

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

# **Mythe et épopée**



**L'idéologie des trois fonctions  
dans les épopées  
des peuples indo-européens**

**par**

**GEORGES DUMÉZIL**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**

*Bibliothèque  
des Sciences humaines*



GEORGES DUMÉZIL

# Mythe et Épopée

★

L'idéologie des trois fonctions  
dans les épopées  
des peuples indo-européens

CINQUIÈME ÉDITION

*nrf*

GALLIMARD

© Éditions Gallimard, 1968.  
© Éditions Gallimard, 1986, pour la présente édition.

*Au général d'armée Pierre BRISAC,  
en souvenir des journées du 9 et du 10 juin 1918  
où, sous-lieutenant, devenu par les lois et hasards  
de la balistique l'officier le plus ancien dans le  
grade le plus élevé,  
couvrant Monchy-Humières et le passage de  
l'Aronde,  
entre les arbres de la route nationale,  
il commanda la 23<sup>e</sup> batterie du 226<sup>e</sup> R.A.C.P.  
et sauva une pièce de la 27<sup>e</sup>;  
et des autres fêtes bruyantes de nos vingt ans.*

G. D.

## PRÉFACE

La toujours jeune étude comparative des langues indo-européennes fêtera bientôt son troisième demi-siècle : cent cinquante années d'évolution, coupées de mutations, qui ont bien transformé son premier visage. Les pionniers n'avaient pas entièrement renoncé à rêver sur l'origine du langage, sur la « langue primordiale », et même ceux qui insistaient avec le plus de force sur le fait que le sanscrit, parmi les membres de la famille, n'était pas la mère, mais une sœur, restaient comme envoûtés par une langue qui se présentait à eux non pas dans la fraîcheur d'une matière première, mais déjà analysée, autopsiée presque par des grammairiens plus perspicaces que ceux de la Grèce et de Rome : deux générations de linguistes ont donc attribué à l'indo-européen, contre le témoignage de la plupart des autres langues, le vocalisme simplifié du sanscrit. L'objet même de la nouvelle science ne s'est pas facilement défini : longtemps on voulut atteindre, recréer l'indo-européen, *un* indo-européen académique, celui qui se parlait, pensait-on, « au moment de la dispersion », et ce n'est que petit à petit que l'on comprit qu'il fallait, dès la préhistoire commune, admettre des différences dialectales; que les mouvements de peuples dont nous ne constatons que les aboutissements avaient été séparés par des intervalles de temps parfois considérables; et surtout que l'important n'était pas de reconstituer un prototype, ni de s'attarder sur la partie invérifiable des évolutions, mais d'en expliquer compara-

tivement les parties connues. Du moins, à travers ces changements de perspective et de méthode qui étaient tous d'évidents progrès, la « grammaire comparée » n'a-t-elle jamais douté de sa légitimité ni de sa continuité. Tel n'a pas été le destin d'un autre ordre de recherches qui, né presque en même temps qu'elle, avait reçu le nom jumeau de « mythologie comparée ».

Dès le début de leur enquête, en effet, mesurant l'étendue et la précision des correspondances qu'ils découvraient entre les langues indo-européennes, les grammairiens et les philologues firent la réflexion très juste qu'une telle concordance témoignait de plus que d'elle-même. La communauté de langage pouvait certes se concevoir, dès ces temps très anciens, sans unité de race et sans unité politique, mais non pas sans un minimum de civilisation commune, et de civilisation intellectuelle, spirituelle, c'est-à-dire essentiellement de religion, autant que de civilisation matérielle. Des vestiges plus ou moins considérables d'une même conception du monde, de l'invisible comme du visible, devaient donc se laisser reconnaître d'un bout à l'autre de l'immense territoire conquis, dans les deux derniers millénaires avant notre ère, par des hommes qui donnaient le même nom au cheval, les mêmes noms au roi, à la nuée, aux dieux. Avec confiance, enthousiasme même, on se mit donc à la besogne. « On », c'est-à-dire les linguistes et les indianistes : qui pouvait l'entreprendre avec plus de moyens ? La sociologie, l'ethnographie n'existaient pas et la religion appartenait aux philosophes. Il se trouva malheureusement que les moyens mêmes qui paraissaient les qualifier les condamnaient d'emblée à trois graves erreurs d'appréciation.

Sur la matière de l'étude, d'abord. On fit vraiment de la « mythologie comparée ». Certes, dans ces sociétés archaïques, la mythologie était fort importante et c'est surtout de textes mythologiques que l'on dispose. Mais les mythes ne se laissent pas comprendre si on les coupe de la vie des hommes qui les racontent. Bien qu'appelés tôt ou tard — très tôt, parfois, comme en Grèce — à une carrière littéraire propre, ils ne sont pas des inventions dramatiques ou lyriques gratuites, sans rapport avec l'organisation sociale ou politique, avec le rituel, avec la loi ou la coutume ; leur rôle est au contraire de justifier tout cela, d'exprimer en images les grandes idées qui organisent et soutiennent tout cela.

Sur la méthode aussi. Cette mythologie isolée de la vie,



dépouillée de ses assises naturelles, on l'interpréta selon des systèmes *a priori*. Les origines de la « mythologie solaire » et de la « mythologie d'orage » sont complexes, mais l'influence du plus grand exégète indien des hymnes védiques a été certainement dominante. Nourris de Sāyaṇa, des hommes comme Max Müller n'ont fait d'abord qu'étendre à l'ensemble des mythes et à toutes les mythologies de la famille quelques thèses hardies d'une école indigène. On sait aujourd'hui que, devant un corpus mythologique, il faut être plus humble, le servir et non le faire servir, l'interroger et non l'annexer à des dossiers avides de matière, en respecter surtout la richesse, la variété, voire les contradictions.

Sur les rapports, enfin, de la mythologie et de la linguistique. Je ne parle pas de la formule qui faisait du mythe une maladie du langage, mais de quelque chose de plus sérieux. Les premiers comparatistes se sont donné pour tâche principale d'établir une nomenclature divine indo-européenne. La consonance d'un nom indien et d'un nom grec ou scandinave leur paraissait être à la fois la garantie qu'ils comparaient des choses comparables, et le signe qu'une conception déjà indo-européenne était accessible. Or, les années passant, très peu de ces équations ont résisté à un examen phonétique plus exigeant : l'Erinys grecque n'a pu continuer à faire couple avec l'indienne Saraṇyu, ni le chien Orthros avec le démon Vṛtra. La plus incontestable s'est révélée décevante : dans le Dyau védique, le « ciel » est tout autrement orienté que dans le Zeus grec ou le Juppiter de Rome, et le rapprochement n'enseigne presque rien.

Ces trois faiblesses natives firent que des trésors d'ingéniosité, de science, et même de jugement, se dépensèrent en pure perte et que la désillusion, quand elle vint, fut brutale. Abandonnée par les linguistes, de plus en plus conscients des règles et des limites de leur discipline, la mythologie comparée se vit rayer du catalogue des études sérieuses. La tentative faite par de bons esprits pour substituer la libation au soleil et à la foudre comme moyen d'exégèse ne pouvait la réhabiliter.

Et pourtant la réflexion initiale gardait toute sa force. Si distantes dans le temps qu'on suppose les migrations, si diversifiée que l'on conçoive au départ la langue indo-européenne commune, elle a cependant fait son office de langue, elle a été un conservatoire et un véhicule d'idées, et il reste improbable

que les peuples qui ont parlé ensuite les langues qui en sont issues n'aient rien conservé, rien enregistré de ces idées dans leurs plus anciens documents. C'est pourquoi, depuis bientôt cinquante ans, un petit nombre d'hommes ont entrepris d'explorer à nouveau ce champ d'études théoriquement incontestable mais, semblait-il, pratiquement inabordable.

Les tâtonnements furent longs : il était plus facile de soupçonner les erreurs de base de la « mythologie comparée » que de les définir précisément et surtout d'y remédier, et chacun des nouveaux pionniers apportait aussi son lot d'illusions. Personnellement, entre 1920 et 1935, j'ai continué à penser que quelques-unes des équations onomastiques de jadis, les moins malaisées à défendre, pouvaient, à condition de recevoir un éclairage rajeuni (et je donnais, parmi les lumières, la première place au *Rameau d'Or*), mettre sur la piste de faits importants. C'est pourquoi mes premières tentatives ont été consacrées à quatre anciens problèmes, ceux que signalaient depuis cent ans les couples de mots ambroisie-amṛta (1924), Centaure-Gandharva (1929), Ouranos-Varuṇa (1934), *flamen-brahman* (1935).

Une autre espérance, non moins traditionnelle et solidaire de la première, me faisait attendre beaucoup de la confrontation des deux plus riches mythologies de la famille, la grecque et l'indienne : sauf dans le cas de *flamen*, c'était toujours un nom grec qui s'associait dans mes sujets à un nom védique.

En outre, si j'avais conscience que les mythes ne sont pas un domaine autonome et expriment des réalités plus profondes, sociales et culturelles, je ne voyais pas clairement, dans le cas des Indo-Européens, quelles pouvaient être ces réalités ni comment les atteindre, et je continuais à essayer sur les mythes des uniformes de confection : plus fortement marqué par le *Rameau d'Or* que par les sociologues français, j'orientais l'ambroisie vers la fête du printemps, les Centaures vers les déguisements de changement d'année, Ouranos vers la royauté fécondante et, avec une particulière violence, le flamine et le brahmane vers le bouc émissaire, le *scapegoat* cher au vieux maître.

Enfin, comme avait fait le XIX<sup>e</sup> siècle, je pensais toujours que la matière de la mythologie comparée se réduisait à une série de problèmes connexes certes, mais tous autonomes, sans hiérarchie, appelant et permettant chacun une solution particulière.

Les années décisives, toujours dans mon cas particulier, furent 1935-1938. Avec *flamen-brahman*, je venais d'épuiser ma

réserve de problèmes traditionnels et l'échec était évident, au bord du scandale, même, dans le dernier essai : il ne me restait plus qu'à faire halte et à réfléchir sur ces erreurs. D'autre part, en 1934, après une hâtive mais intensive initiation, j'avais commencé à suivre à l'École des Hautes Études les conférences d'un homme pour qui je professais, jusqu'alors de loin, la plus vive admiration, le sinologue Marcel Granet; pendant trois ans, à côté de Maxime Kaltenmark, de Rolf Stein, de Nicole Vandier — nous n'étions pas plus nombreux — j'ai écouté, regardé ce grand esprit extraire, avec autant de délicatesse et de respect que d'énergie, la substance conceptuelle de textes au premier abord insignifiants, voire insipides; je ne pense faire tort à aucun de mes autres maîtres en déclarant que c'est en face de celui-là, dans la petite salle de notre section des sciences religieuses à l'École des Hautes Études, que j'ai compris, à trente-cinq ans passés, ce que doit être une explication de texte. De plus, dans l'erreur même, une circonstance favorable avait préparé la correction : dès mon livre sur les Centaures, au moins en ce qui concerne Rome, les rapports certains des Lupercales et de la royauté m'avaient entrouvert, sur le statut du *rex*, d'autres vues que celles de Frazer; bien que mal posés et mal résolus, les problèmes d'Ouranos-Varuṇa et de *flamen-brahman* m'avaient ensuite maintenu dans l'idéologie royale et, parmi les débris de tant de constructions, le rapprochement du couple que le *rājan* védique formait avec le brahmane son chapelain et de l'organe double que, d'après une claire définition de Tite-Live, formaient le *rex* et le premier des flamines majeurs, continuait à me paraître objectivement valable, en dehors de toute interprétation, notamment de celle, hyperfrazerienne, que je venais d'en proposer. Enfin, depuis quelques années, une autre donnée, que j'avais contribué à assurer mais dont je n'avais pas mesuré l'importance et que je considérais comme une curiosité isolée, attendait son heure : dans un article de 1930, en marge de mon programme indo-européen, j'avais établi, contre des doutes récents, que la conception de la société qui a abouti au système indien des varṇa, des classes sociales — brahmanes-prêtres, kṣatriya-guerriers, vaiśya-éleveurs-agriculteurs — était déjà indo-iranienne et s'observait non seulement chez les Iraniens d'Asie, mais chez leurs frères européens les Scythes et même, jusqu'à notre temps, chez les descendants de ceux-ci, les Ossètes du Caucase du Nord; deux ans plus tard, M. Émile Benveniste, que la question inté-

ressait depuis toujours et qui avait bien voulu lire sur épreuves et améliorer mon exposé de 1930, avait encore confirmé par de nouveaux arguments le caractère indo-iranien de la conception sociale tripartite.

C'est la rencontre, ou plutôt l'interpénétration de tout cela — objections des autres et de moi-même, exemple d'un maître incomparable, familiarité avec une matière maladroitement mais constamment maniée —, qui dégagait soudain, au printemps de 1938, les premières lignes d'une forme nouvelle de « mythologie comparée » qui n'était pas encore pure d'illusions, mais qui n'avait pas les défauts des précédentes, et sur laquelle, depuis lors, je n'ai cessé de travailler sans rencontrer l'occasion de repentirs majeurs. Pendant l'année scolaire 1937-1938, dans un cours de l'École des Hautes Études que je destinai à l'articulation des dieux védiques Mitra et Varuṇa, j'avais d'abord voulu aborder une dernière fois l'irritant problème de *flamen-brahman* et je m'étais attardé à en réexaminer les données. L'une d'elles me frappa soudain, dont je n'avais pas jusqu'alors tenu compte : l'existence, à côté de l'organe double que forment le *rex* et le *flamen Dialis*, d'un autre ensemble : la hiérarchie, sous le *rex* et au-dessus du *pontifex maximus*, des trois *flamines maiores* et par conséquent des dieux qu'ils servent, Juppiter, Mars et Quirinus. Cette structure théologique, encore inexplicée, et d'ailleurs négligée, bien que le caractère pré-romain en fût confirmé par la structure identique (*Juu-*, *Mart-*, *Vofiono-*) de la théologie des Ombriens d'Iguvium, me sembla parallèle à la structure des varṇa, des classes sociales de l'Inde : en dépit de thèses récentes et alors en grande faveur, Mars s'intéresse incontestablement à la guerre; au-dessus de Mars, Juppiter, dieu céleste, donneur du pouvoir et des signes, administre les plus hautes parties du sacré; au-dessous de Mars, tous les offices connus du *flamen Quirinalis* le montrent au service de l'agriculture, exactement du grain, à quoi renvoie aussi la fête de son dieu, les *Quirinalia*, en même temps que son nom le rapproche des *Quirites*, que le vocabulaire latin oppose aux *milites*. Insuffisante pour Juppiter et pour Quirinus, cette première vue comparative était en outre déviée par la pesanteur excessive que j'attribuais aux classes sociales indiennes dans le problème où elle venait d'apparaître, celui du rapport entre les types d'hommes sacrés désignés par les mots *flamen* et *brahman*. Les notes que j'ai conservées de cette vieille conférence portent un titre significatif

à cet égard : « Juppiter Mars Quirinus : *sacerdotes, milites, Quirites* ». L'énoncé n'était pas bon et contenait le germe de faux problèmes qui m'ont fait perdre ensuite beaucoup de temps, tel que celui-ci : pourquoi chacun des dieux romains des trois niveaux a-t-il un *flamen* alors que, dans la structure des varṇa, les brahmanes n'apparaissent qu'au premier niveau, mais l'occupent seuls ? Néanmoins, l'essentiel était acquis : les plus vieux Romains, les Ombriens, avaient apporté avec eux en Italie la même conception que connaissaient aussi les Indo-Iraniens et sur laquelle les Indiens notamment avaient fondé leur ordre social. Il fallait donc reporter cette conception aux temps indo-européens et, par conséquent, il devenait nécessaire d'en rechercher les survivances ou les traces chez les autres peuples de la famille. Cette conclusion fut rapidement justifiée par l'examen de la triade divine qui était honorée dans le temple de Vieil-Upsal et qui domine la mythologie scandinave, Óðinn, Þórr, Freyr, et plus généralement par la considération des deux grandes divisions du panthéon, les dieux Ases, auxquels appartiennent Óðinn et Þórr, et les dieux Vanes, dont Freyr est le plus populaire.

Je ne puis ici résumer le travail des trente ans qui ont suivi. Je dirai seulement qu'un progrès décisif fut accompli le jour où je reconnus, vers 1950, que l'« idéologie tripartite » ne s'accompagne pas forcément, dans la vie d'une société, de la division tripartite *réelle* de cette société, selon le modèle indien ; qu'elle peut au contraire, là où on la constate, n'être (ne plus être, peut-être n'avoir jamais été) qu'un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes. Le prestige des varṇa indiens se trouvant ainsi exorcisé, bien des faux problèmes ont disparu, par exemple celui que j'énonçais tout à l'heure : les flamines majeurs de Rome ne sont pas homologues à la classe des brahmanes (*brāhmaṇa*) et c'est à autre chose, au *brahmán* dans le sens étroit et premier du mot (un des trois prêtres principaux de toute célébration sacrificielle) que doit être comparé, dans ses rapports avec son dieu quel qu'il soit, le *type* de prêtre nommé *flamen*. Ainsi s'est dessinée une conception plus saine dans laquelle la division sociale proprement dite n'est qu'une application entre bien d'autres, et souvent absente quand d'autres sont présentes, de ce que j'ai proposé d'appeler, d'un terme peut-être mal choisi



mais qui est entré dans l'usage, la structure des trois « fonctions » : par-delà les prêtres, les guerriers et les producteurs, et plus essentielles qu'eux, s'articulent les « fonctions » hiérarchisées de souveraineté magique et juridique, de force physique et principalement guerrière, d'abondance tranquille et féconde.

Mais avant même cette correction, la vue prise en 1938 avait dissipé les illusions de 1920, qui prolongeaient celles du XIX<sup>e</sup> siècle. Les mythologies étaient replacées, comme elles doivent l'être, dans l'ensemble de la vie religieuse, sociale, philosophique des peuples qui les avaient pratiquées. Au lieu de faits isolés et par là même incertains, une structure générale se proposait à l'observateur, dans laquelle, comme dans un vaste cadre, les problèmes particuliers trouvaient leur place précise et limitée. La concordance des noms divins perdait, sinon tout intérêt, du moins son illégitime primauté au profit d'une autre concordance, celle des concepts, et surtout des ensembles articulés de concepts. Le témoignage des Grecs, critiques, novateurs, créateurs, cédait le pas à ceux de peuples plus conservateurs, des Italiques notamment et des Germains. Enfin les moyens des nouvelles interprétations n'étaient pas empruntés à des théories préexistantes, frazerienne ou autres, mais sortaient des faits, que la tâche de l'exégète était seulement d'observer dans toute leur étendue, avec tous leurs enseignements implicites aussi bien qu'explicites et toutes leurs conséquences. A vrai dire, il ne s'agissait plus de « mythologie comparée » : c'est vers cette date que, discrètement, sans avertir personne et sans que personne s'en avisât (autrement, il eût fallu pour le moins une décision ministérielle), j'ai fait disparaître de l'affiche de l'École des Hautes Études, dans l'intitulé de mon enseignement, cette vénérable expression que Sylvain Lévi, en 1935, peu avant sa mort, avait généreusement proposée. On imprima désormais : « Étude comparative des religions des peuples indo-européens. » Et cela même ne suffisait plus. Quand le Collège de France, en 1948, voulut bien accueillir le nouvel ordre d'études, c'est la création d'une chaire de « civilisation indo-européenne » que recommanda mon illustre parrain.

Depuis 1938, date à laquelle lui-même publia un second article sur les classes sociales indo-iraniennes, M. Benveniste n'a cessé d'appuyer ma recherche et, dès le lendemain de la guerre, étendit la sienne à l'Italie. Peu après, d'éminents collègues, comparatistes ou spécialistes de diverses provinces du monde

indo-européen, nous rejoignirent. L'exemple fut donné, pour l'Inde, par M. Stig Wikander, alors docent à Lund, dont la première partie du présent livre ne fait que développer une découverte capitale. L'esquisse que j'avais donnée des faits iraniens fut complétée et améliorée par M. Kaj Barr à Copenhague, M. Jacques Duchesne-Guillemain à Liège, M. Geo Widengren à Upsal, et par le regretté Marijan Molé à Paris. Jan de Vries en Hollande, M. Werner Betz à Munich, M. Edward G. Turville-Petre à Oxford, tout en approuvant l'essentiel de mes résultats sur le domaine germanique, apportèrent de précieuses retouches. La lecture du Linéaire B permit d'étendre la tripartition à la plus ancienne société grecque connue : ce fut l'apport de M. L. R. Palmer à Oxford et de M. Michel Lejeune à Paris, tandis que M. Francis Vian, à Clermont-Ferrand, interprétait avec bonheur, dans le même sens, plusieurs faits de la Grèce classique. Depuis huit ans, à Los Angeles, sous l'impulsion de M. Jaan Puhvel, d'actives recherches sont en cours selon la même méthode. On me permettra de rappeler avec une reconnaissance particulière la contribution aussi variée qu'originale fournie, pendant plus de vingt ans, par mon plus ancien collaborateur, M. Lucien Gerschel, ainsi que les brillantes publications qui, depuis cinq ans, ont imposé à l'attention un jeune savant japonais de Paris, M. Atsuhiko Yoshida. Enfin je veux rendre hommage à M. Herman Lommel qui, bien avant moi, avait souhaité et entrepris la restauration de ces études et qui, après avoir accueilli mes erreurs avec une indulgente sympathie, n'a cessé de m'encourager sur ma nouvelle voie; dans sa ligne propre, il continue de publier, sur les religions de l'Inde et de l'Iran, des mémoires comparatifs dont la plupart s'ajustent sans peine à mon travail.

L'exploration s'est développée sur toutes les parties du monde indo-européen et sur tous les types d'œuvre que produit habituellement la pensée humaine et qu'il faut bien distinguer, malgré leurs communications de tous les instants et leur unité foncière : la théologie, la mythologie, les rituels, les institutions, et aussi cette chose sûrement aussi vieille que la plus vieille société parlante, la littérature. La recherche s'est efforcée de rester en état d'autocritique, les résultats antérieurs étant sans cesse reconsidérés dans la lumière des résultats nouveaux. Enfin, après s'être réduite pendant une dizaine d'années à la structure centrale qui venait d'être reconnue, elle s'est à nouveau tournée, avec la

méthode et les conceptions directrices mises au point sur ce grand sujet, vers d'autres matières de portée plus restreinte, rencontrant par exemple, à propos de la déesse et des rituels de l'aurore dans l'Inde et à Rome, l'occasion de restaurer une « mythologie comparée solaire », à vrai dire bien différente de l'ancienne.

Je confie maintenant à quelques livres le bilan de ce long effort. Bilan déjà tardif quant à moi, mais, quant à l'œuvre, prématuré. Depuis 1938, à travers des écrits sans doute trop nombreux, mais surtout dans mes conférences de l'École des Hautes Études, puis du Collège de France, j'ai multiplié les approches, les retouches, les rétractations, les confirmations, et aussi les défenses et les contre-attaques, gardant le sentiment bien plaisant que la matière était entre mes mains indéfiniment malléable et perfectible. Si les prévisions biologiques, même optimistes, ne m'y contraignaient, je ne lui donnerais pas une apparence de fermeté que mes cadets — et c'est heureux, et c'est ce que chacun de nous doit souhaiter — ne tarderont pas à faire mentir. Je ne sais que trop bien ce qui, dans cet exposé et dans ceux qui suivront, exigerait encore l'épreuve du temps. Si parfois le lecteur s'irrite, je le prie de ne pas oublier, à ma décharge, qu'aucun des problèmes ici abordés, sauf un — celui de la valeur fonctionnelle des trois familles nartes, qui marquait le pas depuis 1930 — n'était posé, ne pouvait être posé il y a trente ans.

Ce bilan est prévu en deux séries de livres, l'une concernant les faits religieux et institutionnels, l'autre les littératures. Dans les deux séries, le premier, celui-ci notamment, est consacré à la donnée centrale, sur laquelle j'ai le plus constamment travaillé, l'idéologie des trois fonctions.

Par fidélité au titre qui, par trois fois, a abrité les premières haltes de l'enquête (1941-1949), le bilan religieux se nommera *Jupiter Mars Quirinus*, bien que les faits proprement romains aient été exhaustivement traités dans mon récent livre *La Religion romaine archaïque* (1966). Si j'en avais le temps, je tenterais séparément pour les Indiens védiques, pour les Iraniens, pour les Scandinaves, ce que j'ai fait pour Rome dans ce gros traité : non seulement présenter ce que chacun de ces peuples a hérité des temps indo-européens, mais aussi mettre en place cet héritage dans l'ensemble religieux, bref composer une histoire de la religion considérée dans laquelle les données comparatives seraient utilisées au même titre que les données déjà connues.

Mais je devrai me limiter à un livre unique, moins riche et moins équilibré, laissant à mes successeurs le soin des divers ajustages. J'y retracerai en outre, pour l'instruction des étudiants, le cheminement de la recherche, les difficultés rencontrées, les erreurs commises et les considérations qui les ont corrigées.

Le bilan littéraire de l'idéologie des trois fonctions est la matière du présent livre, que seules des raisons de commodité ont fait rédiger avant l'autre. De la littérature, à ces hautes époques, il n'y a guère que deux formes à envisager, la lyrique et la narrative et, mis à part les contes, cette dernière peut être suffisamment définie — qu'elle se présente en vers, en prose ou en forme mixte — par le terme d'épopée, étant bien entendu que l'épopée est grosse de genres littéraires, l'histoire, le roman, qui s'en différencient plus ou moins tôt, et aussi qu'elle est en communication constante, dans les deux sens, avec les contes. C'est de l'épopée ainsi comprise qu'il s'agira ici.

Quelques-unes des expressions les plus utiles de l'idéologie des trois fonctions se trouvent en effet dans des œuvres épiques : même au sein de sociétés où elle avait très tôt perdu toute actualité, elle a gardé un suffisant prestige pour soutenir, à travers les siècles, des récits héroïques, parfois très populaires. Trois peuples notamment en ont tiré un grand parti : les Indiens, dans le *Mahābhārata*; les Romains, dans « l'histoire » de leurs origines; et aussi, dans ses légendes sur les héros nartes, un petit peuple du Caucase du Nord dont l'importance ne cesse de croître dans toutes les formes d'études comparatives, les Ossètes, ultimes descendants des Scythes. Ces trois domaines occupent les trois premières parties de ce livre, dans l'ordre inverse de celui où ils ont été reconnus et explorés.

C'est en 1929 que j'ai pris garde à la division des héros nartes en trois familles, dont une présentation théorique, confirmée par leurs rôles respectifs dans les récits, définit l'une par l'intelligence, la seconde par la force physique, la troisième par la richesse. Les Scythes étant des Iraniens, je soulignai aussitôt (1930) la concordance de cette division avec la conception indienne et avestique des trois classes sociales — prêtres-savants, guerriers, producteurs —, conception dont la légende sur l'origine des Scythes qu'on lit dans Hérodote portait d'ailleurs déjà témoignage. Mais l'exploitation de cette donnée ne fut possible que beaucoup plus tard, après qu'eurent été publiés les gros corpus des légendes nartes non seulement des Ossètes, mais aussi

des peuples voisins — Abkhaz, Tcherkesses, Tchétchènes — qui les ont empruntées aux Ossètes.

En 1938, au cours des semaines qui suivirent l'interprétation trifonctionnelle de la triade précapitoline, je reconnus dans le récit de la « naissance de Rome » à partir des trois composantes préexistantes — proto-Romains de Romulus, Étrusques de Lucumon, Sabins de Titus Tatius — une deuxième application de l'idéologie qui avait déjà groupé en tête du panthéon Juppiter, Mars et Quirinus; les notes ethniques des composantes se doublent ici clairement de notes fonctionnelles : Romulus, le roi, agit en vertu de son sang divin et des promesses divines dont il est le bénéficiaire; Lucumon intervient à ses côtés comme un pur technicien de la guerre; Tatius et ses Sabins apportent à la communauté, avec les femmes, la richesse, *avitas opes*. Puis, en 1939, la guerre des proto-Romains et des Sabins qui prépare cette heureuse fusion, se découvrit être la forme romaine, historicisée, d'une tradition que les Scandinaves utilisent dans la mythologie, l'appliquant à leurs dieux : c'est après une guerre dont les épisodes antithétiques ont la même intention que ceux de la guerre de Romulus et de Tatius, que les Ases, dieux magiciens et guerriers, et les Vanes, dieux riches et voluptueux, se sont associés pour former la société divine complète. Un exposé provisoire de ce parallélisme fut donné dès 1941.

En 1947 enfin, mon collègue suédois Stig Wikander publia en quelques pages une découverte dont la portée est grande pour l'étude non seulement des littératures, mais des religions de l'Inde : les dieux pères des Pāṇḍava, c'est-à-dire des cinq demi-frères qui jouent le principal rôle à travers tout le Mahābhārata, ne sont autres que les dieux patrons des trois fonctions dans une forme archaïque, presque indo-iranienne, de la religion védique; l'ordre de naissance des Pāṇḍava se conforme à l'ordre hiérarchique des fonctions; les fils montrent en toute circonstance le caractère, suivent le mode d'action de leurs pères respectifs; transposant en un type de mariage paradoxal un théologème indo-européen qui venait d'être reconnu, ils n'ont à eux cinq qu'une seule épouse.

Ces trois constatations ont été le point de départ de longues recherches qui aboutissent, provisoirement, au présent livre. Sur chaque domaine, les rapports du mythe et de l'épopée sont différents, différents aussi les problèmes d'intérêt général qui se trouvent posés. Toutes les incertitudes ne sont pas levées, certes,



mais on sait dorénavant comment, avec quel dessein, par quels procédés a été construite l'intrigue du Mahābhārata; comment, à partir de quelle matière a été imaginée, certainement fort loin des faits, l'histoire primitive de Rome; comment, dans la ligne de quelle tradition très ancienne, ont été conçus les rapports sociaux des héros nartes. Trois problèmes littéraires importants ont été ainsi résolus, dont les deux premiers depuis plus d'un siècle, le troisième depuis cinquante ans, avaient été la matière d'interminables débats.

Pour le Mahābhārata, le modèle d'exégèse mythique que M. Wikander avait mis au point sur les Pāṇḍava a été facilement étendu à tous les héros de quelque importance : la femme commune, le frère aîné, le père et les deux oncles, le grand-oncle, les précepteurs, les fils, les plus utiles alliés et les ennemis les plus acharnés des Pāṇḍava reproduisent fidèlement des types divins ou démoniaques précis, parfois (le père et les oncles; les fils) des structures théologiques aussi consistantes que celle des dieux des trois fonctions. En sorte que c'est un véritable panthéon — et, comme il avait été reconnu pour les Pāṇḍava, un panthéon très archaïque, sinon prévédique — qui a été transposé en personnages humains par une opération aussi minutieuse qu'ingénieuse. Érudits, habiles, constants dans un dessein que l'ampleur de l'œuvre rendait particulièrement difficile, ces vieux auteurs ont réussi à créer un monde d'hommes tout à l'image du monde mythique, où les rapports des dieux, et aussi des démons, dont les héros sont les incarnations ou les fils, ont été maintenus. Mais, ce monde d'hommes, ils l'ont mobilisé dans une intrigue qui, elle non plus, n'est pas de pure imagination : la grande crise qui oppose les Pāṇḍava, fils des dieux des trois fonctions, avec les dieux incarnés qui les soutiennent, aux démons incarnés que sont leurs méchants cousins, est la copie, ramenée à l'échelle d'une dynastie, d'une crise cosmique — bataille des dieux et des démons, anéantissement presque total du monde, suivi d'une renaissance — dont le ṚgVeda n'a pas conservé de version, mais qui, par-delà le ṚgVeda, rejoint les eschatologies de l'Iran et de la Scandinavie. « Histoire ou mythe ? » s'est-on demandé en Occident pendant tout le xix<sup>e</sup> siècle et pendant la première moitié du xx<sup>e</sup>. Mythe certainement, doit-on répondre, mythe savamment humanisé sinon historicisé, qui ne laisse pas

de place à des « faits », ou, s'il y a eu au départ des faits (une bataille de Kurukṣetra; un roi Yudhiṣṭhira victorieux...), les a si bien recouverts et transformés qu'il n'en subsiste pas de vestige identifiable; ce n'est que plus tard, par des généalogies, que l'Inde a négligemment orienté ces événements vers l'histoire, offrant aux savants d'Europe une prise trompeuse qu'ils n'ont pas manqué de saisir.

A Rome, paradoxalement, l'« histoire » a précédé l'épopée : Ennius n'a fait que mettre en vers l'œuvre des annalistes. Mais quand les annalistes ont voulu présenter les origines de Rome, les premiers rois, et d'abord la guerre des proto-Romains et des Sabins par laquelle est censé s'être préparé le synécisme, c'est-à-dire la constitution d'une société complète et unitaire, comment ont-ils travaillé ? Ils n'ont pas procédé autrement que les auteurs du Mahābhārata, sous la réserve très considérable qu'ils n'ont certainement pas transposé des mythes divins (de Jupiter, de Quirinus, etc.) en événements humains (de Romulus, de Tatius, etc.), mais utilisé une sorte de folklore où, dans le même sens que la théologie mais indépendamment d'elle, ce que l'idéologie tripartite contenait de leçons et de scènes traditionnelles était déjà appliqué à des hommes. De longues discussions, des polémiques même dont on ne trouvera guère de traces ici, ont jalonné le progrès de cette partie de l'étude. Elles étaient inévitables : pouvait-on toucher avec des moyens nouveaux, comparatifs, indo-européens, à l'histoire romaine, fût-ce celle des douteuses origines, sans éveiller les susceptibilités de tous ceux, philologues, archéologues, historiens qui, tout en se querellant entre eux, se considèrent solidairement comme les maîtres légitimes de la matière ? Les attaques, la malveillance même, m'ont été utiles. Pendant une dizaine d'années, après le *Jupiter Mars Quirinus* de 1941, dans *Naissance de Rome*, dans *Jupiter Mars Quirinus IV* encore, j'ai grevé, compromis les constatations les plus évidentes par une thèse qui me semblait en être la conséquence nécessaire, à savoir que la société romaine primitive avait été *réellement* divisée en classes fonctionnelles et que les trois tribus romuléennes des Ramnes, des Luceres et des Titienses avaient été d'abord, à la manière des varṇa indiens, caractérisées, définies chacune par une des trois « fonctions ». Il m'a fallu longtemps, et je m'en excuse, pour comprendre que l'étude comparative de *légendes* ne pouvait renseigner sur

de tels *faits*. Depuis une autre dizaine d'années, cette rétractation est accomplie et de la façon la plus large : mon travail ne permet pas non plus de décider s'il y a eu ou s'il n'y a pas eu de Sabins, de synécisme aux origines de Rome; il aboutit seulement (et cela peut être un frein utile à la fièvre liberté des archéologues et des historiens) à montrer que le récit que nous lisons de ce synécisme, avec les rôles qu'il attribue respectivement aux proto-Romains, aux Sabins, et, dans la version à trois races, aux compagnons de Lucumon, s'explique entièrement, dans la structure comme dans les détails, par l'idéologie des trois fonctions et par le parallèle scandinave; il aboutit aussi (et cela intéresse l'historien des religions) à montrer que les annalistes et, jusque sous Auguste, les poètes leurs élèves gardaient une entière intelligence du double ressort de l'action, du double caractère des acteurs, à la fois ethnique et fonctionnel, le synécisme ayant pour résultat de constituer une société propriétaire d'une promesse spéciale du plus grand dieu et pleine de vaillance, c'est-à-dire « jovienne » et « martiale », par Romulus et ses compagnons, éventuellement renforcés par le militaire Lucumon, mais aussi riche et féconde, « quirinienne », par les Sabins. Des Ramnes, des Luceres, des Titienses, tout ce que mon travail engage à penser est que, peut-être sans fondement, peut-être par le seul entraînement logique du récit, les annalistes et leurs continuateurs paraissent les avoir considérés comme « fonctionnels » au même titre que les composantes ethniques dont ils les disaient issus.

Mais, à Rome, l'épopée, au sens le plus précis, homérique, du mot, a eu sur l'« histoire » une belle revanche. Le dernier chapitre de la seconde partie de ce livre montre comment Virgile, décrivant dans les six derniers chants de l'Énéide l'installation des Troyens dans le Latium, a conformé la guerre que le pieux Énée, renforcé par le contingent étrusque de Tarchon, mène contre le peuple paysan du riche Latinus, puis le synécisme qui conclut cette guerre, à l'image de la « naissance tripartite de Rome » et comment, sur chacun des acteurs du drame qu'il imaginait — Troyens, Étrusques et Latins; Énée, Tarchon et Latinus —, il a fidèlement reporté la valeur fonctionnelle que les annalistes avaient donnée à chacune des composantes ethniques de Rome. La reconnaissance de ce dessein permet de comprendre les modifications que Virgile a apportées à la vulgate de la légende troyenne, notamment en ce qui concerne

le rôle des Étrusques et le caractère du roi des Laurentes.

L'ensemble de légendes qui constitue, au Caucase, l'épopée narte est d'un autre type, du moins en apparence. Quand il a commencé à être connu, au milieu du xix<sup>e</sup> siècle, il appartenait à la littérature populaire et se conservait dans les répertoires de paysans spécialistes de la mémoire. Et sans doute en était-il ainsi depuis des siècles et même, pour le noyau de la tradition, à en juger par la remarquable conservation de traits de mœurs connus par les auteurs grecs et latins, depuis les temps scythiques. Mais on a peine à admettre qu'il n'y a pas eu, au sens le plus ordinaire du mot, des auteurs, conscients de ce qu'ils créaient, sachant comment ils le créaient : si nous sommes condamnés à ignorer ces origines, le mot « littérature populaire » ne doit pas tromper. Pas plus qu'à Rome, il ne semble pas qu'il y ait eu, massivement, transposition d'une mythologie préexistante en épisodes épiques, encore qu'un héros comme Batraz se soit approprié les singularités de l'Arès scythique; mais l'idéologie des trois fonctions, que les Scythes avaient en commun avec leurs frères de l'Iran et leurs cousins de l'Inde, reste clairement lisible dans l'épopée narte. Et cela est un sujet d'étonnement. Chez les Scythes déjà, à en juger par Hérodote et par Lucien, les « trois fonctions », présentes dans la légende des origines, ne commandaient pas l'organisation sociale; encore moins le faisaient-elles chez leurs descendants les Alains, d'où sont sortis les Ossètes. Et pourtant, après deux mille ans, non seulement dans le cadre des trois familles fonctionnellement définies, mais dans une série d'épisodes qui semblent n'avoir pas d'autres rôles, l'épopée narte fait la démonstration de la structure tripartie, met systématiquement en valeur les particularités, parfois les avantages et les faiblesses différentiels, de chacune des trois fonctions : dans la légende des trois trésors des ancêtres, dans celle de la guerre entre la famille des Forts et la famille des Riches, dans celle des trois mariages du chef des Forts, il y a les éléments d'un manuel assez complet de l'idéologie indo-iranienne, indo-européenne des trois fonctions. Ce maintien lucide, dans une branche de la littérature, d'une idéologie depuis si longtemps étrangère à la pratique sociale est un phénomène sur lequel les sociologues, et aussi les latinistes, pourront réfléchir utilement. Il est d'autant plus remarquable que, chez aucun des peuples non indo-européens du Caucase, voisins des

Ossètes, qui ont adopté l'épopée narte, la structure tripartie n'a été retenue ni comme cadre du personnel héroïque, ni dans les épisodes spécialement destinés à en faire saillir les ressorts. Jusqu'à la Révolution d'Octobre, ces divers peuples présentaient une organisation féodale toute proche de celle des Ossètes, qui était elle-même déjà, semble-t-il, celle des Scythes connus de Lucien, mais leurs lointains ancêtres, contrairement à ceux des Ossètes, n'avaient jamais pratiqué l'idéologie des trois fonctions : est-ce cette différence dans une sorte d'hérédité qui les a rendus réfractaires à la partie la plus indo-européenne de l'épopée narte ?

Après ces trois grands tableaux, une quatrième partie expose plus brièvement les utilisations de moindre envergure que d'autres peuples indo-européens — Grecs, Celtes, Germains, Slaves même — ont faites de l'idéologie tripartie soit dans des récits proprement épiques, soit dans des romans inséparables de l'épopée.

Partout l'étude avance à travers des explications de textes que l'on voudrait conformes au modèle qu'en donnait Marcel Granet, il y a trente ans. Les moyens de l'explication sont évidemment différents lorsqu'il s'agit des documents folkloriques ossètes et des écrits savants de l'Inde ou de Rome; différents même lorsqu'il s'agit du Mahābhārata, texte immense, sans histoire et presque sans contexte, et de Properce ou de Virgile, généralement éclairés et quelquefois obscurcis par plus de quatre siècles de recherches érudites. Partout cependant, même pour le folklore, le travail se veut philologique, mais d'une philologie ouverte, qui ne refuse à aucun moment de sa démarche aucun moyen de connaissance. C'est dire que la malencontreuse opposition du « séparé » et du « comparé » n'y a pas de place.

Outre l'élucidation de quelques-unes des grandes réussites littéraires de l'humanité, à quoi tout honnête homme peut prendre plaisir, ces études ont, pour les chercheurs qui se consacrent aux Indo-Européens, un intérêt plus technique. Elles dégagent deux ordres de faits comparatifs : d'une part — mais ici en petit nombre — elles révèlent des schèmes dramatiques, utilisés tantôt dans la mythologie, tantôt dans l'épopée ou l'histoire, regarnis de générations en générations à l'aide de

matières actuelles, mais fermement conservés à travers ces rajeunissements; tels sont, à la fin de la première partie, le schème commun à l'eschatologie scandinave et à la transposition du Mahābhārata; dans la deuxième, le schème de la constitution difficile d'une société tripartite complète, appliqué tantôt au monde des dieux, tantôt au monde des hommes, par les Indiens, les Romains, les Scandinaves, les Irlandais; dans la troisième, le schème de l'attribution des talismans ou des trésors qui correspondent aux trois fonctions. D'autre part, au-delà des expressions particulières dont quelques-unes remontent ainsi aux ancêtres communs, mais dont la plupart ont été inventées dans chaque société après « la dispersion », elles développent, approfondissent la philosophie — car ces réflexions des vieux penseurs méritent aussi bien ce nom que les spéculations des présocratiques sur les éléments, sur l'amour et la haine — que constituait pour les Indo-Européens et qu'a continué à constituer plus ou moins longtemps pour leurs divers héritiers, la conception des trois fonctions. Non moins que les théologies, les épopées sont à cet égard riches d'enseignements, que l'on trouvera signalés au cours des analyses.

De même que, après le prochain *Jupiter Mars Quirinus*, un ou deux livres feront le point sur d'autres parties de la théologie et de la mythologie, notamment sur les problèmes de la souveraineté et des dieux souverains, de même deux autres volumes de *Mythe et épopée* réuniront des études comparatives plus limitées dans leur matière, qui posent des types nouveaux de problèmes, tels que les formes et les conséquences du péché, les types du dieu ou du héros coupable aux divers niveaux fonctionnels.

Comme dans *La Religion romaine archaïque*, j'ai réduit les discussions au strict nécessaire, les limitant même à de très récentes publications. Je ne renonce pas pour autant à des examens plus étendus, mais je les destine à quelques livres de critique que je compte écrire dans les intervalles du bilan. C'est ainsi que, dans la seconde partie, j'aurais eu très fréquemment à mettre en question les postulats, les procédés de démonstration, les résultats de l'*Essai sur les origines de Rome*, puis de *Virgile et les origines d'Ostie*; mais il sera à la fois plus instructif et plus équitable de considérer dans leur ensemble l'œuvre de M. André Piganiol et celle de M. Jérôme Carcopino : je le ferai

dans le livre sur « l'histoire de l'histoire des origines romaines » que j'ai annoncé en publiant *La Religion romaine archaïque*. Un livre du même genre sera consacré à l'examen d'études récentes sur quelques épopées : les vues de Louis Renou sur les rapports de la mythologie védique et de la mythologie épique, celles d'Edmond Faral et de plusieurs autres sur le cycle arthurien, celles d'André Mazon sur l'épopée russe, bylines et Dit d'Igor, celles de M. E. M. Meletinskij et d'autres savants russes et caucasiens sur l'épopée narte seront d'utiles sujets de réflexion.

Je remercie vivement les directeurs et les éditeurs de revues qui me permettent de reproduire ici des fragments, parfois considérables, d'articles qu'ils ont naguère accueillis.

Vernonnet, juillet 1967.

G. D.

En dehors de la correction d'erreurs et de quelques changements d'appréciation ou de doctrine, cette seconde édition est conforme à la première. Des notes nouvelles ont été ajoutées à la fin du livre.

*Mythe et épopée* II et III, annoncés à la fin de l'Introduction, ont paru (1971, 1973), ainsi que *Idées Romaines* (1969). Une seconde édition, considérablement retouchée, de *La Religion romaine archaïque* paraîtra l'hiver prochain. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956) a été remplacé et augmenté dans *Heur et malheur du guerrier* (1969).

Depuis 1968, mes amis Kaj Barr, Lucien Gerschel, Hermann Lommel ont quitté ce monde; Carcopino et Piganiol ont aussi achevé leurs longs proconsulats.

Vernonnet, septembre 1973.

G. D.

L'étude s'est considérablement développée depuis la quatrième édition (1981). On trouvera à la fin du livre, dans les « Notes de 1986 », la mention des principales publications récentes qui concernent les matières ici abordées. La bibliographie générale de ma recherche donnée dans le volume que

les *Cahiers pour un temps* (Centre Pompidou-Pandora) lui ont consacré en 1981, pages 339-349, est à compléter par les listes de livres et d'articles publiées dans les *Annuaire*s du Collège de France après 1981. Une utile présentation générale a été donnée, dans le *Magazine littéraire* d'avril 1986 (n° 229), pages 14-52 (dossier constitué sous la direction de François Ewald.

Un nombre croissant de chercheurs explore, par des procédés voisins, des questions particulières et étendent le champ des études comparatives. Ainsi, en France, Daniel Dubuisson, Joël Grisward, John Scheid, Bernard Sergent et quelques autres dont les travaux seront cités dans les « Notes de 1986 ». En Amérique, chacun à sa manière, les professeurs Jaan Puhvel et Edgar Polomé continuent avec bonheur leurs enquêtes, ainsi que plusieurs cadets, Scott Littleton, Alf Hiltebeitel, Dwight Stephens, Udo Strutynski. Mais d'autres chercheurs suivent des cheminements tout différents, que je ne vois pas le moyen de relier aux miens, notamment, en France, Mme Françoise Bader et, en Amérique, M. Bruce Lincoln. L'avenir fera son choix.

Une étrange discussion, d'intérêt plus moral que scientifique, m'oppose depuis deux ans aux professeurs Arnaldo Momigliano et Claudio Ginzburg : 1. A. M., « Premesse per una discussione di Georges Dumézil », dans *O.P.V.S.*, II, 2, 1983, pages 329-341; 2. G. D., « Une idylle de vingt ans, à propos d'A. M., Premesse », dans *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, 1985, pages 299-318; 3. Cl. G., « Mitologia germanica e nazismo, su un vecchio libro di G. Dumézil », dans *Quaderni storici*, 57, 1984, pages 857-882, dont une traduction française, sans autre changement qu'un contresens, a paru dans *Annales, E.S.C.*, 1985, pages 695-715; 4. G. D., « Science et politique, réponse à Cl. G. », dans *Annales, E.S.C.*, 1985, pages 985-989. Stig Wikander nous a quittés en 1983.

Paris, janvier 1986.

G. D.



## Note sur les transcriptions

Les citations sont faites, pour chaque langue, dans l'orthographe ou la transcription usuelle.

La longueur des voyelles est marquée en vieil-irlandais et en vieux-scandinave par l'accent aigu, partout ailleurs par un trait; *ə* est la voyelle « chva ».

Partout où ils se rencontrent, *ʃ ʒ ċ ĵ* valent en français « ch j tch dj »; *x γ* sont partout l'ach-Laut allemand et la sonore correspondante; hors du grec, *θ δ* valent « th » sourd et sonore de l'anglais.

En sanscrit, *r* est « r » voyelle; *ṛ* nasalise la voyelle précédente; *c* = fr. « tch », *j* = « dj »; *ñ ñ* sont les formes prises par *n* devant *k* et *g* et devant *c* et *j*; *ś* et *ṣ* sont deux variétés de chuintantes sourdes (cf. fr. « ch »); *ṭ ḍ ṇ* sont des cacuminales; *ḥ* est un souffle substitué à *s* en certaines positions.

En vieux-scandinave, *þ ð* valent « th » sourd et sonore de l'anglais; *y* = allemand « ü », *j* est la semi-voyelle de « i ».

En gallois, *ll* est une latérale (le souffle passe par un côté de la bouche); *th* et *dd* sont le « th » sourd et sonore de l'anglais; *w*, voyelle, vaut allemand « u » et, consonne, anglais « w »; *u* est une variété de « i »; *y* est « i » vélaire; *ch* est l'ach-Laut allemand.

En vieil-irlandais, *h* spirantise l'occlusive précédente; *sh* est à peu près « ch ».

En russe et en ossète, *y* est « i » vélaire; *j* est la semi-voyelle de « i »; *c* vaut « ts »; ' marque la palatalisation; ossète *q* est une pharyngale sourde; ossète *æ* est un « a » bref proche de « e »; en caucasique ' marque la glottalisation.

Dans les langues caucasiennes du Nord-Ouest, ' o ' marquent respectivement la palatalisation, la labialisation, la glottalisation de la consonne précédente, ' à l'initiale ou après voyelle est le « coup de glotte » (ainsi *k' k<sup>o</sup>* notent à peu près les sons initiaux de « chianti » et de « quorum »; *k'* est *k* avec fermeture immédiate de la glotte); *c* est « ts »; *q* est une pharyngale sourde; *χ ħ* sont l'ich-Laut allemand et la sonore correspondante; *λ* est une latérale; *ś ź, ṣ ẓ* sont des chuintantes différentes de *ʃ ʒ*; *č ĵ* des affriquées chuintantes différentes de *č ĵ*; tcherkesse *ḥ* est un souffle avec une résonance furtive *ō*.

En arménien, *ɣ ɖ* (ce dernier prononcé et noté ici *γ* en arménien moderne)

sont des variétés de *r l*; *c* est « *ts* »; *y w* sont les semi-voyelles de *i u*; ' marque l'aspiration (' n'est que l'apostrophe, signalant une élision).

### Abréviations

Dans les notes comme dans le texte, très peu d'abréviations ont été utilisées et le contexte les éclaire suffisamment. Noter *RV.* = *R̥gVeda*, *AV.* = *AtharvaVeda*, *Mbh.* = *Mahābhārata*, *Śat.Br.* = *ŚatapathaBrāhmaṇa*, *JMQ* suivi d'un chiffre romain (I-IV) = mes « Jupiter Mars Quirinus ». V. aussi p. 454, n. 1 et p. 504, n. 1.

*Première Partie*

LA TERRE SOULAGÉE



## CHAPITRE PREMIER

### *Le Mahābhārata*

#### *Le poème*

Le Mahābhārata, « la grande histoire des descendants de Bharata », est le plus long poème qu'ait produit l'Inde, et l'un des plus longs de toutes les littératures : dans les recensions du Nord, il compte plus de quatre-vingt-dix mille śloka. Philologique ou historique, la critique ne peut appliquer à ce monstre ses prises ordinaires. Ni le lieu ni le temps où il est né ne se laissent déterminer. Louis Renou présente ainsi l'incertitude de la datation<sup>1</sup> :

La notion de date n'a guère de sens pour l'épopée. Il faudrait pouvoir distinguer la lente élaboration des thèmes, leur ajustement au récit central, les rédactions successives...

...Tout ce qu'on osera dire avec Winternitz est que le Mahābhārata a pris sa forme actuelle entre le IV<sup>e</sup> siècle avant l'ère et le IV<sup>e</sup> siècle après. Mais les origines peuvent remonter sensiblement plus haut, certains traits mythiques peuvent être de date védique, certains même pré-aryens. D'autre part des indices littéraires et épigraphiques permettent de croire que, sous réserve d'interpolations mineures, la rédaction était achevée à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Rien de décisif n'est à tirer du témoignage de Dion Chrysostome, suivant qui il existait au premier siècle de l'ère une épopée indienne traduite d'Homère. Moins encore de la tradition purāṇique qui place le règne de Yudhiṣṭhira au début de l'âge Kali.

1. Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique*, I [1947-]1949, § 803, p. 400-401. D'une façon générale, v. les faits exposés dans les § 774-807, p. 383-403. Mais l'interprétation présentée ici est opposée à celle de l'auteur (« l'idée d'un Mahābhārata mythique, à laquelle on s'est complu parfois, paraît insoutenable », § 775, p. 384). Le dernier travail d'ensemble, scolaire, sur le Mahābhārata, d'un point de vue très particulier, est celui de Gisela Krantz, *Vers und Prosa, Entstehungstheorien zum deutschen und indischen Epos*, dissertation de Munich, 1961.

La question de l'auteur ne se pose pas non plus : des générations ont contribué à amener le poème à l'état où nous le lisons<sup>1</sup>. Le texte est connu par de nombreux manuscrits qui se divisent, en gros, en une recension du Nord (celle que représentent les éditions imprimées de Bombay et de Calcutta) et une recension du Sud; en outre les traductions dans les langues vivantes de l'Inde, dans les langues des pays voisins fournissent des variantes qui, parfois, peuvent prolonger une tradition indienne authentique, mais différente. La grande édition de Poona, due au Bhandarkar Oriental Research Institute, est certes critique autant que faire se peut<sup>2</sup>, mais vaut aussi comme synoptique grâce aux parties, souvent très longues, qui s'y trouvent rejetées dans les notes ou dans les appendices. D'une façon générale, dans l'appréciation des passages interpolés, il est sage de « jouer conservateur » : même les « chants encyclopédiques », le douzième et le treizième, ces enseignements touffus que donne Bhīṣma avant de daigner mourir, ne sont sans doute pas entièrement un corps adventice; quant à la BhagavadGītā, au début du sixième chant, si l'on peut penser qu'elle a été amplifiée et que l'esprit en a été modifié, elle n'en a pas moins, à ce point du poème, un rôle utile, conforme au caractère d'Arjuna<sup>3</sup>.

Pour servir de référence au lecteur dans les études qui suivront, voici une rapide analyse des dix-huit chants — proprement *parvāṇi*, « nœuds de plante » — très inégaux de longueur, dont sept, parmi les derniers (X-XI, XIV-XVIII), sont beaucoup moins développés que les autres et parfois presque schématiques. Le premier chant, qui conditionne tout le reste, exige ici un résumé plus détaillé.

CHANT I. — *Ādiparvan*, « livre du commencement ». Au début du chant sont accumulées des légendes concernant l'auteur et le premier récitant légendaires du poème, puis les origines de la dynastie. Une sorte de préface contient à la fois un aide-mémoire

1. L. Renou, *ibid.*, § 777, p. 385.

2. Une élégante traduction anglaise, due à J. A. B. van Buitenen, du texte de l'édition critique, vient de paraître (1973) aux Presses de l'Université de Chicago.

3. Les citations seront faites ici, sauf indication contraire, d'après l'édition de Calcutta, 4 vol., 1834-1839, qui souvent développe sur des points importants pour notre démonstration ce qui, dans le texte retenu par l'édition critique, est réduit à une claire mais brève indication.

des événements qui suivront et, pour les comprendre, une clé, trop souvent considérée comme secondaire, dont les démarches de la présente étude confirmeront au contraire l'importance : les personnages du Mahābhārata, les principaux et beaucoup de secondaires, voire d'épisodiques, sont des êtres surnaturels, dieux et démons, incarnés sur l'ordre de Brahma en vue de la grande guerre, celle-ci ayant pour objet providentiel de soulager la terre d'un surpeuplement qu'elle ne peut tolérer. Quant à la dynastie, si elle se rattache à Bharata, fils de Duśmanta et de cette héroïne riche d'avenir littéraire qu'est Śakuntalā, un autre ancêtre n'est pas moins notable, onomastiquement parlant : Kuru. Les deux partis ennemis, dans le poème, seront en effet également des *Kaurava*, « descendants de Kuru », ou plus brièvement des *Kuru*, mais le plus souvent ce nom sera réservé à l'un des deux, celui que nous appellerons, pour faire court, les « méchants »; il y a là une ambiguïté dont il suffit d'être averti.

Seules les dernières générations de la dynastie sont importantes pour l'action. De la déesse Gaṅgā, le roi Śāntanu a un fils, nommé d'abord Devavrata, puis Bhīṣma, qui est l'incarnation du dieu Dyu, « le Ciel ». Ce fils renonce à la fois à régner et à se marier, pour permettre à son père d'épouser une seconde femme dont il est épris et dont le tuteur pose au mariage ces deux conditions; en remerciement, son père lui confère le privilège de ne mourir que lorsqu'il le voudra : ce qui lui permet de traverser trois générations sans apparemment perdre de sa force.

Bhīṣma est d'abord, à la mort de son père, le tuteur de ses deux demi-frères nés du second mariage. Ceux-ci, Citrāṅgada et Vicitravīrya, règnent successivement et meurent tous deux jeunes, sans enfant. Pour assurer la durée de la dynastie, Bhīṣma et la reine mère font procréer des enfants pour le compte du mort par un ascète vénérable, mais hirsute, d'ailleurs fils secret de la reine mère. Les deux veuves de Vicitravīrya se prêtent à ce devoir, mais l'effroi que leur cause leur partenaire a des conséquences : le fils aîné, Dhṛtarāṣṭra, naît aveugle parce que sa mère a fermé les yeux pendant l'étreinte; le second, Pāṇḍu, naît pâle, blanc (c'est le sens de son nom), parce que sa mère a pâli; le troisième, Vidura, doit le jour à une ruse : ne voulant pas subir une nouvelle fois l'épreuve, la première reine a envoyé à sa place une servante, une śūdra, femme de la dernière classe; l'enfant est donc bâtard, sang-mêlé, ce qui ne l'empêche pas d'être le dieu Dharma incarné.

De ces trois fils disgraciés, seul le second, le moins atteint, est apte à régner. Il règne en effet, après que Bhīṣma lui a fait

épouser deux femmes, Kuntī et Mādri. Règne étrange et court : après une série de guerres punitives contre ses voisins, Pāṇḍu rentre chargé de gloire, mais, au lieu de demeurer dans sa capitale, Hastinapura, il vit dans les forêts voisines avec ses deux femmes, et c'est de là, par un va-et-vient de messagers, qu'il dirige son royaume. Un jour, à la chasse, il blesse mortellement un ascète qui avait pris la forme d'une gazelle pour se livrer aux plaisirs de l'amour; l'ascète le maudit et le condamne à mourir lui-même dans le premier embrassement qu'il se permettra. Décidé à ne s'en permettre aucun, Pāṇḍu doit et veut pourtant donner des héritiers à la dynastie. Par chance, sa première femme, Kuntī, dispose d'un moyen exceptionnel : dans sa première jeunesse, un brahmane envers qui elle s'était bien conduite lui a donné un *mantra*, une formule, par laquelle elle peut faire apparaître le dieu de son choix et concevoir de lui un enfant. Sur l'ordre de son mari, elle convoque donc successivement, avec des intervalles d'un an, les dieux Dharma, Vāyu et Indra; ils lui donnent des fils qui reçoivent les noms de Yudhiṣṭhira, Bhīma et Arjuna. Elle permet ensuite à la seconde femme de Pāṇḍu de se servir de la formule; Mādri convoque les deux jumeaux divins, les Aśvin, qui lui donnent, un an après la naissance d'Arjuna, deux fils également jumeaux, Nakula et Sahadeva. Ces cinq garçons, réputés fils de Pāṇḍu, seront appelés les Pāṇḍava : ce sont les « bons » héros centraux du poème. Peu après, Pāṇḍu ne peut résister à la beauté de Mādri, l'enlace et meurt. Mādri monte sur le bûcher de son mari, après avoir confié ses fils à Kuntī.

L'aveugle Dhṛtarāṣṭra, frère aîné de Pāṇḍu, marié de son côté à la princesse Gāndhārī, n'a pas eu moins de cent fils, nés de façon peu appétissante : d'une masse de chair d'abord conservée dans un pot, puis divisée en cent parties. L'aîné, Duryodhana, venu au monde en même temps que Bhīma naissait de Vāyu, est l'incarnation d'un redoutable démon, Kali. Des présages menaçants accompagnent sa naissance et les sages conseillent à son père de l'immoler. Son père refuse, inaugurant une série de faiblesses qui entraîneront bien des malheurs.

Les deux groupes de cousins, les fils de Pāṇḍu et les fils de Dhṛtarāṣṭra, grandissent ensemble, sous la double tutelle de leur grand-oncle Bhīṣma et de l'aveugle Dhṛtarāṣṭra, avec d'éminents précepteurs, dont le principal est Droṇa, c'est-à-dire le dieu Bṛhaspati incarné. Très tôt, Duryodhana manifeste ses mauvaises dispositions. Yudhiṣṭhira, quand il sera en âge, doit normalement succéder à son défunt père, doit être roi, mais Duryodhana ne se résigne pas. Il tend des pièges aux Pāṇḍava et réussit presque, une fois, à faire périr Bhīma. Grâce à d'heu-



reux hasards, grâce aussi à l'oncle bâtard, à Vidura, qui devine et comprend tout, les Pāṇḍava survivent. Ils échappent même, par la prévoyance de Vidura, à l'incendie de la « maison de laque », où Duryodhana, avec le consentement de son lamentable père, espérait les brûler vifs. L'aveugle déplore ces querelles, ces injustices, ces crimes; Bhīṣma, Vidura, Droṇa le pressent de résister à Duryodhana : il n'en a pas la force et laisse faire.

Pendant le temps que les Pāṇḍava passent incognito dans une forêt, avec leur mère, après s'être enfuis de la maison de laque, Arjuna conquiert, à un svayamvara, la main de la princesse Draupadī, incarnation de la déesse Śrī. Il l'emmène à la forêt. Entendant ses pas et pensant qu'il n'apporte que de la nourriture, Kuntī s'écrie : « Jouissez-en tous, en commun ! » La parole d'une mère est un ordre irrévocable : en conséquence, Draupadī n'appartiendra pas au seul Arjuna, mais, si scandaleux que soit ce régime au regard de la morale ārya, devient la femme commune des cinq frères.

Cependant, la nouvelle du salut des Pāṇḍava s'est répandue. Par diverses entremises, un arrangement est conclu : Yudhiṣṭhira reçoit la moitié du royaume et s'y construit une capitale, Indraprastha. Sur ces entrefaites, pour se punir d'avoir, dans un cas de force majeure, enfreint un ordre de son aîné le roi, Arjuna s'exile; cette pénitence dure douze ans et comporte plusieurs aventures fameuses, longuement racontées.

CHANT II. — **Sabhāparvan**, « livre du palais ». Arjuna rejoint ses frères; l'artisan Maya, qu'il a sauvé d'un incendie, l'accompagne et construit pour Yudhiṣṭhira un palais magnifique. Yudhiṣṭhira y célèbre le grand sacrifice du *rājasūya*, ou consécration royale. Invités à cette fête, les cousins Kaurava invitent en retour les Pāṇḍava à Hastinapura. C'est alors que Duryodhana imagine le méfait le plus lourd de conséquences. Il extorque à son père l'autorisation de provoquer Yudhiṣṭhira à une partie de dés, mais avec un dé magiquement truqué. Yudhiṣṭhira, c'est la seule faiblesse de cet homme si pur, est fêru de ce jeu. Averti par Vidura de ce qui l'attend, il se rend néanmoins à la convocation de son oncle et joue, ayant pour partenaire un complice de Duryodhana. Il perd successivement ses trésors, son merveilleux palais, son royaume, ses frères, leur femme. Celle-ci est sauvée de justesse par l'excès même de l'insolence de Duryodhana et de ses frères : sensible aux prières de la malheureuse, Dhṛtarāṣṭra a un sursaut d'énergie et fait annuler tous les résultats de la partie frauduleuse. Mais peu après, il en autorise une seconde, où, de nouveau, Yudhiṣṭhira perd tous

les enjeux. Cette fois, c'est définitif : vaincu, le pacte qu'il a accepté le condamne à vivre douze ans dans la forêt, avec ses frères et leur femme commune, et à passer une treizième année où il voudra, mais dans l'incognito.

CHANT III. — **Vanaparvan**, « livre de la forêt ». Bien que l'action y avance peu, c'est, avec 17 500 distiques, le chant le plus long du poème. Il est surtout rempli par quantité d'histoires que les ermites de la forêt viennent conter aux Pāṇḍava : la plus célèbre est celle des malheurs et de la revanche de Nala, autre victime du jeu de dés, et de Damayanti, sa femme. Un seul incident important : le roi Jayadratha ose enlever Draupadī ; les cinq frères le poursuivent, et l'ayant vaincu, lui laissent la vie sauve, — dont il usera pour s'allier à leurs ennemis.

CHANT IV. — **Virāṭaparvan**, « livre de Virāṭa ». C'est la treizième année, celle de l'incognito imposé : s'ils se laissent découvrir, les Pāṇḍava et Draupadī devront recommencer douze ans d'exil dans la forêt. Ils se rendent donc chez le roi Virāṭa et, sous divers déguisements, entrent à son service. Draupadī déjoue les insolentes entreprises d'un général du roi, que Bhīma, sans se démasquer, met à mort. Toujours sans se mettre dans le cas d'être reconnus, les Pāṇḍava sauvent le roi Virāṭa d'une double invasion, la deuxième étant le fait des Kaurava, c'est-à-dire de leurs propres cousins : répétition générale du drame guerrier qui se développera entre le VI<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> chant.

Quand l'année est accomplie, les Pāṇḍava révèlent leur identité. Reconnaisant, ébloui, Virāṭa offre sa fille Uttarā en mariage à Arjuna, qui l'accepte, mais pour Abhimanyu, le fils qu'il a eu de la sœur de Kṛṣṇa. Car si Kṛṣṇa, incarnation de Viṣṇu, est déjà plusieurs fois intervenu providentiellement dans les épreuves subies par les Pāṇḍava, qui sont ses lointains parents, ce n'est qu'à partir du chant suivant qu'il prend auprès d'eux son plein rôle de protecteur et devient un des principaux personnages du poème.

CHANT V. — **Udyogaparvan**, « livre des préparatifs ». Leur exil fini, les conséquences du jeu effacées, les Pāṇḍava font valoir leur droit, prêts d'ailleurs à se contenter, pour tout royaume, de cinq villages. Kṛṣṇa est leur ambassadeur. Par deux fois, il se rend à Hastinapura. Il y trouve Dhṛtarāṣṭra, Bhīṣma, Droṇa, et naturellement Vidura, favorables à un accord et partisans de la paix ; mais toutes les instances — c'est le livre des discours — se brisent sur le refus inflexible de Duryodhana. La guerre est inévitable.

Des foules d'alliés accourent, d'immenses armées se concen-

trent de part et d'autre. Bhīṣma accepte d'être le généralissime de ce Duryodhana dont il proclame hautement les torts, à condition toutefois de n'avoir à tuer aucun de ses neveux non plus qu'un étrange personnage, Śikhaṇḍin, fille transformée en garçon, qui le poursuit d'une haine inexpiable. Chez les Pāṇḍava, Dhṛṣṭadyumna, frère de Draupadī et incarnation du dieu Feu, Agni, sera généralissime et Kṛṣṇa se fait cocher du char d'Arjuna, mais avertit qu'il ne combattra pas.

CHANT VI. — **Bhīṣmaparvan**, « livre de Bhīṣma ». Le commandement de Bhīṣma dure les dix premiers jours de cette bataille curieusement réglée : on s'affronte le matin et l'après-midi, tandis que, pendant les pauses, on se visite courtoisement, respectueusement, de camp à camp. Mais l'auteur du poème ne prend pas à son compte la narration des événements guerriers : c'est un long récit que fait à l'aveugle Dhṛtarāṣṭra un ami fidèle qu'un ascète puissant a doué pour la circonstance de la double vue.

Avant les premiers combats, déjà sur son char, Arjuna, désespéré de cette lutte fratricide, tombe dans un profond découragement; son cocher Kṛṣṇa l'en tire par des enseignements philosophiques sur l'action et sur le désir, sur les apparences et sur la réalité, et finalement se révèle pour ce qu'il est, Viṣṇu, sauveur du monde : c'est la BhagavadGītā.

Les exploits qui remplissent ces dix journées sont beaux et intéressants, mais ne nous serviront pas ici. Le soir de la neuvième, Bhīṣma lui-même découvre à Yudhiṣṭhira le seul moyen de le tuer, c'est-à-dire, étant donné son privilège, de le faire consentir à mourir : il suffira qu'on lui oppose l'homme-femme, Śikhaṇḍin, contre lequel il a décidé de ne pas se défendre. En conséquence, le dixième jour, profitant de ce renseignement et s'abritant derrière Śikhaṇḍin, Arjuna et ses compagnons abattent le grand-oncle à coups de flèches. Mais Bhīṣma, mortellement blessé, déclare qu'il ne mourra pas tout de suite : tenu au-dessus de la terre, comme sur un lit, par les flèches dont il est hérissé, il assistera d'abord à la fin des combats.

CHANTS VII, VIII, IX. — **Droṇaparvan**, **Karnaparvan**, **Śalyaparvan**. Trois généralissimes se succèdent à la tête des « méchants » et meurent chacun à la fin (le troisième, au milieu) du chant qui porte son nom : le précepteur Droṇa; puis Karṇa, qui est un frère aîné, méconnu, des Pāṇḍava, que Kuntī toute jeune avait enfanté du dieu Soleil grâce à la même formule qui devait lui permettre plus tard d'évoquer Dharma, Vāyu et Indra; enfin Śalya, l'oncle maternel des deux derniers Pāṇḍava, des jumeaux, qui s'est engagé pourtant dans le parti adverse.

Ces chants sont remplis de duels formidables; les deux plus importants sont, à la fin du huitième, celui, fatal à Karna, qui l'oppose à Arjuna; à la fin du neuvième, celui de Duryodhana et de Bhîma : d'un coup peu loyal, mais autorisé par Kṛṣṇa, et selon l'engagement qu'il avait pris après la partie de dés félonne, Bhîma brise les cuisses de son adversaire. Une fois Duryodhana vaincu et couché à terre, ce qui reste de son armée se débande, la guerre est finie.

CHANT X. — **Sauptikaparvan**, « livre de l'attaque nocturne ». Trois guerriers de Duryodhana, les trois derniers, vengent sa défaite. Leur chef est Aśvatthāman, fils de Droṇa et incarnation à la fois de Rudra-Śiva, de la Mort, de la Colère et du Désir, et que pénètre par surcroît, au cours d'une scène fantasmagorique, le dieu Śiva lui-même : dorénavant, Aśvatthāman est Śiva comme Kṛṣṇa est Viṣṇu. Alors que les guerriers des Pāṇḍava — ceux-ci et Kṛṣṇa étant absents — s'abandonnent sans crainte au sommeil, Aśvatthāman entre dans leur camp, avec une immense horde de monstres produits par Śiva, et les massacre tous : Dhṛṣṭadyumna le généralissime, les Draupadeya, c'est-à-dire les cinq fils que Draupadī a donnés aux cinq Pāṇḍava, etc. Puis il rejoint ses deux compagnons qui montent la garde près de la porte et tous trois reviennent réjouir les derniers moments de Duryodhana par le récit de leur sinistre exploit. Après quoi Aśvatthāman disparaît dans la forêt.

Les Pāṇḍava et Kṛṣṇa l'y rejoignent. Quand il les voit, il lance un projectile terrible, capable d'anéantir le monde. Mais Kṛṣṇa et des ermites qui sont présents le neutralisent. Comme ce trait ne peut avoir été lancé en vain, Aśvatthāman le détourne sur les embryons que les femmes des Pāṇḍava portent ou porteront dans leurs ventres, à quoi il ajoute le petit-fils d'Arjuna, encore à naître. Kṛṣṇa le condamne alors à un exil de trois mille ans et console les Pāṇḍava en leur annonçant que, le jour venu, il ressuscitera aussitôt l'enfant mort-né, — ce qu'il fera au chant XIV.

CHANT XI. — **Strīparvan**, « livre des femmes ». Malgré tout ce qui est arrivé, l'aveugle Dhṛtarāṣṭra et son épouse Gāndhārī se réconcilient avec leurs neveux vainqueurs, mais Gāndhārī maudit Kṛṣṇa, qu'elle rend responsable de ses malheurs. Les femmes pleurent les morts, qui sont ensevelis solennellement.

CHANTS XII et XIII. — **Śāntiparvan**, « livre de l'apaisement », et **Anuśāsanaparvan**, « livre de l'enseignement ». Désespéré par tant de meurtres, Yudhiṣṭhira veut renoncer à une royauté trop chèrement reconquise et vivre en anachorète. Difficilement, ses frères, Kṛṣṇa, plusieurs sages lui prouvent que son devoir

est de régner. Il s'apaise et, au cours de ces deux livres immenses, reçoit du grand-oncle Bhīṣma, toujours tenu en l'air par les flèches dans un coin du champ de bataille, les leçons de théologie et de morale les plus variées : des apports d'époques diverses sont certainement venus gonfler ici la matière ancienne.

CHANT XIV. — **Āśvamedhikaparvan**, « livre du sacrifice du cheval ». Yudhiṣṭhira règne dans la paix, dans la justice, et même, malgré les millions de morts qu'a faits la bataille, dans la prospérité. Il est aidé par ses frères et par ses deux oncles, Dhṛtarāṣṭra, à qui il témoigne les plus grands égards, et Vidura. Il célèbre le sacrifice du cheval (*āśvamedha*), longuement décrit.

CHANT XV. — **Āśramavāsikaparvan**, « livre du séjour à l'ermitage ». Après avoir collaboré quinze ans avec leur neveu, Dhṛtarāṣṭra et Vidura, ainsi que Gāndharī, Kuntī mère des Pāṇḍava, et deux serviteurs, se retirent dans la forêt. Au cours d'une visite que leur font les cinq frères, Vidura, déjà exténué par les exercices ascétiques, transvase littéralement son être dans Yudhiṣṭhira. Il n'y a rien d'étonnant à cela : Vidura est une incarnation du même dieu Dharma qui a engendré Yudhiṣṭhira. Quant à Dhṛtarāṣṭra et à ses autres compagnons, ils périssent peu après dans l'incendie de la forêt : leurs feux sacrés ont embrasé les arbres ; une telle mort leur garantit le sort le plus enviable dans l'autre monde.

CHANT XVI. — **Mausalaparvan**, « livre de la bataille à coups de massue ». C'est la fin de Kṛṣṇa et de son peuple. Kṛṣṇa est sous le coup de plusieurs malédictions, dont la dernière est celle qu'a prononcée Gāndharī au chant XI. Un jour que les Yādava — c'est le nom de son peuple — sont réunis, une querelle éclate, tous s'en mêlent. Il n'y a apparemment aucun danger : ils sont sans armes. Mais les roseaux qu'ils cueillent se transforment en massues et ils s'entretuent jusqu'au dernier. Seul survivant, Kṛṣṇa est tué par la flèche d'un chasseur. Sa ville s'engloutit dans l'océan.

CHANT XVII. — **Mahāprasthānikaparvan**, « livre de la longue marche ». Se sentant vieillir, Yudhiṣṭhira établit à sa place sur le trône son petit-neveu Parikṣit, l'enfant mort-né et ressuscité. Puis, avec ses frères, Draupadī et un chien fidèle, il marche longtemps, longtemps, jusqu'au-delà de l'Himalaya, en direction des Paradis. Draupadī, puis les jumeaux, puis Arjuna, puis Bhīma tombent sur le chemin. Seul Yudhiṣṭhira arrive au terme du voyage, avec le chien, qui se découvre être Dharma, son propre père.

CHANT XVIII. — **Svargārohaparvan**, « livre de la montée au

Paradis. » Dans les diverses parties de l'autre monde, Yudhiṣṭhira retrouve avec joie ses amis de la terre : les uns, dieux ou portions de dieux incarnés, ont repris leur place; les autres, fils de dieux, sont assis près de leurs pères.

*Les découvertes de M. Wikander.*

Comment faut-il comprendre ce long drame familial, réparti sur trois générations? Histoire enjolivée ou pure fiction? C'est la question que posent, en tout pays, les récits en prose ou en vers sur les événements des temps sans archives. Mais les Indiens ne se la sont pas posée. Pour eux, l'affrontement des deux groupes de cousins appartient, certes, à une autre époque, dans laquelle dieux et hommes collaboraient plus étroitement qu'aujourd'hui. Mais les anciens Ages du monde ne sont-ils pas de l'histoire, et plus importante que celle des petites agitations dont nos pères et nos grands-pères ont été les témoins sans envergure?

Comment faut-il comprendre, d'autre part, non pas la mythologie, mais la seconde des deux mythologies qui se mêlent dans le poème? Car il y en a deux : l'une, comparable à celle qui apparaît dans l'Iliade et dans l'Énéide, où hommes et dieux, bien distincts, sont dans leurs rapports ordinaires; l'autre où les dieux et les démons s'incarnent dans les hommes et transforment la vie de la terre en une immense et sanglante fête travestie. Cela non plus n'a jamais surpris les Indiens, habitués à vivre au milieu des incarnations, des réincarnations.

Les Occidentaux ont été plus inquiets. Non pas toutefois le colonel de Polier, le premier Européen qui se soit familiarisé avec ce poème. Suisse de Lausanne, Polier avait pris tout jeune du service dans la compagnie anglaise des Indes. Pendant les années 80 du XVIII<sup>e</sup> siècle, avant de rentrer en Europe, il avait longuement étudié les traditions de l'Inde avec un érudit, Ramtchund, c'est-à-dire Rāmacandra, qui avait été aussi l'instituteur d'un des pères de l'indianisme, William Jones. A son retour, il rapporta à Lausanne des liasses de notes contenant les résumés détaillés du Mahābhārata, du Bhāgavatapurāṇa, du Rāmāyaṇa. Ces papiers ne furent exploités et publiés que beaucoup plus tard, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, par sa cousine la chanoinesse de Polier, dans le livre intitulé *La Mythologie des Indous*<sup>1</sup>. Adolf Holtzmann junior a osé écrire que Polier n'avait donné du Mahābhārata

1. *Mythologie des Indous, travaillée par M<sup>me</sup> la Chnesse de Polier, sur des manuscrits authentiques apportés de l'Inde par feu Mr. le Colonel de Polier, Membre de la Société Asiatique de Calcutta, Roudolstadt et Paris, 1809, 2 vol. (629 et 723 pages).*

qu'un résumé de quelques pages<sup>1</sup> : il s'agit pourtant, en cinq chapitres et deux cent cinquante pages, d'une analyse très attentive et très intelligente, qui comporte d'intéressantes variantes que Polier tenait certainement de Ramtchund. Depuis lors, ce témoignage précoce a été méprisé, négligé : on a cru Holtzmann sur parole. Encore en 1950, dans son beau livre sur *La Renaissance orientale*, M. Raymond Schwab ne lui a pas rendu justice<sup>2</sup>. En réalité, Polier avait l'esprit d'un savant et, docile à son maître, avait très bien pénétré l'âme indienne. C'est en 1965, lors d'un séjour à Upsal, que mon ami Stig Wikander m'a mis sous les yeux ce vieil auteur qu'il venait de découvrir : nous avons décidé de le réhabiliter.

Je le mentionne ici parce que sa conception du Mahābhārata, qu'il avait reçue des Indiens eux-mêmes, est beaucoup plus saine que toutes celles que les indianistes occidentaux ont ensuite imaginées et soutenues, parfois avec une grande érudition, pendant un siècle et demi. Polier comprend le drame des Bhārata comme un moment du grand système des « descentes » de Viṣṇu, dont Kṛṣṇa est la huitième et la plus proprement humaine, et qui n'a ni plus ni moins d'historicité que les récits liés aux autres descentes : on y croit ou on n'y croit pas. Faire la part du plausible et du merveilleux, il n'y songe pas : pour un Indien,

1. « Eine ganz kurze Inhaltsangabe », *Das Mahābhārata im Osten und Westen*, IV, 1895, p. 196.

2. *La Renaissance orientale*, 1950, p. 108, après avoir rappelé l'*Exour Vedam* et son « apport aventureux », M. Schwab ajoute : « En celui-ci Polier est insigne... » ; p. 170 (sur Polier) : « Son indifférence à sa propre littérature est-elle celle de l'homme d'action (l'une des plus rares), ou celle du disciple des brahmanes ? Sur toutes choses, il laisse la plume à sa cousine, d'où cette Mythologie des Indous (1809), "travaillée" sur les papiers où se trouvaient les résumés de poèmes, de *pourānas*, de doctrines ; Polier s'est borné à parler ses connaissances devant la chanoinesse ; procédé dont elle s'est malheureusement inspirée pour présenter le tout sous forme d'un dialogue plus ou moins romancé entre Polier et Ram Tchound ; elle imitait ainsi un type de catéchisme oriental donné par l'*Exour Vedam* ; érudite elle-même jusqu'à la pédanterie, et pleine d'onction, elle paraît plus obsédée par le souci des concordances qui avait fait tant de ravages, que touchée par l'esprit critique. » Tout cela est inexact. Polier n'a pas « parlé ses connaissances » ; il a confié ses notes à sa cousine à charge de les mettre en forme sans les altérer (il avait refusé les services d'un érudit qui avait des idées personnelles, comme il est expliqué p. xxviii de la préface) et sa volonté a été respectée dans la publication posthume : sauf dans le chapitre d'introduction et dans la conclusion, où la chanoinesse a donné libre cours à son génie philosophique, le travail a été fait consciencieusement, objectivement, sur les liasses où était consigné l'enseignement de Ramtchund. Le colonel de Polier, entré en 1758, à dix-sept ans, au service de la Compagnie anglaise, savait parfaitement l'ourdou et c'est dans cette langue qu'il s'instruisait intelligemment et profondément d'une « mythologie », ou plutôt d'une religion, dont il avait très tôt compris l'originalité. Modeste, studieux, il avait un authentique esprit scientifique et son œuvre mérite l'admiration. Quant à la chanoinesse, le principal reproche qu'elle encoure concerne son orthographe et sa ponctuation, aussi fantaisistes qu'incertaines. Mais son style n'est pas déplaisant, son expression est précise et ses plans bien conformés à la matière. Le « dialogue plus ou moins romancé » qu'on lui reproche se ramène à ceci : les brèves interruptions qu'est censé faire Polier ou bien soulignent les articulations de l'exposé, ou bien provoquent des explications ou des répétitions très utiles, rendant le même service que, dans nos publications modernes, les notes et les renvois intérieurs.

tout cela est à la fois merveilleux et plausible. Rechercher, isoler dans la masse un noyau de faits authentiques, garanti par des recoupements dans les autres sections de la littérature, à quoi bon ? A supposer que ces faits bruts existent et soient accessibles, ils ne reçoivent d'intérêt que par tout ce qui leur a été ajouté de leçons, de sagesse, de beauté. Aussi Polier se borne-t-il à conter, respectueusement, sans être dupe et sans se soucier de montrer qu'il n'est pas dupe.

Après lui, les enquêtes, les débats commencent <sup>1</sup>. Pour la plupart des auteurs, la mise en correspondance des héros avec des dieux par incarnation ou filiation est un ornement secondaire, qu'on doit d'abord éliminer si l'on veut découvrir l'origine et comprendre la formation du poème. Suivant les explications de ce type, tout a dû partir d'une série d'événements réels, comme l'Iliade suppose un siège authentique mis devant Troie par des Grecs en chair et en os. Quels événements ? Il n'était que de déceler, pour les rejeter, toutes les proliférations qui ont surchargé, recouvert la donnée première. A vrai dire, cette prétention pouvait mener loin. L'exemple de leurs contemporains les vivisecteurs d'Homère enhardissait les indianistes. Pour obtenir un récit plausible, plusieurs, et des plus érudits, ont défiguré l'intrigue, appauvri le personnel héroïque, décrétant par exemple que « le » héros primitif du poème avait été le seul Arjuna et que les autres Pāṇḍava lui avaient été adjoints par la suite. L'opposant le plus considérable qu'aient rencontré ces exercices est Alfred Ludwig : cet auteur, aux partis pris parfois étranges, a du moins fort bien montré les faiblesses de telles tentatives et soutenu que le Mahābhārata était la traduction en langage héroïque de représentations mythologiques <sup>2</sup>. Mais il a été desservi par les théories qui régnaient alors en Occident sur la mythologie : ce qu'il a cherché dans le Mahābhārata, ce n'est pas ce que les Indiens eux-mêmes lui proposaient, ce que le poème disait en clair, mais des mythes solaires ou saisonniers d'un type illusoire. Son interprétation a été emportée dans le désastre général de l'école de Max Müller et les historicistes, malgré l'évidente fragilité de leurs « résultats », sont restés maîtres du terrain. Ils l'étaient encore il y a vingt ans.

Il faut reconnaître que l'on ne pouvait, jusqu'aux années 40

1. C'est un passionnant et instructif objet d'étude que l'effort des savants occidentaux aux prises avec le Mahābhārata depuis cent cinquante ans. Stig Wikander l'a entreprise : je ne l'aborde pas.

2. A. Ludwig, « Über das Verhältnis des mythischen Elements zu der historischen Grundlage des Mahābhārata » (*Sitzungsberichte der kön. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Classe für Philosophie, Geschichte und Philologie*, 1884) ; « Über die mythische Grundlage des Mahābhārata » (*ibid.*, 1895) ; « Das Mahābhārata als Epos und als Rechtsbuch » (*ibid.*, 1896 ; discussion de J. Dahlmann).



de notre siècle, leur opposer aucun argument décisif. Certes ils se heurtaient, dans leur propre perspective historicisante, à des difficultés considérables, dont la plus gênante était le mariage polyandrique de Draupadī : comment les frères Pāṇḍava peuvent-ils se partager une seule épouse ? Fallait-il se résigner — certains l'ont fait — à supposer que ces hommes, présentés pourtant comme les exemples vivants de ce que doivent être des kṣatriya de stricte obédience, avaient d'abord appartenu, dans l'« histoire » réelle, à une tribu soit non ārya, soit contaminée par des pratiques non ārya ? On pouvait aussi objecter, sur quelques cas particulièrement voyants, que si l'on retire à l'un des héros ce qu'il tient de son père divin soit dans son caractère soit dans ses actions, ce qui lui reste est insignifiant et, que, par conséquent, il est peu vraisemblable que les éléments d'origine mythologique qui, eux, sont abondants aient été secondairement ajoutés à un fond « historique » évanescent. Mais, en de telles matières, la pure critique, les réflexions négatives, ne suffisent jamais. Il eût fallu être en état de montrer, positivement, que, sur les points tels que le mariage polyandrique de Draupadī où l'hypothèse historiciste achoppe, l'explication par la mythologie, à partir de la mythologie, fournit une solution *entièrement satisfaisante*. Il eût fallu surtout établir que les éléments d'origine mythologique, dans la forme où ils se présentent, *ne peuvent pas* avoir été surajoutés.

Or, de cela, on n'était pas capable, faute d'une vue objective et précise des origines mêmes de la religion indienne. Pendant plus d'un siècle, on est passé sans y prêter attention, parce qu'on n'en pouvait comprendre le sens, à côté de ce fait massif que les filiations divines de plusieurs héros ou les incarnations humaines de plusieurs dieux ne correspondent pas à l'état de la mythologie qu'on voit en action dans le poème, mais renvoient à une mythologie proche de la mythologie védique, et cependant différente d'elle sur des points importants. Pour ne considérer, par exemple, que le groupe des héros centraux, les Pāṇḍava, ce n'est pas le premier, Yudhiṣṭhira, le roi, qui a pour père Indra, roi des dieux et par conséquent son homologue divin dans la mythologie épique, mais le troisième, Arjuna, lequel n'est qu'un guerrier subordonné à son frère : or cela correspond à la situation, à la fonction d'Indra dans le panthéon védique, combattant et non souverain, même si le titre de *rājan* lui est appliqué. D'autre part, le dieu qui engendre le roi Yudhiṣṭhira est Dharma, abstraction personnifiée hétérogène aux dieux de la mythologie épique, et qui, en dehors de cette paternité, n'y joue pas un grand rôle, n'y a pas en tout cas la première place ; mais, cette fois, l'anomalie ne s'explique pas par la mythologie védique :

Dharma n'y figure pas. Aucun de ces faits, ni d'autres du même ordre, n'ont provoqué la réflexion : jusqu'en 1947, ils ne débouchaient sur rien et la réunion de Dharma, de Vāyu, d'Indra et des deux Āsvins comme pères des Pāṇḍava ne paraissait pas avoir plus de sens que n'en aurait eu n'importe quel groupement.

En 1947, par un article de douze pages qui fera date dans les études indiennes, M. Stig Wikander a donné à ces singularités un sens cohérent<sup>1</sup>. Se bornant au cas des Pāṇḍava et de leur épouse commune, il a établi : 1° que les dieux pères formaient un groupement structuré, significatif, mais non pas dans la forme épique de la mythologie; 2° que ce groupement était presque védique, védique sauf par l'importance donnée à son deuxième terme (Vāyu), le premier (Dharma) se justifiant comme une expression rajeunie mais fidèle de la divinité du R̥gVeda attendue à cette place, divinité dont la mythologie proprement épique avait complètement transformé le sens; 3° que l'importance donnée au deuxième terme (Vāyu) reportait plus loin encore, à un état du même groupement antérieur à la mythologie védique; 4° que le nombre et l'ordre des termes de ce groupement védique et prévédique expliquait et le nombre et l'ordre de naissance des Pāṇḍava; 5° que le mariage collectif des Pāṇḍava correspondait à un théologème védique et prévédique relatif au même groupement divin. La conclusion s'imposait : *puisque les éléments mythologiques attachés aux Pāṇḍava et à leur femme appartiennent à un état de religion bien plus ancien que celui du poème, ils ne peuvent y être des ornements surajoutés ; puisqu'ils permettent à la fois de donner un sens au nombre et à la hiérarchie des frères et de justifier leur scandaleux mariage, c'est qu'ils les ont produits, qu'ils leur ont servi de modèle ; bref que les rapports des Pāṇḍava entre eux et leur union avec Draupadī sont des morceaux de mythologie transposés en épopée.*

### *Les dieux védiques des trois fonctions, 1938-1945.*

Avant d'analyser en détail la découverte de M. Wikander et d'en développer les conséquences, il est utile de comprendre pourquoi elle a pu être faite en 1947 et n'avait pu l'être auparavant. Comme il arrive souvent, elle a surgi du rapprochement de deux données qui venaient elles-mêmes d'être dégagées au

1. « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, Nathan Söderblom-sällskapets Årsbok, VI, 1947, p. 27-39. Une partie de ces douze pages fondamentales a été traduite en français dès 1948 dans mon *Jupiter Mars Quirinus* IV, p. 37-53, et commentée p. 55-85. Il n'est plus possible de traiter de la religion védique sans la placer dans cette nouvelle perspective.

cours des années précédentes, l'une en Suède, l'autre en France, à propos de questions qui ne paraissent pas avoir de rapport avec l'interprétation du Mahābhārata.

L'active école d'études iraniennes qui s'est formée à Upsal sous l'impulsion de M. Henrik Samuel Nyberg s'était très tôt intéressée au dieu avestique Vayu et à son homologue védique Vāyu; elle avait réuni des raisons de penser que cette figure divine, avant les premiers états directement connus de religion, aux temps indo-iraniens, avait eu plus de relief et occupé une place plus importante <sup>1</sup>. En 1941, M. Wikander publia une étude plus poussée en ce sens, sous le titre *Vayu, Texte und Untersuchungen zur indoiranischen Religionsgeschichte, Teil I, Texte*. C'était une traduction commentée du quinzième Yašt de l'Avesta et de l'hymne à Vayu de l'Aogemadaēča. Il y était d'une part montré, à partir du second texte, dans le prolongement d'un livre antérieur de l'auteur, *Der arische Männerbund* (1938), que l'un des plus colorés parmi les héros de la légende iranienne, le combattant à la massue, Kərəsāspa, était particulièrement lié au culte de Vayu; d'autre part la préhistoire probable de Vayu y était précisée dans ses grandes lignes, notamment par l'examen des épithètes et des fonctions de ce dieu et des dieux suspects de l'avoir partiellement supplanté, le Miθra du zoroastrisme, Indra dans le ṚgVeda. En 1947, M. Wikander a lui-même clairement résumé son interprétation des faits <sup>2</sup> :

En ce qui concerne les dieux de la fonction guerrière chez les Indo-Iraniens, les textes nous permettent de déterminer, entre leurs rôles, certains glissements. C'est un fait bien connu que, dans l'Avesta, Miθra est décrit d'une manière qui rappelle plus l'Indra du ṚgVeda que le dieu qui, dans le même recueil, porte le même nom que lui, Mitra. Cela doit rejoindre le fait que l'avestique Miθra s'est approprié des épithètes et des fonctions de Vayu et en particulier l'a supplanté dans le culte des sociétés de guerriers. Mais il est non moins certain que les fonctions du couple Indra-Vāyu ont été altérées de façons différentes dans la tradition de l'Iran et dans celle de l'Inde. Dans le ṚgVeda, de ces deux divinités qui apparaissent souvent en couple, c'est Indra qui a tiré à lui toute la substance mythique : Vāyu n'est plus guère qu'un doublet d'Indra, sans autonomie, et l'on voit bien qu'Indra, en tant que dieu guerrier, a annexé beaucoup de traits qui, primitivement, appartenaient à Vāyu. Dans l'Avesta, Indra est devenu un démon et c'est Vayu qui a pris beaucoup d'épithètes et de caractères qui, dans le ṚgVeda,

1. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, p. 75, 300, 317; Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938, p. 188-215.

2. « Pāṇḍavasagan... », p. 34, traduit *JMQ* IV, p. 46. La forme védique est Vāyu, l'avestique Vayu.

appartiennent à Indra. Par la suite, et peut-être dans des groupes culturels localement séparés, l'évolution, se poursuivant, a conduit Vayu à se laisser à son tour déposséder par Miθra.

M. Wikander avait été ainsi amené à penser qu'avant ces évolutions les Indo-Iraniens divisaient le patronage des guerriers entre deux dieux, Vāyu et Indra, le premier, à en juger par ce Kərəsāspa qui lui est resté fidèle à travers tous les changements, couvrant des personnages plus sauvages, plus brutaux, plus solitaires aussi que ceux qui intéressaient le second : deux directions qu'illustreraient à peu près, en Grèce, les noms d'Héraklès et d'Achille.

Dans le même temps, à Paris, je m'occupais d'un tout autre problème. En 1938, après quinze ans de tâtonnements, j'avais rencontré le fait qui a permis la reprise des études comparatives sur les religions des peuples indo-européens : les trois besoins que tout groupement humain doit satisfaire pour survivre — administration du sacré (ou, aujourd'hui, de ses substituts idéologiques), défense, nourriture — avaient déjà donné naissance chez les Indo-Européens, avant leurs dislocations, à une idéologie pleinement consciente qui avait été travaillée par des intellectuels et avait modelé la théologie, la mythologie et l'organisation sociale ainsi que quantité de spéculations auxquelles il n'y a pas de raison de refuser la qualification de philosophiques. De cette idéologie, on connaissait depuis longtemps l'expression majeure, celle des *varṇa* de l'Inde (brahmanes, guerriers, éleveurs-agriculteurs), et, après de longues hésitations, on ne doutait plus, étant donné les recoupements iraniens, que cette division sociale n'eût été déjà professée, au moins comme idéal, par les Indo-Iraniens <sup>1</sup>. En 1938, une analyse sommaire, mais qui signalait déjà tout l'essentiel, montra que la plus vieille triade divine connue à Rome, celle qui associe et hiérarchise Juppiter, Mars et Quirinus, était construite sur ce modèle et que chacun des trois dieux en patronnait un des niveaux ou, comme j'ai proposé de dire, une des trois « fonctions » <sup>2</sup>. Au cours des six années suivantes, malgré les malheurs publics et les incommodités personnelles, l'exploration des formes prises par cette idéologie chez les divers peuples indo-européens progressa vite, notamment sur le domaine scandinave <sup>3</sup>. Or, en

1. V. les références (d'E. Benveniste, de moi) ci-dessous, p. 447, n. 2 et 448, n. 1.

2. « La préhistoire des flamines majeurs », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII, 1938, p. 188-200. L'article a été repris, avec les éléments d'une mise au point, dans *Idées romaines*, p. 155-166.

3. A partir de *Mythes et dieux des Germains*, 1939; amélioré dans *Les Dieux des Germains*, 1959.

Scandinavie comme à Rome, il fut constaté que, théologiquement, cette structure s'exprimait ou plutôt se résumait volontiers dans une brève liste de dieux dont chacun patronnait soit une des trois fonctions, soit un aspect important d'une des trois fonctions, les autres aspects restant dans l'ombre; cette dernière restriction s'appliquait surtout au troisième niveau pour lequel, à partir du besoin de nourriture, s'était développée une idéologie complexe, concernant toutes les formes et toutes les conditions de l'abondance : richesse pastorale et agricole, fécondité et sexualité, masse sociale, paix. A la formule romaine « Jupiter Mars Quirinus » répondait, dans le Nord, la formule « Óðinn, Þórr, Freyr (ou : Njörðr et Freyr) ». Il était donc indiqué de rechercher si les Indo-Iraniens n'avaient pas utilisé une liste divine du même type, exprimant la structure des trois fonctions avant son durcissement dans la théorie des *varṇa*. Cette liste existe. Elle était même en évidence depuis les premières années du siècle (1907), grâce à la découverte au nord-est d'Ankara, dans les archives de Boğazköy et en plusieurs exemplaires, d'un traité conclu au *xiv<sup>e</sup>* siècle avant notre ère entre un roi hittite et un roi « para-indien » de Mitani égaré dans la boucle de l'Euphrate. Chaque roi y avait mis sa parole sous la garantie de ses principaux dieux. Or, parmi ceux du Mitanien, entre un grand nombre d'inconnus et quelques autres qui se laissaient identifier comme des divinités locales ou babyloniennes, on rencontrait un groupe qui réunissait dans des formes que le syllabaire accadien et la grammaire indigène altéraient à peine, la séquence qui serait, en sanscrit védique, *Mitrāvāruṇā, Índ(a)rah, Nāsatyā*, c'est-à-dire le couple de *Mitra* et de *Varuṇa* (au double duel), puis *Indra*, puis le couple des jumeaux *Nāsatyā* ou *Áśvinā*.

Depuis l'exhumation de ce document capital, de savants travaux avaient essayé d'expliquer pourquoi le roi ārya de Mitani, voulant insérer des dieux ārya parmi les dieux appelés à garantir son serment, n'avait retenu que ceux-là, et groupés dans cet ordre <sup>1</sup>. Mais on avait négligé de faire ce qui, en tout état de cause, aurait dû être la première démarche : regarder si cette même liste ne se trouve pas utilisée dans des rituels et dans des hymnes védiques, ce qui aurait eu pour effet d'écarter toute explication déduite des circonstances particulières, connues ou supposées, du traité mitanien-hittite.

En 1941, dans le premier bilan de mes recherches sur les trois fonctions <sup>2</sup>, j'avais cité à ce propos un rituel védique (*ŚatapathaBrāhmaṇa*, VII 2, 2, 12) évidemment archaïque,

1. Ces essais ont été examinés dans le premier chapitre de *Naissance d'Archanges*, 1945.

2. *Jupiter Mars Quirinus* [I], p. 59-61; cf. p. 176.

le labourage des contours de l'emplacement du feu du sacrifice, qui présente la même liste, avec un prolongement. L'ouverture de chaque sillon s'accompagne d'une formule invitant la « Vache d'abondance » à satisfaire les besoins de tout ce qui vit, et cette prière se fait par référence à ce qu'on pourrait appeler des « dieux caractéristiques » (car, dit le texte, « l'agriculture est pour toutes les divinités ») : « Produits [comme lait] leurs désirs, Vache d'abondance, à Mitra-Varuṇa, à Indra, aux deux Aśvin, à Pūṣan, aux créatures et aux plantes. » Dès cette date, je proposais une explication, en termes d'ailleurs trop strictement sociaux :

Comme la première classe par Mitra-Varuṇa et les guerriers par Indra, les éleveurs-agriculteurs sont ici représentés et par les deux Aśvin, appelés aussi Nāsatya, tiers état divin, médecins des dieux, donneurs de santé et de fécondité, et par Pūṣan, dieu des troupeaux...

Cette première indication a été à l'origine d'une longue quête, toujours en cours, mais dont les résultats sont déjà considérables. En 1945, dans le livre *Naissance d'Archanges* où était présentée pour la première fois l'explication trifonctionnelle des Aməša Spənta ou Archanges zoroastriens, le premier chapitre était entièrement consacré à la liste des dieux indiens de Mitani et aux usages qui en ont été faits dans divers rituels védiques. Au labourage du sillon de l'autel du feu s'ajoutait notamment la série des premières offrandes du pressurage du matin dans le sacrifice type de soma, autre rituel important. L'officiant sert d'abord Indra et Vāyu, puis Mitra et Varuṇa, puis les deux Aśvin. J'écrivais alors (p. 47) :

L'association de Vāyu, le Vent, au dieu guerrier, se justifie à tous égards et peut être ancienne, puisque, dans l'Iran, Vayu est aussi essentiellement un dieu guerrier; puisque, dans l'Iran encore, la première des dix incarnations du dieu guerrier Vərəθrağna (cf. le védique Indra Vṛtrahan) est le Vent; puisque, dans la localisation cosmique des fonctions, aussi bien chez les Indiens que chez les Iraniens, c'est l'atmosphère, entre le ciel et la terre, lieu du vent comme de la foudre, qui correspond à la deuxième fonction; puisque enfin des mythes bien connus, dans diverses mythologies indo-européennes, décomposent aussi la fonction guerrière et son résultat, la victoire, en ce couple « Force et Vitesse » - « Cogneur et Coureur » (cocher du char). Quant au fait que le niveau Indra-Vāyu soit ici en tête, avant le niveau Mitra-Varuṇa, il correspond sans doute à l'affinité toute particulière d'Indra pour le soma, pour la liqueur où il puise l'ivresse nécessaire à ses victoires qui sont elles-mêmes nécessaires au salut du monde : le second pressurage, celui de midi, le plus solennel, ne lui est-il pas exclusive-

ment réservé? Cela dit, on conçoit que cette triple offrande, ces trois toasts qui ouvrent la première des offensives sacrificielles de la journée, s'adressent aux trois groupes de dieux qui patronnent distributivement les trois grandes fonctions cosmiques et sociales.

Deux ans plus tard, dans *Tarpeia*, p. 45-56, je confirmais l'antiquité de ce fait rituel en signalant que, antérieurs aux traités en prose, plusieurs hymnes du RgVeda ont déjà la même structure théologique que la journée type du sacrifice de soma et commencent, comme elle, par invoquer les dieux qui nous intéressent. Ainsi I 139 :

La stance 1 de cet hymne, après une invocation introductive à Agni, fait l'éloge du couple Indra-Vāyu (dans le composé au duel *Indravāyū*) que le voisinage du mot technique *sārdhah* « troupe combattante » (v. sur ce mot S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, pp. 45-51) situe bien, comme on l'attend, dans sa fonction guerrière; la stance 2 invoque le couple Mitra-Varuṇa (dans le composé au double duel *Mitrāvaruṇau*) et elle est couverte par le mot *ṛtā*, « l'Ordre » cosmique et moral qui caractérise en effet leur fonction, la première. Les stances 3, 4 et 5 sont consacrées aux deux Aśvin (*Aśvinā*) que la stance 3 notamment invoque en tant que dieux de toutes les formes de prospérité et de vitalité que désignent les mots *śrīyaḥ* et *pṛkṣaḥ*. Tout cela est clair et conforme à la définition fonctionnelle des trois couples de divinités.

Ainsi encore II 41 :

La première triade de stances, après un appel introductif concernant le seul Vāyu aux attelages multiples (st. 1 et 2), invoque (st. 3) Indra et Vāyu (*Indravāyū*) qualifiés de *narā* « uiri, héros ». La seconde triade est consacrée aux « deux rois » (*rājanau*) qui font croître l'Ordre, assis sans tromperie sur leur haut siège stable, aux « deux rois universels » (*samrājā*) Mitra-Varuṇa (*Mitrāvaruṇā*). La troisième triade invoque les Nāsatya-Aśvin (*Nāsatyā... Aśvinā*) qui marchent accompagnés de bœufs et de chevaux (st. 7), qui sont donneurs de richesse (*rayī*, st. 9). Ici encore, donc, le signalement fonctionnel des trois couples de divinités est limpide.

Ainsi encore I 2, et, avec des altérations, I 23.

Ces textes garantissaient que le rituel tel que le prescrivent les traités en prose était déjà celui que pratiquaient les auteurs des hymnes, du moins quant à la théologie des dieux que ce rituel honore et nourrit. De plus, ils faisaient la liaison entre les recherches des savants d'Upsal sur Vāyu et mon propre travail : Vāyu, par une sorte de conservation fossile, s'y montrait encore dans la place d'honneur que d'autres considéra-

tions conseillaient de lui attribuer aux temps prévédiques.

Parallèlement, l'interprétation des trois dieux ou groupes de dieux par les trois « fonctions » était confirmée par l'observation de chacun dans son action propre, en dehors des formules qui les associent : Mitra et Varuṇa sont, dans le R̥gVeda, les deux principaux du groupe des Āditya, qu'Abel Bergaigne avait nommés les « dieux souverains »; Indra est l'incomparable guerrier céleste; et les services des Nāsatya illustrent, échantillonnent les principaux aspects de la troisième fonction : ils guérissent les hommes et les animaux malades ou mutilés, ils accouplent, ils rajeunissent, ils enrichissent, ils donnent des chevaux ou des bovins merveilleux, ils font jaillir le lait et l'hydromel, etc.

Par la suite, progressivement, ont été versés au dossier un bon nombre de textes indiens. Ainsi en 1947, dans le premier volume des *Studia Linguistica*, p. 121-129, des éléments nouveaux, notamment l'explication de RV., X 125 (= AV., IV 30) et de plusieurs rituels ont été publiés sous le titre « Mitra-Varuṇa, Indra, les Nāsatya comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales ». Le dernier bilan — provisoire — a été donné en 1961 dans un article « Les trois fonctions dans le R̥gVeda et les dieux indiens de Mitani », *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, 5<sup>e</sup> année, p. 265-298<sup>1</sup>. Mais nous n'avons pas à dépasser ici 1945.

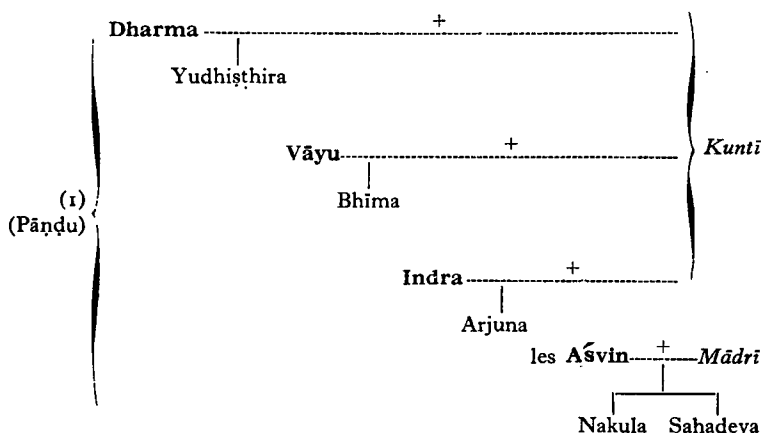
1945 : la fin de la guerre. Lentement, les communications coupées depuis cinq ans se rétablissent entre la France et le reste du monde. Les essais que j'avais publiés pendant les années noires passent les frontières et arrivent à Upsal, sur les rayons de la Carolina Rediviva. Je ne prévoyais pas qu'ils allaient contribuer à résoudre les principales apories du Mahābhārata.

1. On trouvera là une réponse à des critiques et à une interprétation insoutenable de P. Thieme (1960). Dans un *Jupiter Mars Quirinus* définitif, j'espère faire progresser encore un peu la question.



## CHAPITRE II

### Les cinq frères



### Les Pāṇḍava et les dieux leurs pères.

Au cours du poème, l'ascendance, la « préparation » divines des cinq frères sont présentées ou rappelées de plusieurs manières, qui concordent du moins dans leur épisode final, celui des naissances <sup>2</sup>. La variante principale, celle qui est introduite dans le récit au moment où les héros font leur apparition en ce monde,

1. Dans ces schémas placés en tête des chapitres, les noms des hommes sont en romain, ceux des femmes en italique, ceux des divinités en gras. Un nom d'homme entre parenthèses signifie que le personnage, pour cause de malédiction ou de décès prématuré, n'a pu engendrer lui-même ses enfants; suivant les tableaux, les noms du ou des substituts, humains ou divins, sont indiqués sans parenthèses sur le côté (chap. II et IV) ou au-dessous (chap. III, V, VI et VIII) du nom du père putatif. Un nom de divinité entre parenthèses sous un nom d'homme ou de femme indique que cet homme ou cette femme sont l'incarnation de cette ou de ces divinité(s). Le signe + au-dessus d'une ligne en pointillé indique un mariage, ou du moins une union féconde. Le signe # avertit d'une hostilité fondamentale.

2. Je ne parle pas d'une divergence qui se réduit à une différence d'expression : en général, les cinq frères sont fils des cinq dieux; parfois ils sont, chacun, une portion, *aṃśa*, du dieu correspondant, p. ex. I 67 2745-2746.

se réduit même à cet épisode final, mais elle lui donne l'ampleur et la clarté souhaitables.

Tout commence, on l'a vu, avec le malheur de Pāṇḍu (I 118 4562-4592). Par la malédiction d'un ascète qu'il a tué dans le moment du plaisir, il lui est interdit de s'unir à ses épouses; à la première jouissance, lui aussi, il mourra. Pāṇḍu se résignerait, quant à lui, à cette sorte de dévirilisation : bien d'autres Indiens, bien d'autres rois se sont astreints par vœu à la continence, forme banale, élémentaire, de l'ascétisme. Mais il est une obligation à laquelle il n'a pas satisfait : chaînon dans sa lignée, il aurait dû, il doit toujours assurer la continuité du culte des ancêtres, c'est-à-dire procréer au moins un fils, deux ou trois pour plus de sûreté, capables de prendre après lui la relève des cérémonies grâce auxquelles les dernières générations de morts prolongent dans l'au-delà une vie relativement confortable. La casuistique indienne a bien prévu des moyens de donner une postérité à un homme mort sans enfant : son frère, un brahmane peuvent se substituer à lui dans l'acte d'engendrement. Mais à un homme vivant, intact, simplement inhibé par une malédiction ? Il se tourmente, réfléchit, consulte et, finalement, se confie à Kuntī, la première de ses femmes, lui proposant de convoquer « un brahmane distingué par la pénitence » qui puisse le placer, putativement, « dans la voie de ceux qui ont des fils ». La confiance répond à la confiance. Kuntī l'informe du secret qu'elle n'a jusqu'à ce jour révélé à personne. Toute jeune fille, elle a reçu d'un brahmane grincheux que son service attentif avait fini par amadouer une formule par laquelle elle peut faire venir n'importe quel dieu pour s'unir à lui. Négligeant d'ajouter qu'elle a déjà fait, de ce rare privilège, un essai réussi, une sorte de péché de jeunesse, avec le dieu Soleil, elle s'en remet maintenant, épouse soumise, à la décision et au choix de Pāṇḍu : quel dieu doit-elle appeler (I 119-123 4593-4753) ? Pāṇḍu n'hésite pas, il recommande Dharma, une riche abstraction personnifiée : à la fois la loi morale et religieuse, l'ordre et le droit, la justice et la vertu <sup>1</sup>.

« Fais-en l'épreuve dès aujourd'hui et selon les règles, femme aux belles hanches : convoque Dharma, ô belle...

« Dharma ne nous contaminera jamais de ce qui est le

1. Sur la notion de *dharma*, v. maintenant Madeleine Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, 1964, p. 103-106 (*dharma* et *adharma*), 406 : « Selon le contexte, c'est l'ensemble des rites védiques prescrits pour obtenir le ciel après la mort et la prospérité ici-bas, ou bien l'ensemble des conduites considérées comme méritoires parce que recommandées par la tradition orthodoxe et qui assurent de bonnes renaissances. » Dans le Mahābhārata, la valeur morale est en évidence.

contraire du *dharma* ! Et le monde, femme aux belles hanches, pensera<sup>1</sup> (de l'enfant qui naîtra) : "C'est Dharma !"

« Point de doute qu'il ne soit, parmi les Kuru, un être de *dharma* : donné par Dharma, son esprit ne prendra pas plaisir à ce qui est l'opposé du *dharma*.

« En conséquence, ne pensant qu'au *dharma*, femme au clair sourire, par hommages et magie, évoque Dharma. »

Tout se passe le plus simplement du monde : honoré d'une oblation, contraint par la formule, Dharma se présente, demande ce qu'il doit faire et s'exécute :

La femme aux belles hanches s'unit à Dharma qui portait la forme visible du *yoga* et conçut de lui un fils, le meilleur des êtres animés.

Une voix céleste annonce ce qu'il sera : le plus grand des mortels, le plus vertueux parmi les vertueux, roi courageux et véridique, illustre et pieux. Il se nommera Yudhiṣṭhira (I 123 4754-4768).

Un fils unique est une sécurité fragile. Pāṇḍu en veut un second. Quel dieu l'engendrera ? Après le Juste, le Fort. Il dit à sa femme :

« Le *kṣatra* — c'est-à-dire à la fois le pouvoir et le principe de la classe des guerriers — excelle, dit-on, par la force physique (*bala*) : choisis d'avoir un fils qui excelle par la force (*balajyeṣṭha*) ! »

Kuntī, qui sait sa théologie, comprend à quel dieu on l'adresse : c'est Vāyu le dieu du vent. Elle l'appelle. Monté sur une gazelle, « Vāyu la grande force » apparaît et se met à ses ordres. Pudique et souriante, elle répond :

« Donne-moi un fils, ô le meilleur des dieux ; un fils doué de force, au grand corps, capable de briser tous les orgueils (*balavantam mahākāyaṃ sarvadarpaṇābhājanam*) ! »

De cette union naît Bhīma, c'est-à-dire « le Terrible », « aux grands bras », « aux exploits terribles », « à la force extrême ». Et, si l'on pouvait douter de sa vocation, une voix sans corps déclare à sa naissance : « Il sera le meilleur parmi les êtres forts » (I 123 4769-4776).

Mis en goût, Pāṇḍu veut un troisième fils. Comment orienter cette naissance ? A quel dieu la confier ? Ici, la mythologie du temps superposée à la mythologie védique met un peu de confusion dans son esprit. C'est à Indra qu'il s'adresse, mais d'abord en tant que « roi des dieux » ; puis bien vite aussi en tant que fort, doublant ainsi — en première approximation — le dieu précédemment mobilisé :

1. Le futur (éd. de Poona) semble ici préférable.

« Indra est le roi, le plus important des dieux : tel est l'enseignement. Sa force (*bala*) et son énergie (*utsaha*) sont sans mesure; il est doué de vigueur (*vīrya*), son éclat (*dyuti*) est infini.

« Satisfait par ma pénitence, je recevrai de lui un fils à la grande force (*bala*) ; le fils qu'il me donnera sera supérieur (*vārīyan*), il tuera dans la bataille (*saṃgrāme sa hanīṣyati*) les adversaires humains et autres qu'humains. »

Il fait faire à Kuntī une sorte de retraite et lui-même se livre à une sévère pénitence, perché sur un pied du matin au soir, absorbé dans la méditation. Alors Indra se manifeste et lui dit qu'il lui donnera le fils désiré; il définit ce fils non plus par l'affirmation répétée de la force, mais par l'énumération des bienfaits que sa force assurera aux hommes : illustre dans les trois mondes, il pourvoira au « profit » (*artha*) des brahmanes, des vaches et des hommes de bien, il mettra les méchants dans la peine, il fera la joie de tous ses amis et exterminera tous ses ennemis. Pāṇḍu donne en conséquence le signal à sa femme : qu'elle convoque Indra et qu'elle enfante un fils qui soit « le réceptacle des énergies du kṣatriya » (*dhāma kṣatriyatejasām*). Le résultat est conforme à leur espérance : Arjuna naît (I 123 4777-4832).

Ici s'arrête le droit de Pāṇḍu. Certes, il aimerait se constituer un plus large assortiment de fils divins, mais la vertueuse Kuntī refuse : ce serait, quant à elle, du dévergondage (*ibid.*, 4833-4835). Les choses en resteraient donc là s'il n'y avait Mādri, la seconde femme de Pāṇḍu, qui ressent vivement l'humiliation et l'injustice de son état : n'a-t-elle pas, aussi bien que l'autre, qualité pour donner des enfants à son mari, sans pour autant le tuer ? La négociation est facile parce que Kuntī est bonne fille : elle met son incantation à la disposition de sa compagne, mais, précise-t-elle, pour une seule fois, *sakṛt*. Mādri sait, elle aussi, sa théologie : réduite à un coup unique, elle a vite fait de trouver dans sa mémoire un couple de dieux inséparables que couvre un même nom, les Aśvin. C'est donc le couple des Aśvin qu'elle évoque, et ils engendrent en elle deux fils jumeaux, Nakula et Sahadeva, que caractérise la beauté, *rūpa*, avec quelques prolongements; ils sont « incomparables sur la terre pour la beauté » et une voix sans corps les qualifie en ces termes à leur naissance (I 124 4836-4852) :

« En beauté et en énergie, ils surpasseront les Aśvin mêmes <sup>1</sup> ! »

1. Mādri voudrait recommencer, mais Kuntī, estimant que Mādri a abusé de sa complaisance en convoquant deux dieux, refuse : c'est pourquoi les Pāṇḍava ne sont que cinq (I 124 4859-4862).

Est-il besoin de commenter des signalements si clairs ? Pour chaque nouveau-né, le poète a pris soin de répéter, à son propre compte ou par « la voix sans corps », le mot qui révèle son essence, identique à celle du dieu son père : pour Yudhiṣṭhira, fils de Dharma et futur roi, c'est *dharmā*, à la fois le code, les conditions et la manifestation des vertus cardinales ; pour Bhīma, fils de Vāyu, et pour Arjuna, fils d'Indra, c'est *bala*, la force physique ; pour les jumeaux Nakula et Sahadeva, fils des jumeaux Aśvin, c'est *rūpa*, la beauté.

Ainsi se développe devant nous, dans une correspondance régulière entre le plan divin et le plan humain, entre la mythologie et l'épopée, le tableau des trois niveaux conceptuels que l'Inde la plus ancienne tenait de son passé indo-iranien, indo-européen : le niveau de la souveraineté religieuse (car seul Yudhiṣṭhira est roi), celui de la force guerrière et, inadéquatement défini, comme toujours, par un seul — ici, la beauté — de ses nombreux aspects, le complexe troisième niveau. L'ordre dans lequel naissent les héros-fils et, d'abord, dans lequel sont convoqués les dieux pères, se conforme à l'ordre hiérarchique des niveaux et, au troisième terme, les fils comme les pères sont deux jumeaux.

Nous savons maintenant que la partie mythologique de cette structure est, sur le second niveau, remarquablement archaïque : Vāyu y conserve à côté d'Indra et devant Indra sa pleine valeur de dieu fort, brutal et plus soucieux — à la différence d'Indra — de l'efficacité physique immédiate que des heureux effets moraux ou sociaux de sa force. Elle est en revanche rajeunie au premier niveau : l'abstraction Dharma y remplace l'un ou l'autre, Mitra sans doute, des deux grands souverains de la mythologie védique et prévédique ; mais elle le remplace au mieux, le Mitra védique étant déjà le garant des valeurs morales qui, dans le *ṛtā*, se mêlaient aux exigences rituelles et aux représentations cosmiques <sup>1</sup>. Sous ces deux réserves, la liste reproduit la formule dont le traité de Mitani, confirmé par maint texte védique et par la transposition zoroastrienne, garantit l'antiquité :

Mitani, *RgVeda* :

Mitra — Varuṇa

Indra

les Jumeaux

*Mahābhārata* :

Dharma

{ Vāyu

} Indra

les Jumeaux

1. Je ne puis suivre Heinrich Lüders. *Varuṇa*, I, 1951 ; II, 1959 (« Varuṇa und das Rta ») quand il ramène *ṛtā* à ne signifier que « vrai, vérité » ; je donnerai mes raisons dans mon livre sur les dieux souverains.

Dès 1947, M. Wikander a souligné l'extrême intérêt que revêt la présence de Vāyu dans ce tableau <sup>1</sup>. Elle suffit à établir que la mise en rapport des héros et des dieux dans le poème n'est pas l'enjolivement secondaire d'une matière fournie par l'histoire, mais une donnée primitive, fondamentale : dès avant le ṚgVeda, rappelons-le, le Vāyu indo-iranien était déchu de ce rang et de cette fonction. Si donc les Pāṇḍava avaient été *d'abord* des personnages historiques dont la fantaisie des poètes se serait *ensuite* amusée à faire des « fils de dieux » en puisant dans la mythologie védique, ils n'auraient pas employé, ils n'auraient pas rencontré Vāyu à ce niveau. Car on ne peut penser que la liste des dieux pères ait été empruntée à la seule circonstance védique où Vāyu apparaisse maintenu, avec une inversion de rang, dans la liste canonique des dieux fonctionnels, à savoir le rituel du matin dans la journée type du sacrifice de soma <sup>2</sup>; si tel avait été le cas, l'ordre des interventions procréatrices serait : Indra, Vāyu (ou Vāyu, Indra), Dharma, les Āsvin. Donc, par le maintien de Vāyu dans la structure, et à son rang dans la structure, cette liste des dieux pères se dénonce comme préhistorique : préhistorique doit être aussi la correspondance des dieux pères et des héros fils, la transposition de la mythologie en épopée.

On peut étendre la portée de cette remarque : si le ṚgVeda et les rituels présentent la liste canonique « Mitra-Varuṇa, Indra, Āsvin » assez souvent pour qu'on puisse affirmer qu'elle était fondamentale dans les formes les plus anciennes du védisme, elle n'en fait pas moins figure de survivance, sinon de fossile comme font « Juppiter Mars Quirinus » dans la vie religieuse de la République romaine : d'autres structures, avec Agni, avec Soma, sont plus importantes et plus fréquemment utilisées. Si donc les Pāṇḍava avaient d'abord été fournis par l'« histoire indienne » et n'avaient été mis que secondairement en rapports avec des dieux pères par une opération forcément postvédique, ce sont ces autres structures, plus actuelles, plus vivantes, qui se seraient proposées, imposées aux auteurs.

La caractérisation des trois niveaux n'est d'ailleurs pas moins archaïque, à en juger par celle des spécifications du troisième qui est ici mise à l'honneur. Le ṚgVeda, plus d'une fois, parle certes de la beauté des jumeaux divins <sup>3</sup> et cette notion est à sa

1. « Pāṇḍavasagan... », p. 33-36 (= *JMQ* IV, p. 44-48).

2. V. ci-dessus, p. 50-51. On ne retrouve la séquence (ordre : Vāyu, Indra, les Āsvin, Mitra-Varuṇa avec Bhaga) que dans un hymne, *RV.*, IX 7, 7-8 (commenté dans *JMQ* IV, p. 20-21, 25) et, les Āditya et les Vasu remplaçant Mitra-Varuṇa et les Āsvin (v. ci-dessous, p. 248), dans un autre, *RV.*, V 51, 10 (ordre : Āditya, Vasu, Indra, Vāyu).

3. P. ex. I 34, 6, au vocatif, *śubhas pati* « maîtres de la beauté ».

place sur un niveau dont tout le peuplement conceptuel résulte de la fécondité, de la multiplication, c'est-à-dire en dernière analyse de l'acte sexuel des hommes comme des animaux et, par conséquent, de l'attrait sexuel. Mais, la réflexion et les institutions indiennes évoluant, cette racine a été oubliée; la plus puissante expression de la structure tripartite, la hiérarchie des trois *varṇa* ārya l'exclut : comment la beauté ferait-elle partie des attributs et des moyens d'action de l'éleveur-agriculteur, du vaiśya ? Il faut donc que ce soit à une forme plus ancienne que les *varṇa*, à la fois plus riche et plus souple, à la forme védique au moins, de cette structure, que se réfère en son dernier terme gemellaire la liste des Pāṇḍava.

### *Caractères différentiels des Pāṇḍava.*

Il y a une dernière raison (et ce n'est pas la moins contraignante) de penser que le parallélisme de la structure mythique des dieux fonctionnels et de la structure épique des Pāṇḍava est fondamental et que, par conséquent, c'est la première qui a produit la seconde par une sorte de projection sur le plan humain : ce n'est pas seulement dans ces définitions, forcément sommaires, que le poème donne des héros au moment de leur naissance qu'ils se conforment à la nature ou à un aspect de la nature — *dharma*, *bala*, *rūpa* — des dieux leurs pères, c'est d'un bout à l'autre de l'action, dans leur conduite en toute circonstance, jusque dans leur mort et par-delà leur mort. « On peut se demander, a écrit M. Wikander, ce qu'il reste, par exemple, des exploits d'Arjuna ou du caractère de Nakula et de Sahadeva si l'on en retire tout ce qui, dans un cas, rappelle Indra et, dans l'autre, les jumaux divins, les Aśvin <sup>1</sup>. » C'est entièrement vrai, et vrai aussi des deux aînés. Dans leurs caractères, dans leurs décisions, dans leurs modes d'action, pris séparément ou dans leurs rapports deux à deux ou dans les circonstances où ils interviennent tous les cinq, chacun est constamment conforme à son « modèle » divin, au type et au comportement de son père. Considérons-les d'abord individuellement.

Par droit de naissance Yudhiṣṭhira est le roi et d'abord le chef de ses frères; et cela, aussi bien dans les temps heureux que dans l'épreuve. Au second chant, pendant son premier règne éphémère, alors qu'il prépare sa consécration royale (II 23), il envoie chacun de ses frères soumettre un des Orientés et lui-même reste dans son palais, entouré de troupes d'amis, « avec une extrême

1. « Pāṇḍavasagan... », p. 32-33 (= *JMQ* IV, p. 44).

majesté royale », *paramayā lakṣmyā* (993). Au troisième chant, pendant l'exil, il envoie ses frères, malgré leur répugnance, sauver leurs méchants cousins que des Gandharva ont capturés, mais ne participe pas à l'expédition; c'est lui pourtant, à la fin, qui dispose souverainement des prisonniers : il leur rend la liberté et les congédie. Car sa royauté, son commandement n'ont jamais rien de tyrannique, de capricieux, d'immoral; il est le *dharma*, le roi selon le *dharma*.

Mais le *dharma* épique n'est pas le *ṛtā* védique dont nous l'avons rapproché en première approximation, non plus que l'idéal, les types épiques de l'homme sacré ne se réduisent au prêtre, au roi des temps archaïques. D'où une tension continue, chez Yudhiṣṭhira, entre deux idéaux : d'une part, l'accomplissement rigoureux de son devoir de kṣatriya couronné et de « roi moral »; d'autre part, le renoncement sous toutes ses formes, à la victoire, au trône, à la vie publique. Plus d'une fois on le voit aspirer à la vie d'ermite bien avant d'avoir atteint l'âge où elle devient recommandable, et il n'aime pas la guerre où, techniquement, il se montre tout juste convenable. Il ne faut pas oublier que, pour l'engendrer, Dharma s'est présenté devant Kuntī « portant une forme de *yoga* », *yogamūrtidharaḥ* (4763) : Yudhiṣṭhira a le *yoga* dans le sang.

Plus généralement, il est caractérisé par le plus haut degré de la vertu et de l'intelligence; de l'une et de l'autre il donne constamment des preuves, l'une et l'autre sont reconnues des autres personnages. Un épisode suffira à montrer quel renom de loyauté il s'était acquis et quel tourment ce fut pour lui, une seule fois dans sa vie, d'avoir à se placer sur la frange subtile qui parfois sépare la vérité du mensonge (VII 190-192 8694-8892).

Au quinzième jour de la bataille, les Pāṇḍava désespèrent de mettre un terme aux exploits du généralissime ennemi, Droṇa, leur ancien précepteur. Droṇa, il l'a annoncé lui-même, ne peut être vaincu que s'il renonce à se défendre, et il ne renoncera à se défendre que s'il apprend, dans des conditions qui ne permettent pas d'en douter, une nouvelle particulièrement affligeante. C'est alors que Dhr̥ṣṭadyumna, fils de Drupada, son ennemi acharné et le propre généralissime des Pāṇḍava, se confie à Kṛṣṇa. Voici la ruse, d'une moralité discutable, qu'il imagine alors l'incarnation de Viṣṇu. Le fils de Droṇa s'appelle Aśvatthāman : il suffira d'annoncer au père, avec une garantie irrécusable de véracité, la fausse nouvelle de la mort de ce fils. Le noble Arjuna refuse, les autres « Pāṇḍava mineurs » acceptent. Mais que fera Yudhiṣṭhira ? Un tel mensonge répugne à sa nature, et pourtant, de par cette nature même, il est le seul



dont Droṇa croira la parole... Les Pāṇḍava essaient d'atténuer le mensonge en le tournant en malentendu. Bhīma tue un éléphant qui porte le même nom que le fils de Droṇa, Aśvatthāman, et revient sur le champ de bataille crier à Droṇa : « Aśvatthāman est mort ! » Troublé, Droṇa n'est pas convaincu et continue ses exploits. Il s'approche de Yudhiṣṭhira et lui demande : « Est-ce vrai ? » Kṛṣṇa, Bhīma, adjurent le *dharmarāja* de sauver son armée en confirmant la nouvelle. Alors il cède à moitié et, distinctement, dit qu'en effet Aśvatthāman est mort, ajoutant, indistinctement, le mot « éléphant ». L'effet est immédiat : au comble de l'affliction, Droṇa ne tardera pas à s'abandonner aux coups de Dhṛṣṭadyumna. Telle est la seule circonstance où Yudhiṣṭhira ait péché contre la vérité. Il en est d'ailleurs immédiatement puni. Jusqu'alors, par un privilège dont bénéficient d'autres rois éminemment vertueux de la fable indienne et iranienne, il circulait en char sans toucher terre; non pas très haut, non pas en plein ciel comme le Jēmsīd du Šāhnāmeḥ, mais à quatre doigts du sol, ce qui est déjà honorable. Après ce demi-mensonge (le mensonge est aussi le péché de Yima-Jēmsīd), il perd ce don et ses chevaux foulent la terre comme ceux des autres héros.

Quant à l'intelligence de Yudhiṣṭhira, elle ne se manifeste pas seulement par la sagesse de ses avis, elle se démontre dans de véritables examens que de temps en temps les auteurs du poème, pour ce qu'ils pensent être le plus grand plaisir du lecteur instruit, chargent un dieu ou un homme habile de lui faire passer.

Parmi les moyens qu'imagine Duryodhana pour se défaire de ses cousins, bien avant la partie de dés fatale, le plus dangereux est assurément l'incendie de la maison de laque (I 146-151 5635-5926). Il obtient que son père, le faible Dhṛtarāṣṭra, exile les Pāṇḍava; à Vāraṇāvata, lieu de cet exil, il a fait construire une maison d'apparence luxueuse, mais en matériaux très inflammables, en *jātu* (laque, résine : c'est le premier élément du latin *bitūmen*); une nuit, un émissaire de Duryodhana y mettra le feu et les Pāṇḍava périront carbonisés. En fait, ils ne périront pas : avertis du danger, ils préparent dès leur arrivée un souterrain grâce auquel, la nuit fatale, ils s'échapperont. C'est par Vidura que Yudhiṣṭhira a su tout ce qu'il devait savoir, mais Vidura — bien qu'ils fussent en tête à tête — ne lui a pas parlé en clair : il a récité six śloka énigmatiques (5754-59) dans lesquels nous serions en peine, nous, de lire le plan du méchant cousin; noyée dans des considérations sur l'art de se protéger, l'indication la plus précise est celle-ci (5756) :

Il vit, celui qui se protège en se disant : « Le destructeur des broussailles et le destructeur du froid ne peut brûler les habitants des trous dans le grand maquis <sup>1</sup>. »

Pourtant, dès qu'il a fini de parler, Yudhiṣṭhira répond d'un mot : « Compris ! » Et la suite montre que, en effet, il a su traduire « trou » en « souterrain ».

Pendant l'autre exil, le second exil du troisième chant, Yudhiṣṭhira sauve encore ses frères par ses bonnes réponses.

Malgré toute sa force, Bhīma a été enveloppé par un serpent et ne peut se dégager. Il est vrai qu'il s'agit d'un serpent peu ordinaire : c'est le roi, l'ancien sage Nahuṣa, à qui son orgueil et son ouïrance ont valu jadis cette transformation. Yudhiṣṭhira survient. Le serpent accepte de desserrer son étreinte si le nouveau venu peut répondre à toutes ses questions. Suit un long examen de théologie que Yudhiṣṭhira traverse sans une faute. En conséquence, non seulement Bhīma est sauvé, mais aussi Nahuṣa, car la malédiction qui le frappait n'attendait qu'une telle circonstance pour être levée (III 178-181 12391-12533).

Une autre fois, les quatre plus jeunes des Pāṇḍava, Nakula, puis Sahadeva, puis Arjuna, puis Bhīma sont tombés sans vie auprès d'une source parce qu'ils ont bu sans écouter l'avertissement d'une « voix sans corps » qui leur disait : « N'agis pas à la légère (*mā tāta sāhasaṃ kārṣiḥ!*), obtiens d'abord ma permission en répondant à mes questions, et ensuite prends de l'eau et bois ! » Yudhiṣṭhira arrive le dernier. Il se conforme à l'avis et sort vainqueur d'une épreuve théorique de métaphysique et de morale, suivie d'une curieuse application pratique. Alors il apprend que la voix est celle de Dharma, son père, qui, par égard pour l'intelligent, rend la vie aux quatre écervelés (III 311-313 17251-17445).

Son excellence au jeu de dés, en dépit des apparences, relève aussi de son intelligence, ou du moins de son intuition supérieure à ce qui est normal chez les hommes. Dans une note à sa *Légende de Nala et de Damayantī* (Nala est un autre joueur de dés merveilleux), Sylvain Lévi a rappelé comment se faisait anciennement ce jeu de hasard : « Il faut écarter l'idée de nos cubes à six faces avec six combinaisons de points. La base la plus ancienne du jeu est une combinaison de quatre termes seulement : *kali* 1, *dvāpara* 2, *tretā* 3, *kṛta* 4... Les premiers dés sont tout simplement des noix, les noix du vibhītaka, l'arbre où Kali s'est réfugié quand il a dû abandonner Nala; il semble que chaque joueur lançait à tour de rôle une poignée de noix prélevée

1. « *kakṣaghaṇaḥ śiśiraghaṇaś ca malūkakṣe biluukasah| na dahed* » iti cātmanam yo rakṣati sa jivati.

sur ce tas; on divisait le total par quatre. Un multiple de quatre donnait le coup parfait (*kyta*); avec trois, deux ou un de reste, le coup était assez bon, médiocre ou mauvais. Élève du roi R̥tuparṇa qui sait compter d'un seul coup d'œil les feuilles et les fruits d'un arbre, Nala peut aisément calculer d'un coup d'œil le nombre de noix, ou de dés, qu'il saisit. » De même dans les formes les plus anciennes du jeu où normalement excelle, où par fraude succombe Yudhiṣṭhira, c'est ce don d'appréciation instantanée qui devait faire sa supériorité. Les « intelligents » du folklore sont souvent de tels calculateurs.

Le fils de Vāyu, Bhīma (appelé aussi Bhīmasena) opère le plus souvent à la massue, comme fait, a remarqué M. Wikander, l'avestique Kərəsāspa, héros attaché à Vayu. Ou bien il combat sans arc, sans char ni cuirasse, avec la force de ses bras.

Colosse, et aussi rapide que l'ouragan, c'est comme tel qu'il sauve ses frères et sa mère lors de l'incendie de la maison de laque (I 148 5839-5840) :

Il fit monter sa mère sur ses épaules et les jumeaux sur ses hanches, il prit dans ses bras les deux *Pārtha* (= Yudhiṣṭhira et Arjuna) et, brisant les arbres avec sa poitrine, fendant la terre sous ses pieds, l'énergique Ventre-de-Loup courut avec la rapidité du vent (*sa jagāmāṣu tejasvī vātaraṇhā vṛkodarāḥ*).

Le revers de ce privilège est une désagréable brutalité, une intelligence à courte vue, une grande difficulté à dominer ses colères et à sortir de ses rancunes<sup>1</sup>. Quand son aîné et chef Yudhiṣṭhira a tout perdu au jeu de dés, il veut lui brûler l'organe coupable, les mains (II 66 2256). Sur le champ de bataille, pour venir à bout de Duryodhana, il a recours à un « coup bas », puis frappe du pied la tête de l'adversaire abattu (IX 59 3287-3295), ce qui lui vaut un blâme solennel de Yudhiṣṭhira. A la fin du conflit, et longtemps après, alors que les quatre autres frères ont pardonné à leur oncle Dhṛtarāṣṭra, lui seul s'obstinera dans son hostilité, contribuant ainsi à la décision que prend le vieux prince de se retirer dans la forêt (XV 1 27; 3 60-75). Tout le long du poème, Yudhiṣṭhira et Arjuna se relaient dans le soin de le refréner, de le gronder : en pure perte, puisqu'il se retrouve inchangé à la première occasion. Par deux fois, pendant l'exil dans la forêt (III 151-155 11346-11423; 160 11677-11688), il

1. Le corps énorme et le caractère ambigu du Vāyu indo-iranien qui transparait à travers Bhīma explique le sens pris en ossète par *uæjug* (\**vayu-ka-*) : « géant », v. « Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des Ossètes », *Journal Asiatique*, CCXLIV, 1956, 4 (oss. *uæjug*, *uæjyg* « géant »), p. 349-352, développant l'étymologie proposée par V. I. Abaev, « *Étimologičeskie zametki*, 2, osetinskoe *uæjyg/uæjug* », *Trudy Instituta Jazykoznanija Akad. Nauk S.S.S.R.*, VI, 1956, p. 450-457.

se livre à une véritable débauche de cruauté gratuite contre les malheureux génies qui gardent les domaines du dieu Kubera et déchaîne ainsi dans la nature de grandes tempêtes, par lesquelles ses frères, au loin, sont avertis; Yudhiṣṭhira lui demande sévèrement de ne pas recommencer. Cette ambiguïté du fils de Vāyu, qui le conduit, bien que fidèle en gros à sa vocation de « bon » héros, à des comportements presque démoniaques, rappelle que l'Iran a dédoublé le personnage de Vayu : il est le seul ancien dieu qui ait fourni, et sous le même nom, un *yazata* à la bonne création et un *daēva* à la mauvaise. Et M. Wikander a aussi remarqué que, à la différence d'Arjuna que ses bonnes fortunes rapprochent de femmes honorables, Bhīma s'unit à une rakṣasī, Hidimbā, et lui fait un fils (d'ailleurs excellent), tout comme Kārāsāpa se laisse séduire par un démon femelle, une pairika<sup>1</sup>.

Encore pendant l'exil, par deux fois (III 33-36 1265-1430; 52 2037-2051), il soutient contre Yudhiṣṭhira une controverse qui éclaire bien différenciellement leurs deux caractères : sous forme de reproches véhéments, il oppose sa conception de l'action à celle du « dharmarāja », du « roi selon la justice » qu'est son frère. Ramenées à l'essentiel, les thèses sont celles-ci. Bhīma : 1. Quand on a la force à sa disposition pour rétablir son droit, le devoir est de s'en servir; l'homme fort fait la guerre avec énergie (1332); 2. Il faut se hâter, le temps n'appartient pas à l'homme, « avant de mourir, au moins, règne ! » (1381). Yudhiṣṭhira : 1. Le devoir passe avant l'intérêt individuel, or le devoir est de se perfectionner en se servant de ses malheurs, en détruisant en soi l'hostilité avec ses fleurs et ses fruits (1373); 2. La sagesse est d'attendre, car le semeur attend que les grains mûrissent (1372). Naturellement, c'est Yudhiṣṭhira qui a le dernier mot : humilié, au comble de la colère, Bhīma tremble et se tait<sup>2</sup>.

Comme guerrier, Arjuna se distingue de Bhīma. Moralement, on vient de le voir, mais aussi techniquement : il n'est pas le combattant nu, mais le combattant couvert (cuirasse, cotte de mailles) et armé, « superarmé », comme on dit aujourd'hui : il dispose d'un des grands arcs de l'épopée, le Gāṇḍīva, et, jusqu'à la bataille, une grande partie de son activité est tournée à obtenir des hommes et des dieux des projectiles extraordinaires, avec la recette pour les utiliser. Il n'est pas non plus comme Bhīma le combattant solitaire, « l'avant-garde » (I 138 5468 : *senāgraga* « celui qui marche en tête de l'armée »), caractère que Bhīma

1. « Pāṇḍavasagan... », p. 34 (= *JMQ* IV, p. 46).

2. *JMQ* IV, p. 66.

tient sans doute de son père Vāyu qui, chez les dieux, est un « dieu premier », qui ouvre le chemin aux autres <sup>1</sup>; Arjuna, lui, est le combattant d'armée. Il incarne, dans sa pureté et dans sa complexité, l'idéal kṣatriya, où se concilient la force (à laquelle se réduit presque Bhīma) et le respect du *dharma*, de toutes les formes du *dharma* : celui de son *varṇa*, d'abord, dont il donne, entre cent autres, un bel exemple au quatorzième chant, en obligeant son fils, le jeune roi de Manipour, à s'opposer au passage sur ses terres du Cheval de l'aśvamedha, et par conséquent à se battre contre lui, son père (79-81 2302-2426); le *dharma*, morale générale, aussi, qu'il refuse de violer, par exemple, quand Kṛṣṇa imagine le mensonge qui permettra de tuer Droṇa <sup>2</sup>.

Quant aux jumeaux Nakula et Sahadeva, ceux des cinq frères dont il est le moins souvent question, ils sont bien caractérisés dans leur essence commune par les épithètes qui leur sont appliquées au duel et qui ont deux orientations :

Il s'agit d'abord, dit M. Wikander <sup>3</sup>, de termes qui soulignent leur ressemblance avec les Aśvin, notamment quant à la beauté et à l'« éclat »; ils sont « doués de beauté » (*rūpasampannau* I 63 2445), « d'une beauté sans pareille sur la terre » (*rupenā-pratibhau bhuvi*, I 67 2746 = 124 4851), « rayonnants » (*yaśasvinau*, V 140 4791), « ravissant l'âme de tous les êtres » (*sarva-bhūtamanoḥarau*, I 67 2747). D'autres mettent en valeur leur docilité et leur serviabilité : ils sont « obéissants envers leur maître » (*guruwartināu*, III 179 12432; XV 17 481, *guruśrūṣaṇeratau*, I 63 2445).

### Les Pāṇḍava en groupe.

Ainsi, du début à la fin, chacun des Pāṇḍava maintient et illustre le « type » annoncé à sa naissance. Une seule exception est à enregistrer : quand il y a guerre, comme ils sont également des kṣatriya, les cinq frères se battent et, dans l'ivresse de la bataille, il arrive à chacun d'accomplir des exploits formidables, de faire figure de grand guerrier : c'était un entraînement inévitable de la matière. Mais là même, de fugitives indications rétablissent souvent une hiérarchie. Ainsi, dans le quatrième chant, quatre des Pāṇḍava — Arjuna seul est absent — reprennent à leur compte la bataille que vient de perdre leur hôte, le roi Virāṭa, et la gagnent; ils tuent chacun autant d'ennemis qu'il

1. *JMQ* IV, p. 63-65; sur « Vāyu premier », v. *Tarpeia*, 1947, p. 66-76.

2. V. ci-dessus, p. 60-61.

3. « Nakula et Sahadeva », *Orientalia Suecana*, VI, 1957 (paru en 1958), p. 66-96.

peut, mais ils ne peuvent pas tous également; voici leur tableau de chasse (IV 33 1099-1100) :

Yudhiṣṭhira, le fils de Kuntī, tua là mille guerriers, et Bhīma fit voir à sept mille le monde de Yama. Nakula, sous ses flèches, tua sept cents héros et l'auguste Sahadeva trois cents, à l'ordre de Yudhiṣṭhira.

Le guerrier Bhīma vient donc en tête; le roi Yudhiṣṭhira le suit de loin, pour l'honneur; quant aux jumeaux, ils restent humblement en arrière. On verra plus loin que la relative faiblesse du bilan de Sahadeva par rapport à celui de son jumeau correspond aussi à un trait de sa nature.

C'est d'ailleurs dans les passages, assez nombreux, où les poètes ont voulu présenter les Pāṇḍava ensemble tout en spécifiant la conduite de chacun, que l'on mesure le mieux combien ils sont fidèles à leurs définitions, aux types de leurs pères. Nous en rencontrerons plus d'un dans nos analyses. En voici seulement deux, l'un abstrait et schématique, l'autre abondant et coloré. Dès le « catalogue des sections » placé en tête du premier livre un mot juste met en relief les vertus caractéristiques de chacun des cinq héros (124-125) :

Les sujets étaient charmés par la pureté (*śaucena*) de Yudhiṣṭhira, par la fermeté (*dhṛtyā*) de Bhīmasena, par la vaillance (*vikrameṇa*) d'Arjuna, ..., par la discipline (*vinayena*) des jumeaux.

À la fin du deuxième chant, après la seconde partie de dés, les Pāṇḍava quittent le palais pour l'exil. Leurs attitudes, leurs gestes manifestent leurs natures (II 78 2623-2625, 2631-2636) :

Yudhiṣṭhira s'avance en se couvrant le visage de son vêtement (*vastreṇa samvṛtya mukham*). Pourquoi ? « Que je ne brûle pas le monde, se dit-il, en le regardant d'un œil terrible (*nāhaṃ janam nirdaheyam dṛṣṭvā ghoreṇa cakṣuṣā*) ! »

Bhīma contemple ses grands bras (*bāhū viśālau sampāśyan*), il se dit : « Je n'ai pas d'égal pour la force des bras (*bāhvor bale nāsti samo mama*) » ; il montre ses bras, enorgueilli par la puissance de ses bras, désirant faire contre les ennemis une action en rapport avec la force matérielle de ses bras (*bāhū vidarśayan... bāhūdraviṇadarpitaḥ | cikīrṣan karma śatrubhṛyo bāhūdravyānurūpataḥ*).

Arjuna suit Yudhiṣṭhira, éparpillant des cailloux, en préfiguration des averses de flèches qu'il décochera sur les ennemis (*sikatā vapan...* ; *asaktāḥ sikatās tasya yathā samprati bhārata | asaktaṃ śaravarṣāṇi tathā mokṣyati śatruṣu*).

Nakula, le plus beau des hommes, s'est dit : « Que je n'entraîne pas le cœur des femmes sur ma route (*nāhaṃ manāṃsy āda-*

*deyam mārge strīṇām*)! » C'est pourquoi il s'est enduit tous les membres de poussière (*pāṁśūpalīptasarvāṅgaḥ*). Sahadeva s'est de même barbouillé le visage (*mukham ālīpya*), mais pour un motif légèrement différent et pourtant de même sens : il se rend méconnaissable, c'est-à-dire, puisqu'il est beau, se défigure : « Que personne aujourd'hui ne reconnaisse mon visage (*na me kaścīd vijaniyān mukham adya*)! »

Ainsi depuis le *dharmarāja* chargé d'une force mystique aussi puissante que celle des ascètes jusqu'aux beaux cadets en passant par l'hercule et par l'archer, les cinq frères donnent d'eux-mêmes les images attendues. Dans le même sens, on notera que seuls les deux guerriers, Bhīma et Arjuna, sont agressifs, préparent déjà la vengeance; le saint roi et les bons jumeaux, au contraire ont souci des autres, veulent éviter aux autres l'accident ou le mécompte qui risquent de résulter de leur nature.

### *Les Pāṇḍava et les classes sociales.*

Tout ce qui vient d'être observé, en ordre dispersé ou différemment, dans les conduites des cinq frères, montre la conformité continue de chacun à l'une des trois *fonctions* fondamentales dont l'harmonie assure la vie normale, heureuse d'une société. Rien, en revanche, n'y fait référence aux trois *classes* sociales, aux trois *varṇa* dans lesquels l'Inde a, très tôt, incarné ces trois fonctions en les durcissant : brahmanes, kṣatriya, vaiśya, — prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs.

Dès les temps védiques, et déjà indo-iraniens, mais de façon plus souple, comme un modèle idéal plutôt que comme l'armature réelle du corps social, il semble que cette idée simple de faire correspondre sous le roi un groupe d'hommes spécialisés à chacune des trois fonctions ait été envisagée avec faveur, et déjà, partiellement, avec des noms techniques. Le passage le plus important du R̥gVeda, à cet égard, est un tercet de strophes dans un hymne adressé aux Aśvin (VIII, 35, 16-18)<sup>1</sup>. Trois prières symétriques y sont adressées à ces dieux :

16 Favorisez le *brāhman*, favorisez les prières (ou pensées pieuses, *dhīyaḥ*)...

17 Favorisez le *kṣatrá*, favorisez les hommes (« uiros », *nṛ̥ṇ*)...

18 Favorisez les vaches (*dhenūḥ*), favorisez les clans d'éleveurs (*viśaḥ*).

Ainsi rapprochés, le *brāhman*, neutre, et le *kṣatrá*, neutre,

1. V. l'article de 1961 cité ci-dessus (p. 52) (p. 274-278). Véd. *dhī* est étymologiquement « vision » (J. Gonda), mais il est peu probable que ce soit encore la valeur ordinaire du mot dans le R̥gVeda.

désignent certainement les principes des deux fonctions supérieures, la sacrée et la guerrière; et si le pluriel *viśah* signifie les clans, le même mot, au singulier, désigne aussi le principe de la fonction « productrice »; les noms classiques des *varṇa* dérivent d'ailleurs de ces trois substantifs : *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*. Or on voit que, dans ces strophes, les fonctions, sauf la première, sont caractérisées à la fois par leur principe abstrait (*kṣatrá*) ou leur matière (les vaches), et par les groupes d'hommes qui les assurent (les « uiri »; les clans). Les parallèles iraniens, et non pas seulement l'avestique, donnent à penser que ce type de formulation, cette correspondance explicite entre les fonctions et des « agents » sont choses anciennes. Il ne serait donc pas impossible, *a priori*, que l'équipe des Pāṇḍava, si clairement distribuée sur les fonctions, étendît ses affinités différentielles aux trois catégories d'hommes dont l'Inde a fait des groupes endogames, irrémédiablement rigides. Mais une circonstance s'y opposait : les Pāṇḍava sont des frères, et leur famille appartient à la classe des *kṣatriya*; dans leurs revendications comme dans les actes par lesquels ils les soutiennent, ils sont des *kṣatriya* typiques; ils sont tous engagés dans l'immense bataille qui se déroule à travers les chants VI-IX. Certes, nous l'avons vu, Yudhiṣṭhira n'aime pas la guerre, fait ce qu'il peut pour l'éviter, et sur le terrain, n'est pas le plus brillant des guerriers. Mais lorsque Kṛṣṇa, qui est comme la conscience vivante de tous ces hommes, lui rappelle vivement son devoir de *kṣatriya*, et de *kṣatriya* roi, il s'y conforme; malgré son goût profond pour la retraite totale, malgré ses hésitations, il ne renonce pas plus à ses droits avant un affrontement qui lui fait horreur qu'à son trône après une victoire payée de trop de maux. A l'autre bout de la liste, les deux jumeaux n'échappent pas non plus à leur destinée de *kṣatriya*. Bref, malgré leurs différences, aucun n'ignore, aucun ne refuse l'uniforme statut de la famille.

A la regarder de près, cependant, l'organisation interne du groupe rappelle par un trait important la structure des *varṇa*. C'est un lieu commun dans les *Brāhmaṇa* que la solidarité étroite des deux premiers *varṇa* par opposition au troisième : le brahmane et le *kṣatriya* sont « les deux forces », *ubhe vīrye*, dont l'entente est profitable, nécessaire à tous deux. Les traités qui énoncent les devoirs des *varṇa* sont unanimes; quand, après avoir défini ceux des brahmanes et des *kṣatriya* avec un contenu positif et riche, ils en arrivent aux *vaiśya*, l'essentiel tient en une phrase : les *vaiśya* doivent honorer et servir les brahmanes et les *kṣatriya*. Or, dans l'épopée, la coupure n'est pas moins nette entre les jumeaux et leurs aînés. D'abord par le sang : les deux groupes ne sont frères qu'à la faveur du nom de



leur père putatif commun; non seulement leurs pères réels, mais leurs mères sont différents. Puis l'une des qualités qu'on leur voit le plus souvent attribuée est d'être les respectueux et modestes serviteurs de leurs frères. Dans l'affabulation épique, cette disposition constante est comprise comme l'attitude normale de petits cadets bien élevés envers leurs aînés, les jumeaux étant non seulement les derniers-nés, mais des « tendres », des « jeunets »; en réalité, il y a là dans le récit une incohérence, car les naissances se sont succédé trop vite pour que la différence des âges justifie pleinement cette attitude; et surtout, si Bhîma et Arjuna témoignent aussi du respect à Yudhiṣṭhira parce qu'il est l'aîné de tous, ce respect leur laisse une liberté, connaît des éclipses qu'on n'observe pas dans le cas des jumeaux. Il est donc probable que l'humilité et la disponibilité de ceux-ci a une autre origine, ou du moins cette fois encore qu'une causalité première, une nécessité de la transposition, se masque sous la causalité seconde, romanesque, de l'intrigue épique. Mais cette nécessité, on le voit, résulte plutôt de la considération des varṇa humains que des fonctions abstraites sur lesquelles les varṇa se fondent : en dehors de cette application aux divisions sociales, la hiérarchie des fonctions n'implique pas, pour son troisième terme, la morale de totale subordination qui est celle des vaiśya — et des jumeaux de l'épopée.

Quoi qu'il en soit, la répartition des Pāṇḍava entre deux mères a aussi fourni à la transposition le moyen de refléter un mythe important, en l'atténuant et en le nettoyant de tout élément de conflit. En accord avec les traditions de plusieurs peuples indo-européens, les Scandinaves notamment (guerre, puis réconciliation et fusion des Ases et des Vanes)<sup>1</sup>, la fable indienne — j'ai donné ailleurs et je rappellerai dans la seconde partie de ce livre des raisons de reporter la chose aux temps indo-iraniens<sup>2</sup> — contait que l'unité du monde divin, des trois niveaux de dieux fonctionnels, avait été acquise en conclusion d'un conflit qui avait d'abord opposé les dieux supérieurs, notamment Indra, roi des dieux dans la mythologie postvédique, aux Aśvin, réputés trop proches des hommes et vivant trop volontiers parmi les hommes. Indra et les autres dieux n'admettaient pas les jumeaux Aśvin à ce qui est le plus important privilège de la divinité, la jouissance des matières sacrifiées; mais, aidés par un ascète dont ils avaient mérité la reconnaissance, les Aśvin réussirent à s'imposer. Dès lors, incorporés à la société

1. V. ci-dessous, p. 288-289.

2. *Naissance d'Archanges*, 1945, p. 159-162; v. ci-dessous p. 285-287.

divine, ils ne furent l'objet d'aucune discrimination et même, à en juger par les hymnes du R̥gVeda où la légende de ce conflit originel n'a même pas été retenue, leur entente avec Indra est toujours restée particulièrement étroite. D'une autre manière mais dans le même sens, l'épopée marque, sinon une promotion des deux derniers Pāṇḍava, du moins un changement dans leur statut familial : ils ne sont les fils d'une « deuxième reine » que jusqu'à la mort volontaire de celle-ci sur le bûcher funèbre de Pāṇḍu; avant de s'immoler, Mādri s'adresse à Kuntī, la première reine, celle qui survivra, et lui demande de considérer désormais les jumeaux comme ses propres enfants; Kuntī n'a pas de difficulté à exaucer cette prière; jusqu'au terme de sa vie, elle sera la mère commune des cinq Pāṇḍava et un lien de particulière affection l'unira même à l'un des jumeaux, le dernier, Sahadeva.

Mais la preuve matérielle existe que les poètes du Mahābhārata se sont posé, à propos de leurs cinq héros, la question des rapports des fonctions et des varṇa; plus exactement, qu'ils ont voulu, malgré la difficulté que fait l'unité de leur souche, établir terme à terme une correspondance entre les trois niveaux des héros (1; 2 et 3; 4 et 5) et les trois varṇa. Le procédé qu'ils ont imaginé et que M. Wikander a fort bien dégagé est ingénieux et nous introduit d'emblée dans l'atelier de transposition : à côté du tableau réel, officiel, donné par exemple au moment de leur naissance, et dans lequel les cinq Pāṇḍava, malgré leurs orientations fonctionnelles, sont uniformément des kṣatriya, un épisode, une situation ont été ménagés où, contraints de dissimuler leur être officiel et réel sous des apparences mensongères, ils se trouvent libres, chacun d'eux est libre de choisir son mensonge. Et l'occasion inventée par les poètes est simple : les Pāṇḍava ont été condamnés à prolonger leurs douze années d'exil en forêt par une treizième, pendant laquelle ils iront où ils voudront, mais sous un strict incognito, et là où ils seront, nul ne devra savoir qui ils sont. De cette clause, ils profitent, ceux du moins à qui la discipline du poème impose le reste du temps un véritable refoulement, pour être « eux-mêmes », enfin, pendant un an. Ils décident de se fixer chez Virāṭa, le roi des Matsya, qu'ils estiment et qui, dans des temps meilleurs, s'est montré favorable à leur cause. Voici leur plan. Yudhiṣṭhira se présentera comme un brahmane, jadis intime « ami de Yudhiṣṭhira », très fort au jeu de dés et, par là, capable d'amuser le roi. Bhīma prétendra avoir été le boucher, le cuisinier et l'athlète

de Yudhiṣṭhira. Arjuna, couvert de bijoux, se proposera comme eunuque maître de danse et dira qu'il vient du gynécée de Draupadī. Nakula sera palefrenier, « l'ancien chef des écuries de Yudhiṣṭhira », et Sahadeva se recommandera comme un habile bouvier; enfin Draupadī en qualité d'« ancienne suivante de Draupadī », s'offrira à servir la femme du roi (IV 1 22-83).

Les cinq frères exécutent leur plan de point en point. Le roi Virāṭa, qui aime le jeu, engage aussitôt le « brahmane » Yudhiṣṭhira et se plie à ses exigences, prêt à le faire l'égal de lui-même (7 214-230). Il a plus de peine à croire aux dires des autres frères, mais finit par leur donner les offices auxquels ils se disent propres, tandis que sa femme, la reine Sudeṣṇā, prend Draupadī à son service.

Les déguisements du premier et des deux derniers des Pāṇḍava sont respectivement, on le voit, ceux de la première et de la troisième classe sociale : l'un se dit brahmane, les autres s'attribuent les deux grandes spécifications de l'élevage, celle des chevaux et celle des bovins, mettant d'ailleurs dans les deux cas l'accent sur leur science de vétérinaire, conforme à la vocation médicale de leurs pères les Aśvin. Les poètes ont exploité au maximum leur trouvaille et souligné leur intention en insérant aux moments opportuns les noms techniques des varṇa. Il est intéressant, à cet égard, de rapprocher l'usage qui est fait de ces noms dans les deux tableaux, celui des naissances et celui des déguisements.

Dans le tableau des naissances, un seul paraît : *kṣatra* (I 123 4769), avec son dérivé *kṣatriya* (I 123 4790), mais, bien que les cinq garçons soient uniformément des *kṣatriya*, le mot n'est écrit qu'à propos du second et du troisième, de Bhīma et d'Arjuna, dont la valeur fonctionnelle est en effet celle de guerriers. Ni dans l'exposé des motifs pour lesquels tel dieu est évoqué pour être père ni dans la présentation du héros-bébé, ni Yudhiṣṭhira ni les jumeaux n'ont cet honneur — sans que bien entendu, les mots brāhmaṇa ni vaiśya soient pour autant prononcés. Au contraire, dans le tableau des déguisements, ce sont les deux frères de fonction guerrière qui sont en quelque sorte gênés : ils ne peuvent plus se présenter comme des *kṣatriya*, puisqu'ils sont réellement *kṣatriya* et que la règle du jeu qui leur est imposé veut que chacun dissimule son état civil. L'aîné et les cadets ne rencontrent pas cette difficulté : le titre brāhmaṇa est hautement, itérativement revendiqué par Yudhiṣṭhira (IV 1 23; 7 226, etc.), tandis que l'un au moins des jumeaux, Sahadeva, le prétendu bouvier, se proclame vaiśya (IV 10 284, 286). Avertis que nous sommes du « problème » qu'ont résolu les auteurs du poème, nous ne pouvons que participer à l'amu-

sement supplémentaire qu'ils se sont donné en cette dernière occasion : quand Sahadeva dit au roi qu'il est vaiśya, le roi, devant sa prestance, refuse d'abord de le croire et lui dit : « Tu es un brahmane ou un kṣatriya... » Ainsi le tableau des naissances et celui des déguisements se complètent et, mis côte à côte, produisent à propos des Pāṇḍava le tableau entier des varṇa :

	Naissances :	Déguisements :
Yudhiṣṭhira :	[kṣatriya]	<i>brāhmaṇa</i>
Bhīma :	<i>kṣatriya</i>	[artisan]
Arjuna :	<i>kṣatriya</i>	[artisan]
les jumeaux :	[kṣatriya]	<i>vaiśya</i>

Les déguisements des deux « Pāṇḍava de deuxième fonction » ne sont d'ailleurs pas plus arbitraires que les autres. Seulement, ils les ont cherchés non plus hors de leur « fonction », mais dans ses à-côtés, dans des prolongements où elle n'est pas immédiatement reconnaissable. Son aspect brutal de champion solitaire, la massue qui est son arme, ont commandé le choix de Bhīma : il se fait athlète, lutteur de foire ou de palais, abatteur de bœufs, et sans doute est-ce par une extension de cette dernière qualité qu'il passe en outre aux cuisines. Quant à Arjuna, pour étonnante que soit la métamorphose en eunuque de ce guerrier auquel ne manquent pas les aventures amoureuses, l'apparence qu'il se donne n'en rejoint pas moins sa nature, ou plutôt celle du dieu son père, sous une forme remarquablement archaïque<sup>1</sup>. Arjuna se fait professeur de chant et de danse (*ṇṛtya*) et se présente couvert de boucles d'oreilles (*kuṇḍalāḥ*), de bracelets d'or (*valayaiḥ*, *kambubhiḥ*) et de guirlandes (*śragvin*)? Mais tels sont, dans les plus vieux hymnes, Indra et la troupe de ses jeunes guerriers célestes, les Marut, car il n'y a aucune raison de ne pas laisser au mot *ṇṛtú*, dans le RgVeda, son sens étymologique de « danseur » (rac. *nart-*). Or ce mot ne paraît que huit fois dans les hymnes : six fois il est appliqué à Indra, une fois aux Marut et, en dehors d'eux, une fois seulement aux Aśvin, autres jeunes gens. De plus, les guerriers Marut, parce qu'ils sont guerriers, se montrent très soucieux de parures : ce n'est pas d'hier ni d'avant-hier que l'éclat des uniformes

1. Pour la danse et les parures, v. *JMQ* IV, p. 67-68; pour Arjuna-eunuque, cf. Indra dévirilisé en châtiment de fautes sexuelles (adultères)?

et les chamarrures d'épaules et de poitrine confirment, ou même déterminent des vocations militaires. L'équipement des Marut est étincelant, répètent les poètes; « ils se couvrent le corps d'ornements d'or (*hīraṇyaih*) comme de riches prétendants » (*RV.*, V 60, 4); ils portent et, dans l'hymnaire, sont seuls à porter des anneaux de cheville et des bracelets (*khādīṣu*), des plaques d'or (*rukṁéṣu*) sur les bras et sur la poitrine, sans compter les guirlandes (*śrakṣū*) (p. ex., V 53, 4).

### *Les jumeaux et les vaiśya.*

Ces diverses remarques montrent à quel point les auteurs et certainement les premiers auditeurs du Mahābhārata, les responsables et les confidents de la transposition, prenaient plaisir à l'établir ou à l'observer simultanément sur plusieurs plans : ici, à la fois, les Pāṇḍava copient d'une part les dieux leurs pères et d'autre part se conforment aux caractères propres des varṇa humains, ou plutôt, pour tourner une difficulté née de l'affabulation, les uns demandent au plus vieux signalement mythique de leurs pères le service que les autres reçoivent de leur correspondance numérale avec des varṇa. Ingénieux et logiques, les poètes ont multiplié les indications de ce genre. En voici une, qui n'a pas encore été signalée.

Non seulement les trois aînés et les deux jumeaux n'ont pas la même mère, ce qui souligne la solidarité des premiers par opposition aux seconds, mais ces deux femmes n'ont pas été données à Pāṇḍu selon le même mode de mariage. L'Inde a codifié de plusieurs manières les types de mariage et plus généralement d'union, les uns recommandés, d'autres admis, d'autres condamnés. Les Lois de Manu (III 20-34), par exemple, enregistrent plusieurs de ces classifications, et un passage célèbre du Mahābhārata en professe encore une autre (I 102 4058-4091). Les types licites se ramènent à quatre : un mariage particulièrement solennel (avec plusieurs variantes) où le père donne sa fille à un jeune homme (dans le meilleur cas, au cours d'une cérémonie religieuse) est propre aux brahmanes; le mariage par choix libre et consentement mutuel du jeune homme et de la jeune fille, et aussi le rapt, conviennent aux kṣatriya; enfin le mariage par achat de la jeune fille n'est admis que pour les vaiśya (Manu 24; sauf dans une forme purifiée, où l'achat n'est que symbolique, et qui est acceptable pour un brahmane, *ibid.*, 29). La pratique de l'épopée substitue volontiers aux deux mariages kṣatriya un nouveau type, qui les combine sous une forme plus chevaleresque, le *svayamvara* (*Mbh.*, I 102 4091):

en principe, et tel est le sens même du mot, la jeune fille s'y « choisit elle-même » un époux parmi des princes rassemblés par son père; mais souvent elle se borne à y « choisir », par la remise d'une guirlande, le candidat qui a réussi dans une épreuve, d'arc par exemple, fixée d'avance, et il arrive aussi que le *svayamvara* soit l'occasion, le cadre d'un rapt public et héroïque : en présence des autres prétendants, après défi et avec bataille, un héros enlève la jeune fille.

Pāṇḍu épouse Kuntī dans un *svayamvara* très régulier, sans concours ni enlèvement (I 112 4413-4422) : le père adoptif de la jeune fille a convoqué les prétendants. Pāṇḍu est venu à la fête et s'est rangé parmi eux. Kuntī les passe en revue et, devant ce garçon distingué, sent son cœur se troubler d'amour (*taṃ dṛṣtvā... pāṇḍum naravaraṃ raṅge hṛdayenākulābhavat*) ; avec pudeur (*vṛīḍamānā*), elle suspend la guirlande à l'épaule du prince; aussitôt, sans contestation, les autres prétendants se retirent, le roi célèbre le mariage de sa fille, puis la remet à son gendre avec de nombreux cadeaux.

Aussitôt après, le tuteur de Pāṇḍu et de ses frères, leur grand-oncle Bhīṣma, décide de donner une seconde femme au jeune homme. Il s'y prend cette fois tout autrement (I 113 4425-4443). Accompagné des plus vénérables personnages du royaume, il se rend chez Śalya, roi de Madra, qui le reçoit avec honneur, et il lui demande la main de sa sœur, celle qu'on appellera, d'après son pays d'origine, Mādri. Alors s'ouvre une conversation bien intéressante. Śalya dit qu'à son avis l'alliance qu'on lui propose est la meilleure du monde, mais qu'il est tenu par une certaine règle, traditionnelle dans sa famille et respectée par tous ses ancêtres, princes éminents (*pūrvaiḥ pravartitaṃ kimcit kule 'smin nṛpasattamaiḥ*) ; cette règle peut être jugée bonne ou mauvaise (*sādhu vā yadi vāsādhu*), mais elle existe, et elle ne permet pas qu'on demande une fille de cette lignée comme un don gratuit qu'on puisse obtenir en disant simplement « *bhavān dehi, donne !* » Śalya s'excuse, c'est, répète-t-il, un statut de famille, *kuladharmā*, dont l'autorité est absolue (*pramāṇaṃ paramaṃ ca tat*)... Bhīṣma ne se scandalise pas : du moment que c'est un *dharma*, une disposition établie par les générations antérieures (*pūrvair vidhir ayaṃ kṛtaḥ*), il faut s'y conformer et l'exigence d'achat n'a dans ce cas rien de coupable (*nātra kaścana doṣo 'sti*). Il s'exécute aussitôt, magnifiquement : or brut, or travaillé, toutes sortes de bijoux, éléphants, chevaux, chars, vêtements, parures, pierres précieuses, corail, sont versés comme prix de la jeune fille. « Quand il eut reçu tous ces biens, Śalya, l'âme satisfaite, donna sa sœur, bien parée, au prince des Kaurava. »

Étrange « statut de famille » dans une lignée de kṣatriya, que cette pratique matrimoniale « indigne » des classes supérieures de la société et réservée aux vaiśya ! On comprend qu'elle ait fait des difficultés aux dépositaires, aux transmetteurs de la tradition : une partie des recensions omet l'épisode et même le texte « primitif » tel qu'on le lit dans l'édition critique, le résume brièvement sans lui donner le développement qu'on vient de voir dans l'édition de Calcutta. Et pourtant, la bonne méthode engage en toute circonstance à conserver la *lectio difficilior* : *difficilior* est bien un récit qui montre un *kula*, une dynastie royale, contraint par sa règle propre à vendre ses filles. D'autre part, celui-ci ou un autre, il faut bien qu'il y ait un récit du second mariage de Pāṇḍu, symétrique du premier ; or il n'y a pas de variante et, si l'on supprime le « mariage par achat », rien, dans aucune recension, ne le remplace. Conservons-le donc et comprenons-le : la correspondance établie dans la transposition entre les jumeaux et la classe des vaiśya le justifie. En inventant ce « statut de famille » anormal, hybride, en chargeant d'un usage vaiśya la lignée kṣatriya qui fournit la mère des jumeaux, les auteurs du poème ont à la fois sauvé la dignité et annoncé l'orientation de ces deux héros, eux-mêmes, si l'on peut dire, « kṣatriya de troisième fonction ».

S'il était besoin de confirmer l'intention transparente des auteurs du poème, il suffirait de considérer le personnage même de Śalya, ce frère qui vend, qui doit vendre sa sœur. Son affinité pour la fonction vaiśya est exprimée par l'emblème qui orne son étendard, — car il est rare, dans le Mahābhārata, que de tels emblèmes ne soient pas conformes à la nature profonde de leurs possesseurs : Śalya arbore un sillon d'or, *śītā*, que VII 105 3943 compare à la déesse du grain elle-même, *Sitā*. De plus le caractère de Śalya, sans franchise ni noblesse, n'est pas kṣatriya : à la veille de la grande bataille, il se dispose, avec une armée considérable, à appuyer les Pāṇḍava parmi lesquels figurent ses deux neveux, mais, comme Duryodhana l'honore, il se range à son parti (V 8) et sera son dernier généralissime ; mais en même temps, il promet à Yudhiṣṭhira de diminuer la force de Karṇa s'il devient son cocher (V 8 216-220) ; de fait, étant cocher de Karṇa, il le démoralise au plus fort de ses duels en faisant agressivement devant lui l'éloge d'Arjuna, son adversaire exécré (VIII 39 1793). Enfin, si l'on prend garde que dans la nomenclature des formes de mariage, le mariage par achat est dit *asuravivāha* « mariage propre aux Asura », on comprend mieux que, dans le système des incarnations, Śalya, frère de Mādri, beau-frère de Pāṇḍu, oncle des deux jumeaux, soit pourtant non pas un dieu, mais un démon, un Asura incarné :

l'Asura Samhrāda(ou Samhlāda). Toutes ces indications convergentes garantissent l'authenticité et la signification, la portée conceptuelle du mariage de Mādri.

Cette différence éclatante dans les modes de leurs mariages n'empêche pas que, une fois mariées, les deux femmes de Pāṇḍu ne soient à égalité non seulement de sentiments, mais de traitements. Classées à deux niveaux inégaux (kṣatriya, vaiśya) par les modes de leurs mariages, Kuntī et Mādri vivent cependant en femmes égales, en « femmes kṣatriya », — comme leurs fils respectifs ont des affinités fonctionnelles différentes (1<sup>re</sup>-2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup>) et sont pourtant, uniformément, des kṣatriya. La seule circonstance où Mādri se plaint, ou plutôt dit fièrement ne pas se plaindre d'une certaine infériorité, concerne autre chose : alors que Kuntī — son égale, souligne-t-elle (4841) — réussit à avoir des enfants par sa formule magique, elle-même est sans enfant... Mais cette inégalité accidentelle, non congénitale, est vite réparée : Kuntī met Mādri en état d'avoir des enfants et dorénavant, jusqu'au bout, dans une égalité aussi complète que leur entente, les deux femmes encadreront dans la forêt où il a choisi d'habiter ce jeune et beau mari qu'une malédiction empêche de jouir d'elles. Jusqu'au bout : c'est-à-dire jusqu'au moment où Mādri suivra son mari dans la mort et où Kuntī deviendra la mère exemplaire des deux jumeaux.

On ne peut qu'admirer la maîtrise<sup>1</sup> et le tact avec lesquels nos vieux collègues ont su ainsi explorer les possibilités et les nécessités de la transposition qu'ils avaient entreprise, confirmant et limitant à la fois par des prolongements et des harmoniques l'ambiguïté des fils des Aśvin.

### *Caractères différentiels de chacun des jumeaux.*

Ici se forme un problème, un type de problème qu'il était facile de prévoir et dont nous rencontrerons beaucoup d'autres exemples.

Il apparaît dès maintenant que la transposition de la théologie et de la mythologie les plus anciennes en langage d'épopée a été faite en pleine conscience par des savants habiles. Mais le

1. Une légère incohérence : en IV 3 69-70, Sahadeva dit à ses frères qu'il fera merveille en bouvier parce que, jadis, il avait été envoyé au milieu des troupeaux et qu'il avait acquis là une grande compétence; il n'y a rien de tel, au premier chant, dans le récit des enfances.



fait même de la transposition, avec ses inévitables altérations des événements et de leur causalité, rend parfois difficile de lire le mythe en filigrane à travers l'action épique. Ce serait même, semble-t-il, impossible si l'on ne possédait les originaux : dans tout ce qui vient d'être exposé sur les Pāṇḍava à la suite de M. Wikander, le procédé a été constamment de confronter, d'une part un système *connu* de dieux soutenant entre eux des rapports attestés, et d'autre part un système de héros expressément présentés comme les fils de ces dieux et soutenant entre eux des rapports homologues aux leurs : il ne s'agissait que de préciser ce parallélisme entre deux séries de faits, entièrement *donnés*.

Mais ce n'est pas toujours le cas — notamment quand, dépassant la théologie, on aborde la mythologie — parce que les documents qui fournissent ces deux séries de faits et les conditions dans lesquelles ils les fournissent ne sont pas de même espèce. Le R̥gVeda procède plus par allusions que par narration et il est très rare qu'il expose un mythe de façon continue; même pour le caractère des dieux védiques, qui s'exprime dans leurs relations soit entre eux soit avec les hommes ou les grandes entités de la nature, beaucoup de choses ne peuvent être établies que par des collections de fiches apprécées selon les méthodes statistiques. D'autre part, plusieurs raisons, analytiques et comparatives, donnent à penser que la mythologie retenue dans les hymnes n'était pas le tout de la mythologie alors vivante : certains aspects des dieux, tels que les péchés d'Indra <sup>1</sup>, ne se prêtaient pas à l'éloge, à l'exaltation, à la prière; certains récits les concernant n'intéressaient ni les officiants ni les bénéficiaires du sacrifice ni les auteurs des hymnes; et des censures en écartaient d'autres. Au contraire, le Mahābhārata est essentiellement, longuement discursif : il raconte, il marque la suite logique et chronologique des événements, accompagne d'aventure en aventure les héros dans lesquels il transpose les dieux, explique ou leur fait expliquer longuement leurs problèmes. D'autre part, cette énorme masse poétique est une encyclopédie, où tout le savoir mythique hérité du passé a chance d'avoir été utilisé : il est donc théoriquement possible et, encore une fois, étant donné la masse qui se prête à l'observation, il est probable que des morceaux de théologie et de mythologie très anciens, qui ne sont pas attestés dans les hymnes et qui sont par conséquent inconnus de nous sous leur forme védique, mais que la tradition orale proposait aux auteurs du Mahābhārata au même titre que la théologie et la mythologie

1. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 63-69.

enregistrées, survivent, et survivent seulement dans les transpositions épiques que ces auteurs en ont faites. Comment les identifier ? La recherche est délicate : on ne confronte plus terme à terme deux séries de faits connus, mais, à partir d'une seule série connue, on essaie de deviner l'autre. Bien des précautions sont nécessaires, et il faut critiquer, réviser sans cesse ce qu'on croit avoir entrevu. Mais des résultats solides ont été obtenus. En voici un bon exemple qui montrera quel procédé — la comparaison avec d'autres théologies et mythologies indo-européennes — donne ici le moyen de progresser.

Non seulement les hymnes védiques, mais les traités rituels et leurs commentaires ne permettent guère de remarquer une distinction entre les deux jumeaux divins. Les hymnes qui leur sont adressés et qui se réduisent parfois aux longues listes des services qu'ils ont rendus à des personnages en détresse, les associent aussi étroitement que possible, au duel, dans chacun des *item*. On ne connaît pas une seule intervention de l'un sans l'autre. Les symbolismes dont les chargent les liturgies sont toujours doubles, un élément appelant l'autre comme son exact symétrique. De très rares passages font entrevoir cependant certaines différences, qui seraient très importantes si l'on pouvait les préciser. Telle est la strophe I 181, 4, toujours discutée :

Nés en des lieux différents, les deux [êtres] sans défaut s'accordaient par leurs corps et par leurs noms. L'un deux est considéré comme un seigneur riche et vainqueur, [fils] de Sumakha (*jīṣnūr... śumakhasya sūrīḥ*), l'autre comme le fils fortuné du Ciel (*divó... subhāgaḥ putráḥ*).

On a depuis longtemps remarqué que les mots qui caractérisent le premier des Ásvin ainsi distingués, *jīṣnú*, *sūrī* et le nom même de *Sú-makha* se rapprochent, comme dit bien M. Wikander, « de la sphère d'Indra » ; certains même veulent voir dans Sumakha une désignation de ce dieu, alors que d'autres pensent qu'il n'est qu'un mortel, établissant ainsi entre les deux Ásvin une distinction comparable à celle des Dioscures grecs, dont l'un est fils de Zeus et l'autre fils d'un homme. Il n'en est pas moins certain que l'un des Ásvin est ici marqué de notes guerrières, tandis que le second, à la fois fils du Ciel et fortuné (cf. le dieu souverain Bhaga, qui préside à l'attribution des biens), est orienté vers les deux autres fonctions. Mais ce texte est isolé. A partir de lui, M. Wikander a pu déceler quelques autres vestiges védiques d'une distinction entre les jumeaux, mais l'impression n'en reste pas moins, comme il dit, que,

dans les hymnes « une seule et même fonction s'exprime dans deux divinités absolument équivalentes ».

Or, si les jumeaux épiques fils des jumeaux divins sont, dans la majorité des textes, équivalents et solidairement distingués de leurs trois aînés, ils n'en sont pas moins distingués entre eux soit par leur action dans de nombreux épisodes, soit dans certaines présentations collectives, soit par certaines épithètes préférentiellement appliquées à l'un ou à l'autre. Dans une admirable étude, M. Wikander a recensé et classé ces différences<sup>1</sup>; il s'en dégage un diptyque remarquable.

D'abord, on vient de le voir, les camouflages que Nakula et Sahadeva se donnent à la cour du roi Virāṭa sont tous deux du niveau « vaiśya » mais, sur ce niveau, distincts : ils se répartissent les deux espèces animales auxquelles se réduisaient, dans les temps védiques, la richesse des éleveurs : les chevaux, les bœufs. Or si leurs pères les Aśvin, dans les hymnes, ont bien à s'occuper des bœufs et des chevaux et si, parmi les bénéficiaires de leurs miracles, figurent aussi bien une jument mutilée à laquelle ils greffent une jambe qu'une vache stérile dont ils font couler le lait, ce ne sont pas deux spécialités séparées; dans l'un et dans l'autre cas, indiscernables, ils collaborent.

Cette distinction est éclatante, mais sans application en dehors du quatrième chant, au-delà de l'année passée sous les déguisements. Une autre plus profonde, concernant les caractères, ressort au contraire d'un grand nombre de passages distribués à travers tout le poème. Partant de ce qu'enseigne l'examen attentif des épithètes, M. Wikander l'a ainsi formulée<sup>2</sup> :

A en juger par les épithètes seulement, et en supposant que les épithètes soient aussi importantes pour l'analyse des jumeaux épiques que pour l'analyse des divinités védiques — ce qui reste à voir — on arrive donc à la conclusion suivante :

Les épithètes caractérisant le bellâtre et le guerrier s'appliquent en partie exclusivement à Nakula (*darśanīya*, *atiratha*, *sarvayuddhaviśārada*, etc.), en partie à Nakula et aux jumeaux (*yuddhadurmada*, *rabhasaḥ yuddhe*), en partie aux jumeaux (*rūpasampanau*, *yaśasvinau*, etc.), mais jamais à Sahadeva seul.

Au contraire, les épithètes qui caractérisent Sahadeva à l'exclusion de Nakula se meuvent dans un domaine sémantique précis auquel Nakula n'a pas de part; si la qualité de docilité et de discipline leur est commune, les nombreux adjectifs qui expriment la sagesse, l'intelligence, la bonté et la pudeur de Sahadeva ne s'appliquent jamais, non plus que leurs synonymes, à Nakula, encore moins les trouve-t-on au duel pour

1. « Nakula et Sahadeva » (v. ci-dessus, p. 65, n. 3); sur *RV.*, I 181, 4, v. p. 79.

2. *Ibid.*, p. 72-74.

caractériser solidairement le couple uni. On rencontre en revanche certains de ces qualificatifs parmi les épithètes soit de Yudhiṣṭhira soit de Draupadī...

Si, après ce recensement des épithètes, nous considérons le contenu des textes, nous notons bien entendu certains épisodes où Nakula et Sahadeva sont présentés comme équivalents, avant tout au point de vue de la discipline et de l'obéissance (*vinaya*, *śūśrūṣā*, etc.). C'est comme tels qu'ils sont chargés d'accueillir les hôtes des Pāṇḍava, d'aller chercher de l'eau ou du feu pour leurs aînés qui, dans les scènes de ce genre, trouvent tout naturel de les employer comme des domestiques. Mais la plupart des épisodes où ils figurent leur prêtent des caractères et des occupations différentes.

C'est peut-être dans les énumérations collectives des cinq Pāṇḍava, que cette distinction apparaît le plus nettement : il n'y a que trois passages qui les présentent comme équivalents (I 1 124; II 69 2448; XII 2); partout ailleurs, Nakula est opposé, comme brave et beau, à l'intelligent et pieux Sahadeva. Un des passages les plus significatifs à cet égard est la scène finale du livre XVII où tous les frères meurent successivement dans l'ascension de la montagne, et où la mort de chacun est interprétée comme le châtement d'une variété d'hybris qu'ils ont commise pendant leur vie : or la faute de Nakula est d'avoir prétendu être plus beau que tous les autres hommes (XVII 2, 62), celle de Sahadeva d'avoir prétendu d'être le plus sage (*prājña*, XVII 2 56). — Au cours de la grande scène de jeu, Yudhiṣṭhira en personne caractérise de même les deux jumeaux : Nakula est un « brun et jeune héros, aux yeux de flamme, aux épaules de lion, aux longs bras » (*mahābhujā*), alors que Sahadeva « enseigne la justice (*dharma*) et qu'il est réputé pour un savant dans ce monde ». Ainsi Nakula s'oppose par sa beauté et par sa force à Sahadeva défini par sa sagesse et sa justice (*mahābhujā* « aux longs bras » est une épithète typique d'Arjuna et de Bhīma, les Pāṇḍava guerriers).

Cette distinction de nature — qui, à la réflexion, s'accorde aisément à celle du palefrenier et du bouvier, les chevaux intéressant surtout la fonction guerrière, le kṣatriya, et les bovins, par leurs produits laitiers essentiels au culte, intéressant plutôt la fonction sacrée, le brahmane — explique dans la trame épique plusieurs comportements différents de Nakula et de Sahadeva, et aussi l'affinité particulière que manifeste le premier pour ses frères guerriers, notamment pour Bhīma, le second pour son frère le « roi juste », Yudhiṣṭhira<sup>1</sup>.

Pendant les préparatifs du sacrifice du Cheval (*aśvamedha*, XIV<sup>e</sup> livre), Yudhiṣṭhira fait retraite et confie le gouvernement à trois de ses frères : Bhīma et Nakula auront à défendre le

1. « Nakula et Sahadeva », p. 75.

royaume (en qualité de *puraguptau*), tandis que Sahadeva s'occupera des affaires domestiques (*kutumbatantra*) : on retrouve ici l'opposition de l'héroïque Nakula, qui s'associe à Bhīma, et du plus pacifique Sahadeva (XIV, 72).

L'affinité de Bhīma et de Nakula, que nous avons déjà notée à propos de l'épithète *mahābhūja*, se manifeste encore d'une autre manière. Nous avons dit plus haut que, dans les descriptions de batailles des livres VI-IX, les deux jumeaux ne se distinguent pas, en gros, par leur comportement, agissent de la même manière que les autres combattants : ils emploient toutes sortes d'armes, arc, épée, lance, mais spécifiquement, différemment l'épée ; ils sont souvent nommés ensemble, mais sans la différence qui s'observe dans les livres antérieurs et postérieurs. Il y a néanmoins un trait frappant : quand les Pāṇḍava sont en difficulté et doivent se prêter une aide mutuelle, c'est Bhīma et Nakula qu'on voit se rapprocher ; ils combattent côte à côte dans VIII 13 et dans VIII 84-85 ; deux fois Nakula a ses chevaux tués et se réfugie sur le char de Bhīma (III 270 15758 ; 84 4298) ; une troisième fois, c'est Bhīma dont le char est brisé et qui monte sur celui de Nakula (VII 189 8596). Symétriquement, Yudhiṣṭhira et Sahadeva s'associent : plusieurs fois le premier se réfugie sur le char du second (III 270 15730 ; VI 105 4011-4012 ; VIII 63 3207-3208 ; IX 22 1154). Une seule fois c'est au char de Nakula que le roi donne la préférence (VI 87 3702).

### *Sahadeva et la première fonction.*

Plusieurs fois, dans des présentations différentielles soit des deux jumeaux, soit des cinq frères, c'est ainsi une note de « première fonction » qui distingue Sahadeva de Nakula. Le texte le plus remarquable à cet égard, comme le dit M. Wikander, se trouve tout à la fin du poème, au dix-septième chant (2). Avec Draupadī, les cinq Pāṇḍava sont partis vers le grand Nord : ce sera leur dernier voyage. Successivement Draupadī, puis Sahadeva, puis Nakula, puis Arjuna, puis Bhīma tombent, et Yudhiṣṭhira ne les retrouvera que dans l'autre monde. A chaque chute, jusqu'à la sienne propre, Bhīma, consterné, demande à Yudhiṣṭhira de quelle faute elle est la punition. Yudhiṣṭhira n'hésite pas, il sait, il explique. La faute de Draupadī, leur femme commune, est d'avoir eu pour Arjuna une préférence (*pakṣapāta*, 52). Celle de Sahadeva, est qu'« il a toujours pensé qu'il n'y avait personne d'aussi intelligent que lui » (*ātmanah sadṛśam prājñaṃ naiṣo manyata kañcana*, 56). Celle de Nakula est d'avoir pensé que nul ne l'égalait en beauté (*rūpeṇa matsamo nāsti kaścid iti*, 62). Celle d'Arjuna est, après

s'être vanté de consumer en un jour tous les ennemis, de n'avoir pas tenu parole (*ekāhnā nirdaheyam vai śatrūn ity arjuno 'bravīt na ca tat kṛtavān eṣa*, 67) et dans son orgueil, d'avoir méprisé tous ceux qui tiennent un arc (*avamene dhanurgrāhān eṣa sarvān*, 68). Quand enfin Bhīma tombe, il a cependant le temps d'interroger encore son aîné sur sa propre faute : « Trop gros mangeur, s'entend-il répondre, tu te vantes de ta vigueur, sans égard pour les autres » (*atibhuktaṃ ca bhavatā prāṇena ca vikatthase anavekṣya param*, 71).

Il est remarquable qu'aucun de ces blâmes ne renvoie à un fait précis, identifiable, mentionné dans le corps du poème : en aucune circonstance Draupadī n'a manifesté une préférence marquée pour le troisième Pāṇḍava; Nakula, et moins encore Sahadeva, ne se sont jamais vantés de rien; Arjuna n'a pas été un *miles gloriosus*; quant à la gloutonnerie de Bhīma, si elle est en effet connue, elle n'était pas un vice, mais une nécessité de nature : géant, il mangeait plus que les autres, et les autres trouvaient tout naturel de lui céder la moitié de toutes les nourritures en se partageant l'autre. Peu importe. L'intéressant est que, justifié ou non, le péché de chacun correspond bien à son rang dans la structure trifonctionnelle, au type qu'il tient de son père divin (Nakula : beauté; Arjuna : puissance sur le champ de bataille; Bhīma : force musculaire); or celui de Sahadeva est un péché d'intellectuel, *prājña*.

Dans les versions aberrantes du Mahābhārata, le caractère intellectuel de Sahadeva est davantage encore, et parfois exclusivement, mis en valeur, avec des spécifications techniques intéressantes. Dans l'histoire persane des « fils de Pan » que Reinaud a confiée au *Journal Asiatique* de 1844<sup>1</sup> et que A. Ludwig a bien commentée en 1896, on lit d'abord, sans précision (p. 159), au moment des naissances : « Chacun des cinq frères se distinguait par un talent particulier. » Plus loin (p. 163), ces talents deviennent de l'excellence, grâce à des vœux des précepteurs :

En ce moment [c'est-à-dire à la mort de leur père], les enfants de Pan [= Pāṇḍu] étaient en bas âge, et chacun d'eux avait été confié à un homme pieux chargé de l'élever et de l'instruire...

Cependant, les hommes pieux dirent : « Conduisons les enfants de Pan auprès de leur oncle Dhriti [= Dhṛtarāṣṭra]. »

1. « Fragments arabes et persans relatifs à l'Inde », *Journal Asiatique*, 4<sup>e</sup> série, t. IV, 1844, 2, p. 114-130, 221-300. Le fragment du « Modjmeḥ-Altevarykh » contenant l'histoire des fils de Pan est traduit aux p. 158-169. Il a été commenté par A. Ludwig, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, Sitzungsberichte der kön. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Classe für Philosophie, Geschichte und Philologie*, 1896, § 22 : « Das Mahābhārata des Mujmil-ettawārikh », § 24 : « Verhältnis des Mbh. zu der Relation des Mujmil-ettawārikh », p. 66-70, 72-75; cf. p. 94.

Chaque brahmane adressa à Dieu une prière, pour obtenir en faveur de son élève ce que celui-ci désirait. Youdicht [= Yudhiṣṭhira] avait demandé une autorité puissante et un ministère ferme; Bhīmaseva, une force imposante; Ardhoua [= Arjuna] une grande habileté à tirer de l'arc; Nacoula, une bravoure et une adresse à monter à cheval, telles que personne ne pût tenir devant lui; enfin Sahadeva, qui recherchait la sagesse et qui ne parlait que lorsqu'il était interrogé, sollicita la science des étoiles et la connaissance des choses cachées. En effet, les cinq frères devinrent uniques chacun dans son genre...

Toutes ces spécifications sont intéressantes. Les plus pures sont celles du champion fort Bhīma et de l'habile archer Arjuna. Pour Nakula, qui est entièrement passé à la fonction guerrière et dont la beauté n'est plus mentionnée, son affinité pour le cheval est maintenue, mais autrement orientée : non plus palefrenier ni vétérinaire, mais cavalier autant que Kastōr en Grèce (et surtout à Rome, où il est devenu le patron des *equites*). Réduit au pouvoir politique, Yudhiṣṭhira perd l'essentiel — valeur morale et religieuse, supériorité intellectuelle — de sa définition, tandis que Sahadeva, à sa modestie traditionnelle, joint maintenant et la sagesse et des techniques scientifiques : astrologie, divination.

Le Mahābhārata du colonel de Polier, plus près de la vulgate, ne retient cependant, pour caractériser Sahadeva, que cette science spéciale, qui lui vaut de passer avant son jumeau dans les énumérations. A plusieurs reprises dans le long résumé de la *Mythologie des Indous*, nous lisons des définitions différentes des cinq frères. Celle-ci, par exemple, peu après les naissances <sup>1</sup> :

Aussi chéris qu'ils étaient craints, les cinq fils de Pand [= Pāṇḍu] étaient des êtres aussi extraordinaires par leurs rares qualités, par les attributs dont ils étaient doués, que par le miracle de leur naissance.

Ainsi le véridique Judister [= Yudhiṣṭhira], l'aîné, le chef de la branche des Pandos [= Pāṇḍava], par sa justice, son humanité et toutes les qualités qui le distinguent, est le meilleur des hommes.

L'invincible Bhim [= Bhīma], son frère puîné, réunit au courage et à la valeur une force corporelle si étonnante qu'il l'emporte à cet égard sur Birmah [= Brahma] et même sur Mhadaio [= Mahādeva, Śiva].

Plus doux, plus sensible sans être moins vaillant que Bhim, l'invincible Arjoon [= Arjuna], le pupille, le favori de Chrisnen [= Kṛṣṇa], jouit à juste titre de la réputation du plus habile

1. *Mythologie des Indous*, I, p. 533-534. Je normalise l'orthographe et la ponctuation de la chanoinesse, v. ci-dessus, p. 43, n. 2.

archer de l'univers; jamais son bras puissant, guidé par le pouvoir invisible du fils de Basdaio [= Vasudeva, père de Kṛṣṇa], n'a décoché une flèche inutile, et ce héros joint aux qualités guerrières toutes celles de l'homme aimable et sensible.

Moins séduisant qu'Arjuna, le savant Schecdaio [= Sahadeva], son cadet, est cependant le plus éclairé des mortels, le plus perspicace et le plus instruit dans la connaissance du passé, du présent et de l'avenir,

et Nukul [= Nakula], le dernier des Pandos, surpasse en beauté et en agréments tous les autres humains.

Ce caractère savant de Sahadeva commande aussi son déguisement à la cour du roi de Bairuht [= Virāṭa]. Le soin des bovins et par suite toute symétrie avec Nakula ont disparu <sup>1</sup> :

... Ils se rendent à Bairuht, se présentent au Rajah comme ayant appartenu au Rajah Judister, dont l'infortune actuelle les forçait à chercher de l'emploi, et lui demandent la faveur d'entrer à son service; très bien accueillis de ce prince, il leur donne les mêmes places qu'ils prétendent avoir déjà occupées. Judister devient son conseiller, Bhim son surintendant de cuisine; Arjoon, le gouverneur et maître d'armes des enfants du Rajah; Schecdaio, son bibliothécaire; et les chevaux ainsi que les écuries sont remises à la direction de Noulul.

Les deux plus importantes divergences avec la vulgate sont le déguisement d'Arjuna, non plus « eunuque maître de danse », mais maître d'armes; et celui de Sahadeva, spécialiste des livres, et non des vaches.

Au moment où périssent les Pāṇḍava, le Mahābhārata sanscrit, on se le rappelle, retenait déjà, pour y trouver la matière d'un péché, la « sagesse » de Sahadeva. Ainsi fait le Mahābhārata de Polier, mais le péché est différent, plus précis, et ressortit à la connaissance surnaturelle <sup>2</sup> :

... Judister marchant à leur tête, on l'avertit que Draupadi vient de tomber dans un des précipices qui bordent la route. Sa mort afflige et étonne les Pandos, qui comptaient arriver tous ensemble au Baikunt [= Vaikuṇṭha, paradis de Viṣṇu], le but de leur voyage. Mais Judister leur apprend que Draupadi s'est attiré ce malheur par la préférence qu'elle a toujours marquée à Arjoon sur ses quatre autres époux. Quelques instants après, Noulul a le même sort qu'elle; disgrâce qui n'étonne pas Judister, parce que ce prince la doit à l'attachement qu'il a toujours eu pour sa belle figure et qu'il poussait au point de craindre les fatigues et dangers qui pouvaient altérer ses charmes.

1. *Mythologie des Indous*, II, p. 46.

2. *Ibid.*, II, p. 152-154.



Les quatre frères continuent leur route après ces deux accidents, lorsque Schecdaio, qui avait laissé ignorer aux Pandos que Karen [= Karna] était leur frère aîné, quoique par ses grandes connaissances il eût pénétré ce mystère, fut puni de cette réticence par sa chute et sa mort. Judister en expliquait encore la cause à ses frères, tout à coup Arjoon tombe et meurt ainsi que les deux autres, en punition de ce qu'ayant obtenu permission de ses parents de visiter les Sourgs [= svarga, paradis d'Indra] pour un jour, il y avait passé quelques mois sans s'embarrasser de l'inquiétude de sa mère et des ordres qui le rappelaient. Enfin Bhim finit aussi sa vie dans les précipices pour avoir eu trop bonne opinion de lui-même.

Ainsi la compétence de Sahadeva, à mesure que la tradition évoluait, a tendu à se réduire à ce qui n'en avait d'abord été qu'un compartiment latéral. Jumeau orienté vers la première fonction, émule en ce sens de Yudhiṣṭhira, répondant par d'humbles vertus à l'excellence morale de l'aîné, abrité en quelque sorte sous la science et la vaste intelligence de l'aîné — annexe sûrement très ancienne de la première fonction — Sahadeva s'est fait peu à peu une spécialité à l'intérieur de ce royaume de l'esprit; spécialité limitée, mais précieuse : l'astrologie, et plus généralement, par des moyens qui ne sont pas précisés mais qui devaient être cousins de l'astrologie, la connaissance du passé, du présent et du futur; bref, il est devenu un technicien, maître dans sa technique, mais, comme il sied à son rang dans la liste des Pāṇḍava, subalterne par la place de cette technique dans l'ensemble des applications de l'intelligence. Ce devait être une pente naturelle de sa définition : par rapport à la première fonction, il évolue comme, par rapport à la seconde, a évolué Nakula qui, de palefrenier, est devenu cavalier et, parce qu'il était orienté vers Bhīma, s'est défini en bref par la bravoure, — devenant un Castor dans le temps que son jumeau devenait une sorte de *pontifex minor*.

Il est remarquable qu'en un point au moins du monde indonésien la théorie des classes sociales ait abouti à produire une configuration de ce genre. L'Avesta connaît la distribution des hommes sur trois niveaux hiérarchisés : prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs, auxquels sont parfois joints, en quatrième position, les artisans. Mais plusieurs textes médiévaux, sous les deux classes supérieures des prêtres et des guerriers, répartissent autrement la masse des activités humaines : ils unissent les artisans et les éleveurs-agriculteurs dans une même classe, la quatrième et dernière, et le troisième rang est attribué à ce qu'on pourrait appeler les « petits intellectuels ». Voici comment la fameuse lettre apocryphe de Tansar au roi

de Tabaristan définit les divers « membres » du corps social<sup>1</sup> :

Sur ce que tu écris que le Shâhanshâh exige des gens la profession d'un métier quelconque et la courtoisie, sache que, d'après la Religion, les hommes sont divisés en quatre classes. La chose est consignée et expliquée en maints passages dans les livres sacrés, d'une façon qui rend inutiles toute discussion et tout commentaire, toute opposition, toute contestation. Ces classes sont connues sous le nom des quatre « membres ». La tête de ces membres est le Pâdishâh. Le premier membre est le Clergé et lui-même se divise en plusieurs catégories : juges, prêtres, surveillants et instructeurs. Le deuxième comprend les gens de guerre, qui sont eux-mêmes divisés en deux classes, les cavaliers et les fantassins; chacune de ces deux classes a son rang et ses fonctions propres. Le troisième membre comprend les scribes, divisés eux-mêmes en plusieurs espèces : écrivains, comptables, rédacteurs de jugements, de diplômes, de contrats, biographes; les médecins, les poètes et les astrologues entrent aussi dans cette série. Le quatrième membre se compose des gens de service. Sous ce nom on comprend les marchands, les cultivateurs, les négociants et tous les autres corps de métier.

On voit que le troisième membre rassemble ici des subalternes et des auxiliaires du Clergé : techniciens de toutes les formes de rédaction; savants de quelques spécialités, la médecine (qui, dès les temps indo-iraniens, était la chose des Jumeaux divins), l'astrologie (qui, dans l'Inde, finit par être la chose de Sahadeva), la poésie (dont certaines formes, dans les cours de l'Inde médiévale, était aussi la chose des *sûta*, des cochers).

Il est probable que cette mise en valeur des scribes et des menus spécialistes de l'intelligence, du moins de l'instruction, au-dessus du commun peuple des « gens de service » a été opérée par les scribes eux-mêmes, toujours prospères dans les empires qui se sont succédé sur le sol iranien. On peut penser de même que dans l'Inde l'évolution de Sahadeva vers ces spécialités a été au moins favorisée par la multiplication des astrologues et des autres lecteurs du destin : ils auront gauchi vers leur propre image et vers leurs propres ambitions une évolution que portait en germe la définition du second jumeau comme « frère d'élection de Yudhiṣṭhira », donc comme « auxiliaire de la première fonction », mais qui eût pu s'orienter autrement. Ce n'est là, bien entendu, qu'une hypothèse.

1. James Darmesteter, « La lettre de Tansar au roi de Tabaristan », *Journal Asiatique*, 9<sup>e</sup> série, t. III, 1894, p. 517-518. Cette lettre, qui se trouve dans le *Tarih-i Tabaristân* d'Ibn Isfandiyyar (nouvelle édition Iqbâl, Téhéran, 1320, p. 15-41), contient un très bref, mais intéressant résumé du Mahâbhârata, v. ci-dessous, p. 165, n. 2; v. S. Wikander, « Tansar-nâmeh och Mahâbhârata », *Acta Orientalia*, XXX, 1966 [= Mélanges Kaj Barr], p. 213-217, et M. Grignaschi, « Quelques spécimens de littérature sassanide », *Journal Asiatique*, CCLIV, 1966, p. 8-9 et n. 32, p. 14.

*Les jumeaux chez les autres Indo-Européens.*

En tout cas, en dépit de leur solidarité particulière dans le groupe des frères, les jumeaux épiques ne sont pas identiques. Par là, la « transposition » s'éloigne de la mythologie védique. Mais s'éloigne-t-elle pour autant de son vrai modèle, une mythologie que le cas de Vāyu nous a déjà conduits à considérer comme prévédique et fidèlement conservée, à l'époque védique, dans des milieux autres que ceux où se composaient les hymnes ? Nous avons déjà rappelé le vestige presque unique d'une distinction qu'est, dans le ṚgVeda, la strophe I 181, 4, et qui oppose (*anyāh... anyāh*) les deux jumeaux, chargeant l'un d'épithètes rappelant la guerre et la puissance, déclarant l'autre « fils du ciel » et « fortuné », et il est clair que cette structure, quelle qu'en doive être l'interprétation précise, est de même sens que celle qu'expose le Mahābhārata; clair également qu'elle est trop brève, trop isolée, trop obscure aussi, pour avoir à elle seule produit la large et constante structure épique. Il est plus probable qu'elle est, dans le ṚgVeda, une allusion exceptionnelle à une doctrine que ne voulaient pas utiliser les poètes, mais qui existait de leur temps et qu'ils connaissaient; probable, donc, que l'état védique de la théologie des Ásvin résulte d'une réforme, volontairement tournée à identifier étroitement deux êtres divins entre lesquels la croyance ambiante<sup>1</sup>, la pratique d'autres milieux sociaux que celui des prêtres, mettait normalement une distinction, — celle-là même qu'a recueillie et transposée l'épopée. Cette vue est recommandée par le fait que partout ailleurs, dans le monde indo-européen, et d'abord dans l'Iran, les jumeaux, bien qu'unis de la façon la plus étroite, ont régulièrement des spécialités et parfois des destins différents, complémentaires, voire opposés.

Kastôr est spécialiste des chevaux et des chars; si Polydeukès ne juxtapose ni une vocation de bouvier ni des dons ou des goûts de première fonction au talent hippique de son frère, du moins ne le partage-t-il pas : son art est dans ses poings, πύξ ἀγαθός; de plus, la seule fois que des vaches jouent un rôle dans la vie du couple, Polydeukès y triomphe et Kastôr y succombe<sup>2</sup>. En Scandinavie, bien qu'ils ne soient pas jumeaux, mais père et fils, il a été montré que Njörðr et Freyr gèrent chez les dieux, dans une solidarité étroite, la « troisième fonction »; ils ont presque les mêmes soucis, mais la faille existe : Njörðr règne

1. Il est remarquable que les auteurs des hymnes se sont parallèlement désintéressés de la théologie différentielle des dieux souverains Mitra et Varuṇa.

2. Ps.-Apollodore, *Bibliothèque*, III 11, 2.

sur la navigation, sur le commerce et les richesses maritimes<sup>1</sup>, alors que Freyr est purement terrien; de plus, sans qu'une définition doctrinale soit nulle part donnée, on ne peut que constater que seules des vaches interviennent dans le culte de Nerthus décrit par Tacite comme dans le folklore marin encore récemment rattaché à « Nor » et à ses semblables<sup>2</sup>, tandis que l'animal de prédilection de Freyr est le cheval<sup>3</sup>, et que, dans la transposition romanesque de Saxo Grammaticus, « Frotho III », l'un des héros démarqué de ce dieu<sup>4</sup> comme Hadingus l'est de Njördr, meurt par la corne d'une « vache marine »<sup>5</sup>. Sur les bords du Tibre, la faille est grande : Romulus seul réussit, seul devient un dieu, reçoit un culte, et son frère Rémus, éliminé avant le grand œuvre, n'a droit qu'à la *parentatio* ordinaire des morts; de plus, alors que Romulus, par son quadriges célèbre et par les courses qu'il est censé fonder<sup>6</sup>, s'intéresse au cheval, c'est Rémus qui triomphe de son frère le jour où, bergers encore, ils rivalisent pour reconquérir leurs vaches volées<sup>7</sup>.

Mais, naturellement, c'est la mythologie de l'Iran zoroastrien, où les jumeaux indo-européens ont été au moins deux fois sublimés, qu'il est le plus intéressant de confronter aux données indiennes. Dans la structure des Aməša Spənta, le rang et la fonction des jumeaux sont occupés par deux Entités, Haurvatāt et Amərətāt, « l'Intégrité » (ou Santé) et la « non-Mort »<sup>8</sup>; les légendes et rituels les associent étroitement, mais l'une patronne les eaux, l'autre, les plantes, et les archi-démons qui leur sont opposés sont la soif et la faim. Dans une autre transposition, plus récente sans doute mais plus colorée, en yazata, les jumeaux paraissent avoir donné lieu à deux figures, Drvāspā et Gəuš Tašan (Gəuš Urvan) « la Maîtresse des chevaux bien portants » et « le Fabricateur (l'Âme) du bœuf », qui patronnent conjointement le quatorzième jour de chaque mois (*Sih rōčak*, I et II, 14); le Yašt IX, entièrement consacré à Drvāspā, est

1. *La Saga de Hadingus*, 1953, p. 24-25.

2. Tacite, *Germanie*, 40, 3; « Njördr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLVII, 1955, p. 210-226.

3. Helge Rosén, « Freykult och Djurkult », *Fornvännen*, VIII, 1913, p. 213-244 (relativement peu de rapports avec les bovins, p. 238; rapports considérables avec les chevaux, p. 221 : les chevaux sacrés au temple de Brändheimr; Hrafnkels saga Freysgoda; Freysfaxi...); E. O. G. Turville Petre, *Myth and Religion in the North*, 1964, p. 325 et p. 168 (bibliographie : A. et K. Liestøl). Aucun rapport n'existe entre Njördr et le cheval.

4. V. ci-dessous, les *Frothones* et Frodi, p. 538, n. 1 et 2.

5. Saxo, V xv 3-xvi 1-2; la sorcière revêt une forme *equina* pour attirer Frotho, puis, quand il est près d'elle, se donne *maritimae bouis figuram* et le blesse mortellement d'un coup de corne.

6. Paul Diacre, s. v. *Equirria*; Tertullien, *De spectaculis*, 9, 4; etc.

7. Ovide, *Fastes*, II 361-380.

8. *Naissance d'Archanges*, 1948, p. 158-170.

néanmoins appelé par la tradition indifféremment *Gōṣ Yašt* ou *Drvāsp Yašt* et, de fait, les deux premiers versets concernant l'un le bétail (gros et petit), l'autre les chevaux, mettent la santé des uns et des autres sous le patronage de la seule *Drvāspā*<sup>1</sup> : cette répartition, conforme aux noms, du bœuf et du cheval entre deux personnages qui sont pourtant si bien sentis comme équivalents que l'un éclipse l'autre, donne sans doute l'image la plus proche de ce que devait être le statut des *Asvin* prévédiques avant que les auteurs des hymnes décidassent de ne retenir en l'accentuant que l'équivalence : statut qui, conservé dans les représentations d'autres milieux, aura servi de modèle à celui des princes jumeaux *Nakula* et *Sahadeva*.

Par ce cas précis, on voit comment l'étude de la transposition épique, éclairée et contrôlée par les données correspondantes des *Iranien*s et d'autres peuples apparentés, peut déceler des traits théologiques ou mythiques très anciens, antérieurs aux hymnes et éliminés des hymnes.

### *Les Pāṇḍava dans le quatrième chant.*

Le début du *Virāṭaparvan*, l'invention de déguisements permettant d'exprimer ce que l'uniforme *ksatriya* ne pouvait laisser paraître des affinités sociales de trois des frères sur cinq, nous a introduits d'emblée dans le travail de réflexion qui a produit le *Mahābhārata*. En fait, à cet égard, c'est tout le quatrième chant, toute la treizième année d'exil, qui doivent être considérés.

Ce qui prouve bien que l'intention est celle que nous avons reconnue, c'est que, du point de vue de l'action, ce chant est entièrement inutile<sup>2</sup> : si les cinq *Pāṇḍava* avaient été seulement condamnés à douze ans d'exil dans la forêt, une fois cet exil fini, la situation eût été exactement ce qu'elle est après l'année supplémentaire d'incognito réussi ; dans les mêmes conditions, *Yudhiṣṭhira* eût relevé ses droits et fait les mêmes propositions que ses cousins eussent, dans les mêmes conditions, rejetées. Les poètes se sont donc donné, dans leur lourde tâche, une sorte de récréation qui leur a permis d'abord de décrire, d'explorer plus complètement leurs personnages, hors des contraintes de l'intrigue principale ; qui leur a permis aussi — c'est le propre de toute récréation — de s'amuser en nous amusant.

1. « *Viṣṇu* et les *Marūt* à travers la réforme zoroastrienne », *Journal Asiatique*, CCXLII, 1953, p. 2.

2. Le seul bénéfice pour les *Pāṇḍava* est, à la fin, le mariage d'*Abhimanyu*, fils d'*Arjuna*, avec la fille de *Virāṭa* ; de ce mariage naîtra *Parikṣit*, v. ci-dessous, p. 218.

Comment en effet, se développe ce chant ? Il expédie rapidement (13 325-372) les dix premiers mois de l'année, pendant lesquels le plan de Yudhiṣṭhira s'exécute sans alerte : les cinq Pāṇḍava et leur femme n'ont entre eux que des rapports discrets, secrets, et chacun fait son office à la satisfaction du roi, de la reine et de la cour. Mais les soixante derniers jours sont beaucoup moins calmes. Voici les trois événements qui les remplissent, dans leur « causalité romanesque », d'ailleurs rigoureuse.

1<sup>o</sup> Le chef des armées du roi, Kācika, s'éprend de Draupadī et s' imagine pouvoir régler l'affaire à la hussarde. Il se trompe : Bhīma s'arrange pour le tuer sans se découvrir, traitant le cadavre de telle sorte que tout le monde croit qu'il a été mis à mal par ces êtres mi-divins, mi-animaux que sont les Gandharva (14-24 373-860).

2<sup>o</sup> Informé que ce général, grand homme du royaume, est mort, Suśarman, un roi allié des cousins des Pāṇḍava et qui antérieurement avait eu le dessous dans des conflits avec Virāṭa, juge le moment propice pour une razzia vengeresse. Virāṭa réunit des troupes et arme même les Pāṇḍava, du moins ceux qui, dans son opinion, sont des hommes : ce qui exclut l' « eunuque » Arjuna. Bien lui en prend, car il est fait prisonnier et, sans les Pāṇḍava, serait perdu. Sur l'ordre de Yudhiṣṭhira, Bhīma intervient. Son premier mouvement est d'arracher un arbre et — vieux réflexe qui le caractérise — de s'en faire une massue ; le prudent Yudhiṣṭhira l'en empêche : cette technique guerrière lèverait l'incognito, et c'est à l'arc qu'il recourt ; il délivre Virāṭa, capture Suśarman et reconquiert les troupeaux ; sur l'ordre de Yudhiṣṭhira encore, il ne le tue pas et l'oblige seulement à s'humilier devant Virāṭa (25-34 861-1148).

3<sup>o</sup> Cette campagne n'était pas encore achevée quand, à quelques jours de l'échéance, les propres cousins et ennemis des Pāṇḍava entreprennent par un autre point de la frontière une razzia toute semblable à celle de Suśarman : le méchant Duryodhana est là avec tous ses parents, y compris le vieux Bhīṣma, les précepteurs, bref tous ceux qui, bon gré mal gré, engageront dès le chant suivant l'immense bataille contre Yudhiṣṭhira et ses frères. L'alarme est grande : il ne reste au palais que le jeune prince, fils de Virāṭa. Fanfaron, il part en guerre. Mais l' « eunuque » Arjuna, le seul des Pāṇḍava qui soit encore au palais, s'arrange pour être engagé comme son cocher, faisant dire par Draupadī que, tout eunuque qu'il est, il a jadis conduit le char d'Arjuna dans ses plus grands exploits. Sur le champ de bataille, les rôles s'inversent naturellement. Le prince tremble de peur, Arjuna le raille et le réconforte, se révèle, l'envoie chercher son fameux arc Gāṇḍīva dans l'acacia où les

Pāṇḍava ont caché leurs armes; les dieux s'en mêlent : par māyā, ils transforment Arjuna en lui-même, avec sa conque, son char, son drapeau de jadis; rassuré, le jeune prince prend la place du cocher, tandis qu'Arjuna combat. Une série de duels fantastiques commence, dans lesquels Arjuna met successivement en fuite tous les chefs ennemis dont, finalement, l'armée bat en retraite. Certes, Duryodhana, Karna se sont d'abord réjouis, voyant clairement qu'ils avaient affaire à Arjuna et que par conséquent, le héros n'ayant pas su garder jusqu'au bout l'incognito, les Pāṇḍava devront repartir pour douze ans d'exil. Mais la māyā a cessé et déjà Arjuna est redevenu l'« eunuque » cuirassé qu'il était au départ. Il recommande au prince de ne pas dire ce qui s'est réellement passé et l'on atteint ainsi le terme du dernier jour du dernier mois (35-69 1149-2259). Alors seulement les Pāṇḍava se font reconnaître du roi Virāṭa (70-72 2260-2375) et le fil normal des événements se renoue après cette « année pour rien ».

Mais cette causalité romanesque bien enchaînée et qui paraît se suffire est pourtant au service de l'autre causalité, plus profonde, l'idéologique. Comment les auteurs du poème ont-ils disposé, utilisé les cinq Pāṇḍava dans les événements des derniers mois? Ils ont négligé les jumeaux, parfaitement à l'aise dans leurs rôles de palefrenier et de bouvier, et ils ont réservé leur attention aux trois autres : Yudhiṣṭhira « le brahmane », pour mettre en valeur son intelligence et son sang-froid; Bhīma et Arjuna, parce que la contradiction entre leurs réactions de kṣatriya et leurs offices de boucher-cuisinier et d'eunuque maître de danse donnaient l'occasion de scènes à la fois instructives et cocasses. Observons-les un par un.

Les jumeaux disparaissent. Certes, quand Virāṭa se met en campagne, il les arme et les prend avec lui ainsi que deux de leurs aînés, — et nous comprenons pourquoi : il faut, pour l'épisode suivant, qu'Arjuna ait été laissé seul au palais. Mais en fait, au moment décisif, ils n'interviennent pas : Bhīma leur ordonne de rester à l'écart avec Yudhiṣṭhira et règle seul le compte de Suśarman. Le Pāṇḍava bouvier est même oublié dans la seule circonstance où il pourrait intervenir comme tel : au début de l'épisode, ce sont d'anonymes « gardiens » des troupeaux enlevés par Suśarman qui courent donner l'alarme au palais; ils s'adressent directement au roi, sans passer par Sahadeva.

Yudhiṣṭhira, maître de lui, ne cesse de tempérer les impatiences et les colères des autres pour sauver l'incognito. Quand

le soudard amoureux donne un coup de pied à Draupadī, Bhīma et Yudhiṣṭhira sont présents. Bhīma est prêt à bondir, Yudhiṣṭhira le retient. Quand Draupadī indignée, en larmes, demande justice au roi, Yudhiṣṭhira l'interpelle froidement, sévèrement, par des paroles à double sens qui lui font comprendre que la vengeance doit attendre et qu'il est plus important de « jouer le jeu ». Dans le second épisode, on l'a vu, au moment même où il ordonne à Bhīma de délivrer Virāṭa, il l'empêche de s'armer d'un arbre-massue qui l'eût révélé pour l'Hercule qu'il est, puis, joignant l'humanité au sang-froid, il l'oblige à épargner le coupable vaincu.

Il intervient encore à la fin du troisième épisode. Cette fois le terme de l'incognito est presque atteint et, au roi Virāṭa tout fier de l'exploit qu'il attribue à son fils, il s'amuse à répéter : « Comment ton fils n'eût-il pas vaincu, ayant l'eunuque pour cocher ! » Le roi s'énervé, s'irrite, frappe son brahmane au visage au point que le sang coule. Yudhiṣṭhira ne bronche pas : il fait seulement signe à Draupadī de recueillir son sang dans un gobelet avant qu'il tombe à terre, — et nous apprenons bientôt que c'était par humanité : le sang de ce personnage de première fonction, de ce roi vertueux, de ce kṣatriya-brahmane eût brûlé, anéanti le royaume<sup>1</sup>.

Quand le terme fut venu, Yudhiṣṭhira se révèle à Virāṭa dans une mise en scène qui rappelle de façon frappante certaines figurations iraniennes d'Ahura Mazdā siégeant au milieu de ses Archanges, trois à droite, trois à gauche : les cinq Pāṇḍava se rendent processionnellement dans la salle d'apparat. Yudhiṣṭhira, enfin roi, monte sur le trône de Virāṭa, ses frères s'asseyent autour de lui, et ils attendent l'entrée du roi.

Bhīma, dans les deux premiers épisodes, montre de façons variées à la fois sa force prodigieuse et son irréflexion congénitale : sans Yudhiṣṭhira, on vient de le voir, il commettrait imprudence sur imprudence, s'abandonnant à la fureur du moment. Cependant, l'épisode de Kācika a permis aux poètes de composer, et fort bien, une scène à la fois comique et macabre dans laquelle le colosse ne manque pas d'esprit : pour en finir avec les assiduités du général, Draupadī lui donne rendez-vous, une nuit, dans une salle où se trouve un grand lit et, dans le lit, c'est Bhīma qui attend le général ; Bhīma supporte les premiers attouchements, puis se dresse et, tout en félicitant le malheureux de sa science des caresses, il l'abat sans difficulté et le tue « de la mort des bestiaux », moins généreux que l'Hercule d'Ovide qui, en

1. Cf. ci-dessus, p. 66, la précaution que prend Yudhiṣṭhira partant pour l'exil : son regard brûlerait le monde ; telle est la puissance magique de la royauté sacrée.



pareille circonstance, s'est contenté de ridiculiser le pauvre Faunus. Ensuite, pour que ce meurtre soit attribué par la rumeur publique à un personnage surhumain, à l'un de ces Centaures retournés que sont les Gandharva de l'épopée, il fait rentrer les membres dans le tronc et pétrit le cadavre.

C'est Arjuna, le faux eunuque, qui a le plus richement inspiré les poètes. Ils l'ont réservé pour le troisième épisode, mais là, ils ont manifesté avec éclat les principaux aspects de son caractère et de son action : chevaleresque, pitoyable, maître de lui au plus fort des duels, il est brave et hardi comme pas un héros et merveilleusement habile aux armes, surtout à l'arc. En outre, le comique de la situation a été exploité avec beaucoup de verve : Euripide, Aristophane n'eussent pas mieux fait. Quand l'eunuque devient cocher du prince, il feint de ne pouvoir revêtir la cuirasse qu'on lui tend et la laisse tomber lourdement : il faut que le jeune fanfaron la lui mette en place. Au moment de partir, les femmes du gynécée lui recommandent de leur apporter de belles étoffes ; il promet, comme un valet de comédie, à condition, dit-il, que son maître soit victorieux. Sur le champ de bataille, aux premières alarmes, le prince saute à bas du char et s'enfuit ; l'eunuque le poursuit, portant cuirasse sur sa robe blanche, ses longs cheveux flottant au vent, et l'armée ennemie s'esclaffe, — bien que déjà certains remarquent avec inquiétude que les traits de ce grotesque personnage ressemblent à ceux du troisième des Pāṇḍava. L'amusement visible des poètes est allé fort loin : on ne peut se défendre de l'impression qu'ils ont ici, et longuement, composé une réplique comique à la BhagavadGītā qui, deux chants plus loin, ouvrira magnifiquement la longue, la véritable bataille <sup>1</sup>. La bataille du quatrième chant est en effet comme une répétition générale de l'autre : d'un côté Duryodhana, avec tous ses compagnons et conseillers, les uns critiques, les autres boute-feu ; de l'autre, à défaut des cinq frères, Arjuna, le plus illustre combattant ; les duels qu'Arjuna livre à chacun préfigurent les rencontres des livres VI-IX, avec cette différence qu'Arjuna évite de tuer et met simplement en fuite et que pas un des héros adverses ne perd la vie : serait-ce possible, dans ce chant qui n'est qu'une parenthèse ? Or, au début, le jeune prince et son cocher, le faux eunuque, sont dans la même situation que, avant la grande bataille, Arjuna et son divin cocher, Viṣṇu incarné en Kṛṣṇa. Certes, la « dépression » d'Arjuna et celle du prince Uttara n'ont pas la même cause, celui-ci a peur du danger, celui-là se désespère de tout le sang

qui va couler, du massacre qu'il faudra faire de ses parents, de ses maîtres vénérés. Mais le résultat est le même : le guerrier s'effondre et il faut que son cocher, dans les deux cas sans commune mesure avec lui, lui rende courage : Kṛṣṇa tire Arjuna de sa pathétique angoisse, Arjuna tire Uttara de sa ridicule panique. Dans les deux cas, les discours ne suffisent pas, il y faut une « révélation », là une théophanie, Kṛṣṇa se manifestant pour le dieu qu'il est, ici une héroophanie, l'eunuque découvrant sa véritable personnalité. Et le surgissement du héros n'est pas moins soudain, moins merveilleux que celui du dieu : à la prière d'Arjuna, une māyā, c'est-à-dire une illusion, descend sur le champ de bataille : son apparence d'eunuque s'efface, il reprend sa prestance de Pāṇḍava guerrier, il reçoit ses armes, son char, son drapeau, sa conquête, — sa fameuse conquête dont deux hurlements ébranlent ici hommes et choses comme ils feront dans la plaine de Kurukṣetra. Alors, alors seulement, le prince poltron redevient un homme, prêt à faire bonne contenance à travers tous les duels. Simplement, il cède à Arjuna le rôle de combattant, et prend les rênes.

### *La structure des Pāṇḍava et dharma, artha, kāma.*

Nous avons longuement analysé ce quatrième chant, parce que sa singularité, son caractère marginal, à défaut d'événements importants pour la carrière des Pāṇḍava, a permis à des auteurs lucides et intelligents de le remplir d'inventions qui révèlent leur dessein et leur méthode : il a été suscité par le désir de mettre en parallèle la structure fonctionnelle du groupe des Pāṇḍava et la hiérarchie des classes sociales; il corrige, ne fût-ce qu'en passant, l'anomalie que signalent, dans le langage de notre commentaire, les expressions « le kṣatriya de première fonction », « les deux kṣatriya de troisième fonction ».

Mais la liste des varṇa n'était pas la seule structure qu'il pouvait être intéressant de confronter à celle des cinq frères. La pensée indienne de toute époque, agile à mettre en parallèle les trois fonctions, exprimées ou non dans les varṇa, avec, par exemple, la triade des feux cosmiques ou sacrificiels, les trois parties superposées de l'univers, les trois principes de l'action, etc., ne pouvait pas ne pas « essayer » la structure à trois étages des frères Pāṇḍava sur l'une ou l'autre de ces réalités ou spéculations triples. Aussi n'est-il pas étonnant que le Sāntiparvan, le « chant de l'apaisement », le douzième, amas d'enseignements et de discussions, ait à plusieurs reprises développé ou esquissé

de tels parallèles. Ils ne sont pas toujours réussis <sup>1</sup>. Voici un exemple de ces occasions plus ou moins manquées.

Il s'agit d'un débat d'école. Yudhiṣṭhira pose à ses frères, et aussi à son oncle Vidura, un autre lui-même à certains égards, une question de pure théorie (XII 167 6210-6262) : des trois principes de toute activité humaine, le *dharma*, l'*artha*, le *kāma*, quel est le meilleur ? Dans quel ordre de valeur classer ces trois moteurs que des spéculations bien connues distribuent entre les *varṇa* ? Vidura défend le *dharma*, Arjuna l'*artha*, Nakula et Sahadeva (conjointement) une synthèse des trois, mais surtout de l'*artha* et du *dharma*, Bhīma le *kāma*, et Yudhiṣṭhira termine doctoralement en enseignant la meilleure doctrine : il faut, dit-il, transcender ces trois vocations, ne s'attacher à aucune et, même en agissant, n'être pas captif de l'action. La correspondance des deux tableaux, hommes et principes, n'est pas mauvaise : Vidura et Yudhiṣṭhira se partagent les sommets, l'un par l'éloge du *dharma*, de la conformité à l'ordre du monde, l'autre par une thèse encore plus morale, et mystique ; malheureusement les termes *artha* et *kāma* ont des sens et des emplois techniques fluides, en sorte que l'un ou l'autre, suivant les points de vue, convient à l'une ou à l'autre des fonctions. De fait, sous le *dharma* propre au brahmane, les spéculations classiques attribuent généralement l'*artha* au *kṣatriya* (et notamment au *kṣatriya* par excellence, le roi) et le *kāma* aux autres : *vaiśya* et éventuellement *sūdra* ; l'*artha*, proprement « profit, richesse » est alors, comme dit M. Louis Dumont, « quelque chose comme l'action rationnelle de nos théories modernes de l'économie, mais élargie à la politique, la richesse étant plutôt ici l'attribut du pouvoir » (et aussi l'un de ses principaux moyens d'action, à tous les niveaux : budget, fonds secrets...), et le *kāma*, proprement « désir », s'opposant à l'*artha* comme la « jouissance immédiate » à la « satisfaction différée » <sup>2</sup>. L'éloge de l'*artha* par Arjuna se fonde en effet sur cette interprétation. Mais si le plus violent des « Pāṇḍava de deuxième fonction », le plus livré aux fureurs immédiates, donne la préférence au *kāma* et si les jumeaux se font les propagandistes d'un *artha* moralisé, c'est

1. P. ex. XII 7-14 157-423 (et tout ce qui suit) : vainqueur, Yudhiṣṭhira a payé la victoire d'un tel prix, il se sent tellement souillé de sang familial que, cédant à son goût profond, il veut, et cette fois de toute sa volonté, renoncer au monde, au trône, à l'action. A cette résolution s'opposent tous ses frères, leur femme commune, Kṛṣṇa et plusieurs éminents ascètes. C'était l'occasion de colorer vivement le caractère de chacun au contact d'un même réactif. Malheureusement, la forme de la rhétorique indienne épique fait que les discours sont moins clairs que les actes et les différences qu'on entrevoit entre les argumentations des uns et des autres ne se laissent pas suffisamment cerner.

2. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, 1965, p. 331-332.

peut-être parce que, dans d'autres textes, plus rares, le *kāma* caractérise ou même produit les *ksatriya*, et que l'*artha*, au sens premier et non philosophique qui vient d'être rappelé, « profit, richesse », rejoint, quoi qu'on fasse, le principe de l'activité économique des *vaiśya*. Peu réussie, cette confrontation des deux listes, celle des Pāṇḍava et celle des principes de l'action, prouve du moins que les auteurs des parties même relativement tardives du Mahābhārata avaient une conscience assez nette de la valeur trifonctionnelle du groupe des cinq frères pour se livrer aux jeux conceptuels que permettait, aux exercices rhétoriques qu'appelaient cette valeur.

Ils ont imaginé aussi des jeux d'un type voisin, mais différent : ils ont mis les cinq frères en présence d'un même réactif — notion, tentation, théorie — et observé leurs réactions. « Observer » est une façon de parler, puisqu'ils étaient les maîtres du jeu et pouvaient, par un jeu supplémentaire et pour l'amusement du lecteur, en modifier, en brouiller les résultats attendus. Voici un exemple, où les résultats ne sont pas brouillés, mais rigoureusement inversés, en sorte qu'il est difficile de ne pas penser, ici encore, que les savants auteurs ont voulu surprendre leur auditoire. C'est dans la première partie du cinquième chant, de l'Udyogaparvan (72-82 2582-2923), où vont se débattre pour la dernière fois, et sans espoir, les chances d'un règlement pacifique. Samjaya, confident de l'aveugle Dhṛtarāṣṭra, mais partisan et informateur dévoué de Yudhiṣṭhira, vient de faire son rapport à celui-ci : les propositions conciliantes qu'il a soumises à Duryodhana ont été rejetées avec mépris et le méchant est plus acharné que jamais à leur perte. Que faire ? Yudhiṣṭhira ouvre le conseil par un discours assez bien construit où, avant de demander à Kṛṣṇa de décider, il expose d'abord les éléments objectifs et les aspects moraux de la situation : d'une part l'expérience qu'ils ont de leurs cousins, la faiblesse de Dhṛtarāṣṭra et la folie furieuse de Duryodhana ; d'autre part les trois solutions possibles : renoncer aux droits et abandonner la lutte ; tenter encore d'obtenir pacifiquement un partage ; faire la guerre et la gagner. Remettant le choix à Kṛṣṇa, il ne se prononce pas, mais il laisse à mainte reprise comprendre sa préférence, du moins son penchant pour la renonciation. Kṣatriya de naissance mais non de cœur, il dit tout ce qu'on peut dire contre cette guerre, contre la guerre : les ennemis sont des parents très proches, quelques-uns très chers, d'autres très respectables par l'âge, le caractère, la fonction, en sorte « qu'il y a crime dans le devoir des *ksatriya* ». D'ailleurs, une bataille règle-t-elle un conflit de façon juste ? N'y voit-on pas le lâche abattre le brave,

un homme obscur triompher d'un héros renommé ? *Mars caecus*... Et puis, à quoi bon ? Dans la bataille, on tue, on est tué, et une fois tombé à terre, quelle différence fait-on entre la victoire et la défaite (2634) ? Au contraire, la paix que procurera la renonciation donnera la joie, en même temps qu'elle évitera les actes criminels (2647).

Kṛṣṇa annonce sa décision : il tentera une dernière démarche auprès des méchants cousins ; s'ils acceptent enfin, comme on voudrait l'espérer, de rétablir le droit, ce sera la paix, bénie et glorieuse ; si, comme il est probable, ils s'obstinent, ils auront tort aux yeux de tous et la guerre, juste et bonne, les anéantira. Yudhiṣṭhira déclare de nouveau s'en remettre à la sagesse de Kṛṣṇa, et celui-ci, avant d'écouter les autres, fait à ce kṣatriya qui en a bien besoin, envahi qu'il est par l'esprit des prêtres et des ascètes, un vif sermon sur les devoirs de son varṇa, qui se résume en ceci : la victoire ou la mort (2678).

Alors que nous attendons sans curiosité l'avis des deux suivants, des « kṣatriya de deuxième fonction », une surprise nous est ménagée. L'un et l'autre se déclare pour la conciliation et pour la paix, et d'une façon plus marquée que n'a fait Kṛṣṇa lui-même, et Bhīma, le plus brutal, plus décidément qu'Arjuna. Oui, Bhīma recommande à Kṛṣṇa d'éviter, dans son ambassade, toute parole irritante pour la susceptibilité des méchants ; oui, Bhīma souhaite pouvoir vivre fraternellement avec ses cousins, leur éviter l'infortune... Aussitôt, non sans ironie, Kṛṣṇa exprime son étonnement, c'est-à-dire le nôtre, et par des paroles mordantes réveille la vraie nature de Bhīma qui, dans un second discours, redevient celui que nous connaissons. Arjuna est comme toujours plus nuancé ; il se prononce sans hésiter pour l'ambassade, mais il prévient toute critique ou raillerie en déclarant que, si Kṛṣṇa est d'avis de commencer immédiatement la guerre, il est prêt.

La surprise n'est pas moindre quand la parole passe aux jumeaux, à Nakula dont les affinités pour la fonction guerrière sont notoires, à Sahadeva, le chéri de Yudhiṣṭhira. Le premier se rallie sans réserve à l'opinion commune de ses trois aînés et, confiant dans l'éloquence persuasive de Kṛṣṇa, se dit partisan de l'ambassade ; il ajoute même une idée nouvelle, qu'on pourra, si l'on veut, rattacher au pacifisme inhérent à la troisième fonction : maintenant que les treize années d'épreuves causées par la méchanceté des cousins sont terminées, il sent que, en lui, le ressentiment s'est atténué, pour ne pas dire éteint : « Au temps où nous errions dans les forêts, nous n'avions pas la disposition bienveillante qui nous emplit aujourd'hui que nous marchons dans le milieu du royaume » (2851)...

En sorte que, dans cette assemblée, les seuls bellicistes résolus,

sans réserve, sont ceux qu'on n'attendait pas, les deux derniers, le tendre Sahadeva et Draupadī, la femme. Avec une égale violence, et un ton parfois proche de l'injure, l'un et l'autre réclame la guerre, la punition des outrages subis. Il faut la guerre, dit Sahadeva, même si les Kaurava se résolvent à la paix et, à défaut de Bhīma, d'Arjuna et de Yudhiṣṭhira, c'est lui qui ira punir Duryodhana ! Honte à l'archer Arjuna, honte à la force de Bhīma, renchérit Draupadī, s'il reste à Duryodhana un seul instant à vivre ! Et c'est à Bhīma qu'elle s'en prend le plus douloureusement : de le voir uniquement soucieux du *dharma*, c'est-à-dire ici de morale, c'est comme si une flèche lui ouvrait le cœur...

Certes, toutes ces attitudes inattendues trouvent des justifications psychologiques plausibles : le prestige de Kṛṣṇa et la confiance qu'il inspire, l'accord aussi que l'aîné, Yudhiṣṭhira, lui a le premier donné, commandent la *sententia* de ceux qui viennent ensuite. D'autre part on comprend que, en vertu même de leur sensibilité, de leur tendresse, Draupadī et Sahadeva aient plus de répugnance à pardonner des offenses qui les ont blessés plus profondément et qui, sans conteste, ont été particulièrement révoltantes dans le cas de Draupadī. Mais cela n'explique pas tout : les rédacteurs ont évidemment pris plaisir à faire exprimer par Bhīma le souhait le plus circonstancié de la paix, par Sahadeva les paroles les plus belliqueuses.

### *La structure des Pāṇḍava et la répartition des armes.*

Non plus dans le répertoire des idées, mais dans le magasin des *realia*, les auteurs du Mahābhārata ont su trouver d'autres tableaux de correspondances qui soulignent les valeurs fonctionnelles des Pāṇḍava. Un des plus intéressants est relatif à l'armement. Étant tous kṣatriya, les cinq frères doivent avoir des armes, apprendre à les manier et, le jour venu, leur demander la victoire. Mais parmi ces kṣatriya, deux seulement, par leur rang de naissance, par les dieux leurs pères et par leurs caractères, répondent pleinement à l'idéal de leur classe ; pour ceux-là les armes font partie intégrante de leur fonction, des deux « aspects » qu'ils représentent dans leur fonction commune : on n'imagine pas Bhīma sans sa massue, Arjuna sans son arc Gāṇḍīva. Mais les autres ? Normalement, quand on pense à eux, on les pense sans arme.

Voici ce qui est dit de ce petit problème pendant leurs « enfances », alors qu'ils reçoivent encore les leçons de Droṇa (I 132 5270-5274) <sup>1</sup> :

1. *JMQ* IV, p. 57.

Deux élèves de Droṇa étaient propres au combat à la massue (*gadā*) : Duryodhana et Bhīma, aux âmes toujours bouillantes de colère... Les deux jumeaux surpassaient tous les hommes pour le maniement de l'épée (*tsārukau*). Yudhiṣṭhira était le meilleur en char (*rathasreṣṭhaḥ*)... Arjuna, « chef des chefs de char », l'emportait sur tous les jeunes princes par son excellence aux leçons données en commun pour l'arc et pour la flèche (et d'ailleurs pour d'autres armes de jet, *sarvāstreṣu*, *astre*).

Plus tard, au moment du départ pour le premier exil (II 12 2463-2465), Yudhiṣṭhira se met en route sans armes; Arjuna est tout équipé (*saṃnaddhaḥ*), avec ses deux carquois (*iṣudhī*) et son arc Gāṇḍīva; Bhīma tient sa lourde massue (*gadām gurvīm*) ; les deux jumeaux ont l'épée (*khaṅgam*) et le bouclier (*carma*).

Seuls appellent un commentaire les armements de l'aîné et des jumeaux. Dans le second texte, par opposition à ses frères, Yudhiṣṭhira n'a aucune arme : c'est ce qui convient au plus profond de son caractère; suivant le premier, il excelle dans le maniement, non d'une arme proprement dite, mais de la partie la plus considérable et la plus majestueuse de l'armement, l'équipage, le char : c'est ce qui convient à son rang de roi <sup>1</sup>. Quant à l'épée, réservée aux jumeaux, on peut faire valoir que cette variété de couteau est, en apparence, moins « spéciale » que l'arc et les flèches; il y a à cet égard, dans le Śāntiparvan, un passage intéressant (XII 167 6121-6124). Celui des jumeaux qui a le plus d'affinité pour la seconde fonction, Nakula, demande à Bhīṣma — ce bon Bhīṣma qui, blessé mortellement depuis longtemps, a décidé pourtant de ne mourir qu'après avoir transmis l'essentiel de sa science — de répondre à plusieurs questions concernant l'épée, dont voici la première :

« On dit, grand-père, que l'arc est en ce monde la meilleure des armes. Ma préférence incline pourtant vers l'épée parce que, ô roi, quand son arc est coupé ou brisé, quand ses chevaux sont morts ou exténués, un bon guerrier bien entraîné à l'épée peut encore, avec l'épée, se défendre. Avec une seule main, un héros armé d'une épée peut s'opposer à plusieurs archers, à plusieurs adversaires armés de massues et de traits. Ce point m'est incertain, et je souhaite savoir la vérité. Quelle est vraiment la meilleure des armes en toute bataille?... »

Sollicité par les autres questions, Bhīṣma néglige de répondre à celle-ci, mais c'est l'opinion de Nakula qui importe, et aussi l'opinion commune à laquelle il s'oppose : Nakula vante son

1. Cf. le rite du char royal dans l'*aśvamedha*, P.-E. Dumont, *L'Aśvamedha*, 1927, p. 148-152.

arme qui, cependant, passe pour inférieure à celle du plus « vrai kṣatriya » de la famille, l'arc.

Il se peut que cet armement des jumeaux prolonge dans l'épopée une représentation très ancienne, car elle se retrouve dans la mythologie des Scandinaves, où les principaux dieux, notamment les dieux de la liste canonique des trois fonctions, ont chacun une arme caractéristique. Chez ces belliqueux Germains où la deuxième fonction a envahi la première, Óðinn n'est plus seulement le dieu souverain magicien (cf. Varuṇa), mais aussi le patron des guerriers sur le champ de bataille (cf. Indra et Arjuna) : il a pour arme la lance (*geirr*) et l'épieu (*spjót*). Þórr, le grand frappeur volontiers solitaire (cf. Vāyu et Bhīma), ne se sépare pas de son marteau (*hamarr*). Et Freyr, le dieu de la fécondité, que porte-t-il <sup>1</sup> ?

C'est à Freyr, le représentant canonique de la troisième fonction, c'est au voluptueux et par ailleurs pacifique Freyr qu'est attribuée l'épée (*sverd*), et une épée qui joue dans l'histoire du dieu un rôle remarquable, en rapport évident avec son caractère : entraîné par sa passion amoureuse pour la géante Gerðr, il a consenti à remettre cette épée à son serviteur et messenger Skírnir qu'il a envoyé chercher de gré ou de force la belle géante, en sorte que, lorsque il a à lutter contre l'énigmatique Beli, il doit le tuer avec sa main ou avec une ramure de cerf et ne peut que regretter son « don » irréfléchi; en sorte, surtout, qu'il se présentera condamné d'avance, désastreusement désarmé, à la bataille eschatologique (*Skírnismál*, st. 8-9, 23-25; *Snorra Edda Sturlusonar*, éd. F. Jónsson, p. 40-41). La pratique guerrière des Scandinaves, telle qu'elle ressort des sagas et des lois, n'a pu inspirer cette répartition mythique, qui doit donc être antérieure. Il est frappant qu'elle recouvre celle, non moins théorique, ou démodée, des armes des Pāṇḍava.

En effet, dans les scènes de combats, tous les héros, y compris Bhīma et Arjuna, se servent souvent d'autres armes, y compris l'épée, que celle qui les caractérise et parfois, quand il s'agit de souligner leur solidarité, leur armement est ramené à l'uniformité, aligné, si l'on peut dire, sur celui d'Arjuna. Ainsi, au début du quatrième chant, avant d'aller prendre incognito du service chez le roi Virāṭa, ils cachent ensemble leurs armes en haut d'un arbre : ce sont les mêmes, et ils commencent par les arcs, celui d'Arjuna, celui de Bhīma, celui de Nakula, celui de Sahadeva. La répartition de la panoplie pendant les enfances et au départ pour l'exil n'en est que plus significative; elle a dû être

1. « Remarques sur les armes des dieux de "troisième fonction" chez divers peuples indo-européens », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII, 1957, p. 7-9.



imposée par une très vieille tradition; l'attribution de l'épée aux deux « kṣatriya de rang vaiśya » — les vaiśya, normalement, ne combattent pas — rappelle d'ailleurs le fait que, dans les hymnes du RgVeda, l'épée n'est même pas mentionnée (*ast* = lat. *ensis*, y est uniquement le couteau sacrificiel, sauf une fois, *AV.*, XI 9, 1, où il s'agit du coutelas-arme<sup>1</sup>) et qu'il n'est pas non plus question d'une arme qui serait propre aux Aśvin comme le *vájra* caractérise Indra, l'arc Rudra, la lance les Marut, etc.<sup>2</sup>.

### Harmonie des Pāṇḍava.

Nous nous sommes attardés sur les excursus, les variations, les exercices de correspondances<sup>3</sup>, auxquels se sont livrés les auteurs du poème à partir de la structure du groupe des Pāṇḍava : nous avons ainsi pris une première vue de leurs procédés et vérifié qu'ils avaient, pendant la longue période de temps, les siècles sans doute, qu'a duré leur travail, gardé conscience de la signification de cette structure. Revenons au thème, à la structure elle-même, pour en souligner un caractère : les Pāṇḍava se séparent le moins possible et, quand l'un d'eux reste durablement éloigné — c'est plusieurs fois le cas d'Arjuna — l'activité du groupe est comme suspendue, réduite à l'attente ou à la recherche du manquant. De plus, même les quelques incartades de Bhīma ne mettent jamais en péril leur entente : d'un bout à l'autre du poème, sous l'autorité de Yudhiṣṭhira, ils tendent au même but, s'entraident, partagent les épreuves comme les succès.

Quand les événements permettent enfin que Yudhiṣṭhira règne, les qualités, les « fonctions » propres à ses frères composent harmonieusement, comme M. Wikander l'a souligné, les moyens de son administration. Prépare-t-il, vainqueur, le grand sacrifice

1. La prose védique mentionne le fourreau (*asidhārā, vavri*), le ceinturon (*vāla*) et le *sāsa*, variété de couteau ou d'épée (ce qui servira notamment à sacrifier Sunahśepa), v. A. A. Macdonell et A. B. Keith, *Vedic Index*, 1912, ss. vv. Dans son grand article « The social and military position of the ruling caste in ancient India as represented by the Sanskrit epic », *Journal of the American Oriental Society*, XIII, 1889, E. W. Hopkins a étudié l'armement offensif dans le Mahābhārata, p. 269-303 (p. 284, développement de l'usage de l'épée; mais, p. 281, une comparaison boiteuse entre les usages de la massue et de l'épée, négligeant les épées des jumeaux); Hopkins n'a pas noté les armements différentiels des Pāṇḍava.

2. Sur les faits celtiques et italiques, v. l'article cité ci-dessus (p. 100, n. 1), p. 9, n. 4.

3. Les cinq Pāṇḍava ou plusieurs d'entre eux sont distribués, en passant, sur d'autres structures : les prêtres de l'équipe sacrificielle, les parties d'un arbre, les points cardinaux. On a parfois tiré des conclusions excessives de ces jeux (Bosch, pour l'arbre; Kuiper, pour les points cardinaux).

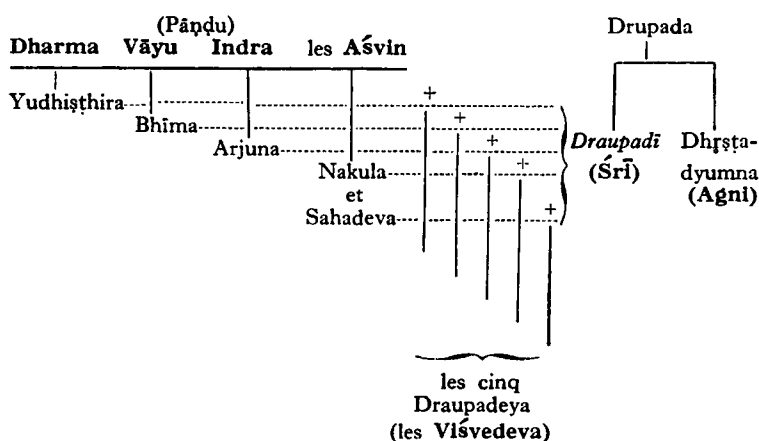
du Cheval qui consacrera sa souveraineté universelle ? Il les utilise au mieux et tous lui sont nécessaires : Arjuna, conseille Kṛṣṇa, dirigera l'escorte de kṣatriya chargée de défendre (*pālayiṣyati*) le cheval pendant son année de vagabondage libre hors des frontières; pourquoi ? parce qu'il est « capable de vaincre la terre entière » (*śaktaḥ sa hi mahīm jetum*) ; restant dans le royaume, Bhīma pourvoira à sa défense (*samartho rakṣitum rāṣṭram*), assisté de Nakula qui a une puissance sans mesure (*amitavikramah*) ; et Sahadeva l'intelligent (*buddhimān*), sorte d'intendant, s'occupera de l'accomplissement des charges et devoirs concernant la famille, c'est-à-dire ici la réception des parents invités à la fête (*samādhāsyati... kuṭumbatantram vi-dhivat sarvaṃ*) (XIV 72 2098-2103). Et, de fait, après avoir expédié Arjuna avec mission de défendre (*rakṣitum*) le cheval, Yudhiṣṭhira affecte Bhīma et Nakula à la garde de la ville (*puraguptau samādadhat*) et Sahadeva à la réception des parents (*kuṭumbatantram*). Bref, à l'intérieur de la famille (*kula*), les cinq frères collaborent comme, dans la vie de toute société ārya normalement constituée et dans la vie même de l'univers, les trois fonctions s'articulent harmonieusement. De ce parallélisme, nous rencontrerons bien d'autres expressions, quelques-unes de grande conséquence. Bornons-nous à constater ici que les responsables de la transposition ont traduit, sur terre, en rapports de « frères » — mais de frères admirablement unis — les rapports de solidarité et de collaboration hiérarchisée qui existaient, dans la théologie, entre les dieux des trois niveaux fonctionnels et, dans l'idéologie, entre ces niveaux eux-mêmes <sup>1</sup>.

Nous sommes préparés à suivre M. Wikander dans la seconde partie de sa découverte.

1. Les Pāṇḍava ne sont pas la seule « équipe » fonctionnelle qu'ait imaginée l'Inde : v. par exemple l'excellente analyse d'Atsuhiko Yoshida « Le Punyavantajāṭaka, analyse structurale d'un Jātaka », *Annales, Économies Sociétés Civilisations*, 1964, p. 685-695.

## CHAPITRE III

### *La femme des frères*



### *La déesse trivalente des Indo-Iraniens.*

En même temps qu'il découvrait la raison du groupement des cinq Pāṇḍava, M. Wikander, en 1947, résolvait la grande aporie du Mahābhārata : le mariage polyandrique de Draupadī. Autant il paraissait scandaleux, inexplicable, si le poème était soit une invention libre, soit le récit enjolivé d'événements historiques, que ces cinq frères, les représentants les plus purs de l'idéal des nobles Ārya, les protégés des dieux ārya, donnassent le spectacle d'une pratique matrimoniale si contraire à la

théorie et à l'usage des Ārya de tous les temps, autant cette situation humaine exceptionnelle se justifie dès qu'on y a reconnu la transposition en termes humains d'une situation théologique et mythologique riche de sens.

Par deux études successives, en 1945 et en 1947 <sup>1</sup>, un théologème védique, indo-iranien, indo-européen déjà venait d'être précisé : à la liste des dieux fonctionnels masculins, où chaque personnage ou groupe de personnages représente une fonction et une seule, en sorte que leur réunion hiérarchisée présente une *analyse* de la structure d'ensemble, les théologies de plusieurs peuples indo-européens juxtaposent, associent une déesse unique, mais trivalente, qui fait en quelque sorte la *synthèse* des mêmes fonctions. Le point de départ de la recherche avait été un cas typique fourni, en deux exemplaires, par l'Iran. Dans la mythologie de l'Avesta postgâthique, où la liste fonctionnelle des dieux masculins, à vrai dire, est rompue et obscurcie par l'excommunication d'Indra (= véd. *Īnd(a)ra*) et de Nānhaiθya (= véd. *Nāsatyā*), une déesse se détache, dont la titulature complexe définit clairement la nature : c'est Anāhitā, de son nom complet Arədvī Sūrā Anāhitā, c'est-à-dire « l'Humide, la Forte, la Sans-Tache »; de fait, elle est solidement établie sur les trois niveaux que signalent ces mots <sup>2</sup> :

Elle est, au sens matériel, écrivais-je en 1947, la grande rivière mythique, source commune d'où coulent continuellement toutes les eaux, toutes les rivières de la terre. Son Yašt, le cinquième, la célèbre comme « la sainte qui accroît l'énergie », « la sainte qui accroît les troupeaux », « la sainte qui accroît la richesse », « la sainte qui accroît la terre ». En outre elle rend rituellement pure (*yaož dadāiti*) la semence de tous les mâles et la matrice de toutes les femelles, fait enfanter les femelles heureusement, et leur donne le lait régulier, au temps dû (2). C'est elle, d'autre part, qu'ont invoquée les héros des anciens temps et qui leur a fourni la vigueur pour qu'ils puissent vaincre leurs ennemis démoniaques (20-118). Ainsi se trouvent clairement marqués dans sa nature et dans son action les traits de la troisième et de la deuxième fonctions (la fécondante, la guerrière), tandis que son rôle de purificatrice (*yaož dā-* « mettre rituellement en état » : le premier élément est le mot védique *yóṣ* « Heil » et le latin *iūs*), maintes fois affirmé, et auquel correspond l'élément principal de son nom, An-āhitā « immaculée », la rattache aussi à la première.

Les versets 86-87 du Yašt expriment fortement la trivalence de la déesse en disant coup sur coup que les guerriers doivent

1. *Naissance d'Archanges*, 1945, p. 170-180; *Tarpeia*, 1947, p. 56-64.

2. *Tarpeia*, p. 58-59.

la prier pour des chevaux rapides et pour la gloire; les prêtres pour le savoir et la sainteté; les jeunes filles nubiles pour un époux héroïque et les femmes en couches pour une bonne délivrance.

D'autre part, de façon plus systématique, la théologie abstraite et monothéiste que les *gāthā* ont substituée terme à terme à la théologie polythéiste des Indo-Iraniens, présente le même théologème d'une façon plus structurée : les anciens dieux fonctionnels, ceux qu'associe encore chez les para-Indiens de Mitani comme dans certains hymnes védiques la formule « Mitra-Varuṇa, Indra, les jumeaux Nāsatya (Āśvin) », ont été remplacés, dans le même ordre, par autant d'Abstractions également hiérarchisées, aspects de Dieu ou archanges, ses premières créatures, les Aməša Spənta ou « Immortels Bienfaisants », dont il a été possible, malgré une certaine uniformisation de la théologie, de reconnaître les caractères fonctionnels <sup>1</sup>. Mais la liste a été enrichie d'une unité insérée au quatrième rang, après l'Archange qui porte le *Xšaθra* (véd. *kṣatrā* « puissance » et principe de la fonction guerrière) dans son nom et avant les deux Archanges étroitement unis, transposés des Nāsatya, Haurvatāt « la Santé » et Amərətāt la « Non-mort ». Bien que les noms des trois premiers Archanges soient du genre neutre et ceux des deux derniers du genre féminin, ils n'en sont pas moins, tous, conçus comme masculins : pour les derniers, notamment, cela ressort de l'histoire judéo-musulmane fameux des deux anges, très masculins, trop masculins, qui portent encore leurs noms quelque peu déformés, Hārūt et Mārūt <sup>2</sup>. Au contraire le quatrième terme Ārmaiti, féminin par le genre grammatical, l'est aussi dans sa représentation mythique, et c'est la seule femme du groupe. Or l'élément matériel qui lui est associé (comme les eaux et les plantes à Haurvatāt et à Amərətāt) est la terre en tant que productrice, nourricière, mère, et son culte est un culte minutieux de la terre; en outre elle s'occupe, non moins qu'Anāhitā dans l'autre forme de la religion, de la procréation, plus précisément de la semence de l'homme. Mais en même temps son nom signifie « pensée (religieusement) correcte, piété, dévotion » (cf. *arəm-mati*) et, dans les *gāthā* comme dans l'Avesta postérieur, cette valeur étymologique commande une grande partie de son activité; dans les écritures pehlevi, elle fournira le plus haut modèle du mariage, recommandé dans les familles princières, de la fille et du père : elle est l'épouse d'Ohrmazd et, comme telle, l'idéal, la protectrice des pieuses maîtresses de maison iraniennes; et, dans la légende du roi Manušcihar, elle

1. *Naissance d'Archanges* est entièrement consacré à cette démonstration.

2. *Naissance d'Archanges*, p. 163-170.

est « la révélatrice de la Religion ». Enfin les *gāthā* l'associent volontiers à l'Entité de deuxième fonction *Xšaθra*, substitut d'Indra, qui la précède immédiatement dans la liste canonique, et qu'elle est dite « faire croître » (rac. *varə-*), et, dans le *Yāšt* d'Ohrmazd (I 25), elle est présentée comme écrasant, paralysant les ennemis. Ainsi la quatrième Entité, la seule mythiquement féminine, est active sur les trois niveaux <sup>1</sup>.

En la personne de *Sarasvatī*, toute proche d'*Anāhitā*, ou plutôt sans doute du prototype prézoroastrien d'*Anāhitā*, et comme elle proprement déesse-rivière, l'Inde védique présente une figure féminine trivalente qui est volontiers jointe aux *Aśvin* dans l'hymnaire et dans le rituel, notamment dans plusieurs des hymnes qui se conforment à la structure trifonctionnelle (I 3, 10-12; V 41, 16-18; cf., les Eaux remplaçant *Sarasvatī*, I 23, 16-23). Or elle est clairement trivalente <sup>2</sup> :

Donneuse de vitalité et de descendance (cf. II 41, 17), elle est associée parfois aux divinités qui patronnent la procréation, à *Sinivālī* et aux *Aśvin* (*gārbhaṃ dhēhi...* : X 184, 2); elle est « mère » au maximum (*āmbitame*, II 41, 16); son sein inépuisable (*te stānaḥ śaśayāḥ...*) donne à boire des biens de toutes sortes (I 164, 49); elle est « donneuse » *dadāh* (VIII 21, 17), elle procure richesses (VII 25, 2), nourriture (lait, saindoux, hydromel : IX 67, 32), abondance (dons « qui valent mille », richesse, prospérité : X 17, 8-9).

Mais aussi, « pure » (cf. I, 3, 10, et ce qui est dit des *Eaux-mères* I 23, 22), elle « règne sur toutes les pensées pieuses <sup>3</sup> », excite et fait réussir les mouvements de piété (I 3, 10-11; cf. II, 3, 8, *sārasvatī sādḥāyanti dhīyaṃ naḥ* « S. qui mène au but notre pensée pieuse »; VI 61, 4 : *dhīnām avitrī* « auxiliaire des pensées pieuses »); elle est invoquée avec la déesse sacrificielle *Ilā* (et *Bharatī*) aux stances 8 ou 9 des hymnes *āpri* (cf. Ch. Renel, *Açvins et Dioscures*, 1896, p. 81-83) et, dès le *ṚgVeda*, on la trouve ce qu'elle sera souvent plus tard : associée ou assimilée à la déesse *Vāc*, à la « voix » ou « parole » personnifiée.

De plus elle détruit les *devantīd* (VI 61, 3), ceux qui méprisent les dieux, et elle est *vṛtraghñī* <sup>4</sup>, victorieuse, destructrice des démons (*ibid.* 7); elle protège ses adorateurs; « épouse des héros » (*vīrapatnī*), elle leur donne un abri à toute épreuve, un refuge inviolable (VI 49, 7) et, brave, écrase leurs ennemis, alliée aux *Marut* (II 30, 8).

Enfin, si le *ṚgVeda* ne la montre qu'une fois collaborant (médicalement) avec les *Aśvin* (X 131, 5), cette association est fortement établie dans les *Brāhmaṇa* et il y a des raisons de

1. *Naissance d'Archanges*, p. 72, 172; *Tarpeia*, p. 59-60.

2. *Tarpeia*, p. 57-58.

3. V. ci-dessus, p. 67, n. 1; ou *dhī* « vision » (Gonda), « vision poétique » (Renou)...

4. C'est la seule occasion où cette puissante épithète soit au féminin, appliquée à une déesse.

penser qu'elle est ancienne; la *Vājasaneyi Samhitā*, XIX 94, dit expressément que Sarasvatī est la femme des Aśvin, lui attribuant une place que les Indiens donnent généralement à Uṣas.

En bref, cette déesse que sa nature propre (rivière), que toute une partie de son signalement (mère, fécondante, nourricière, etc.), que sa place d'insertion dans la partie finale de la liste des dieux fonctionnels, que ses liens enfin avec les Aśvin situent dans la troisième fonction, cette déesse n'est pas moins à son aise dans les deux fonctions supérieures : *vrtraghnī*, *vīrāpatnī*, détruisant les *devanā* et généralement l'ennemi, elle est guerrière; pure, reine des bonnes pensées, inspiratrice et conductrice de la piété, elle entre dans le domaine des dieux souverains.

Je viens de rappeler l'assimilation usuelle et très ancienne de Sarasvatī à Vāc, la Parole personnifiée. Or l'un des hymnes les plus continûment trivalents du RgVeda (X 125 = *AtharvaVeda*, IV 30 <sup>1</sup>) est précisément l'hymne panthéiste où la déesse Vāc se définit elle-même comme l'animatrice des trois niveaux (alimentation, parole sacrée, combat : str. 4, 5, 6) et commence par affirmer, avec une remarquable utilisation de la liste canonique, qu'elle « porte, soutient » les dieux masculins individuels des trois fonctions.

... C'est moi qui soutiens (*bibharmi*) Mitra-Varuṇa, moi qui soutiens Indra-Agni, moi qui soutiens les deux Aśvin.

On ne peut mieux exprimer le caractère synthétique de la déesse à côté (ici, en support) de l'énoncé analytique des dieux.

### *Le mariage polyandrique de Draupadī.*

Tel était le tableau théologique sur lequel ont travaillé les auteurs du Mahābhārata. Nous avons jusqu'à présent observé comment ils ont transposé la liste des dieux des trois fonctions — sous une forme plus archaïque, où Vāyu figurait encore près d'Indra — dans la liste des Pāṇḍava, remplaçant la hiérarchie des valeurs par l'ordre des âges, et traduisant en termes de parenté, de fraternité, l'étroite solidarité de ces dieux. Que pouvaient-ils faire de la déesse unique trivalente qu'ils trouvaient juxtaposée aux figures masculines? Traduisant encore en terme de parenté ce qui était, dans la théologie, un rapport conceptuel, ils l'ont transposée dans une héroïne qui est l'épouse

1. *JMQ* IV, p. 26-30; « Les trois fonctions dans le RgVeda... » (v. ci-dessus, p. 52), p. 26-30. Sarasvatī, en tant que Vāc, est invoquée au début de chaque chant du Mahābhārata.

unique de tout le groupe. Telle est l'explication, simple et honorable, du mariage scandaleux de Draupadī.

La solution étant ainsi acquise, il vaut la peine de voir comment les poètes l'ont développée. Par-dessous cette causalité idéologique qui s'imposait à eux et qu'ils ont gardée pour eux, sorte de canevas de leur magnifique tapisserie, ils ont imaginé ici encore une causalité romanesque : le mariage anormal de Draupadī est l'effet d'un accident, d'un malentendu.

L'accident se produit pendant un premier séjour que les Pāṇḍava font dans la forêt après l'incendie de la maison de laque, et je me plais ici à transcrire le résumé, simplifié, quelque peu altéré mais fidèle pour le trait essentiel, qu'avait laissé dans ses liasses de notes, il y a près de deux cents ans, ce grand méconnu, le colonel de Polier (I, p. 582-587) <sup>1</sup> :

... Draupud [= Drupada], Rajah de Tanaïsser [des Pāñcāla], voulant établir sa fille Draupadī, destinait sa main à celui qui abattrait d'un coup de flèche une figure de poisson attachée à une perche d'une si prodigieuse hauteur que la vue ne pouvant y atteindre, il fallait tirer, les yeux fixés sur un bassin plein d'eau, placé au pied de la perche, et dans lequel se réfléchissait le poisson. Déjà le jour du Soimbre [= *svayamvara*] était arrivé et tous les Rajahs de la terre y étaient invités...

A cette nouvelle le jeune Arjoon [= Arjuna], à peine sorti de l'enfance, décide de se mettre sur les rangs. Les Rajahs ayant échoué, le père « consent avec chagrin à étendre à tous les spectateurs la permission d'entrer dans l'enceinte ». Arjoon s'avance alors, « sous l'humble apparence d'un faquir » et, d'une flèche, abat le poisson.

Draupud, peu content sans doute de l'humble condition dont paraît être le gendre que le sort lui donne, ne peut lui refuser sa fille, mais, en la lui accordant, il lui fait entendre qu'il doit s'éloigner avec elle, et il ne remplit à son égard aucune des cérémonies usitées dans les mariages entre égaux. Cependant le dépit du frère de la princesse va bien plus loin encore, il ne peut supporter l'idée des railleries qu'un tel mariage va lui attirer de la part des autres Rajahs; tuer Arjoon, lui arracher sa sœur, tels sont les projets qu'il médite. Pour les exécuter, il suit les deux époux, tandis qu'Arjoon, ne s'occupant

1. Le texte du Mahābhārata sur le mariage de Draupadī est I 184-199 6925-7365. Polier a altéré des détails (dans le poème sanscrit, tous les Pāṇḍava assistent au *svayamvara* costumés en religieux mendiants; Drupada est ravi du succès d'Arjuna; Arjuna et Bhīma emmènent ensemble Draupadī; Dhṛṣṭadyumna espionne, mais n'aborde pas les Pāṇḍava; etc.), mais l'essentiel est conservé. En arrivant près de l'ermitage, Arjuna et Bhīma crient à leur mère : *bhikṣā!* « [Voici] l'aumône! » Elle répond « Jouissez-en tous en communauté » (*bhūñkteti sametya sarve*).



que de la charmante princesse qu'il a si bien méritée, reprend joyeusement avec elle le chemin de la forêt.

Kunti avait vu partir avec chagrin ce fils chéri. Elle avait, ainsi que les quatre frères d'Arjoon, fait le vœu de ne prendre aucune nourriture jusqu'à son retour. La nuit était déjà très avancée lorsqu'il arrive avec sa femme. Plein de son bonheur, il crie de loin à sa mère d'une voix triomphante : « Vous allez être bien contente de ce que je vous amène. » Kunti, assoupie par la fatigue de l'attente et de l'inanition d'un si long jeûne, entend les mots de son fils. Croyant qu'il lui apporte des provisions : « C'est bien, répond-elle, il faut partager avec vos frères. » Arjoon, surpris, double le pas pour la détromper en lui présentant Draupadi. Mais il n'est plus temps : ce qu'elle a dit par erreur est un arrêt du destin, il faut y souscrire; elle déclare que cette princesse doit être la femme de ses cinq fils. Lui remettant au même instant la conduite du ménage, elle l'instruit à régler les portions de chaque repas, dont les mets se partagent en deux parties égales : l'une pour Bhim [= Bhîma], à cause de sa force prodigieuse, l'autre divisée en six portions dont cinq pour la famille et la sixième pour le premier passant ou voyageur qui se rencontre dans la forêt.

Le frère de la princesse, qui s'était caché pour épier Arjoon, entend les instructions que Kunti donne à sa sœur. Par les noms de tous les individus de la famille, il voit que Draupadi, loin d'être l'épouse d'un vil faquir, est entrée dans l'illustre famille des Pandos [= Pāṇḍava], ses desseins meurtriers se changent dans la satisfaction la plus vive. Il quitte le lieu où il s'est caché et, rencontrant Bhim qui cherche dans la forêt un convive pour la septième portion, il accepte l'invitation et témoigne aux Pandos toute la joie que lui cause un aussi heureux dénouement. Draupadi, instruit au retour de son fils et tout aussi content que lui, se hâte de réparer le mépris, la négligence dont il s'est rendu coupable envers son gendre. Des chevaux, des éléphants, des palanquins sont envoyés par ses ordres pour aller chercher l'illustre famille, que le Rajah reçut à Tanaïsser avec tous les honneurs et les distinctions qui lui étaient dus.

La parole d'une mère est en effet irrévocable, et c'est ce quiproquo qui est responsable de l'étrange condition de Draupadi. Les poètes ont joliment accommodé cette donnée : nous voyons Yudhiṣṭhira, Arjuna faire assaut d'abnégation, puis l'amour s'allumer dans les cœurs des cinq frères; nous lisons même la convention très détaillée par laquelle ils se partagent, dans le temps, la jouissance de leur bien commun. Mais, par la seule parole de Kunti, l'essentiel était acquis : Draupadi aura cinq maris. La causalité romanesque a justifié ce qu'imposait la causalité idéologique, un événement fortuit a transmis à Draupadi le caractère essentiel de la déesse trivalente.

*Causalités superposées.*

Mais les poètes ne pouvaient se contenter de cet événement. Le mariage polyandrique de Draupadī apparaît, jusqu'à ce point, comme un malheur inévitable; il n'en est pas moins un malheur et bien que justifié « historiquement », le scandale ne l'est pas moralement. D'autre part, puisque les Pāṇḍava ont reçu leurs caractères et leur groupement de la transposition en langage épique de la structure des dieux fonctionnels et que leur mariage avec une seule et même femme transpose aussi l'association de ces dieux avec une déesse unique trivalente, la symétrie impose que leur femme soit, comme ils le sont de ces dieux, la fille ou l'incarnation d'une spécification de cette déesse. Autrement dit, pour Draupadī comme pour les frères, entre la causalité idéologique abstraite et la causalité romanesque humaine, une causalité intermédiaire doit s'insérer, expliquant comment non pas seulement une fonction, mais la divinité personnelle correspondant à cette fonction s'est non pas seulement transposée mais, physiquement, transvasée dans une héroïne. La conjonction de ces deux convenances a produit des inventions particulièrement intéressantes, habilement liées au récit.

Car l'insatisfaction morale où nous laisse, auditeurs ou lecteurs, la justification accidentelle du mariage des cinq frères, est ressentie et exprimée, dans le poème, par les plus proches parents de Draupadī. La joie qu'éprouvent Drupada et son fils Dhṛṣṭadyumna à l'idée de s'allier à la noble famille des Pāṇḍava est offusquée par la forme inusuelle que prend cette alliance. Que leur fille et sœur, qu'une femme quelconque ait plusieurs maris, cela n'est pas admissible. « Toi qui es un homme de devoir (*dharmikah*), dit Drupada à l'ainé de ces gendres trop nombreux, ne fais pas le contraire du devoir (*adharma*), ce que rejette le savoir du monde ! D'où t'est venue une pensée pareille?... » (I 195 7245). Les deux parties décident de s'en remettre au jugement du sage Vyāsa et celui-ci demande l'avis des intéressés. Drupada, puis Dhṛṣṭadyumna répètent d'abord leur objection — et le mot *dharma* revient trois fois dans le discours de chacun. Puis Yudhiṣṭhira défend sa cause en citant deux précédents honorables (Gautamī s'est unie à sept ṛṣi; la fille d'un solitaire a eu dix maris) et en opposant au *dharma* de Drupada un autre *dharma* : la parole d'une mère, le meilleur des guru, est contraignante, « il faut la manger comme une aumône ». Enfin Kuntī ne peut que confirmer cette maxime, tout en déplorant d'avoir prononcé la parole fatale, une parole « mensongère », *amṛta*, c'est-à-dire imprudente, inopportune,

inadaptée et dont l'effet s'oppose à l'ordre universel. Quand tout ce monde a épuisé son petit savoir partiel, Vyāsa rend sa décision, ou plutôt donne la solution totale du problème. Il se range à l'opinion de Yudhiṣṭhira et de Kuntī, mais il rassure cette dernière : elle n'a pas « menti », sa parole est conforme à l'ordre du monde. Comment ?

Il reprend alors la préhistoire, la préparation mythologique de la naissance des Pāṇḍava, et la pousse un peu plus loin dans le passé que ce que nous savions jusqu'à présent. Malgré la coloration évidemment śivaïte du récit (I 197 7275-7318), il ne peut être négligé.

La scène est chez les dieux. Un jour que Yama, le dieu maître de la mort, officiait dans un sacrifice et que par conséquent toute parole de lui se réalisait sans condition, il décida d'accorder l'immortalité à tous les êtres. Cela inquiéta fort les dieux, qui s'adressèrent à Prajāpati. Celui-ci ne put que constater la régularité de la procédure. Il les rassura cependant : tant que Yama officie, les hommes ne mourront pas ; mais une fois le sacrifice achevé, la mort les saisira, la nature de Yama prendra la revanche de son vœu et lui-même, aidé par les dieux, anéantira en masse les habitants indus de la terre.

Revenant de cette étrange assemblée, Indra aperçoit une femme qui pleure et dont les larmes se transforment en lotus d'or. Il l'interroge sur la cause de sa peine : « Tu ne peux la connaître, répond-elle, que si tu m'accompagnes. » Il la suit, et elle le mène sur un sommet de l'Himavat, où il voit un beau jeune homme assis sur un trône et jouant aux dés avec une jeune femme. Indra se présente : « Sache, intelligent jeune homme, que le monde est en mon pouvoir ! » Le joueur, absorbé, ne l'écoute pas. Irrité, Indra répète : « Je suis le maître du monde. » Le jeune homme se retourne et sourit, mais d'un sourire qui glace Indra. Le jeune homme — c'est Śiva — achève la partie de dés, puis dit à la femme : « Emmène Indra ; je ferai en sorte que l'orgueil n'entre plus dans son cœur. » Dès que la femme le touche, il tombe sur la terre. Śiva lui dit : « Ne recommence pas ! Déplace cet énorme rocher et entre dans la caverne qui s'ouvrira ! »

Or, dans la caverne, quatre hommes attendent déjà, tout semblables à Indra : ce sont en effet quatre Indra des temps antérieurs, qui ont déjà commis le même péché que lui, la même offense envers Śiva... Le terrible dieu lui annonce qu'il restera là captif quelque temps et qu'ensuite, avec ses quatre compagnons, il s'incarnera sur terre : « Quand vous aurez accompli maints difficiles exploits, conclut-il, et tué une multitude

d'hommes, vous reviendrez, par vos mérites, dans le monde fortuné d'Indra. » Les cinq malheureux demandent alors que Dharma, Vāyu, Indra lui-même — qui délèguera dans cet office une portion de lui-même —, et les deux Āsvins les engendrent successivement dans la future mère : ce seront les Pāṇḍava. En même temps, Śiva désigne la déesse Śrī — la Prospérité, la Fortune — pour être la femme des cinq héros à naître : leur femme commune, puisque, en dernière analyse, ils ne sont qu'un, étant les incarnations de cinq variétés successives du même dieu, Indra. Pour preuve de son dire, le narrateur Vyāsa dessille les yeux de Drupada et lui montre, dans une vision rapide, ses hôtes terrestres, les Pāṇḍava, dans leur forme véridique, divine : cinq fois Indra...

La démonstration est simple et satisfaisante. Malgré les caractères fonctionnels que chacun doit au père divin qu'il s'est choisi (Dharma, Vāyu, etc.), les cinq garçons ne sont que des formes du même dieu, Indra; il est donc naturel qu'ils n'aient qu'une seule femme et le mariage de Draupadī n'est polyandrique qu'en apparence.

Comment ce récit s'ajuste-t-il à celui que le Mahābhārata a donné 2 500 śloka plus haut, et que nous avons étudié <sup>1</sup>? Tout ce qu'on peut dire est qu'ils ne sont pas incompatibles. Dans l'autre récit, c'est Pāṇḍu et, pour les jumeaux, sa seconde femme, qui choisissent le dieu père de chaque garçon; ici ce sont les futurs enfants, avant leur engendrement, qui choisissent les dieux qui seront leurs pères. Mais pourquoi ces deux choix ne se rencontreraient-ils pas? N'est-ce pas le fin du fin de la Providence, n'est-ce pas le jeu ordinaire du destin que de laisser aux hommes l'illusion d'une libre initiative quand ils ne font que se conformer aux nécessités d'un plan ou aux caprices d'un vouloir également divins?

Plus grave est la coloration śivaïte du récit : le péché d'Indra, le péché tout pareil des quatre Indra qui l'ont précédé, est un manque de respect, involontaire, envers un dieu supérieur, le terrible troisième personnage de ce qui sera la trinité hindouiste. Śiva est coutumier de ces pièges : il se présente aux hommes ou aux dieux sous une forme qui le rend méconnaissable et punit les hommes ou les dieux qui ne l'ont pas reconnu. Cela ne peut pas être ancien : la mythologie des Brāhmaṇa parle certes de péchés d'Indra, des répertoires en ont même été dressés, aucun item n'y est de ce type. En second lieu, le rapport entre l'incarnation des cinq Indra et la surpopulation provoquée par l'étrange

1. V. ci-dessus, p. 53-56.

vœu de Yama est assez artificiel, cette incarnation étant à la fois un châtement et, semble-t-il, une mission. De plus, le choix que font les cinq Indra, pour venir au monde, des cinq dieux fonctionnels est tout à fait gratuit, sans explication. Enfin « les Indra multiples », à la différence des Agni ou des Aurores multiples, ne sont pas une conception usuelle de la mythologie indienne, ni védique, ni épique : dans le Mahābhārata, ils ne paraissent qu'ici. On a donc le sentiment que cette version est une retouche śivaïte, maladroite, d'un récit antérieur, où le mariage collectif des Pāṇḍava était déjà expliqué de la même manière par leur réduction à une personne divine unique, mais où Śiva n'intervenait pas, où Indra ne se démultipliait pas et où sa culpabilité se coulait dans le moule traditionnel de ses péchés. Par chance, cette version est attestée, non pas dans le Mahābhārata lui-même, mais dans un des Purāṇa, le Mārkaṇḍeya, qui, pour d'autres traditions aussi, a conservé, bien qu'il ne soit pas un des plus anciens, des formes distinctes de la vulgate épique ou purāṇique <sup>1</sup>.

### *MārkaṇḍeyaPurāṇa, 5.*

Dès le début de ce Purāṇa, un disciple de Vyāsa — l'auteur légendaire du Mahābhārata —, Jaimini se rend auprès du sage Mārkaṇḍeya pour lui soumettre quelques difficultés qu'il rencontre dans la grande épopée. Mārkaṇḍeya l'adresse à un groupe d'oiseaux aussi intelligents que saints et, au quatrième chant, Jaimini leur énumère les quatre points qui l'embarrassent : comment Viṣṇu a-t-il été conduit à s'incarner en Kṛṣṇa ? Comment Draupadī est-elle devenue la femme commune des cinq Pāṇḍava ? Comment Baladeva, c'est-à-dire le troisième Rāma, le frère de Kṛṣṇa, a-t-il expié le meurtre d'un brahmane ? Pourquoi les cinq fils que Draupadī avait eus des cinq Pāṇḍava sont-ils morts avant de s'être mariés et d'avoir eu une descendance ? La fin du quatrième chant règle la première question, l'incarnation de Viṣṇu, et le cinquième traite du mariage de Draupadī. Voici la traduction de ce texte de vingt-quatre distiques plus démonstratifs que poétiques, telle que je l'ai publiée dans *Aspects de la fonction guerrière*, à propos des « trois péchés du guerrier <sup>2</sup> ». Comme en 1956, je la divise dans ses sections naturelles.

1. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 69-77.

2. *Heur...* p. 71-72.

I. A) *Le premier péché :*

1. Jadis, quand il eut tué le fils de Tvaṣṭar (c'est-à-dire le Tricéphale), ô brahmane, la majesté (*tejas*) d'Indra, accablé par ce brahmanicide, subit une diminution considérable.

2. Elle entra dans le dieu Dharma, cette majesté de Śakra (= Indra), à cause de cette faute; et Śakra se trouva privé de majesté (*nistejas*), quand sa majesté s'en fut allée dans Dharma.

B) *Le second péché :*

3. Alors Tvaṣṭar, maître des créatures, apprenant que son fils avait été tué, arracha un de ses chignons d'ascète et dit :

4. « Que les trois mondes avec leurs divinités voient aujourd'hui ma force! Qu'il la voie, le brahmanicide aux mauvaises pensées, le punisseur du démon Pāka (= Indra),

5. par qui a été tué mon fils, dévoué à son devoir! » Ayant ainsi parlé, les yeux rouges de colère, il mit son chignon en offrande sur le feu.

6. De là surgit Vṛtra, le grand asura, avec des guirlandes de flammes, avec une grande stature et de grandes dents, semblable à une masse de collyre broyé.

7. Ennemi d'Indra, d'une essence non mesurable, fortifié par l'énergie (ou majesté : encore *tejas*) de Tvaṣṭar, chaque jour il s'accrut d'une portée d'arc, lui, l'être à la grande force.

8. Voyant que ce grand démon Vṛtra était destiné à le tuer, Śakra, souhaitant la paix, malade de peur (*bhayātura*), lui envoya les sept Sages,

9. lesquels firent, entre lui et Vṛtra, amitié (*sakhya*) et conventions (*samaya*), — eux, les Sages à l'âme béate, dévoués au bien de tous les êtres.

10. Quand, en violation de la convention (*samayasthitim ullaṅghya*), Vṛtra eut été tué par Śakra, alors, de celui-ci, accablé par le meurtre [commis], la force physique (*bala*) se défit.

11. Cette force physique, échappée du corps de Śakra, entra dans Māruta (autre nom du Vent, Vāyu) qui pénètre tout, invisible, divinité suprême de la force physique (*balasya... adhidaivatam*).

C) *Le troisième péché :*

12. Et lorsque Śakra, ayant revêtu l'apparence (*rūpa*) de Gautama, eut violé Ahalyā, alors, lui, l'Indra des dieux, fut dépouillé de sa beauté (même mot que pour « forme, apparence » : *rūpam*).

13. La grâce de tous ses membres, qui charmait tant les âmes, quitta l'Indra des dieux, souillé, et entra dans les deux Nāsatya.

II. *Détresse de la Terre :*

14. Ayant appris que le roi des dieux était abandonné de sa justice et de sa majesté (*dharmena tejasā tyaktam*), privé de

force physique (*balahīnam*), sans beauté (*arūpinam*), les [démons] fils de Diti firent un effort pour le vaincre.

15. Désireux de vaincre l'Indra des dieux, les Daitya, extrêmement forts, ô grand muni, naquirent dans des familles de rois à la vigueur démesurée.

16. A quelque temps de là la Terre, oppressée par son fardeau, alla au sommet du mont Meru, où est le séjour des habitants du ciel.

17. Écrasée par tant de fardeaux, elle leur conta l'origine de sa peine, causée par les Daitya, fils de Danu :

18. « Ces asura à la vaste force, qui avaient été abattus par vous, sont tous venus naître dans le monde des hommes, dans des maisons de rois;

19. « leurs armées sont nombreuses et, affligée par leur poids, je m'enfoncé. Faites donc en sorte, vous, les Trente (= les dieux), que je trouve soulagement ».

### III. Naissance des héros :

20. Alors, avec des parties de leur énergie (*tejas*), les dieux descendirent du ciel sur la terre, pour le service des créatures et pour enlever le fardeau de la Terre.

A) 21. La majesté (encore *tejas*) qui lui était venue du corps d'Indra, le mâle [Dharma] la libéra lui-même et, en Kuntī (la reine, femme de Pāṇḍu), naquit le roi Yudhiṣṭhira à la grande majesté (*mahātejas*).

B, B') 22. Le Vent alors libéra la force physique (*bala*) et Bhīma naquit; et de la moitié de [ce qui restait de] la vigueur (*vīrya*) de Śakra, naquit Pārtha Dhanañjaya (c'est-à-dire Arjuna).

C) 23. Vinrent au monde les deux jumeaux (*yamajau*) Nakula et Sahadeva, engendrés par les Nāsatya dans le sein de Mādri (deuxième femme de Pāṇḍu), doués de la beauté (*rūpa*) de Śakra, ornés d'un grand éclat;

D) 23 (*suite*). Ainsi le bienheureux Śatakratu (c'est-à-dire Indra) descendit et s'incarna (*avatīrṇa*) en cinq parties,

24. et son épouse très fortunée Kṛṣṇā (la femme d'Indra, c'est-à-dire Draupadi) naquit du Feu : par conséquent elle fut l'épouse du seul Śakra et de nul autre.

On voit que la suite des événements et la justification du mariage sont, en gros, les mêmes que dans le récit que Vyāsa fait à Drupada au premier chant du Mahābhārata. Mais combien plus satisfaisantes ! Śiva n'apparaît pas; il n'y a qu'un seul Indra; les péchés successifs qu'il commet sont parmi les mieux établis de la tradition védique; la répartition de ces péchés dans les trois zones fonctionnelles, dont l'antiquité est garantie par le parallèle du scandinave Starcatherus et par celui du grec Héraklès <sup>1</sup>, justifie pleinement que ce soient les dieux de ces

1. Starcatherus : *Heur...*, p. 77-88 (Saxo Grammaticus, VI v 7; VII v; VIII vi 1-4); Héraklès : *Heur...*, p. 89-95 (Diodore de Sicile, IV 10-11, 31, 37-38).

fonctions qui interviennent dans le dernier acte du drame; enfin la crise de surpopulation est provoquée et réglée de façon cohérente et en accord avec tout ce qui, dans le Mahābhārata, n'est pas le récit de Vyāsa. Il est donc probable que le Mārkaṇḍeya-Purāṇa donne ici une version ancienne, qui s'ajuste sans peine par son dernier distique très court au récit des naissances dans le premier texte du Mahābhārata.

Ainsi le travail de transposition nous apparaît clairement dans sa complexité : entre l'original théologique et l'adaptation romanesque, une construction mythologique fait en quelque sorte la liaison du ciel à la terre, et chacun de ces étages comporte, quant à l'unicité soit de la déesse, soit de l'épouse, sa propre causalité : sur le premier, la déesse assure la synthèse des fonctions en face de l'analyse des personnages masculins; sur le second, la déesse épouse, restée unique, s'incarne pour rejoindre son mari au fond unique, mais en apparence partagé; sur le troisième, la providentielle et involontaire sentence de la belle-mère condamne la bru à être la femme de tous ses fils.

### *Explication romanesque.*

L'imagination sinon des premiers auteurs, du moins de leurs épigones, a ajouté à cette construction harmonieuse et complète des variantes ou du moins des complications à l'étage intermédiaire et, suivant l'usage, nous en trouvons une insérée dans le poème immédiatement après celle — la dernière — qu'elle double sans profit. Vyāsa ne se contente pas de l'explication par les « cinq Indra »; après avoir convaincu les parents de Draupadī par la vision qu'il leur donne de la divinité essentielle et unique de leurs cinq gendres ou beaux-frères, il commence, de façon abrupte, un tout autre récit qu'on peut certes, mais non sans artifice, comprendre comme une étape supplémentaire entre la déesse et Draupadī (I 197 7319-7328)<sup>1</sup> :

Un roi avait une fille charmante et parfaite en tous points, mais qui ne trouvait pas d'époux. Elle se livra à de sévères austérités afin de plaire à Śiva qui est aussi, pour les rudes pénitents, distributeur de grâces. Le dieu lui apparut et lui dit qu'elle pouvait faire sa demande. Elle répondit : « Je désire un époux doué de toutes les qualités », mais elle eut le malheur, pour être mieux entendue, de répéter deux fois et encore deux fois sa prière. — « C'est bien, dit alors le dieu, tu auras cinq maris. »

1. Les cinq époux donnés par Śiva à la suite d'une demande imprudemment répétée sont déjà dans I 109 6426-6435.



La jeune fille s'alarme, précise : elle ne veut qu'un seul mari parfait. Le dieu est inflexible : elle a dit cinq fois qu'elle voulait un mari, elle aura cinq maris ; tout ce qu'il peut faire est d'ajourner cette plantureuse fortune : elle ne sera si abondamment pourvue que dans une autre vie... Et Vyāsa se tourne aimablement vers Drupada : sa fille est justement cette jeune personne, réincarnée.

On voit que le ressort de ce petit drame, śivaïte lui aussi, est du même type que celui qui fait prononcer à Kuntī une parole non moins irréfléchie. Les usagers populaires de l'épopée ont fait ensuite des variations sur ce thème. Voici par exemple ce qu'on lit dans le *Mahābhārata* de Polier (I, p. 587-588), où c'est d'ailleurs la seule justification que « Bayas le muni », c'est-à-dire Vyāsa, donne à Drupada du mariage inusuel de sa fille :

Le Muni, ayant écouté avec attention les scrupules que cet arrangement [le mariage polyandrique] causait au souverain de Tanaïsser, lui répondit qu'il ne devait point s'en inquiéter, la chose étant toute simple, puisqu'elle était la suite d'une malédiction que la princesse s'était attirée en se moquant d'une vache qu'elle avait vue en compagnie avec cinq taureaux ; « mais, ajouta le Muni, comme malgré l'humeur railleuse de Draupadi, elle a cependant toujours été très dévote à Bhavani [déesse primordiale et en même temps femme de Śiva], cette Deïotani [divinité] lui ayant ordonné de requérir un don, votre fille a demandé pour époux, le plus juste, le meilleur des hommes, le plus fort, le plus habile archer, le mortel le plus instruit du passé, du présent, de l'avenir, et enfin le plus beau des humains. Vous conviendrez, ajouta le Muni, que toutes ces qualités ne pouvaient se trouver réunies dans un seul mortel, mais comme les cinq Pandos les ont toutes, il fallait pour accomplir la promesse de Bhavani que Draupadi épousât les cinq frères. Ainsi vous voyez, Seigneur, que ce qui est arrivé est une suite des arrêts du destin ». Cette explication tranquillisant le Rajah, il ne s'occupa plus que des cérémonies de ce singulier mariage, et Bayas décida encore qu'elles n'auraient lieu qu'entre Arjoon et Draupadi<sup>1</sup>, mais que la princesse demeurerait alternativement pendant soixante et treize jours avec chacun des frères. Tous les articles étant arrêtés entre les parties contractantes, Draupud forma les établissements de ses gendres, auxquels il donna des Jaghuir, ou fiefs, avec des troupes à leurs ordres, et un tel état de maison qu'on sut bientôt dans toutes les contrées de sa domination que ces cinq illustres étrangers étaient les Pandos eux-mêmes.

1. Dans le *Mahābhārata* sanscrit, c'est Yudhiṣṭhira qui épouse Draupadī au nom de tous les frères.

*Draupadī, Śrī, Agni.*

Pour nous en tenir aux deux versions principales, celle du Mahābhārata I 197 7275-7318, et celle du MārkaṇḍeyaPurāṇa, qui font toutes deux de Draupadī, comme la symétrie l'impose, une déesse incarnée, la déesse choisie mérite l'examen. Sur ce point encore, le MārkaṇḍeyaPurāṇa est plus logique, plus satisfaisant : la femme destinée aux cinq héros qui sont en dernière analyse les cinq cinquièmes d'Indra n'est autre que la propre épouse divine d'Indra, qui se borne en somme à accompagner son mari dans l'épreuve, comme ont fait dans le monde humain la Damayanti de Nala et tant d'autres vertueuses héroïnes. Le Mahābhārata affecte à ce rôle une autre divinité, Śrī<sup>1</sup>, ou Lakṣmī, à vrai dire plus prestigieuse, mais attribuée pour épouse, dans la mythologie épique, non à Indra, mais à Viṣṇu. Il y a là une discordance qu'un esprit occidental tournerait facilement au vaudeville, puisque Viṣṇu est bel et bien incarné dans un autre héros du poème, Kṛṣṇa, et que les rencontres de Kṛṣṇa, de Draupadī et de ses cinq maris sont très fréquentes.

Le choix de Śrī, qui est la désignation la plus générale de « la prospérité », n'est d'ailleurs pas mal adapté à la situation : outre qu'elle est, dans les épopées et dans les Purāṇa, une des déesses les plus considérables, de vieilles spéculations analysaient selon les trois fonctions le concept qu'elle personnifie : par exemple, au cours du sacrifice du cheval, trois des reines, dans l'ordre décroissant de dignité, font successivement trois onctions sur les parties du corps de la victime encore vivante et assurent ainsi au roi, successivement, à peu près les mêmes choses qu'Indra avait perdues par ses divers péchés : *tejas*, « force spirituelle » et aussi « majesté » ; *indriya*, « force physique » ; enfin, plus important socialement que « la beauté » dans la troisième fonction, *paśu*, c'est-à-dire « le bétail, » la richesse principale des peuples pastoraux. Le commentaire du ŚatapathaBrāhmaṇa explique fort bien (XIII 2, 6, 3 et 7)<sup>2</sup> :

1. Draupadī redevient Śrī après sa mort, XVIII 4 136 ; mais, au début du poème, dans le catalogue des incarnations, il est dit que Draupadī est née d'une portion de Śacī, c'est-à-dire de l'épouse d'Indra.

2. P.-E. Dumont, *L'Āśvamedha*, § 450, p. 152. Sur la déesse Śrī, v. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, 1954, p. 212-225. Śrī est assimilée à Sarasvatī dans *Mbh.*, XII 121 4432. Ces réflexions, et celles des p. 122-123, ont été présentées dans un cours du Collège de France le 7 janvier 1965 ; elles rencontrent celles de G. Johnsen (v. ci-dessous, p. 173, n. 1) sur Śrī : je me félicite de cet accord ; l'auteur ajoute (p. 252-255) une très intéressante proposition sur Draupadī-Śrī comme enjeu majeur, royal, de la partie de dés.

Pourquoi cela ? C'est pour donner au sacrifiant la prospérité (*śrī*) ; en effet, les femmes sont une image, une forme de la prospérité...

C'est aussi pour que ni la force spirituelle (*tejas*), ni la force physique (*indriya*), ni le bétail (*paśu*), ni la prospérité ne s'éloignent du sacrifiant. Car, en vérité, le *tejas*, l'*indriya*, le *paśu*, la *śrī* s'éloignent de celui qui, sans observer ce rite, offre le sacrifice du cheval.

Śrī, qui est dite ailleurs « le sommet du pouvoir royal » (*Śat. Br.* XIII 2, 9, 7), apparaît donc ici à la fois comme le couronnement et la synthèse des avantages correspondant distributivement aux trois fonctions <sup>1</sup>.

Un autre trait doit être souligné : le canal, si l'on peut dire, par lequel la déesse, future épouse collective des Pāṇḍava, prend forme humaine : elle ne naît point d'une mère, mais surgit au cours d'une cérémonie sur l'aire sacrificielle, exactement sur la vedi, ou siège des dieux, ayant pour père, comme le précise le MārkaṇḍeyaPurāṇa, Agni, — d'ailleurs lui-même incarné dans le propre frère de Draupadī, Dhṛṣṭadyumna <sup>2</sup>, lequel naît, en même temps que sa sœur, du feu du sacrifice et qui sera le généralissime de l'armée des Pāṇḍava tout au long de la grande bataille. Or, parmi les dieux individuels masculins, Agni est le plus évidemment, le seul constamment, trifonctionnel. Pour illustrer ce théologème, il suffira de rappeler deux exemples caractéristiques, l'un du R̥gVeda où Agni est présenté, dans l'ordre hiérarchique des fonctions, comme puissant et actif sur les trois niveaux, l'autre du Veda magique, de l'ĀtharvaVeda, où Agni est associé successivement aux dieux canoniques des trois niveaux :

*RV.*, VIII 71, 12 <sup>3</sup> : Agni en vue du sacrifice divin (*devaya-jyāyā*), lorsque la cérémonie est en cours, Agni d'abord dans les prières (*dhīśū*) ; Agni dans le combat (*ārvati*) ; Agni pour la prospérité du champ (*ksat̥rāya sādhasē*).

*AV.*, XIX 16, 2 : Que du ciel, les Āditya [c.-à.-d. Mitra-Varuṇa avec leurs associés, les souverains mineurs] me protègent, que, de la terre, me protègent les Agni ! — Qu'Indra et Agni me protègent tous deux par-devant ! — Que les deux

1. A cette Śrī, synthèse de la réussite aux trois niveaux fonctionnels, on comparera les Charites d'Orchomène (Pindare, *Olympiques*, XIV, 3-7, et scolie) : sagesse, beauté, vaillance ; v. Francis Vian, dans « La triade des rois d'Orchomène », *Collection Latomus* XLV (= *Hommage à G. Dumézil*), 1960, p. 218-219.

2. V. ci-dessous, p. 203-207.

3. Traduction de L. Renou, *Journal Asiatique*, CCXXX, 1938, p. 548, avec le commentaire de Benveniste, (un peu autrement traduit dans *Études védiques et pāṇinéennes*, XIII, 1964, p. 77, cf. p. 156). Sur Agni trifonctionnel dans les hymnes, v. « Les trois fonctions dans le R̥gVeda... » (ci-dessus, p. 52), p. 267-269.

Aśvin, tout autour, me fournissent refuge, qu'en travers me protège Agni Jātavedas! — Que les (dieux) qui font les êtres, de tous côtés, me soient couverture!

D'ailleurs, sur le terrain même du sacrifice, où sont nés Dhṛṣṭadyumna et Draupadī, les trois feux fondamentaux — le feu du maître de maison, le feu de défense, le feu des offrandes — ont été de tout temps mis en relations par les docteurs indiens avec les trois fonctions, sinon les trois varṇa. Agni était donc le *genitor* tout désigné pour une héroïne chargée de traduire, auprès des Pāṇḍava, le théologème de la déesse unique trivallente. Les hommes qui avaient entrepris la transposition épique de la mythologie ne s'y sont pas trompés.

### *Draupadī et Arjuna.*

Nous ferons encore une remarque sur Draupadī. Femme irréprochable des cinq Pāṇḍava, parfaitement à l'aise dans une situation sans précédent, nous apprenons cependant à la fin du poème qu'elle avait une préférence pour un de ses maris, pour Arjuna. C'est même cette préférence qui, considérée comme une faute, justifie, on se le rappelle, la chute et la mort de l'héroïne sur le chemin du Paradis<sup>1</sup>. Certes, la haute idée qu'elle avait toujours eue de son devoir complexe n'avait pas permis à cette faiblesse de s'exprimer de façon coupable et c'est une surprise pour le lecteur d'en recevoir connaissance après coup. Il y a même quelque chose de pathétique dans cette longue contrainte qui a été si bien cachée. Mais on la comprend. Dans l'intrigue terrestre, Draupadī a été traitée comme une chose : après la parole de Kuntī, les frères ont délibéré entre eux, sans la consulter; jamais pourtant, tout au long du poème, une scène, un mot, une allusion ne nous fait savoir qu'elle eût préféré à son étrange et difficile statut un mariage unique avec Arjuna. Mais la faiblesse est certaine puisque, en cette heure de vérité où Yudhiṣṭhira paraît soudain informé des pensées les plus secrètes de tous ses compagnons de voyage, elle produit un aussi grave châtiment que la mort prématurée, le veto divin à une entrée corporelle et triomphante au Paradis. Dans la perspective où nous place la transposition, il est probable que cette préférence a un sens profond.

Certes, au niveau de la causalité romanesque, elle s'explique : sans la parole fortuite de Kuntī, c'est d'Arjuna seul, l'archer qui l'avait conquise dans le svayaṃvara, qu'elle eût été la femme.

1. V. ci-dessus, p. 81.

D'autre part, même si c'est aux jumeaux, ou à l'un des jumeaux, qu'est appliquée différentiellement la note « beauté », et même si Arjuna paraît avoir eu quelque chose de disgracieux dans le visage, il n'en est pas moins le plus séduisant des frères, le héros à bonnes fortunes. Enfin Draupadī n'est pas seule à lui donner sa préférence : Kṛṣṇa, qui protège tous les Pāṇḍava, lui est particulièrement attaché, de même que Droṇa, le précepteur des cinq; et, en sens inverse, dans l'ordre de l'hostilité, c'est encore Arjuna que Karṇa, le demi-frère des cinq, hait plus que tous. Ces formes d'éminence, cette intensité particulière qui marque les rapports d'Arjuna avec les partenaires les plus variés est sans doute elle-même un rappel du relief qu'avait Indra dans la religion védique et prévédique, et de l'abondance, de la solidité, attestées par le langage, de ses liaisons mythologiques. En effet, les couples au double duel, dont il forme le premier terme, surabondent; alors que Varuṇa ne se rencontre au double duel qu'avec Mitra et — justement — avec Indra; alors que les Nāsātya ne s'associent jamais en un mot composé avec une autre divinité sauf — justement — Indra, le R̥gVeda, contient, outre cet *Īndrāvārunā* et cet *Indranāsātya* (seulement au vocatif), des composés au double duel (ou à second élément pluriel) joignant Indra, en premier terme, à Agni, à Vāyu, à Soma, à Br̥haspati (Brahmaṇaspati), à Viṣṇu, à Pūṣan, aux Marut. La prédilection de Draupadī, du point de vue qui nous occupe, n'en pose pas moins, s'appliquant à la réplique terrestre d'Indra, un petit problème.

En effet, les trois figures divines, l'une indienne, les autres iraniennes, que nous avons citées plus haut comme exemples de la « déesse trivalente » jointe à la série des dieux univalents, présentent non pas proprement une prédilection, mais une assise de choix, et leur point de départ même, dans la troisième fonction : Sarasvatī comme Arədvī Sūrā Anāhitā sont d'abord des rivières personnifiées et la première est plus fréquemment associée aux Aśvin; c'est la terre en tant que nourricière qu'Ārmaiti a reçue pour domaine matériel. Rien de plus naturel : la féminité comporte d'abord la fécondité. Or tel n'est pas le cas de la transposition du Mahābhārata : c'est d'Arjuna que la femme commune des Pāṇḍava se sent le plus proche. Pourquoi ?

L'affabulation qui, par-delà leurs affinités fonctionnelles différentes, ramène les cinq Pāṇḍava à des portions d'Indra fournit, au moins dans le cas où la déesse incarnée en Draupadī est « la femme d'Indra », celle que le R̥gVeda nomme Indrāṇī, une causalité sur le niveau de ce que j'appelais plus haut l'étage intermédiaire de la construction : puisque tous ces frères sont,

au fond, des morceaux d'Indra, il est naturel que leur femme soit une forme d'Indrāṇī et témoigne une affection particulière au plus Indra de ces Indra. Lorsque la déesse incarnée en Draupadī est Śrī, on entrevoit aussi une causalité du même genre : c'est le Mahābhārata lui-même, ou plutôt c'est Bhīṣma, au cours de l'enseignement qu'il prodigue au chant XII avant de se laisser mourir, qui raconte comment, un jour, dans le monde des dieux et sans rapport avec la légende des Pāṇḍava, Śrī a choisi Indra (229 8335-8427) : une fois que le sage Nārada et Indra faisaient leurs ablutions dans la Gaṅgā et adressaient des hymnes au Soleil, ils virent venir quelque chose de lumineux sur le char de Viṣṇu : c'était Śrī, en compagnie de nombreuses Apsaras dont le texte, intrépide, énumère les noms. Elle dit au dieu que, avec ses compagnes, elle avait vécu antérieurement chez les Asura, les démons, qui cultivaient alors la vérité et la vertu; mais qu'ensuite, les voyant corrompus, elle les avait abandonnés et souhaitait habiter avec lui, Indra. Indra accepte, les dieux s'assemblent, Vāyu souffle doucement, du ciel tombe de l'ambrosie, Indra lui-même fait pleuvoir une aimable averse<sup>1</sup>... Cette sorte de *svayamvara* de Śrī est certainement dérivée d'une vieille histoire, consignée dans plusieurs Brāhmaṇa, où l'on voit non pas Śrī, mais Vāc, la Parole, passer des Asura sinon nommément à Indra, du moins généralement au camp des dieux; mais les auteurs du Mahābhārata n'ont sans doute pas inventé cette variante, ce *śrīvāsavaṣṇvāda*. Par conséquent, tout en étant, comme il a été rappelé plus haut, la femme de Viṣṇu, Śrī peut s'être offerte à leur pensée pour tenir le rôle de femme terrestre épouse des morceaux incarnés d'Indra et en même temps particulièrement attachée au morceau central, à Arjuna.

Mais ces spéculations ne résolvent pas tout le problème; un résidu subsiste qui peut s'exprimer schématiquement, abstraitement comme ceci : alors que la déesse trivalente indo-iranienne semble avoir eu son assise dans la troisième fonction, l'héroïne qui la représente dans le résultat de la transposition, et déjà la déesse nommée comme étant l'être profond de cette héroïne dans l'« étage intermédiaire » de l'opération, ont une affinité particulière pour la deuxième fonction. Faute d'information au-delà de ce que nous avons déjà exploité, il est vain de prétendre répondre à cette petite difficulté. Nous nous bornerons à rappeler que, si Sarasvatī, Anāhitā, Ārmaitī sont en effet enracinées dans la troisième fonction, ce n'est pas le cas de toutes les

1. Cf. XII 90 3385-3386; 225, 8147-8185.

figures homologues chez d'autres peuples indo-européens. Quelques-unes sont d'abord de la deuxième : ainsi la Junon de Lanuvium, aussi triple dans sa titulature que l'Anāhitā avestique : *Juno Seispes Mater Regina* ; dans la pensée des Romains, de Cicéron par exemple quand il parle d'elle, comme sur les monnaies qui la représentent, elle est d'abord guerrière : le Cotta du *De natura deorum* (I 29, 82) rappelle à un interlocuteur cette Seispes, *illam uestram Sospitam, quam tu nunquam ne in somnis quidem uides nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo, cum calceolis repandis*, et les monnaies la montrent en effet soit marchant à pied, agressive, le torse bombé, soit sur un char au galop, tendant un bouclier échancré et brandissant une lance ; et il faut bien que cette valeur soit exprimée différemment par le premier terme, encore mystérieux, du titre triple, Seispes, puisqu'elle ne peut se rattacher ni à Mater, ni à Regina<sup>1</sup>. La déesse qui est devenue l'éponyme et la protectrice d'Athènes et qui, lors des Petites Panathénées, est l'objet de trois cultes sous les trois vocables de *Hygieia*, de *Polias* et de *Nikè*, paraît bien, de par son armement et de par le rôle qu'elle joue dans tant de légendes, être « sortie » de la deuxième fonction<sup>2</sup>. Chez les Iraniens aberrants dont nous étudierons plus loin l'épopée, les Ossètes du Caucase, descendants des Scythes, nous rencontrerons de même une héroïne qui fera systématiquement, dans un récit, la preuve de son excellence sur les trois niveaux fonctionnels, alors qu'elle appartient de naissance et qu'elle est mue dans ce récit même par la fierté d'appartenir à la seconde des trois familles Nartes, celle des Forts, par opposition à celle des Sages et à celle des Riches<sup>3</sup>. La liaison de la trivalente unique avec les multiples univalents était donc plus souple qu'il ne ressort de l'examen des seules Sarasvatī, Anāhitā et Ārmaiti. Des systèmes pouvaient coexister où, selon les préoccupations des groupes sociaux usagers des mythes et des rites, le point d'attache de la déesse aux dieux, éventuellement le point d'insertion de la déesse dans la liste des dieux, étaient situés sur des niveaux divers. Or, s'il n'est pas vraisemblable que des hommes de la classe sacerdotale n'aient pas été à l'origine des compositions épiques, il n'est pas moins certain que les destinataires de ces compositions — je n'en veux pour preuve que l'hypertrophie des scènes de bataille — appartenaient à la classe guerrière, c'est-à-dire, dans les temps védiques et prévédiques, aux « hommes d'Indra ».

1. « Juno S.M.R. », *Eranos*, LII, 1954, p. 105-119 ; *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 293-299 (2<sup>e</sup> éd., p. 304-310).

2. Francis Vian, *La Guerre des Géants*, 1952, p. 257-258.

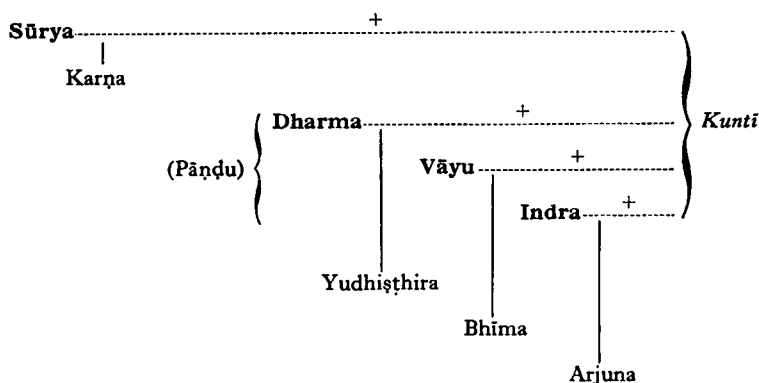
3. V. ci-dessous, p. 550-568.

Mais il se peut aussi que cette difficulté n'en soit pas une, n'appelle pas de solution. Le travail de transposition auquel ces vieux érudits indiens se sont ingéniés avait forcément des limites dont nous rencontrerons bientôt de plus sûrs exemples. Comment et pourquoi, projetée sur le plan des héros, la théologie de la déesse multiple se serait-elle conservée dans tous ses détails ? L'essentiel seul importait : il a été très habilement maintenu. Pour le reste, c'est au contraire une joie de l'esprit de voir comment une imaginative liberté quant au détail s'est conciliée avec le souci de copier les grandes lignes. Simplement, il n'est pas aisé de préciser la limite à partir de laquelle la liberté l'a emporté sur la fidélité. Peut-être la « fonction de base » ordinaire de la déesse trivalente, la troisième, n'a-t-elle pas paru assez importante aux auteurs de la transposition pour qu'ils chargeassent leur action épique de cette servitude supplémentaire.



## CHAPITRE IV

### *L'aîné méconnu*



### *Autour des Pāṇḍava.*

Après la double découverte de M. Wikander, après l'explication solidaire du groupe des cinq frères et de leur femme commune, figures centrales du poème, par la structure théologique des divinités dont ils sont les enfants ou les incarnations, il était naturel d'étendre le même type d'exploration à d'autres personnages, — d'autant plus naturel que le Mahābhārata suggère, impose cette interprétation : la longue introduction qui, dans l'ĀdiParvan, précède l'histoire du grand-père de Pāṇḍu, explique que les héros des deux camps sont en réalité des dieux et des démons incarnés et d'interminables listes de correspondances, de vrais dictionnaires « dieux-héros », sont donnés où se

trouvent en effet, noyés dans la masse, les Pāṇḍava et Draupadī. Assurément — et c'est peut-être cette impression qui avait empêché les exégètes occidentaux du dernier siècle de prendre cette clé au sérieux — certaines de ces correspondances sont artificielles et secondaires : une fois le mécanisme mis en marche, les incarnations ont foisonné, jusque pour les plus insignifiants comparses. Mais le cas des Pāṇḍava et de Draupadī, sur lesquels on a pu vérifier que la théologie mobilisée est très archaïque, prévédique, et que les caractères des héros sont évidemment commandés par les fonctions des dieux de cette théologie, suffit à garantir que, pour les principaux personnages, la correspondance est primaire, fondamentale. Que faut-il entendre par les « principaux personnages », en dehors des Pāṇḍava ? Certainement, d'abord, leurs plus proches parents qui, tous, tiennent de grands rôles.

Parmi ces parents, l'un s'est imposé immédiatement à l'attention, celui de leur demi-frère inconnu, Karṇa. Pour plusieurs raisons : son mode d'incarnation est exactement le même que celui des Pāṇḍava, sa naissance étant comme une « répétition » avant les leurs ; il est très important et soutient avec les Pāṇḍava des rapports d'hostilité exprimés dans de très nombreux épisodes ; enfin le dieu son père, le Soleil, Sūrya, est si évidemment son prototype que même un historiciste aussi déterminé que E. Weshburn Hopkins a entrevu, sur ce point, le mécanisme de la transposition qu'il a méconnu partout ailleurs <sup>1</sup>.

En effet, dans le cas des Pāṇḍava et de Draupadī (au moins dans ce que nous avons examiné d'eux jusqu'à présent), c'est seulement une structure théologique, un groupe de fonctions et de définitions divines que nous avons vus transposés en un tableau humain de rapports sociaux et de types psychologiques ; dans le cas de Karṇa au contraire, si le dieu père, Sūrya, a fourni au héros fils les principaux traits de son caractère et le modèle de sa situation par rapport à son grand ennemi, Arjuna, il a fait plus : il lui a aussi transmis l'essentiel de sa mythologie, de ses aventures. Qui est Karṇa ? Le premier fils, un fils inavoué de Kuntī.

### *Les deux mères de Karṇa, fils du Soleil.*

On se rappelle comment, au plus fort de la détresse de son mari Pāṇḍu, condamné à l'impuissance et mis dans l'impossibilité de donner une descendance à ses ancêtres, sa femme dévouée,

1. *Epic Mythology*, 1915, p. 87-88. V. mon article « Karṇa et les Pāṇḍava », *Orientalia Suecana*, III (= *Mélanges H.S. Nyberg*), 1954, p. 60-66.

Kuntī, lui révéla un secret qu'elle avait jusqu'alors gardé. Au temps de sa prime jeunesse, ayant su honorer dans la maison où elle était élevée un hôte difficile entre tous, le brahmane Durvāsas, incarnation de Śiva, elle avait reçu en récompense une ou plusieurs formules magiques par lesquelles elle pouvait contraindre un dieu, n'importe quel dieu, à se présenter devant elle et à « passer sous sa puissance ». En possession de cette merveille, elle fit ce que feraient encore, je pense, beaucoup de petites filles de nos pays : elle voulut la mettre tout de suite à l'épreuve, et ce fut le Soleil qu'elle évoqua. L'histoire n'est pas racontée moins de quatre fois dans le poème; deux fois très brièvement (I 66 2774-2776; XV 30 818-835), une fois plus longuement (I 111 4382-4405) et une fois dans le plus grand détail (III 302-309 16998-17220). Voici le résumé de cette dernière version :

Prudemment, elle avait d'abord refusé de demander à Durvāsas une récompense, mais il lui avait imposé celle-ci, avant de disparaître (17061-17068). Et la curiosité s'empara d'elle, embarrassée qu'elle était par son « faisceau de formules » (17070). Quand vint le temps de ses règles, elle alla passer la nuit sur la terrasse de son palais. Là, elle assista, captivée, au lever du disque solaire dans toute sa gloire, à l'heure où on lui adresse des prières. L'enfant contempla le dieu et, par un miracle, elle le vit non dans sa forme d'astre, mais dans sa forme de dieu, Sūrya, avec ses deux attributs : une cuirasse et des boucles d'oreilles éclatantes. Il était admirablement beau : jaune comme le miel, avec de grands bras et un cou arrondi comme une conque, coiffé d'une tiare, chargé de bracelets.

Elle ne peut résister et, par une formule, l'appelle. Aussitôt le dieu se dédouble, une moitié de lui s'approche et d'une voix enchanteresse se met aux ordres de sa petite maîtresse : « Que veux-tu de moi ? Je suis prêt à te satisfaire. » Un peu effrayée, l'enfant ne veut rien de plus : qu'il s'en aille comme il est venu ! C'est impossible, répond le dieu, découvrant brusquement ses intentions ; il ne peut se retirer sans avoir joui d'elle ; si elle ne consent pas, il lancera une malédiction contre elle, contre son père, contre l'homme qui lui a donné la formule d'évocation... Elle supplie, elle plaide qu'elle a agi par enfantillage, qu'elle a des parents, seuls maîtres de son corps. Le dieu séducteur ne cède pas ; il l'assure que ce ne sera pas un péché, que le fils glorieux qu'elle mettra au monde sera tout semblable à lui et que, d'ailleurs, il lui rendra sa virginité.

La petite fille a déjà moins peur. Avoir un fils du Soleil, quel beau destin ! Ultime marchandage, elle demande au dieu de bien préciser que l'enfant aura comme lui cuirasse et boucles d'oreilles, — et elle se donne...

Seule sa nourrice est dans la confiance de sa grossesse. Les temps étant révolus, elle met au monde un fils tout pareil à son père : épaules de taureau, regard de lion; des boucles d'oreilles d'or flamboyant pendent à ses oreilles, une cuirasse non moins étincelante, « née avec lui », serre sa poitrine... Toute en larmes, Kuntī, redevenue vierge, met le bébé dans une molle corbeille bien close et, partagée entre une vive tendresse maternelle et la nécessité de cacher sa faute, elle le porte en pleine nuit jusqu'à une rivière. Là, elle le confie à l'eau et aux dieux, et d'abord au Soleil son père; elle assure qu'elle ne le perdra jamais de vue : si loin qu'il soit, la merveilleuse cuirasse lui révélera sa présence et son identité. Elle gémit (17142-17146) :

« Heureuse la femme qui t'adoptera pour fils et dont tu prendras plaisir à boire le sein, mon fils né d'un dieu (*dhanyā sā pramadā yā tvām putratvaṃ kalpayiṣyati / yasyāṃs tvaṃ tṛṣitaḥ putra stanaṃ pāsyasi devaja*) ! Quel rêve a rêvé celle (*ko nu svapnas tayā dṛṣṭo*) qui doit t'adopter pour fils, enfant au beau front, aux beaux cheveux, couvert de l'éclat du soleil, revêtu de la cuirasse céleste et orné des célestes boucles d'oreilles, avec tes grands yeux de lotus bien fendus, flamboyants comme les pétales dorés ! Heureuses les femmes qui verront tes premiers rampements sur la terre, pour lesquelles tu balbutieras, sali de poussière, ô mon fils (*dhanyā drakṣyanti putra tvām bhūmau saṃsarpamānakam / avyaktakalavākyāni vadantaṃ reṇu-guṇthitam*) ! Heureuses celles qui te verront, mon fils, entrer dans la jeunesse comme un lion à l'épaisse crinière, né dans les forêts du mont Himavat (*dhanyā drakṣyanti putra tvām punar yauvanagocaraṃ / himavadvanasambhūtaṃ siṃhaṃ keśa-riṇam yathā*) ! »

La corbeille descendit le cours de l'eau, tandis que, avant l'aube, la gémissante princesse et sa nourrice revenaient au palais. De rivière en rivière, la corbeille arriva à la Gaṅgā. Or il y avait en ce temps à Hastinapura un homme du nom de Adhiratha, ami et cocher de Dhṛtarāṣṭra, l'oncle aveugle des Pāṇḍava. Sa femme, nommée Rādhā, était aussi vertueuse que belle, mais, malgré de grandes pénitences, elle n'avait pu obtenir la faveur d'être mère. Passant près de la Gaṅgā, elle aperçut la corbeille fermée et envoya une servante la prendre. Elle la porta à son mari, qui la fit ouvrir, et l'enfant parut, « pareil au jeune soleil », avec son visage resplendissant, ses boucles d'oreilles, sa cuirasse. Le cocher serra sur sa poitrine ce don des dieux et le remit solennellement à sa femme. Elle le reçut pour fils selon les usages et, ô merveille, le lait monta à son sein pour le nourrir. Par la suite, dit le texte, elle eut, plus normalement, d'autres enfants. Cependant, par ses espions, Kuntī fut vite informée du lieu — elle

ne savait pas que c'était la ville même où allait l'amener et la faire vivre son futur mari — où grandissait auprès d'une autre mère l'enfant qui devait à son enfantine exigence la cuirasse et les boucles d'oreilles étincelantes...

### *Les deux mères du Soleil.*

Les poètes ont transposé dans ce pathétique récit le thème mythique, attesté dans le R̥gVeda, suivant lequel le Soleil a deux mères successives qui en outre, dans les hymnes, sont des sœurs, la Nuit et l'Aurore. Parfois, dans le R̥gVeda, il semble qu'il faille comprendre, monstreuusement, que le Soleil a deux mères physiologiques, traverse un double enfement; plus raisonnables, d'autres passages montrent l'Aurore recueillant l'enfant de sa sœur la Nuit, le léchant et le conduisant à la maturité du jour. Dans des travaux antérieurs, auxquels je ne puis ici que renvoyer <sup>1</sup>, j'ai signalé que ce mythe étrange, en dehors de l'Inde, se retrouve à Rome, non pas raconté comme mythe, mais en empreinte dans un rituel qui a subsisté avec tant d'autres choses après que les Romains eurent perdu leur mythologie traditionnelle : au jour de la fête de la déesse Aurore, les dames romaines allaient dans le temple de la déesse et lui recommandaient, portaient dans leurs bras, honoraient non pas leurs propres enfants, mais chacune ceux de sa sœur. Cette prescription qui n'avait jamais reçu d'explication satisfaisante s'est immédiatement éclairée par référence au mythe védique : comme leurs cousins de l'Inde, les descendants des Indo-Européens qui se fixèrent au bord du Tibre avaient eu jadis une mythologie de la nuit, du soleil et de l'aurore, faisant du Soleil le fruit de la Nuit pris en charge par l'Aurore sa tante; célébré le 11 juin, quelques jours avant que le temps quotidien de lumière ne commence la décroissance qui doit le mener à la crise des jours étroits, *angusti dies*, du solstice d'hiver, domaine d'Angerona, le rituel de Mater Matuta avait certainement eu d'abord pour intention d'aider l'Aurore dans son office quotidien de tante et de tutrice. Ce fossile rituel romain rend au mythe hindou service pour service : le mythe révèle le sens du rituel, oublié déjà par les contemporains d'Ovide; le rituel garantit l'authenticité, l'ancienneté et l'importance du mythe, que certains indianistes de notre temps prétendent réduire à la condition évanescence de métaphore.

Tel est le mythe solaire dont les auteurs du Mahābhārata ont

1. En dernier lieu *Mythe et épopée* III, 1973, p. 305-330.

fait la naissance et les enfances du héros solaire Karṇa. Ils n'ont laissé perdre qu'un détail, bien qu'il puisse nous paraître important dans la représentation : les deux mères successives de Karṇa ne sont pas des sœurs, elles sont même complètement étrangères l'une à l'autre, et ce n'est pas par solidarité familiale que Rādhā recueille le fils de Kuntī, mais simplement, comme il est fréquent dans les contes, parce qu'elle voulait et ne pouvait avoir elle-même un enfant. Nous rencontrons ici de nouveau, comme pour la prédilection que Draupadī témoigne à Arjuna, le problème délicat des limites de la transposition : pourquoi, à partir d'un certain point, les vieux auteurs, cessant de démarquer le mythe, ont-ils fait librement œuvre de romanciers ? A vrai dire, il n'y a pas lieu de discuter, mais de constater : le travail de démarquage ne pouvait assurément pas, pour tous les traits, se faire servilement conforme; nous n'avons qu'à enregistrer que tel ou tel trait a été jugé négligeable.

Bien entendu, une fois établi, à partir du thème mythique, le thème romanesque, celui-ci a vécu sa vie propre, a reçu de poètes à la fois psychologues et bons dramaturges des développements que ne contenait pas, que ne comportait pas celui-là. La situation de Kuntī, mère frustrée, mère sentimentalement fidèle au fils qu'elle semble avoir complètement abandonné et qu'elle ne peut pas, l'ayant pourtant près d'elle, traiter comme un fils, était grosse de « scènes à faire ». Les poètes ont d'autant moins dédaigné cette belle matière qu'un second « mythe solaire », transposé en langage épique, rendait la situation plus pathétique encore.

### *Karṇa et le dieu Soleil.*

Du temps même où la première génération de la « mythologie comparée » cherchait et décelait partout des expressions symboliques du soleil, quand ce n'était pas de la foudre, quelques esprits froids s'étonnaient d'abord que le R̥gVeda présentât souvent le plus incontestablement solaire des dieux, le dieu Soleil, comme subordonné à d'autres deva; et aussi qu'il lui attribuât si peu d'aventures<sup>1</sup>. De fait, à travers toutes leurs louanges, les hymnes disent fort peu de choses de Sūrya; en

1. Par exemple John Muir, *Original Sanskrit Texts*, V. 1870, p. 158-159 (« Subordinate position sometimes assigned to him [Sūrya] »); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897, p. 31 (« The only myth told about Sūrya is that Indra vanquished him and stole his wheel. This may allude to the obscuration of the sun by a thunderstorm »); cf. les textes qui disent qu'Indra a « vaincu » ou « conquis par victoire » le soleil (rac. *jay-*) : il le fait aussi, généralement pour Kutsa.

dehors de sa naissance, ils ne connaissent de lui qu'un seul mythe, qu'il n'est même pas possible, malgré plusieurs tentatives, de reconstituer à partir de trop elliptiques expressions : dans une certaine circonstance, en général pour aider au cours d'une bataille son protégé le héros Kutsa, Indra est dit avoir réussi une remarquable action contre une des roues du char du Soleil : ou bien il la « vole » à Sūrya, *muṣāyā sūryam kave cakrām* (I 175, 4), *cakrām... muṣāyā indra sūryam* (IV 30, 4; cf. VI 31, 3); ou bien il a « arraché vers l'avant » l'une des deux roues de Sūrya, donnant à l'autre libre carrière (?), tout cela dans l'intérêt de Kutsa, *prānyāc cakrām avrhaḥ sūryasya kūtsāyānyād vdrivo yātave 'kah* (V 29, 10); ou bien il l'a « pressée vers le bas » (« enfoncée » ? « déprimée » ?), *nī khīdat sūryasyēndraś cakrām* (IV 28, 2). Ces allusions à un mythe qui devait être plus complexe et plus cohérent suffisent à garantir : 1<sup>o</sup> que Sūrya et Indra étaient considérés, dans la seule circonstance où ils se rencontraient, comme des adversaires, conformément d'ailleurs à leurs natures, le Soleil radieux s'accommodant mal des nuées, et le fulgurant Indra agissant dans les ténèbres de l'orage; 2<sup>o</sup> que, dans ce mythe d'hostilité, Indra obtenait un certain succès en s'attaquant à l'une des roues du char du Soleil <sup>1</sup>.

Les responsables du Mahābhārata savaient cela et le savaient mieux que nous. Considérons d'abord les deux premiers points. Sūrya est chez les dieux en position subordonnée ? De même Karṇa, du moment où il a été recueilli par sa deuxième mère, est considéré comme « le fils du cocher » et traité comme tel, alors que ses demi-frères les Pāṇḍava ont tout l'éclat des jeunes princes. Sūrya et Indra sont des ennemis ? Ennemis sont de même d'une part Karṇa, d'autre part les Pāṇḍava, et, parmi ceux-ci, tout particulièrement Arjuna, que Karṇa s'est juré de tuer. Cette haine imposée de haut par le mythe de Sūrya (causalité idéologique), une scène du premier livre la justifie directement, suivant un procédé que l'étude des cinq frères et de leur femme nous a rendu familier, par une « cause romanesque ». C'est à la fin de l'éducation des jeunes princes, les fils de Pāṇḍu aussi bien que les fils de Dhṛtarāṣṭra (I 134 5313-5541). Leur précepteur Droṇa, les jugeant à point, a organisé une fête au cours de laquelle ils font en public la démonstration de leurs talents dans le maniement de toutes sortes d'armes, à pied, à cheval, en char. Le succès est grand et d'abord tout se passe bien : sans adversaires, les princes ont triomphé de toutes les épreuves; puis Bhīma et Duryodhana se sont affrontés à la

1. « Karṇa et les Pāṇḍava » (ci-dessus, p. 126, n. 1), p. 61-62. V., en Grèce, les rapports un moment difficiles entre Héraklès et Hélios.

massue dans un duel régulier, auquel Aśvatthāman, fils de Droṇa, a mis fin sans difficulté; à son tour Arjuna est descendu dans l'arène et a fait un récital éblouissant de tir à l'arc... Soudain un jeune guerrier entre. Il réussit les mêmes exercices qu'Arjuna et demande à lui être opposé en combat singulier. Bien qu'il porte la fameuse « cuirasse native » et les boucles d'oreilles de Sūrya, personne ne semble le reconnaître, sauf Duryodhana, son ami et son âme damnée, et naturellement Kuntī, sa mère inavouée. Kuntī s'évanouit, on la ranime, elle se domine et n'a plus de regards que pour son fils, pour ses deux fils, celui qu'elle a reçu du Soleil et celui qu'elle a reçu d'Indra...

Les deux jeunes gens vont s'affronter et, au-dessus d'eux, les dieux leurs pères se manifestent par les éléments qu'ils gouvernent (5401-5403) :

Alors le ciel se couvrit de nuages fulgurants et tonnants que précédait l'arme d'Indra et dans lesquels, comme des sourires, passaient des files de hérons.

Voyant le dieu aux chevaux bais abaisser son regard avec amour, le Soleil apporte la destruction aux nuages qui s'étaient approchés.

En sorte que l'on vit d'un côté Phālguna [= Arjuna] abrité sous l'ombre des nuages (*meghachāyopagūḍhaḥ*), de l'autre Kārṇa enveloppé de l'éclat du soleil (*sūryātapa-parikṣiptaḥ*)...

Mais ce duel sportif n'aura pas lieu. Avant de l'engager contre Arjuna, dont il énumère les titres, le président des jeux demande à l'inconnu de se nommer, de dire de quelle noble famille il est issu. Kārṇa baisse la tête, mais Duryodhana, séance tenante, le sacre roi d'Āṅga, une terre qui lui appartient : roi, quelle que soit son origine, il peut se mesurer avec n'importe quel prince, avec Arjuna... A ce moment, essoufflé, arrive en courant Adhiratha, le cocher, le père adoptif de Kārṇa. N'écoutant que son devoir, Kārṇa descend de son trône tout neuf et rend ses respects à son père. Bhīma s'esclaffe : ce jeune homme est donc le fils du cocher ! Qu'il prenne donc l'aiguillon et qu'il ne s'imagine pas qu'Arjuna veuille s'abaisser à combattre contre lui !... L'assemblée se sépare et dorénavant Kārṇa nourrit une haine sans bornes à l'égard de cet Arjuna qui a refusé de reconnaître sa valeur; il poussera constamment à la guerre son ami Duryodhana, qui n'a guère besoin qu'on l'y pousse, et s'opposera aux conseils pacifiques de Bhīṣma et des précepteurs comme aux ultimes propositions conciliantes qu'apportera Kṛṣṇa.

Cependant, Kuntī s'éloigne elle aussi de l'arène où ses fils n'ont pas réussi à s'affronter : elle est pleine de tendresse inexprimée, elle est heureuse, fière d'avoir vu Kārṇa monter sur un trône... Mais elle est restée silencieuse. D'un mot, elle pouvait



le relever de son humiliation, révéler sa noble naissance, l'égaliser à son adversaire : elle n'a pas dit ce mot. A cette conduite, elle se tiendra jusqu'au bout, à travers l'exil, pendant la bataille. A aucun moment elle n'avertira les Pāṇḍava, dont elle partage courageusement les épreuves, que leur mortel ennemi est leur frère aîné et que la piété les oblige à s'incliner devant lui.

*Le fils et la mère.*

Les auteurs du Mahābhārata ont su pourtant ménager une scène d'une grande beauté, qui ne le cède guère en puissance dramatique, en humanité même, au dernier chant de l'Iliade (V 139-145 4729-4955). Si les Pāṇḍava ne savent pas le secret de la naissance de Kārṇa, Kārṇa, lui, l'a depuis longtemps soupçonné, et plus que soupçonné : en apparition, en songe, son père le Soleil s'est plusieurs fois manifesté à lui et cette cuirasse, ces boucles d'oreilles qui font partie de sa chair ne sont-elles pas une lisible signature ? Quand la guerre est devenue inévitable, ce soupçon s'est tourné en certitude, parce que Kṛṣṇa, ayant échoué dans son ambassade, a voulu du moins détourner Kārṇa du combat. Justement Kārṇa, offensé par l'ironie de Bhīṣma qui le trouve vantard, avait décidé de s'éloigner de la ville ; les deux héros sont partis ensemble et, pendant qu'ils cheminaient, Kṛṣṇa a révélé à Kārṇa sa naissance, lui a dit que les Pāṇḍava étaient ses frères, et non pas seulement ses frères par la mère, mais complètement ses frères, puisque « les fils d'une jeune fille non mariée sont, d'après les livres, les fils de l'homme qui épouse ensuite la jeune fille... » Siegfried insensible à l'appel du Limousin, Kārṇa est resté inébranlable : son devoir, a-t-il dit, son cœur l'attachent à ceux qui l'ont élevé et honoré, il ne les quittera pas ; il a prié Kṛṣṇa de ne pas rompre le cours normal des événements et de garder secret leur entretien. C'est alors qu'intervient Kuntī.

Elle va trouver Kārṇa dans la forêt solitaire où il s'est retiré. Elle l'aperçoit, en train de réciter ses prières sous l'ardeur du soleil. Elle s'approche. Le soleil, littéralement, la dessèche et elle s'abrite à l'ombre du vêtement de son fils. Quand il a fini de prier, il prend garde à elle et lui dit intentionnellement, l'ayant reconnue : « Je suis Kārṇa, le fils de Rādhā et d'Adhiratha. Pour quel motif, noble femme, es-tu venue à moi ? Dis-moi ce que tu attends de moi... » Aussitôt, elle lui crie la vérité :

« Tu es le fils de Kuntī, et non le fils de Rādhā ! Et Adhiratha n'est pas ton père ! Tu n'es pas né, Kārṇa, dans la classe des

cochers ! Crois ma parole ! C'est moi qui, jeune fille, t'ai mis au monde ! C'est moi qui d'abord t'ai porté dans mon sein !... Mon fils, tu es né dans le palais du Kuntirāja... Celui qui t'a engendré en moi, c'est le dieu Sūrya, qui éclaire l'univers... »

Après le cri, le raisonnement : il est contraire à l'ordre, dit-elle longuement à ce fils égaré, que, maintenant qu'il sait la vérité et connaît ses frères, il appuie plus longtemps le parti des fils de Dhṛtarāṣṭra. Qu'il rejoigne ses frères, qu'il s'unisse à Arjuna : à un tel couple, aucun exploit ne sera impossible.

A ce moment, un autre personnage intervient : Karṇa entend une voix qui descend du disque du soleil et qui confirme la révélation, soutient la prière de Kuntī, — car le Soleil sait le destin qui attend le héros son fils dans la bataille. Malgré la coalition de son père et de sa mère, Karṇa ne cède pas : « Je ne puis croire que t'obéir soit le plus haut de mes devoirs, dit-il en substance. Mère, tu m'as abandonné aussitôt né, sans souci des risques que j'encourais. Si vraiment je suis un kṣatriya, c'est par ta faute que j'ai été frustré des rites propres aux kṣatriya. Jusqu'à maintenant, tu ne t'es jamais souciée de mon bien, comme c'était ton devoir, et si aujourd'hui tu t'adresses à moi, c'est pour ton intérêt, — et pourtant, puisque Kṛṣṇa est aux côtés d'Arjuna, que risque-t-il ? Si je passais à présent au camp des Pāṇḍava, que diraient les kṣatriya ? Après tout ce que les fils de Dhṛtarāṣṭra ont fait pour moi ! Non, si bonne que soit ton intention, je ne puis t'obéir. Ta démarche ne restera pourtant pas sans effet. A l'exception d'Arjuna, tes fils, les autres, Yudhiṣṭhira, Bhīma et les jumeaux, bien que je puisse les tuer dans la bataille, je ne les tuerai pas : parmi les guerriers de Yudhiṣṭhira, c'est Arjuna seul que je combattrai. Si je tue Arjuna, j'accomplirai un grand exploit ; tué par lui, je serai du moins couvert de gloire. Le nombre de tes enfants ne diminuera pas : avec moi et sans Arjuna, ou avec Arjuna, moi tué, ils seront toujours cinq ! »

Tremblante de chagrin, Kuntī — pour la première fois depuis la nuit de l'abandon — embrasse son fils inexorable. « Qu'il en soit comme tu dis. Les Kaurava seront exterminés : le destin est tout-puissant. Mais tu m'as promis de sauvegarder quatre de mes fils. N'oublie pas ta promesse quand les armes seront tirées ! » Et voici ses dernières paroles : « Sois béni ! Que le ciel te garde ! » Karṇa accepte cette bénédiction, puis, chacun dans une direction, ils s'éloignent.

Telle est la rencontre de la mère et du fils, telle est leur unique conversation. Elle confirme la rupture : Karṇa ne regarde pas comme une mère cette femme qui l'a confié aux flots la nuit de sa naissance. Sa mère, c'est l'autre femme, dont l'affection a été dès l'abord si puissante que le lait, à elle stérile, lui est monté

au sein, et qui a fait de lui un homme. Les narrateurs se sont conformés à ce choix de leur héros. Si l'on examine les périphrases patronymiques et métronymiques qu'ils ont, suivant leur habitude, souvent substituées au nom de Karṇa, on constate qu'il ne l'ont appelé « fils de Kuntī » que neuf fois (Kaunteya 7, Kuntīsuta 1, Pārtha 1), — contre des centaines de fois pour les Pāṇḍava, tandis que « fils de Rādḥā » lui est appliqué deux cent soixante fois (Rādheya 256, Rādḥāsuta 3, Rādḥātma 1) et « fils d'Adhiratha » ou « fils de cocher » quatre cent quatre-vingt-cinq fois.

On voit comment une situation mythique tout objective, sans résonance affective (le Soleil a deux mères, la seconde, l'Aurore, étant la principale ou la plus voyante), après avoir été transposée dans le monde des hommes (le héros fils du dieu Soleil a deux mères, dont la seconde, l'adoptive, est considérée par lui comme la vraie), s'est aussitôt chargée de la matière psychologique propre aux hommes, amour, haine, refoulement, regrets, et s'est développée dans un drame long, discret, pour s'achever dans la « scène à faire », l'explication tant différée entre le fils et la première de ses mères.

### La mort de Karṇa.

Le mythe de la roue du char solaire « enfoncée » (etc.) par Indra — seul mythe de Sūrya, rappelons-le, auquel le R̥gVeda fasse allusion — n'a pas été non plus négligé dans la transposition. Des esquisses s'en rencontrent à travers les péripéties de la grande bataille, où Karṇa est souvent à l'honneur. Par exemple dans le septième chant, ou chant de Droṇa (189 8676-8681) : comme Bhīma serre de près Duryodhana, Karṇa vole au secours de son ami et c'est contre lui que Bhīma tourne ses armes — un arc en la circonstance ; Karṇa repousse les traits en riant, riposte, brise à coups de flèches l'arc et abat le cocher de son adversaire ; alors Bhīma saisit sa massue, écrase à son tour l'arc, le cocher, le drapeau de Karṇa et brise une roue de son char :

Debout sur son char à la roue brisée, pareil au roi des montagnes, Karṇa ne tremblait pas (*bhagne cakre rathe tiṣṭhan nākampatac chailarād iva*). Longtemps, les chevaux tirèrent le char sur une seule roue, comme les sept chevaux tirent le char à une roue du Soleil (*ekacakram ratham tasya tam ūhuḥ suciram hayāḥ/ekacakram ivārasya ratham sapta hayā yathā*)...

C'est aussi l'analogie solaire qui affleure sous l'épithète injurieuse que Bhīma adresse fréquemment à Karṇa dont il supporte

mal la propension à la vantardise : il n'est ou n'a dans la bataille, dit-il, ni un superchar, ni même un char entier, mais un « demi-char » — car tel est le sens propre des mots *atiratha*, *ardharatha*, même si on les traduit « héros excellent » et « demi-héros » (V 167 5811; VI 98 4445...). Mais c'est dans la grandiose scène de la mort de Karṇa que le thème ainsi annoncé et comme effleuré se trouve pleinement, magnifiquement exploité.

Pendant les premiers jours de la bataille, Bhīṣma, puis Droṇa étant généralissimes, Karṇa et Arjuna se sont cherchés sans cesse, mais chaque fois les remous humains les ont séparés. Au début du huitième chant, Karṇa reçoit le plus grand honneur et, à la fin, le coup fatal. Désigné en effet comme généralissime de l'armée de Duryodhana après la mort de Droṇa, il multiplie ses exploits jusqu'au moment où, enfin, il rencontre Arjuna. C'est l'un des plus formidables duels de l'épopée, très beau, très long, mais si pathétique que le lecteur occidental le moins tolérant n'a rien à redire ici à l'*amplitudo* orientale (VIII 89-97 4525-5840). Dans cette scène dernière, le dernier détail, que tout le reste ne fait que préparer, suffirait à prouver que la filiation divine des deux héros n'est pas un jeu littéraire sans conséquence, mais qu'au contraire leur hostilité et leur rencontre sont la transposition au monde des hommes de l'antagonisme et du conflit concret auxquels le RgVeda fait plus d'une allusion, entre le dieu guerrier de l'orage et le dieu soleil, entre Indra et Sūrya. Comment en effet Arjuna obtient-il la victoire ? Après de terribles péripéties, après des pluies de traits et le lancement d'armes magiques aussi redoutables que les dernières machines à tuer que la science nous prépare, Arjuna décoche une flèche extraordinaire sur le char de son ennemi. A ce moment, le génie du temps et de la mort, Kāla, apparaît sous les traits d'un brahmane, et prononce : « La terre dévore la roue », *bhūmis tu cakram gra-satīty avocat*. Alors (90 4710-4712)...

... la terre dévora la roue gauche (*vāmaṃ cakram grasate medinī sma*), le temps de sa mort étant arrivé.

Par la malédiction de l'éminent brahmane, le char vacilla : alors la roue tomba dans la terre (*tataś cakram apatat tasya bhūmau*), déconcertant le fils du cocher en plein combat, telle qu'un immense monument funéraire, couvert de fleurs, plongé dans le sol (*bhūmitale nimagnaḥ*) avec son banc...

Karṇa bondit du char, empoigne à deux mains la roue pour l'arracher à la prise du sol : en vain. Il s'adresse à son adversaire, fait appel à son sens de l'honneur et de la justice : monté sur un char, comment Arjuna oserait-il le frapper, lui, tant qu'il est à terre, en état d'infériorité ? Mais l'autre lui répond en énumérant les vilenies qu'il a commises, scandant ce réquisitoire d'un refrain

cruel : « Où était-il, alors, le *dharma*, où était-elle, la loi morale ?... » (90 4736-4762). D'une dernière flèche, chargée d'incantations, il coupe la tête du malheureux (90 4795-4799). Longuement le poète joue sur le caractère solaire du vaincu (90 4800-4817) :

Tranchée par la flèche *añjalika*, la tête tomba en avant, puis le corps s'effondra... Pareille au soleil parvenu au milieu du ciel d'automne (*śarannabhomadhyagabhāskaropamam*),

la tête tomba à terre en face de l'armée comme, de la montagne du couchant, le soleil au disque rouge (*divākaro 'stād iva raktamaṇḍalah*).

... La tête coupée de Karna brillait, comme le globe du soleil à son départ (*astamgataṃ bhāskarasyeva bimbam*).

... Le soleil de Karna fut mené à son couchant (*nīto 'staṇṇ karṇabhāskaraha*) par le puissant Destin exécuté par Arjuna...

... La tête de Karna tomba sur la terre comme l'astre aux mille rayons au déclin du jour (*sahasraraśmīr dinasaṃkṣaye yathā tathā 'patat karṇaśiro vasundharām*)...

Ce duel est le seul de tout l'immense poème où une roue de char tienne un tel rôle, cause la défaite et la mort du héros conducteur du char. En soi, l'incident n'est pas invraisemblable : de telles « pannes » de charrierie devaient bien se produire parfois sur les champs de bataille. Mais, s'agissant de Karna et d'Arjuna, du fils du Soleil luttant contre le fils d'Indra, il est certain qu'il ne s'agit ici que de la transposition terrestre du vieux mythe où Indra lui-même triomphait du Soleil lui-même en « arrachant », ou « volant », ou « enfonçant », une des roues de son char. On se rappellera que, dans le *R̥gVeda*, Kutsa, le héros bénéficiaire de cette intervention d'Indra, et lui seul, est plusieurs fois appelé Ārjuneyá, « fils d'Arjuna » (I 112, 23 ; IV 26, 1 ; VII 19, 2 ; VIII 1, 11 ; cf. *Sat. Br.*, II 1, 2, 11).

Ici encore, nous remarquerons au risque de fatiguer le lecteur (mais notre propos n'est-il pas de pénétrer des « secrets de fabrication » ?) qu'une causalité romanesque a recouvert la raison idéologique de cette forme étrange donnée à la mort de Karna : si Karna périt ainsi, une roue de son char s'enfonçant dans la terre, c'est que le mythe démarqué, le conflit de Sūrya et d'Indra, contenait cet épisode et même ne contenait guère que lui, et que par conséquent, il s'imposait aux transpositeurs. Mais ils ont inventé une histoire, un « péché de Karna » suivi d'une malédiction, qui justifie au niveau de l'intrigue épique l'accident du char. En fait, Karna a été victime, coup sur coup, non pas d'une, mais de deux malédictiones qui ont pris effet, l'une et l'autre, au moment décisif du combat (XII 2 46-74 ; 3 75-106). Étant tout jeune, il s'était rendu, en se présentant comme un brahmane, chez le grand Rāma, fils de Jamadagni, Paraśurāma,

pour apprendre de lui le secret d'une arme tout à fait terrible, le brahmāstra, et il l'avait en effet appris. Mais, pendant son séjour auprès du maître, il avait tué par inadvertance la vache d'un brahmane, qui lui avait jeté le sort très précis que, lors de son futur duel avec Arjuna, une roue de son char s'enfoncerait dans la terre. Puis son maître lui-même, ayant un jour découvert qu'il n'était pas le brahmane qu'il prétendait être, lui imposa cet autre sort que, à l'heure du péril mortel, il oublierait la technique de l'arme brahmāstra. C'est pourquoi, sur le champ de bataille de Kurukṣetra, Karṇa perdit d'une part l'avantage technique qui seul eût pu lui donner la victoire, et d'autre part succomba de la manière inusuelle que nous avons vue. Les poètes du Mahābhārata, cette fois, ne se sont pas mis en frais d'imagination : l'explication d'un fait étrange par une malédiction spéciale est aussi facile que banale.

### *La cuirasse de Karṇa.*

Ainsi, dans sa présentation de Karṇa, le poème n'a rien négligé de ce que le R̥gVeda permet d'entrevoir de Sūrya son père. Mais il dit de Karṇa plusieurs autres choses, et voici que se forme un problème du type que nous avons déjà rencontré à propos de la distinction des jumeaux : à travers ces particularités supplémentaires de Karṇa, ne seraient-ce pas des particularités du plus vieux Sūrya, absentes du R̥gVeda, qui se trouveraient conservées ? Pour une au moins, il y a des raisons de le penser.

Karṇa, on l'a vu, naît avec une cuirasse (*sajaham kavacam, kavacam svanisargajam*) et des boucles d'oreilles étincelantes, qu'il doit à son père. Sūrya lui-même, lorsqu'il répond à l'appel de Kuntī, est ainsi orné. Et la petite fille qui a eu l'imprudence d'évoquer le Soleil levant a trouvé ces parures si belles que c'est elle-même qui a réclamé pour l'enfant à naître cette magnifique monstruosité. Car il ne s'agit pas de parures extérieures : elles font partie du corps du héros comme de celui du dieu. Quel en est le sens ? Évidemment elles expliquent l'éclat, les rayons aveuglants du corps solaire ; mais en même temps, sur le héros, la cuirasse garde sa fonction ordinaire : elle est une infaillible protection, comme la carapace de la tortue, comme l'armature du crocodile. Et cela est grave pour ses adversaires, pour Arjuna d'abord : Indra, le père d'Arjuna, s'en inquiète.

D'autre part — et la conjonction de ce caractère moral avec le privilège corporel de la cuirasse va produire le drame — Karṇa est, à un degré inouï, un généreux ; il n'écarte aucune prière, il fait l'aumône, et la sorte d'aumône que chacun lui demande ;

il lui arrive aussi, hélas, de faire dans de trop long discours l'apologie de cette vertu où il excelle. Il suffira donc à Indra de se présenter à lui, en temps opportun, sous une apparence rassurante, et de lui demander en aumône sa cuirasse et ses boucles d'oreille pour que Karṇa, héroïquement, s'en dépouille, ouvrant sur son corps une immense plaie : de ses propres mains il prend le couteau et retranche sa chair métallique. Dieux, démons, hommes regardent en hurlant cette vivisection, des tambours invisibles résonnent, des fleurs tombent du ciel, mais l'« opérateur-patient » reste calme, souriant même, et tend à Indra les boucles, la cuirasse dégouttantes de sang... De ce jour, la victoire d'Arjuna devient possible, sinon certaine. A vrai dire Karṇa demande en compensation et obtient d'Indra une lance infaillible, mais, infaillible pour un coup seulement, elle n'assure pas sa sauvegarde.

Des variantes, dont on ne peut deviner l'origine, locale ou populaire, présentent autrement la matière et la forme de ce sacrifice. Je citerai ici encore le *Mahābhārata* du colonel de Polier, qui place l'épisode tout à la fin de la carrière de Karṇa (II, p. 112-114). Cette variante en effet n'a pas retenu la scène de la roue enfoncée ni du héros décapité : « Karen » a simplement reçu une blessure mortelle au cours de son duel avec « Arjoon », et, tombé à terre, attend sa fin. Suivant la convention des deux armées — on se bat à heure fixe, deux fois par jour, le matin et l'après-midi — le repos de midi arrive :

Chrisnen [= Kṛṣṇa] voulant donner une idée à Arjoon des grandes vertus de son adversaire, le conduit sur le champ de bataille, à la place où Karen est étendu. Tous deux déguisés en Bramines, le fils de Basdaio [= Vasudeva, père de Kṛṣṇa], après avoir donné au blessé la bénédiction d'usage, chante ses exploits, sa générosité, s'estimant heureux d'être enfin parvenu à voir un homme dont la charité et la générosité sont si universellement renommées. « Hélas, lui répond Karen, vous arrivez dans un moment où, dénué de tout, je ne puis faire ce que je désirerais : pendant que j'étais sans connaissance, on a pillé mon char, mes vêtements, mes armes, et je suis honteux de ne pouvoir vous recevoir comme je l'aurais fait dans tout autre moment. Cependant, ajouta-t-il, il me reste une petite plaque d'or et deux petits diamants qui assujettissent deux fausses dents machelières. Si vous voulez vous contenter de cette modique aumône, prenez une pierre pour ébranler mes dents et dégager cet or. » Le faux Bramine, en remerciant le mourant de sa bonne volonté, lui dit que, étant impotent, il ne pouvait ni bouger de la place où il était, ni faire l'opération que Karen lui proposait; ainsi, s'il voulait réellement lui faire la charité, il fallait qu'il se donne la peine de détacher lui-même la plaque

d'or qui tenait les deux diamants. A cette réponse, ce généreux mortel, quelque grièvement blessé qu'il soit et malgré ses souffrances, ne pense plus qu'au moyen de contenter le Bramine. Se traînant par terre, il cherche et trouve un caillou avec lequel il se casse les dents, dégage l'or, le porte au Bramine en lui témoignant son chagrin du peu qu'il est en état de lui donner. Chrisnen fait alors signe à Arjoon d'avancer, puis, reprenant sa propre figure, il jette sur Karen un regard satisfait, en le louant de sa charité, dont il vient de donner des preuves si convaincantes dans ce dernier moment; mais le mourant, aussi humble qu'il est charitable, ne s'attribuant aucun mérite, remercie l'incarnation [= Kṛṣṇa, Viṣṇu incarné] de l'insigne faveur qu'elle lui accorde de se manifester à lui à l'instant de sa mort. Rempli de confiance en sa grâce, il espère que par elle il échappera aux différentes transfigurations et jouira de la félicité d'être réuni à l'essence divine. Son espoir n'est point déçu : Chrisnen lui promet la rémission de ses fautes et lui dit que, en quittant son corps, son âme ira droit au Baikunt [= paradis de Viṣṇu] sans passer ni dans l'enfer, ni dans le paradis. Alors Karen expirant au même moment, son âme vole dans le Baikunt.

La grande ectomie thoracique est ici réduite à une douloureuse opération de chirurgie dentaire, où la dualité conservée des objets extraits n'empêche pas que l'éclat n'en soit fort diminué. Cette variante a du moins l'avantage de signaler ce qu'a dû être, d'abord, la fonction symbolique du dépouillement, qu'elle situe au moment de la mort du héros, à la place de la roue enfoncée et de la décapitation. C'est que les valeurs des deux paraissent voisines : mise en scène d'un phénomène naturel où le soleil est offusqué, soit à son coucher, soit dans ses conflits avec les nuages. Dans le Mahābhārata sanscrit, Indra enlevant au fils du Soleil sa cuirasse d'or fait, au fond, la même chose que dans l'épisode, cité plus haut, où, au-dessus du duel qui se prépare entre son fils Arjuna et le fils du Soleil, il couvre de nuées l'astre de lumière. A cette valeur, le Mahābhārata de Polier substitue l'autre, « la fin du soleil », la mort de Karna.

Nous avons maintenant tous les éléments utiles à notre problème : cette scène épique, elle aussi, est-elle une pure invention, ou bien la transposition d'un mythe de Sūrya, ou peut-être, plus simplement, d'une histoire folklorique sur Sūrya ? Il n'y a rien de tel dans le R̥gVeda, qui ne prête pas au Soleil de cuirasse, d'attributs, de membres d'or ; on pourrait penser à Savitar, « l'Impulseur », dont un des domaines est le soleil levant et qui a des bras d'or que les Brāhmaṇa expliqueront par un fabliau ; mais Savitar n'est pas proprement le soleil et s'il a perdu ses bras de chair, il ne perd pas ses bras d'or. D'autre part, une telle représentation anthropomorphique de l'éclat du soleil,



dira-t-on, est facile à imaginer en tout temps et en tous lieux; de même la « générosité » presque malade dont est affligé Karna correspond bien à ce que tous les peuples pensent du Soleil, dont dépendent la vie et le bien-être universel, et qui même

versait des torrents de lumière  
sur ses obscurs blasphémateurs.

Certes. Et pourtant ni la mythologie védique, ni la grecque, non moins luxuriante, ne connaissent la cuirasse ni aucun vêtement spécial du Soleil et si, en effet, les hymnes des poètes et les spéculations des physiciens célèbrent à l'envi ses bienfaits, il n'est, ni dans les Veda ni dans les Brāhmaṇa ni en Grèce, présenté différemment comme « le généreux <sup>1</sup> ». Il ne s'agit donc pas d'une représentation ni d'une qualification « qui s'imposent ».

Par chance, à l'autre bout du monde indo-iranien, chez les Ossètes dont nous reparlerons bientôt longuement, une « cotte de mailles du Soleil », le don, puis le vol de cette cotte de mailles forment la matière d'un récit épique. La convergence de ce récit avec l'épisode du Mahābhārata, étant donné la rareté, pour tout dire l'absence, d'un tel thème dans les sociétés voisines, donne à penser que, au moins au niveau du folklore, c'est-à-dire de la croyance et du roman populaires, il était fort ancien chez les ancêtres communs des Ossètes et des Indiens <sup>2</sup>.

Les Nartes ont obligé un vieillard, célibataire endurci, Uærxtænæg à se marier. Il épouse la fille de l'illustre Xæmyc, déjà mort, et de cette union naît le héros Sybælc.

Sybælc naquit la nuit; mais, au petit jour, le Soleil regarda par la fenêtre de la maison de Uærxtænæg, ses rayons jouèrent, étincelèrent dans les yeux du bébé, dont le visage s'illumina. Ce que voyant, Uærxtænæg sourit largement de joie et, quand sa femme lui en demanda la raison :

— Je m'inquiétais toujours pour notre fils, répondit-il, mais je vois maintenant que tout ira bien. La nuit dernière, il est certainement né une fille chez le Soleil et elle est tombée tout de suite amoureuse de notre petit.

Sybælc grandit. Les petits garçons du village du Soleil descendaient du ciel pour jouer avec lui. Une fois, ils l'emmenèrent avec eux jusqu'à la maison du Soleil en criant joyeusement : « Voici notre gendre ! » Là Sybælc connut la fille du Soleil, Adædzæ. Le garçon et la fille grandirent. Le père Soleil donna sa fille à Sybælc et ils vécurent comme mari et femme dans sa maison. Y' vécurent-ils longtemps, — qui peut le dire ? Voici

1. La coupe-bateau que Hélios donne à Héraklès, le vase inépuisable que Sūrya donne aux Pāṇḍava au début de leur exil dans la forêt ne suffisent pas à faire du Soleil le généreux par excellence.

2. *Narty Kadžytæ*, p. 320-325. Sur ce recueil et généralement sur les légendes nartes, v. ci-dessous, p. 454 et n. 1 a.

qu'un jour Sybælc fut tout triste et la belle Adædzæ lui demanda pourquoi :

— Qu'est-ce qui te mécontente ?

— Je ne me plains pas de la vie que je mène. Je me plais ici, mais je pense à mon père et à ma mère et je veux retourner chez eux.

— C'est aussi mon avis. Mieux vaut vivre pauvrement chez son mari que richement dans la maison de son père. Si tu le veux, transportons-nous dans la maison de ton père.

C'est ainsi que Sybælc et la belle Adædzæ décidèrent de quitter la maison du Soleil. Et Adædzæ dit à son père :

— Qu'apporterai-je comme cadeau à mon beau-père, le maître de notre maison ?

Le père Soleil répondit à sa fille :

— Porte-lui cette mienne cotte de mailles (*mænæ jyn acy zyær axæss*).

Et il la lui donna.

La cotte de mailles était telle que son col chantait, que son revers faisait l'accompagnement, que ses manches battaient la mesure et que ses pans dansaient (*zyær ta axæm zyær uydi, æmæ je 'fcæggotæj zargæ kodta, jæ niutæj qyrngæ, jæ dystæj æmdzæyd, jæ fædjitæj ta kafgæ*).

Ayant pris cette cotte de mailles, Sybælc et la fille du Soleil descendirent dans la maison du vieux Uærxtænæg et y célébrèrent les noces. Le vieux Uærxtænæg fut très content du cadeau de sa bru. Il le revêtit et alla s'asseoir sur la place du village. Cette cotte de mailles était merveilleuse; on venait en foule l'admirer et l'on faisait cercle autour de Uærxtænæg.

Et voici qu'une fois, du sommet du mont Walyp, les trois fils de Soppar — un ennemi des Nartes — virent comment, sur la place publique des Nartes, Uærxtænæg se pavanait dans sa cotte de mailles, et ils furent jaloux.

— Quelle merveilleuse cotte de mailles sur ce vieux bon à rien de Uærxtænæg ! Attaquons-le, enlevons-la-lui, et, en supplément, découpons deux bandes de peau dans son dos !

A ce moment, Sybælc, parti pour une expédition lointaine, n'était pas à la maison et il n'y avait personne pour défendre Uærxtænæg. Les trois fils de Soppar se précipitèrent sur le vieillard, lui enlevèrent sa cotte de mailles, découpèrent deux bandes de peau sur son dos et s'en retournèrent chez eux en riant (*Soppary ærtæ fyrty ærcydysty Uærxtænægma æmæ jyn je zyær bajstoj, je ravæj jyn dyuua gærzy rauaytoj æmæ sfardæg sty sæximæ*). Et le malheureux Uærxtænæg, plié en deux, put avec peine arriver jusqu'au seuil de sa maison.

Peu de temps après, Sybælc revint d'expédition. Il arriva la nuit, frappa à la porte de la chambre de sa femme, qui lui dit :

— Je ne t'ouvrirai pas que tu ne m'aies donné ta parole de Narte d'accomplir ce que je te demanderai !

— Je te donne ma parole de Narte, dit Sybælc, mais ouvre-moi vite, je meurs.

La belle Adædzæ se hâte d'ouvrir la porte, Sybælc s'effondre dans la chambre et les traits enfoncés dans son flanc commencent à craquer...

Mais sa femme, un peu sorcière, le débarrasse et le guérit très vite. Il l'interroge :

— Et maintenant, dis-moi pourquoi tu m'as demandé ma parole de Narte quand j'ai frappé à la porte. — Je te dirai pourquoi je t'ai demandé ta parole de Narte. Les trois fils de Soppar ont attaqué ton père et l'ont tourné en dérision. Ils lui ont enlevé sa cotte de mailles, ils lui ont découpé deux lanières de peau dans le dos et, depuis lors, il est sur son lit, recroquevillé en boule. Je veux que tu venges ton père...

Sybælc se leva tôt, prépara sa charrue, alla sur la terre de Soppar et commença à labourer...

Tout finit bien, Sybælc tue les deux plus jeunes fils de Soppar, venus séparément pour lui régler son compte. Avec l'aide de son grand-père Xæmyc, remonté pour la circonstance du pays des morts et qui lui donne notamment un fouet de feutre magique, il abat aussi l'aîné.

Le fils aîné de Soppar est toujours sur la terre, à moitié mort. Sybælc l'interpelle :

— Dis-moi où se trouvent la cotte de mailles de mon père et les deux bandes de peau que tu lui as découpées sur le dos, et je ne te tuerai pas.

— La cotte de mailles de ton père et les deux bandes de peau que j'ai découpées sur son dos sont cachées dans la caverne de Soppar, qui se trouve là-bas, à l'entrée de la Gorge des Ténèbres.

Ayant appris où se trouvaient la cotte de mailles et les bandes de peau, Sybælc tua le fils aîné de Soppar. Puis il alla à la caverne de Soppar, près de l'entrée de la Gorge des Ténèbres. Il reprit la cotte de mailles de son père et les bandes de peau découpées sur son dos.

Rentré chez lui,

il plaça sur le dos de son père les bandes de peau qui y avaient été découpées (*jæ fydy rayæj jyn cy dyuua gærzy rauaytoj, uydon æræværdta jæ fydy fæsonetyl*) et les frappa avec le fouet de feutre (*nymætyn exsæj sæ raqurdtæ*) : les deux bandes adhèrent de nouveau à la peau, comme elles étaient auparavant. Puis il rendit au vieillard sa cotte de mailles merveilleuse (*radta jyn jæ dissafy zyær dær*)...

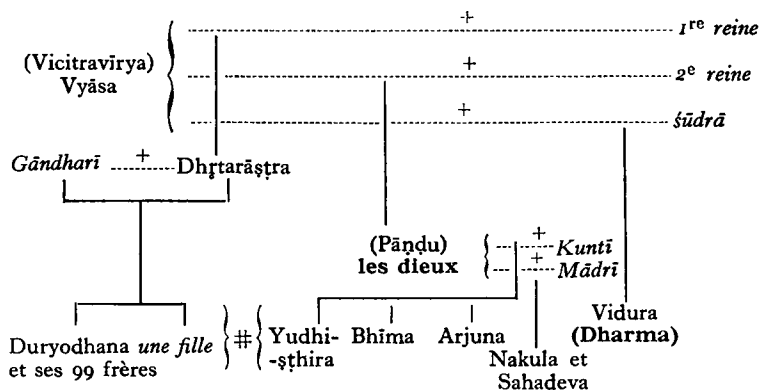
L'affabulation est différente, mais l'enjeu est tout proche de celui qui oppose Karṇa à Indra. Il est donc probable que ce morceau de la geste du héros indien qui n'a pas la garantie d'une

allusion védique, repose néanmoins sur une vieille donnée de mythologie mineure.

A travers d'autres traits épiques, il est peut-être licite de soupçonner un original mythique non attesté directement. En particulier, la forme de parenté très précise qui existe entre Karna et les Pāṇḍava suggère que, dans la mythologie prévédique, le dieu Soleil soutenait avec les dieux fonctionnels de la liste canonique des rapports idéologiques homologues : non pas demi-frère aîné, méconnu et hostile, mais appartenance au même groupe, en tête, avec une coupure rompant la solidarité. Mais à quoi bon rêver ?

## CHAPITRE V

### *Le père et les oncles*



### *Héros sans père divin, dieux souverains absents.*

Les exemples qui viennent d'être analysés et qui concernent tous des personnages centraux du poème engagent à prendre au sérieux la déclaration liminaire par laquelle les auteurs nous ont avertis que, par les bras des héros, ce sont les dieux leurs pères ou les dieux incarnés en eux qui agissent, accomplissent une « mission ». La geste de Karṇa notamment, en attendant une étude plus précise de la mission des Pāṇḍava, nous a prouvé que, dans ces transpositions, le dieu père n'a pas achevé sa tâche en engendrant le héros, qu'il ne se borne pas non plus à le protéger autant que possible d'en haut, de l'extérieur, mais, ce qui est beaucoup plus pathétique, qu'il lui a d'avance, involontairement quant à lui et inconsciemment quant à son fils, tracé par ses mythes les grandes lignes d'une carrière à laquelle

il n'échappera pas depuis sa naissance jusqu'à sa mort : expression ou pressentiment littéraire, en quelque sorte, du spectacle que donne parfois l'hérédité.

Il y aura donc lieu de pratiquer, pour chacun des principaux héros, le même type d'observation simultanée sur deux plans qui vient d'être mis au point. Mais ici se remarque une étrangeté. Outre Dharma, Vāyu, Indra, les jumeaux Nāsātya, la déesse, et Sūrya, quantité de dieux, procréateurs ou incarnés, s'offrent à notre analyse dans l'âme et le corps du héros qui est leur fils ou leur enveloppe : Agni, Viṣṇu, Rudra-Śiva, Br̥haspati, et des dieux en groupes : les Rudra, les Marut, les Viśvedevāḥ ; et aussi de grands démons. Mais un groupe essentiel de la mythologie védique et prévédique, les Āditya, les « dieux souverains » d'Abel Bergaigne, est absent : si Mitra se reconnaît en transparence derrière Dharma, qui n'est qu'un rajeunissement du même concept divin, il n'engendre ni ne s'incarne en tout cas sous son nom ; et les autres — Varuṇa, Bhaga, Aryaman, pour ne retenir que les principaux — restent entièrement hors du jeu de la transposition.

Cette étrangeté se double d'une autre. Nous nous attendons à voir la transposition, dont le rôle nous apparaît si ample, s'appliquer à tous les héros importants, et notamment à ceux qui, comme Karna, touchent de près aux Pāṇḍava. C'est en effet, en gros, la règle, mais avec l'exception considérable de la génération qui précède immédiatement les cinq frères : leur père putatif est Pāṇḍu et celui-ci a deux frères, qui jouent dans le poème des rôles très considérables, Dhṛtarāṣṭra et Vidura. Pāṇḍu et Dhṛtarāṣṭra sont même les seuls héros de la famille qui, avec Yudhiṣṭhira et avec le démoniaque usurpateur Duryodhana, sont rois, ou devraient l'être. Or ni Pāṇḍu<sup>1</sup> ni Dhṛtarāṣṭra ne sont présentés comme les fils ou les incarnations d'aucun dieu<sup>2</sup> et, si un dieu se trouve incarné en Vidura, c'est, ô surprise, le même qui reparaitra comme père à propos de Yudhiṣṭhira, Dharma.

Pour éclairer ces deux « manques », que leur symétrie même

1. Il n'y a pas à tenir compte d'un passage aberrant, XV 37 851, où quelques-unes des incarnations sont passées en revue et où il est dit que Pāṇḍu est né « de la troupe des Marut », *Marudgaṇād* (de même que, deux śloka plus loin, Bhīma !). En réalité, les incarnations des Marut, au nombre de quatre, sont tout autres dans l'ensemble du poème, v. ci-dessous, p. 192-193, et aucun autre passage ne fait allusion à cette prétendue origine de Pāṇḍu. C'est sans doute l'invention d'un interpolateur tardif, qui ne jugeait pas supportable que le père des Pāṇḍava échappât au système des incarnations.

2. De là une difficulté au chant XVIII : que deviennent-ils après leur mort, dans ces paradis où chaque héros reprend la place du dieu qu'il était avant son incarnation, ou siège à côté du dieu dont il était le fils ? Pāṇḍu, sans doute parce qu'il a été roi, est allé chez le grand Indra (*mahendrasadanam yayau*, 5 161), Dhṛtarāṣṭra dans le monde du Seigneur des richesses, Dhaneśvara, c'est-à-dire Kubera (5 148, 160), ce qui convient à un personnage démarqué du védique Bhaga.

engage à considérer comme solidaires, je résumerai rapidement la théologie des dieux souverains, védiques et prévédiques, telle que la recherche analytique et comparative l'a récemment déterminée. Il est impossible d'apporter ici les preuves dont l'essentiel a été progressivement donné, en 1940 dans *Mitra-Varuṇa, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (2<sup>e</sup> éd., 1948); en 1945, dans le troisième chapitre de *Naissance d'Archanges*; en 1949, dans *Le Troisième souverain*; enfin en 1952 dans le second chapitre d'un petit livre sur *Les Dieux des Indo-Européens*. Je compte prochainement reprendre ces exposés, en les nettoyant de plusieurs fautes que la critique a signalées ou que j'ai moi-même reconnues, en les renforçant aussi de nouvelles considérations.

*Les grands dieux souverains védiques, Mitra et Varuṇa.*

La structure du groupe des Āditya, qui s'est étendu au cours des siècles de six dieux à douze et même davantage, est fondamentalement binaire, les extensions se faisant toujours par couples et ces couples se distribuant sur deux plans dont Mitra d'une part, Varuṇa d'autre part, sont les chefs de file, formant eux-mêmes couple : couple étroit, puisqu'ils sont très fréquemment nommés au double duel, avec le sens « les deux, Mitra et Varuṇa »; et couple ancien, comme le prouve, avant notre ère, bien loin de l'Inde, leur présence, encore au double duel, en tête de la liste des dieux nationaux invoqués au xiv<sup>e</sup> siècle avant notre ère par un roi « indien » perdu dans la boucle de l'Euphrate. C'est dire que la première tâche est de reconnaître la raison, la formule du partage de la souveraineté entre ces deux grands personnages, modèles des autres, de ceux que j'ai proposé de nommer « les souverains mineurs ». S'il est inexact de dire, comme des indianistes considérables l'ont fait récemment encore, que les hymnes du R̥gVeda ne permettent pas de distinguer les caractères ni les modes d'action des deux dieux, il reste vrai que ce sont les autres textes védiques, notamment les Brāhmaṇa et les traités rituels qui expliquent le plus clairement leur complémentarité, c'est-à-dire à la fois leur opposition et leur solidarité. Voici, dogmatiquement, le tableau qui se dégage d'une masse de faits.

La souveraineté présente deux faces, deux moitiés, également nécessaires, et par conséquent sans hostilité, sans mythologie de conflit. Elles se distinguent à tous points de vue :

A. Quant aux domaines : dans le cosmos, Mitra s'intéresse plus à ce qui est proche de l'homme, Varuṇa à l'immense ensemble. Le R̥gVeda déjà rapproche, avec une claire intention

différentielle, Varuṇa et le ciel, Mitra et la terre (IV 3, 5), ou encore Varuṇa et le ciel, Mitra et les *vrjāna*, les emplacements humains du sacrifice (IX 77, 5). Passant à la limite, les Brāhmaṇa disent (p. ex., *ŚatapathaBrāhmaṇa*, XII 9, 2, 12) que Mitra est « ce monde-ci », Varuṇa « l'autre monde ». De même, très tôt, bien avant les commentaires de Sāyaṇa aux hymnes (p. ex. à *RV*, I 141, 9, etc.), Mitra a patronné le jour, Varuṇa la nuit (*TaittirīyaBr.*, I 7, 10, 1; *Taitt.Samh.*, VI 4, 8; etc.) — et Bergaigne a signalé des allusions probables à cette doctrine dans le *RgVeda*<sup>1</sup>.

B. Quant aux modes d'action : Mitra est proprement, de par l'étymologie de son nom, « le contrat » (Meillet, 1907) et noue, facilite entre les hommes les alliances et les traités; Varuṇa est un grand sorcier, disposant, plus que tout autre au niveau souverain, de la *māyā*, magie créatrice de formes temporaires ou durables, disposant aussi des « nœuds » dans lesquels il « saisit » les coupables, d'une prise immédiate et irrésistible.

C. Quant aux caractères : si tous deux sont liés au *ṛtā*, à l'ordre moral, rituel, social, cosmique, et en exigent le respect, Mitra est « amical » (c'est un des sens qu'a pris son nom), bienveillant, rassurant, progressif; Varuṇa est violent, inquiétant, soudain. Alors que le *RgVeda* est rempli d'hymnes et de strophes où l'homme dit sa crainte et son tremblement devant le justicier Varuṇa, l'unique hymne adressé au seul Mitra (III 59) n'exprime que la confiance dans un dieu aussi bien disposé que puissant. Le *ŚatapathaBrāhmaṇa*, qui parle souvent des nœuds de Varuṇa, qui le montre saisissant les créatures avec violence (V 4, 5, 12), dit au contraire que Mitra ne fait de mal à personne et que personne ne lui fait de mal (V 3, 2, 7). De nombreuses applications illustrent concrètement ce théologème moral : à Mitra appartient ce qui est bien sacrifié, à Varuṇa ce qui est mal sacrifié (*Śat.Br.*, IV 5, 1, 6; *Taitt.Br.*, I 6, 5, 5; Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, p. 154); à Mitra ce qui se casse de soi-même, à Varuṇa ce qui est coupé à la hache (*Śat.Br.*, V 3, 2, 5); à Mitra ce qui est cuit à la vapeur, à Varuṇa ce qui est rôti, « saisi », au feu (*ibid.*, 8); à Mitra le lait, à Varuṇa le soma enivrant (*Śat.Br.*, IV 1, 4, 8); etc. Cette énergie violente de l'un et ce calme de l'autre commandent même, pour le couple, des équivalences à deux termes où Varuṇa est régulièrement début ou plénitude et Mitra fin : Varuṇa est la lune croissante, Mitra la lune décroissante (*Śat.Br.*, II 4, 4, 18); Varuṇa est le feu qui

1. Cf. aussi maintenant Louis Renou, *Études védiques et pāṇinienes*, XV, 1966, p. 7 et 24, ad *RV*, I 115, 5 et V 81, 4.



déjà flambe (« pour saisir les créatures »), Mitra le feu en train de s'éteindre (*ibid.*, II 3, 2, 10 et 12); etc.<sup>1</sup>

D. Enfin, parmi les fonctions autres que la leur propre, Mitra a plus d'affinité, de par son mode d'action, avec la prospérité pastorale et la paix (troisième fonction), Varuṇa avec Indra (*Indro vai Varuṇaḥ, GopathaBr.*, II 1, 22) et la violence conquérante (deuxième fonction), et, parmi les provinces mêmes de la souveraineté, Mitra est plutôt, comme disait avec un anachronisme voulu Ananda Coomaraswamy, « le pouvoir spirituel » et Varuṇa, « le pouvoir temporel », — respectivement le *brāhman* et le *kṣatṛa* (*Śat.Br.*, IV 1, 4, 2 et 3; cf. II 5, 2, 34; etc.).

### *Les dieux souverains mineurs, Aryaman et Bhaga.*

Je disais tout à l'heure que la formule de la souveraineté était entièrement binaire, un souverain mineur du « plan Mitra », à chaque augmentation de l'effectif, entraînant un « souverain mineur » du « plan Varuṇa ». C'est déjà l'état de choses védique, où le « plan Mitra » contient Aryaman et Bhaga et le « plan Varuṇa » Dakṣa et Aṁśa. Pourtant, dans les hymnes, Dakṣa et Aṁśa existent à peine comme entités actives en dehors des listes d'Āditya, et une raison comparative, l'examen de la sublimation que le zoroastrisme a faite du groupe des Āditya<sup>2</sup>, engage à penser que, dans les temps prévédiques, indo-iraniens, Varuṇa était seul dans son lointain et Mitra, au contraire, assisté de deux adjoints, Aryaman et Bhaga. Que représentaient-ils ?

Un examen exhaustif des données védiques et de la transposition avestique, suivi d'une discussion vive, pittoresque et prolongée avec M. Paul Thieme<sup>3</sup>, permet aujourd'hui de les définir brièvement : Aryaman, dans la ligne de Mitra, patronne les diverses formes de liens qui font la cohésion des hommes au sein de la société « ārya »; Bhaga, dont le nom signifie proprement « la part », veille à l'heureuse attribution des biens à l'intérieur

1. V. commentaire de Geldner à *RV.*, VII 82, 5-6 : « Mitra und Indra sind nur die Gehülfe des Varuṇa, der erste in friedlicher Arbeit, der andere im Krieg. » Dans les rapports de Varuṇa avec le *kṣatṛa*, il ne faut pas dissocier plus que ne font les Indiens les deux valeurs de ce mot : « pouvoir temporel », « principe de la seconde classe sociale, celle des guerriers ». C'est à des tableaux comme celui que je reproduis ici (fréquents depuis 1952) qu'aurait dû se référer F. B. J. Kuiper pour sa discussion sur Mitra et Varuṇa (*Numen*, VIII, 1961, p. 36, l. 21 du bas, et p. 37, l. 4-3 du bas), et non à des formules rapides qui n'ont de sens qu'appuyées ou corrigées par ces analyses. En attendant que cet auteur veuille bien publier ses raisons (v. ci-dessous, p. 173, n. 1), il m'est difficile de penser que l'antithèse multiforme de Mitra et de Varuṇa dérive d'une « difference rooted in their antithetic rôles in the cosmogony ».

2. *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, p. 59-67.

3. Je ne rouverai pas ici ce débat : j'y reviendrai dans le livre qui sera consacré aux dieux souverains.

de cette société. Il ne s'agit pas exactement, quant au premier terme surtout, de la distinction romaine des matières du droit en « personae » et en « res », mais le principe est le même : la société vit par le maintien de certains types de rapports entre ses membres humains et aussi par un système régulier de répartition des biens entre ses membres. C'est ainsi qu'Aryaman patronne le mariage, et dans le mariage, moins la fécondité qui en résultera (c'est l'affaire des Asvin, de Sarasvatī, d'autres divinités spécialistes) que les alliances qu'il établit entre « belles-familles » ou le changement de statut qu'il entraîne pour la nouvelle mariée; il patronne aussi les chemins en tant que moyen de libre circulation, et l'hospitalité, et la générosité. Quant à Bhaga, qui est souvent rapproché des divinités de la fécondité et de l'abondance <sup>1</sup>, l'attribution à laquelle il pourvoit est régulière : sans compétition, sans surprise, sans passion.

Ces présentations sont celles des Veda. Mais elles n'épuisaient certainement pas, dès ce temps, l'action ni même le type des deux personnages. Les hymnes, par exemple, ne s'intéressent guère à ce qui suit la mort, préoccupation, au contraire, qui domine l'épopée. Or, dans l'épopée, Aryaman préside outre-tombe le groupe des *pitarah* (*Mbh.*, VI 34 1233), des « pères », sortes de génies dont le nom prouve assez qu'ils sont ou ont été une représentation des ancêtres morts : par-delà la succession des générations terrestres, il étend ainsi sa sollicitude à la société ārya totale, éternelle. Quant à Bhaga, en marge du signalement bref et optimiste que fournissent les hymnes, il est probable qu'il avait, dans la croyance populaire, un aspect plus inquiétant : ce qui se « distribue », ce ne sont pas seulement les biens matériels, c'est la réussite et l'échec, les qualités et les défauts, toutes les formes du bonheur et du malheur, et un coup d'œil sur le monde à n'importe quelle époque prouve que la distribution n'est pas ce qu'elle devrait être et donc que le dieu qui la fait est soit malveillant, soit insouciant, soit impuissant. C'est dire que Bhaga confinait aux notions de chance et de destin. De fait, les Brāhmaṇa rapportent un dicton : « Bhaga est aveugle <sup>2</sup> », — aveugle pour la même raison qu'en Occident la Fortune; et ils ont imaginé un pseudo-mythe expliquant comment ce dieu a perdu ses yeux dans le même accident liturgique où Savitar, « l'Impulseur », a perdu ses mains, où Pūṣan, le dieu des troupeaux, a perdu ses dents.

Soulignons en passant ce type de représentations que j'ai proposé jadis d'appeler les « mutilations qualifiantes » : chez

1. *Les Dieux des Indo-Européens*, p. 52-53.

2. *Mitra-Varuṇa* <sup>2</sup>, 1948, p. 194-199.

beaucoup de peuples indo-européens et chez d'autres, un personnage humain ou divin se trouve habilité ou confirmé dans sa mission spéciale par la perte de l'organe qui, normalement, devrait en être l'instrument, la perte étant ou bien réparée par restitution ou par la greffe d'un organe supérieur, ou seulement compensée mystiquement, par un don : chez les Scandinaves, Óðinn, le dieu magicien, le « voyant » omniscient est borgne parce qu'il a volontairement déposé un de ses yeux dans la source de science, et Týr, garant des serments, est manchot parce qu'il a sacrifié volontairement sa main droite dans une procédure de serment; dans l'Inde Bhaga aveuglé, ou bien retrouve ses yeux, ou bien est invité à « regarder sa part de sacrifice avec l'œil de Mitra », comme Savitar recouvre ses mains ou reçoit des mains d'or.

*Pāṇḍu et ses frères, Dhṛtarāṣṭra et Vidura.*

Nous pouvons revenir à nos deux problèmes épiques. Pourquoi, dans le Mahābhārata aucun de ces quatre dieux souverains, de ces Āditya, ne figure-t-il parmi les dieux qui engendrent des héros ou s'incarnent dans des héros ? Sans doute parce qu'ils avaient, plus que tous les autres, pâti de la transformation de la religion : dans l'épopée Vāyu, Indra, les Āsvin, etc., ne sont plus certes exactement ce qu'ils étaient aux temps védiques, mais ils ne sont pas méconnaissables. Tandis que les « dieux souverains » sont ou bien sortis complètement de l'actualité ou bien complètement transformés : Aryaman et Bhaga ne jouent plus aucun rôle, Mitra à peine davantage, et leurs noms ne sont plus guère compris que comme des noms du soleil; le plus résistant de tous, Varuṇa, s'est réfugié, en l'hypertrophiant, dans une zone secondaire de son domaine védique<sup>1</sup>, et il n'est plus que le dieu des eaux de l'Océan. *Aucun n'a plus d'action « souveraine »* : la souveraineté, la direction du monde appartiennent à d'autres; dans la forme la plus conservatrice de la mythologie, le roi des dieux est Indra et, dans la « mythologie montante », les maîtres du monde sont des figures telles que Brahma, Viṣṇu, Śiva.

Cela est si vrai que, dans le tableau des pères divins des Pāṇḍava qui a été présenté plus haut et qui est entièrement satisfaisant, nous avons remarqué cependant une gaucherie<sup>2</sup>.

1. Sur la thèse de H. Lüders, *Varuṇa*, I, *Varuṇa und die Wasser*, 1951, v. ci-dessus, p. 57, n. 1.

2. V. ci-dessus, p. 55.

Parmi les cinq frères, le roi est Yudhiṣṭhira, fils de Dharma, ce qui correspond à son caractère, puisqu'il sera *dharmarāja*, « le roi conforme au dharma, à la justice »; mais le fils d'Indra, roi des dieux dans l'épopée, est Arjuna, qui, lui, n'est pas roi, qui n'hérite de son père que ses qualités et ses dons guerriers, non cette province postvédique qu'est la souveraineté; qui n'est, dans la famille, qu'au troisième rang, c'est-à-dire au rang qu'Indra occupe dans la liste prévédique des dieux fonctionnels. Aussi les poètes ont-ils bronché sur ce point : quand Pāṇḍu fait évoquer par sa femme Dharma, puis Vāyu, le motif qu'il donne est entièrement conforme au résultat : il veut, il obtient un fils juste et un fils fort; quand il en arrive à Indra, la confusion s'introduit. S'il veut recevoir un fils de ce dieu, c'est, dit-il, parce qu'Indra est « le roi, le plus important des dieux », c'est aussi parce que, en lui, la force et les qualités connexes de la force sont infinies. En fait, des deux qualifications d'Indra ainsi énoncées, seule la deuxième est appelée à passer dans le héros.

Du même coup, on comprend mieux la substitution de Dharma à Mitra en tant que père de Yudhiṣṭhira : à l'époque de la rédaction définitive de l'épopée, *dharma* était certainement le mot le meilleur — ou le moins inadéquat — pour exprimer la substance du Mitra védique et prévédique, substance dont le Mitra épique avait été vidé.

Pourquoi Pāṇḍu et Dhṛtarāṣṭra ne sont-ils les fils ou les incarnations d'aucun dieu, et pourquoi Vidura est-il l'incarnation du même Dharma qui, en outre, engendre Yudhiṣṭhira ? La réponse est simple : c'est que Pāṇḍu *devrait* être l'incarnation du Varuṇa védique et prévédique, Dhṛtarāṣṭra celle de Bhaga, Vidura celle d'Aryaman, et qu'ils ont reçu en effet tous trois leurs caractères et leurs conduites de ces dieux, — mais que ces dieux, pour la raison qui vient d'être dite, n'étaient plus mobilisables, utilisables en clair dans la rédaction du poème tel que nous le lisons. Ce maintien des empreintes et cette suppression des signatures posent à leur tour un problème, que nous examinerons plus tard. Il nous faut d'abord prouver les trois transpositions que nous venons d'énoncer <sup>1</sup>.

### *La royauté de Yudhiṣṭhira.*

La royauté de Yudhiṣṭhira est évidemment toute mitrienne. M. Wikander a mis en valeur, dès 1947, un remarquable passage

1. J'utilise largement ici mon article « La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le Mahābhārata », *Indo-Iranian Journal*, III, 1959, p. 1-16.

du Virāṭaparvan <sup>1</sup>. Duryodhana s'impatiente de ne pouvoir découvrir le lieu où, bien déguisés, les Pāṇḍava passent leur treizième année d'exil : s'ils réussissent à maintenir leur incognito jusqu'au bout, ils auront achevé leur peine et les grands problèmes se poseront pour l'usurpateur. Alors Bhīṣma, dans le conseil des princes, explique qu'il ne doit pas être difficile de déterminer le séjour de Yudhiṣṭhira, car, de ce roi, même quand il n'est plus roi, émane une vertu qui transfigure le pays (IV 28 926-942) :

« Aux rois de la ville ou de la province où règne le roi Yudhiṣṭhira, mon fils, il ne peut arriver de malheur. Charitable, généreux, réservé, modeste doit être le peuple du pays où Yudhiṣṭhira réside. De parole aimable, dompté, respectueux de la vérité, de bonne humeur, bien nourri, pur et laborieux doit être le peuple du pays où réside le roi Yudhiṣṭhira. Là le peuple ne doit pas être malveillant, envieux, orgueilleux, égoïste, mais au contraire chacun dévoué à ses devoirs propres (*svayaṃ dharmam anuvrataḥ*). Là les prières murmurées seront nombreuses et les pleines libations toujours versées, nombreux les sacrifices, abondants les dons aux brahmanes. Là, sans nul doute, les nuages versent une pluie abondante et le pays, couvert de bonnes moissons, sera toujours sans peur. Là le riz ne manquera pas de grains, ni les fruits de jus, les guirlandes de fleurs seront parfumées et la conversation des hommes toujours remplie de paroles agréables. Les vents seront délicieux, les visites sans obstacles, et la crainte ne peut pénétrer là où réside le roi Yudhiṣṭhira. Là les vaches seront en abondance, ni maigres ni débiles, le lait, le lait caillé, le beurre y seront à la fois savoureux et nourrissants. Les grains de toutes sortes seront pleins de substance et tout aliment plein de saveur dans le pays où réside le roi Yudhiṣṭhira. Les objets de tous les sens — goût, toucher, odorat, ouïe — seront doués d'excellentes qualités, là où réside le roi Yudhiṣṭhira. Là où réside le roi Yudhiṣṭhira, les paysages, les scènes à voir seront gracieux. Les règles morales avec leurs principes respectifs seront cultivées par les deux fois nés. Pendant cette treizième année, dans ce pays auquel les Pāṇḍava sont associés, le peuple sera entièrement satisfait et content, pur, inaltérable, dévoué de toute son âme aux dieux, aux hôtes et aux hommages qui leur sont dus; il aura plaisir à donner et, remplis d'une grande énergie, les hommes observeront chacun son *dharma*. Haïssant ce qui est mal, avide de ce qui est bien, occupé constamment de sacrifices, formant des vœux purs, tel sera le peuple, là où réside Yudhiṣṭhira. Abandonnant la parole mensongère, toujours avide d'obtenir ce qui est heureux, de bon augure et fortuné, n'aspirant qu'à des avantages vertueux, de pensée vertueuse, tel sera le peuple du lieu où réside le roi

1. « Pāṇḍavasagan... » (v. ci-dessus, p. 46, n. 1), p. 37 (= *JMQ* IV, p. 49-50).

Yudhiṣṭhira. Désireux d'accomplir ce qui est bon, les cœurs seront toujours portés à la vertu, formeront des vœux agréables et ne chercheront qu'à acquérir des mérites religieux. »

C'est, on le voit, une idylle de toute la société et de toute la nature : les vertus du roi agissent par contagion sans qu'une contrainte soit nécessaire, et l'on voit aussi jouer à plein la sympathie profonde qui existe, dans cette forme de royauté, entre la première et la troisième fonctions, entre le pouvoir et la prospérité, entre le programme de paix et de vertu et l'abondance agricole. Devant ce tableau, comment ne pas penser à ce que les fabricateurs de l'histoire romaine ont imaginé — en moins merveilleux — du « mitrien » Numa, par opposition au « varunien » Romulus <sup>1</sup> ?

L'inspiratrice de Numa, pleine de mansuétude et d'humanité, adoucit les mœurs des Romains, modère leur caractère bouillant et emporté et leur fait aimer la justice et la paix...

Il faut dire à la gloire de Numa que c'est en lui chose admirable et presque divine que, appelé à un trône étranger, il ait tout changé par la seule persuasion; que, sans employer les armes ni la contrainte, il ait gouverné une ville où ne régnait pas encore l'unanimité; qu'enfin par sa sagesse et sa justice il soit parvenu à fondre et à mettre en harmonie tous les citoyens...

Numa, qui voulait faire aimer aux citoyens l'agriculture comme l'attrait le plus puissant à la paix, y voyant plus un moyen de former leurs mœurs que de les enrichir, partagea tout le territoire en portions qu'il appella *pagi*...

Ses sujets, qui voient briller dans leur roi le plus beau modèle de vertu, embrassent volontiers la sagesse; unis ensemble par les liens de l'amitié et de la paix, pratiquant avec fidélité la tempérance et la justice, ils suivent cette conduite irréprochable et heureuse qui est la fin parfaite de tout gouvernement...

Encore Yudhiṣṭhira n'est-il, à la cour de Virāṭa, qu'un roi virtuel, déguisé. Quand, après la grande victoire chèrement payée, il occupera enfin le trône sans conteste, son action royale ne sera pas décrite avec autant de détails, mais elle sera de même sens : règne idyllique, où il recevra la collaboration fidèle de ses oncles Dhṛtarāṣṭra et Vidura <sup>2</sup>, et d'où semble exclue la guerre <sup>3</sup>, ce fléau qu'il a toujours détesté et qu'il a tout fait pour éviter; par l'habileté de Vidura, l'amitié s'étendra jusque par-delà les frontières.

1. Plutarque, *Parallèle de Lycorgue et de Numa*, 1, 7; 4, 9; Numa, 16, 3; 20, 8.

2. V. ci-dessous, p. 157-160.

3. Les guerres de Yudhiṣṭhira roi, au second et au quatorzième chant, ne sont que la préparation nécessaire et déjà une partie intégrante des deux grands sacrifices royaux qu'il célèbre, le rājasūya et l'āsamedha.

*La royauté de Pāṇḍu.*

Tout autre est la brève royauté de Pāṇḍu (I 113 4445-4462). Le poème vient de raconter ses deux mariages, ménagés par Bhīṣma, le grand-oncle providence :

Une fois marié, après trente nuits données au plaisir avec ses deux femmes, Pāṇḍu partit de la ville avec le désir de vaincre la terre. Après avoir salué révérencieusement les vieillards, en commençant par Bhīṣma, après avoir dit adieu à Dhṛtarāṣṭra et aux autres Kuru les plus éminents et approuvé par eux, il partit, réjoui par les bénédictions qu'accompagnaient des rites de bon augure. Avec une multitude d'éléphants, de chevaux et de chars, avec une grande armée, pareil à un enfant divin, le roi marcha contre des royaumes, désireux de vaincre. Il s'avança, avec ces forces joyeuses et bien nourries, contre plusieurs ennemis. Ce fut d'abord la tribu malfaisante (*āgaskṛt*) des Daśārṇa qui fut attaquée et vaincue en bataille par ce tigre des hommes, Pāṇḍu, soutien de la gloire des Kaurava. Puis, conduisant son armée aux étendards de toutes couleurs, composée d'innombrables éléphants et chevaux, pleine de fantassins et de chars, ce fut Dirgha, maître du royaume de Magadha, qui, fier de sa force, avait fait du mal (*āgaskārin*) à de nombreux princes que, dans son propre palais, il tua...

Il continue victorieusement cette tournée vengeresse et plus d'un prince n'attend pas d'être défait pour se soumettre. Quand il revient, dans une véritable scène de *triumphus*, son peuple dit sur son passage :

La gloire retentissante de Sāntanu, lion parmi les rois, et celle du sage Bharata, qui s'étaient éteintes, les voici restaurées par Pāṇḍu ! Ceux qui, auparavant, avaient saisi les terres et les peuples des Kuru, ils ont été, par Pāṇḍu, le lion de Nāga-pura, contraints de payer tribut...

Or c'est là tout le contenu actif du règne : on voit comme il s'oppose, sans quitter la zone du « bien », à ce que sera le règne de Yudhiṣṭhira : violence, mais vengeresse, guerre, mais juste et punitive comme on dit aujourd'hui, par laquelle les voleurs de territoires restituent et les persécuteurs de princes périssent, bref par laquelle tout *āgas* commis — péché, offense — est expié : tel est Varuṇa, tel est Romulus, en face de Mitra, de Numa. Deux types d'action royale également nécessaires, n'appelant le blâme ni l'un ni l'autre, se juxtaposent ainsi, ou plutôt se succèdent.

Car ils se succèdent, et c'est naturel. La théologie peut bien faire régner ensemble Varuṇa et Mitra, puisque leur domaine

est moral et sans frontières. Mais dès que cette doctrine est projetée sur le plan humain, prétend être de l'histoire et de l'histoire d'un même lieu, la collégialité ainsi fondée sur l'opposition n'est guère possible : imagine-t-on Numa régnant sur Rome avec Romulus ? De fait, chaque fois que les deux types de royauté sont insérés dans le temps, ils sont successifs, et toujours dans le même ordre : Ouranos précède Zeus, Romulus précède Numa, Pāṇḍu précède Yudhiṣṭhira, comme le créateur ou le restaurateur précède l'administrateur. On comprend pourquoi, alors que les cinq fils des dieux fonctionnels sont présentés comme des frères, les projections des deux grands dieux souverains sont les deux rois successifs, le père et putativement le fils <sup>1</sup>.

Un autre trait singulier de Pāṇḍu relève de la même explication. Revenu de ses guerres victorieuses, il ne vit pas dans son palais, dans sa ville : avec ses deux femmes, il va dans la forêt, non point comme tant d'Indiens à vocation ascétique y vont pour se livrer à l'austérité, mais pour y vivre à sa guise, s'adonnant à la chasse, sans le moins du monde cesser de régner : c'est aux princes restés dans la capitale qu'il appartient d'organiser les liaisons et le ravitaillement. Il règne donc de loin, pratiquement invisible à ceux qu'il gouverne. Situation étrange, inexplicable, mais qui se comprend si l'on y voit la traduction terrestre du théologème rappelé plus haut : alors que Mitra est proche de l'homme et que, par conséquent, son émule Yudhiṣṭhira règne, au quinzième chant, dans son palais, au milieu de ses ministres et de ses sujets, Varuṇa au contraire se cache dans les lointains du cosmos, dans l'océan atmosphérique notamment, et c'est de là qu'il fait son office de souverain. Roi humain, Pāṇḍu ne dispose pas de ce décor cosmique, mais « la forêt », par opposition à la ville, exprime suffisamment la même idée.

Il se peut enfin que le trait physique auquel Pāṇḍu doit son nom, et aussi la fatalité qui l'empêche de procréer lui-même ses fils, prolongent des croyances relatives à Varuṇa. Dans certains rituels en effet, un figurant humain est appelé à représenter ce dieu souverain, ce qui nous vaut de lire, dans les traités, un signalement détaillé du figurant, donc de son modèle. Or il est dit de l'homme d'une part qu'il doit être *śukla*, que les commentateurs glosent *atigaura* « extrêmement blanc », ce qu'il faut comprendre comme une tare ; et en outre qu'il doit être *baṇḍa*, c'est-à-dire, disent encore les commentateurs, sexuellement impuissant <sup>2</sup>. Dans cette dernière condition, il faut reconnaître

1. Contre une critique de G. Johnsen, v. ci-dessous, p. 173, n. 1 d.

2. *JMQ* IV, p. 78 et n. 1 ; *śukla* glosé *atigaura* p. ex. dans le commentaire à *VājasaneyiSamh.*, XXV 9 : v. les textes dans A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* <sup>2</sup>, 1929, II, p. 27-28 et notes.



sans doute un autre cas de « mutilation qualifiante », frappant le souverain le plus prestigieux, qui agit par création magique plutôt que par procréation. La blancheur excessive attribuée à Varuṇa est ainsi la cause profonde de la pâleur de Pāṇḍu et de son nom, car « Pāṇḍu » signifie « jaune clair, blanc, pâle »; mais, comme il est usuel pour les traits étranges imposés par le modèle mythique, une cause romanesque lui a été substituée : si le père des Pāṇḍava est affligé de cette fâcheuse couleur de peau, c'est par suite du manque de sang-froid de sa mère, qui a pâli elle-même en voyant la laideur du saint personnage qui l'honorait de son embrassement. Quant à l'impuissance sexuelle requise du représentant rituel de Varuṇa, et qui doit être en rapport avec l'impuissance temporaire, réparée, de ce dieu à laquelle un hymne de l'Atharvaveda (IV 4) fait allusion, elle aura fourni aux transpositeurs une chance qu'ils n'ont pas laissée perdre : c'est grâce à l'impuissance dont une malédiction — cause romanesque — frappe Pāṇḍu qu'il peut, qu'il doit, pour avoir des fils, faire appel à des dieux, — les dieux des trois fonctions <sup>1</sup>.

### *Dhṛtarāṣṭra et Vidura après la guerre.*

Considérons maintenant les deux frères de Pāṇḍu, dont chacun est marqué d'une tare autrement grave que la pâleur, qui les empêche de prétendre à la royauté : Dhṛtarāṣṭra, l'aîné des trois, est né aveugle, sa mère ayant eu l'imprudence, dit la « cause romanesque », de fermer les yeux en voyant son repoussant partenaire; Vidura, le troisième, est un sang-mêlé, la reine s'étant dérobée à une nouvelle étreinte du même partenaire en fournissant à sa place une esclave. En fait, ces tares sont, elles aussi, des « mutilations (ou des déficiences) qualifiantes » : l'aveugle est à la fois le théoricien et l'instrument du destin, théoricien, instrument d'ailleurs parfaitement lucide, mais incapable de s'opposer à la « fatalité »; en même temps, dans la famille, entre ses fils et ses neveux, il est le distributeur suprême des droits — qu'il distribue fort mal; le sang-mêlé est le théoricien et, dans la mesure de ses moyens, car il n'est guère écouté, le mainteneur infatigable des liens familiaux.

Ces deux personnages doivent être observés en deçà et au-delà de la mort de Duryodhana ou, si l'on préfère, de l'avènement de Yudhiṣṭhira : d'une part durant la longue période que rem-

1. V. ci-dessous, p. 173, n. 1, ma réponse à des objections au sujet de cette interprétation de Pāṇḍu.

plissent la persécution des Pāṇḍava et la bataille de Kurukṣetra; d'autre part, durant le règne idyllique de Yudhiṣṭhira, enfin débarrassé de ses ennemis. C'est pendant le premier temps qu'ils correspondent au signalement dramatique qui vient d'être donné; pendant le second, leur rôle n'est pas moins instructif, mais plus calme : ils sont alors les rouages d'une machine qui fonctionne régulièrement. Étudions d'abord ce second tableau, vers lequel tout le poème tend comme vers sa conclusion, position d'équilibre longtemps contrariée par les agitations des hommes.

Voici comment, avec Dhṛtarāṣṭra et Vidura, gouverne Yudhiṣṭhira (XV 1 4-17; 2 29-54) :

Ayant recouvré leur royaume et tous leurs ennemis ayant été tués, les magnanimes Pāṇḍava protégèrent la terre, après avoir mis Dhṛtarāṣṭra à leur tête (*dhṛtarāṣṭraṃ puraskṛtya*)... Les Pāṇḍava l'interrogeaient sur toutes les affaires (*pāṇḍavāḥ sarvakāryāṇi samprcchanti sma taṃ nṛpaṃ*) et, pendant quinze ans, se réglèrent en tout sur ses avis. Ils allaient constamment auprès de lui et s'asseyaient avec respect à ses côtés, après s'être prosternés devant lui, conformément à la volonté du roi juste, Yudhiṣṭhira...

Vidura, autorisé par Dhṛtarāṣṭra (*dhṛtarāṣṭrābhyamanujñātaḥ*), faisait accomplir les actes conformes à la loi morale et intéressant l'activité temporelle (*dharmayuktāni kāryāni vyavahārānvitāni ca*). Par la bonne administration de Vidura, en ne dépensant même qu'une petite quantité de richesses, furent obtenues des vassaux, en grand nombre, des actions agréables (au roi) (*sāmantebhyaḥ priyāṇy asya kāryāni subahūny api prāpyante 'rthaiḥ sulaghubhiḥ sunayād vidurasya vai*). Il libérait les prisonniers et graciait ceux qui avaient été condamnés à mort (*akarod bandhamokṣaṇi ca badhyānām mokṣanaṃ tathā*) ; le roi, fils de Dharma, ne redisait jamais rien à cela (*na ca dharmasuto rājā kadācit kiñcit abravīt*)...

Ainsi honoré par les Pāṇḍava, le royal fils d'Ambikā [= Dhṛtarāṣṭra] passa son temps aussi heureusement qu'autrefois, servi et honoré par les ṛṣi. Ce continuateur de la race des Kuru donnait présents et prébendes aux brahmanes; en tout cela, le royal fils de Kuntī [= Yudhiṣṭhira] le suivait [= mettait à sa disposition les choses nécessaires à ces distributions]...

Les jours rituels consacrés aux Pitarah, dans l'accomplissement des *śrāddha* [rites funèbres] en l'honneur de ses fils et de tous ses amis, le magnanime roi Kuru Dhṛtarāṣṭra, en aussi grande quantité qu'il le souhaitait, faisait des dons abondants aux brahmanes, selon leurs mérites. Le juste roi Yudhiṣṭhira, et Bhīma, et Arjuna et les jumeaux, désireux de faire ce qui était agréable au vieux roi, favorisaient tout cela...

Ne nous y trompons pas, le roi, le seul roi est Yudhiṣṭhira et c'est apparemment par déférence qu'il donne un tel rang à Dhṛtarāṣṭra. Mais regardons sous les apparences. L'impression dominante est celle de l'étroite cohésion de l'équipe : ces trois personnages, le roi et ses deux oncles, agissent dans la plus complète harmonie; depuis le début du poème, ils étaient faits pour s'entendre : ils s'entendent enfin, et l'on ne peut rêver gouvernement plus réussi. Cependant, la division du travail est intéressante. Yudhiṣṭhira remet, en fait, à Dhṛtarāṣṭra, moins sous son contrôle qu'avec son approbation permanente, deux soins : celui des décisions et celui des distributions de largesses. Vidura, en position inférieure, veille à ce que l'activité de la société soit morale (*dharmayuktāni kāryāni*) et que « les affaires » marchent bien (*vyavahārānvitāni ca*) et, par sa sage conduite, obtient à peu de frais que les *sāmanta* — voisins; vassaux, feudataires — fassent quantité d'actions agréables, amicales (*priyāni*). C'est exactement, transportée sur le plan humain, la formule de la collaboration de Mitra avec Bhaga d'une part, avec Aryaman d'autre part : dans « l'esprit de Mitra », Bhaga distribue les sorts et les biens, Aryaman maintient dans les voies amicales traditionnelles les rapports entre Ārya<sup>1</sup>.

Ce tableau est confirmé, était déjà comme préfiguré, par les tout premiers actes que le poème avait prêtés à Dhṛtarāṣṭra et à Vidura à côté de Pāṇḍu : indications sûrement importantes dans la pensée des auteurs, puisqu'elles « posent » les personnages. Les trois princes sont encore tout jeunes quand ils entrent successivement en scène.

D'abord Vidura, dans des conditions surprenantes (I 109-110 4362-4370) : il est le cadet des trois, il est « sang-mêlé », et c'est pourtant lui que le grand-oncle, tuteur de la famille, consulte, comme un égal (*yad vā vidura manyase?*), sur une question précise : ne faut-il pas marier Pāṇḍu, pour assurer la continuité et le bien de la famille? (le mot *kula* « famille », ou ses dérivés, reviennent huit fois dans les huit distiques de son discours, une fois par distique). Vidura a le bon goût de s'effacer, de s'en remettre au jugement de Bhīṣma, mais pourquoi Bhīṣma s'est-il (ce qu'il ne fera en aucune autre occasion) adressé à ce jeune homme? Nous pouvons répondre avec assurance : une des tâches d'Aryaman, qui est derrière Vidura, un de ses moyens d'action pour le bien de la société ārya, était de pourvoir aux

1. Dans tout ce développement, outre de *dharma*, on notera l'importance des notions d'amitié (*priya*; cf. *prīti*, etc.) : 16, 31, 42, 52, 53.

alliances matrimoniales<sup>1</sup>; simplement, dans la transposition épique, « la dynastie des Kuru » remplace « la société ārya ».

Puis Pāṇḍu (113 4445-4462) : il inaugure son règne par les expéditions vengeresses, punitives dont le récit a été donné plus haut.

Enfin Dhṛtarāṣṭra (114 4470-4475) : sa première intervention ne se fait qu'après le retour victorieux de Pāṇḍu, chargé de butin et de richesses, et elle se fait de deux manières : d'abord Pāṇḍu, bien qu'il soit roi, lui demande l'autorisation (*dhṛtarāṣṭrā-bhyanujñātaḥ*) de distribuer des lots, sur cette richesse, aux divers membres de la famille; puis, avec la masse de biens restants, il célèbre d'énormes sacrifices à l'occasion desquels il couvre les brahmanes d'honoraires inouïs (*sahasraśatadak-ṣinaiḥ... mahāmakhaiḥ*). Certes Dhṛtarāṣṭra est l'aîné de Pāṇḍu, mais il n'est pas le plus âgé de toute la famille : il y a par exemple Bhīṣma le grand-oncle et Satyawatī la grand-mère; pourquoi donc est-ce à Dhṛtarāṣṭra que Pāṇḍu demande l'autorisation de distribuer des cadeaux? Ici encore nous pouvons répondre avec assurance : c'est pour la même raison qui, à la fin du poème, quand Dhṛtarāṣṭra « collaborera » avec un autre roi, Yudhiṣṭhira, lui fera remettre le soin des largesses; derrière lui, il y a Bhaga.

### *Le sang-mêlé Vidura avant la guerre : l'avocat de la famille.*

Si nous observons maintenant le rôle de Dhṛtarāṣṭra et celui de Vidura dans les années terribles de contestations, de brimades et de luttes, entre la mort de Pāṇḍu et la victoire de Yudhiṣṭhira, nous les trouverons plus dramatiques, mais de même sens. Ces deux personnages se trouvent en effet, par position, dans le mauvais parti : Dhṛtarāṣṭra est le père de Duryodhana, ce démon incarné — il n'est autre en effet que le démon Kali — dont l'orgueil, la jalousie et la haine causent tous les malheurs; et Vidura ne peut quitter son frère, le palais, « le gros de la famille ». Mais ils sont l'un et l'autre affligés de ce qui arrive.

Tant qu'il y a un espoir de réconciliation et de paix, Vidura multiplie ses efforts, en paroles et en actes. Rebuté, injurié même par Duryodhana, il répète inlassablement que « la

1. *AV.*, XIV 1, 17 : « Nous sacrifions à Aryaman aux bonnes alliances matrimoniales, qui trouve des maris, *subandhūṃ pativédanam* »; VI 60, 1 : « Voici venir Aryaman... cherchant pour cette jeune fille un mari, une femme pour le non-marié ». — Plus loin, lors du mariage des Pāṇḍava avec la fille de Drupada, Vidura est aussi en évidence : c'est lui qui emporte la décision en faisant remarquer — trait aryamanien — que « s'il est vrai que nous avons été jadis en guerre avec Drupada, son alliance fortifiera notre parti »; et c'est lui qui est chargé de faire valoir auprès de Drupada les avantages de cette alliance matrimoniale, *sambandha*.

famille », le *kula*, va à sa perte, qu'il faut quoi qu'il arrive s'entendre entre parents. Le *kula*, enseigne-t-il, est au-dessus des individus : dès la naissance de Duryodhana, devant les prodiges menaçants qui se produisaient sur la terre et dans le ciel, n'a-t-il pas conseillé de supprimer le nouveau-né dans l'intérêt général ? Il sauve ensuite les Pāṇḍava des pièges mortels qui leur sont tendus, sans pour autant vouloir la perte de leurs ennemis. Au dernier moment encore, il joint ses instances à celles de Kṛṣṇa, venu en ambassade, et Kṛṣṇa lui fait l'honneur de loger chez lui, non chez les méchants. Puis, quand la guerre éclate, il se tait, il disparaît du poème, pour ne plus intervenir qu'après la victoire de Yudhiṣṭhira, aux côtés d'un Dhṛtarāṣṭra repent et comme soulagé.

Il suffira de rappeler quelques-uns des derniers parmi les nombreux discours qu'il adresse à Dhṛtarāṣṭra pour essayer de lui donner la force de résister à son fils (VI 38 1466-1474) :

« Fais une faveur aux héros Pāṇḍava : que quelques villages leur soient donnés pour leur subsistance. En agissant ainsi, roi, tu acquerras gloire dans le monde. Tu es vieux, tu dois donc corriger tes fils. Et moi je dois te dire ce qui est pour ton bien : c'est ton bien que je désire, sache-le. Celui qui désire son propre bonheur, ô maître, ne doit jamais se quereller avec ses parents (*jñātayah*). Le bonheur, taureau des Bharata, doit toujours être goûté en association avec la parenté, non sans elle. Manger ensemble, converser ensemble, se réjouir ensemble : telles sont les choses qui doivent être faites ensemble par des parents. Quant à se quereller, jamais. En ce monde, ce sont les parents qui sauvent et les parents qui précipitent : ceux d'entre eux qui sont vertueux sauvent, et ceux qui ne le sont pas précipitent... »

Plus tard (63 2455-2468), dans l'assemblée des Kaurava, Vidura illustre cette doctrine par l'apologue des deux oiseaux et de l'oiseleur. Deux oiseaux, volant de compagnie, s'étaient embarrassés dans un filet. Mais, accordant leurs mouvements, ils s'envolèrent, emportant le filet. Sans manifester d'ennui, l'oiseleur se mit à marcher dans la direction où ils s'enfuyaient. Un ascète le vit et s'étonna : comment un homme, marchant sur la terre, peut-il poursuivre un couple d'animaux qui volent dans le ciel ? L'oiseleur répondit : « Unis, ils ont emporté mon filet ; quand ils se querelleront, ils tomberont en mon pouvoir. » L'oiseleur avait raison : les deux oiseaux se querellèrent bientôt, tombèrent, et tandis qu'ils se livraient à leur fureur, il s'approcha sans être vu et les saisit. Morale (2464-2468) :

« C'est ainsi que des parents qui se querellent pour des biens matériels tombent aux mains de l'ennemi. Manger ensemble,

parler ensemble, s'informer ensemble, s'associer ensemble, voilà ce que doivent faire des parents (*etāni jātikāryāni*), se quereller, jamais. Les parents qui, avec bienveillance, se dévouent tout le temps aux vieillards, ceux-là sont aussi bien protégés qu'une forêt gardée par des lions... Dhṛtarāṣṭra, taureau des Bharata, les parents sont comme des brandons qui ne produisent que de la fumée quand on les sépare, mais qui illuminent quand on les réunit... »

Et se tournant vers le furieux Duryodhana, il l'adjure de se réconcilier avec les Pāṇḍava, de les « reconnaître pour des frères » (2497).

Telle devait bien être, dans une affabulation épique qui concentrait l'intérêt non sur la société ārya, mais sur une dynastie particulière, la transposition de l'office majeur d'Aryaman, qui est d'assurer l'heureux fonctionnement des rapports humains entre les personnes. Dans les temps normaux — ce que sera le règne de Yudhiṣṭhira — cet office assurera la prospérité par l'union. Dans les années de querelle, il ne peut être que d'avertissement, d'exhortation, de dévouement à la cause compromise de l'union.

### *L'aveugle Dhṛtarāṣṭra avant et pendant la guerre : le Destin.*

Dans ces mêmes années de querelles et de guerre fratricide, Dhṛtarāṣṭra n'est pas non plus le « Bhaga » efficace qu'il sera auprès de Yudhiṣṭhira. Il n'a pas à prendre les décisions administratives au jour le jour, ni à faire des distributions de biens. Il est en revanche promu à un rôle qui le dépasse, l'écrase, et donne tout son sens à son infirmité congénitale : il est à la fois la victime, le doctrinaire et l'agent d'un destin en apparence aussi aveugle que lui. C'est par son action et par ses discours que le Mahābhārata reçoit cette apparence si frappante, d'« épopée de la fatalité » que Joseph Dahlmann et bien d'autres ont justement commentée. Souffrant du mal qu'il permet et parfois qu'il choisit par faiblesse de caractère, prévoyant avec une entière lucidité les effets de son choix, ayant souvent des velléités d'arrêter le cours des événements, soupirant enfin au fond de lui-même vers le moment où, les catastrophes ayant développé toutes leurs tragiques conséquences, il pourra repartir à zéro et se faire l'auxiliaire des forces de bien, seules subsistantes : tel est ce grand coupable en qui Yudhiṣṭhira, plus sage que nous, reconnaîtra finalement un grand innocent.

Jusqu'aux premiers combats, aussi longtemps que tout peut encore être sauvé, la philosophie qu'incarne et professe Dhṛtarāṣṭra s'exprime surtout dans des scènes où il s'entretient avec

Vidura, son inséparable frère, et la voix de sa conscience douloureuse.

Le caractère fondamental de Dhṛtarāṣṭra, écrit J. Dahmann<sup>1</sup>, est son indécision et sa faiblesse. D'un côté, il reconnaît formellement l'injustice faite aux Pāṇḍava et de l'autre, constamment, il se rallie aux méchancetés de ses fils. Et il se répand ensuite en plaintes amères contre le destin. C'est un trait qui revient sans cesse, que Dhṛtarāṣṭra, pour calmer ses remords, accuse le *daiva*, disserte sur les rapports du *daiva* (ce qui vient des dieux, *deva* ; le destin) et du *pauruṣa* (ce qui vient de l'homme, *puṛuṣa*).

C'est en I 140, que Dhṛtarāṣṭra se montre pour la première fois dans cette attitude de faiblesse coupable. Il voit avec inquiétude grandir la puissance des Pāṇḍava et commence à craindre pour ses fils. Il se confie à son ministre Kaṇika et lui demande conseil : le conseil qu'il reçoit est de faire disparaître les Pāṇḍava. Au lieu de le repousser, Dhṛtarāṣṭra se montre disposé à l'accueillir, jusqu'au point du moins où il accepte le bannissement des Pāṇḍava. Duryodhana conjure son père de « retirer du cœur de son premier-né [= lui-même] l'aiguillon de l'amertume » : on peut éliminer les Pāṇḍava discrètement. Les sujets blâment sévèrement la docilité de Dhṛtarāṣṭra à l'égard de son fils, tandis que Yudhiṣṭhira défend son tuteur, le qualifiant de « respectable père, le meilleur des maîtres spirituels » (*pitā mānyo guruḥ śreṣṭhaḥ*).

A la nouvelle de l'incendie du palais bâti à Vārāṇavāta [= la « maison de laque »], le peuple ne change pas d'opinion et attribue le crime à Dhṛtarāṣṭra. On lui communique d'ailleurs la nouvelle dans une formule pleine d'amère ironie : « Ton vœu le plus cher est accompli, les Pāṇḍava ont péri dans les flammes. » Mais, conformément à son caractère, Dhṛtarāṣṭra pleure, et sincèrement, les Pāṇḍava. Plus tard, la nouvelle qu'ils sont vivants et qu'ils ont gagné Draupadī pour femme le remplit d'une joie visible, et significatif est le souhait que fait alors Vidura, que cette disposition de son esprit puisse « durer cent ans sans changer » ; mais Vidura sait bien comme elle est instable : l'instant d'après, le roi prête de nouveau l'oreille aux plans de Duryodhana ; il va jusqu'à prétendre que la joie qu'il a éprouvée à la nouvelle que les Pāṇḍava avaient échappé à la mort n'était qu'une feinte destinée à cacher à Vidura son vrai dessein. Mais, d'autre part, il ne se ferme pas non plus aux avertissements de Bhiṣma et de Droṇa et ordonne qu'on

1. *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, 1895, p. 44-45. Sur le destin dans le poème, v. aussi A. Roussel, *Idées religieuses et sociales d'après les légendes du Mahābhārata*, 1911, p. 103-119 ; E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 73-76 (les noms du destin, dieux et destin) ; I. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (Kāla und Zurvan)*, 1929 ; en dernier lieu H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, 1952, p. 33-47 ; sur *kāla*, v. A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, 1956, § 254 a.

ramène les Pāṇḍava avec honneur, exigeant seulement qu'ils restent à Indraprastha pour éviter tout prétexte de querelle.

En II 49, Dhṛtarāṣṭra manifeste toute sa faiblesse. Il est prié de donner son accord à la partie de dés [truqués] proposée par Śakuni. Vidura l'avertit. Mais le père est dominé par l'affection qu'il porte à ses fils. A toutes les tentatives qui sont faites pour le convaincre, il coupe court en disant qu'il est sous l'empire du Destin. Cette croyance en la puissance immuable du Destin, à partir de ce moment, reviendra sans cesse dans ses paroles. Certes, il invite Duryodhana à réfléchir sur les conséquences de sa jalousie et de son ambition, il mesure l'injustice qui s'accomplit, il accable Duryodhana de reproches et, pour un bref instant, peut prendre le parti de Yudhiṣṭhira, lui adresser même des souhaits de victoire. Mais aussitôt après, il se fait l'auxiliaire des plans de Duryodhana : il convoque les Pāṇḍava pour une seconde partie de jeu, puis donne son accord aux dures conditions de leur exil. A peine les Pāṇḍava se sont-ils éloignés que déjà vient le remords. Saṃjaya lui rappelle que les dieux, quand ils veulent perdre un mortel, lui ôtent d'abord le jugement...

En III 48, Dhṛtarāṣṭra commence à craindre pour le sort de ses fils, et le poète remarque que ces plaintes n'ont pas de sens, puisqu'il a consenti à tous leurs excès. En III 51, Saṃjaya répète ses reproches. Très caractéristique est, en III 236, la plainte de Dhṛtarāṣṭra à propos des injustices dont ses fils se rendent coupables : à cette douleur se mêle de la peur devant la fatalité, sentiment qui ne cessera de grandir, comme il est souligné dans le cinquième chant. Le souci empêche le roi de dormir. Vidura lui remet continuellement sous les yeux sa faiblesse et sa condescendance excessive. La frayeur le saisit quand on lui décrit la puissance et la grandeur des Pāṇḍava. Mais les appels qu'il fait alors à la réconciliation viennent trop tard : Duryodhana est rempli d'hybris. En père aimant, Dhṛtarāṣṭra renouvelle ses instances. En vain. Il voit éclater le malheur et, dans le sentiment qu'il a de sa culpabilité, s'abandonne au Destin : son « œil spirituel » prévoit l'hécatombe des héros...

Cette description psychologique est exacte et résume d'innombrables discussions qu'on dirait monotones si elles ne soulignaient opportunément un mécanisme important du poème. Peut-être ne montre-t-elle pas encore suffisamment la prise que l'idée du destin exerce sur Dhṛtarāṣṭra, jusque dans les moments où il paraît libre : elle n'est pas seulement une excuse pour le mal qu'il fait ou permet, elle lui laisse aussi, au moins au début, un minimum de sophistique espérance qui lui sert d'alibi. Ainsi quand il envoie Vidura convoquer Yudhiṣṭhira pour la fatale partie de dés : la mort dans l'âme, Vidura obéit, non sans avoir



développé le thème qui est sa raison d'être (II 57 1989-1991<sup>1</sup>) :

« Je n'approuve pas cette mission, prince, dit-il. N'agis pas ainsi. J'ai peur que la famille (*kula*!) n'en soit détruite (*kulanāśād bibhemi*). S'il y a rupture entre tes enfants (*putraiḥ bhinnaiḥ* : « tes enfants » sont ici à la fois « tes fils selon le sang » et « tes neveux et pupilles », les Pāṇḍava), la querelle suivra certainement... »

Dhṛtarāṣṭra répond :

« Non, Kṣattar [= Vidura], aucune querelle ne viendra m'affliger, si le Destin n'est pas contraire (*pratiloma* « à rebrousse-poil »). L'univers entier, assurément, est soumis à ce qu'ordonne le Créateur, il n'est pas autonome... »

Quantité de formules varieront — à peine — cette abdication et ce rejet des responsabilités sur l'invisible : « Aucun être ne peut transgresser la destinée; la destinée est ferme, l'effort de l'homme est inutile » (*diṣṭam eva dhruvam manye pauraṣaṃ tu nirarthakam*, V 39 1564); « la destinée est partout plus forte que l'homme : bien que je prévoie la victoire des Pāṇḍava, je ne retiens pas mes fils » (50 2064-65<sup>2</sup>;) etc. Le Destin porte des noms divers, *daiva*, *diṣṭa*, *bhāgya*, *bhāgadheya*, *kāla* (proprement le Temps), et *dhātā* (proprement le Créateur) : l'indétermination propre en tous lieux à ces représentations s'en mêlant, ils sont pratiquement équivalents<sup>3</sup>.

1. Tout voisin, le dialogue de II 48 2779-2780.

2. *Video meliora proboque, deteriora sequor*... Dans le bref résumé d'une version aberrante du *Mahābhārata* qui se trouve à la fin de la « Lettre de Tansar au roi de Tabaristan » (Darmesteter, p. 553-554; v. ci-dessus, p. 86, n.1), ce fatalisme est passé à Yudhiṣṭhira (moyen-indien \**Juhiṣṭil*, mal lu en *Jihang*) : « On raconte là-dessus qu'autrefois il y avait un roi nommé Jihang. Il appartenait à la secte des fatalistes, se montrait partisan fanatique de la prédestination et disait :

« L'homme n'efface pas ce que l'ordre du destin a écrit avec le calembour qui trace sur la tablette noire et blanche.

« Ses contemporains réprouvaient ses doctrines, si bien que l'un de ses frères, se levant contre lui, lui disputa la couronne et l'expulsa de son pays avec ses enfants. Ils se réfugièrent auprès de Qīrān-shāh (?) [Wikander a reconnu ici une mauvaise lecture pour \**Virāṭa*] et, se mettant à son service, remirent en ses mains leur fortune humiliée [Wikander, d'après le texte de la nouvelle édition : « Ils se rendirent chez Q. et passèrent leur temps à son service sans pompe ni faste. » Même le texte de 1894 n'est pas exactement rendu par Darmesteter. Édition Bahar : « Et chacun travailla selon sa spécialité, mais il serait trop long de traiter de cela »]. Le roi, confiant dans le destin, ne fit aucun effort pour reconquérir son royaume et les choses en vinrent au point qu'ils se trouvèrent sans force pour gagner leur vie. Ses enfants vinrent le trouver et lui tinrent ce langage : « C'est ta croyance au fatalisme qui nous a ainsi ruinés; la lâcheté de ta nature et ton manque de cœur rappellent le chameau qu'un enfant de dix ans charge de foin et, tant il a peu de cœur, la longe au nez, conduit au marché. Si ce chameau avait seulement autant de cœur qu'un moineau, le premier enfant venu ne pourrait lui infliger une telle humiliation. » Jihang répondit à ses enfants : « Vous avez raison, c'est là ce qui m'a ruiné et a renversé ma fortune. » Ils se mirent d'accord, se résignèrent à reconquérir le royaume perdu et, par l'effort, arrivèrent à leur objet. » V. Wikander, *Acta Orientalia*, XXX, 1966, p. 213-217.

3. Les principales circonstances où Dhṛtarāṣṭra oriente catastrophiquement les

Une fois la bataille engagée, Dhṛtarāṣṭra n'a plus de décision à prendre : il est trop tard. L'idée du Destin le hante toujours, ou plutôt la perception presque physique d'un destin s'accomplissant, au fur et à mesure de son accomplissement<sup>1</sup>. Bien qu'il ne combatte pas, il est constamment présent dans ces chants guerriers; il est même seul en scène avec un confident, par l'effet d'un artifice qui transforme l'épopée en tragédie et qui, sans diminuer le pathétique du récit, en souligne la valeur de leçon, le ressort moral et fatal — un peu comme le récit de la mêlée de Salamine et de la honte de Xerxès écouté, dans les *Perses* d'Eschyle, par la reine Atossa. Nous ne sommes pas en effet sur le champ de bataille de Kurukṣetra. Après le départ de l'ambassadeur Kṛṣṇa, au début du sixième chant, le père de l'aveugle responsable, Vyāsa, a surgi devant lui dans une attitude et avec une proposition remarquables. L'attitude : Vyāsa, grand sage, voit naturellement les choses de plus haut que Vidura, que Dhṛtarāṣṭra et, père, il parle à Dhṛtarāṣṭra d'un ton moins âpre que Vidura. Ses premiers mots sont de consolation. Et, pour le consoler, et aussi parce que c'est vrai, plus vrai que Dhṛtarāṣṭra ne le sait, il adopte lui-même la thèse que l'événement est fatal :

« Cela est le destin, tigre des hommes : ne t'en afflige pas : il n'est pas possible de le maîtriser. Et c'est là où est le *dharma* — le droit, la morale — que sera la victoire... »

Vyāsa n'en reste pas là. D'ailleurs, le mystère de la liberté humaine, c'est-à-dire l'antinomie du destin et de la volonté, lui apparaît tout entier : oui, dit-il, c'est le Temps, c'est-à-dire le Destin, qui détruit et crée les mondes (VI 3 119); puis, sans

événements sont les suivantes : à la naissance de son mauvais fils Duryodhana, malgré les affreux présages qui se multiplient, il n'écoute pas le conseil que lui donnent les sages de tuer l'enfant; il permet le piège de la maison de laque, puis la partie de dés; il laisse la guerre éclater malgré toutes les tentatives de conciliation, notamment, en dernier, de Kṛṣṇa.

1. A travers les chants qui décrivent la bataille, dans les exclamations et interruptions par lesquelles l'aveugle ponctue le récit qui lui est fait, on peut reconnaître quatre modes de perception du destin : 1. Chaque fois que tombe ou échoue un grand guerrier de son armée, il voit dans ce malheur la preuve de la toute-puissance d'un destin contraire : sans quoi, comment un tel homme eût-il été vaincu ? 2. Quand il considère une défaite totale, un recul massif de son armée, la preuve est de même forme : sans le destin, comment de telles troupes, si bien armées, exercées et commandées, céderaient-elles ? 3. Quand il considère une « séquence de coups » où les siens n'ont que des échecs, c'est encore une preuve : sans le destin, comment échecs et succès ne seraient-ils pas équitablement partagés ? 4. Quand, pour expliquer ce déséquilibre dans les effets, il est porté à admettre une inégalité dans les causes, c'est-à-dire que les Pāṇḍava sont en tout supérieurs à son armée, c'est encore une preuve : la loi de nature est faussée, de l'intérieur, dans les ressources et rapports même de partenaires qui devraient être égaux (d'après leur naissance, leur éducation, leurs moyens techniques), et qui ne le sont pas.

transition, il parle comme ferait Vidura, avec moins de rigueur (120-121) :

« Montre le chemin du *dharma* (*dharmyam deśaya panthānam*) à tes parents, aux Kuru ! Tu es en mesure de t'opposer à eux. Tuer des parents est déclaré crime : ne fais pas ce qui ne m'est pas agréable. C'est le Temps qui t'est né dans la forme d'un fils... »

Mais comment faire, puisque le Destin lui-même oriente, dévie, quand c'est nécessaire à son accomplissement, la pensée et le vouloir de l'homme ? Vyāsa n'insiste pas, et il est si éloigné de condamner son fils qu'il lui propose un don extraordinaire : il lui offre de lui conférer, à lui l'aveugle, une vue surnaturelle qui lui permettrait, de loin, d'assister à tous les détails des combats. Dhṛtarāṣṭra refuse et demande simplement d'être informé par l'oreille. Alors Vyāsa donne à l'un des familiers de Dhṛtarāṣṭra, Saṃjaya, la puissance que l'aveugle a refusée : sans bouger de place, il verra tout, entendra tout, sur le champ de bataille et dans les camps où délibéreront les chefs, et il l'exposera continûment à son maître dans un immense récit ; qu'on imagine une *Iliade*, mais une *Iliade* fort dilatée et grossie d'une *Iliou Persis*, qui serait présentée comme la narration faite à Priam par quelqu'un des Troyens... Mais cet artifice n'est pas entièrement arbitraire : il est une façon de rappeler que Dhṛtarāṣṭra, avec le Destin auquel il a donné passage, est un personnage aussi important dans la trame des événements que les plus actifs des combattants. Aussi l'aveugle coupe-t-il fréquemment le récit de Saṃjaya, moins pour demander de nouveaux détails que pour donner cours à ses gémissements, à ses remords, et pour répéter son éternelle excuse, la référence au Destin. Il arrivera à Saṃjaya de répondre (VI 77 3337-3340) : Non, pas le Destin, mais toi, ta faiblesse, tes fautes... Comme si cette faiblesse, ces fautes, n'avaient pas été façonnées par le Destin pour être sa voie et son véhicule !

### *Dhṛtarāṣṭra soulagé : la Providence.*

Après la défaite, après le massacre total de ses fils, quand il en est réduit à la condition qu'il a maintes fois prévue au cours de ses lamentations, Dhṛtarāṣṭra est cependant, et très vite, délivré de ce poids, relevé en quelque sorte des raisons de son accablement. Il se produit même à ce moment un changement radical dans le personnage — changement nécessaire pour qu'il puisse, dans une nouvelle partie de sa vie et du poème, devenir

le collaborateur dévoué et respecté du vainqueur, Yudhiṣṭhira. Dans cette ultime phase, on se le rappelle, il ne montrera plus de faiblesse, d'hésitation; lui qui a si mal décidé tant que son fils Duryodhana vivait, il recevra de Yudhiṣṭhira le pouvoir de décision et s'en servira fermement, à la satisfaction générale, réalisant ce qu'il avait entendu Duryodhana lui annoncer avec une clairvoyance amère, lorsqu'il avait eu une velléité de s'opposer au projet de la partie de dés truqués (II 48 1770-1771) :

« Si Vidura s'en mêle, il te fera renoncer. Si tu renonces, Indra des rois, je me tuerai, sois-en sûr. Et toi, quand je serai mort, — sois heureux avec Vidura, tu jouiras de la terre entière : qu'as-tu à faire avec moi ?<sup>1</sup> »

Il est intéressant d'observer comment s'opère cette transformation. Certes, tout le monde s'y emploie. Yudhiṣṭhira se conduit filialement envers son oncle, le traite mieux que n'avaient fait ses fils. Cela facilite la transition, mais ne suffit pas : la transition doit être intérieure, il faut que le coupable se sente justifié. Cette justification se produit en effet : l'excuse par le Destin cesse d'être une pauvre défaite de l'esprit pour devenir vraiment explicative, lumineuse, et cela parce que la notion de Destin s'élargit elle-même en Providence et que, comme dans nos théodicées occidentales, le « mal » autour duquel tourne tout le débat cesse d'être un mal pour devenir un élément nécessaire dans un ensemble « bon ». Il s'agit d'une vraie révélation, et celui qui la donne est l'être exceptionnel que nous avons déjà vu, au début des combats, réunir, sans insister, les deux termes de l'antinomie : Vyāsa, père de Dhṛtarāṣṭra, de Pāṇḍu et de Vidura, supérieur à tous en voyance, en lucidité, en sagesse. Son intervention a été préparée : Kṛṣṇa est venu assurer l'aveugle des bons sentiments du vainqueur; après le silence qu'il avait dû garder pendant que les armes jouaient, Vidura lui a prodigué dans de longs discours des consolations philosophiques et religieuses. Mais il était réservé à Vyāsa de lui découvrir l'essentiel : par ce qu'il croit avoir été des fautes, il a en réalité contribué activement à l'accomplissement d'un plan divin tourné vers un « bien » cosmique autrement important que les misères humaines, elles-mêmes purement apparentes, dont la pensée l'afflige. De complice du Destin dans une rixe sanglante, Dhṛtarāṣṭra devient, prend conscience qu'il a été le collaborateur des plus sages des dieux dans une nécessaire opération de chirurgie (XI 8 212-245<sup>2</sup>) :

« ... J'ai entendu de mes propres oreilles ce que les dieux avaient résolu de faire. Je vais te le raconter, pour affirmer

1. *sa tvam mayi mṛte rājan vidureṇa sukhī bhava  
bhokṣyase pṛthivīm kṛtsnām kim mayā tvam karisyasi.*

2. Traduction de L. Ballin, *Le Mahābhārata*, X, XI, XII, 1899, p. 137-140.

ton esprit. Je me dirigeais jadis, dans une course rapide et sans fatigue, vers la cour d'Indra; j'y vis alors les habitants du ciel qui y étaient rassemblés. O homme sans péché, j'y vis tous les devarṣi, ayant Nārada à leur tête. La Terre y était aussi, ô maître de la terre, comme si elle y fût venue dans un but déterminé. Alors la Terre, s'étant approchée des dieux, dit aux immortels assemblés : « O Bienheureux, que ce qui doit être fait pour moi et ce à quoi vous avez consenti dans le séjour de Brahma, s'exécute rapidement. » Après avoir entendu ces paroles, Viṣṇu, à qui les mondes rendent hommage, parla ainsi à la Terre dans l'assemblée des dieux :

« L'ainé des cent fils de Dhṛtarāṣṭra, appelé Duryodhana, accomplira ce qui doit être fait pour toi. Quand tu l'auras reçu pour roi, tes desseins seront accomplis. Les rois, réunis à Kurukṣetra dans l'intérêt de Duryodhana, se détruiront les uns les autres en se frappant avec des armes puissantes. Sache, ô déesse, que dans ce combat, tu seras déchargée. Hâte-toi de retourner à ta place. Supporte le monde, ô belle ! »

C'est en effet pour délivrer la Terre accablée par un surpeuplement — que le Mahābhārata explique à plusieurs reprises et de plusieurs façons — que Brahma avait décidé la grande saignée et commandé aux dieux de s'incarner pour l'accomplir. Dhṛtarāṣṭra aurait pu l'empêcher, en refrénant les démons incarnés qu'étaient l'ainé de ses fils et plusieurs autres; il aurait ainsi, en apparence, évité des malheurs; en fait, il se serait opposé au salut du monde.

Vyāsa conclut :

« ... L'éternel secret des dieux t'est ainsi dévoilé. Je t'ai fait voir comment ton chagrin peut disparaître, comment tu peux endurer la vie et prendre de l'affection pour les fils de Pāṇḍu en reconnaissant que ce qui est arrivé était un décret de la destinée... »

Comment ne pas penser ici à cette étonnante huitième Vision de la *Chute d'un Ange*, dans laquelle Émile Faguet saluait un des sommets de la poésie philosophique en langue française :

*Le sage en sa pensée a dit un jour : — Pourquoi,  
Si je suis fils de Dieu, le mal est-il en moi?  
Si l'homme dut tomber, qui donc prévoit la chute?  
S'il dut être vaincu, qui donc permit la lutte?  
Est-il donc, ô douleur ! deux axes dans les cieux?  
Deux âmes dans mon sein, dans Jéhova deux dieux ? —  
Or l'esprit du Seigneur, qui dans notre nuit plonge,  
Vit son doute et sourit ; et l'emportant en songe  
Au point de l'infini, d'où le regard divin  
Voit les commencements, les milieux et la fin,  
Et, complétant les temps qui ne sont pas encore,*

*Du désordre apparent voit l'harmonie éclore :  
 Regarde, lui dit-il ; et le sage éperdu  
 Vit l'horizon divin sous ses pieds étendu.  
 Par l'admiration son âme anéantie  
 Se fondit, par le tout il comprit la partie,  
 La fin justifia la voie et le moyen ;  
 Ce qu'il appelait mal fut le souverain bien ;  
 La matière, où la mort germe dans la souffrance,  
 Ne fut plus à ses yeux qu'une vaine apparence,  
 Épreuve de l'esprit, énigme de bonté,  
 Où la nature lutte avec la volonté,  
 Et d'où la liberté, qui pressent le mystère,  
 Prend, pour monter plus haut, son point d'appui sur terre,  
 Et le sage comprit que le mal n'était pas,  
 Et dans l'œuvre de Dieu ne se voit que d'en bas !*

Mais Dhṛtarāṣṭra n'a pas été seulement le spectateur, « le sage » : il a été sur terre l'image même, sinon l'incarnation du Destin, Bhaga.

*Pāṇḍu, son fils, ses frères et les dieux souverains védiques.*

La reconnaissance des modèles mythiques du père et des deux oncles des Pāṇḍava appelle plusieurs réflexions et suscite plusieurs problèmes considérables, pour lesquels on ne peut qu'esquisser des solutions provisoires.

Qu'ils forment, avec Yudhiṣṭhira, le groupe des transposés des dieux souverains se comprend : dans l'économie du poème, ils ont été engendrés tous trois pour continuer la dynastie, pour, éventuellement, être rois. Un seul d'entre eux, celui dont la déficience n'est pas prohibitive, Pāṇḍu, le pâle, l'est en effet — et c'est naturel, du moment qu'il reproduit le type de Varuṇa, souverain majeur au même titre que Mitra — mais l'intention du grand-oncle et de la grand-mère en les faisant procréer était uniforme. D'ailleurs, bien que ne régnant pas, Dhṛtarāṣṭra au moins est constamment appelé « le roi ».

Leur déficience se comprend aussi. Deux sont prohibitives et significatives, « qualifiantes » par contraste, selon le modèle rappelé plus haut : ce sont celles qui frappent les correspondants des « souverains mineurs » ; le correspondant de Bhaga, le distributeur, est aveugle ; le correspondant d'Aryaman, patron de l'aryanéité, est né d'une mère esclave. La déficience de Pāṇḍu n'est pas de ce type, mais reproduit simplement un caractère presque folklorique de Varuṇa.

Quant à la distribution des correspondants des dieux souve-

rains sur deux générations, elle a été justifiée plus haut en ce qui concerne Pāṇḍu et Yudhiṣṭhira, les deux rois effectifs : quand les rapports conceptuels sont exprimés en langage d'histoire, le terme « varuṇien » est toujours antérieur (d'une génération, d'un règne) au terme « mitrien ». La place des représentants des « souverains mineurs » est, à première vue, plus étonnante. Dans la mythologie védique, en effet, et, à en juger par la structure conservée sous la réforme zoroastrienne, déjà dans la mythologie indo-iranienne, les « souverains mineurs » étaient les collaborateurs de Mitra, du niveau de Mitra, plutôt que de Varuṇa. Fonctionnellement, c'est bien ce que conserve le Mahābhārata, où Dhṛtarāṣṭra et Vidura ne trouvent qu'aux côtés de Yudhiṣṭhira-roi leur vraie place, celle à laquelle consciemment ou inconsciemment ils ont aspiré et dans laquelle, enfin, ils sont à l'aise. Ils n'en appartiennent pas moins, par la naissance, à la génération antérieure, celle de Pāṇḍu; ils ont esquissé, auprès de lui, beaucoup plus vague parce que Pāṇḍu vit dans la forêt et eux dans la ville, une collaboration qui préfigure celle qui s'épanouira auprès de Yudhiṣṭhira. Chose plus grave : dans le conflit entre les « bons » et les « méchants », ils sont objectivement, bien que « bons » eux-mêmes, engagés dans le parti des « méchants », contre Yudhiṣṭhira, et c'est par un ralliement, facile pour Vidura, moins facile pour Dhṛtarāṣṭra, qu'ils s'associent à lui. Pourquoi ? Plusieurs explications sont possibles, dont aucune ne s'impose. On peut remarquer que, dans l'affabulation du Mahābhārata, où les places et les affinités fonctionnelles des dieux ont été transposées en degrés de parenté, le degré « frères » étant déjà occupé par les représentants des dieux canoniques des trois niveaux fonctionnels, les représentants des autres dieux du premier niveau (souveraineté) ne disposaient plus que du degré le plus proche après la fraternité : père et oncles. On peut aussi penser que la transposition épique garde ici la trace d'un thème mythique que les documents védiques et avestiques ne permettent plus de percevoir directement, mais qui rappellerait le fameux hymne du RgVeda, X 124, où Agni et plusieurs autres dieux disent cavalièrement adieu « au père Asura », censé déchu, impuissant, et « passent à Indra » : les deux collaborateurs de Mitra lui seraient ainsi venus, par conversion, de Varuṇa. On peut penser encore, économisant ce changement, que la mythologie indo-iranienne concevait les souverains mineurs comme actifs dans les deux moitiés de la souveraineté, surtout près de Mitra, plus proche de l'homme, mais aussi près de Varuṇa, plus cosmique; si Vidura, personnage simple et sans contradiction, et, à travers lui, Aryaman, ne se laissent guère partager, les deux aspects de Dhṛtarāṣṭra et, à travers lui, de Bhaga sont bien en effet l'un

varuṇien (avant le règne de Yudhiṣṭhira : le Destin aveugle ou la Providence cosmique sacrifiant des foules d'hommes au soulagement de la Terre), l'autre mitrien (après l'avènement de Yudhiṣṭhira : le roi honoraire prenant les décisions et faisant les distributions utiles aux hommes).

Le plus gros problème, pour qui s'intéresse aux mécanismes de la transposition, reste celui que nous posions dès le début de ce chapitre, mais qui reçoit maintenant un énoncé plus strict. Les poètes ont bien transposé, et fidèlement, et d'une manière qui prouve qu'ils la comprenaient parfaitement, la structure des quatre dieux souverains; ils ont fait correspondre à chacun des quatre un personnage qui en conserve le caractère et la fonction : aux dieux souverains majeurs correspondent les deux rois effectifs; aux dieux souverains mineurs, les deux « presque rois ». Et pourtant les noms des quatre dieux souverains sont éliminés, le Varuṇa et le Bhaga védiques disparaissent complètement et laissent Pāṇḍu et Dhṛtarāṣṭra sans racine charnelle dans le monde des dieux; le Mitra et l'Aryaman védiques — les deux souverains les plus proches — ne subsistent qu'en perdant leurs noms, à travers une nouvelle Entité, Dharma, à la fois incarné dans Vidura<sup>1</sup> et père de Yudhiṣṭhira. L'explication la plus probable me paraît être celle-ci : dans une forme première contemporaine des plus vieux temps védiques ou antérieure, le Mahābhārata ne devait pas présenter cette anomalie; les personnages correspondant aux quatre dieux souverains, aux Āditya, devaient y être les incarnations ou les fils de ces dieux, de la même manière que les personnages correspondant aux dieux fonctionnels étaient et sont restés les fils ou les incarnations de ces dieux; puis, la théologie de la souveraineté ayant été, par usure ou par réforme, entièrement renouvelée, les noms des dieux souverains ont été retirés, faisant de Pāṇḍu et de Dhṛtarāṣṭra une exception voyante, des sortes d'orphelins dans le jeu généralisé des paternités ou incarnations divines. Mitra lui-même a été rayé; mais comme Yudhiṣṭhira, son correspondant, était engagé comme premier terme dans la liste des héros fonctionnels dont chacun des autres termes avait un dieu père, l'étroite solidarité des cinq Pāṇḍava a obligé les poètes à lui maintenir, à lui aussi, son père divin, sous le nom rajeuni de Dharma, qui, par extension, fut aussi substitué à Aryaman en tant

1. C'est la doctrine constante à travers le poème. Un seul passage est obscur. Dans le catalogue des incarnations, I 67 2721, on lit : « Sache que Vidura est le fils très fortuné d'Atri », *atres tu sumahābhāgaṃ putraṃ... viduraṃ viddhi*. Le commentateur de Nilakaṇṭha se tire d'affaire en disant que Atri vaut ici Vivasvat, dont le fils, Yama, est en effet très souvent confondu avec Dharma. Mais peut-être est-ce la trace d'un autre substitut d'Aryaman éliminé ?



qu'incarné dans Vidura. Cette hypothèse, grosse de conséquences pour la préhistoire du poème tel que nous le lisons, est la seule qui rende compte de toutes les données, positives et négatives, du dossier <sup>1</sup>.

1. D'après F. B. J. Kuiper, *Numen*, VIII, 1961, p. 43, c'est dans Yudhiṣṭhira que se cachait Varuṇa; dans Dhṛtarāṣṭra, d'après G. Johnsen, *Indo-Iranian Journal*, IX, 1966, p. 249. Sans discuter ces interprétations, je me bornerai à en contester deux fondements. Un de méthode d'abord. Bien qu'avertis par les frères Pāṇḍava que les « groupements de frères » dans le Mahābhārata sont significatifs, traduisent en langage de parenté des structures théologiques et qu'il ne faut par conséquent dissocier dans l'interprétation ni ces groupements ni ces structures, ces auteurs négligent la solidarité des trois frères Dhṛtarāṣṭra, Pāṇḍu et Vidura d'une part, la solidarité des quatre grands Āditya védiques d'autre part.

L'autre concerne une donnée de fait. Quoi que paraisse croire M. Johnsen, le Varuṇa védique n'est pas un *dsura* au sens de « démon » et n'a pas à être le modèle divin du père épique des « méchants ». Bien des difficultés se dissiperont dans la religion védique quand on cessera d'opposer *devd* et *dsura* comme deux termes homogènes : *devd* note un statut, les *devd* sont et ne sont que les dieux et tous les dieux sont des *devd*; *dsura* désigne un mode de puissance, d'action, un type de caractère aussi, un peu inquiétants, qui sont ceux de quelques *devd* (principalement Varuṇa et les Āditya, parfois Indra, Agni, Soma, Rudra, Savitar, Pūṣan, Dyau) et, poussé à l'extrême, ceux des démons (et c'est l'emploi le moins fréquent du mot dans les hymnes). Le mazdéisme n'a certainement pas retourné un rapport antithétique *ahura-daiva*, tirant le grand dieu de la condition de démon dans le même temps qu'il y précipitait les *daiva*; il a conservé au contraire, exalté en Ahura Mazdā la condition d'*ahura* d'un des dieux souverains, de \* Varuṇa sans doute, ne laissant rien d'*ahura*.

Quelques remarques de détail. a) Aussi bien M. Kuiper que M. Johnsen me paraissent attacher aux noms des héros une importance qu'ils n'ont pas (au moins les noms composés) : ainsi pour « Dhṛtarāṣṭra », qui est aussi le nom d'un roi des serpents.

b) Kuiper, p. 43, n. 1 : « It may noted that Pāṇḍu, like Romulus, is held [par Dumézil] to manifest "le caractère assaillant" de Varuṇa (e.g. *Indo-Ir. J.*, III, p. 6) but that, as far as I am aware, no justification whatever can be found for the idea that Varuṇa is a warrior god. This must be an invention of Dumézil's ». Varuṇa est, sur le plan théologique, un dieu qui châtie, dont Bhṛgu, dont Sunahśepa, dont « les parents pauvres » du rājasūya comme tous les pécheurs éprouvent cruellement le caractère assaillant, les attaques brusques. Sur le plan épique, le roi dans lequel il est transposé correspond par des guerres punitives et des « guerres éclair », à ces soudaines opérations de justice agressive. En outre, M. Kuiper conteste-t-il l'affinité Varuṇa-ṛṣatṛā affirmée par les Brāhmaṇa en opposition à l'affinité Mitra-brāhmaṇa ? Et l'affinité Varuṇa-Indra, beaucoup plus fréquemment mise en évidence que le conflit latent des deux dieux ?

c) A propos des rapports de Dhṛtarāṣṭra et de Yudhiṣṭhira, Johnsen, p. 262 : « I think that it is rather misleading to speak about him [= Dh.] as a loyal and indispensable counsellor of Yudhiṣṭhira (Dumézil, *La transposition...*, p. 8). » Qu'on se reporte ci-dessus, aux p. 157-160 : dans la dernière partie de l'action, après la guerre, c'est pourtant cela qu'est devenu Dhṛtarāṣṭra — et je n'ai rien dit d'autre. Pour interpréter un ensemble (Dhṛtarāṣṭra avant et après la guerre), il ne faut pas commencer par le mutiler.

d) Johnsen, *ibid.* : « It is equally incorrect to identify Varuṇa with Pāṇḍu, who fades away when the others enter the stage (Dumézil, *JMQ IV*, p. 77). On the contrary Vedas stress Varuṇa's omniscience and omnipresence. Even when he has ceded the sovereignty to Indra he is still there. » Qu'on se reporte, ci-dessus, à la p. 156. Varuṇa est un dieu, qui ne saurait mourir, mais sa transposition épique est un homme, et l'expression d'un théologème n'a pas les mêmes libertés ni les mêmes restrictions dans la mythologie et dans l'histoire; Varuṇa et Mitra, dieux, coexistent et coexisteront toujours, également en activité, avec leurs moyens d'action contraires et complémentaires; Romulus et Numa, hommes, expriment les deux mêmes types opposés de royauté en se succédant, l'un étant mort quand l'autre devient roi : ainsi font aussi Pāṇḍu et Yudhiṣṭhira; ailleurs, dans un type intermédiaire, des dieux du même type, conçus sous forme dynastique, se succèdent sans qu'aucun meure : Ouranos subsiste dans ses lointains pendant que Zeus règne sur le monde.

La dissymétrie qui en est résultée et n'a pas été réparée, le double office imposé à Dharma, trahissent la retouche, et une retouche gauchement faite. Dharma, d'ailleurs, devenu le seul héritier de tout l'ancien personnel divin de la souveraineté, a bien d'autres incarnations dans le poème : depuis le serpent qui fait passer un examen de sagesse à Yudhiṣṭhira jusqu'au chien qui l'accompagne dans son dernier voyage<sup>1</sup>; mais ce ne sont que des interventions fugitives, sans influence sur le cours des grands événements; au lieu que Vidura et Yudhiṣṭhira traversent tout le poème et y jouent les rôles que l'on sait. Pour les mythographes, le double office de Dharma a du moins le mérite de confirmer que le Mitra et l'Aryaman indo-iraniens étaient dans une liaison particulière, et même difficiles à distinguer, Aryaman n'étant guère qu'une spécification de Mitra<sup>2</sup>.

### *Vidura et Yudhiṣṭhira, la mort de Vidura.*

Après quatorze ans de leur « règne à trois », Dhṛtarāṣṭra, emmenant les reines Gandharī sa femme et Kuntī sa belle-sœur, et aussi Vidura, se sont séparés de Yudhiṣṭhira pour finir leur vie dans la forêt, lieu des pénitences. A quelque temps de là, Yudhiṣṭhira et ses frères vont leur rendre visite. Ils trouvent Dhṛtarāṣṭra et les reines à l'ermitage, mais non Vidura. Pourquoi? Dhṛtarāṣṭra explique : Vidura est en train (XV 26 689-707) d'accomplir tout seul les plus terribles austérités; ne vivant que d'air, il est déjà si maigre que ses veines forment saillie sous sa peau. Yudhiṣṭhira parcourt la forêt à sa recherche. Il l'aperçoit, l'appelle : « Hé Vidura, je suis le roi Yudhiṣṭhira, celui que tu aimes... » Vidura s'appuie à un arbre, le regarde longuement sans cligner des yeux; par ce regard, il se vide littéralement en lui :

Le sage Vidura pénétra ses membres par ses membres, il mit ses souffles dans ses souffles, ses sens dans ses sens. Fort de la force du yoga, et comme resplendissant d'énergie, Vidura entra dans le corps (*tanu*) du prince, du roi juste... Cependant le corps (*śarīra*) de Vidura continuait à être appuyé contre l'arbre, les yeux fixés dans un regard immobile. Et le roi vit alors que la vie s'en était allée de lui.

1. Dans lequel Isidore Lévy a vu le prototype du chien des Sept Dormants, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, II, 1933-1934 (*Mélanges Bidez*), p. 579-583.

2. Dans un jātaka bouddhique, le *Vidhurapaṇḍita Jātaka*, la simplification est plus grande encore : Yudhiṣṭhira est éliminé et c'est « Vidhura » qui est l'enjeu de la partie de dés truquée, édition de V. Fausbøll, VI, 1896, p. 255-329; traduction allemande de J. Dutoit, VI, 1918, p. 316-339.

Yudhiṣṭhira veut aussitôt accomplir les rites funéraires, brûler le cadavre. Une voix l'en empêche : le mort est en lui, il est dans le mort... Il revient auprès de Dhṛtarāṣṭra, juste au moment où le sage Vyāsa, une fois encore surgi à point, donne au vieillard l'explication nécessaire de cette forme étrange de mort : Vidura et Yudhiṣṭhira n'ont fait que retrouver sensiblement leur unité foncière,

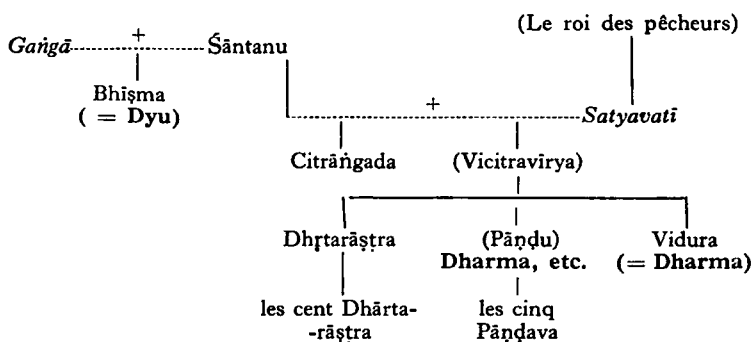
« Dharma, c'est Vidura, et Vidura, c'est le fils de Pāṇḍu (*yo hi dharmah sa viduro viduro yah sa Pāṇḍavah*). Grâce à la grande force que donne le yoga, ton frère magnanime, le plus intelligent des hommes, quand il vit le magnanime fils de Kuntī, est entré en lui... »

Ainsi finit Vidura, donnant à l'exégète une ultime leçon sur la théologie védique, prévédique, de la souveraineté<sup>1</sup>.

1. Dhṛtarāṣṭra périt, avec ses autres compagnons et compagnes, dans l'incendie allumé accidentellement par ses feux sacrés : mort pure par excellence. Des deux souverains mineurs, c'est \*Bhaga que l'Iran a développé et parfois substitué à Mitra. V. maintenant dans Émile Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, 1966, p. 79-81, les nombreux composés de *baga-* dans l'onomastique perse des tablettes élamites, encore inédites, de Persépolis (p. 88-89, les composés de *Miθra-*; p. 83-85, les composés de *ṛta-*).

## CHAPITRE VI

### *Le grand-oncle*



#### *Caractère de Bhīṣma.*

Nous devons maintenant considérer, dans la perspective de la transposition épique de la mythologie, un personnage éminemment sympathique, mais singulier, le grand-oncle des Pāṇḍava, Bhīṣma. Ce héros a reçu dans sa jeunesse un privilège : il ne mourra que lorsqu'il consentira à mourir. En attendant, sans perdre sa force, il traverse les générations : il veille sur ses frères cadets, les rois Citrāṅgada, puis Vicitravīrya, dont il a permis la naissance ; il assure la procréation posthume des trois fils de ce dernier, le roi Pāṇḍu et ses deux frères, les élève, organise le nouveau règne ; après la mort de Pāṇḍu enfin, il pourvoit à l'éducation des Pāṇḍava et des fils de Dhṛtarāṣṭra. Quand la

crise se développe entre les cousins, il joint ses efforts et ses prières à ceux de Vidura et des précepteurs, il fait tout ce qu'il peut pour empêcher les injustices, puis le conflit qui en résulte. Une fois la guerre ouverte, il prend néanmoins, comme premier généralissime, le commandement des troupes des « mauvais » contre les « bons », à qui n'en vont pas moins ses vœux et même ses conseils. Frappé mortellement, dans des conditions d'ailleurs fixées par lui, il tombe, mais se fait déposer sur le bord du champ de bataille et suspend sa mort jusqu'après la victoire des « bons » auxquels, en la personne de Yudhiṣṭhira, il se donne encore le temps de débiter les enseignements de tous ordres qui remplissent les chants XII et XIII<sup>1</sup>. Il est ainsi une sorte de « héros cadre » : né le premier de tous ceux qui doivent agir dans le poème, il meurt le dernier de tous ceux qui doivent mourir et avant la « renaissance » qu'est le règne de Yudhiṣṭhira. Il est, comme l'appellent volontiers ses cadets, le *pitāmaha*, le grand-père.

Son rôle, on le voit, consiste à assurer de génération en génération la durée de la dynastie et, à chaque génération, à préparer le roi ainsi que les princes frères du roi à remplir dignement leurs fonctions. La tâche n'est pas toujours facile. C'est ainsi que la mort de Vicitravīrya pose un problème, ce roi étant mort sans laisser d'enfants. Suivant la loi religieuse, c'est à Bhīṣma lui-même, demi-frère du mort par son père, qu'il incombe d'engendrer un héritier dans le sein d'une des veuves. Pour une raison que nous examinerons plus tard, il ne peut accomplir ce devoir. En accord avec la reine mère, il a recours au second procédé légal et confie la tâche à un grand ascète, — qui se trouve d'ailleurs être aussi un demi-frère du mort, mais par sa mère. A la génération suivante, Bhīṣma prend ses précautions et son premier souci est de marier ses neveux, qui, en effet, bien que dans des conditions peu normales de part et d'autre, donnent naissance à des fils; mais, si la dynastie est sauvée quant au sang, le péril est ailleurs, dans la compétition des deux groupes de ses petits-neveux, les cinq fils putatifs de Pāṇḍu, et les cent garçons issus de Dhṛtarāṣṭra à travers l'étape d'une grosse boule de chair qu'il a fallu diviser. Et c'est ici que la conduite du *pitāmaha*

1. Les historicistes n'admettent pas que le privilège de Bhīṣma soit ancien. Ils pensent que, dans une rédaction antérieure du poème, Bhīṣma mourait normalement après ses blessures, et que c'est plus tard, pour pouvoir mettre dans sa bouche les enseignements des chants XII et XIII, que cette étrangeté aurait été inventée. C'est arbitraire. Les traces d'une mort immédiate du héros que E. W. Hopkins a cru trouver dans le poème même, « The Bhārata and the great Bhārata », *American Journal of Philology*, XIX, 1898, p. 1-24, n'en sont pas : une fois Bhīṣma hors de combat, éliminé de l'action, atteint de blessures qu'on sait mortelles même si l'effet en est suspendu, il est naturel que les poètes disent parfois *Bhīṣma hate* « Bhīṣma ayant été tué ». D'autre part ce privilège de ne mourir qu'à volonté n'est que le prolongement, le couronnement d'un autre privilège, incontestable et fondamental dans le poème, celui de vivre longtemps, de traverser trois générations en gardant toute son activité.

semble étrange. Il sait, il dit en toute occasion de quel côté est le droit, mais, en fait, il n'engage pas au service des Pāṇḍava l'autorité que lui confèrent son âge et ses mérites; parfois violent en paroles, il reste neutre dans ses actions; plus même : dans ses sentiments, neutre jusqu'au bout, et d'une neutralité si certaine, si publique, que le chef des méchants, Duryodhana, la fait entrer dans ses calculs : « Bhīṣma n'a pas plus d'affection dit-il dès le début, pour un côté que pour l'autre et, par conséquent, sera neutre. » Cet équilibre se maintient, acrobatiquement, dans la guerre même : attaché par position au « gros » de la famille, qui se trouve être le parti des « méchants », il accepte d'être leur généralissime et ne les trahit pas, mais chaque soir, quand les rapports de guerre font place, selon la convention, aux rapports de paix, il reçoit la visite de ses autres neveux, les « bons », leur souhaite la victoire, les encourage, et, sur la prière indiscreète que lui en fait Yudhiṣṭhira, il lui révèle lui-même quelles conditions doivent être remplies sur le champ de bataille pour que, maître comme il est du temps de sa mort, il se trouve dans l'impossibilité de se défendre, donc de refuser la mort (VI 107 4968).

*Dyu incarné, enfances de Bhīṣma.*

Avertis par tant d'autres exemples, nous pouvons soupçonner que ce statut et ce comportement étranges traduisent en termes humains un type mythique. De fait, le *pitāmaha* est, lui aussi, un dieu incarné. Lequel? Et, puisque, pour qui étudie ces problèmes de transposition, la naissance des héros est, dans chaque cas, un élément particulièrement révélateur, comment ce dieu s'incarne-t-il?

Comme il arrive souvent, le poème donne coup sur coup, en les imbriquant même l'une dans l'autre, deux variantes très proches, mais qui ne concordent pas exactement dans un détail important <sup>1</sup>.

Selon la première (I 96-98 3883-3919), un roi de la lignée d'Ikṣvāku, Mahābhīṣa, sacrificateur éminent qui avait mérité l'accès du ciel, assistait à une réunion chez Brahma. Entre autres visiteurs, il y avait là Gaṅgā, la rivière Gange personnifiée. Un coup de vent souleva la robe de la déesse et tous les mâles présents baissèrent les yeux, sauf Mahābhīṣa. Brahma le punit en le condamnant à renaître une fois parmi les mortels; aussitôt, sans perdre contenance, le coupable choisit, parmi les rois dispo-

1. Je suis sceptique devant les critères formels, stylistiques, utilisés pour mettre ces deux versions en perspective chronologique par Ronald M. Smith « The Story of Ambā in the Mahā-bhārata », *Brahmavidyā, the Adyar Library Bulletin*, XIX, 1-2, 1955, p. 91-96.

nibles sur la terre, celui dont il sera le fils : Prātipa. Mais Gaṅgā n'a pas été insensible à l'hommage de Mahābhīṣa. Elle se retire et, tandis qu'elle revient sur terre, elle rencontre un groupe de huit dieux, les Vasu, tout défaits, l'air accablé. Elle les questionne : eux aussi sont sous le coup d'une malédiction. Pour avoir, par inadvertance, sans le voir, sauté par-dessus le grand ascète Vasiṣṭha, celui-ci les a condamnés à s'incarner, à naître dans un ventre de femme. La rencontre de Gaṅgā leur paraît providentielle : s'ils ne peuvent échapper à la condition humaine, ils peuvent du moins naître d'une déesse, pourvu que celle-ci consente à s'unir à un mortel : « Épargne-nous, lui disent-ils, d'entrer dans un ventre de femme... » La déesse accepte, demande qui sera le père, car les Vasu ont déjà choisi : ce sera, disent-ils, Śāntanu, le fils qui va naître au roi Prātipa. Elle accepte encore. La providence, on le voit, a bien fait les choses, puisqu'elle aura pour partenaire sur terre celui qui, dans le ciel, a osé la regarder pendant le coup de vent et qui a quelque peu troublé son cœur... Les Vasu ont encore une prière : au fur et à mesure qu'ils naîtront — et ils sont huit — leur mère-rivière les jettera vite dans ses propres eaux pour les noyer et leur permettre de reprendre sans retard leur place parmi les dieux. Elle accepte toujours, mais cette fois avec une réserve : le roi qui lui fera tant d'enfants, peut-il rester sans héritier ? Alors les huit Vasu promettent de mettre en cagnotte chacun un huitième de lui-même pour composer un neuvième enfant, qui vivra, mais, ajoutent-ils, restera sans postérité.

Ce n'est qu'un jeu pour la providence, bien aidée par Gaṅgā elle-même, de procurer l'union désirée : Śāntanu naît de Prātipa, rencontre la déesse et s'enflamme d'amour. La déesse consent à être sa femme, mais sous une condition mélusinienne : il ne s'opposera jamais à aucun de ses actes, si mauvais qu'il lui paraisse, et il ne lui dira jamais rien de désagréable. L'idylle se développe le mieux du monde, sans autre froissement que, par huit fois, le meurtre d'un fils nouveau-né : la mère se hâte chaque fois de le précipiter dans le courant de « sa » rivière en lui disant : « Je t'aime ! » Le roi souffre, mais craignant d'être abandonné, ne proteste pas. A la neuvième naissance, il ne peut plus se tenir, il prend les devants : « En tuant tes fils, dit-il, tu commets un très grand péché... » Le pacte est ainsi rompu et la Mélusine doit se séparer à jamais de l'imprudent qui n'a pas su être plus époux que père... Et pourtant, ce neuvième, elle ne l'aurait pas noyé, puisque c'est elle-même qui l'avait obtenu des Vasu afin que le roi pût garder un fils... C'est ici qu'est placée la seconde variante, dans la bouche même de Gaṅgā qui, avant de disparaître, explique au roi ses infanticides de deux façons, celle

que nous venons de lire, puis, sur une question de lui, cette autre (99 3920-3967) :

Un jour, les Vasu se promenaient avec leurs femmes dans la forêt où se trouvait l'ermitage de Vasiṣṭha, fils de Varuṇa. Le sage était absent, mais il y avait là la vache merveilleuse, Surabhi, fille de Dakṣa, dont les pis, en guise de lait, produisaient les objets de tous les désirs qu'on lui exprimait. L'ascète ne se servait d'ailleurs d'elle que pour obtenir le beurre nécessaire à ses libations. Une des dames présentes s'intéressa à cette vache et reçut de l'un des Vasu, nommé Dyū, une information complémentaire, qui alluma sa concupiscence : celui qui boirait du lait de Surabhi vivrait dix mille ans, en pleine jeunesse... La jeune déesse pense aussitôt à une bonne amie qu'elle a dans le monde des hommes : elle demande à Dyū d'emmener la vache avec son veau, afin que son amie boive le lait merveilleux et soit sur terre la seule personne exempte de la maladie et de la vieillesse. Aussitôt, aidé par les autres Vasu parmi lesquels Agni, Dyū vole la vache. A son retour, l'ascète constate le délit, en nomme les auteurs et les condamne à naître dans le monde des hommes... Repentants, les Vasu viennent demander leur grâce; tout ce qu'ils obtiennent est ceci : ils s'incarneront, mais ceux qui n'ont été que complices ne resteront qu'un an sur terre, — comprenons : le temps de la grossesse, et quelques semaines en outre; seul le principal coupable, Dyū, sera plus sévèrement châtié : il restera « longtemps » dans le monde des hommes, vertueux et dévoué à son père, et sans femme. Les Vasu viennent alors prier Gaṅgā d'être leur mère et de les noyer dès leur naissance. Et c'est ainsi que, tous les Vasu sauf un ayant regagné sans retard le monde des dieux, seul reste le dernier, condamné à « vivre longtemps ».

On voit qu'il y a, ici, par rapport à la première variante, une différence dans la forme de la faute, le vol de la vache remplaçant la gambade irrespectueuse; une différence aussi dans la raison donnée à la survie du dernier-né : non plus grâce, dédommagement sollicité par la mère au profit du père, mais aggravation de la peine pour le plus coupable; solidairement une différence dans la constitution même de l'enfant qui n'est plus un supplément, l'agglomérat artificiel des huitièmes prélevés sur les huit Vasu, mais l'un des Vasu, pareil aux autres; une différence enfin dans le rang ordinal du survivant, qui n'est plus un neuvième, mais, si l'on s'en tient au nombre ordinaire des Vasu, le huitième des huit (100 3998). Mais le plus intéressant dans cette variante est que le dieu personnel incarné dans l'enfant survivant — le futur Bhīṣma — est nommé : c'est Dyū (99 3965) :



Ainsi, souligne le poète après le discours de la déesse, ce héros qui fut nommé Devavrata, fils de la Gaṅgā, ce fils de Śāntanu supérieur à Śāntanu par ses qualités, n'était autre que Dyū.

Or Dyū est un dieu védique vénérable, et certainement prévédique : *Dyáuḥ pitā* « le Ciel père », dont le nom concorde avec celui de Juppiter, a été le dernier, l'imprenable réduit de la mythologie comparée pendant le long demi-siècle où tout le reste lui était contesté, et il est intéressant de le voir incarné dans le *pitāmaha* du Mahābhārata. Qu'il soit présenté comme l'un des Vasu, nom collectif d'un groupe de dieux très incolores du ṚgVeda, peut surprendre, mais cette appartenance est déjà formulée dans les Brāhmaṇa (*Śat. Br.*, XI 6, 3, 6), et d'ailleurs, dans le même passage du Mahābhārata, on l'a vu, un autre dieu, dont la personnalité est plus forte que celle de Dyū, est également compté parmi les Vasu : Agni. Dans les deux cas, le rattachement à un groupe est artificiel et, pour Dyū, s'explique ici par la nécessité de faire de lui, dans l'incarnation, le seul survivant de plusieurs frères. En revanche, il n'est pas vraisemblable que l'ancien dieu du ciel, Dyū, à peu près complètement absent du Mahābhārata, soit, lui, mobilisé ici par artifice. Mais, avant de confronter le dieu et le héros, suivons celui-ci jusqu'au moment où il assume l'office de tuteur qu'il gardera pendant trois générations.

Gaṅgā, quittant son époux, emporte avec elle son nouveau-né. Elle l'élève comme n'eût pu faire une femme et quand, un jour, il reparait devant son père, il est devenu un grand jeune homme accompli : beau, pur, habile à toutes les armes. Sous le nom de Devavrata, il restera dorénavant « dans le monde des hommes », suivant les termes de la malédiction qui le frappe.

Privé de Gaṅgā, Śāntanu néanmoins passe quatre années heureuses avec ce fils qu'elle lui a laissé. Mais un jour, à la chasse, il rencontre une jeune fille qui embrase son cœur : elle conduisait une barque et répandait une suave odeur. Elle se présente comme la fille du « roi des pêcheurs » et Śāntanu va aussitôt la demander en mariage à son père. Celui-ci lui répond que Satyavatī, née dans une noble caste, lui a été confiée pour qu'il la donne à un mari convenable ; que Śāntanu est à ses yeux un parti très souhaitable ; mais qu'il doit lui imposer une condition : l'enfant qui naîtra d'elle sera roi, et nul autre... Le cœur brisé, le roi refuse : le trône n'appartient-il pas de droit à l'aîné, au fils qu'il a reçu de Gaṅgā, Devavrata ? Et il revient au palais où, consumé par un amour sans espoir, il dépérit de jour en jour, Devavrata s'inquiète, s'informe. Son père ne veut rien lui dire, mais un vieux ministre est moins discret (100 4011-4038).

Alors, suivi d'un beau cortège, Devavrata se rend chez le roi des pêcheurs et lui dit très simplement qu'il accepte sa condition : pour que Satyavatī soit accordée à son père, il renonce à ses droits, il abandonne d'avance le trône au demi-frère qui lui naîtra. Mais le roi des pêcheurs double aussitôt son exigence; il ne doute pas de la parole du prince et il sait qu'il la tiendra. Mais que se passera-t-il ensuite si Devavrata a des fils ? Ne se dresseront-ils pas en prétendants ? Il faut donc que Devavrata renonce aussi à se marier, à engendrer... Solennellement, le fils de la Gaṅgā jure aussi cela :

« Roi des pêcheurs, le plus grand des princes, écoute cette parole que je dis, par égard pour mon frère, au milieu des kṣatriya qui m'entendent : princes, je viens déjà de renoncer à la royauté; voici maintenant la décision que je vais prendre en ce qui concerne ma descendance : à partir d'aujourd'hui, pêcheur, j'observerai la continence et c'est sans avoir eu d'enfants que j'obtiendrai pourtant, dans le ciel, les mondes impérissables ! »

Le pêcheur est dans l'admiration : *dadāni* « je dois la donner ! » dit-il. Et il remet sa fille à celui qui n'est plus que l'humble messager du roi son gendre. Le monde céleste s'associe à cet hommage : les dieux, les Apsaras, les ṛṣi font pleuvoir des fleurs et, les premiers, disent : « Celui-ci est terrible, *bhīṣmo 'yam!* » Quand il rentre dans la capitale, les hommes retrouvent la même formule : c'est ainsi que Devavrata change de nom et sera dorénavant « Bhīṣma, fils de la Gaṅgā ». Enfin Śāntanu, mesurant les sacrifices de son fils et confirmant, sans y prendre garde, la malédiction de Vasiṣṭha, lui accorde un don inouï : il ne mourra que lorsqu'il le voudra.

Armé de ses renoncements et de son privilège, Bhīṣma commence alors sa longue carrière de dévouement (100 4039-4066).

*Bhīṣma, Dyū et le dieu scandinave Heimdalr.*

Qu'y a-t-il de commun entre le dieu-ciel védique Dyū et le héros en qui il s'est incarné ? A première vue, rien, pour la raison que le R̥gVeda ne dit à peu près rien de Dyū, à qui aucun hymne n'est adressé. Quand Dyū n'est pas le simple appellatif du ciel et qu'il est personnifié, il est généralement en couple avec la Terre, le plus souvent dans une forme au double duel, *dyāvāprthivī*. Quand il est séparé d'elle, le seul caractère qui soit mis en valeur est qu'il est père : l'Aurore est fréquemment dite sa fille, les Aśvin ses descendants (*nāpātā*), Agni son fils

(*sūnū*) ou son petit (*śiśu*), Parjanya, Sūrya et, en groupes, les Āditya, les Marut, les Aṅgiras sont ses fils (*putrā*) ; une fois il est dit père d'Indra, une autre fois il est qualifié « à la bonne semence » (IV 17, 4, *suréṭas*), et il est plusieurs fois appelé « le taureau » ; il est plusieurs fois aussi nommé Dyu-pitar (VI 51, 5, etc.). Et cependant, une vingtaine de fois dans l'hymnaire, dont plusieurs où la personnification est certaine, Dyu est du genre féminin. Le plus vieux signalement du dieu se réduit à ces indications, et, dans les autres livres védiques, s'appauvrit encore.

Bhīṣma, je l'ai dit plus haut, est bien appelé le *pitāmaha* (surtout dans le douzième chant), et même le *prapitāmaha*, ce qui se justifie à la fois par son antériorité au regard des autres héros, par le souci qu'il a d'assurer une descendance à chaque génération de la dynastie, et par la paternité morale qui en résulte et qui s'étend à beaucoup de personnages ; mais en réalité, il n'est que l'oncle des uns, le grand-oncle des autres ; selon la chair, il n'est le père d'aucun, et cela, sans qu'il soit impuissant, en vertu d'un vœu. En outre, il n'est pas marié, il n'est pas accouplé avec un personnage féminin qui, de près ou de loin, rappellerait la Terre. Si, à ses côtés, la reine mère (et grand-mère) joue parfois un rôle de même niveau que le sien, il ne s'agit jamais que de délibérations sur la conduite à tenir et de décisions prises en commun : collaboration et non union. Enfin on sent bien que ce type de héros, dont la vie, prolongée autant qu'il le veut, encadre tant d'autres vies et tant d'événements, correspond bien à l'ampleur, à l'éternité de ce cadre immuable de toutes choses qu'est le ciel, mais la situation singulière du ciel n'a pas donné lieu, dans le R̥gVeda, à un théologème explicite.

Et pourtant c'est bien d'un dieu céleste que Bhīṣma tient son type et ses étranges « enfances » ; seulement, ce n'est pas dans le R̥gVeda que le modèle en est connu ; c'est chez d'autres Indo-Européens. Ici encore, il faut donc penser que des groupes sociaux autres que ceux où se composaient les hymnes, mais chez lesquels se préparait l'épopée, avaient conservé une représentation oubliée ou négligée des poètes védiques. Ce sont, avant tout, les Scandinaves qui témoignent : en la personne de Heimdallr, ils présentent un dieu, assez bien connu, qui éclaire beaucoup des étrangetés de Bhīṣma <sup>1</sup>.

1. *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, p. 104-105 ; « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr », *Études Celtiques*, VIII, 1959, p. 263-283 (comparaison avec Bhīṣma). Ce qui suit reprend la matière de cet article.

Heimdallr est le plus ancien des dieux : il est né à l'aube des temps, *i árðaga* (*Hyndluljóð*, 37), il est l'ancêtre de l'humanité (*Völuspá*, 1) <sup>1</sup>. Et cependant il n'est pas le chef du monde ni le roi des dieux; ce rang est celui d'Óðinn, né après lui, mais né « plus grand que tous » (*ibid.*, 40).

Symétriquement, dans la grande bataille eschatologique qui marquera la fin, sinon du monde, du moins de l'âge présent, il mourra le dernier des dieux de cet âge.

S'il n'est pas le ciel — les dieux scandinaves ne sont pas naturalistes — le ciel n'en est pas moins son domaine propre : « Il demeure au bout du monde, écrit Jan de Vries<sup>2</sup>, au pied de l'arc-en-ciel, mais son palais est en haut des cieux, Himinbjörg. L'arc-en-ciel, c'est le chemin qui relie l'horizon limite au centre même du ciel, et c'est en haut du ciel, au sommet de l'axe central, que le dieu veilleur guette tout le pourtour du monde. » Car il est le guetteur, l'avertisseur des dieux : c'est comme tel que, dans l'eschatologie, il annonce par le son de sa trompe le drame où le monde va périr.

Mais en même temps qu'il est ce dieu cosmique, il est intervenu de façon décisive dans la vie sociale des hommes <sup>3</sup>. Parcourant incognito la terre sous le pseudonyme de Rígr — un nom étranger du roi : peut-être, à travers les Byzantins, le *rēg*-latin; plutôt le *rig*-des Irlandais —, il se présente dans une première maison très pauvre, où il est accueilli par le couple nommé BISAÏEUL-BISAÏEULE; il y passe trois nuits dans le lit conjugal et part après avoir engendré un fils, qui passera pour le fils du couple et qui, à sa naissance, est nommé *ÞRÆLL*, « Esclave » : sa descendance, garçons et filles, ne porte que des noms péjoratifs. Rígr se présente ensuite dans une maison, plus cossue, où il reçoit l'hospitalité du couple AÏEUL-AÏEULE; après trois nuits, il repart, laissant AÏEULE GROSSE d'un fils qui passera, lui aussi, pour le fils du couple et qui à sa naissance sera appelé Karl, « Paysan libre »; les noms des enfants mâles de Karl font pour la plupart allusion à la vie paysanne, mais l'un est l'appellatif même de l'Artisan; les noms des filles, moins caractéristiques, sont élogieux. Rígr se présente enfin dans une troisième maison, luxueuse, où Père et Mère le reçoivent somptueusement; ici, le produit de son passage reçoit le nom de Jarl « Noble »; à la différence de ses précédents enfants, Rígr n'abandonne pas

1. Aussi des dieux ? Mais le second vers de *Völuspá*, 1, ne signifie peut-être pas cela. Il arrive que Heimdallr soit ramené à la règle générale et, comme tous les dieux, déclaré fils d'Óðinn, mais cela ne s'accorde pas avec les expressions de *Hyndluljóð*, 37-40.

2. *Études Germaniques*, X, 1955, p. 253.

3. « La *Rígsþula* et la structure sociale indo-européenne », *Revue de l'Histoire des Religions*, CLIV, 1958, p. 1-9.

celui-là, tout en le laissant d'abord au compte du couple, mais contribue à son éducation et même, finalement, l'adopte pour fils. A ce « Rígr-Jarl » ne sont attribués que des descendants mâles, qui portent tous des noms signifiant « garçon, fils, héritier » et qui vivent en guerriers, comme leur père; seul le dernier, le « jeune Konr », « *Konr ungr* » se détache du groupe et devient le premier roi, *konungr*, un roi d'ailleurs principalement caractérisé par un savoir magique fondé sur les runes.

Ce récit, dont il n'y a pas à mettre en doute l'authenticité, montre donc Rígr rencontrant successivement des couples que leurs noms désignent comme formant trois générations successives; dans la femme de chacun, il engendre bien en secret un fils, mais ce fils, socialement, légalement, n'est pas son fils, il reste celui du couple; si le dernier, Jarl, devient finalement son fils, c'est par adoption, comme s'il n'était pas son père selon la chair. De plus, ces procréations successives, traversant de bas en haut les trois termes de la hiérarchie sociale, tendent vers un résultat : susciter, parmi les *jarlar*, le roi, un roi qui porte le nom scandinave du roi, *konungr*, donc un roi réel, alors que Heimdallr, qui d'ailleurs lui enseigne ce qu'il faut pour qu'il soit un digne *konungr*, n'est pas roi, ou ne l'est que virtuellement, sous le nom étranger du « roi », *Rígr*, qu'il a pris pour pseudonyme et dont il ne se prévaut à aucun moment pour régner en personne.

Le dossier de Heimdallr contient deux autres traits singuliers.

Il n'a pas d'armes, ou plutôt son arme est sa tête, à la manière des béliers et, en dépit de contestations, il y a un rapport probable entre son nom et un nom poétique du bélier, *heimdali*; des kenningar, ou périphrases scaldiques, désignent l'une l'épée comme la tête de Heimdallr, *Heimdallar höfuð*, l'autre la tête comme l'épée du même dieu, *hjörð Heimdallar*. De fait, alors que l'arme propre à chacun des grands dieux est spécifiée, Heimdallr n'a pas d'arme <sup>1</sup>.

En outre, sa naissance est merveilleuse et, chaque fois qu'il en est fait mention, de formulation énigmatique. Voici les textes. Dans la *Húsdrápa*, poème scaldique de la fin du x<sup>e</sup> siècle, où il est parlé du duel de Heimdallr et du démoniaque Loki, l'adversaire de Loki est qualifié *mögr mædra einnar ok átta*, « enfant d'une et huit mères ». Dans le *Heimdallargald*, c'est Heimdallr lui-même qui se présente en ces termes : « Je suis enfant de neuf mères, je suis fils de neuf sœurs. » La « *Petite Völuspá* » insérée dans les *Hyndluljóð*, précise en outre le temps et le lieu de cette naissance :

1. Dans l'Inde, c'est un autre « dieu premier », le Dakṣa épique, qui reçoit une tête de bélier.

37. Un être naquit au début des temps,  
d'une force prodigieuse, de la race des dieux;  
neuf l'enfantèrent, l'homme — ? —,  
filles de géants, aux confins de la terre.

Ces « confins de la terre », nous voyons ce qu'ils sont, deux strophes plus loin, quand le poème dit, de cet être primordial :

39. Il se développa par les forces de la terre,  
par la mer très fraîche, par le sang du sacrifice de porcs (?)

Dès 1844, W. Müller a expliqué ces neuf mères qui enfantent Heimdallr au point de rencontre nourricier de la terre et de la mer, par les *níu brudir* d'un poème de Snæbjörn (début du XI<sup>e</sup> siècle) qui sont clairement les vagues de la mer, et aussi par les « neuf filles d'Ægir », dieu de la mer, dont parle Snorri, citant un autre poème scaldique, et qui sont encore certainement les vagues; et généralement par les *meyjar*, « les jeunes filles » qui représentent les vagues dans plusieurs textes poétiques (*Balders-draumr*, 12; les devinettes posées à Heidrekr dans la saga qui porte son nom). Il faut accepter cet étrange énoncé bien que, comme le constate M. Birger Pering, « le mythe d'un dieu enfanté par neuf jeunes filles marines n'ait laissé aucune trace dans les légendes du Nord ». L'étrangeté de cette expression a été réduite en 1959, et les rapports de Heimdallr avec le béliér éclairés du même coup, par la comparaison de données du folklore gallois <sup>1</sup>.

En effet, de Gwenhidwy, l'une des *morforwynion* ou « jeunes filles de la mer », génies féminins, d'un type connu de tous les peuples marins du Nord, et pas toujours très attrayant <sup>2</sup>, il est dit « que les vagues moutonnantes étaient ses brebis et la neuvième vague son béliér <sup>3</sup> ». Cette figure, ainsi définie dans le joli livre qu'un auteur local, J. Jones, sous l'ambitieux pseudonyme de Myrddin Fardd, a consacré en 1909 au folklore du Caernarvonshire, *Llên gwerin sir Gaernarvon*, p. 106, s'inscrit dans un ensemble connu. Beaucoup de peuples côtiers comparent les vagues qui, sous forte brise, sont coiffées d'écume blanche (c'est ainsi que s'exprime Myrddin Fardd : *tonau brigwynion*), à des

1. Je reproduis ici un long passage et quelques notes de l'article cité ci-dessus, p. 183, n. 1, p. 274-280.

2. Myrddin Fardd, dans le passage qui va être cité, dit : « On décrit la Morforwyn comme étant de couleur brun sombre, avec un visage semblable au visage humain, une grande bouche, un nez large, un front haut, des yeux petits, sans menton ni oreilles, les bras courts et sans coude, et les mains pareilles aux mains humaines, si ce n'est que les doigts sont joints par une membrane mince; au-dessous de la ceinture, c'est un poisson. » Une sorte de phoque, donc.

3. *Yn yr hen chwedlau Cymreig ceir fod un yn dwyn yr enw Gwenhidwy, fod y tonau brigwynion yn ddefaid iddi, ac mai'r nawfed don oedd ei hwrdd.*

animaux divers, surtout à des chevaux ou à des juments, à des vaches ou à des taureaux, à des chiens, à des moutons. Nous disons en France « moutons, moutonner, moutonnant » et les Anglais « white horses ». Les Gallois modernes, comme les Irlandais, parlent de « juments (*cesyg*) blanches », mais c'est en moutons que la vieille tradition rattachée au nom de Gwenhidwy, comme les folklores français, basque, etc., transfigurerait ces vagues. D'autre part, dans beaucoup de pays, les marins ou les gens des côtes attribuent à certaines successions de vagues des qualités ou des forces particulières, parfois même, dit Paul Sébillot, une puissance surnaturelle : il arrive ainsi que la troisième, ou la neuvième, ou la dixième vague soit la plus haute, ou la plus dangereuse, ou la plus bruyante, ou la plus entreprenante<sup>1</sup>. Mais ce qui est original dans la tradition galloise sur Gwenhidwy, c'est une combinaison de ces deux croyances qui aboutit à faire de la neuvième vague le bélier des simples brebis que sont les huit vagues précédentes<sup>2</sup>.

Cette représentation fournit une explication satisfaisante de la partie du dossier de Heimdallr que nous considérons : elle permet d'ajuster sa naissance — neuf mères qui sont des vagues, aux confins de la terre — et ses attributs de bélier : nous comprenons que, quelles que fussent sa valeur et sa fonction mythiques, la scène de sa naissance faisait de lui, dans le blanc moutonnement de la mer, le bélier produit par la neuvième vague. S'il en est ainsi, il est juste de dire qu'il a neuf mères, puisqu'une seule ne suffit pas, ni deux, ni trois, qu'il en faut exactement une succession de neuf pour le produire, et que la neuvième, si elle est seule à l'enfanter, ne l'enfante pourtant que parce qu'elle en a huit bien comptées devant elle. Ainsi s'explique au mieux la singulière expression analytique de la *Húsdrápa*, qui appelle Heimdallr « le fils d'une et huit vagues » : cette décomposition du chiffre 9 est excellente, mettant en évidence la seule vague décisive du groupe. Ainsi s'explique aussi que Heimdallr soit caractérisé comme « le plus blanc des Ases », *hvítastr ása* : dans les transfigurations folkloriques du moutonnement, le blanc de l'écume est souvent en évidence (« white horses », « juments blanches », etc.) et la *morforwyn* galloise propriétaire de ces troupeaux blancs qui courent sur les vagues s'appelle elle-même

1. *Légendes, croyances et superstitions de la mer*, I, 1886, p. 153-157 (les vagues interprétées en chevaux, moutons, vaches ou taureaux, chiens, et même lions), p. 170-178 (les vagues et les nombres; p. 176-177, la neuvième vague). Sur les « neuf vagues » dans les légendes païennes et chrétiennes de l'Irlande, v. H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, 1884, p. 256-257.

2. Dans l'article des *Études Celtiques* que j'utilise ici, p. 277-279, j'ai passé en revue, à l'aide principalement de Francis Jones, *The Holy Wells of Wales*, 1954, p. 134-136, les attestations de Gwenhidwy depuis les poètes du xv<sup>e</sup> siècle jusqu'au folklore contemporain.

*Gwen-hidwy*, ou plutôt sans doute *Gwen-hudwy*<sup>1</sup>, dont le premier terme, seul clair, signifie Blanche...

Je n'entends nullement suggérer ici que *Gwenhudwy*, ou plutôt ses vagues et son bélier, aient été jadis, dans la mythologie, les homologues des mères de *Heimdallr* et de *Heimdallr* lui-même; il me semble au contraire que, ce point mis à part, les deux provinces mythologiques n'ont rien de commun. Mais l'étrange troupeau de *Gwenhidwy* n'en permet pas moins d'interpréter sans artifice la partie la plus imagée du dossier de *Heimdallr*.

### *Parallèle de Bhīṣma et de Heimdallr.*

Il n'est pas nécessaire, je pense, de disposer sur deux colonnes le bilan des analogies structurées qui se remarquent entre le dieu céleste *Heimdallr* et *Bhīṣma*, incarnation du dieu Ciel. En voici les principaux chefs :

L'un et l'autre sont des figures « cadres », nés avant les autres, mourant après les autres l'un dans la bataille eschatologique, l'autre dans l'immense bataille de *Kurukṣetra*, et traversant, en pleine activité, la suite des générations; dans le cas de *Heimdallr*, dieu, ce rythme de durée s'exprime pittoresquement, pendant le séjour qu'il fait sur la terre en forme d'homme, par l'hospitalité qu'il demande successivement à *Bisaieul* et à *Bisaieule*, à *Aieul* et à *Aieule*, à *Père* et à *Mère*, et par les soins qu'il donne au fils de ces derniers et au fils de ce fils; dans le cas de *Bhīṣma*, héros, la traversée des générations se fait réellement par le rôle que tient l'« immortel » *Bhīṣma* auprès de ses frères cadets, puis des fils du deuxième, puis des fils de ceux-là.

De par l'antériorité de sa naissance, l'un et l'autre devrait régner; ils ne règnent pas. Dans le cas de *Heimdallr*, ce droit et ce manque s'expriment dans le titre étranger et vain de *Rigr* et dans le comportement du dieu pendant son voyage sur terre; dans le cas de *Bhīṣma*, ils s'expriment par une renonciation formelle.

Le grand souci de l'un et de l'autre est d'assurer dans la société ou dans la lignée l'existence d'un roi, et d'un roi bien

1. Les formes attestées sont *Gwenhudwy*, *Gwenhidwy*, *Gwenhidw*. Pour le suffixe *-wy* (*-w*), v. K. Jackson, *Language and History in Early Britain*, 1953, p. 376. Pour le second terme du composé, seule la lecture *-hud-* donne un sens : vieux-gallois *hud* « sorcellerie, charme », *hud-aw* « enchanter », vieux-cornique *hud-ol* « magus »; mot apparenté à vieil-islandais *seidr* nom d'une forme de magie, sur laquelle v. Dag Ström-bäck, *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*, 1935, et ma *Saga de Hadingus*, 1953, p. 70-82.



élevé : Heimdallr laborieusement, progressivement, prépare, puis suscite, puis instruit le premier roi, prototype de tous les autres « kon-ungr »; Bhīṣma, de génération en génération, veille à ce qu'un roi naisse dans la famille des Kuru et pourvoit à l'éducation de ce roi.

Ces jeunes rois, et généralement les enfants que Heimdallr et Bhīṣma font naître, ne sont pas leurs enfants; ils n'ont pas d'enfants à eux, bien qu'ils soient très généralement pères. Les expressions de ce thème sont différentes dans les deux cas, mais de même sens. Heimdallr-Rígr engendre réellement Præll, puis Karl, puis Jarl, mais secrètement, et ne fait pas valoir ces paternités, laissant les nouveau-nés aux couples chez qui il les a engendrés par abus dans le lit commun; et pour que Jarl, ce ksatriya du Nord, soit son fils, il doit l'« adopter », comme s'il était né d'un autre; cela rejoint d'ailleurs le fait que, dans la mythologie, à la différence de la plupart des dieux, Heimdallr n'a pas de femme, n'est associé à aucune déesse. Le statut sexuel de Bhīṣma résulte, lui, d'une autre renonciation formelle : il s'est engagé à ne pas se marier, à ne pas avoir d'enfant, afin qu'aucun descendant de lui ne puisse prétendre à cette royauté que son rôle est pourtant de pourvoir d'un titulaire; les enfants dont il procure la naissance et soigne l'éducation ne sont donc pas, ne peuvent pas être ses enfants.

Enfin les naissances des deux personnages sont du même type. Celle de Heimdallr, éclairée par la glose que le folklore gallois fournit aux formules énigmatiques des poèmes eddiques, se définit comme ceci : le dieu céleste est né, aux confins du ciel, de la terre et de la mer, de « une et huit mères » qui sont les vagues, c'est-à-dire de la neuvième vague préparée par huit autres, vaines. Bhīṣma est le dieu-ciel condamné à naître, dernier enfant, dans le sein de la Gaṅgā — la plus prestigieuse des divinités aquatiques — et ses sept ou huit frères aînés ont été immédiatement noyés par leur mère dans « ses » flots<sup>1</sup>; la

1. Dans l'article des *Études Celtiques* que j'utilise, p. 283 n. 1, j'ai rappelé certaines analogies entre le dieu irlandais *Lug* (gallois *Llew*) et Bhīṣma. Je reproduis cette note : « Le dieu celtique \**Lugu-*, tel qu'on peut l'imaginer d'après le *Lug* irlandais et le *Llew* *Llawgyffes* du *Mabinogi* de *Math*, n'est pas un « dieu cadre » ni un « dieu ciel ». On n'en trouve pas moins attachés à ses enfances les quatre thèmes qui constituent les enfances de *Dyu-Bhīṣma* : 1. Comme Bhīṣma, à sa naissance, il est le seul survivant d'un groupe de frères (deux dans le *Mabinogi*, l'autre étant *Dylan Ail Ton* : « *Dylan* pareil à la Vague » ou « fils de la Vague »; trois dans un récit folklorique sur *Lug*, *W. J. Gruffydd, Math vab Mathonwy*, 1928, p. 73, cf. p. 67) dont les autres ont été aussitôt noyés dans la mer ou dont l'autre (*Dylan*) a été accueilli par la vague où il s'est jeté et où il a acquis les propriétés d'un être aquatique. — 2. En liaison avec ce thème, de même que Bhīṣma et ses frères aînés noyés sont les fils de la rivière cosmique, la Gaṅgā, personnifiée, de même *Llew* et son frère aîné *Dylan* sont les fils d'*Aranrot* (*Arianrhod*), héroïne et sans doute ancienne divinité marine, dont le séjour est encore marqué par un récit (*John Rhys, Celtic Folklore, Welsh and Manx*,

variante la plus intéressante fait de lui « le neuvième », constitué par la synthèse des huitièmes parties de chacun des aînés.

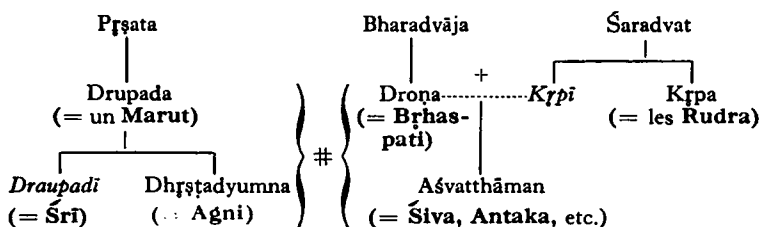
Cet ensemble cohérent de rencontres précises qui touchent au fond des personnages ne peut être l'effet du hasard : elles assurent que le Ciel, le Dyu dont Bhīṣma est la transposition épique avait, à la différence de celui du ṚgVeda, une riche mythologie, et que cette mythologie était héritée des temps indo-européens. Cette constatation est d'une très grande portée. D'une part elle confirme que les auteurs du ṚgVeda ont systématiquement négligé de grands morceaux de la mythologie traditionnelle encore vivante à leur époque; d'autre part, étant donné que cette mythologie archaïque de Dyu, éliminée du ṚgVeda, ne reparait sous aucune forme, à aucune période de la mythologie indienne, elle établit que la transposition de dieux en héros qui est à la base du Mahābhārata a été faite très tôt, en un temps où ces morceaux de mythologie étaient encore bien connus dans certains milieux. Quelque « modèle » historique qu'on imagine pour préciser l'opération savante dont nous ne lisons que les résultats, il devra satisfaire à cette condition de temps <sup>1</sup>.

I, 1901, p. 207-209; le thème se reconnaît dans les légendes irlandaises sur Lug, né d'une princesse enfermée dans la Tor Mor de l'îlot de Tory, « on a cliff jutting into the Ocean », Gruffydd, *op. cit.*, p. 65, etc.). — 3. La naissance de Bhīṣma (*Mbh.*, I 99 3920-3967) et celle de Lug (Gruffydd, *op. cit.*, p. 65, etc.) sont la conséquence directe et vengeresse du vol d'une Vache merveilleuse, de la « Vache d'Abondance » (la naissance de Lleu est introduite, moins directement, par le vol des cochons merveilleux de Pryderi, des premiers cochons connus dans l'île de Bretagne). — 4. Le jeune Lleu (traces de ce thème sur l'irlandais Lug, Gruffydd, *op. cit.*, p. 71) est frappé de trois interdictions qui, si elles n'étaient pas tournées par l'habileté de son oncle le magicien Gwydion, inhiberaient sa carrière : il ne doit pas recevoir de nom, ni d'armes, ni d'épouse; Dyu, incarné dans le jeune Devavrata, est frappé de deux interdictions : il doit renoncer à être roi et à se marier; comme il accepte héroïquement ces interdictions, les dieux et les hommes lui confèrent un nouveau nom, « Bhīṣma » (*Mbh.*, I 100 4039-4066). Compte tenu de la valeur magique du nom, bien établie chez les Celtes comme ailleurs, on notera que les trois interdictions qui menacent Lleu se distribuent sur les trois fonctions de magie, de force guerrière et de fécondité.

1. V. ci-dessous, p. 219-230, les prolongements eschatologiques de cette comparaison de Bhīṣma et de Heimdallr. Un des traits étranges du « Dyu père » védique est, on l'a vu, d'être souvent traité grammaticalement au féminin; dans l'histoire de Bhīṣma, c'est son adversaire particulier, Śikhandīn, qui change de sexe : Bhīṣma ne veut pas combattre contre lui (et il en périra) parce qu'il est une femme transformée en homme.

## CHAPITRE VII

### *Les précepteurs*



*Aśvatthāman, Kṛpa, incarnations de Rudra-Śiva, des Rudra.*

Au-delà des proches parents des Pāṇḍava, il y aura lieu d'étendre à tous les personnages importants du poème le type d'observation qui vient de leur être appliqué. Nous n'esquisserons ici ce travail que pour quelques-uns. Et d'abord pour les précepteurs des Pāṇḍava, car ces garçons n'en ont pas eu moins de trois, dont le second est le principal : Kṛpa, Droṇa, Aśvatthāman. Ces personnages forment un groupe en ce sens que tous trois sont d'excellents archers (ce qui justifie leur emploi, le tir à l'arc étant essentiel dans la formation des jeunes kṣatriya); que tous trois, pendant le conflit, combattent dans l'armée des « méchants »; et enfin qu'ils sont entre eux dans une très proche parenté : Aśvatthāman est le fils de Droṇa et de la sœur de Kṛpa. Mais, seuls des trois, Droṇa et Aśvatthāman sont les ennemis acharnés du héros en qui le dieu Feu, Agni, est incarné, Dhṛṣṭadyumna, et seuls ils sont, à des moments divers, nommés généralissimes de l'armée des « méchants ».

En revanche, un autre trait, plus essentiel, n'est commun qu'à Kṛpa et à Droṇa et les sépare radicalement d'Āsvatthāman : ils sont, de cœur, favorables aux Pāṇḍava, blâment Duryodhana, et, dans les conseils qui précèdent la guerre, joignent leurs instances pacifiques à celles de Bhīṣma et de Vidura; Āsvatthāman, au contraire, est hostile aux Pāṇḍava dès le début et leur portera, pour finir, après la bataille, les coups les plus sensibles. De quels dieux ces personnages sont-ils les incarnations ? Kṛpa, né avec sa sœur Kṛpī, est l'incarnation des Rudra (I 67 2712); Droṇa est une portion de Bṛhaspati (*ibid.*, 2715); Āsvatthāman contient Rudra-Śiva (*ibid.*, 2709). A première vue disparates, ces dieux ont en commun d'être, dès le ṚgVeda, de grands archers; c'est sans doute ce qui les a qualifiés pour descendre sur terre avec la même fonction.

Le védique Rudra, qui a fourni l'une des composantes les plus considérables du dieu de la mythologie postérieure Śiva, est armé d'un arc et de flèches (RV., II 33, 10-11; V 42, 11; X 125, 6) qualifiés de forts et rapides (VII 46, 1). Il est invoqué avec le héros archer Kṛśānu et avec « les archers » (X 64, 8) et l'AtharvaVeda, qui l'appelle aussi archer (I 28, 1; VI 93, 1; XV 5, 1-7), mentionne fréquemment son arc et ses flèches. Ainsi font les textes en prose : le ŚatapathaBrāhmaṇa, IX 1, 1, 6, dit que même les dieux sont effrayés par la corde et les flèches de Rudra et craignent qu'il ne les détruise.

Le ṚgVeda a aussi démultiplié Rudra dans « les Rudra » ou « Rudriya » (I 64, 2 et 12; 85, 11; etc.), fréquemment assimilés aux Marut, dont Rudra est le père (I 114, 6.9; II 33, 1). Les Marut sont plutôt des lanciers (I 168, 5; V 52, 13), mais ils sont aussi archers, peut-être par transfert sur eux de la caractéristique de leur père Rudra (V 53, 4; 57, 2; VIII 20, 4.12). Il est remarquable que, dans le système des transpositions de dieux en héros, le Mahābhārata distingue soigneusement les Rudra et les Marut : si les premiers « sont » l'archer Kṛpa, les seconds s'incarnent dans quatre personnages qui ne sont pas spécialement des archers, Satyāki, Drupada, Virāṭa et Kṛtavarman (I 67 2714-2717); les trois premiers sont des auxiliaires dévoués des Pāṇḍava, et particulièrement d'Arjuna, fils d'Indra : en quoi ils se conforment aux Marut, qui sont les compagnons ordinaires d'Indra; seul le quatrième, Kṛtavarman, tient le parti de Duryodhana et se trouve fréquemment en compagnie d'Āsvatthāman et de Kṛpa, avec lesquels il forme même un trio, — le trio des survivants et de la « surprise nocturne » : en quoi il se conforme à l'autre aspect des Marut, en tant que fils de Rudra et confondus avec les Rudra. Les poètes ont souligné cette ambiguïté des Marut en disloquant leurs

incarnations, et en faisant de l'un d'eux, Satyāki, l'adversaire d'élection d'un autre, Kṛtavarman (VII 115 4550; 116 4644; VIII 46 2157; IX 17 937, 21 1118). Quant à Kṛpa, l'incarné des Rudra, son rapport avec l'arc et les flèches est congénital (I 130, 5071-5093). Son père Śaradvat, fils de Gotama, était un passionné de cette arme (*dhanus*) et se consacrait à l'étude du *dhanurveda* en se livrant aux austérités. Inquiets, comme il est usuel, de la puissance qu'il risquait d'acquérir par cette conduite, les dieux lui envoyèrent une Apsaras; il résista héroïquement à la tentation, mais son arc et ses flèches échappèrent à ses mains et, sans qu'il s'en aperçût, sa semence tomba sur le bois d'une flèche : il en naquit deux enfants, un garçon et une fille. Ils furent aperçus par un homme de l'armée du roi Śāntanu qui, voyant les armes à terre et devinant que le père était un grand archer, montra au roi « les jumeaux, l'arc et la flèche »; le roi les adopta, les nomma Kṛpa et Kṛpī parce qu'il avait eu d'eux compassion (*kṛpā*) ; plus tard, leur père véritable, Śaradvat, apprit leur existence et fit de son fils un archer si renommé qu'il fut chargé jusqu'à l'arrivée de Droṇa d'enseigner la science de l'arc aux fils de Dhṛtarāṣṭra, à ceux de Pāṇdu, et même à leurs cousins Yādava, parmi lesquels Kṛṣṇa. Le lecteur reconnaîtra ici, comme en tant de circonstances, la superposition d'une explication romanesque, d'ailleurs merveilleuse, à une « fatalité » de la transposition : Kṛpa *devait* être un archer éminent parce qu'il est l'incarnation des archers divins; il l'est en effet, mais le poème justifie cette qualité par les circonstances fortuites de sa naissance.

### *Droṇa, incarnation de Bṛhaspati.*

Enfin le Bṛhaspati védique (ou Brahmanaspati)<sup>1</sup>, le dieu qui s'incarne en Droṇa, est lui aussi un archer, mais dans des conditions très spéciales, et ce sont surtout d'autres caractères qui le qualifient pour être le principal, le « vrai » précepteur des jeunes héros : Bṛhaspati, dans le monde des dieux, est l'équivalent du brahmane terrestre, et plus précisément du purohita, du chapelain; le Mahābhārata prolonge de façon naturelle cette définition en faisant de lui le guru, le « maître spirituel » des dieux (I 170 6464; II 7 303; etc.), comme Droṇa est le guru des princes, et en le montrant « précepteur » des dieux, et même consulté par les Asura, et par les dieux (XII 152 5667), comme

1. Les hymnes à Bṛhaspati (Brahmanaspati) sont traduits dans L. Renou, *Études védiques et pāninéennes*, XV, 1966, p. 46-77. H. P. Schmidt donne une autre image de ce dieu et de ses rapports avec Indra, *Indra und Bṛhaspati*, 1968.

Droṇa est à la fois le précepteur des « bons » Pāṇḍava et de leurs « méchants » cousins.

Il semble d'abord singulier que le transposé du « dieu brahmane », du « dieu chapelain » apparaisse dans l'épopée non seulement comme un précepteur spirituel, mais autant et plus que Kṛpa auquel il est substitué, comme un maître d'arc. On pourrait alléguer que les nécessités de l'éducation des jeunes kṣatriya exigeaient que cette matière formât la part essentielle de leur programme; mais rien n'empêchait les poètes, par exemple, de laisser au spécialiste Kṛpa le soin de l'enseigner et de confier à Droṇa tout le reste, religion, morale et sciences. Ils ont sans doute profité, en la prenant au pied de la lettre, d'une image du R̥gVeda. Parce qu'il est prêtre, Bṛhaspati est en effet aussi un archer, mais un archer mystique, dont l'arme n'est pas celle des guerriers, mais le ṛtá, l'Ordre cosmique et rituel (II 24, 8; cf. *AV.*, V 18, 8-9) :

Avec son arc au tir rapide, dont la corde est le ṛtá, Brahmanaspati atteint ce qu'il veut. Droit au but vont les flèches qu'il décoche...

Cette métaphore, destinée — la strophe 9 le prouve — à rendre plus saisissante l'affirmation de la puissance du rite et de son effet immédiat, foudroyant, a permis aux responsables de la transposition de ne pas priver Droṇa d'une part si importante du préceptorat : la flèche mystique du dieu est devenue entre les mains du héros la flèche ordinaire des concours et des champs de bataille et il est dit de Droṇa qu'en lui habite le quadruple *dhanurveda* (III 37 1459), cette science de l'arc où excellent le père de Kṛpa et Kṛpa après lui. Le R̥gVeda lui-même les portait d'ailleurs à cette exploitation généreuse d'une de ses expressions. On a remarqué depuis longtemps que, engagé dans plusieurs mythes où il aide Indra combattant, notamment dans le mythe de la délivrance des vaches où il est régulièrement présent, Bṛhaspati en est arrivé à revêtir des traits directement guerriers. « Il pénétra la montagne pleine de richesses, dit II 24, 2, et mit en morceaux les forteresses de Śambara »; il détruit les *vṛtrāṇi*, force les forteresses, domine les ennemis dans les combats (VI 73, 2); il disperse les ennemis et gagne la victoire (X 103, 4); il consume l'ennemi, l'emporte dans les batailles (II 23, 11), est invoqué dans les entreprises guerrières (*ibid.*, 13), et il est « un prêtre très loué dans le combat » (II 24, 9). Ces expressions, elles, ne sont pas nées de métaphores sur l'efficacité tranchante et victorieuse des rites; elles reflètent un état de choses qui a dû être celui de la préhistoire ārya : lors de ces poussées conquérantes, de ces luttes contre les bar-

bares, le prêtre, le purohita, ne devait pas se trouver moins engagé dans l'action que l'archevêque Turpin aux côtés de Charlemagne, ou, si l'on craint l'anachronisme, que le druide Amorgen aux côtés du roi Éremon lors de la dernière invasion légendaire de l'Irlande, et tant de druides accompagnant tant de *rig* dans l'épopée irlandaise.

### *Droṇa et Drupada, le brahmane et le roi.*

Mais les poètes se sont gardés de réduire la valeur du héros transposé de Bṛhpati à la science de l'arc, comme ils l'ont fait pour Kṛpa. Ils étaient trop avisés, ces mythologues, pour laisser perdre une si bonne occasion d'exprimer en scènes épiques, dans une sorte de traduction imagée, les grandes règles du statut du brahmane, du purohita : plus concrètement guerrier que Bṛhaspati, Droṇa n'en est pas moins, comme Bṛhaspati, fondamentalement brahmane. Sur le champ de bataille, son étendard, significatif selon l'habitude, porte des emblèmes qui ne sont nullement guerriers (VI 17 660; VII 86 3117) : une *vedi* d'or (la *vedi* est une sorte d'autel creux, de siège où les dieux sont censés venir assister au sacrifice), une aiguière, *kamaṇḍalu* (récompense que le maître donnait aux élèves qui faisaient des progrès lents : cf. I 132 5226), une peau de gazelle noire (qui rappelle la peau de la *dikṣā* ou le vêtement des ascètes). Exactement, Droṇa est un personnage ambigu, à la fois brahmane et guerrier, et même brahmane et roi. Comme il arrive souvent pour les personnages du Mahābhārata, ce sont ses débuts, ses « enfances », qui révèlent le mieux sa nature et, si l'on peut dire, sa signification idéologique.

Même s'il se comporte ensuite en kṣatriya et en roi, Droṇa est né brahmane, a d'abord été seulement brahmane, et demeure brahmane dans sa deuxième vocation. L'épisode où cette deuxième vocation se forme exprime quelque chose de profond, que l'on comprend sans peine si l'on songe aux prétentions de la classe brahmanique telles qu'elles s'expriment déjà dans les hymnes védiques : l'ambiguïté de Droṇa n'est autre que, mise en drame, celle même du brahmane, spécialement du purohita, « celui qui est placé devant », à la fois différent du roi, inférieur au roi, et exigeant du roi des égards royaux ou plus que royaux : une strophe du *RV.*, IV 50, 8, ne promet-elle bonheur dans sa demeure, abondance sur ses terres, soumission spontanée de son peuple, au roi « chez qui le brahmane va le premier » (*yāsmīn brahmā rājani pārva eti*) ?

Brahmane, il l'est, et d'une des variétés les plus élevées. Son

père Bharadvāja est un grand ṛṣi, un des sept maharṣi (I 123 4807; etc.). Comme Kṛpa, comme les fils de tant de pénitents, il est né de la semence que son père a laissé échapper à la vue d'une Apsaras; recueillie dans un vase, *dronī*, elle produisit un garçon qui fut naturellement appelé Droṇa (I 166 6328-6332). Dans sa jeunesse, il ne pensait d'abord qu'à mener la vie de son père, dans l'étude des Védas et dans la pénitence (I 138 5513-5514). Mais un événement désagréable orienta autrement sa vie.

Tout petit encore, alors que son père songeait surtout à sa formation d'enfant brahmane et lui enseignait les saintes écritures, Droṇa avait un camarade, Drupada, fils d'un roi ami de son père, Pṛṣata, et donc futur roi. Le fils de Pṛṣata venait sans cesse à l'ermitage, jouait avec Droṇa et lisait les Védas avec lui (I 130 5110; 166 6334). Leur entente était parfaite et le petit prince disait au petit prêtre : « Quand le Pāñcālya me sacrera dans la royauté, je te le jure en vérité, tu en auras jouissance (*tvadbhogyam bhavitā*) ; mes possessions, ma richesse, mes plaisirs dépendront de toi » (I 131 5178-5179). Ils grandirent ainsi, puis furent séparés par leurs études différentes, et, Pṛṣata et Bharadvāja étant morts, Drupada monta sur le trône tandis que Droṇa prenait possession de l'ermitage paternel (I 130 5111-5112; 166 5335), épousait Kṛpī et mettait au monde Aśvatthāman (130 5113-5116). C'est vers ce temps qu'il apprit par la rumeur publique que Rāma — le premier Rāma, fils de Jamadagni, le brahmane guerrier, persécuteur des kṣatriya — distribuait aux brahmanes tout ce qu'il possédait; il alla le trouver, mais, quand il arriva, Rāma avait déjà tout distribué, sauf son corps et ses armes; il donna le choix entre ces deux ultimes biens à son jeune visiteur qui, sagement, choisit les armes, avec la science de leur usage (I 130 5118-5132)<sup>1</sup>. Après ce don, qu'il n'avait pas prévu, Droṇa n'en restait pas moins brahmane et apparemment, malgré ses nouvelles armes, ne songeait pas à la guerre.

C'est alors qu'il se souvint de son camarade d'enfance et se rendit à son palais. Introduit devant le trône, il se présenta : « Me voici, moi, ton ami ! » Mais les temps étaient bien changés et Drupada, enivré par l'orgueil du pouvoir, le remit vertement à sa place : la promesse enfantine était périmée; roi maintenant, comment pouvait-il être l'ami d'un brahmane sans fortune (I 131 5134-5144, 5193-5204)? Ulcéré, Droṇa se retira et, de ce moment, ne pensa qu'à la vengeance. Il se transporta avec sa famille à Hastinapura, la ville des Kaurava. Son fils Aśvat-

1. V. ci-dessous, p. 595-597.



thāman, incognito, donna quelque temps des « répétitions » d'armes, sous Kṛpa, aux jeunes Pāṇḍava et à leurs cousins, puis lui-même, après une extraordinaire exhibition de son adresse, se fit engager comme précepteur et remplaça Kṛpa; mais il posa une condition : à la fin de l'engagement, quand ses élèves seraient devenus experts dans le maniement des armes, ils exécuteraient une requête de lui, quelle qu'elle fût. Arjuna promit et, de ce jour, devint le favori du maître (I 131-132 5205-5219). A l'échéance, ce que demanda Droṇa, ce fut l'exécution de sa vengeance : « Drupada, fils de Pṛsata, règne sur les Pāṇcāla; enlevez-lui son royaume et donnez-le-moi ! » (166 6348). Brûlant d'éprouver leur nouvelle science, les jeunes gens n'hésitèrent pas : Drupada fut vaincu et ils l'amènèrent prisonnier devant Droṇa. Celui-ci dit à son ancien ami :

« Je veux encore, roi des hommes, que l'amitié nous unisse; accepte d'être mon ami. Tu avais dit vrai : celui qui n'est pas roi ne peut être l'ami d'un roi. Aussi ai-je fait en sorte que l'acquisition d'un royaume me plaçât à ton niveau. Règne sur la rive méridionale de la Bhagīrathī, je régnerai, moi, sur la rive septentrionale ! » (166 6350-6351).

Le prisonnier n'attendait sans doute pas cela. Il remercie, il accepte, heureux apparemment de l'ami retrouvé au prix de la moitié de ses terres, et ils se séparent, « liés d'une solide amitié ». En fait, à son tour, Drupada ne pense qu'à la vengeance.

Voilà l'affaire réglée. Selon l'intrigue humaine, un roi qui a manqué à sa parole envers un ancien camarade de jeu, mais surtout un roi qui a méprisé cet ancien camarade parce que celui-ci n'était pas roi, n'était que brahmane, a reçu la leçon que méritaient sa morgue et son égoïsme : le brahmane l'a réduit à sa merci, lui a imposé l'égalité jadis promise, en devenant lui-même roi à ses dépens, et tous deux règnent, non pas conjointement sur l'ensemble du royaume, mais séparément, sur les deux moitiés. Mais il est clair, étant donné que le brahmane du poème est l'incarnation du « dieu-chapelain », que cette histoire humaine, épique sert de vêtement à une leçon théorique sur les rapports du brahmane, spécialement du chapelain, et du roi, celle que nous avons lue tout à l'heure dans *R̥V.*, IV 50, 8, cet hymne adressé à Bṛhaspati et si dense d'instructions à l'usage des grands de ce monde : le brahmane doit être traité comme l'égal du roi, ce que Drupada avait promis à Droṇa enfant; le chapelain doit être le double du roi, et même « marcher devant lui »; de leur amitié, au sens ancien, matrien du mot — liaison confiante fondée sur une convention que les deux parties respectent — dépend le bon état du royaume, et d'abord du roi

lui-même. Ainsi, une fois de plus dans le Mahābhārata, il faut, sous le texte, lire le filigrane; par-delà les histoires racontées avec leurs motifs humains, plausibles ou non, ici très plausibles, il faut reconnaître le « modèle » mythique, théologique ou idéologique; comme la fraternité et les rangs d'âge des cinq Pāṇḍava expriment l'étroite solidarité des dieux fonctionnels et leur hiérarchie, de même l'« amitié » de Droṇa et de Drupada, avec ses vicissitudes — promesse non tenue, risque encouru, réparation —, exprime, dramatiquement et littéralement à la fois, le statut intime et exigeant des *ubhe vīrye*, du brahmane et du kṣatriya, dans le cas majeur où le kṣatriya est roi.

### *Bṛhaspati, Droṇa et le puits.*

Plusieurs autres particularités de Droṇa se comprennent aussi par Bṛhaspati. Certaines sont mineures : si les chevaux de son char sont rouges (*śonāśva*, IV 58 1823, VII 191 8774; *śonahaya*, VII 16 637), c'est simplement qu'ils ont reçu la couleur de ceux du char du dieu, — char symbolique, char du rite, dans lequel il tue les mauvais génies, force les étables célestes et gagne la lumière (*RV.*, II 23, 3); les chevaux de Bṛhaspati, en effet, « sont rouges », « se vêtent de rouge comme les nuages » (*aruṣāso āśvāḥ; nābho nā rūpām aruṣām vāsānāḥ*, VII 97, 6). D'autres ont plus de portée. En voici une où il est difficile de ne pas penser, comme nous y avons été conduits en plusieurs occasions, que les auteurs de la transposition se sont amusés. C'est la scène, importante dans l'intrigue, de la performance par laquelle Droṇa se fait engager comme précepteur des jeunes princes dont il compte faire et fera en effet les instruments du châtiement de l'ami parjure.

Droṇa veut donner, de son adresse à l'arc, une preuve éclatante que les enfants raconteront à leur tuteur Bhīṣma, lequel, en connaisseur, ne manquera pas de le prendre à son service. L'occasion ne tarde pas à se présenter. Les jeunes princes se promenaient en jouant avec un caillou, *vīṭā*<sup>1</sup>, mais le caillou tomba dans un puits (*papāta kūpe sā vīṭā*). Ils entreprirent de le retirer, mais ne réussirent pas; honteux, affligés, ils ne savaient comment faire lorsqu'ils aperçurent non loin de là, se livrant à des exercices de pénitence, un brahmane qui n'était autre que Droṇa. Ils s'adressèrent à lui, et il sourit, moqueur :

« Fi de la force et du kṣatra ! Fi de votre science des traits, à

1. *vīṭā* est un petit caillou qui, ici, sert de jouet; le dérivé *vīṭikā* désigne un bouton de vêtement.

vous qui, nés dans la lignée des Bharata, n'atteignez pas un caillou ! »

Et (dans la recension de Calcutta, car l'édition de Poona a raison de rejeter en note cet excès) il annonce un double tour de force : il retirera non seulement le caillou, mais en même temps son propre anneau (*svāṅguliveṣṭanam*), qu'il jette dans le puits, heureusement à sec (*kūpe nirudake*). Puis il prend une poignée de joncs (*iṣikā*), de ces joncs dont on fait les flèches, et, par l'incantation d'un mantra, leur confère une puissance que n'ont pas les armes ordinaires. « Je vais atteindre le caillou avec un de ces joncs, dit-il, puis le premier jonc avec un deuxième, le deuxième avec un troisième, et ainsi, comme avec une chaîne, je reprendrai le caillou. » Devant les princes ébahis, il tient la gageure. Sans qu'il soit précisé comment — avec son arc, sans doute — il enfle si exactement les joncs que, enthousiastes, les enfants demandent à voir aussi retirer l'anneau : ce qu'il fait plus simplement encore, par le tir d'une seule flèche. Ils se prosternent, voudraient savoir qui est ce merveilleux archer, mais il leur dit d'aller vite informer Bhīṣma, avec qui il s'entendra sûrement.

La « chaîne de joncs », variante de la chaîne de flèches bien connue dans les folklores du pourtour du Pacifique, est certes merveilleuse, mais, dans le merveilleux, plausible; au contraire, qu'une flèche décochée au fond d'un puits perce la cible et, d'elle-même, remonte, c'est au moins paradoxal : la censure de l'édition critique se comprend. Mais peu importe l'authenticité de tel ou tel détail. L'essentiel est que, pour son premier exploit, celui qui le qualifie et ouvre sa carrière, Droṇa soit sollicité de faire remonter d'un puits sans eau un objet, un jouet, *vītā*, qui y est tombé et que ses possesseurs sont incapables de retirer. D'où vient cette curieuse scène ?

Les auteurs de la transposition en ont pris l'idée dans deux vers du ṚgVeda et dans un itihāsa, une histoire où Bṛhaspati retire, non pas quelque chose, mais quelqu'un tombé au fond d'un puits. Le ṚgVeda ne le mentionne qu'une fois (I 105, 17) :

Trita placé au fond du puits (*kūpe*) invoque les dieux pour qu'ils l'aident. Bṛhaspati entendit cela et le tira de sa détresse.

On notera le mot *kūpa*, masculin, hapax dans le ṚgVeda, mais usuel en sanscrit classique : c'est le même mot qui désigne le puits, théâtre de l'exploit de Droṇa.

L'itihāsa, nous ne le connaissons naturellement pas sous la forme où l'ont connu les auteurs et les premiers auditeurs du ṚgVeda mais, en bref, par une note de Sāyaṇa et surtout, sous une forme évoluée, par un récit continu du neuvième chant

du Mahābhārata (37 2064-2118). Entre le temps des hymnes et celui de l'épopée, certaines choses ont certainement été changées, mais la correspondance entre les deux textes est certaine et d'ailleurs des allusions de *RV.*, I, 105, recourent d'autres détails du récit épique<sup>1</sup>. Voici la substance de ce récit, fait à propos d'un des tirtha que Baladeva — le troisième Rāma, frère aîné de Kṛṣṇa — visite au cours du long pèlerinage où il s'attarde au lieu de participer comme tous les princes à la bataille de Kurukṣetra.

Après la mort de leur père Gautama, les trois frères Ekata, Dvita, Trita, bien connus des rituels védiques de purification<sup>2</sup>, continuent à célébrer, comme il faisait, des sacrifices pour une nombreuse clientèle, mais le plus éminent et le plus recherché était Trita. Jaloux, ses frères résolurent de le perdre. Ils cheminaient un jour tous trois vers le lieu d'un sacrifice, Trita marchant en tête, Ekata et Dvita le suivant avec l'immense troupeau des animaux d'offrande. La nuit les surprit en chemin et, avec la nuit, un loup. A la vue du loup, Trita eut peur, se mit à courir le long de la rivière Sarasvatī et tomba dans un grand puits qui se trouvait là, profond, terrible. Trita cria, ses frères l'entendirent, mais, profitant de l'occasion plus que par peur du loup, ils ne le secoururent pas et s'en allèrent. D'abord désespéré, il reprit le contrôle de lui-même et décida d'offrir mentalement un sacrifice de soma avant de mourir. Bien que le puits fût à sec, il « imagine » qu'il y avait de l'eau pour les ablutions, des feux pour les offrandes. Il se constitua prêtre officiant, décréta que la plante qui grimpait sur les murs du puits était le soma, que les cailloux du fond du puits étaient des morceaux de sucre. Il récita les formules, chanta les hymnes, prépara — mentalement — pour les dieux leurs parts respectives du soma de sa fiction, et émit des sons qui pénétrèrent jusqu'au ciel, lequel en fut tout agité. Bṛhaspati, le prêtre des dieux, l'entendit et dit : « Trita célèbre un sacrifice, nous devons y aller, dieux ! Avec ses mérites ascétiques, s'il se met en colère, il a la puissance de créer d'autres dieux ! »

Ainsi alertés, les dieux descendirent précipitamment vers l'endroit où Trita célébrait son étrange sacrifice et lui dirent : « Nous venons recevoir nos parts. » Le ṛṣi les prit à témoin de son malheur et leur distribua les parts selon la règle, avec les mantra correspondants. Satisfaits, les dieux lui offrirent une récompense à son choix ; il choisit naturellement de sortir du puits, en ajoutant, à l'usage des pèlerins de l'avenir : « Que celui

1. V. l'introduction de Geldner à sa traduction de *RV.*, I 105.

2. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 22-23, 28-31.

qui se baignera dans ce puits obtienne même mérite que s'il buvait le soma ! » Alors la déesse rivière Sarasvatī s'élança dans le puits avec ses flots. Soulevé par elle, Trita monta et honora les dieux qui s'en retournèrent d'où ils étaient venus tandis que le miraculé, tout heureux, rentrait dans sa demeure. Là, par une malédiction bien placée, il transforma ses deux frères en loups, et ses futurs neveux en léopards, en ours et en singes.

Ce récit est intéressant à beaucoup d'égards. On a parfois supposé que la forme qu'en donne le Mahābhārata présente une altération, une atténuation de la faute des frères : primitivement, ils auraient eux-mêmes jeté Trita dans le puits. Ce n'est ni probable ni nécessaire : comme l'a remarqué Geldner, l'hymne du R̥gVeda, à la strophe 11, parle déjà d'un loup. D'autre part, l'intervention de Bṛhaspati s'explique bien ; brahmane, chapelain des dieux, il est professionnellement le plus sensible, le plus averti des dieux en matière de sacrifices ; c'est donc lui qui perçoit le bruit de cette liturgie inouïe dont la puissance, due justement à son caractère exceptionnel, risque de bouleverser l'ordre du monde au détriment des dieux : un brahmane capable, dans cette situation, de créer de toutes pièces un sacrifice, est bien capable de créer une nouvelle race divine. Y a-t-il sur ce point, par rapport à l'itihāsa ancien, une innovation ? Je suis porté à le croire : la forme du culte, la puissance de la concentration mentale du Trita épique paraissent liées à des conceptions religieuses qui ne sont pas indo-iraniennes, et le texte védique se borne à dire que Trita *havate devān*, attribuant ensuite son salut au seul Bṛhaspati.

Il faut souligner que, en dehors des scènes où il est présenté en association avec Indra, accompagnant Indra, ce sauvetage — « Trita tiré du puits où il était tombé » — est, dans le R̥gVeda, le seul mythe propre à Bṛhaspati. Il est donc plus que vraisemblable que les savants auteurs de la transposition, ne voulant pas le perdre, l'ont ingénieusement et librement copié pour en faire le premier exploit de Droṇa comme archer : « Droṇa a tiré une *vitā*, un caillou-jouet, du puits où elle était tombée », et, pour que ce soit un exploit d'archer, il l'en a tiré par une utilisation acrobatique — unique dans ce poème où tant d'archers prouvent plus normalement leur maîtrise — de l'arc et des flèches.

Ainsi, une scène étonnante de l'épopée se trouve expliquée et, une fois de plus, nous constatons que la transposition a été faite à partir d'un état de choses ancien, non de l'état épique de la mythologie ; comme le Bṛhaspati de RV., I 105, 17, Droṇa agit seul, alors que le Bṛhaspati du Mbh., IX 36 ne fait qu'alerter les dieux, tous les dieux, qui viennent et assistent à l'action de la seule Sarasvatī.

*Bṛhaspati et Indra, Droṇa et Arjuna.*

Je rappelais à l'instant que, en dehors de ce mythe, ce qu'on entrevoit des faits et gestes de Bṛhaspati dans le R̥gVeda l'associe étroitement à Indra. Dans la transposition épique, de tels liens de collaboration se traduisent, entre les héros dérivés des dieux, soit par une parenté (ainsi l'équipe des dieux fonctionnels produisant les cinq frères), soit par une amitié à toute épreuve (ainsi l'association de Viṣṇu et d'Indra produisant l'affection sans limite de Kṛṣṇa et d'Arjuna). Entre Droṇa, brahmane, et Arjuna, kṣatriya, l'affabulation par parenté était exclue : seule l'amitié restait possible. Mais une difficulté compliquait le problème : lorsque la rupture des deux groupes de cousins est consommée et la guerre inévitable, puis pendant la bataille, Droṇa et Arjuna ne sont pas dans le même camp ; au chant VII même, après la mort de Bhīṣma, c'est Droṇa qui devient le généralissime de l'armée ennemie des Pāṇḍava, donc d'Arjuna. Il est intéressant de voir comment les auteurs du Mahābhārata ont, dans cette situation contraire, réalisé une traduction heureuse de la liaison étroite de Bṛhaspati et d'Indra. Il faut distinguer naturellement deux périodes, avant et après la rupture.

Pendant la première période, la difficulté n'existe pas. Arjuna est donc l'élève favori du précepteur Droṇa, son favori en toutes choses, ce que le poème explique (causalité romanesque) par le fait que c'est Arjuna qui, au début des leçons, a promis inconditionnellement d'accomplir ce que Droṇa demanderait comme honoraires (I 132 5217-5218).

... Arjuna promet tout. Alors ayant baisé le jeune homme à plusieurs reprises sur la tête avec affection et l'ayant serré dans ses bras, Droṇa se mit à pleurer de joie.

Les liens sont réciproques :

Mettant tous ses soins à honorer son guru (*gurupūjane*) et toute son application à étudier les armes, Arjuna était cher à Droṇa (*priyo droṇasya*).

Diverses scènes, qui suivent immédiatement ces mots, n'ont d'autre objet que de préciser et d'illustrer la prédilection du maître : le jeûne d'Arjuna et la promesse de Droṇa : « Je ferai en sorte qu'aucun autre archer ne soit ton égal » (5231-5237) ; l'épisode cruel d'Ekalavya (5242-5268) dans lequel s'assure cette promesse. Le résultat est d'ailleurs qu'Arjuna devient en effet le meilleur archer du monde, — ce qu'établit l'épisode de la cible-vautour (5276-5298), lequel se termine, une fois de plus, par une accolade donnée à Arjuna par Droṇa.

Après la rupture, paradoxalement, cette étroite liaison ne cesse pas, dans les sentiments du moins. D'ailleurs Droṇa a tout prévu de loin : dès « les enfances » d'Arjuna, il lui a dit (I 139 5529) :

« Dans la bataille, moi combattant, tu pourras te battre contre moi (*yuddhe 'ham pratiyodhavyo yudhyamānas tvayā*). »

Et, en remerciement, Arjuna a baisé les pieds de son maître.

Pendant les combats, il est fréquent que Droṇa admire Arjuna, applaudisse à ses exploits ; en VII 185 8419-8456, alors qu'il est généralissime et que sa mort approche, Duryodhana peut même lui reprocher, comme une trahison, cette affection pour Arjuna et ses frères. Inversement, en VII 190 8701, les Pāṇḍava craignent qu'Arjuna ne veuille pas combattre contre Droṇa, et en effet, seul des cinq frères, il refuse (8706) de participer à la tromperie qui aboutira à la mort de leur ancien maître ; pour finir, il essaye de le sauver, puis tout au moins d'empêcher que son vainqueur, Dhṛṣṭadyumna, ne le décapite<sup>1</sup>.

L'affinité des deux dieux a donc été conservée, autant qu'il était possible, dans les deux héros.

### *Droṇa et Dhṛṣṭadyumna, le brahmane et le feu.*

Un dernier élément du dossier de Droṇa doit être ici considéré : son adversaire d'élection, Dhṛṣṭadyumna, fils de Drupada. Certes on comprend, après l'avanie qu'il a faite à son arrogant ami d'enfance<sup>2</sup>, que le fils de celui-ci songe à venger son père ; on comprend même, à la rigueur, que ce soit chez lui une véritable obsession, que ce soit sa raison d'être : son père en effet l'a difficilement obtenu, et a failli ne pas l'obtenir pour avoir dit trop franchement aux brahmanes dont, privé d'enfant, il sollicitait l'assistance mystique que c'était pour « tuer Droṇa » qu'il voulait un héritier. La difficulté est ailleurs, dans le dieu dont Dhṛṣṭadyumna est à la fois l'incarnation et le transposé : Agni. Comment le héros transposé du Feu peut-il être l'ennemi mortel du héros transposé du brahmane céleste, au même titre que, par exemple, le héros fils du Soleil est l'ennemi juré du héros fils d'Indra ?

Il faut d'abord se rendre compte que, dans toutes les autres liaisons ou activités de Dhṛṣṭadyumna, ce répondant divin, le Feu, paraît tout à fait opportun : Dhṛṣṭadyumna est le frère,

1. V. ci-dessus, p. 60-61 ; cf. ci-dessous p. 206-207.

2. V. ci-dessus, p. 196-198.

et même, si l'on peut employer ce mot pour des naissances aussi extraordinaires, le jumeau de Draupadi, engendrée elle-même par Agni, et tous deux naissent sur l'aire sacrificielle. Étant ainsi beau-frère des Pāṇḍava, il est naturellement leur allié fidèle et même le généralissime de leur armée : alors que Duryodhana doit confier successivement le commandement de ses troupes à Bhīṣma, à Droṇa, à Karṇa, à Śalya et, quand il n'y a plus de place que pour la vengeance, à Aśvatthāman, Dhṛṣṭadyumna reste constamment à la tête de celles de Yudhiṣṭhira, payant d'ailleurs plus de sa personne qu'il ne donne d'ordres. Rapporté aux dieux correspondants, cela signifie simplement ce que nous constatons en effet dans la mythologie védique : Agni, sans faire partie de leur liste, est étroitement lié aux dieux des trois fonctions. Mais cela n'explique pas le scandale qu'est l'opposition violente du Prêtre et du Feu.

À vrai dire le scandale — ou la difficulté — est peut-être ailleurs et nous l'examinerons plus tard dans son ensemble : comment se fait-il que tant de « bons » héros, Bhīṣma, Kṛpa, Droṇa, etc., soient du « mauvais » parti et, par conséquent, se heurtent sur le champ de bataille aux protagonistes du « bon » parti et, pour que le « bon » parti soit victorieux, doivent d'abord succomber sous ses coups ? Ceci constaté plutôt que compris, la difficulté particulière que font Droṇa et Dhṛṣṭadyumna est plus réduite et l'on peut, à titre d'essai, envisager des solutions. Les auteurs de la transposition ont peut-être voulu répartir entre les deux camps, et par conséquent opposer personnellement, les héros en qui se sont incarnés les deux dieux conceptuellement les plus proches, deux dieux de même niveau, de même majesté, presque de même fonction, bref homogènes et équipollents.

Agni en effet, dans la religion védique, est, autrement que Bṛhaspati mais autant que lui, le patron des prêtres, de la classe sacerdotale (*Sat.Br.*, X 4, 1, 5); dans les hymnes mêmes, une de ses qualifications ordinaires est *hótar*, « prêtre invocateur » : il est le *hótar* par excellence dont le prêtre qui se tient à côté du feu sacrificiel et qui l'utilise n'est que le double, le délégué humain; de même la qualification *puróhita* n'est donnée, parmi les dieux, qu'à Bṛhaspati et à Agni. Les analogies de ces deux types divins sont telles que Śāyana (ad *RV.*, V 43, 12) et, après lui, Wilson, Langlois, Max Müller et bien d'autres ont pensé que Bṛhaspati n'était, au même titre que Nāraśaṃsa, Mātariśvan, Tanūnāpat, etc., qu'une « forme d'Agni » et non un dieu autonome et que, il y a presque un siècle, dans ses précieux *Original Sanskrit Texts*, V, p. 281-282, John Muir a pu consacrer, avec une conclusion sage et négative, une dissertation au problème :



« Whether Bṛhaspati and Brahmanaspati are identifiable with Agni? » L'épopée, aussi bien entre Bṛhaspati et Agni qu'entre Droṇa et Agni, n'a pas oublié ces rapports. Dans une variante des enfances de Droṇa, son premier maître d'armes n'est pas Rāma, mais Agniveśa (I 130 5107; 131 5172; 139 5525; 170 6465), fils d'Agni; Agniveśa lui donne l'arme terrible qu'est l'*agneya*, le « trait de feu » (130 5107-5108; 139 5524-5526) qu'il transmet à Arjuna; parfois l'historique de l'arme est plus complet et remonte à Bṛhaspati lui-même (170 6463-6465).

Il n'en reste pas moins que la traduction de cette analogie en hostilité, de cette équivalence en affrontement, nous paraît un choix hardi. Peut-être des traditions sacerdotales l'ont-elles facilitée. Il affleure en effet, dans le Mahābhārata lui-même, des traces d'une rivalité entre le prêtre et le feu; elles n'opposent pas à Agni Bṛhaspati lui-même, mais son père, Aṅgiras, qui n'est pas moins prêtre que lui.

Au troisième chant, dans la forêt, Yudhiṣṭhira se fait raconter par les sages qui le visitent quantité d'histoires dont fort peu sont insignifiantes. C'est ainsi que, à Mārkaṇḍeya, il pose une série de questions concernant Agni, les multiples Agnis qui se ramènent pourtant à l'unité, et Mārkaṇḍeya lui récite entre autres réponses un *itiḥāsa* (III 216-218 14101-14134). Un jour Agni, courroucé et boudeur comme il se montre parfois, était parti se livrer à l'austérité dans la forêt. Alors Aṅgiras prit sa place, chauffant et éclairant le monde, chauffant même le pénitent Agni. Celui-ci fut à la fois vexé et alarmé : « Brahma, se dit-il, a fait un autre Agni pour les mondes; j'ai perdu mon pouvoir d'échauffer, et j'ai besoin de l'être moi-même; comment pourrai-je redevenir le Feu? » Tout finit bien parce qu'Aṅgiras, suprêmement vertueux, réconforte le Feu et l'incante, l'invite à reprendre sa place. Ils font assaut de courtoisie : « Sois le premier feu, lui dit Agni, je serai le second. » Aṅgiras refuse, obtient qu'Agni redevienne le feu qui dissipe l'obscurité et lui demande seulement de l'adopter pour fils premier-né. D'Aṅgiras naquit Bṛhaspati et, dans la descendance de celui-ci, figurent plusieurs variétés d'Agni, dont l'une est le père de Bharadvāja, père lui-même de Droṇa. D'autres versions, malheureusement mal connues, étaient moins idylliques. Dans le second des chants encyclopédiques, le XIII<sup>e</sup>, dans l'épisode intitulé « Entretien d'Arjuna et du Vent », se trouvent énumérées, en trop brèves allusions, une dizaine de preuves de la toute-puissance mystique des brahmanes; la cinquième est celle-ci : Agni, le brillant, le flamboyant Agni fut un jour maudit par Aṅgiras courroucé et privé de ses attributs, *gunaiḥ* (154 7220). Peut-être de telles traditions, auxquelles les brahmanes devaient tenir, ont-elles

contribué à donner Dhṛṣṭadyumna, le Feu incarné, pour adversaire d'élection à Droṇa, c'est-à-dire à Bṛhaspati, à défaut d'Āṅgiras lui-même, dont aucun héros du poème n'est dit être l'incarnation.

Une considération toute différente, si on peut la retenir, suggère une interprétation plus matérielle. La fin du septième chant raconte de façon très vive le dernier combat de Droṇa et de Dhṛṣṭadyumna. Leurs deux attelages s'embarrassent l'un dans l'autre (191 8773-8775).

Confondus, ces chevaux bleus (ceux de Dhṛṣṭadyumna) et ces chevaux rouges (ceux de Droṇa) recevaient de ce mélange un vif éclat (*tair miśrā bahv asobhanta... pārāvatasavarṇāś ca śoṇāśvāḥ*). Entremêlés sur le front de bataille (*vimiśrā raṇamūrdhani*), ils brillaient comme des nuées tonnantes, accompagnées d'éclairs...

Le poète insinue ainsi, en termes presque védiques, l'image du brasier : le Feu qui assaille le Prêtre et le Prêtre qui va mourir par le Feu <sup>1</sup> sont enveloppés dans un jeu de couleurs. Et le Prêtre, comme il est normal dans les suicides par le feu, va mourir deux fois, ou plutôt perdre toute sensibilité avant de mourir, — car Droṇa, l'invincible Droṇa ne meurt, comme Bhīṣma, que parce qu'il le veut bien. Sur la fausse nouvelle de la mort de son fils, il a décidé de ne plus se défendre, d'en finir. Il jette donc ses armes, ferme les yeux, concentre dans son cœur les souffles de vie et s'absorbe en Dieu. Seuls cinq spectateurs privilégiés voient son être véritable monter au ciel. Quand Dhṛṣṭadyumna, qui le croit encore vivant, se précipite et lui coupe la tête, ce n'est qu'une tête déjà abandonnée par l'esprit (192 8870-8872). Un récent article de M. Jean Filliozat <sup>2</sup> a analysé le mécanisme psychosomatique en deux temps de ces autocrémations, dont les épopées ne parlent pas, sinon peut-être dans des allusions réprobatrices, mais dont Diodore de Sicile (XVII 107 : Κάλανος ὁ Ἰνδος) et Strabon (XV 1, 4 et 68 : Κάλανος; 73 : Ζάρμανος) ont consigné d'illustres exemples <sup>3</sup>.

1. V. ci-dessus, p. 60-61, les circonstances qui précèdent et permettent cette mort.

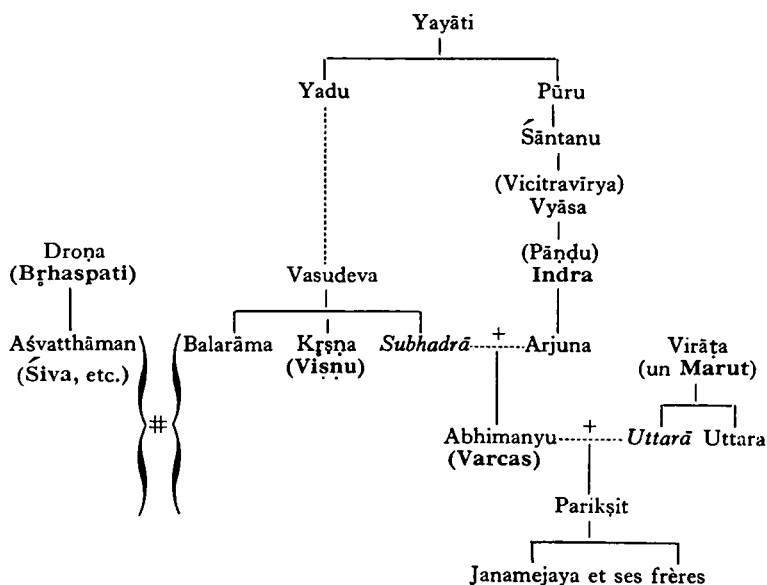
2. « La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne », *Journal Asiatique*, CCL1, 1963, p. 21-51 (p. 48, n. 32, Ζαρμανοχηγας est le « śramana allé au ciel (*khega*) »).

3. Le Dr. Claude Dumézil, « Concepts psychanalytiques et suicide », *Cahiers Laënnec*, décembre 1966 (« Le suicide »), p. 62-69, a confronté (p. 68) l'état psychosomatique décrit par J. Filliozat et ce que Freud dit, chap. VIII de *Psychologie collective et analyse du moi* : « Dans ce chapitre consacré à l'état amoureux et l'hypnose, Freud problématise les rapports du moi et de l'objet d'amour dans l'état amoureux. Le moi devient, dit-il, de moins en moins exigeant, de plus en plus modeste, tandis que l'objet devient de plus en plus magnifique et précieux, attire sur lui tout l'amour que le moi pouvait éprouver pour lui-même, ce qui peut avoir pour conséquence naturelle le sacrifice complet du moi : l'objet absorbe, dévore pour ainsi dire le moi. »

Ce service rendu par le feu à certains sages de l'Inde n'est-il pas derrière la scène finale de la vie de Droṇa ? Si c'est le cas, on comprendrait que, dans le langage épique, cette ultime rencontre violente du Feu et du Prêtre ait été traduite en hostilité et, par suite, que Dhṛṣṭadyumna ne soit venu au monde, n'ait grandi que pour cette scène finale. De plus, si l'on est sensible à cette analogie, on remarquera que le Feu incarné, étant donné ces usages, était le seul héros qui pût tuer le brahmane incarné sans commettre le crime énorme de brahmanicide.

## CHAPITRE VIII

### *Anéantissement et renaissance*



### *Causalités superposées.*

Les analyses qui précèdent ont morcelé la matière du poème : c'était inévitable. Nous avons considéré successivement, chacun pour lui-même, des personnages qui se sont révélés n'avoir

guère d'autre caractère que ceux des dieux dont ils sont les fils ou les incarnations, ni d'autre mission que de reproduire, sur terre, l'état civil et les conduites de ces dieux. Peut-être le lecteur a-t-il l'impression d'avoir regardé une collection de marionnettes, faisant chacune un numéro sans composer de pièce.

Or il y a une pièce, à laquelle toutes ces marionnettes sont ordonnées : l'histoire des Kuru, ou du moins d'un moment de la dynastie des Kuru, c'est-à-dire l'histoire, relativement calme, de Pāṇḍu et de ses frères, puis celle des enfances brimées des Pāṇḍava et de la terrible guerre qui les oppose à leurs cousins, celle de l'anéantissement de la race réparé par une naissance inespérée, celle enfin du règne idyllique de Yudhiṣṭhira, de son abdication en faveur de l'« enfant du miracle » et de l'entrée des Pāṇḍava dans la vie de l'au-delà. Du début à la fin, à travers d'énormes digressions et de longs piétinements, telle est la marche du poème.

Il est *a priori* probable que, comme les types et les carrières individuels de chacun des principaux héros, cette succession de drames dans laquelle ils sont collectivement engagés est, elle aussi, de la mythologie transposée en épopée; probable que la succession des événements, si bien motivée qu'elle soit par le jeu des passions humaines, obéit d'abord aux convenances de la transposition, reproduit pour l'essentiel l'économie interne d'un mythe. De quel mythe ?

Il y a d'abord, sous la causalité romanesque, une causalité mythico-épique qui ne va pas encore au fond des choses, mais qui nous oriente. Nous l'avons vu à propos du personnage de Dhṛtarāṣṭra, image et instrument du Destin, d'un Destin qui paraît à lui comme à nous, d'abord aveugle Hasard, mais qui se découvre sage Providence <sup>1</sup> : la grande bataille de Kurukṣetra répond à un dessein de Brahma, lui-même conforme à un besoin du monde ou du moins de la Terre; et c'est pour provoquer et conduire cette guerre, pour tuer les démons qui s'étaient incarnés en nombre inquiétant dans les familles princières, que les dieux aussi, sur l'ordre de Brahma, se sont incarnés dans les personnages du poème. A vrai dire, nous n'avons pas besoin d'attendre la révélation qui est faite à Dhṛtarāṣṭra par Vyāsa, dans le onzième chant, de la mission qu'il a, sans le savoir, accomplie en permettant la guerre <sup>2</sup>. C'est dès le premier chant, dès la préface, que l'explication a été énoncée en clair (I 64 2481-2508), suivie du « dictionnaire des incarnations », de l'interminable liste qui énumère les dieux mobilisés, avec l'indication des

1. V. ci-dessus, p. 167-169, 171-172.

2. V. ci-dessus, p. 168.

héros dont ils ont pris la forme ou qu'ils ont engendrés ou en qui ils ont déposé une portion d'eux-mêmes.

Par-delà cette seconde motivation des événements ou du moins d'une partie des événements, une causalité plus profonde se laisse reconnaître, pour peu qu'on fasse crédit à de nombreuses indications du texte et qu'on en retienne les évidentes intentions. En bref et dogmatiquement, le mythe qui a été transposé dans l'ensemble du Mahābhārata est la préparation, puis l'accomplissement d'une « fin du monde » (ou d'un âge du monde), suivie d'une renaissance (ou du début de l'âge suivant). Mais, pour justifier cette vue, nous devons tirer au clair deux personnages que nous avons déjà rencontrés, l'un dans la plupart de nos analyses, parce qu'il pénètre le poème d'un bout à l'autre, le second dans la toute dernière : Kṛṣṇa et Aśvatthāman ou, pour les démasquer, Viṣṇu et Śiva.

### *Kṛṣṇa et Viṣṇu.*

Malgré son importance, Kṛṣṇa ne nous retiendra pas longtemps : il est limpide. Débordant le Viṣṇu védique, il garde cependant son trait essentiel<sup>1</sup>. Abel Bergaigne a résumé en deux phrases le statut du dieu dans les hymnes : « Viṣṇu a traversé en trois pas l'univers, Viṣṇu est l'allié fidèle d'Indra » — son allié et son ami (*īndrasya yūjyah sākḥā*, I 22, 19), qui s'est attaché, « plus grand bienfaiteur, au bienfaiteur Indra » (*īndrāya viṣṇuḥ sukṛte sukṛttaraḥ*, I 156, 5).

Il est invoqué avec lui, dit Bergaigne, aux vers<sup>2</sup> IV 2, 4; 55, 4; VIII 10, 2; X 66, 4 et dans tout l'hymne VI 69. Les mêmes œuvres leur sont attribuées en commun, dans cet hymne et aux vers VII 99, 4-6. Les « larges enjambées » de Viṣṇu sont ainsi attribuées à Indra, VI 9, 69, 5; mais surtout les victoires d'Indra sont attribuées à Viṣṇu, VI 69, 8. Tous deux ont « engendré » le soleil, l'aurore, le feu, en triomphant de Dāsa, VII 99, 4. Tous deux ont brisé les 99 forteresses de Śambara et vaincu les armées de Varcin, VII 99, 5. Indra était accom-

1. « Viṣṇu et les Marūt à travers la réforme zoroastrienne », *Journal Asiatique*, CCXLII, 1953, p. 1-25. Dans son livre *Aspects of Early Viṣṇuism*, 1954, J. Gonda pratique une méthode peu conciliable avec la mienne. Il n'y a pas lieu de dédoubler Kṛṣṇa comme fait encore Louis Renou, *L'Inde antique*, I, 1949, p. 399-400; ni de dire que l'incarnation de Viṣṇu en ce héros n'est pas de même sorte que celles des autres dieux dans d'autres héros, Søren Sørensen, *Om Mahābhārata's Stilling i den Indiske Literatur*, 1883, p. 84-85 : « Kṛṣṇa's identification med Viṣṇu, én af de 3, undertiden den øverste af de 3 overguder, er af en anden art og kan ikke forstås uden i sammenhæng med gude-systemets udvikling »; non : Kṛṣṇa est au Viṣṇu védique et prévédique ce qu'Arjuna est à l'Indra védique et prévédique, etc.

2. Dans le livre de Bergaigne, « vers » désigne ce qui est ici nommé « strophe, stance ».

pagné de Viṣṇu quand il a tué Vṛtra, VI 20, 2, et Viṣṇu, accompagné de son ami, c'est-à-dire d'Indra, ouvre la caverne des vaches, I 156, 4...

L'union d'Arjuna et de Kṛṣṇa, son cousin, son beau-frère, n'est pas moins étroite <sup>1</sup>. Le second favorise le premier en toutes circonstances. Quand le conflit ne peut plus être évité, il entre dans l'armée des Pāṇḍava, non pour combattre, mais pour être le cocher d'Arjuna, — ce qui vaudra au monde, sans doute par une greffe sur un texte plus court, les révélations, la théophanie de la BhagavadGītā. En maint passage, le poème répète que l'union de Kṛṣṇa et d'Arjuna est à toute épreuve : par exemple, lors de la dernière ambassade que fait Kṛṣṇa pour sauver la paix, certains conseillers de Dhṛtarāṣṭra, le roi aveugle lui-même se bercent de l'illusion qu'ils pourront séduire l'ambassadeur, le détacher des Pāṇḍava; le sage et clairvoyant Vidura les détrompe (V 86 3071-3072) : aucun effort, ni corruption ni injure, ne peut séparer Kṛṣṇa d'Arjuna, « qui est comme ses souffles vitaux ». Yudhiṣṭhira donne quelque part une formule saisissante de cette liaison (V 12 781) : « Arjuna ne peut être sans Kṛṣṇa, ni Kṛṣṇa sans Arjuna; il n'y a pas dans le monde d'homme invincible à ces deux Kṛṣṇa (*anayoḥ kṛṣṇayoḥ*). »

L'accomplissement des « trois pas », en quoi se résume dans le R̥gVeda la technique propre de Viṣṇu, recélait sans doute, aux temps védiques mêmes, une matière mythique plus riche que les hymnes ne le laissent paraître : nous y reviendrons bientôt. Mais un des aspects, une des spécifications de ces pas les met nettement au service d'Indra. Par deux fois, l'hymnaire fait prononcer par Indra, au style direct, une invitation à son compagnon Viṣṇu, où se trouvent employés à la fois le verbe *vi-kram-* « marcher, développer ses pas », caractéristique de cette action du dieu, et le comparatif adverbial *vi-tarām* « plus outre », qui évoque l'étymologie probable de son nom : « Ami Viṣṇu, fais des pas, avance plus outre ! » Dans les deux cas, la circonstance est la même : c'est avant son combat contre Vṛtra et pour le rendre possible, semble-t-il, que le dieu combattant demande ce service; les « pas en avant » de Viṣṇu, lui ouvrant le chemin vers son but, rendant franchissable l'espace qui l'en séparait, devaient être la condition mystique de l'acte guerrier d'Indra. Cocher d'Arjuna, Kṛṣṇa, ai-je dit, ne combat pas. C'est par son adresse à conduire le char, c'est surtout par ses exhortations et ses conseils qu'il aide Arjuna. En une occasion cependant, il usurpe un rôle qui dépasse, contredit même son office limité de

1. Viṣṇu s'est incarné en Kṛṣṇa à la prière d'Indra, au moment où celui-ci préparait sa propre incarnation en Arjuna, I 64 2508.

cocher. C'est à l'heure de la première grande épreuve d'Arjuna, quand il lui faut attaquer et tuer Bhīṣma, le généralissime de l'armée ennemie, mais aussi le grand-oncle des Pāṇḍava, leur ancien tuteur, qui, jusqu'à la guerre, a multiplié les efforts pour faire reconnaître leurs droits. Il se résigne mal à cette triste tâche. Il semble éviter de le rencontrer et il faudra toute la durée du cinquième chant pour l'y décider; exactement, il y faudra trois interventions de Kṛṣṇa, dont la troisième seule sera efficace (alors que, dans tout le reste de la bataille, Arjuna exécutera immédiatement les exploits auxquels l'excitera son divin compagnon), et dont les deux premières revêtent une forme sans analogue dans le poème : des pas en direction du but <sup>1</sup>.

La première fois, l'armée des Pāṇḍava est en pleine débandade et Arjuna ne donne pas tout son effort. Alors, brandissant son disque, Kṛṣṇa bondit à bas du char (*rathād avaplutya*) et, faisant trembler la terre sous ses pas (*saṅkapayan gāṃ caranaiḥ*), s'avance vers Bhīṣma. Celui-ci s'apprête déjà à recevoir avec dévotion le coup d'un homme qu'il sait être un dieu, quand à son tour Arjuna saute du char, s'élance derrière Kṛṣṇa, le saisit par les deux bras, puis par les jambes et l'arrête difficilement « au dixième pas »; il lui promet de ne plus hésiter, d'accomplir son devoir; Kṛṣṇa se calme et reprend sa place dans le char (VI 59 2597-2612). Mais, deux mille distiques plus loin, Arjuna n'a toujours pas tenu parole et la même scène se reproduit : Kṛṣṇa saute de son char et marche vers Bhīṣma « semblant, ce maître de la terre, fendre la terre de ses pieds » (*dārayan iva padbhyāṃ sa jagatīm jagatīśvara*) ; cette fois encore Arjuna le saisit et l'arrête difficilement « au dixième pas », répétant : « Cette charge est toute à moi, c'est moi qui tuerai le grand-père, je le jure par mon arme, par la vérité, par ce que j'ai fait de bien ! » (106 4873). Mais Arjuna n'exécute toujours pas sa promesse. Cette fois, sans descendre de char, Kṛṣṇa l'adjure (119 5548-5549), et Arjuna trouve enfin l'énergie qui lui manquait : avec le consentement de ce partenaire qui ne peut mourir que par sa propre volonté et dans le scénario qu'il a fixé, il abattra le *pitāmaha* (120 5554). Ces étranges « pas de Kṛṣṇa », destinés à entraîner Arjuna vers la cible destinée à ses coups, ne seraient-ils pas une réponse épique à la réquisition du védique Indra qui, lui, souhaite sans scrupule pouvoir attaquer Vṛtra : « Ami Viṣṇu, développe des pas plus outre » ?

Quoi qu'il en soit de ce détail, Kṛṣṇa joue continuellement auprès des Pāṇḍava, dans leur intérêt, un rôle immense mais

1. « Les pas de Kṛṣṇa et l'exploit d'Arjuna », *Orientalia Suecana*, V. 1956, p. 183-188.



uniforme qu'il n'est pas besoin d'examiner ici en détail. Soudain, après la défaite de Duryodhana, il rencontre un opposant à sa taille : Aśvatthāman.

*Aśvatthāman et Śiva, l'anéantissement.*

Il a été dit plus haut qu'Aśvatthāman était Rudra-Śiva incarné. Ce n'est pas tout à fait exact, ou plutôt c'est l'homologie du dieu et du héros elle-même qui ne permettait pas que ce fût exact. Dès les livres védiques en prose, il est dit de Rudra qu'il a été formé par un mélange de toutes les substances les plus terribles (*AitareyaBrāhmaṇa*, III 33, 1)<sup>1</sup>; il en est de même d'Aśvatthāman. Alors que tous les autres personnages du Mabābhārata sont l'incarnation d'un seul dieu ou, comme Kṛpa, d'un groupe de dieux homogènes désignés par un nom collectif (*les Rudra*), Aśvatthāman est véritablement une mixture et, comme Rudra, une mixture d'ingrédients terribles (I 67 2709-2710) :

De Mahādeva (= Śiva) et d'Antaka (= la Mort), de Krodha (= la Colère) et de Kāma (= le Désir), fondus en une unité (*ekatvam upapannānām*), naquit, habitant de la terre, l'héroïque tueur d'ennemis Aśvatthāman à la grande force...

Nommé le premier et joint dans un double duel à Antaka, Śiva en tant que destructeur est certainement le composant principal et, d'ailleurs, au moment décisif, il augmentera, si l'on peut dire, sa participation dans l'engendré. Cette nature « rudrienne » explique beaucoup de choses dans le comportement du héros : son étroite liaison, que nous avons observée, avec les personnages en qui sont incarnés « les Rudra » (Kṛpa) et l'un des Marut (Kṛtavarman)<sup>2</sup>; et aussi son attachement pour le démoniaque Duryodhana : il est naturel que, portant en lui le dieu destructeur, et la Mort, et la Colère, et le Désir, il soit l'allié d'un prince abandonné à ses passions et voué au pire destin; naturel aussi que l'incarnation de Śiva éprouve une affinité pour l'incarnation du démon Kali; car Rudra-Śiva, à toutes les époques, a de mauvaises fréquentations et du goût à la fois pour les brigands et pour les esprits malins qui hantent le monde. Enfin on comprend que, jusqu'à ce que Duryodhana tombe

1. Prajāpati avait commis un inceste avec sa fille. Alors « les dieux cherchèrent quelqu'un pour le châtier. Ils ne trouvèrent personne parmi eux. Ils apportèrent ensemble au même lieu les formes les plus effrayantes. Apportées ensemble, elles devinrent cette divinité. »

2. V. ci-dessus, p. 191-193.

frappé à mort, l'activité d'Āśvatthāman soit très secondaire, alors que, après cet événement, il reçoit un rôle de premier plan. Observons cette transformation.

La chute de Duryodhana provoque une panique, la dislocation de ce qui reste de son armée. Par des fuyards, le trio Āśvatthāman, Kṛpa, Kṛtavarma apprend le malheur et accourt auprès du mourant. Āśvatthāman promet à Duryodhana d'anéantir toute l'armée des Pāṇḍava et Duryodhana a encore la force de dire à Kṛpa d'installer Āśvatthāman comme généralissime d'une armée qui n'existe plus. Cette promesse et cette consécration commandent tout ce qui suit. Il n'y a plus de bataille, certes, ni de possibilité de bataille, mais l'armée victorieuse peut encore être détruite par ruse et c'est en effet cette destruction qui occupe l'étonnant dixième chant, le « Chant des événements survenus pendant le sommeil », ce qu'on traduit mieux le « Chant de la surprise nocturne ».

Au début du chant, les trois compagnons s'approchent du camp ennemi d'où les chefs, les Pāṇḍava, se sont absentés et qui retentit encore des cris de triomphe. Ils attendent la nuit, les deux autres dormant, Āśvatthāman veillant. La vue d'un oiseau de proie qui massacre une foule de corbeaux précise son dessein : il détruira l'armée pendant son sommeil. Il réveille ses compagnons, leur dit son projet. En vain ils essaient de le dissuader, puis se résignent à le suivre. La nuit est venue. A la porte du camp, une terrible apparition surgit devant Āśvatthāman (6 216-250) : un être d'une taille gigantesque, ceint d'une peau de tigre dégouttante de sang et liée par un serpent, projetant du feu par tous ses orifices, brandissant toutes sortes d'armes. Impavide, le fils de Droṇa l'attaque, mais ses traits sont sans effet (228-229) :

Āśvatthāman lui lança la hampe de son drapeau, étincelante comme une flamme. En heurtant l'Être, cette arme se brisa en morceaux, comme un grand météore, à la fin d'un Âge du Monde, tombant du firmament après avoir heurté le Soleil (*yugānte sūryam āhatya maholkeva divas cyuto*).

Tout est vain, flèches, cimeterre, massue, et des signes non douteux, dans le ciel, prouvent que cette fantasmagorie est suscitée par Viṣṇu, protecteur des Pāṇḍava. Āśvatthāman se réfugie mentalement dans Mahādeva, c'est-à-dire Rudra-Śiva, l'invoque sous tous ses noms, chante toutes ses louanges et déclare qu'il s'offre lui-même comme victime (7 251-262). Rien ne peut être plus agréable à ce dieu sauvage : aussitôt apparaît un autel d'or sur lequel brûle un feu de sacrifice, et une innombrable horde d'êtres monstrueux, un pullulement de démons à têtes d'animaux, aux formes grotesques, enveloppe Āśvatthāman. Toujours

insensible à la peur, le héros monte sur l'autel et s'assied dans le feu, invoquant constamment Rudra-Mahādeva (263-310). Alors le dieu se manifeste et lui dit en souriant que, jusqu'à présent favorable aux hommes de l'autre parti en gratitude de l'adoration que lui avait faite Kṛṣṇa, il se tourne maintenant contre eux : « Ils sont touchés par le Destin, le Temps de leur vie est écoulé » (311-315).

Après ces longs discours, l'essentiel est expédié en peu de mots : le dieu entre dans le corps du héros après lui avoir donné une épée merveilleuse. « Rempli par cet être divin, le fils de Droṇa étincela et, sous l'effet de l'énergie produite par la divinité, il devint impétueux dans le combat. » Sous l'apparence d'Āsvatthāman, c'est Śiva lui-même, à la tête de la horde démoniaque, qui pénètre dans le camp des Pāṇḍava, laissant Kṛpa et Kṛtarvarman à la porte pour abattre ceux qui tenteraient de s'échapper.

Le massacre est général. Le premier qui périt est Dhṛṣṭadyumna, meurtrier de Droṇa et généralissime de l'armée des Pāṇḍava. Puis ce sont les fils de Draupadī, les propres fils de chacun des Pāṇḍava, puis tous leurs alliés. Les démons s'attardent à se gorger de sang et de chair, tandis qu'Āsvatthāman, reprenant au passage ses deux compagnons, va donner la nouvelle de cette vengeance à Duryodhana mourant... Un peu plus tard, à Yudhiṣṭhira consterné qui ne s'explique pas cette affreuse réussite de l'ennemi, Kṛṣṇa en donne l'explication : « Ce n'est pas le fils de Droṇa qui a accompli cet exploit; cela a été fait par la grâce de Mahādeva » (18 811).

Ainsi, à la mort des cent fils de Dhṛtarāṣṭra et d'une grande partie de l'armée de Duryodhana, vient s'ajouter le massacre de toute l'armée des Pāṇḍava, et d'abord de toute leur descendance. Du côté de Duryodhana, trois hommes survivent; du côté des Pāṇḍava, sept : eux cinq avec deux autres. Et pourtant la destruction n'est pas achevée.

Le désespoir et la colère sont grands chez les Pāṇḍava. Draupadī réclame la tête d'Āsvatthāman et, pour preuve qu'il aura bien été tué, la pierre précieuse, née avec lui, qu'il porte sur le front. Bhīma part à la recherche du criminel, mais à peine est-il parti que Kṛṣṇa révèle qu'il court le plus grand danger : Āsvatthāman tient de son père Droṇa une arme plus terrible que toute autre, l'arme dite Brahmasīras, « la tête de Brahma »; Droṇa ne lui en a donné la formule qu'en l'exhortant à ne jamais s'en servir, surtout contre des êtres humains, — mais Āsvatthāman « à l'âme mauvaise » n'a rien promis. Et pour montrer à quel point ce personnage est dangereux, Kṛṣṇa raconte comment il avait essayé d'obtenir de lui son disque — le disque, arme de Viṣṇu — à seule fin de s'en servir contre lui, Kṛṣṇa, et de le

tuer... Aussitôt, les frères de Bhīma, avec Kṛṣṇa, le rejoignent et le supplient de renoncer à chercher Aśvatthāman. Il refuse et finalement c'est tout le groupe, les cinq Pāṇḍava et Kṛṣṇa, qui découvrent le meurtrier, — tranquillement assis au milieu de sages ascètes... (10-13 543-662).

Bhīma tend son arc, mais Aśvatthāman a déjà bondi. Par l'incantation appropriée, l'« arme absolue » peut être obtenue, fabriquée à l'aide de n'importe quoi. Il saisit donc un roseau, souffle dessus avec les mantra qu'il a appris : la plante devient le Brahmaśiras. Il le lance aussitôt en s'écriant : « Pour la destruction des Pāṇḍava ! » (13 668-669). Résultat :

Il s'alluma dans ce roseau un feu pareil à celui qui met fin à toute chose et capable de brûler les trois mondes (*pradhakṣyan iva lokāṃs trīn kālāntakayamopamaḥ*).

Heureusement Kṛṣṇa est là. Il a compris le geste d'Aśvatthāman. A Arjuna, qui a aussi appris de Droṇa, son maître, de redoutables recettes, il crie de lancer « l'arme qui désarme les armes ». Arjuna place aussitôt sur son arc le trait merveilleux en criant : « Que l'arme (d'Aśvatthāman) soit rendue vaine par l'arme (que voici) ! » (676) :

Le trait une fois décoché par l'arc Gāṇḍiva, il s'alluma soudain un grand feu pareil à celui qui, à la fin d'un Âge, dévore le monde (*yugāntānalasannibham*).

Cette scène en effet apocalyptique prend fin sans que la catastrophe soit arrivée. Deux grands ṛṣi, Nārada et Vyāsa, s'interposant entre les deux armes, les neutralisent par leur énergie et sauvent l'univers. Ils demandent ensuite aux adversaires de rappeler chacun son trait (14 680-686), opération très délicate, que seul peut réussir un héros pur qui suit les règles de conduite d'un brahmacārin. Arjuna l'exécute sans difficulté, mais que pouvait faire l'autre, dont l'âme était mauvaise ? « Lancée pour la destruction des Pāṇḍava, dit-il dans son entêtement, elle les détruira tous ! » Sur l'insistance de Vyāsa, il se laisse du moins dépouiller de la pierre précieuse qui orne sa tête et qu'a réclamée Draupadī. Quant à l'arme Brahmaśiras, qu'il ne sait pas rappeler, il consent — si cela peut passer pour une concession — à la détourner des cinq Pāṇḍava et de l'orienter ailleurs (15 687-721) :

— Qu'elle aille frapper (dans le sein des femmes) les enfants à naître des Pāṇḍava !

— Soit, répond sévèrement Vyāsa, mais après, arrête-toi !

Cet acte d'Aśvatthāman n'a l'air que méchant. En fait, il est de la dernière gravité : il ne reste pas de fils aux Pāṇḍava : ceux qu'ils avaient eus de Draupadī ont été tués les derniers.

Et voici condamnés à mort d'avance tous ceux qui pourraient leur naître à l'avenir, qu'ils soient ou non déjà en formation dans le sein de n'importe laquelle de leurs femmes, Draupadī ou les épouses secondaires. Frappant les femmes, la malédiction est plus terrible que celle qui jadis avait contraint leur père Pāṇḍu à la continence : aucun artifice n'y remédiera, aucun appel, par exemple, à des dieux procréateurs, à supposer que Kuntī puisse encore faire agir son mantra en faveur d'une de ses brues. Il n'y a donc plus d'espoir : la destruction de la nuit précédente sera totale, sans renaissance possible.

Pour reconforter les Pāṇḍava consternés, Kṛṣṇa commet une imprudence : qu'ils ne se désolent pas, dit-il, leur race garde un dernier surgeon, qui n'est encore qu'un embryon, le fils d'Abhimanyu, fils d'Arjuna et de la sœur de Kṛṣṇa. Abhimanyu a été tué sur le champ de bataille, laissant enceinte sa femme, fille du roi Virāṭa (16 722-725)<sup>1</sup>. Le ventre de cette future mère, qui n'est que la bru, non la femme d'un Pāṇḍava, échappe à la prise de l'arme Brahmasīras telle que l'a orientée Aśvatthāman. À défaut de fils, ils auront un petit-fils qui sauvera la race.

Mais Aśvatthāman a entendu (16 727-728) :

« Cela ne sera pas, s'écrie-t-il, ivre de fureur, mes paroles ne seront pas vaines (*na ca madvākyaṃ anyathā*) ! Le trait que j'ai lancé frappera l'embryon que porte la fille de Virāṭa, Kṛṣṇa, et que tu veux protéger (*patiṣyati tad astraṃ hi garbhe tasyā mayodyataṃ | virāṭaduhituh kṛṣṇa yaṃ tvam rakṣitum icchasi*) ! »

On mesure l'enjeu : ou bien la race de Pāṇḍu et, à travers lui, de Kuru est condamnée à son quasi-néant présent et bientôt au néant complet, ou bien elle garde le moyen de la renaissance.

### *Kṛṣṇa contre Aśvatthāman, la renaissance.*

C'est alors que Kṛṣṇa accomplit l'acte le plus simple, mais le plus décisif de ses rapports avec les Pāṇḍava (16 729-738) :

« Le coup de ton arme terrible ne sera pas vain, dit-il au Destructeur. L'embryon naîtra mort, mais il ressuscitera pour une longue vie (*sa tu garbho mṛto jāto dīrgham āyur avāpsyati*) !

« Quant à toi, tous les hommes sages savent que tu es un couard et un méchant ! Toujours prêt à faire le mal, te voilà tueur d'enfants ! Supporte donc la récompense de tes péchés. Pendant trois mille ans, tu erreras sur cette terre, sans compagnon, sans pouvoir parler à personne ! Sans personne à tes côtés, tu erreras dans les lieux déserts ! Il n'y aura pour toi aucun établissement possible parmi les hommes ! Puant de pus

1. V. ci-dessus, p. 89 et n. 2.

et de sang, forêts et lieux escarpés seront ton séjour ! Tu erreras à travers la terre, âme pécheresse, portant sur toi le poids de toutes les maladies (*pūyaṣaṇitagandhī ca durgakāntāra-saṁśrayaḥ / vicariṣyasi papātmā sarvavyādhisamanvitaḥ*) !

« L'héroïque Parikṣit — tel sera le nom de l'embryon ressuscité — quand il aura atteint l'âge (convenable), pratiquant les devoirs religieux prescrits par les Vedas, recevra du fils de Śaradvat [= Kṛpā] la science de toutes les armes. Fidèle à la loi des kṣatriya, ce roi à l'âme vertueuse protégera la terre pendant soixante années. Oui, sous le nom de Parikṣit, cet enfant deviendra le roi des Kuru aux bras puissants, et cela sous tes yeux, insensé ! Oui, tu auras beau le brûler par l'énergie du feu de ton arme, je le ressusciterai (*ahaṁ taṁ jīvayiṣyāmi dagdhaṁ śaṣṭrāgnitejaṣā*) ! O le plus vil des hommes, vois la force de mes austérités et de mon respect de la vérité (*paśya me tapaso vīryaṁ satyasya ca narādhama*) ! »

Tel sera le destin d'Āśvatthāman, errant solitaire dans la brousse, comme fait ce dieu Rudra qu'il porte en lui et qui le possède. Et tel sera le destin de l'embryon : Parikṣit naîtra mort et aussitôt Kṛṣṇa le ressuscitera. Il grandira. Quand il sera en âge de régner, Yudhiṣṭhira lui remettra ses pouvoirs et, avec ses quatre frères et Draupadī, partira vers les paradis où seul il entrera vivant, mais où il les retrouvera, chacun dans le coin du monde divin d'où il était descendu pour s'incarner.

### *Le Mahābhārata, transposition épique d'une crise eschatologique.*

Par cette conclusion, par les deux êtres antagonistes qui la procurent, le poème reçoit son sens : le Mahābhārata transpose en une crise presque mortelle de la lignée et de la royauté des Kuru une crise de l'histoire du monde, ce que la mythologie hindouiste appelle la « fin d'un yuga ». D'abord, pendant une longue période, le Mal mène la vie dure au Bien, le persécute, a l'air de triompher. A l'heure du règlement de comptes, deux immenses armées s'assemblent et se combattent, celle des Méchants autour de Duryodhana, qui n'est autre que le démon Kali incarné, c'est-à-dire le démon du plus mauvais âge du monde et généralement de ce qu'il y a, en toute matière, de plus mauvais ; celle des Bons autour des Pāṇḍava, qui sont les dieux des trois fonctions incarnés. Successivement périssent, les premiers dans la bataille et les seconds dans la surprise nocturne, tout le parentage et toute l'armée des Méchants, y compris Duryodhana, sauf trois hommes, puis toute l'armée des Bons, sauf les Pāṇḍava et deux autres hommes. Les espoirs d'une survie des Kuru se réduisent aux enfants à naître. Alors, pour l'enjeu suprême, les

embryons, puis le dernier des embryons, deux des héros survivants s'opposent : celui en qui est incarné le dieu destructeur qui, à chaque fin de yuga, assure l'anéantissement du monde; celui en qui est incarné le dieu sauveur qui, après la fin de chaque yuga, assure la renaissance du monde. Chacun d'eux fait son office et, comme dans la cosmologie, le dieu sauveur a le dernier mot; Kṛṣṇa ressuscite l'embryon et par là restaure la lignée comme, dans la cosmologie, Viṣṇu refait un univers à partir des germes ou des formes qu'il a gardés en lui-même.

L'intention des auteurs est claire. Suivant un de leurs procédés habituels, ils l'ont soulignée par des formules de comparaison. De même que, lorsque Karna, fils du dieu Soleil, meurt dans une scène transposée d'un mythe du Soleil, il est dit et répété que sa tête tranchée est « comme le soleil couchant <sup>1</sup> »; de même que, lorsque Bhīma, fils du dieu Vent, s'échappe de l'incendie de la maison de laque en emportant dans ses bras ses frères et leur mère, il est dit qu'il « court avec la vitesse du vent <sup>2</sup> », de même on a pu noter, dans les extraits cités plus haut, que l'entreprise finale d'Aśvatthāman, incarnation de Rudra-Śiva, est comparée par trois fois en peu de vers à ce qui se passe « à la fin d'un yuga, d'un Age du Monde <sup>3</sup> ». La comparaison recouvre ici la raison : tous ces événements ne se développent dans cette forme et dans cet ordre que parce qu'ils sont transposés d'une « fin de yuga ».

### *Viṣṇu et Śiva.*

Cette constatation ouvre un grand problème. La théorie des Ages du Monde, des destructions et des renaissances du monde, n'est pas védique. Si Viṣṇu et Rudra sont tous deux dans le R̥gVeda des figures puissantes, ils ne s'y affrontent pas, et notamment pas dans une eschatologie qui n'existe pas. De plus, si le Viṣṇu épique se comprend comme un développement linéaire, dans son sens, du Viṣṇu védique, au contraire Śiva, surtout dans le rôle de destructeur cosmique, est bien autre chose que n'était le plus vieux Rudra. Or plusieurs des analyses poursuivies jusqu'à présent à propos des principaux héros ont montré que la mythologie utilisée par les auteurs de la transposition était extrêmement ancienne, védique, prévédique : la liste des dieux fonctionnels pères des Pāṇḍava contient encore Vāyu,

1. V. ci-dessus, p. 137.

2. V. ci-dessus, p. 63.

3. Dans les récits de batailles, de duels, cette comparaison se rencontre; mais ici la répétition en paraît intentionnelle.

en position canonique <sup>1</sup>; par-delà l'incolore Dyu du R̥gVeda, Bhīṣma, en qui Dyu est incarné, rejoint dans ses traits les plus singuliers, les plus improbables, le dieu céleste des Scandina-  
 vaves <sup>2</sup>. Comment dès lors comprendre que l'intrigue pour laquelle ces personnages ont été conçus, dans laquelle ils manifestent le caractère des dieux dont ils sont la copie, corresponde, elle, à un état de mythologie postvédique, tardif, déjà presque hindouiste ?

Ce problème serait-il insoluble, cela ne supprimerait pas les faits qui le suscitent. Peut-être sera-t-il résolu un jour avec quelque assurance par une nouvelle étude du texte. Provisoirement, on peut proposer un « modèle » de solution.

Le poème a sûrement une longue histoire, il a traversé des révisions, dont l'une, très ancienne déjà, nous est apparue à propos de l'élimination des noms des dieux souverains védiques et prévédiques <sup>3</sup>. Il se peut que les événements terminaux, tels que nous les lisons dans des chants qui paraissent squelettiques quand on les compare à ceux des enfances et à ceux des combats, aient subi, eux, une retouche tardive, sous l'influence du développement des représentations śivaïtes. Car, entre les deux personnages que nous avons vu s'affronter dans la crise finale, il n'y a pas de commune mesure : Kṛṣṇa occupe, pénètre tellement le poème, d'un bout à l'autre, que certains, passant à la limite, ont pu dire qu'il en était « le » véritable héros; Aśvatthāman, à travers tous les chants jusqu'à la fin du neuvième est au contraire une figure secondaire, perdue dans le grouillement des héros de toute origine. On peut donc penser que son rôle a été amplifié, « śivaïsé ». On entrevoit même une trace de cette évolution : c'était au Rudra védique que sa naissance à partir de quatre composantes terribles le conformait; on dirait que, pour accomplir la Destruction finale, cette naissance, ce modèle ne suffisaient plus; Śiva, le Rudra-Śiva de type postérieur, prend en effet possession de lui, entre en lui, qui pourtant le contenait déjà. Pour les autres héros, rien de tel n'est jamais raconté : ni Indra, ni Dharma, ni Agni, ni Bṛhaspati, aucun dieu ne « pénètre » pour le transformer le héros qu'il a pour fils ou, déjà, pour incarnation. On admettra donc volontiers que les aventures prénatales de Parikṣit, la dispute pour l'embryon sont des adjonctions.

Mais avant cette retouche, qu'y avait-il ? Est-il sûr que les plus vieux Ārya de l'Inde soient entrés dans leur nouveau domaine sans y apporter une eschatologie, non point la théorie cyclique

1. V. ci-dessus, p. 58.

2. V. ci-dessus, p. 183-190.

3. V. ci-dessus, p. 146, 172-173.



des Ages, mais la conception d'une crise cosmique unique, prévue pour l'avenir, mettant fin à un monde médiocre et débouchant sur un monde excellent ? Que cette conception n'apparaisse pas dans le *R̥gVeda* ni dans tout ce qui en dépend directement ne prouve pas qu'elle n'existait pas. La pensée des chantes védiques est concentrée sur le présent, sur les services actuels des dieux, dont les exploits passés, mythiques, sont les garants : les lointains de l'avenir ne les intéressent pas. Ils parlent donc constamment des êtres démoniaques, sous divers noms collectifs ou individuels, mais c'est toujours dans le passé et dans le présent, pour célébrer les victoires des dieux et en obtenir, dans l'immédiat, de nouvelles. Les Brāhmaṇa systématisent cette représentation, les dieux et les démons, *deva* et *asura* étant présentés comme deux peuples constamment ennemis bien qu'apparentés, mais il n'est pas question d'une « fin » de ce conflit ; aucun rituel ne mentionne ni ne prépare, entre dieux et démons, aux dépens ou au profit de « notre » monde, un ultime règlement de comptes : c'est encore et toujours au présent, avec ses suites prochaines, que s'attache la pensée des ritualistes. Mais la considération de l'Iran donne à penser, malgré ce silence, que l'eschatologie n'était pas étrangère à la pensée des plus vieux Indiens. On sait l'importance que revêt dans toutes les formes du mazdéisme la lutte cosmique du Bien et du Mal, les périodes qu'elle traverse, le Bien longtemps opprimé ou contraint à composer avec le Mal, puis la bataille où s'affrontent, terme à terme, les protagonistes du Bien et ceux du Mal (notamment les Aməša Spənta, les Entités substituées terme à terme aux dieux fonctionnels, et les Archidémons qui leur correspondent), la victoire finale du Bien et l'établissement du règne incontesté d'Ahura Mazdā<sup>1</sup> — tout cela est-il pure imagination des zoroastriens ou, comme tant de choses dans leur doctrine et

1. Voici le règlement de comptes eschatologique d'après le *Grand Bundahišn*, XXXIV, 27-32 (édition et traduction anglaise de B. T. Anklesaria, 1956, p. 290-293) : « Ohrmazd saisira le Mauvais Esprit, Vohuman saisira Akoman, Aša-Vahišt Indra, Šatruvar Sauru, Spendarmat Taromat (c'est-à-dire Nānhaīōya), Xurdāt et Amurdāt saisiront Taurvi et Zairi, la Parole Véridique la Parole Mensongère, et Srōš Aēšma (démon de la fureur). Alors resteront deux druj, Aharman et Āz (démon de la concupiscence). Ohrmazd viendra en ce monde lui-même comme prêtre *zōt* avec Srōš comme prêtre *rāspī* et tiendra la ceinture sacrée à la main. Le Mauvais Esprit et Āz s'enfuiront dans les ténèbres, repassant le seuil du ciel par lequel ils étaient entrés... Et le dragon Gōčīhr sera brûlé dans le métal fondu qui coulera sur l'existence mauvaise, et la souillure et la puanteur de la terre seront consumées par ce métal, qui la fera pure. Le trou par lequel était entré le Mauvais Esprit sera fermé par ce métal. Ils chasseront ainsi dans les lointains la mauvaise existence de la terre, et il y aura renouveau dans l'univers, le monde deviendra immortel pour l'éternité et le progrès éternel. » Les six premiers « bons » personnages nommés sont les six Aməša Spənta, sublimes des anciens dieux des trois fonctions et de la déesse trivalente, dont chacune a son antagoniste particulier ; Srōš (Sraōša) est la sublimation de l'Aryaman indo-iranien, v. *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, chap. II.

dans leurs mythes, et comme le suggère le vocabulaire même de ce dualisme, l'amplification contrôlée de vieilles données prézoroastriennes, indo-iraniennes ?

La réponse à ces interrogations, ou plutôt à cette interrogation, toujours la même sous diverses formes, apparaîtra sans doute quand on aura poussé plus avant la comparaison des « fins du monde » conçues par plusieurs peuples indo-européens. Et aussi quand on aura éclairé les origines, la fonction première et totale du dieu Viṣṇu. Je ne puis que rappeler pour l'instant des réflexions que j'ai proposées il y a quelques années.

*Eschatologies indienne, iranienne et scandinave; dieux et démons.*

Que le lecteur se reporte au parallèle établi plus haut entre le dieu scandinave Heimdalr et le héros indien Bhīṣma, incarnation de Dyū<sup>1</sup>. Il s'étend à toute la vie de l'un et de l'autre, depuis leur naissance jusqu'à leur mort; venus les premiers au monde, ils périssent les derniers, l'un parmi les dieux, l'autre parmi les héros, et ils périssent en combattant : dans le cas de Bhīṣma, il s'agit de la grande bataille de Kurukṣetra, dans le cas de Heimdalr, il s'agit — justement — de la grande bataille de la « fin du monde ». Et pour tous les deux, ce massacre qu'ils clôturent n'est pas chose secondaire, le héros indien, en tant que tuteur des futurs combattants, le dieu scandinave en tant que guetteur des dieux l'ont prévu, attendu. Sans qu'on puisse dire que ce soit l'événement capital de leur carrière, on voit mal comment on pourrait l'en retirer sans en détruire le sens. Cette correspondance engage donc à confronter de plus près l'eschatologie scandinave et celle qui se lit en filigrane sous l'intrigue humaine du Mahābhārata<sup>2</sup>.

Car il y a, fort importante, une eschatologie scandinave, ce « Destin des dieux », Ragnarök, qu'une confusion de mots, autorisée par une vieille tradition, a fait aussi nommer le « Crépuscule des dieux », Ragnarökr. Depuis un demi-siècle, les critiques inclinent à l'attribuer à un emprunt : soit à l'Occident chrétien, soit, à travers le Caucase, à l'Iran. En 1913, le livre fameux du grand poète de la philologie danoise, Axel Olrik, *Ragnaröksforestellingernes Udspring*<sup>3</sup>, puis, en 1924, un long article d'un auteur qui commande la plus grande considération,

1. V. ci-dessus, p. 183-190.

2. J'utilise ici *Les Dieux des Germains*, 1959, chap. III, « Le drame du monde : Baldr, Hödr, Loki ». V. ci-dessous, p. 227, n. 2, une réponse à une critique.

3. Traduit en allemand par Wilhelm Ranisch, *Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang*, 1922.

R. Reitzenstein <sup>1</sup>, ont multiplié les arguments en faveur d'une origine iranienne, par l'intermédiaire du Caucase : la plupart sont très légers, aucun n'emporte la conviction. Ce débat est d'ailleurs solidaire de celui qui concerne Loki, pour les actes « démoniaques » duquel un emprunt au christianisme ou à l'Iran a été aussi recherché sans plus de succès <sup>2</sup> : que le Satan du haut Moyen Age, plutôt qu'Ahriman, ait enrichi le personnage de Loki, c'est possible, encore que rien d'évident n'ait été avancé; il ne l'a pas produit; et le fait que Loki présente à la fois des traits de petit « trickster », d'un farceur plus malicieux que vraiment méchant, et d'autres qui font de lui un véritable anti-dieu, ne prouve même pas qu'il y ait eu évolution : le Syrdon des légendes ossètes, par exemple, associe les deux mêmes aspects, de façon cohérente.

A regarder sans préjugé la mythologie de l'Edda, la tragédie de Baldr et, la continuant loin dans l'avenir, le « destin des dieux » y jouent un si grand rôle qu'on ne peut imaginer qu'ils y aient été ajoutés au moment où la vieille religion allait disparaître. De plus, pour ne pas parler de Baldr, vieux dieu dont le nom se retrouve sur le continent, une divinité certainement ancienne, Víðarr, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure, n'a de sens qu'en fonction de la bataille finale où les dieux et les démons s'entre-tuent. Considérons brièvement ces deux épisodes qui encadrent une bonne part de l'histoire du monde.

Le monde est présentement sous le pouvoir de grands dieux dont les principaux sont ceux de la liste fonctionnelle canonique : Óðinn, le souverain magicien et le patron de la guerre; þórr, le cogneur solitaire, Njörðr et Freyr, les donneurs de richesse, de plaisir et de paix. Ils gouvernent le monde comme on voit qu'il est, à un niveau moral assez bas et sans beaucoup d'idéal. En marge, s'agite un personnage ambigu, Loki, très intelligent mais amoral, qui rend des services aux dieux dans le même temps qu'il leur joue des tours, parfois plaisants, parfois graves, et qui révèle sa mauvaise nature en ne mettant au monde, pour enfants, que des monstres dangereux : le loup Fenrir en est un. Enfin, dans le groupe des fils d'Óðinn <sup>3</sup>, un couple se détache, Hödr et Baldr <sup>4</sup>. Du premier une seule chose est dite : il est aveugle, et, par cette cécité, servira d'instrument à un terrible destin

1. « Weltuntergangsvorstellungen, eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte », *Kyrkohistorisk Arsskrift*, XXIV, p. 129-212.

2. V. mon *Loki*, 1948; édition allemande remaniée, 1959.

3. En principe, tous les Ases, y compris þórr, sont fils d'Óðinn; mais sont plus particulièrement ses fils ce groupe de « jeunes ».

4. V. aussi « Balderus et Høtherus » (1962), repris dans *Du mythe au roman*, 1970, p. 159-172.

(*Gylfaginning*, 15 = *Snorra Edda*, éd. F. Jónsson, 1931, p. 33) <sup>1</sup>. Du second il n'est dit que du bien (*ibid.*, 11 = p. 29-30) :

Il est le meilleur et tous le louent, écrit Snorri. Il est si beau d'apparence et si brillant qu'il émet de la lumière; et il y a une fleur des champs si blanche qu'on l'a comparée aux cils de Baldr : elle est la plus blanche de toutes les fleurs des champs — et, d'après cela tu peux en pensée te représenter sa beauté à la fois de poil et de corps. Il est le plus sage des Ases et le plus habile à parler et le plus clément. Mais cette condition de nature lui est attachée qu'aucun de ses jugements ne peut se réaliser. Il habite la demeure qui a nom « Largement Brillante », qui est au ciel. En cet endroit, il ne peut rien y avoir d'impur.

L'orientation de son être est confirmée par la fonction de son fils, Forseti, dont il est dit (*ibid.*, 18 = p. 33-34) : « Tous ceux qui s'adressent à lui dans des querelles de droit s'en retournent réconciliés. C'est le meilleur tribunal pour les dieux et pour les hommes <sup>2</sup>. »

On voit que, à la différence des autres dieux, Baldr est d'une haute valeur morale, trop haute pour être efficace, mais il ressort de la suite que les dieux la reconnaissent pour un trésor infiniment précieux.

Un jour, le malheur frappe (*ibid.*, 33-35 = p. 65-68). D'abord Baldr a des songes qui menacent sa vie (ce sont les *Baldurs draumar* de l'Edda); quand il les raconte, les dieux décident de « demander sauvegarde pour Baldr contre tout danger ». En conséquence, Frigg qui est sa mère, l'épouse d'Ódinn, fait jurer à tous les êtres animés et inanimés — feu, eau, métaux, pierres, terre, bois, maladies, quadrupèdes, oiseaux, serpents... — de ne pas lui faire de mal. Ainsi garanti, Baldr s'amuse avec les Ases, sur la place publique, à un jeu étonnant. Ils lancent sur lui des projectiles, lui donnent des coups d'épée : rien ne le blesse.

Ils avaient compté sans Loki. Sous les traits d'une femme, il va chez Frigg et apprend d'elle qu'une plante a été négligée dans la collecte des serments, le gui <sup>3</sup> : il semblait trop inoffensif. Loki s'empresse d'aller cueillir une branche de gui et s'approche de l'aveugle, de Hödr, qui se tenait en arrière des dieux sans jouer. « Pourquoi ne tires-tu pas sur Baldr ? » lui demande Loki. Il répond : « Parce que je ne vois pas où est Baldr et que je n'ai pas

1. « Il y a un Ase qui s'appelle Hödr. Il est aveugle. Il est fort, mais les dieux voudraient bien qu'il n'eût pas à être nommé, car l'acte de ses mains sera longtemps gardé en mémoire chez les dieux et chez les hommes. »

2. Peu importe ici l'origine de Forseti : l'important est la conception que les Scandinaves avaient du plus proche parent de Baldr.

3. La récente tentative de Aage Kabell pour expliquer le « gui » dans l'histoire de Baldr par un faux-sens n'a pas été heureuse, *Balder und die Mistel, Folklore Fellows Communications*, 196, 1965.

d'arme. — Fais comme les autres, réplique Loki, attaque-le, je t'indiquerai la direction où il est. Lance ce rameau contre lui. » Hödr prend le rameau et, guidé par Loki, le lance sur Baldr. Le gui traverse Baldr, qui tombe mort. Snorri ajoute :

Ce fut le plus grand malheur qu'il y ait eu chez les dieux et chez les hommes. Quand Baldr fut tombé, tous les Ases furent sans voix et incapables de le relever. Ils se regardèrent l'un l'autre et tous étaient irrités contre celui qui avait fait la chose, mais pas un ne pouvait le châtier : car c'était là un grand lieu de sauvegarde. Quand les Ases voulurent parler, ils éclatèrent d'abord en larmes, de sorte qu'aucun ne pouvait exprimer à l'autre sa douleur avec des mots. Mais Óðinn souffrait le plus de ce malheur, parce qu'il mesurait mieux le dommage et la perte qu'était pour les Ases la mort de Baldr.

L'importance cosmique de ce meurtre apparaît bien dans l'épisode suivant : la maîtresse du monde des morts, Hel — une fille de Loki — accepte de relâcher Baldr pourvu qu'on vérifie « qu'il est aussi aimé qu'on le dit » : si tout l'univers le pleure, sans exception, il retournera chez les Ases. Les hommes et les animaux, la terre et les pierres, les arbres, les métaux pleurèrent <sup>1</sup>, tout pleura, sauf, au fond de sa caverne, une sorcière, — encore une forme qu'avait prise Loki. Et Baldr resta le captif de Hel. Du moins les dieux réussirent à saisir Loki, malgré ses métamorphoses et ses ruses, et à l'enchaîner : il restera là, supplicié, jusqu'à la fin des temps, comme, en d'autres endroits, ses fils le Loup, le Serpent, comme tous les monstres ennemis du monde. C'est dans cette période que nous vivons : pire que celle qui l'avait précédée et à laquelle la présence de Baldr donnait idéal et espoir.

Mais un jour viendra où, pour un assaut final, toutes les forces du mal, tous les monstres briseront leurs chaînes et, des quatre coins du monde, marcheront contre les dieux : le Loup Fenrir, le grand Serpent, « les fils de Muspell », Surtr avec du feu brûlant devant et derrière lui, et Loki, suivi de tout le cortège de Hel, et Hrymr, pilotant le vaisseau fait des ongles des morts... Heimdallr donne l'alerte, les dieux se préparent, le combat se déchaîne. Chacun des grands dieux fonctionnels livre contre un des monstres un duel, qui lui est fatal, fatal aussi, en général, à l'adversaire : Freyr regrette sûrement de n'avoir plus l'épée qu'il a donnée à son serviteur dans une histoire d'amour et succombe aux coups de Surtr; Týr et le chien (ou loup) Garmr meurent l'un par l'autre; þórr tue le Serpent du Midgardr, mais tombe empoisonné par le venin que le serpent souffle sur lui. Fenrir,

1. V. mes « *Balderiana minora* », *Indo-Iranica* (= *Mélanges Georg Morgenstierne*), 1964, 3 : « Les pleurs de toutes choses et la résurrection manquée de Baldr », p. 70-72.

qui s'était avancé « la gueule béante, la mâchoire inférieure touchant la terre, la supérieure touchant le ciel », avale Óðinn apparemment sans difficulté et l'on peut attendre que, entre ses deux mâchoires ouvertes au maximum, de la terre au ciel, il engloutisse l'univers. C'est alors qu'intervient le dieu Víðarr (*Gylfaginning* 38 = p. 72-73) :

Aussitôt Víðarr se tourne vers le Loup et marche, d'un pied, dans la mâchoire inférieure du Loup. À ce pied, il a la chaussure dont la matière a été rassemblée à travers tous les temps : ce sont les morceaux de cuir que les hommes coupent de leurs chaussures à l'endroit des orteils et du talon (C'est pourquoi quiconque a l'intention d'aider les dieux doit jeter ces morceaux de cuir sans les employer à autre chose). Avec l'une de ses mains, il prend la mâchoire supérieure du Loup et lui déchire la gueule en deux : telle est la mort du Loup.

Puis a lieu le dernier duel, celui du dieu Heimdalr et du démoniaque Loki : ils s'entre-tuent. Surtr couvre de feu et brûle tout, et la mer submerge la terre. Du moins, grâce à la mort du Loup, le monde n'a pas été avalé comme Óðinn, définitivement anéanti : il n'est détruit que par la fureur des éléments ; il peut ensuite resurgir de l'eau, reverdir, revivre et ce sont les dieux de la jeune génération qui le gouvernent : les fils des anciens dieux, présidés par Baldr et Höðr réconciliés.

Ainsi se déroule l'histoire de « notre » monde : la catastrophe finale y est, on le voit, la conséquence lointaine de ce premier malheur qu'avait été le meurtre de Baldr dont, d'autre part, elle prépare douloureusement le beau règne. On remarque aisément les analogies avec l'intrigue du Mahābhārata et avec le personnel divin qui, dans le Mahābhārata, s'agite sous la peau des héros.

Le poème indien décrit un affrontement des forces du bien et des forces du mal :

De même que les pseudo-fils de Pāṇḍu, écrivais-je en 1959 <sup>1</sup>, sont les fils (un passage dit « les incarnations partielles ») des grands dieux des trois fonctions, axe central de la mythologie indo-iranienne [...], de même l'animateur des complots, le responsable des mauvais desseins qui aboutissent d'abord au malheur des Pāṇḍava, puis à l'extermination de presque tous les « bons » en même temps que de tous les « méchants », Duryodhana, est le démon Kalī incarné, — le démon qui porte le nom du mauvais âge du monde, le quatrième, dans lequel nous vivons <sup>2</sup>. Quand il est né, les signes les plus sinistres, les bruits

1. *Les Dieux des Germains*, p. 98-99.

2. Sur Kalī, v. E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, § 52, p. 77-78 : « Kalī is evil fate, a synonym of *alaksyī* ... Kalī is plain destruction : "In war there is ever *kali* and lives are lost" (5, 72, 49). Yet the conception is not that of a permanent being but rather of personified destruction, liable to spring into existence on occasion. »

les plus lugubres ont averti les hommes, mais son père, malgré les avis des sages, a ouvert la série de ses faiblesses en refusant de l'immoler au bien public. C'est donc, en filigrane, un grand conflit cosmique qui se livre, avec trois « époques » : le jeu truqué, par lequel le Mal triomphe pour un long temps, écartant de la scène les représentants du Bien; la grande bataille où le Bien prend sa revanche, éliminant définitivement le Mal; le gouvernement des bons.

Si l'on s'en tient aux héros centraux des deux partis, le dualisme s'exprime donc de façon nette et saisissante : les incarnations des dieux fonctionnels, comme les Ases à Loki et aux monstres, s'opposent à une horde de démons incarnés, puisque non seulement Duryodhana est Kali, mais que la centaine de ses frères, non moins engagés que lui dans le mal, sont une variété de Rākṣasa, les Paulastya (I 67 2722-2726, suivis de l'énumération des noms)<sup>1, 2</sup>.

D'autre part Hödr et Baldr, fils d'Óðinn et qui seront substitués à Óðinn lors de la renaissance, présentent d'abord à côté de lui deux types divins qui rappellent les souverains mineurs de la vieille mythologie qui a produit les héros du Mahābhārata. Hödr, je l'ai souligné, est aveugle, et parce qu'aveugle, instrument de la mauvaise destinée annoncée à Baldr par les rêves. Baldr, lui, en regard de l'inquiétant Óðinn dans lequel se trouvent réunis des traits que l'Inde védique distribue entre Varuṇa, Indra et Rudra, incarne la souveraineté idéalisée; aussi bon que beau, il est sage, clément, sans souillure, et par son fils, oriente le droit — par opposition au droit incertain et violent du ping — vers la conciliation. Hödr et Baldr sont donc deux variétés originales du même type auquel ressortissent, dans la plus vieille mythologie indienne, Bhaga et Aryaman, et, dans l'épopée,

1. G. Johnsen, se fondant sur quelques coïncidences de noms (parmi les cent!), pense que les fils de Dhṛtarāṣṭra sont des démons-serpents, des *nāga*. Je crains que ce ne soit attacher trop d'importance aux énumérations de noms, faites d'éléments d'origines variées (art. cité à la n. suivante, 4. *Kauravas and Serpents*, p. 255-260).

2. MM. F. B. J. Kuiper, « Some observations on Dumézil's theory » (*Numen*, VIII, 1961, p. 34-45), p. 45, et Gösta Johnsen, « Varuṇa and Dhṛtarāṣṭra » (*Indo-Iranian Journal*, IX, 1966, p. 245-265), p. 261, me reprochent de faire de la structure trifonctionnelle des Pāṇḍava, qu'ils paraissent admettre, le seul fondement de l'interprétation du Mahābhārata et de ne pas comprendre qu'elle s'insère dans une structure plus vaste et plus importante, dualiste, reproduisant entre les Pāṇḍava et leurs cousins l'antagonisme mythique des dieux et des démons. Le chapitre des *Dieux des Germains* sur « le drame du monde » avait pourtant paru en 1959, deux ans avant l'article de M. Kuiper; et, en 1960, dans son article de *Kairos*, 2, p. 87, S. Wikander m'avait fait écho. Est-il si difficile de s'informer avant d'écrire « some observations » sur le travail d'autrui? Quant à l'interprétation très personnelle que M. Kuiper semble faire de la théologie védique (il semble que tout se ramènerait à un grand mythe cosmogonique), il rendrait service en l'exposant une fois dans son ensemble; on pourrait alors discuter utilement. Ce que j'entrevois à travers *Indo-Iranian Journal*, IV, 1960, p. 217-242, où les hymnes à l'Aurore sont ramenés sans ménagement au mythe cosmogonique, me laisse perplexe.

Dhṛtarāṣṭra et Vidura <sup>1</sup>. Simplement, l'effacement chez les Germains de l'aspect « Mitra » de la souveraineté — peut-être dégénéré en la personne de Týr, dieu juriste, certes, mais plutôt dieu des querelles du droit comme de la guerre <sup>2</sup> — fait que Baldr répond aussi bien à Mitra qu'à Aryaman, à Yudhiṣṭhira qu'à Vidura. On se rappelle d'ailleurs combien l'Aryaman védique est proche de Mitra, et comment le Mahābhārata lui-même ramène, en leur fond, Yudhiṣṭhira et Vidura à l'unité, puisqu'il fait de l'un le fils, de l'autre l'incarnation du même dieu Dharma, en qui les fonctions de Mitra et d'Aryaman sont confondues.

Quant à Loki, après les gamineries parfois pernicieuses qui l'ont souvent opposé aux dieux, mais qui ne l'empêchaient pas de vivre parmi eux, en liaison particulièrement étroite avec þórr, semble-t-il, et surtout avec Óðinn, le meurtre de Baldr révèle sa vraie nature, lui donne sa véritable dimension, qu'il gardera dans toute la suite des événements : ce père des monstres est l'esprit du Mal, de toute la gamme du mal, depuis les méchants tours jusqu'au plus grand crime; par la fatalité de son type, il provoque la bataille finale dans laquelle seront anéantis et les dieux, et lui-même avec sa famille démoniaque, pour faire place nette au règne de Baldr, dorénavant associé à l'aveugle Höðr et aidé par les fils des dieux disparus. Autant qu'à l'Ahriman zoroastrien, il correspond au Duryodhana de l'épopée qui est l'incarnation du pire démon, Kali, et qui, après les avanies et les persécutions mineures, parfois déjà criminelles, qu'il a multipliées contre ses cousins pendant les enfances, se révèle, avec la scène du jeu truqué, pour ce qu'annonçaient les sinistres prodiges qui avaient accompagné sa naissance : l'inspirateur et l'exécutant obstiné des grands malheurs et de la bataille dans laquelle seront anéantis, avec lui-même, tous ses frères et toute l'armée des « bons », sauf les cinq Pāṇḍava dont l'un, Yudhiṣṭhira, alors et seulement alors, établira son idyllique royauté, associé à l'aveugle Dhṛtarāṣṭra et à son propre double, Vidura.

Dans les deux ensembles, les grands malheurs commencent avec un jeu truqué : Baldr, qui se sait protégé par les serments de toutes les choses, se prête complaisamment au jeu des projectiles; il est tué et envoyé chez Hel parce que Loki met dans la main de l'aveugle un projectile qui n'a pas juré. Yudhiṣṭhira devrait avoir ses chances normales au jeu de dés, mais Duryodhana, abusant de la faiblesse de l'aveugle, l'oblige, par un ordre de l'aveugle, à une partie où un dé est magiquement pipé.

1. V. ci-dessus, p. 152-175.

2. *Les Dieux des Germains*, p. 66-72.



Yudhiṣṭhira, vaincu, est condamné à l'exil. Entre ces deux scènes, les principales différences sont, d'une part la nature des jeux; d'autre part le fait que Baldr, qui se sait invulnérable, se prête complaisamment au jeu, tandis que Yudhiṣṭhira, qui a des soupçons, n'engage la partie que par obéissance; enfin la répartition des responsabilités: ici et là, le principal coupable, l'instigateur, *rádbani*, le « meurtrier par le plan », est l'être démoniaque, Duryodhana, Loki; mais l'aveugle scandinave n'est que son instrument entièrement innocent — même si le droit germanique exige le châtiment de ce *handbani*, du « meurtrier par la main » involontaire —, alors que l'aveugle indien est le complice de Duryodhana, organise le jeu que souhaite Duryodhana tout en sachant qu'il sera malhonnête et fatal à Yudhiṣṭhira. Ces divergences sont de l'ampleur qu'on peut attendre entre deux variantes indépendantes, enregistrées dans des sociétés indo-européennes si diverses à des époques si distantes.

La période qui suit le jeu est celle de l'élimination provisoire, de l'absence des Bons. Dans le mythe scandinave, qui dispose des longues durées et des mondes fabuleux, l'absence de Baldr dure apparemment des siècles, pendant lesquels il est comme banni dans le royaume de Hel, le retour sur terre lui ayant été rendu impossible par Loki; dans l'épopée indienne qui se règle sur le rythme de vie des hommes, l'absence des Pāṇḍava dure les treize longues années de leur exil. La grosse différence est ici que, après le jeu, les Scandinaves châtient Loki, l'enchaînent, tandis que Duryodhana règne, se substitue au roi Pāṇḍava qu'il a provisoirement éliminé.

Cette divergence en commande une autre au début du règlement des comptes, de la bataille *de imperio*. En Scandinavie, l'initiative appartient aux puissances du mal, y compris Loki, jusqu'alors enchaînées (certaines, comme le Loup, depuis le début des temps; Loki, en punition du jeu fatal): elles se délivrent et attaquent le monde des dieux; dans l'Inde, ce sont les bons héros qui ont l'initiative: après l'absence imposée ils reparaissent et réclament leurs droits. Quant à la bataille elle-même, la comparaison a été esquissée plus haut pour l'essentiel. Les plus remarquables concordances sont que, ici les héros et là les dieux fonctionnels de la liste canonique (les cinq Pāṇḍava; Óðinn et Týr, þórr, Freyr) y sont opposés chacun à un adversaire précis (chacun des Pāṇḍava avait même fixé d'avance, en partant pour l'exil, l'ennemi par excellence qu'il se réservait de tuer dans la future bataille); et aussi le fait que Bhiṣma et Heimdallr, héros-cadre et Dieu-cadre, meurent les derniers. La première concordance, on l'a vu, est d'autant plus intéressante que, dans l'Iran aussi, lors de la bataille eschatologique,

chacun des six Archanges héritiers des dieux fonctionnels livre un duel à l'Archidémon qui lui correspond <sup>1</sup>. Les divergences principales sont que les dieux fonctionnels scandinaves périssent en même temps que leurs adversaires (et même, pour Freyr, sans que son adversaire meure), alors que les cinq Pāṇḍava, comme les six Archanges mazdéens, tuent leurs adversaires et survivent; et aussi le fait que le héros-cadre indien et beaucoup de « bons » héros se trouvent par nécessité sociale dans le parti des méchants, combattent et meurent pour les méchants, — singularité déjà signalée et sur laquelle il faudra revenir.

À l'anéantissement total du monde chez les Scandinaves répond, dans l'Inde, l'anéantissement presque total de la dynastie par la destruction de ses espoirs, les jeunes. Pour le reste, il semble que ce soit le règne idyllique de Yudhiṣṭhira, aidé de l'aveugle et du conciliateur, qui, dans l'Inde, réponde à la renaissance du monde sous la royauté de Baldr réconcilié avec Hödr, le reste de l'épopée, l'épisode de l'embryon avec ses antécédents et ses conséquences, l'opposition de Kṛṣṇa et d'Aśvatthāman et, à travers eux de Viṣṇu et de Śiva, étant peut-être une adjonction postérieure ou du moins le remaniement śivaïte d'une affabulation qu'il serait vain de prétendre reconstituer.

Le parallèle qui vient d'être dessiné est plus précis et plus strict que ne sont les parallèles qu'on établit entre les « fins du monde » scandinave et iranienne, d'une part, entre la « fin du monde » iranienne et l'intrigue du Mahābhārata, d'autre part. Cette répartition géographique des affinités conseille trois conclusions : il faut renoncer à expliquer chez les Scandinaves, la fin et la renaissance du monde, par un emprunt, soit à l'Iran, soit au christianisme; c'est bien un mythe de fin et de renaissance du monde qui a été utilisé, pour leur transposition littéraire, par les auteurs du Mahābhārata; le mythe indien lu en filigrane dans l'épopée, le mythe lu directement dans la Völuspá et dans la Gylfaginning sont deux formes prises dans des conditions de lieu, de temps et de civilisation très différentes par un même mythe hérité des temps indo-européens.

### *Le dieu scandinave Vidarr et Viṣṇu.*

Voilà, provisoirement, dans quel sens on peut espérer résoudre le problème qui nous occupe. Ces dernières années, un renfort

1. V. ci-dessus, p. 221, n. 1.

a été apporté à cette tentative par la confrontation de deux dieux, le scandinave Víðarr et l'indien Viṣṇu, qui, si l'on accepte que le Ragnarök et une eschatologie para-védique sous-jacente au Mahābhārata dérivent tous deux d'un même mythe indo-européen de fin et de renouvellement du monde, apparaissent comme remarquablement homologues <sup>1</sup>.

Qu'est-ce que Víðarr ? Dans sa présentation générale des dieux, la *Gylfaginning* (16 = p. 33) lui consacre les lignes suivantes <sup>2</sup> :

Il y a [un Ase] qui s'appelle Víðarr, l'Ase silencieux. Il a une chaussure épaisse. Il est fort, le plus proche de þórr pour la force. De lui les dieux reçoivent grande protection dans tous leurs dangers.

La dernière phrase est étonnante : dans la mythologie Víðarr ne sauve les dieux d'aucune menace, þórr soit présent soit immédiatement évoqué suffisant dans toutes les circonstances connues. Il n'intervient qu'au début de la Lokasenna, et très pacifiquement, sur l'ordre d'Óðinn, pour introduire Loki dans la salle du festin. En réalité, il est réservé pour le plus grand danger des dieux et du monde, la bataille eschatologique, mais là, on l'a vu, il joue le rôle capital : le loup Fenrir s'avance, les mâchoires ouvertes de la terre au ciel — « il les ouvrirait davantage encore s'il y avait de la place », dit le texte <sup>3</sup>; il a déjà englouti Óðinn quand Víðarr apparaît et disloque la gueule du monstre par une technique remarquable : grâce à une chaussure préparée au cours des siècles par les hommes prévoyants, il « marche d'un pied dans la mâchoire inférieure du loup » (*stígr öðrum fæti í nedra kjapt úlfins*), y prenant apparemment un appui inébranlable; puis, d'une main, il saisit la mâchoire supérieure et l'arrache. Grâce à cet exploit le monde, ravagé par le feu et par l'eau, n'est du moins pas englouti : il pourra renaître de ses ruines; et, dans la rénovation, Víðarr sera aux côtés des jeunes dieux, héritiers des dieux morts. La coutume, signalée par Snorri, de garder soigneusement, pour chausser Víðarr, les bouts de cuir coupés des chaussures des hommes garantit que l'exploit final n'est pas une invention de littérateur, mais une représentation populaire. Voici donc la « fiche » structurée de ce dieu, telle qu'elle ressort de son dossier :

1° Il s'agit bien d'un dieu très fort, du niveau de þórr, mais réservé pour la grande crise.

1. Ce qui suit est emprunté à mon article « le dieu scandinave Víðarr », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXVIII, 1965, p. 1-13; on trouvera là dans les notes plusieurs précisions et discussions que je ne puis toutes reproduire.

2. *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. F. Jónsson, 1931, p. 33 (*Gylfaginning*, 16).

3. *Ibid.*, p. 72-73 (*Gylfaginning*, 37-38).

2° Dans cette crise, son rôle sera d'intervenir au point extrême de la détresse cosmique, après que tous les dieux qui doivent périr, et les plus puissants sauf un (le « dieu-cadre Heimdallr), auront déjà péri, mais avant l'anéantissement, juste à temps pour éviter cet anéantissement et par conséquent pour assurer la condition première du renouveau.

3° Pour cette œuvre de salut, il aura recours à un procédé prévu de tout temps, préparé consciemment, puisque de génération en génération les hommes lui constituent, lui « assemblent » la chaussure dont il aura besoin : ayant à vaincre un monstre qui écarte ses deux mâchoires sur toute la mesure verticale de l'espace, du plus bas au plus haut concevable, sans aucun résidu (*gapa myndi hann meira, ef rum væri til*), le procédé consiste à prendre fermement appui sur « le plus bas » — la mâchoire du monstre qui est sur la terre — par un pas (*stigr*) du pied chaussé de la fameuse chaussure, et à disloquer d'une main « le plus haut », la mâchoire du monstre qui est dans le ciel; autrement dit, à opposer à cette totalité verticale de l'espace occupée par le monstre une égale totalité, mais avec un ressort plus fort, assuré par le pas, lui-même assuré par la chaussure.

4° Ce procédé suppose, chez le dieu qui le met en œuvre, une puissance de dilatation indéfinie de son corps car, à l'état normal, ainsi qu'il apparaît dans la Lokasenna, il est un dieu comme les autres, qui entre et sort par les mêmes portes que les autres. Ici, dans l'eschatologie, il peut ce que n'a pu Óðinn lui-même : s'allonger de toute la hauteur disponible du monde et dominer ainsi, au lieu de se laisser engloutir en lui, le monstre qui dispose de cette hauteur.

Si le rapport du dieu est ainsi clair avec l'espace vertical, son rapport avec l'espace horizontal ne l'est pas moins : son action est permise par le pas merveilleux qu'il fait « dans » la mâchoire inférieure du monstre, et qu'il fait avec une « chaussure », c'est-à-dire avec l'armement ordinaire du « marcheur ». Dans la philosophie implicite qu'exprime la mythologie scandinave, Víðarr a donc une valeur et une fonction spatiales <sup>1</sup>, parallèles à la valeur et à la fonction temporelles <sup>2</sup> qui ont été reconnues pour Heimdallr, le dieu-cadre qui périt le dernier dans le Ragnarök comme il était né le premier à l'aube des temps, *í árdaga* <sup>3</sup>...

1. Il ne s'agit pas bien entendu d'un espace abstrait, mais de découpages, de positions dans l'espace.

2. N'excluant pas (pas plus que dans le cas de Janus à Rome) une valeur spatiale autre que celles qui intéressent Víðarr : Heimdallr naît, opère au bout, au seuil du monde, v. ci-dessus, p. 184, 186, et *Dieux des Indo-Européens*, 1952, p. 104-105.

3. Sur le silence de Víðarr, sur son rôle dans la Lokasenna, v. *Le Dieu scandinave Víðarr*, p. 6-7.

Ainsi défini, le dieu scandinave a un homologue indien.

Comment ne pas penser, devant ce bilan, au dieu sauveur que la mythologie postvédique fait intervenir dans chaque crise, dans chaque renouvellement du monde : Viṣṇu ? L'une de ces crises, où l'on voit volontiers le prototype des autres, parce qu'elle est déjà mentionnée dans les Brāhmaṇa, est ici particulièrement importante<sup>1</sup>.

L'Asura Bali, fils de Virocana, conte le Rāmāyaṇa (I 31 2-20), a vaincu les dieux, et d'abord leur roi, Indra, et il a conquis les trois mondes, terre, atmosphère, ciel. Les dieux sont dans une immense détresse; pis encore : déçus, éliminés. Sachant que Bali, dans l'exercice de ses fonctions de souverain des trois mondes, est en train de célébrer un sacrifice et par conséquent qu'il ne peut pas rejeter une requête, ils disent à Viṣṇu : « Prends la forme d'un nain et demande-lui trois pas » — c'est-à-dire la quantité d'espace que tu pourras franchir en trois pas. Bali ne pense même pas à refuser : il est en veine de générosités, et que craindrait-il des trois pas d'un nain ? Il accorde donc les trois pas.

Ayant obtenu trois pas (*trīṇ kramān*), Viṣṇu, le dieu aux trois pas (*trivikramāḥ*), revêtit une forme miraculeuse et, avec trois pas (*tribhiḥ kramaiḥ*), prit possession des mondes. Avec un pas, il occupa la terre entière, avec un second, l'atmosphère éternelle, le ciel avec le troisième.

Alors il assigne à Bali un séjour dans l'enfer, *pātāla*, et rend l'empire des trois mondes à Indra.

Tel est le schéma, très constant, du récit. Une variante, par exemple dans le BhāgavataPurāṇa, VIII 15-23, aggrave le cas de Bali et le rend presque sympathique (d'ailleurs Viṣṇu finit par lui pardonner) : le dieu, par son premier pas, occupe la terre et, par le second, le ciel, remplissant l'intervalle, l'atmosphère, avec son corps; il ne reste donc pas d'espace pour le troisième pas et Bali, ne pouvant tenir sa promesse, devient parjure.

La variante la plus anciennement attestée, ŚatapathaBrāhmaṇa, I 2, 5, 1-10, est de même sens, mais un peu différente. Elle n'est probablement pas plus archaïque et prouve seulement que cette « fonction » de Viṣṇu était dès lors chose bien connue et susceptible d'expressions diverses : aux Asura qui sont en train de s'appropriier la terre entière, les dieux demandent « autant que Viṣṇu couché peut en couvrir » — et (parce qu'il est le Sacrifice personnifié, glose le Brāhmaṇa) il couvre tout.

Dans la forme ordinaire du récit, la fonction de Viṣṇu est d'occuper la totalité verticale de l'espace, de la réoccuper au

1. Gaya Charan Tripathi, *Der Ursprung und die Entwicklung der Vāmana-legenden in der indischen Literatur*.

bénéfice des dieux sur un démon qui paraît l'avoir définitivement conquise; et cela par des pas, trois pas, faits de bas en haut. Sous les différences des affabulations (ruse dans l'Inde, combat en Scandinavie; trois pas dans l'Inde, un pas en Scandinavie, etc.)<sup>1</sup>, l'identité des fonctions de Viṣṇu et de Víðarr apparaît : l'un et l'autre interviennent au même moment, lors d'une crise cosmique, alors qu'il faut restaurer les dieux, rétablir un monde bon après une victoire éphémère des puissances du mal; l'un et l'autre s'en prennent à la même matière, l'espace, la totalité verticale de l'espace; l'un et l'autre opèrent par les mêmes moyens, leur puissance de dilatation infinie d'une part, et, d'autre part, leurs pas — les trois pas de Viṣṇu suffisant à tout, le pas de Víðarr permettant le reste.

Comme il n'y a pas d'eschatologie dans les hymnes, ce rôle de Viṣṇu n'y est pas mentionné<sup>2</sup>. Mais c'est ici le lieu de rappeler une remarque souvent faite : la mythologie des hymnes n'est pas celle de toute une époque, mais, à l'époque de leur rédaction, celle d'un milieu; ils ne témoignent pas de ce qui se savait, se conservait dans d'autres milieux.

Ce que disent les hymnes n'est d'ailleurs pas moins précieux pour la confrontation de Víðarr et de Viṣṇu. J'ai cité plus haut le signalement qu'Abel Bergaigne a donné du Viṣṇu ṛgvédique. Sa légende, dit-il, peut se résumer dans deux traits essentiels : « Viṣṇu a traversé en trois pas l'univers; Viṣṇu est le fidèle allié d'Indra. » Et Hermann Oldenberg a bien interprété cet exploit et cette alliance<sup>3</sup>. Viṣṇu, dit-il, est l'arpenteur de l'espace, il en rend les diverses parties accessibles, disponibles; d'où résulte une affinité avec le dieu combattant et conquérant : c'est Viṣṇu qui introduit Indra dans la portion du monde où son action est

1. Ce qui est commun aux deux dieux, c'est leur *fonction*, et, dans l'accomplissement de cette fonction, l'importance et de la *dilatation* et des *pas*, l'une et les autres étant naturels, puisqu'il s'agit de dieux *spatiaux*. Mais les scènes où s'exprime cette fonction et s'emploient ces moyens sont entièrement différentes, et aussi les périls que court le monde dans les deux cas : 1° Scandinavie : le monstre à gueule béante (type largement répandu, p. ex., dans l'Inde *Bhāgavata Purāṇa*, X 12, 16-17, 28, 30-31; X 27, 4...) affronté par un dieu qui le muselle ou pénètre en lui et le tue de l'intérieur; 2° Inde : le possesseur et l'usurpateur d'espace dépouillé par la demande de trois pas, ce qui est un cas particulier du thème des « demandes rusées de terrain », — dont la peau de bœuf de Didon est un autre (l'essentiel de la bibliographie est dans Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, sous K 185, 1-11, « Deceptive Land Purchase »; cf. mes *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*, II, 1962, p. 72-80, avec la note finale de Pertev N. Boratav); récemment, Alwyn et Brinley Rees, *Celtic Heritage*, 1961, p. 66-67, ont rapproché les trois bonds de l'Irlandais Tairchell, le futur saint Moling (la ruse des trois bonds sollicités et accordés sert ici à assurer une fuite, non à acquérir un terrain ou un espace).

2. Cependant *RV.*, I 155, 6 paraît contenir une allusion à Viṣṇu nain, L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XV, 1966, p. 38.

3. *Die Religion des Veda*<sup>2</sup>, 1917, p. 230-231; traduction de la première édition, Victor Henry, *La religion du Vēda*, 1903, p. 192-193. V. F. B. J. Kuiper « The three strides of Viṣṇu », *Indological Studies hon. of W. Norman Brown*, 1962, p. 137-151.

nécessaire. Coupé de l'eschatologie, ce rôle paraît mineur, en tout cas subordonné, quand on le compare à celui du Viṣṇu classique. Mais qu'on imagine ce que serait Víðarr dans une forme de mythologie scandinave qui omettrait de parler du Ragnarök : on saurait simplement qu'il est « le plus fort après þórr », qu'il représente pour les dieux un grand espoir dans leurs périls, que les hommes lui préparent de génération en génération une chaussure pour un certain pas très important; mais, pratiquement, il interviendrait à peine, tous les duels avec les géants, ces démons nordiques, étant le fait de þórr. Dans le R̥gVeda, où Indra est à l'honneur, la situation est celle-là, sous la réserve que Viṣṇu, son fidèle allié, l'aide par ses pas, qui sont comme la préfiguration — ou le vestige — de ceux qu'il accomplit seul dans l'épopée et dans les Purāṇa lors d'une crise aussi grave pour les deva, pour Indra lui-même, que le Ragnarök pour les Ases.

En compensation de cet appauvrissement, les trois pas de Viṣṇu reçoivent dans le R̥gVeda des interprétations, des applications plus variées que dans l'épopée. Tantôt ils sont faits horizontalement, sur la terre, et alors le bénéficiaire en est Manu, à qui ils assurent la possession de la terre ainsi arpentée (VI 49, 13; VII 100, 4; cf. I 155, 4; VII 100, 3); tantôt ils sont verticaux, avec deux variantes, franchissant soit la terre, l'atmosphère, le ciel (VI 69, 5), soit la terre, le ciel, et un au-delà mystérieux du ciel (I 155, 5, avec le commentaire de Bergaigne, *La Religion védique*, II, p. 414-415) <sup>1</sup>. Le bénéficiaire est très généralement Indra. Dans deux hymnes qui concernent son combat contre Vṛtra se trouve, nous l'avons vu, le même appel, apparemment formulaire, et bien difficile à traduire, adressé à son allié faiseur d'espace (IV 18, 11; VIII 89, 12) :

*sakhe viṣṇo vitarāṃ vi kramasva !*

« Camarade Viṣṇu, développe plus outre tes pas ! » (ou comme on traduit couramment, « fais tes larges pas ! »)

Mais ailleurs les bénéficiaires sont les hommes après leur mort (I 154, 5, cf. 6; I 22, 20; cf. X 15, 3). Et, si l'on considère les rituels, heureusement conservés dans les livres de l'Inde alors qu'en Scandinavie ils n'ont pas survécu à la christianisation, les pas de Viṣṇu servent à bien d'autres choses : la fonction du dieu est de donner à ceux qu'il favorise l'espace dont ont besoin

1. Cette formule est évidemment en rapport avec la variante du Bhāgavata Purāṇa citée ci-dessus, p. 233, où Viṣṇu épuise le monde visible en deux pas seulement et confond son partenaire à propos du troisième. Cf. ce qui est dit du Loup que disloque Víðarr : il ouvre la gueule du ciel à la terre, et l'ouvrirait plus large encore « s'il y avait encore de la place », *efrum væri til*, ci-dessus, p. 232.

leur action, leur ambition, leur vie, et à la limite, mystiquement, de leur permettre d'occuper le tout. A sa consécration, le roi fait « les trois pas de Viṣṇu » (*Śat.Br.*, V 4, 2, 6, etc.); l'officiant les fait en plusieurs circonstances, notamment lors de l'établissement de l'autel du feu (*ibid.*, VI 6, 4, 1; 7, 2, 10-16; 7, 4, 1-8, etc.); « Fais tes larges pas, Viṣṇu, fais une large place pour notre demeure ! » est-il demandé à la fin de l'agniṣtoma (*ibid.*, IV 5, 1, 16); lors des sacrifices lunaires, associé à Agni, Viṣṇu reçoit cette éloquente prière : « O Agni et Viṣṇu..., faites une place pour moi, vous qui faites des places ! » (*Āpastamba-SrautaSutra*, II 13, 7-8). L'utilisation de cette compétence du dieu va loin : dans un hymne qui demande une bonne conception et un bon accouchement (*RV.*, X 184), beaucoup de dieux sont invoqués, chacun pour une opération particulière : Tvaṣtar, l'ouvrier des dieux, pour qu'il « peigne » les formes; Prajāpati, le maître des créatures, pour qu'il dirige le jet de semence au bon endroit; Dhātār, le Créateur, pour qu'il mette en place l'embryon, etc.; mais Viṣṇu est invoqué d'abord pour qu'il prépare la matrice (strophe 1, *Viṣṇur yónim kalpayatu*) : dans ce cas particulier, il s'agit toujours de la même chose, donner aux intéressés le lieu de leur action.

Une fonction semblable de « donneur d'espace » explique sans doute la seule intervention connue de Víðarr en dehors du Ragnarök, dans la vie ordinaire des dieux. Au début de la Lokasenna (strophe 8), les dieux refusent de donner à Loki, déjà criminel, « siège et place », *sessá ok stadi*. Mais peu après (strophe 10), dans l'espoir de limiter le scandale, Óðinn revient sur cette décision. C'est à Víðarr qu'il s'adresse alors :

« Lève-toi, Víðarr, et fais asseoir le père du Loup au festin,  
de peur que Loki ne nous dise des mots injurieux dans la salle  
[d'Ægir »

Le poète de la Lokasenna savait parfaitement sa mythologie : chacune des strophes est chargée d'allusions (ici même, dans ce poème où chacun des dieux se montre si bavard, Víðarr n'accomplit-il pas sa mission en silence, comme le veut son signalement ?) D'autre part, le contexte, l'événement prouvent assez que ce n'est pas en tant que « très fort », en tant qu'émule de þórr, que Víðarr reçoit la mission d'introduire Loki, de lui donner ce qui lui a d'abord été refusé, « siège et place ». Il faut donc que ce soit en vertu d'un autre aspect connu de son caractère ou de son action : de même que le poète de la þrymskviða, dans le conseil des dieux (strophes 14-15), fait parler le premier (et le seul, tant son avis est judicieux) le dieu Heimdallr, qui est justement le « dieu-cadre », notamment le « dieu premier », le dieu



des commencements, de même ici, au banquet, c'est le dieu, sinon régent de l'espace, du moins familier des opérations spatiales, que le président fait intervenir quand il s'agit de donner une « place ». Peut-être, dans le culte scandinave dont nous ignorons presque tout, rendait-il couramment, comme Viṣṇu, ce service <sup>1</sup>.

Ces réflexions sur les dieux sauveurs des Indiens et des Scandinaves paraissent confirmer l'existence d'une eschatologie commune aux ancêtres de ces deux peuples, sinon à tous les Indo-Européens.

1. Cette identité de fonction de Viṣṇu et de Vidarr, leur action par *dilatation* et par *pas*, conduit à poser, secondaire, la question de l'étymologie. Quelle que soit celle qu'on retient pour le nom de *Viṣṇu*, c'est un fait depuis longtemps noté que la langue védique lui associe avec prédilection des mots composés du préverbe *vi-*, signifiant « séparation », sans doute ici comme moyen de progression dans l'espace ou de distribution de l'espace (c'est le même préverbe, *vi-*, qu'emploie, par exemple, dans l'Iran, le *Vidēvdāt*, 2, 10-11 (et 14-15, 18-19) pour désigner l'extension de la terre que produit l'opération, peu claire, de *vima* : *vi-nam-*, *vi-siv-*) : *vi cakrame*, *vi māme*, « il a enjambé, il a mesuré en séparant ». La formule d'appel deux fois attribuée à Indra (v. ci-dessus, p. 235) contient deux fois ce préverbe : *vi kramasva* « développe des pas », mais aussi *vitardm* « plus outre, pour aller plus loin ». Ce comparatif, qui éclaire ainsi le sens de l'action du dieu, rappelle que Viṣṇu peut en effet faire un pas toujours « plus loin », tant qu'il y a une partie d'espace à arpenter, et, mystiquement, par son « troisième pas », au-delà même de l'espace. Peut-être tenons-nous ici l'explication la plus simple du nom de *Vidarr* (dont le *i* est certainement long : Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1957-1961, p. 659) ; le rapprochement avec le dieu illyrien *Vidasus*, dont on ne connaît que le nom, est en l'air, et ne suffit pas à ranimer l'explication de Kauffmann, 1894, sans rapport avec les caractères du dieu, par vieux-scandinave *viðr* « forêt », malgré A. Meyer, « Die illyrische Götter *Vidasus* und *Thana* », *Glotta*, 31, 1948, p. 235-243). Beaucoup d'étymologies ont été proposées, et les meilleures le rattachent d'une manière ou d'une autre à l'adjectif *viðr* (cf. allemand *weit*, etc.), « large », ainsi celle que préfère Jan de Vries : « *Vidarr*, zu *viðr* gebildet, und zwar \**vida-harjaR* "der weitherrschende", "celui qui règne loin" (cf. F. Jónsson, *Lexicon poeticum*, s. v.). » L'adjectif *viðr* est lui-même d'origine discutée, mais l'explication la plus probable le rapproche justement du sanscrit *vitardm* « plus loin », de l'avestique *vitardm* « de côté », c'est-à-dire, en dernière analyse, du préverbe *vi-*. L'adjectif scandinave *viðr* a un comparatif *viðari*, et l'adverbe correspondant *vida* un comparatif *viðar* ou *viðarr*. Ce *viðar(r)*, ce « plus loin » qualifiait-il, orientait-il, dans des formules liturgiques ou populaires, la fonction de *Vidarr*, comme *vitardm* celle de *Viṣṇu* ? L'hypothèse n'est pas invraisemblable. En ce cas, le nom *Vidarr* pourrait n'être qu'un traitement artificiel de l'adverbe qui caractérisait le nom du dieu : *Vidarr* serait, décliné au masculin, l'appel même, l'espoir même de ses adorateurs.

## CHAPITRE IX

### *Conclusions et questions*

#### *Le sens du Mahābhārata.*

Les analyses convergentes qui viennent d'être présentées recommandent, quant à la genèse du Mahābhārata, une seule et même conception et rendent improbables toutes les autres. Voici les lignes maîtresses de cette conception.

Le Mahābhārata, pour l'essentiel, est la transposition dans le monde des hommes d'un vaste système de représentations mythiques : les principaux dieux, autour des dieux hiérarchisés des trois fonctions, et quelques démons, n'ont pas été secondairement rapprochés des principaux héros, mais ont été leurs modèles, et les rapports conceptuels de ces dieux ont été traduits chez ces héros en termes de parenté (frères, épouse) ou d'alliance, d'amitié, d'hostilité. L'intrigue du poème est elle-même la transposition d'un mythe relatif à une grande crise du monde : l'affrontement des forces du Bien et des forces du Mal se développe jusqu'à un paroxysme destructeur et débouche sur une renaissance.

Cette mythologie, pour l'essentiel, est extrêmement ancienne. Elle conserve des traits (la place de Vāyu parmi les pères des Pāṇḍava; le groupe des dieux souverains ne comportant que quatre figures; une mythologie de Dyu transposée dans l'histoire de Bhīṣma; l'existence même d'un mythe eschatologique) absents de la mythologie védique et qui, par-delà, reportent aux temps indo-iraniens, parfois plus haut.

La transposition a été une œuvre littéraire, mûrement réfléchie et inflexiblement poursuivie par des spécialistes savants, ingénieux et pleins de talent, qui ont exploré à fond, sans dévier, les possibilités que recélait la matière mythique. Une équipe travaillant de concert suivant les mêmes principes, sous une

ferme direction, est l'hypothèse qui rend le mieux compte de l'ampleur et de la réussite de l'opération. Et non pas seulement une équipe : une école, car, en dehors des interpolations hors intrigue, des innombrables excursus narratifs ou philosophiques qui se laissent facilement détacher, on reconnaît des retouches, des variantes associées, certaines proliférations (comme le quatrième chant) qui attestent des efforts successifs dans le sens et au profit de la transposition.

Il n'est pas possible de préciser le moment où est née l'idée de cette entreprise littéraire, mais elle est née, elle ne prolonge pas un héritage. Étant donné le caractère archaïque, par rapport au RgVeda, du matériel mythique utilisé, on pourrait être tenté de la reporter dans un passé prévédique; ce ne serait guère vraisemblable pour quantité de raisons, et ce n'est pas nécessaire. Il suffit de penser que la transposition a été conçue et exécutée dans un milieu différent de celui où l'on rédigeait les hymnes et par des savants qui, n'étant pas limités comme les auteurs des hymnes par le souci de l'action religieuse immédiate, conservaient, sans y choisir, la mythologie traditionnelle dans son ensemble. Les débuts de l'entreprise peuvent ainsi avoir été contemporains de n'importe quel moment des temps védiques, ou de peu postérieurs. Par la suite, des corrections ont parfois conformé l'œuvre à l'état religieux du temps. La plus curieuse et la plus visible est celle qui a été signalée à propos des dieux et des héros souverains : les noms des anciens dieux souverains, les deux majeurs et les deux mineurs, ont été éliminés (deux sans substitut, deux remplacés par le même Dharma personnifié) alors que leurs quatre types sont restés clairement transposés dans les deux héros rois et dans les deux héros presque rois; il est invraisemblable que ce soit là l'état premier du tableau. L'une des corrections les plus récentes, śivaïte, aura peut-être été celle qui a fait de la fin de la « crise » un conflit de Kṛṣṇa et d'Āśvatthāman, c'est-à-dire, à travers eux, de Viṣṇu et de Śiva. Mais, ici encore, il serait vain de prétendre dater.

L'opération a été littéraire, certainement, par sa conception et par ses procédés, mais elle a sans doute correspondu à un besoin qui dépasse la littérature : dans l'Inde ancienne et médiévale, le Mahābhārata, avec tout ce qui s'est accumulé autour de lui de compositions purāniques, n'est pas selon nos conceptions de l'histoire, mais remplace l'histoire et rend les mêmes services aux dynasties en quête de grands ancêtres comme à la foule des auditeurs friands d'un glorieux passé. Dans son principe, l'entreprise n'est donc pas différente de celle qui sera rappelée dans la deuxième partie de ce livre, par laquelle les annalistes romains, Saxo Grammaticus ont constitué l'« histoire »

des premiers rois de Rome, du Danemark, dans un cas à partir d'une structure de concepts, dans l'autre, particulièrement proche du Mahābhārata, à partir d'une structure de personnages divins <sup>1</sup>.

### *Interprétations impossibles.*

Voici, maintenant, les conceptions éliminées.

Ce sont d'abord celles qui prétendent déceler dans le poème « un » héros principal. Il y a près d'un siècle, Adolf Holtzmann junior a dépensé beaucoup d'érudition, d'assurance et de fantaisie à soutenir qu'Arjuna avait d'abord été « le » héros du Mahābhārata, d'un proto-Mahābhārata extrêmement réduit en volume, avec Karṇa pour adversaire et Bhīṣma pour... grand-père <sup>2</sup>. Sa dissertation se développe dans l'arbitraire avec une aisance qui décourage la discussion et une audace qui fait paraître timides et sages ceux qui mutilent l'Iliade et l'Odyssée pour en retrouver la forme originelle.

Puis ce sont toutes les exégèses qui, sans altérer ainsi le texte, ne tiennent pas compte de la solidarité des principaux héros, et d'abord des Pāṇḍava, celles qu'on doit appeler maintenant les exégèses « préwikanderiennes ». Elles n'étaient déjà guère admissibles avant que la structure fonctionnelle des dieux pères ait été reconnue, étant donné l'insistance que les poètes ont mise à souligner les rapports des cinq frères; elles ne sont plus excusables aujourd'hui. Il est instructif de regarder comment, l'année même où Wikander publiait sa découverte, en 1947, Louis Renou, dans le manuel *L'Inde antique*, présentait les « caractères » des héros masculins du Mahābhārata <sup>3</sup> :

Pour une œuvre indienne, les caractères sont tracés avec une remarquable individualité. Le plus vigoureux est celui de Bhīma(sena), force de la nature, « ventre de loup » comme on le surnomme : contraste vivant avec Yudhiṣṭhira, gardien du dharma, qui endure et qui concilie : c'est Yudhiṣṭhira pourtant, dérision ! qui ruinera les siens par la passion du jeu. Au camp des Kaurava où les traits sont moins précis, même contraste entre le faible et vieux Dhṛtarāṣṭra et son fils Duryodhana, insolent, prompt à mal faire.

Une telle présentation, le parallélisme ainsi artificiellement

1. V. ci-dessous p. 265-267, (Saxo), p. 271-284 (Rome).

2. *Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahābhāratas*, 1879.

3. *L'Inde classique*, I § 100, p. 399. Le livre, publié en 1949, avait été donné à l'impression en 1947, avant la publication de l'article de S. Wikander.

établi entre des fragments de structures entièrement différentes ferment d'avance l'intelligence du poème. Yudhiṣṭhira ne peut être caractérisé par son seul contraste avec Bhīmasena : c'est sa place dans le groupe des frères, de tous les frères, qui le définit. Il n'est pas non plus vrai que Dhṛtarāṣṭra soit à Duryodhana ce que Yudhiṣṭhira est à Bhīma, ni que Dhṛtarāṣṭra soit à aucun degré l'homologue de Yudhiṣṭhira dans l'autre camp. La « remarquable individualité » des uns et des autres interdit ces glissements : elle dérive dans chaque cas d'un type divin, d'une fonction à laquelle, souvent, elle se réduit. Plus satisfaisant était, en 1863, Monnier Williams quand, ayant à dessiner les figures des Pāṇḍava dans le cadre étroit d'une conférence, il disait, non sans quelques inexactitudes cependant <sup>1</sup> :

L'ainé, Yudhiṣṭhira, est l'idéal indien de l'excellence, un modèle de justice, d'intégrité, de comportement calme et sans passion, d'honneur chevaleresque et d'héroïsme froid (en note : « Yudhiṣṭhira avait probablement une stature de chef et une "présence" imposante. Il est décrit comme *mahāsimhagati* "celui qui a une majestueuse marche léonine", avec un profil à la Wellington, *pralambojjvalacarughona*, et de longs yeux en forme de lotus, *kamalāyatākṣa* »). Bhīma est le type du courage et de la force brutale : il est de stature gigantesque, impétueux, irascible, parfois vindicatif, et même cruel jusqu'au bord de la férocité, justifiant son nom qui signifie « le Terrible » ; mais il est capable d'aimer sans égoïsme et fait preuve de dévouement envers sa mère et ses frères. Arjuna approche davantage de ce que l'Europe considère comme la perfection ; « il peut être considéré comme le héros du Mahābhārata (en note : « encore que, strictement parlant, il n'y ait pas « un » héros qui soit toujours au premier plan, comme dans *L'Iliade* ») : d'une bravoure indiscutable, généreux, modeste, il a des sentiments raffinés et délicats, et le cœur tendre ; il pardonne, il s'attache comme une femme, mais il est d'une force plus qu'humaine et sans pareil dans les armes et les exercices athlétiques. Nakula et Sahadeva sont tous deux aimables, de cœur noble et courageux.

Dans ces lignes, l'originalité de chaque frère est mise en valeur, même si la structure que forme leur réunion n'est pas reconnue.

Sont enfin à écarter les interprétations qui voient dans le poème l'enjolivement d'un événement historique <sup>2</sup> : la bataille de Kurukṣetra, les héros qui la préparent et la soutiennent ont leur

1. *Indian Epic Poetry, being the Substance of Lectures recently given at Oxford*, p. 19-20.

2. Si l'on y tient, on peut bien entendu supposer un événement dont le souvenir aurait été entièrement recouvert par une matière non historique : indémontrable et inutile.

justification ailleurs que dans l'histoire. Tant que les mythologues ne disposaient que de la mythologie solaire, les philologues avaient beau jeu de refuser de reconnaître « le fond mythique » du Mahābhārata. Il est trop évident que Draupadī, avec ses cinq maris qui jouissent d'elle cycliquement, l'un après l'autre, à intervalles convenus, n'est pas la terre mariée aux temps successifs de l'année : très pénétrant dans la critique des exégèses historicisantes, Alfred Ludwig n'a pu, étant donné l'état des études mythologiques à son époque, qu'imaginer une exégèse naturaliste qui n'a pas échappé au discrédit qui a rapidement frappé l'école de Max Müller. La mythologie fonctionnelle de type indo-européen, qui est maintenant dégagée pour l'essentiel dans l'Inde la plus ancienne comme chez la plupart des peuples de même souche, fournit ce que Ludwig cherchait et ne pouvait trouver. Le problème n'est donc plus d'expliquer comment le poème s'est développé à partir d'un noyau de faits authentiques, pour lequel il ne reste pas de place, mais de déterminer comment, à quel point du récit, à quelle génération des héros, a été fait le raccordement de la fable à l'histoire. Je n'entends pas discuter ici, bien qu'elles me laissent inquiet, le peu de données historiques que les recherches anciennes et récentes ont rassemblées ; il suffit d'en surveiller l'usage.

De tous les personnages du Mahābhārata, le premier qui soit nommé, avec quelque vraisemblance d'historicité, dans un texte non épique est Parikṣit : l'hymne XX, 127 de l'AtharvaVeda fait le panégyrique de ce roi, maître du royaume « kuru », et vante la paix et la prospérité qui caractérisent son règne <sup>1</sup>. On se rappelle qui est Parikṣit dans le Mahābhārata : l'enfant du miracle, le petit-fils d'Arjuna par Abhimanyu, le jeune prince à qui Yudhiṣṭhira laisse la royauté quand il part avec ses frères vers les paradis. Le second nom « garanti » est celui du fils de Parikṣit, Yanamejaya, devant qui le Mahābhārata passe pour avoir été récitée par un auteur d'ailleurs fabuleux : les Brāhmaṇa, qui donnent des listes de rois qui, dans les temps anciens, ont célébré le sacrifice du cheval, mentionnent en cette occasion Yanamejaya et ses frères, les fils de Parikṣit (Bhīmasena, Ugrasena) <sup>2</sup>.

1. Parikṣit est nommé aux strophes, 7, 8, 9, 10.

2. Par exemple *SatapathaBrāhmaṇa*, XIII, 5, 4, 1-2 (Janamejaya Pārikṣita), 3 (les Pārikṣita : Janamejaya avec ses frères Bhīmasena et Ugrasena). On se reportera (mais les perspectives de ces auteurs sont incompatibles avec celles de Wikander et les miennes) à H. Munro Chadwick et N. Kērshaw Chadwick, *The Growth of Literature*, II, 1936, p. 511-528 (« Historical and unhistorical elements in heroic poetry ») et à E. J. Rapson, *The Cambridge History of India*, I, *Ancient India*, 1922, notamment p. 252-265, 306-307 (... « The legend of the war of the Mahābhārata in India finds its exact parallel in the legend of the Trojan war in Europe »). Dans la présente discussion, on admettra qu'on peut utiliser *Sat.Br.*, XIII 5, 4, et les textes parallèles comme documents historiques : quand il s'agit de l'Inde ancienne, on ne saurait être exigeant.

En troisième lieu, les mêmes textes mentionnent dans la même occasion le fils de Janamejaya, Satānika Sātrājita <sup>1</sup>, que l'introduction du Mahābhārata connaît aussi, avec le même état civil (I 95 3838). On peut donc penser que c'est au niveau de ces personnages, si de telles mentions en assurent l'authenticité, que la légende qui occupe le gros du poème a été amarrée à l'histoire, à une histoire elle-même bien légendaire : c'est de semblable manière que, dans la tradition annalistique romaine la fable paraît s'unir à des faits aux abords de la période étrusque, avec quelques-uns (non pas les principaux) des récits qui concernent le quatrième règne, celui d'Ancus Marcius <sup>2</sup>; c'est de semblable manière aussi que tant de dynasties germaniques qui se disent issues d'Ódinn ou de Freyr rejoignent avec le troisième ou le quatrième règne, parfois plus loin, une réalité probable. Pourquoi Parikṣit, que l'hymne de l'AtharvaVeda ne semble pas destiner à cette promotion, a-t-il été choisi pour fixer dans le temps des événements qui n'étaient qu'imaginaires ? On ne peut le déterminer. Mais il faut résister à la tentation de profiter de cette série de trois noms, peut-être historiques, d'un père, d'un fils et d'un petit-fils, pour historiciser les générations qui les précèdent : même à supposer que le cinquième ou le sixième roi de l'Ynglingasaga soit déjà un personnage historique, ni l'ancêtre de la race, le dieu Freyr, ni son fils Fjölfnir, ni le fils de celui-ci, ne le sont pour autant : ce qui est dit de leur règne et de leurs mésaventures n'est pas de l'histoire.

Quant aux noms collectifs de l'épopée, si quelques-uns, tels que les Kuru, les Bharata se rencontrent aussi comme noms de tribus dans les textes védiques, cela ne garantit pas que les nombreux héros qui sont classés comme Kuru, comme Bharata, aient été des membres réels de ces tribus, ni des hommes réels : quand une matière mythique est transposée en événements humains, il faut bien qu'elle s'insère dans la chronologie, la topographie, l'ethnographie humaines.

Enfin une autre catégorie de noms est évidemment sans portée dans un problème d'historicité, ceux de héros de légendes qui, apparaissant comme tels dans les livres védiques, reparaissent comme tels dans le Mahābhārata : de ce type sont le purohita Devāpi et le roi Śantanu, son employeur, dont une légende édifiante, qu'il serait hardi de prendre pour une anecdote authentique, est sous-jacente à l'hymne 98 du livre X du R̥gVeda, et qui figurent aussi, comme frères, dans la suite des générations des Kuru, juste avant que commence la matière propre du

1. *Sat.Br.*, XIII 5, 4, 19-23.

2. V. ci-dessous, p. 281-282.

Mahābhārata : Sāntanu (avec un *ā* long) a été affecté aux rôles de mari de la Gaṅgā, puis de la fille du roi pêcheur, de père de Bhīṣma, puis de Citrāṅgada et de Vicitravīrya.

C'est entre ce Sāntanu certainement légendaire et le Parikṣit peut-être historique que se développe, sur quatre générations, la transposition des dieux en héros : le fils aîné de Sāntanu est le premier dieu incarné dans la famille, Dyū, et le père de Parikṣit est le dernier, Varcas, fils du dieu Lune. Or justement, dans cet intervalle, aucun des noms des héros — et ce sont les plus prestigieux — ne se retrouve nulle part dans aucun des textes anciens, hymnes, traités rituels, commentaires, qui ne font non plus aucune allusion à aucun des événements auxquels ils sont mêlés, aucune allusion, en particulier, à une « bataille de Kurukṣetra ». Dire qu'une « lointaine préfiguration » de ce formidable affrontement est fournie par la « guerre des dix rois », événement considéré comme historique, auquel fait de nombreuses allusions le septième livre du ṚgVeda, c'est jouer sur les mots : les seuls points communs des deux guerres sont qu'elles sont des guerres et que le vainqueur y est un Bharata. Tout le reste est différent : le nom du roi vainqueur, Sudās dans le ṚgVeda, Yudhiṣṭhira dans l'épopée, et toutes les circonstances. Ce que l'on concédera est que le caractère belliqueux de la tribu des Bharata, célébré par la tradition, a pu être déterminant pour faire insérer les protagonistes de la bataille de Kurukṣetra dans cette tribu, considérée comme une dynastie. Louis Renou écrit <sup>1</sup> :

Le nom de la tribu védique des Bharata a fait fortune pour entrer dans le nom indigène de l'Inde, Bharatavarṣa, « Contrée de Bharata » et, dans cette expression, Bharata est le nom déjà mentionné dans le ṚgVeda de l'ancêtre éponyme de la tribu. Mais le souvenir des guerres du roi Sudās des Bharata [= le héros de la guerre des dix Rois] est amoindri et défiguré dans les textes postvédiques. La « Guerre des fils de Bharata » [= le Mahābhārata] y est une autre guerre et, si la rivalité des chapelains successifs de Sudās, Viśvāmitra et Vasiṣṭha, s'y trouve encore contée, c'est dans une affabulation différente où Sudās est effacé. Ceci n'infirme pas les faits auxquels il est fait allusion dans le ṚgVeda, mais souligne leur antiquité par rapport aux récits ultérieurs où ils sont altérés.

En réalité, ils n'ont pas été altérés dans les récits ultérieurs : ceux-ci sont entièrement différents, de contenu et d'origine. La guerre des Dix Rois, Sudās, et sa victoire n'ont pas produit par déformation l'épopée, où la rivalité des légendaires Viśvāmitra et Vasiṣṭha est en effet conservée, mais, comme beaucoup

1. *L'Inde classique*, I, § 359, p. 192-193.



de vieilles traditions, en excursus, sans rapport avec l'intrigue principale, sans rôle dans la grande bataille ni généralement dans le conflit des Pāṇḍava et de leurs cousins.

*Incarnations remarquables : Abhimanyu, les Draupadeya.*

Les vues ici présentées devront être précisées et complétées. En particulier, pour des personnages moins importants dans le poème, il faudra faire le travail qui vient d'être esquissé pour les personnages centraux, c'est-à-dire vérifier la « convenance » de l'association qui est faite (filiation, incarnation) de chacun d'eux à un être mythologique, dieu ou démon. Certaines de ces associations paraissent artificielles et sans conséquence, mais beaucoup se révèlent adroites et opportunes. Je me bornerai à deux exemples, l'un déjà remarqué, l'autre nouveau.

Si le dieu Soleil se reflète dans le héros Karṇa et si la mythologie du père a commandé les particularités de la carrière du fils, le dieu Lune, Soma, n'est pas absent de la mobilisation générale. Il a mis à la disposition de Brahma son fils Varcas, proprement son « Éclat », lequel s'est incarné dans Abhimanyu, fils d'Arjuna et de la sœur de Kṛṣṇa. Abhimanyu joue dans l'intrigue un rôle qui n'est pas négligeable : marié lui-même par son père, en conclusion des événements du quatrième chant, à la fille du roi Virāṭa, il meurt héroïquement au septième chant, après avoir fait très bonne figure pendant les treize premiers jours de la bataille. Mais surtout il laisse sa femme enceinte de l'enfant qui, tué dans le ventre de sa mère par Aśvatthāman-Sīva et ressuscité à sa naissance par Kṛṣṇa-Viṣṇu, sera le salut de la race. Les bornes de sa brève carrière, Hopkins l'a reconnu <sup>1</sup>, ont été commandées par son essence lunaire.

Au moment même où son père consent à le prêter, il précise aux dieux une condition (I 67 2749-2760) :

« Il nous faut accomplir notre devoir de dieux et exterminer les Asura sur la terre : Varcas ira donc là, mais il n'y restera pas longtemps. Il y aura un héros, fils d'Indra dont Nārāyaṇa [= Viṣṇu] est l'ami : le glorieux fils de Pāṇḍu, nommé Arjuna. C'est de lui que Varcas sera sur la Terre le jeune fils au grand char; il n'y restera que seize années (*tataḥ ṣoḍaśa varṣāni sthāsyati*), ô les meilleurs des immortels. Quand il sera dans sa seizième année, aura lieu la bataille où des portions de vous-mêmes (*aṁśā vaḥ*) accompliront la tâche de tuer les guerriers... »

Et, après avoir annoncé les exploits d'Abhimanyu, il ajoute :

1. *Epic Mythology*, 1915, p. 91.

« A la fin du jour, cet enfant aux grands bras viendra me rejoindre. Il engendrera un fils unique, auteur de lignée, qui maintiendra dans l'avenir la race détruite des Bharata... »

Et naturellement, au moment de la naissance d'Abhimanyu, les poètes multiplient les comparaisons lunaires (I 221 8030, 8031, 8036) :

Dès son enfance, chéri de Kṛṣṇa, il fut pour tous ses aïeux ce que la Lune est pour les créatures (*prajānām iva candramāḥ*).

Après sa naissance, Kṛṣṇa fit pour lui les rites et l'enfant grandit comme la Lune dans la quinzaine brillante (*sa cāpi vavṛdhe bālāḥ śuklapakṣe yathā śaśī*)...

... son visage était pareil à la lune pleine (*pūrṇacandrāmbhānanam*).

Le symbolisme est exact : la vie de Varcas-Abhimanyu, avec ses seize années, correspond au *śuklapakṣa*, au demi-mois brillant de la lune qui s'oppose, avec ses seize jours, aux quatorze jours du *tamisrapakṣa*, du demi-mois sombre <sup>1</sup>.

L'autre exemple concerne les Draupadeya, c'est-à-dire les cinq garçons que Draupadī a enfantés successivement de ses cinq maris. Ces personnages qui auraient pu, de par leur parentage, être des héros de premier plan sont au contraire parmi les plus pâles. C'est qu'ils faisaient aux techniciens de la transposition deux difficultés particulières.

Ils se trouvaient, eux aussi, former groupe, et un groupe de demi-frères encore plus étroitement unis que les Pāṇḍava, puisqu'ils étaient tous nés de la seule Draupadī; un groupe, en outre, homologue en tous points à celui des Pāṇḍava, puisque leur ordre de naissance même était l'ordre de naissance de leurs pères. Il n'était donc guère possible, sous peine de mettre de la confusion dans l'idéologie du poème, de leur donner des caractères sensiblement différents de ceux des Pāṇḍava. Mais, s'ils avaient été traités avec quelque relief, ils auraient fait double emploi avec les Pāṇḍava, ils auraient simplement reproduit à la génération suivante les qualités, les défauts, les comportements que les Pāṇḍava tenaient eux-mêmes du groupe des dieux des trois fonctions : cela non plus n'était pas souhaitable. En conséquence, ils ont été traités en grisaille, nommés presque toujours ensemble au pluriel sous leur appellation métronymique et sans caractères individuels. Leur principale distinction est même en dehors d'eux, dans leurs étendards, pour lesquels d'ailleurs les poètes ne se sont pas mis en frais d'imagination : au sommet de ces

1. La scène de la mort d'Abhimanyu contient peut-être des éléments symboliques pris aux « crises » lunaires. Mais je ne suis pas A. Hildebeitel quand il y reconnaît une transposition du pressurage du *soma* (assimilé au dieu Lune).

cinq *dhvaja* figurent les images des dieux leurs grands-pères, Dharma, Vāyu, Indra, les deux Ásvin (VII 23 1035; 40 1694).

D'autre part, doublant ainsi les Pāṇḍava, de quel groupement de dieux pouvaient-ils être les incarnations ? Dharma, Vāyu, etc. n'étaient plus disponibles, et aucune autre liste védique de divinités individuelles ne repose sur les trois fonctions. Cette seconde difficulté a été élégamment résolue en liaison avec la première. Les poètes n'ont pas eu à chercher longtemps pour trouver un groupe de dieux homogènes et sans caractérisations individuelles, et pourtant lié de quelque manière à la structure trifonctionnelle que, malgré tout, les Draupadeya portent en eux : ce sont les *Viśvedeva* « les Tous-les-Dieux » (I 67 2762).

Les hymnes védiques emploient ce nom divin avec des orientations diverses. Très souvent c'est une expression exhaustive, l'ensemble du monde divin, sans égard à ses subdivisions; mais parfois, et c'est une tendance qui se développe par la suite, les *Viśvedeva* sont une classe de dieux parmi d'autres, ne comprenant pas les autres, mais s'y juxtaposant. Enfin, peut-être par une combinaison de ces deux conceptions, il arrive que les *Viśvedeva* soient la représentation totale des trois groupes solidaires des *Āditya*, des *Rudra* et des *Vasu*, auxquels ils sont souvent joints dans les énumérations plutôt sans doute comme une reprise synthétique que comme un quatrième terme nouveau <sup>1</sup>. Ils sont en ce cas équivalents aux « Trente-trois dieux » (*RV.*, VIII 28, 1), autre vénérable expression synthétique <sup>2</sup>, que *RV.*, IX 92, 4 leur identifie en clair :

O Soma en cours de purification, les trois fois onze *Viśvedeva* sont dans ton secret.

Les « Trente-trois dieux », sont bien plus souvent, dans les *Brāhmaṇa* et dans les épopées, décomposés d'une autre manière : « les huit *Vasu* + les onze *Rudra* + les douze *Āditya* ».

Or *Āditya*, *Rudra* et *Vasu* forment, avec trois termes collectifs, une structure aussi trifonctionnelle que la liste des dieux individuels *Mitra-Varuṇa*, *Indra*, les *Ásvin*. L'un des hymnes les plus remarquables du point de vue des trois fonctions, *RV.*, X 125 (= *AV.*, IV 30) ne commence-t-il pas par mettre dans la bouche de la déesse *Vāc* cette affirmation globale que les autres strophes ne feront que gloser sur les trois niveaux (avec des allusions verbales : str. 3 *vasūnām*, 3<sup>e</sup> fonction; str. 6 *rudrāya*, 2<sup>e</sup> fonction) :

1. *JMO* IV, 1948, p. 155-161.

2. *Ibid.*, p. 158-159 : les *viśve ratavò* aveistiques, au nombre de trente-trois (le rapprochement est de S. Wikander).

Je vais avec les Rudra, avec les Vasu, avec les Āditya, et avec les Viśvedeva. C'est moi qui soutiens Mitra-Varuṇa, moi qui soutiens Indra-Agni, moi qui soutiens les deux Āsvin.

En 1948, j'ai ainsi résumé les faits qui conseillent d'interpréter ce « groupement de groupes » comme trifonctionnel :

1<sup>o</sup> Quand on les considère séparément, il y a des raisons internes de classer chacun de ces groupes divins respectivement au premier, au deuxième et au troisième niveau : les Āditya, dont les deux principaux sont Mitra-Varuṇa, sont incontestablement des dieux souverains ; Rudra, comme dieu individuel, est le père des Marut, « družina » d'Indra ; enfin *vasu*, comme nom commun, au pluriel neutre, désigne constamment les « biens matériels ».

2<sup>o</sup> Dans un assez grand nombre de strophes védiques, un des deux derniers termes de la séquence « Āditya, Rudra, Vasu » est remplacé par un groupe ou un couple de dieux du type fonctionnel : les Āditya, les Rudra, les Āsvin (*AV.*, V 3, 9) ; les Āditya, les Marut, les Vasu (*AV.*, VI 74, 3 ; IX 1, 3-4 ; X 9, 8) ; les Āditya, Indra-Agni, les Vasu (*AV.*, VIII 1, 16) ; les Āditya, Indra-Vāyu, les Vasu (*RV.*, V 51, 10). Ces structures s'expliquent au mieux si les poètes avaient conscience d'une valeur fonctionnelle des Vasu (troisième fonction) et des Rudra (deuxième fonction).

C'est cette structure triple que couvrait, dans un de ses emplois, le terme Viśvedeva. On voit dès lors comme il répondait au besoin des auteurs du Mahābhārata et fournissait aux Draupadeya le meilleur répondant divin : indistinct et pourtant, par analogie, trifonctionnel.

Une fois faite la concordance, le type divin, comme il est arrivé souvent, a agi sur son « incarnation » et lui a imposé une singularité : les Draupadeya meurent dans la surprise nocturne du dixième chant, et ils meurent sans laisser d'enfants, sans même avoir été mariés. Alors que, après le récit des naissances de Pāṇḍu et de ses frères, puis après le récit de celles des Pāṇḍava, les poètes ont placé plus ou moins vite les récits de leurs mariages, il n'y a rien de tel pour les fils des Pāṇḍava. Les justifications romanesques n'ont pas manqué. Ce trait des Draupadeya forme même un des quatre « problèmes mahābhāratiques », le quatrième, dont la solution est demandée au début (section 4) du MārkaṇḍeyaPurāṇa <sup>1</sup> : « Pourquoi les fils de Draupadī moururent-ils tous avant d'avoir été mariés ? » Et la réponse est donnée dans les sections 7 et 8 (l'histoire du roi Hariścandra) : c'est naturellement par suite d'une malédiction. Mais, sous cette affabulation, la vraie cause, ici encore, doit être, dans la perspec-

1. V. ci-dessus, p. 113.

tive de la transposition, l'imitation des dieux pères : résumé ou total du panthéon en général ou des trois groupements fonctionnels divins, les Viśvedeva n'ont pas d'autre vie, d'autre situation sociale que celles des dieux, normalement autonomes, qu'ils ne font que rassembler sous un nom unique. Comment se marieraient-ils, auraient-ils des fils, en tant que Viśvedeva, alors qu'ils font déjà l'une et l'autre chose à titre individuel ou dans leurs groupements primaires ? Les héros en qui les Viśvedeva se sont incarnés étaient donc voués non seulement à une présentation indistincte, mais très précisément à ce qui les caractérise : cette sorte de stérilité.

### *Les noms des héros.*

Enfin la conception ici proposée laisse ouverts de nombreux problèmes, dont voici quelques exemples.

Celui des noms des héros. En très grande majorité, ces noms n'apparaissent pas dans le R̥gVeda, ni appliqués à des hommes présumés historiques (comme Parikṣit), ni déjà appliqués à des personnages fictifs (comme Śāntanu). D'où viennent-ils ? Puisque les auteurs paraissent avoir été libres du choix et qu'ils procèdent en toute lucidité à la transposition des dieux en héros, on attendrait que chacun de ces noms fût significatif, exprimât un caractère essentiel du dieu et du héros. Et pourtant un coup d'œil sur le tableau des correspondances montre que ce n'est pas le cas : les noms des héros ne font généralement pas allusion aux dieux dont ils sont les fils ou les incarnations et, chose plus grave, ne répondent pas aux caractères mêmes des héros. Considérons, par exemple, le groupe des Pāṇḍava. Deux seulement se justifient immédiatement ; « Bhīma », le Terrible, mérite bien cette étiquette et « Arjuna » porte un nom qui, dans le R̥gVeda, est celui d'un personnage en rapport avec Indra. Mais pourquoi « Nakula », la mangouste ? Pourquoi Sahadeva (où *saha-* signifie plutôt « accompagné de » que « puissant ») ? Et surtout pourquoi Yudhiṣṭhira « fort dans le combat » pour désigner le roi juste par excellence, qui n'est pas un remarquable guerrier ? De même pourquoi le grand-oncle s'appelle-t-il Bhīṣma, encore « le Terrible » ? Certes il se batta vaillamment quand la guerre n'aura pu être évitée, mais jusqu'à ce moment ses qualités vont dans un tout autre sens : il est modérateur, éducateur sage, volontiers prédicateur. Le poème donne de ce nom, comme de la plupart des autres, une explication circonstancielle qui, dans ce cas, est très faible : c'est au moment où, sans effort visible, mais assurément en prenant beaucoup sur lui-même, il vient de renoncer coup

sur coup à être roi et à être père; « Il est terrible ! » auraient alors crié les dieux, puis les hommes, avec un emploi de l'adjectif « terrible » qui fait penser à un usage familier du mot dans la langue de notre génération montante. On multiplierait à l'infini les exemples. Si l'on comprend que le héros né d'un embryon mort, expression maximale du désastre et de la destruction de sa race, s'appelle Parikṣit, parce qu'il est né *parikṣineṣu kuruṣu* « alors que les Kuru étaient anéantis »; si l'on comprend à la rigueur que l'incarnation du dieu Feu s'appelle Dhṛṣṭadyumna, associant l'« audace » et l'« éclat »; en revanche aucune convenance symbolique ne recommandait d'appeler « Droṇa » l'incarnation du dieu-brahmane Bṛhaspati, Kṛpa celle des Rudra, Aśvatthāman celle du composé « Śiva + Mort + Colère + Désir ». Dans chaque cas c'est une anecdote sans intérêt qui est présentée comme la cause du nom : à sa naissance, Aśvatthāman a henni comme un cheval (*aśva*) ; Kṛpa et sa sœur, enfants perdus, ont été élevés par compassion (*kṛpā*) ; Droṇa est né de la semence de son père recueillie dans un baquet de bois (*droṇī*), etc.<sup>1</sup>.

Il n'est guère probable que ce soit là négligence, que les auteurs, si attentifs à toutes les possibilités de la transposition, n'aient pas remarqué celle qu'offraient les noms. On pensera plutôt qu'ils y ont sciemment renoncé, qu'ils ont, par calcul, recouvert le produit des transpositions d'un réseau de noms qui, ne leur correspondant pas, les rendaient moins fastidieuses, moins mécaniques; qu'ils ont, autrement dit, restitué une part au hasard, à un hasard au moins apparent, pour garder aux personnages et à leurs actions quelque chose d'imprévu, d'indéterminé, de poétique. Mais ce n'est ici qu'une hypothèse. En tout cas c'est sans doute cette inadéquation des noms aux personnages qui fait que, si souvent, les noms propres sont remplacés par des surnoms, soit patronymiques, soit caractéristiques. Ainsi Yudhiṣṭhira est sans cesse désigné par des mots qui mettent en évidence *dharma*, l'ordre moral, la justice, etc. : il est appelé « fils de Dharma » (*Dharmaja*, *Dharmanandana*, *Dharmaprabhava*, *Dharmaputra*, *Dharmasūnu*, *Dharmasuta*) ; Bhīma est « Ventre-de-loup » (*Vṛkodara*) ; Arjuna est « conquérant de butin » (*Dhananjaya*) ; Droṇa est « le Précepteur, le Maître spirituel » (*ācārya*, *guru*) ; Bhīṣma est « le Grand-Père » (*Pitāmaha*) quand il n'est pas « le Fils de la Gaṅgā » (*Gāṅgeya*)<sup>2</sup>.

1. Les noms des héros (Kuiper, Johnsen, ci-dessous, p.173-n1.a) ne sont donc pas, une sûre approche du « fond mystique » du Mahābhārata.

2. Nakula et Sahadeva sont dits fréquemment « les deux jumeaux », *yamau*, *yamajau*.

*Divinités absentes de la transposition.*

Un deuxième problème est posé par les personnages surnaturels omis dans la transposition. Je ne parle pas du cas spécial des Āditya (Varuṇa, etc.) qui ont été transposés, mais dont les noms ont été ensuite effacés comme, sur les temples d'Égypte, il arrivait que les cartouches d'un roi fussent martelés. Beaucoup d'autres dieux védiques ne sont ni pères de héros ni incarnés dans des héros, ni prototypes de héros : ainsi les Ṛbhū, Tvaṣṭar, Parjanya, Pūṣan, Yama, Savitar, Soma... Pourquoi ? Peut-être parce que, dans l'état mythologique de l'épopée, les uns ont presque disparu (Pūṣan n'est pas nommé vingt fois, les Ṛbhū le sont deux fois), les autres, par le jeu dévorant des assimilations, ont perdu leur personnalité : Parjanya est un nom d'Indra, Soma, Savitar se sont perdus l'un dans la Lune, l'autre dans le Soleil ; Yama est volontiers identifié à Dharma, déjà héritier des dieux souverains : or Indra, Varcas (fils du dieu Lune), Sūrya, Dharma sont déjà présents à des places d'honneur dans la transposition.

Les déesses — hormis celle qui anime Draupadī, et aussi on va le voir, Rukmiṇī — n'ont pas non plus été utilisées ; le RgVeda en présentait pourtant une assez nombreuse compagnie : Āditi, Uṣas, Pṛthivī, Sarasvatī, les Eaux, etc. Aucune ne s'incarne. Les deux absences les plus notables sont celle d'Uṣas, l'Aurore, deuxième mère de Sūrya, du Soleil et celle de Pṛthivī, la Terre. Le mythe des deux mères de Sūrya a été transposé sur Karṇa, fils de Sūrya, mais ses deux mères, Kuntī, Rādhā, ne sont pas la Nuit, l'Aurore incarnées, n'imitent même en rien ces deux figures. Quant à la Terre, elle est importante comme déesse puisque c'est sa souffrance, sa plainte qui provoquent la mobilisation des dieux, leur descente dans des corps humains ; mais elle même ne contribue pas, en s'incarnant, à son propre soulagement.

*Démons incarnés.*

Un troisième problème est celui des démons incarnés. Un bon nombre remplissent le rôle qu'on attend d'eux : ainsi, on l'a vu, Duryodhana et ses frères, les cent fils de Dhṛtarāṣṭra (I 67 2722-2725) ; de même l'épisodique Śiśupāla qui se distingue par sa cruauté et par son opposition à Kṛṣṇa-Viṣṇu, est une réincarnation de démons que Viṣṇu a déjà dû mettre à la raison dans des manifestations antérieures (*ibid.*, 2641). Mais d'autres réservent des surprises : on lit par exemple dans le

catalogue des incarnations que Vṛtra s'est incarné dans un excellent rājarṣi, Maṇimat (*ibid.*, 2679, 2690) — qui d'ailleurs ne joue aucun rôle dans le poème. Deux cas mériteront d'être considérés de plus près. Je me borne à les signaler.

Le premier nous est déjà connu<sup>1</sup> : c'est celui de Śalya, frère de Mādri, la mère des deux Pāṇḍava jumeaux. Malgré cette alliance étroite avec les « meilleurs » héros de l'épopée, Śalya n'est pas un dieu, mais un démon incarné, l'Asura Śaṃhrāda. Nous avons trouvé une explication naturelle à cette anomalie : les deux Pāṇḍava jumeaux, bien que kṣatriya, correspondent à la troisième fonction, au troisième varṇa, aux vaiśya. En conséquence, leur mère est mariée par achat, c'est-à-dire par la forme de mariage qui n'est propre qu'aux vaiśya et que les classifications désignent sous le nom de « mariage à la mode des Asura ». En conséquence encore Śalya, qui exige de Bhīṣma que sa sœur Mādri soit mariée de cette manière et qui reçoit le prix de la vente, est un Asura en forme humaine, en même temps d'ailleurs qu'il arbore sur son étendard ce qui caractérise le mieux la fonction des vaiśya : un sillon d'or.

Le second est Rukmin, frère de Rukmiṇī, la femme de Kṛṣṇa : lui est l'incarnation d'une autre variété de démon, d'un Rākṣasa (I 67 2698). Son caractère n'est pas sympathique. Insolent, ὕβριστής, il n'appartient pas cependant à l'armée des « méchants », ni d'ailleurs à celle des « bons » : il est un des deux grands neutres de cette guerre, l'autre étant Balarāma, le troisième Rāma, frère de Kṛṣṇa. Le Mahābhārata explique cette abstention comme un effet de son insolence : il avait offert ses services successivement aux Pāṇḍava et à Duryodhana, mais dans des termes tels que les deux partis les avaient refusés (V 158 5366-5588). La raison est peut-être plus profonde : ce sont, on le voit, deux des plus proches parents de Kṛṣṇa qui manquent des deux côtés à l'appel. Si l'on prend garde que Kṛṣṇa lui-même, tout en se faisant le cocher d'Arjuna, tout en multipliant aux Pāṇḍava durant la bataille les conseils techniques et moraux (ou immoraux) les plus efficaces, n'est pas cependant combattant et que c'est même, explicitement, à la condition de ne pas combattre qu'il a pris en charge le char de son ami, on est porté à penser que cette attitude, étendue à ses proches, est un trait transposé du plus ancien Viṣṇu. Quant à la qualité Rākṣasa de Rukmin, l'analogie de l'Asura Śalya suggère une explication, que fournit le type de mariage de sa sœur Rukmiṇī : Kṛṣṇa l'enlève, c'est un « mariage par rapt », avec cette circonstance aggravante que lorsqu'il enlève Rukmiṇī (incarnation d'une partie de Śrī : ce

1. V. ci-dessus, p. 74-76.



qui est naturel puisqu'elle doit être la femme de Kṛṣṇa-Viṣṇu), elle est déjà fiancée à Śiśupāla; en la circonstance, Rukmin fait son devoir, attaque Kṛṣṇa, mais, vaincu, doit céder. Or, dans les classifications, le « mariage par rapt » est dit « mariage selon le mode des Rākṣasa ».

*Répartition des héros entre les deux partis.*

Quatrième problème : certaines parentés établies entre les héros, certaines filiations, sont étonnantes. Dans l'état présent de l'étude, je ne vois rien qui explique de façon satisfaisante qu'Aśvatthāman, cette incarnation de Śiva, de la Mort, etc., ce personnage fatal qui, après la fin des combats, devient dans des conditions scandaleuses le pur Destructeur, d'ailleurs possédé par Śiva, soit le fils de Droṇa, c'est-à-dire de Bṛhaspati incarné. Il doit y avoir une raison : sans quoi les ingénieux auteurs de la transposition n'eussent pas été en peine de donner à ce fils un autre père, à ce père un autre fils. Mais la raison n'apparaît pas.

Cette remarque débouche devant le cinquième problème, le plus considérable. Dans cet affrontement du « Mal » et du « Bien », dans cette concurrence pour le pouvoir entre Kali-Duryodhana et Dharma-Yudhiṣṭhira, pourquoi tant de « bons » personnages sont-ils du côté du Mal ? En d'autres termes pourquoi des héros en qui sont incarnés des dieux considérables — ainsi Bhīṣma, Droṇa, Kṛpā — sont-ils dans l'armée du démon incarné, et deux d'entre eux, successivement, comme généraux, pour ne pas parler de Dhṛtarāṣṭra, plus engagé encore contre les « bons » ? On peut certes faire valoir que, sauf Dhṛtarāṣṭra à qui sa faiblesse ne permet pas la constance, ils sont tous constamment favorables à Yudhiṣṭhira et n'entrent ou ne restent dans le mauvais parti que la mort dans l'âme, et d'ailleurs le poème fournit naturellement des explications psychologiques qui, sur le plan humain, sont peut-être suffisantes : quand Duryodhana, avant les hostilités, passe en revue les hommes sur lesquels il peut compter, il fait fond, et l'événement lui donne raison, sur les liens familiaux (I 142 5691-5692) ; il est sûr d'Aśvatthāman, démoniaque presque autant que lui ; il déduit de là que Droṇa, pour ne pas rompre avec son fils, suivra son parti, ainsi que Kṛpā, qui ne voudra pas se séparer de Droṇa son beau-frère. Une raison du même ordre joue évidemment pour Dhṛtarāṣṭra lui-même : jusqu'à la mort de son fils Duryodhana, il est comme envoûté par lui, le suit dans sa folie et dans ses crimes avec de vains gémissements ; quant à Vidura, sa position inférieure dans la famille ne lui laisse pas le choix : entière-

ment dévoué aux Pāṇḍava, leur faisant passer à l'occasion de précieux messages, il ne peut quitter son frère l'Aveugle. Tout cela n'empêche pas, dans la perspective de la transposition, eu égard au monde divin qui s'agite sous l'apparence des héros, que l'étrangeté n'existe : en langage mythique, on dirait que Bhaga et Aryaman, Dyū, Bṛhaspati, les Rudra, sont, physiquement sinon de cœur, et les deux derniers activement, du côté de Kali contre Dharma, Vāyu, Indra avec ses alliés Viṣṇu et Agni, les Nāsātya. Ni l'eschatologie iranienne ni la scandinave ne présentent un tel partage des « bons » : toute la bonne création est avec Ohrmazd contre Ahriman; tous les dieux sont unis dans le Ragnarök contre l'assaut des monstres et Heimdalr, l'homologue de Bhīṣma, meurt du bon côté.

Aucune explication n'est prête. Dans deux cas particuliers cependant Dyū-Bhīṣma, et Bhaga-Dhṛtarāṣṭra, on en imagine une. Pour le second, l'ambiguïté de sa position peut illustrer l'ambiguïté du concept de Bhaga, de Destin : d'une part hasard injuste, désespérant, d'autre part providence aux longs calculs; d'une part le « Bhaga aveugle » du dicton, d'autre part le distributeur clairvoyant des hymnes; jusqu'à la mort de Duryodhana, Dhṛtarāṣṭra exprime le premier aspect, ensuite le second aux côtés de Yudhiṣṭhira <sup>1</sup>. Pour Dyū-Bhīṣma, peut-être doit-on tenir compte de la tendance qui, en Iran, a abouti aux variétés de zervanisme et dont il semble qu'il y ait des traces, ou des amorces, dans le ṚgVeda : au-dessus d'Ohrmazd et d'Ahriman, avant eux, comme leur père commun, il y a Zervan, dans lequel on est tenté de reconnaître, justement, certains des traits communs à Heimdalr et à Bhīṣma. En Iran, Zervan ne dépasse pas une neutralité passive en face de la contradiction violente de ses deux héritiers et, dans le récit d'Eznik par exemple, est affligé d'avoir à partager le temps, mais le partage, entre le Bon et le Mauvais <sup>2</sup>. Cette position inconfortable n'est pas très différente du statut de Bhīṣma, dont Duryodhana dit lucidement : les Pāṇḍava et nous sommes ses petits-neveux au même degré, il ne se permettra donc pas de marquer une préférence. En réalité Bhīṣma se comporte autrement que Zervan : ses sentiments, ses discours, parfois ses conseils sont en effet pour les Pāṇḍava, son bras et ses talents militaires sont au service de Duryodhana. Peut-être est-ce là un autre développement de la même idée qui a produit le zervanisme : le dieu-cadre, dans les conflits de ceux qui viennent après lui et qui remplissent son cadre, est forcément neutre ou écartelé. Cela n'est pas entièrement

1. V. ci-dessus, p. 167-168, 171-172

2. Eznik de Kolb, *De Deo*, éd. et trad. Louis Mariès et Charles Mercier, vol. I, p. 52-53; II, p. 59-60.

satisfaisant, mais indique à la recherche une direction. Quant à Droṇa, quant à Kṛpa, la difficulté est, *hic et nunc*, sans solution.

### *Le Mahābhārata et la bataille de Brávellir.*

Pionnier à nouveau, M. Stig Wikander a ouvert en 1960 d'autres perspectives à l'étude du Mahābhārata : en suédois dans *Arkiv för Nordisk Filologi*, 74, p. 183-193, sous le titre « Från Bråvalla till Kurukshetra »; en allemand dans *Kairos*, 2, p. 83-88, sous le titre « Germanische und indo-iranische Eschatologie ». Je traduis le début du second article.

La bataille de Brávellir est, d'après les sources islandaises, la plus grande bataille qui se soit jamais livrée dans les pays du Nord. La narration circonstanciée qu'en fait Saxo au huitième livre des *Gesta Danorum* justifie cette affirmation. En tout cas, ce chroniqueur, amateur éclairé en matière de batailles, n'en raconte aucune autre avec autant de détails dans les livres I-IX, où il traite des temps légendaires.

Sous l'influence de son mauvais conseiller Bruno, le roi de Danemark Haraldus Hyldetan, âgé, aveugle, s'est pris de haine et de jalousie à l'égard de son neveu, le roi de Suède Ringo. Il décide de conquérir la Suède et prépare son expédition pendant sept ans. De toutes les parties du monde connu à cette époque, non seulement des pays scandinaves, mais d'Angleterre, de Frise, d'Allemagne, des pays slaves, des guerriers se joignent à son armée. De son côté, le roi Ringo fait venir des alliés de nombreux pays, notamment de Norvège. Le choc des armées a lieu sur une plaine de la Suède centrale. Les Danois ont d'abord le dessus, parce que leur allié frison Ubbo, avec une force extraordinaire, massacre ou met en fuite des foules de Suédois et de Norvégiens et que personne ne peut tenir contre lui en combat singulier. Les archers norvégiens conçoivent alors le plan suivant; ils l'entourent de tous côtés, et le héros tombe, percé de cent quarante-quatre flèches. Alors la fortune du combat se retourne. Le roi danois, l'aveugle, qui se trouve à proximité dans son char de combat demande à son cocher, qui n'est autre que Bruno, dans quelle formation de bataille combattent les Suédois. A la réponse qui lui est faite, il comprend que sa cause est perdue, car Bruno lui nomme une formation qui n'est connue que du seul dieu Óðinn — et c'est à ce moment que le pernicieux conseiller se révèle pour ce qu'il est : Óðinn en forme humaine. Harald le prie de se montrer favorable aux Danois, mais le dieu le précipite à bas de son char et le tue avec sa propre massue. Cette mort met fin à la bataille. Une seule chose est ensuite mentionnée : le magni-

fique bûcher funéraire sur lequel le vainqueur brûle le cadavre du roi.

Énumération minutieuse des héros et de leurs pays d'origine, excellence affirmée de tel ou tel combattant, intervention arbitraire et souvent décisive des dieux, funérailles magnifiques des morts, ce sont là des éléments qui se rencontrent dans beaucoup d'autres poèmes épiques : depuis longtemps, les érudits scandinaves n'ont pas manqué de comparer la bataille de Brávellir à l'Iliade, et les mêmes éléments se retrouvent aussi bien dans le Mahābhārata. Cela ne suffirait donc pas à établir un rapport particulier entre des textes si éloignés dans le temps comme dans l'espace.

Mais, entre l'action principale de la grande épopée indienne et celle de la tradition relative à la bataille de Brávellir, il y a en outre des ressemblances singulières et d'un type improbable. La guerre décrite par le Mahābhārata est une lutte que se livrent pour le trône de Hastinapura les cent frères Kaurava et leurs cousins, les cinq frères Pāṇḍava. Pāṇḍu, le père de ces derniers, mort prématurément, avait été roi de Hastinapura. Son frère, le père des Kaurava, vit encore; c'est l'aveugle Dhṛtarāṣṭra. Étant aveugle, il ne peut être roi, mais il est le chef du parti des Kaurava qui dispute l'héritage royal à Yudhiṣṭhira, l'ainé des Pāṇḍava. Après beaucoup de péripéties commence une guerre pour laquelle les deux partis rassemblent des alliés venus de toutes les parties du monde connues du poète. La bataille dure dix-huit jours. Pendant les dix premiers, les Kaurava dominent parce qu'ils ont dans leur parti le héros Bhīṣma, avec qui personne ne peut se mesurer en combat singulier. Finalement ses adversaires apprennent qu'il peut être tué à coups de flèches : des archers l'entourent de tous côtés et il tombe, si bien criblé que son corps ne touche pas la terre, mais reste porté par les traits qui le hérissent. L'aveugle Dhṛtarāṣṭra est sur son char, à proximité du champ de bataille, et son cocher l'informe continuellement des événements.

L'oncle aveugle qui fait la guerre à son neveu pour un royaume; qui reste sur son char près du champ de bataille; qui a dans son armée le plus vaillant des combattants, lequel ne peut être vaincu et tué que par d'innombrables flèches et dont la mort cause la défaite : où trouve-t-on dans un seul et même texte cette accumulation de détails originaux ? Il ne me paraît pas douteux qu'il n'y ait, d'une manière ou d'une autre, un rapport direct entre le récit indien et le récit scandinave.

A ces concordances relevées dans la bataille même, M. Wikan-der en joint une série d'autres qui concernent les trois générations dont Harald Hildetan et Dhṛtarāṣṭra ne représentent que la dernière : plusieurs, comme l'apparence également repoussante des pères de ces deux héros au moment où ils les engendrent, sont en effet frappantes.

Le problème ainsi brusquement posé est considérable : c'est celui de l'existence de thèmes épiques antérieurs à la séparation des ancêtres des Germains et des Indo-Iraniens et conservés de part et d'autre. Je ne crois pas en effet que la bataille de Brávellir doive s'interpréter, comme le Mahābhārata, par un mythe eschatologique historicisé : l'eschatologie scandinave est bien connue et tout y est différent, à commencer par le principal, le rôle et le destin d'Óðinn. Mais les analogies signalées existent, et elles portent sur des points de l'épopée indienne, tels que la mort singulière de Bhīṣma, que justement n'éclaire pas le mythe prototype.

*A priori*, l'existence de thèmes épiques indo-européens, plus généralement d'une littérature indo-européenne, est vraisemblable : depuis une trentaine d'années, on a relevé, dans les formes poétiques, des coïncidences prosodiques entre l'Inde et la Grèce, formulaires entre l'Iran et la Scandinavie, qui s'expliquent au mieux par un héritage commun. L'étude que commence M. Wikander est donc pleine de promesses. Dans le second volume de *Mythe et épopée*, à partir d'autres textes, je me propose d'envisager un problème parallèle <sup>1</sup>.

1. Première partie : « L'enjeu du jeu des dieux : un héros. » S. Wikander vient encore d'ouvrir une autre voie, à propos des fables d'animaux, nombreuses dans le douzième chant du Mahābhārata, et des héros scandinaves à noms d'animaux (Refo, Bero dans Saxo), « Från indisk djurfabel till isländsk saga », *Vetenskaps-societetens i Lund Årsbok*, 1964, p. 89-114.



*Deuxième Partie*

NAISSANCE D'UN PEUPLE





## CHAPITRE PREMIER

### *Les quatre premiers rois de Rome*

#### *Structure et histoire.*

Les lettrés chinois ont mis en tête de leurs histoires, avec des théories divergentes, la série des « cinq Souverains ». Pourquoi cinq ? Parce que les Souverains correspondent aux cinq éléments, aux cinq vertus élémentaires : dans le système de Se-ma Ts'ien, Hoang-ti correspond à la terre, Tchouan-hiu au bois, Ti K'ou (Kao-sin) au métal, Yao au feu, Chouen à l'eau : « Les cinq empereurs, dit Édouard Chavannes <sup>1</sup>, ne sont que les symboles des cinq grandes forces naturelles qui se succèdent en se détruisant les unes les autres ». Mais il suffit de lire le premier chapitre de Se-ma Ts'ien pour sentir que d'autres structures conceptuelles ont contribué à fournir ou à informer la matière coulée dans ce moule. Marcel Granet en a mis une en évidence <sup>2</sup> :

Pour la période même des cinq Souverains, les successions se font soit d'agnat à agnat (de Tchouan-hiu à Kao-sin), soit de grand-père à petit-fils (de Houang-ti à Tchouan-hiu), soit de beau-père à gendre (de Yao à Chouen). Or, ces deux derniers types de succession sont caractéristiques d'un certain droit familial, droit de transition qui correspond au passage de la filiation utérine à la filiation agnatique... Il faut avoir lu Morgan et les travaux des sociologues pour reconnaître la valeur du principe qui inspira les historiens chinois. Ils ne comprirent, ni n'inventèrent le schème qui les guida dans leur arrangement de faits : il leur fut imposé par la tradition.

Et Granet résume en formules denses les recettes qui ont produit l'« histoire primitive » que nous lisons :

1. *Les Mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien*, traduits par Édouard Chavannes (réédition photographique de 1967), I, p. cxLIII.

2. *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 1926, I, p. 47 (46-49).

Les constructions historiques relatives aux Souverains et aux Ancêtres des dynasties royales se sont faites par la juxtaposition (forcée et plus ou moins factice) de lambeaux de légendes déjà décomposées. Cette juxtaposition a eu pour conséquence une déformation nouvelle de ces lambeaux mutilés. Mais les principes de construction et les schèmes qui sont à l'origine de ces déformations secondaires reposent eux-mêmes sur des traditions qui peuvent être fort anciennes. Principes et schèmes constituent des faits; je les appellerai : faits secondaires, sans être sûr qu'ils sont, dans tous les cas, d'une origine tardive et bien que, dans la constitution de la matière historique, ils aient joué le rôle directeur.

Si la Chine, par les recoupements qu'y permet l'abondance des textes « historiques » aussi bien que philosophiques, offre à la critique un observatoire privilégié, elle n'est cependant pas une exception. Tout au contraire. Quand un peuple, ou plutôt quand les intellectuels d'un peuple sont amenés, par réflexion autonome ou à l'imitation de voisins prestigieux, à se représenter les « premiers temps », comment procéderaient-ils autrement ? Ils n'ont que des légendes ou des « lambeaux de légendes », auxquels ils donnent un sens d'ensemble (généralement le sens d'une création progressive de la réalité sociale dont ils ont l'expérience) en les distribuant, en les orientant dans les « schèmes » conceptuels, anciens ou récents, qui s'imposent à eux.

Chez les peuples issus des Indo-Européens, on peut s'attendre à voir, dans ce rôle directeur, le schème conceptuel dominant et vivace qu'est la structure des trois fonctions. De fait, il a souvent servi à construire l'histoire à tous les niveaux, les histoires du monde ou de l'humanité, les histoires strictement nationales.

Dans deux belles études <sup>1</sup>, M. Jean-Pierre Vernant a montré que le mythe hésiodique des Races est une riche variation sur ce schème traditionnel, combiné avec la structure proprement grecque de la Dikè et de l'Hybris, Dikè et Hybris colorant l'une en « bien », l'autre en « mal », chacune des fonctions : les Races d'or (Dikè) et d'argent (Hybris) qui survivent respectivement dans les δαίμονες ἐπιχθόνιοι et dans les ὑποχθόνιοι, expriment les deux aspects de la fonction souveraine; la Race de bronze (Hybris) et la Race des héros (Dikè), les deux aspects de la fonction guerrière; la Race de fer enfin, dans ses deux parties, l'une supportable (par le maintien d'une certaine Dikè), l'autre insupportable (par la généralisation de l'Hybris), les deux aspects de

1. « Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, p. 21-54, reproduit dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965, p. 19-47; « Le mythe hésiodique des races, sur un essai de mise au point », *Revue de Philologie*, XL, 1966, p. 247-276.

la fonction productrice, marquée par le *πόνος*, par le travail et la fatigue.

Le premier étage de la construction mythique d'Hésiode définit bien le plan de la souveraineté dans lequel le roi exerce son activité juridico-religieuse, le second le plan de la fonction militaire où la violence brutale du guerrier impose une domination sans règle, le troisième celui de la fécondité, des nourritures nécessaires à la vie, dont l'agriculteur a spécialement la charge.

Cette structure tripartite forme le cadre dans lequel Hésiode a réinterprété le mythe des races métalliques et qui lui a permis d'y intégrer, avec une parfaite cohérence, l'épisode des héros. Ainsi restructuré, le récit s'intègre lui-même dans un ensemble mythique plus vaste, qu'il évoque, en chacune de ses parties, par un jeu, à la fois souple et rigoureux, de correspondances à tous les niveaux. Parce qu'elle reflète un système classificatoire à valeur générale, l'histoire des Races se charge de significations multiples : en même temps qu'elle raconte la suite des âges de l'humanité, elle symbolise toute une série d'aspects fondamentaux du réel...

De la même manière, dans certaines présentations, le mythe indien des quatre Âges du Monde (*yuga*) a été disposé sur la structure des trois fonctions, plus précisément même des trois *varṇa*, complétés à quatre par les *sūdra* : chacun des Âges est alors caractérisé par l'apparition, ou l'ascension, ou la prédominance d'un des *varṇa* dans l'ordre décroissant, brahmanes d'abord, puis *kṣatriya*, puis *vaiśya*, puis, dernière déchéance, *sūdra* <sup>1</sup>.

Plus d'une histoire nationale a utilisé la même formule. M. Stig Wikander a montré par exemple qu'elle préside à l'ensemble de la construction historique de l'Iran, telle que la développe Firdousi <sup>2</sup> : les trois rois mythiques Peshdadiens, grands adversaires des démons, ressortissent à la première fonction, la dynastie guerrière des Kayanides à la deuxième, et la troisième anime les quatre derniers souverains de l'histoire légendaire : les deux premiers de ceux-ci, Luhrāsp et Guštāsp, par leurs noms en *-asp* et leur étroite solidarité, rappellent les *Aśvin* indiens ; par leurs rapports avec la déesse *Anāhitā* ou avec la princesse *Nāhīd*, ils rappellent « les Dioscures au service d'une déesse » ; et tous deux fondent des variétés du « feu du Tiers État », par opposition à celui des prêtres et à celui des guerriers.

1. *Rāmāyaṇa*, VII 74, 8-28; *Mahābhārata*, VI 10 389-395; cf. XII 188 6939-6942, etc.

2. « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde », *La Nouvelle Clio*, I-II, 1949-1950, p. 310-329, notamment 317-321 et toute la seconde partie de *Mythe et épopée* II, 1971.

*Successions structurées de règnes.*

Mais c'est dans les histoires dynastiques de la Scandinavie que la structure trifonctionnelle a été le plus généreusement utilisée. La dynastie des rois d'Upland, puis de Norvège, appelés Ynglingar, tire son nom de son ancêtre le dieu Freyr, « Yngvifreyr <sup>1</sup> »; mais l'histoire de cette famille ne commence pas avec Freyr, qui n'est même que le dernier terme d'une préhistoire divine : la royauté d'Upland a été fondée par le souverain magicien et guerrier Óðinn, « roi » du « peuple » des Ases, en qui résident les deux fonctions supérieures, plus étroitement associées en Scandinavie que partout ailleurs. A Óðinn succède Njörðr, père de Freyr et, avec lui, le principal représentant du « peuple » des Vanes, qui sont dépositaires de la fonction de fécondité et de prospérité. Et c'est à Njörðr que succède Yngvifreyr. Les premiers chapitres de l'Ynglingasaga soulignent bien la différence des types d'Óðinn d'une part, de Njörðr et de Freyr d'autre part. Du premier ne sont mentionnées que ses conquêtes (chap. 4 et 5), puis son *atgervi* et ses *íþróttir*, c'est-à-dire ses talents de guerrier et ceux de ses compagnons les guerriers-fauves ou *berserkir* (chap. 6), ses dons de magicien (chap. 7) et l'institution du rituel funéraire qui conduit les morts à la Valhöll (chap. 8). De Njörðr au contraire il est dit (chap. 9) :

De son temps, il y eut une paix excellente (*fríðr allgóðr*) et tant de moissons de toutes sortes que les Suédois crurent que Njörðr avait puissance sur les moissons et sur les biens meubles des hommes.

et de Freyr (chap. 10) :

Il était heureux en amis et en moissons, comme son père. Il éleva un grand temple à Upsal, il y établit sa capitale et y concentra tous les impôts qu'il levait... Alors commença cette « richesse d'Upsal » qui s'est ensuite maintenue. De son temps commença la « paix de Fródi » (un autre de ses noms) et il y eut aussi de bonnes moissons à travers toutes les provinces. Les Suédois attribuèrent cela à Freyr, et il fut adoré plus qu'aucun dieu, parce que, de son temps, le peuple du pays était plus riche qu'avant, à cause de la paix et des moissons.

Cette structure, très nette, ne coïncide cependant pas exactement avec la structure théologique que résumait, dans le temple du Vieil-Upsal par exemple, la réunion des trois figures d'Óðinn, de Þórr et de Freyr : la troisième fonction a deux représentants,

1. L'Ynglingasaga forme le début (1-50) de la Heimskringla de Snorri.

Njörðr et Freyr — ce qui est probablement archaïque et se retrouve dans d'autres formes de la liste canonique; mais surtout c'est Óðinn, à lui seul, qui représente les fonctions de souveraineté magique et de puissance guerrière, Þórr n'apparaissant pas <sup>1</sup>.

A cet égard, les deux premiers livres des *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus sont plus complets. Il s'agit ici des origines d'une autre dynastie, les Skjöldungar danois, dont les ancêtres ne sont pas des dieux. Mais par une transposition consciente, systématique de la mythologie en épopée qui ressemble fort à celle que nous a montrée le Mahābhārata, ce sont pourtant des dieux qui ont fourni la matière, sinon des quatre premiers règnes, du moins du second, du troisième et du quatrième. Le premier règne en effet, celui du fondateur et éponyme de la dynastie, Scioldus <sup>2</sup>, sur lequel la tradition paraît avoir été très pauvre, a été construit par Saxo à l'aide d'une matière d'un autre ordre : l'image qu'il se faisait de la royauté d'après les grands princes danois du douzième siècle et du début du treizième, Valdemar I le Grand, Valdemar II le Législateur ou le Victorieux; c'est au second d'ailleurs, *salutaris princeps ac parens noster*, que sont dédiés les *Gesta*, et la préface associe à son éloge celui du premier, *tuus quoque fulgentissimus avus publicae religionis titulis consecratus*... Mais, imaginé d'après ce type idéal, démarqué des grands Valdemar et présenté anachroniquement pour leur modèle, Scioldus n'en est que mieux caractérisé comme proprement « souverain », par opposition aux types royaux qui viennent ensuite : il se manifeste moins par des actes éclatants ou pittoresques que par une législation, par des vertus et surtout par la majesté que donne à un prince la conscience de ses devoirs.

Si les Valdemar, rois authentiques, ont ainsi pris la place d'Óðinn dans le modèle mythique trifonctionnel, ses trois successeurs, Gram, Hadingus et Frotho, doivent l'essentiel des *gesta* de leur règne aux mythes de trois dieux : Þórr, Njörðr et Fróði (Freyr). Les *gesta* de leur règne, disons-nous, et non leur caractère, car Saxo (ou sa source), pour ces princes légendaires comme pour tous ses personnages, a généralisé le type viking et les montre uniformément engagés dans des expéditions guerrières peu conformes au type des dieux Vanes. Sous cette réserve, la transposition mythique est certaine.

1. Peut-être d'autres traditions comblaient-elles cette lacune; les trois tertres funéraires qui subsistent au Vieil-Upsal et qui ont été élevés en réalité pour des chefs du v<sup>e</sup> et du vi<sup>e</sup> siècle, sont attribués, dans une explication (mais d'origine savante sans doute) qui a cours, aux trois dieux Óðinn, Þórr, Freyr : Birger Nerman, « Den svenska Ynglingaättens gravar », *Rig*, II, 1919, p. 47.

2. Scioldus : I 3.

Elle n'a pas besoin de démonstration pour le quatrième, pour Frotho, héros du second livre des Gesta : son nom est la forme latine de Fróði et il est le premier d'une longue série de « Frothones » entre lesquels Saxo (ou sa source) a réparti en doses variables ce qu'il savait du dieu « Fro », c'est-à-dire Freyr. Que le père et le prédécesseur de Frotho, le troisième roi, Hadingus, ait été démarqué du dieu Njörðr, c'est ce qu'avaient reconnu Wilhelm Müller dès 1843, puis Ferdinand Detter en 1894 et Rudolf Much en 1898; j'ai repris la question en 1953 et montré que l'hypothèse d'une transposition du mythe en roman explique toutes les singularités de la « saga de Hadingus <sup>1</sup> ».

Quant à Gram <sup>2</sup>, la démonstration n'a pas encore été produite, mais elle se fera comme pour Hadingus <sup>3</sup> : le dieu prototype se révèle à des traits multiples de la légende du héros. Voici les principaux.

Gram a un compagnon inséparable, Bessus, qui « lui est souvent fort utile », participant notamment à ses expéditions, à ses exploits « au point qu'on n'a pu décider si sa gloire était due à son propre courage ou à celui de Bessus » (I 4, 1). C'est le signallement même de Þórr, qu'accompagne toujours un serviteur, moins considérable certes que Bessus, mais qui rend souvent à son maître de signalés services et que les illustrateurs des tambours lapons, qui ne pouvaient retenir que les traits principaux des figures divines qu'ils représentaient, n'ont pas manqué de dessiner auprès du dieu.

Dès sa jeunesse, Gram a pour vocation de combattre les géants; il est décidé, à l'exemple d'Hercule (*Herculeae uirtutis exemplo*), à s'opposer « aux entreprises des monstres » (*ibid.*, 2). Telle est aussi la principale activité de Þórr, que les informateurs de Tacite avaient déjà assimilé à Hercule.

L'arme de Gram, comme celle d'Hercule, est la massue. Saxo a ainsi déformé, d'après l'image gréco-romaine, le marteau de Þórr non seulement dans ce passage, mais dans un autre : c'est une *claua* que manie « Thoro » pendant la théomachie du roman de Balderus (III 2, 10).

Le premier exploit de Gram et le plus longuement décrit, est inspiré d'une rencontre fameuse de Þórr. Gram apprend que Gro, la fille du roi suédois Sigtrugus, a été promise pour femme

1. *La saga de Hadingus* (Saxo Grammaticus I vi-viii), 1953, repris dans *Du mythe au roman*, 1970. La même méthode a été appliquée à la légende de Baldr et à celle d'Aurvandill dans les *Gesta Danorum* : *ibid.*, p. 159-172, 173-177.

2. Gram : I 4.

3. *Du mythe au roman*, p. 147-157.

à un géant. Il ne peut supporter cette offense à la dignité royale et, couvert de peaux de bêtes, armé de sa massue, accompagné de Bessus, il entre en Gothie et marche vers le lieu du scandale. En chemin, il rencontre justement Gro, avec quelques suivantes. La jeune fille le prend pour le géant auquel elle est destinée et tremble de tout son corps. La conversation s'engage entre elle et Bessus, et la crainte, le désespoir de la jeune fille augmentent jusqu'à ce que Gram, rejetant son déguisement, se montre pour ce qu'il est, son sauveur et bientôt son mari; la terreur se changeant en *uoluptas*, la jeune fille tombe dans ses bras. — Le seul nom de Gro suffit à révéler l'origine de l'épisode : dans l'Edda de Snorri, Gróa est la femme de l'énigmatique Örvandill<sup>1</sup>. Celui-ci, apparemment, était captif au pays des géants. Revenant de sa victoire sur le géant Hrungrnir, Þórr rencontre Gróa en chemin et lui demande de faire tomber, par ses incantations, la pierre à aiguiser, arme de Hrungrnir, qui est restée fichée dans son crâne. Gróa se met à l'ouvrage. Quand la pierre commence à bouger, Þórr veut la récompenser en lui donnant une bonne nouvelle : il a ramené Örvandill du pays des géants, dit-il, et elle ne tardera pas à le revoir. Gróa éprouve alors une telle joie qu'elle perd la mémoire des incantations, et que la pierre reste enfoncée, branlante, dans le crâne de Þórr... Saxo connaissait le nom et l'aventure d'Örvandill, dont il a fait, en la ramenant comme toujours au type viking, l'épisode de Horwendillus dans son troisième livre (6, 1-3); mais il en a détaché et utilisé dans le premier livre la rencontre de Gróa et « la tristesse tournée en joie par la bonne nouvelle »; ainsi isolée de son contexte, cette moitié du récit a naturellement reçu une motivation différente, qui fait d'ailleurs penser à d'autres exploits de Þórr contre des géants (Hrungrnir, Þrymr) qui prétendaient se faire livrer une déesse.

On est ainsi assuré que, derrière les premiers princes fabuleux de la dynastie des Skjoldungar, se dissimule la liste canonique des dieux fonctionnels \*Óðinn, Þórr, Njörðr, Freyr, — Óðinn ayant seulement cédé sa place à un modèle humain, celui des Valdemar, mais Þórr apparaissant au rang attendu.

Les exemples bien divers qui viennent d'être rappelés et qui ne sauraient dériver d'un même prototype se ramènent néanmoins à une même formule : partout une « histoire » (Races, Ages, Dynasties, etc.) a été composée par la mise en succes-

1. *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. F. Jónsson, 1931, p. 104 (*Skáldskaparmál*, 17).

sion chronologique, dans l'ordre descendant d'énumération (Races d'Hésiode : 1 1 bis, 2 2 bis, 3; Ages du Monde, dynasties iraniennes, Skjöldungar : 1. 2. 3; Ynglingar : 1 + 2, 3) de représentants des trois fonctions. A Rome, les historiens des « origines », plus précisément des quatre rois préétrusques, n'ont pas autrement procédé.

### *L'héritage indo-européen à Rome.*

Les recherches poursuivies depuis 1938 ont permis de mesurer l'ampleur et la vitalité de l'« héritage indo-européen » conservé par Rome. En particulier, la plus vieille théologie était centrée autour de la triade des dieux des flamines majeurs, Jupiter, Mars et Quirinus, parallèle à la triade ombrienne des dieux Grabouio-, à savoir Juu-, Mart-, Vofiono-, et la structure conceptuelle, l'analyse des fonctions sociales qu'illustrait ce groupement de dieux prolongeaient avec une grande fidélité les représentations indo-européennes relatives aux trois fonctions. Même après que cette théologie eut perdu de sa force et de son actualité au profit de la théologie capitoline ou des conceptions venues de Grèce, elle ne disparut pas : la justification des espoirs qui soutinrent les Romains contre Carthage au temps des guerres puniques prouve qu'elle avait gardé du crédit : par la tête du bœuf, puis par la tête du cheval, disait-on, Carthage avait bien reçu les promesses de la richesse et de la gloire militaire; mais c'était Rome, par la tête humaine trouvée au Capitole, qui détenait la promesse supérieure, celle de la souveraineté, de l'*imperium*. Je ne puis que renvoyer le lecteur au livre dans lequel j'ai fait le point de vingt-huit ans d'enquête<sup>1</sup>.

Dès 1938, une fois reconnu le sens de la triade Jupiter Mars Quirinus, l'interprétation des trente-quatre premiers chapitres de Tite-Live s'est trouvée chargée de nouveaux problèmes. Il était évidemment impossible de séparer cette « histoire » et cette théologie enfin interprétée : Romulus, fils de Mars, devait ses succès à la protection multiforme de Jupiter, et du seul Jupiter (les vautours, Jupiter Feretrius, Jupiter Stator); Quirinus était, suivant les uns, Romulus divinisé après sa mort, selon d'autres un dieu sabin introduit par Titus Tatius lors du synécisme avec quantité d'autres divinités ressortissant à la « troisième fonction ». Numa commençait ses fondations par l'institution des trois flamines majeurs et bénéficiait lui aussi,

1. *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, 1966, 2<sup>e</sup> édition, 1974.



autrement que Romulus, de la protection particulière de Jupiter, — lequel au contraire foudroyait son successeur, Tullus Hostilius. Que signifiaient ces rapports profonds entre les rois et les dieux ?

D'autre part, un fait qui avait déjà frappé les observateurs grecs et que Denys d'Halicarnasse a commenté longuement, à savoir que les dieux romains sont des dieux sans aventures, a reçu après 1938 un éclairage nouveau : puisque la plus vieille théologie est d'un niveau intellectuellement élevé et correspond exactement dans sa partie centrale à celles des Indiens védiques et des Scandinaves, il est improbable qu'elle n'ait pas été, comme elles, accompagnée de récits traduisant en actions, en drames, en leçons, les définitions et les rapports conceptuels qui la constituent. A partir de cette remarque s'est formé une hypothèse de travail. Si Rome n'a pas de mythologie divine, elle a en revanche un riche ensemble de légendes concernant les grands hommes de ses origines. Une partie au moins de ces légendes ne serait-elle pas de la « mythologie humaine », attribuant à des hommes des aventures comparables, superposables même parfois à celles que le RgVeda ou l'Edda attachent à des dieux ?

Ainsi éclairée et orientée, l'interprétation des légendes sur les origines romaines a rapidement progressé. Et d'abord celles qui concernent les quatre rois préétrusques Romulus, Numa, Tullus Hostilius et Ancus Marcius.

### *Débuts de l'histoire romaine.*

C'est au cours du quatrième et jusqu'au début du troisième siècle que Rome, achevant de devenir la plus grande puissance de l'Italie, s'est avisée de se donner un passé officiel. Rome, ou plutôt des intellectuels romains. La rumeur populaire, anonyme, sans dessein, qui parfois prolonge pendant quelques générations le bruit de grands événements, n'a pas beaucoup contribué à l'entreprise. Ce sont des spécialistes qui, ayant constaté un besoin, ont entrepris d'y pourvoir.

Mais, à ce moment de la carrière de Rome, ses intellectuels n'étaient plus libres. Le type de l'honneur qu'ils voulaient faire à leur ville s'imposait. Il ne s'agissait que de régulariser la situation de la grande parvenue en lui fournissant les papiers, les titres que requérait, depuis Hérodote, toute la bonne société de la Méditerranée orientale. Non pas des mythes fabuleux, ni même des récits épiques en ordre dispersé, mais une « histoire des origines », un récit continu et plausible du type que, fidèles nous aussi aux vieux modèles grecs, nous appelons « historique ».

Sollicités de Rome ou simplement séduits par l'importance déjà sensible de l'aventure romaine, des Grecs mêmes s'y sont mis : au début de sa Vie de Romulus, à propos de la naissance du héros, Plutarque note des opinions divergentes dont les garants portent tous des noms de chez lui. Quelques artifices permettant de considérer plus ou moins la grande ville italique comme une colonie grecque un peu aberrante, n'était-il pas naturel que les érudits de la mer Égée ou de la Grande Grèce, bénéficiaires d'un progrès plus rapide de « la » civilisation, apportassent un beau passé à ces jeunes cousins, dont les mains étaient occupées à se forger un bel avenir ? Puis, studieux élèves, et sans doute collaborateurs de ces maîtres, des Romains reprirent le travail à leur compte et ainsi naquit l'« introduction à l'annalistique », l'histoire des origines.

C'est donc certainement dès les premières rédactions que ces récits ont reçu l'apparence savante, à prétentions critiques même, que nous leur connaissons. La longueur des règnes est soigneusement notée, les événements importants reçoivent une date, tout est localisé avec précision. Un effort constant écarte les événements du merveilleux et les tourne vers le vraisemblable. En particulier, mise à part, non sans gêne d'ailleurs, la naissance de Romulus, fils de Mars, les dieux n'interviennent que comme ils sont autorisés à le faire aux temps historiques de Rome : par des signes, par quelques faveurs ou colères reconnaissables à leurs effets, mais presque sans merveilles, presque sans théophanies.

Le travail a été fait, du moins révisé plusieurs fois, avec des variantes sans doute considérables, mais dont peu de traces subsistent. Car c'est un autre caractère de cette littérature telle que nous la connaissons, que son unité. Nulle université n'authentifiait, nulle académie ne consacrait alors l'histoire ; très tôt pourtant une vulgate s'est dégagée qui a rejeté dans les fichiers des érudits les variantes malchanceuses et qui, adoptée par tous, bientôt par les poètes, est devenue populaire. En sorte que la carrière de cette production historique est doublement paradoxale : c'est une œuvre savante, artificielle, qui s'est, après coup, enracinée dans la conscience nationale, devenant partie intégrante, et essentielle, de la fierté de chaque Romain ; d'autre part, l'épopée, à Rome, n'a pas précédé l'histoire, l'histoire n'y est pas de l'épopée contrôlée ni appauvrie ; tout au contraire les auteurs — tardifs — d'épopée, et d'abord Ennius, n'ont eu d'autre ambition que d'ajouter un rythme et de nobles formules aux textes en prose préexistants.

*Les quatre rois préétrusques, tableau structuré.*

Scientifique de forme selon les canons de l'époque, ce travail s'est effectué sur une ou plusieurs matières premières. Lesquelles ? Ici les opinions se partagent. Mais un fait domine tout, un fait qui limite les droits de l'exégèse et que nous pouvons tous observer en lisant de façon continue notre Tite-Live ou notre Denys : l'histoire officielle des premiers temps de Rome, l'histoire des quatre premiers règnes, de Romulus au dernier roi préétrusque, est un long récit unitaire, cohérent, structuré, dont aucune partie ne pourrait être supprimée ou autrement orientée sans que soit ruiné du même coup l'équilibre, l'intention de l'ensemble. Car cette histoire a une intention ; elle prétend relater des événements qui sont arrivés une fois, certes, mais dont chacun, cette fois-là, à cette place dans le temps, a eu un rôle, un sens, et un sens qui ne se comprend que par rapport aux sens de tous les autres. Bref les débuts de Rome, selon la vulgate, sont une succession organisée d'événements *significatifs* ; autrement dit une histoire *construite*.

Les Romains des grandes époques, Cicéron au second livre de sa République, Tite-Live présentant les règnes comme, au siècle suivant, l'intelligent Florus ont ressenti fortement cette impression et l'ont exprimée avec bonheur<sup>1</sup>. Pour le premier (II 21) l'histoire royale, jusqu'à son avant-dernier terme, se définit comme l'acquisition successive de « choses bonnes et utiles » dont chacune a été le bienfait caractéristique d'un des rois : *perspicuum est enim*, fait-il dire à son Caelius, *quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio*. Le troisième, dans son Abrégé, ne veut et ne peut dire que l'essentiel ; il le fait avec précision (I 1-7). Après Romulus le demi-dieu, *primus ille et Urbis et imperii conditor*, qui établit la constitution politique, *statum reipublicae imposuit* (la *iuventus diuisa per tribus*, le *consilium rei publicae penes senes*), vient Numa qui *sacra et caerimonias omnemque cultum deorum immortalium docuit* et forme le peuple à se conduire *religione et iustitia* ; Tullus lui succède, qui *omnem militarem disciplinam artemque bellandi condidit* ; apparaît enfin Ancus qui enseigne à Rome, par le pont bâti sur le Tibre et le port ouvert à Ostie, son futur destin commercial *ut totius mundi opes et commeatus illo ueluti maritimo Urbis hospitio reciperentur*. Et quand, plus loin, ayant

1. Cicéron a cependant retouché plusieurs points de la tradition (Romulus et Tullus « nettoyés » de certains aspects) pour des raisons qui ont été étudiées dans « Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues à deux traditions parallèles », *Journal de Psychologie*, 1950, p. 449-465.

terminé l'histoire royale, il fait halte et se retourne sur ce premier passé, il admire la *fatorum industria* qui a mis en place l'un après l'autre des rois dont les génies, si divers, correspondaient chaque fois à l'utilité raisonnée du moment, *ut reipublicae ratio et utilitas postulabat*. Et il s'écrie, dans une lumineuse « anacephalaeosis » de son « epitome » (*ibid.*, 8) : *Nam quid Romulo ardentius? Tali opus fuit ut inuaderet regnum! Quid Numa religiosius? Ita res poposcit, ut ferox populus deorum metu mitigaretur! Quid ille militiae artifex Tullus? Bellatoribus uiris quam necessarius, ut acueret ratione uirtutem! Quid aedificator Ancus? ut Urbem colonia extenderet, ponte iungeret, muro tueretur!* En somme, le travail de création nécessaire est terminé avec ces quatre rois : les trois Étrusques rendront encore des services, mais dont Rome eût pu se passer, l'institution des insignes royaux (Tarquin l'Ancien), celle du census (Servius) et, par réaction contre de vilains excès, le goût de la liberté (Tarquin le Superbe).

Ces phrases ne font que mettre en valeur les lignes maîtresses d'un lieu commun que les historiens et les poètes ont développé : la description, souvent différentielle, des caractères que donne Tite-Live en son premier livre, la présentation que fait Anchise des futurs grands hommes au sixième chant de l'Énéide, reposent également sur le sentiment que Romulus, Numa, Tullus et Ancus ont été les agents et les instruments d'une création progressive qui s'est trouvée complète après eux, chacun répondant, à sa date, à un besoin de Rome; que les quatre besoins de Rome forment un ensemble cohérent; enfin qu'ils ne pouvaient être utilement satisfaits que dans cet ordre : la fondation avec ses appuis surnaturels; le culte et les lois; la force et la science guerrières; l'expansion démographique et économique.

Veut-on par exemple entendre l'ombre d'Anchise consoler son fils des misères présentes par la grandeur promise à ses descendants<sup>1</sup>?

Romulus (779-783) :

« ... Vois-tu comme une double aigrette se dresse sur sa tête et comme son père lui-même [= Mars], le marque déjà pour dieu par cet insigne qui lui est propre? Voici mon fils, voici l'homme par les auspices duquel l'illustre Rome égalera son empire au monde terrestre, haussera les cœurs jusqu'à l'Olympe et réunira par un mur ses sept collines... »

Numa (808-811) :

« Quel est cet autre, là-bas, couronné de rameaux d'olivier et qui porte des objets sacrés? Je reconnais la chevelure, les joues

1. Je résume *Tarpeia*, 1947, p. 162-169.

chenues du roi romain qui fondera la ville en lui donnant des lois... »

Tullus (812-815) :

« Celui qui lui succédera, c'est Tullus, qui mettra fin à la tranquillité de la patrie, qui ramènera aux armes les citoyens devenus casaniers et déjà désaccoutumés des triomphes... »

Ancus, enfin, seulement réduit contre la vulgate à un caractère « d'ami de la masse » (816-817) conforme d'ailleurs à l'esprit de la troisième fonction <sup>1</sup> :

« Celui qui vient immédiatement après, c'est le trop ambitieux Ancus qui, dès maintenant, prend trop de plaisir aux souffles de la faveur populaire... »

Il n'est pas possible de concevoir une histoire authentique, même déformée, derrière ce schéma en quatre parties. Comment penser, par exemple, que les Romains aient par deux fois, après la mort de Romulus et après celle de Numa, retourné du tout au tout leur nature, de loups devenant agneaux, puis se refaisant féroces pour donner une matière première à la *militaris disciplina*? Dans le Latium du VIII<sup>e</sup> siècle, après les violences attribuées à Romulus, comment le seul prestige d'un Numa eût-il réellement fait taire les justes rancœurs, empêché les faciles revanches des voisins? Sous Tullus, comment la jeune Rome aurait-elle eu les moyens de détruire la puissance d'Albe? Comment, dès le quatrième règne, aurait-elle, par Ostie, drainé sur elle les richesses du monde? Etc.

Tout au contraire, c'est le schème, le cadre aux quatre places, qui a déterminé son propre contenu; pour s'illustrer, pour s'incarner même, chacun des quatre types royaux qu'il prévoyait a attiré, rassemblé des comportements et des actions, homogènes certes par leur destination et leur signification, mais puisés aux sources les plus diverses de l'imagination : événements postérieurs anachroniquement préfigurés (ainsi plusieurs des œuvres d'Ancus Martius), traditions gentiles, folklore latin, démarquages de légendes grecques. Lus ainsi, et échappant aux historiens (les plus sages de ceux-ci, d'ailleurs, ont cessé de les revendiquer), ces textes composites, mais orientés, prennent un intérêt nouveau pour les esprits curieux de la pensée des Romains, des grandes conceptions qui les ont aidés à traverser les siècles difficiles de leur croissance. Car, pris dans son

1. V. le troisième essai de *Tarpeia*, « Jactantior Ancus »; j'ai esquissé là plusieurs explications possibles de *iactantior*. Pierre Grimal en a proposé une autre, « Le livre VI de *L'Énéide* et son actualité en 23 avant Jésus-Christ », *Revue des Études Anciennes*, LVI, 1954, p. 47.

ensemble, ce cadre aux quatre places dessine une philosophie politico-religieuse précise : 1<sup>o</sup> un roi demi-dieu, ardent, inquiet, puis son antithèse le roi très humain, sage, fondent successivement la ville l'un *auspiciis* et dans la guerre, l'autre, juriste, *legibus et sacris*, et dans la paix; tous deux sont religieux et ont de bons rapports avec les dieux, mais dans des conditions toutes différentes; 2<sup>o</sup> puis, une fois la ville créée par ces deux favoris de Juppiter, vient un roi non pas seulement belliqueux, mais technicien de la guerre, et dont tout le service se réduit à doter Rome d'une armée et d'un art militaire perfectionnés; 3<sup>o</sup> enfin apparaît un roi dont les soins vont au commerce, au bien-être, aux constructions, et aussi à la foule, à la masse des *populares*. Il est clair que c'est là, distribué dans le temps, exprimé en forme de création humaine progressive, le schème qui, dès les temps indo-européens, servait aux penseurs à analyser harmonieusement la réalité aussi bien cosmique et mythique que sociale et psychologique; le schème que bien d'autres peuples de la famille, nous venons de le voir, ont eux aussi utilisé comme ordre chronologique pour l'exposé de leurs « origines ».

C'est donc en tant qu'expressions, nécessaires chacune à son rang, de ces éléments d'une idéologie tripartie (à premier terme double), et non pas en tant que traces d'histoire authentique surchargées de fantaisies inexplicables, qu'il faut examiner les quatre règnes. Cet examen donne les résultats attendus.

### *Romulus et Numa.*

Romulus et Numa s'opposent comme deux aspects complémentaires, également bons, de la souveraineté, et cela par tous les traits de leur signalement, les plus extérieurs comme les plus profonds, à tel point que, à partir d'une des deux « Vies », Plutarque eût pu fabriquer la seconde; et ils s'opposent sensiblement de la même manière que, dans l'Inde védique, les deux dieux souverains Varuṇa et Mitra <sup>1</sup>. Je reproduis une fois de plus le tableau des principales oppositions, établi dès 1940 (*Mitra-Varuṇa*, p. 29-32; 2<sup>e</sup> éd., 1948, p. 58-65) <sup>2</sup>.

Romulus s'est fait roi lui-même; lui et son frère ont quitté Albe parce qu'ils n'acceptaient pas de n'y pas régner (Plutarque, *Romulus*, 9, 1), parce qu'il y avait en eux l'*auitum*

1. V. ci-dessus, p. 147-149. Naturellement certains développements des principes communs divergent de l'Inde à Rome. Ainsi Varuṇa est figuré vieux, Romulus est le *iunior* type.

2. Repris dans *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1948, p. 147-152.

*malum*, la *regni cupido*, « la soif du pouvoir, mal héréditaire » (Tite-Live, I 6, 4); Romulus truque les augures aux dépens de Rémus, puis il le tue ou le fait tuer, pour être le seul chef (Plut., *R.*, 9, 9-10, 1-2). — Numa n'a consenti à devenir roi qu'avec répugnance, regrettant son repos, pour « servir » et sur les instances répétées des Romains unanimes à révéler sa sagesse (Plut., *Numa*, 5-6).

Romulus est le *iuuenis*, le *iunior* type; c'est vraiment à sa naissance même qu'il commence sa carrière aventureuse; avec ses compagnons *iuuenes*, titularisés en *Celeres* (Plut., *R.*, 26, 3), et qu'il a toujours auprès de lui en paix comme en guerre (Tite-Live, I 15, 8), il gouverne de manière à s'attirer l'hostilité des *patres*, des *senatores* (Plut., *R.*, 26-27); il disparaît subitement, par miracle ou par assassinat, « en pleine forme », et aussitôt après sa disparition il se manifeste à un de ses amis « plus grand, plus beau qu'on ne l'avait jamais vu » (28-29). — Numa a déjà quarante ans et sa vie a été une longue retraite lorsque le *regnum* lui est offert (Plut., *N.*, 5, 1) sur la désignation des *senatores* (*ibid.*, 3, 3), en conclusion d'un *interregnum* des *patres-senatores* (*ibid.*, 2, 7-8); son premier acte est de dissoudre les *Celeres*, et son second d'organiser le triple *flamonium* (*ibid.*, 7, 6) ou plutôt de le créer (Tite-Live, I 20, 1-2); il vit extrêmement vieux, plus qu'octogénaire, et meurt lentement de vieillesse, d'une « maladie de langueur » (*ibid.*, 21, 4); il sera, légendairement, le roi « blanc » (Virgile, *En.*, VI 809); à ses obsèques les *senatores* portent le lit funèbre sur leurs épaules (Plut., *N.*, 22, 1); il restera toujours le modèle de la *gravitas* (Claudien, *Contre Rufin*, I 114 : *sit licet ille Numa grauior...*).

Toute l'activité de Romulus est guerrière; il donne un conseil posthume aux Romains : *rem militarem colant* (Tite-Live, I 16, 7). — Numa s'assigne pour tâche de déshabituer les Romains de la guerre (Plut., *N.*, 8, 1-3); la paix n'est rompue à aucun moment de son règne (*ibid.*, 20, 3); il offre une bonne entente aux Fidénates qui font des *razzias* sur ses terres et institue à cette occasion, suivant une variante, les prêtres *fetiales* pour veiller au respect des formes qui empêchent ou limitent la violence (Denys d'Hal., II 72; cf. Plut., *N.*, 12, 4-6).

Romulus tue ou fait tuer son frère; il est au moins soupçonné lors de la mort de son collègue Tatius (Plut., *R.*, 23, 7-8); dans « l'asile » qui deviendra Rome, il reçoit et couvre sans distinction tous les fugitifs : meurtriers, débiteurs inexacts, esclaves révoltés (*ibid.*, 9, 5); il fait enlever les Sabines (*ibid.*, 14); sa violence engendre l'hostilité non moins violente des sénateurs qui, peut-être, le mettent en pièces (*ibid.*, 27, 10). — Numa est dépourvu de toute passion, même de celles que les barbares estiment, comme la violence et l'ambition (Plut., *N.*, 3, 6); il hésite à accepter la royauté parce que, Romulus ayant été soupçonné d'avoir fait tuer son collègue, il ne veut pas risquer à son tour d'être soupçonné d'avoir fait tuer son prédécesseur (*ibid.*, 5, 4); sa sagesse est contagieuse : sous son règne, il n'y a

ni sédition ni conspiration et les hommes vivent exempts de troubles et de corruption (*ibid.*, 20, 6); son grand souci est la justice : s'il veut détacher les Romains de la guerre, c'est parce que la guerre engendre l'injustice (Plut., *Parall. de Lycurgue et de Numa*, 2, 2).

Romulus fraude en matière religieuse (Plut., *R.*, 9, 9), il n'« invente » le dieu Consus que pour utiliser sa fête comme traquenard (*ibid.*, 14, 5-11). — Toute la vie de Numa est fondée sur la religion, sur l'honnêteté religieuse; il n'institue pas seulement les cultes, mais les formes extérieures de la piété et du recueillement (Plut., *N.*, 14, 5-8) et à peu près tous les collègues sacerdotaux (*ibid.*, 7-10); il se charge lui-même d'enseigner les prêtres (*ibid.*, 22, 2).

Les femmes, la famille n'ont presque pas de place dans la vie de Romulus; il fait enlever les Sabines uniquement pour perpétuer la race romaine; s'il épouse l'une d'elles (suivant certaines versions seulement, Plut., *R.*, 14, 15), il ne fonde pas proprement de *gens* : ou il n'a pas d'enfants, ou ses enfants sont « sans avenir » (*ibid.*), ne jouent ni par eux-mêmes, ni par leur descendance aucun rôle dans l'histoire de Rome et c'est à Énée, non à Romulus, que les Césars attacheront leurs droits; il traite certes les Sabines avec honneur quand elles ont procuré l'entente de leurs ravisseurs et de leurs pères (*ibid.*, 20, 6), ce qui ne l'empêche pas de les livrer à une flagellation indistincte et fécondante quand elles se révèlent stériles (Ovide, *Fastes*, II 425-452, etc.); mais en réalité, sa carrière, d'un bout à l'autre, est une carrière de garçon, et il établit un régime de répudiation durement inégal au détriment des matrones (*ibid.*, 22, 4-5). — Numa, non plus qu'un *flamen dialis*, ne se conçoit pas sans sa femme, Tatia, avec qui il forme jusqu'à ce qu'elle meure, pendant treize ans, un ménage modèle (Plut., *N.*, 3, 7); de Tatia, ou d'une seconde femme non moins légitime, il a une fille, qui sera la mère d'un pieux roi de Rome, Ancus, et aussi, suivant certains auteurs, quatre fils, ancêtres « des plus illustres familles de Rome » (*ibid.*, 7-8).

Naïvement, Plutarque met dans la bouche de Numa, lorsqu'il explique ses raisons de refuser le *regnum*, une remarque très juste (5, 4-5) : « On attribue à Romulus la gloire d'être né d'un dieu; on ne cesse de dire qu'il a été nourri et sauvé dans son enfance par une protection particulière de la divinité; moi, au contraire, je suis d'une race mortelle, j'ai été nourri et élevé par des hommes que vous connaissez... »

... L'opposition des deux rois fondateurs se traduit de manière saisissante dans ce qu'on peut appeler leurs « divinités de prédilection ». Romulus, en tout et pour tout, n'établit que deux cultes, et ce sont deux spécifications très précises de Juppiter, Juppiter Feretrius et Juppiter Stator, qui s'accordent en ceci que Juppiter y est le dieu protecteur du *regnum*, mais dans des combats, dans des victoires; et la seconde victoire est due à une prestidigitation souveraine, à un « changement à vue »,



contre lequel évidemment aucune force humaine ni surhumaine ne peut rien et qui bouleverse l'ordre attendu, l'ordre juste des événements. — Au contraire tous les auteurs insistent sur la dévotion particulière que Numa a vouée à Fides. Denys d'Halicarnasse écrit (II 75) : « Il n'y a pas de sentiment plus élevé, plus sacré que la foi ni dans les affaires des États, ni dans les rapports entre individus; s'étant bien persuadé de cette vérité, Numa, le premier parmi les hommes, fonda un sanctuaire de la *Fides Publica* et institua en son honneur des sacrifices aussi officiels que ceux des autres divinités. » Plutarque (*N.*, 16, 1) dit aussi qu'il fut le premier à bâtir un temple à Fides et qu'il apprit aux Romains leur plus grand serment, le serment par Fides. Tite-Live (I 21, 4) précise qu'il établit un sacrifice annuel à Fides et qu'en cette occasion les flamines majeurs, véhiculés sur un même char et opérant conjointement, accomplissaient les cérémonies avec la main droite entièrement voilée.

Le caractère semi-divin et les relations exclusives de Romulus avec Jupiter, le caractère tout humain et généralement sacerdotal de Numa expliquent la nette répartition que la tradition pontificale faisait entre eux des deux grandes parties de la vie religieuse.

Aucune forme de la religion n'est négligeable, déclare en substance le pontife Cotta (Cicéron, *De nat. deorum*, III 2), notamment aucune des deux provinces entre lesquelles s'est répartie dès le début toute la religion des Romains, les *sacra* et les *auspicia*, car « c'est Romulus qui a fondé les *auspicia* et Numa les *sacra* »... A quoi correspond cette division fondamentale? L'art des *auspicia* consiste à recevoir, interpréter et éventuellement rejeter les signes que le grand dieu veut bien envoyer aux hommes; l'art des *sacra*, c'est le culte, avec ses hommages, ses sollicitations et ses marchandages. Dans le commerce religieux, *auspicia* et *sacra* définissent donc les deux sens et les deux points de départ : les *auspicia* descendent du ciel, les *sacra* montent de la terre; devant les uns, l'homme est récepteur, tandis que, des autres, si l'on ne craint pas les images modernes, il est l'émetteur. Ce n'est pas un hasard si les premiers, dons de Jupiter, sont rattachés au demi-dieu Romulus et les seconds à Numa, le très humain dévot de Fides.

Il est certes fort important, pour chaque trait de Romulus et pour chaque trait de Numa, d'identifier l'*auctor*, l'annaliste qui en est responsable, et aussi la circonstance historique, ou le modèle grec, ou (pour Numa) la prétention gentilice qui, par anachronisme, en a donné l'occasion et la matière : le travail est bien avancé et peut être poussé plus loin. Mais il est au moins aussi important de souligner que tous ces détails, que l'effort prolongé qui a abouti à ce tableau composite se sont

coulés respectueusement dans un moule traditionnel qui opposait deux types de roi, deux types d'action royale et de souveraineté, les deux mêmes qui s'expriment dans certaines variétés violentes de Juppiter (Feretrius, Stator) et dans Dius Fidius (parent masculin de Fides).

### *Tullus, Ancus.*

L'opposition des deux types de souverains, chez les Indo-Européens, à en juger par l'état de choses védique, n'avait guère produit de mythes, était restée au niveau des définitions théologiques : exprimée dans Romulus et dans Numa, elle a donc été étoffée, développée par une matière proprement romaine. Il n'en est pas de même du représentant de la fonction guerrière, Tullus Hostilius. Là, un riche répertoire de légendes caractéristiques du type « guerrier » préexistait. Aussi constate-t-on, entre les mythes du dieu guerrier védique Indra et la geste du roi guerrier Tullus, un parallélisme si continu, si complet qu'il ne peut s'expliquer que par l'hypothèse d'un schème commun<sup>1</sup>. Dans leurs significations, mais aussi dans leurs structures, les deux épisodes solidaires qui constituent l'« histoire » de Tullus — la victoire du troisième Horace sur les trois Curiaces et le châtement de Mettius Fuffetius, qui tirent Rome du péril que courait son imperium naissant, l'une par la subordination d'Albe, l'autre par sa destruction — recouvrent deux des principaux mythes d'Indra, que la tradition épique présente souvent comme consécutifs et solidaires, à savoir la victoire d'Indra et de Trita sur le Tricéphale et le meurtre de Namuci. Il n'est possible ici que de mettre les homologues en évidence dans un tableau schématique en priant le lecteur qu'elles intéresseront de se reporter au livre où les arguments et les conséquences ont été longuement exposés.

A, a) (Inde) : Dans le cadre de leur rivalité générale avec les démons, les dieux sont menacés par le redoutable monstre à trois têtes qui est pourtant le « fils d'ami » (dans le *RgVeda*), ou le cousin germain des dieux (dans les *Brāhmaṇa* et l'épopée),

1. Ce parallèle forme la première partie de *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, p. 15-61 (= *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 11-50). Je reproduis ici le résumé donné dans *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958, p. 83-86. Cette étude a repris d'un autre point de vue le problème abordé dans *Horace et les Curiaces*, 1942. Un complément important (iranien) a été donné dans les *Cahiers pour l'analyse*, publiés par le Cercle d'épistémologie de l'École Normale Supérieure, 7, « Du mythe au roman », 1967, p. 39-42 (p. 42, l. 8 du bas, lire « chef » au lieu de « chien »). La bibliographie des études comparatives sur la deuxième fonction est dans *Heur...*, p. 3-4.

et en outre brahmane et chapelain des dieux. Indra (dans le RgVeda) pousse Trita, le « troisième » des trois frères Āptya, à tuer le Tricéphale, et Trita le tue en effet, sauvant les dieux. Mais cet acte, meurtre d'un parent, ou d'un allié, ou d'un brahmane, comporte une souillure dont Indra se décharge sur Trita ou sur les Āptya, qui la liquident rituellement. Depuis lors, les Āptya sont spécialisés dans la liquidation de diverses souillures et notamment, après tout sacrifice, de celle qu'a comportée l'inévitable effusion de sang de la victime.

b) (Rome) : Pour régler le long conflit dans lequel Rome et Albe se disputent l'imperium, les deux parties conviennent d'opposer les trois jumeaux Horatii et les trois jumeaux Curiatii (dont l'un est fiancé à une sœur des Horatii; et qui, même, dans la version suivie par Denys d'Halicarnasse, sont cousins germains des Horatii). Dans le combat, il ne reste bientôt qu'un Horatius, mais ce « troisième » tue ses trois adversaires, donnant l'imperium à Rome. Dans la version de Denys, ce meurtre de cousins risque de produire une souillure, mais une remarque de casuiste l'évite : les Curiatii ayant été les premiers à accepter l'idée du combat, la responsabilité est sur eux. Mais la souillure par le sang familial reparaît aussitôt, transférée sur un épisode qui n'a pas de parallèle dans le récit indien : le troisième Horatius tue sa sœur, qui le maudissait du meurtre de son fiancé. La gens Horatia doit donc liquider cette souillure et, chaque année, continue d'offrir un sacrifice expiatoire; la date de ce sacrifice, au début du mois qui met fin aux campagnes militaires (calendes d'octobre), suggère que ces expiations concernaient, par-delà le légendaire Horatius, les soldats rentrant à Rome, souillés par les inévitables meurtres de la bataille.

B, a) (Inde) : Le démon Namuci, après de premières hostilités, a conclu un pacte d'amitié avec Indra, qui s'est engagé à ne le tuer « ni de jour ni de nuit, ni avec du sec ni avec de l'humide ». Un jour, profitant traîtreusement d'un état de faiblesse où Indra a été mis par le père du Tricéphale, Namuci dépouille Indra de tous ses avantages : force, virilité, soma, nourriture. Indra appelle à son secours les dieux canoniques de troisième fonction, Sarasvatī et les Aśvin, qui lui rendent sa force et lui indiquent le moyen de garder sa parole tout en la violant : il n'a qu'à assaillir Namuci à l'aube, qui n'est ni la nuit ni le jour, et avec de l'écume, qui n'est ni du sec ni de l'humide. Indra surprend ainsi Namuci qui ne se défie pas et le décapite bizarrement en « barattant » sa tête dans l'écume.

b) (Rome) : Après la défaite des trois Curiatii, le chef des Albains, Mettius Fuffetius, en vertu de la convention, s'est mis, lui et Albe, sous les ordres de Tullus. Mais secrètement, il trahit son allié. Pendant la bataille contre les Fidénates, il se retire avec ses troupes sur une hauteur, découvrant le flanc des Romains. Dans ce péril mortel, Tullus fait des vœux aux divinités de troisième fonction, notamment à Quirinus, et reste vainqueur. Bien qu'ayant remarqué la trahison de Mettius,

il feint d'être dupe et convoque au prétoire, comme pour les féliciter, les Albains qui ne se défont pas. Là il surprend Mettius, le fait saisir et le condamne à un châtement unique dans l'histoire de Rome, l'écartèlement.

A travers ces mythes et ces légendes, c'est toute une philosophie des nécessités, des entraînements, des risques de la fonction guerrière qui s'exprime, et aussi une conception cohérente des rapports de cette fonction centrale avec la troisième, qu'elle mobilise à son service, et avec l'aspect « Mitra, Fides » de la première, qu'elle ne respecte guère, qu'elle ne peut guère respecter, parce que, engagée dans l'action et dans les périls, comment accepterait-elle que la fidélité aux principes gêne cette action et la désarme devant ces périls ?

Les rapports d'Indra, de Tullus avec l'aspect « Varuṇa, Jupiter » de la fonction souveraine ne vont pas non plus sans heurts : on connaît les hymnes védiques où Indra défie Varuṇa, se vante même d'abolir sa puissance (et les Hárbarðsljóð de l'Edda opposent de même Óðinn et Þórr dans un dialogue injurieux). Quant à Tullus, il est, à Rome, ce scandale vivant : le roi impie, et la fin de son histoire n'est que la terrible revanche que Jupiter, le maître des grandes magies, exerce contre ce roi trop purement guerrier, qui l'a si longtemps ignoré ; une épidémie frappe ses troupes, qu'il oblige néanmoins à continuer les guerres, jusqu'au jour où lui-même contracte une longue maladie : alors, dit Tite-Live (I 31, 6-8),

lui, qui, jusqu'à ce temps, avait considéré que rien n'est moins digne d'un roi que d'appliquer son esprit aux choses sacrées, soudain il s'abandonna à toutes les superstitions, grandes et petites, et propagea même dans le peuple de vaines pratiques... On dit que le roi lui-même, en consultant les livres de Numa, y trouva la recette de certains sacrifices secrets en l'honneur de Jupiter Elicius. Il se cacha pour les célébrer. Mais, soit au début, soit au cours de la cérémonie, il commit une faute de rituel, en sorte que, loin de voir apparaître une figure divine, il irrita Jupiter par une évocation mal conduite et fut brûlé par la foudre, lui et sa maison.

Telles sont les fatalités de la fonction guerrière. Si Indra, le grand pécheur Indra, n'aboutit pas à cette fin dramatique, c'est qu'il est dieu et que, tout compte fait, sa force et ses services restent ce qui intéresse le plus les hommes.

Quant au quatrième roi, Ancus, tout ce qui, en dehors même de ses aspects « commerciaux » et « plébéiens », constitue le récit de son règne, à savoir l'arrivée du richissime Tarquin à qui ses richesses, mises au service de Rome et du roi, donnent la vedette ;

l'aventure de la courtisane Larentia à qui Hercule, après le plaisir qu'elle lui a donné, procure un riche mari dont elle hérite et dont elle lègue en mourant la fortune au peuple romain; la fondation enfin du culte de la « Vénus Chauve » en remerciement de la guérison d'une épidémie qui privait les dames romaines du charme important qu'est la chevelure : toutes ces légendes, quelles qu'en soient les origines, sûrement diverses, n'ont en facteur commun que de relever toutes — richesse et générosité, séduction et volupté, santé — de la « troisième fonction » <sup>1</sup>.

### *Histoire et mythologie.*

La vérification est achevée : le détail de chacun des quatre premiers règnes fait bien, différenciellement, la démonstration très poussée d'une des trois fonctions ou, pour les deux premières, d'une des moitiés d'une fonction : celle qu'annonce ou que résume son « étiquette » dans l'*anacephalaeosis* de Florus. Et l'ensemble constitue une excellente présentation du schème trifonctionnel indo-européen.

Sous cette accumulation de récits organisés, où tout, dans chaque partie, est orienté dans le sens nécessaire à la synthèse, peut-on reconnaître, peut-on supposer le souvenir de faits et de personnages historiques ? On dirait ici volontiers ce que Granet disait des cinq Souverains qui ouvrent l'histoire chinoise <sup>2</sup> : « Il est bien entendu que je ne veux rien préjuger sur la réalité historique des Dynasties Royales ou même sur celle des cinq Souverains. Réels ou non, il ne reste sur eux que des données légendaires. » C'était assurément, sous la plume de Granet, une clause de style, une précaution contre les *furores*, qui ne lui ont pas manqué, des historicistes. Sous la mienne, réserver une possibilité d'existence à Romulus, à Numa, à Tullus, à Ancus même le serait aussi. J'admire le savant archéologue suédois Einar Gjerstad qui, abandonnant Romulus, croit pouvoir sauver Numa : les deux fondateurs ne sont-ils pas conceptuellement solidaires comme les deux parties d'un diptyque ? Le véritable problème est, ou plutôt serait, si on pouvait le traiter avec des données précises et stables, de déterminer à quel point des légendes royales le souvenir de faits authentiques a commencé à entrer dans la composition des récits. Ce n'est sûrement pas pendant les trois premiers règnes. L'occupation

1. *Tarpeia*, p. 176-182 (Ancus, la guerre, la paix et l'économique), 182-189 (Ancus et la plèbe), 189-193 (Ancus et la troisième fonction).

2. *Danses et légendes...* (v. ci-dessus, p. 261, n. 2), p. 48, n. 1.

étrusque, elle, est un fait, encore que le détail des événements, la figure, le nombre même des rois étrusques restent incertains. Le récit de l'arrivée pacifique et idyllique du premier Tarquin sous le dernier *rex* préétrusque garde-t-il la trace, embellie, des contacts qui ont préparé, moins pacifiquement sans doute, la domination étrangère? Il se peut. Le règne d'Ancus serait en ce cas le premier terrain de rencontre de l'histoire fabuleuse et d'une bribe d'histoire vraie. Mais on en peut discuter longtemps. Telle est en général la situation là où une préhistoire artificielle, fondée sur un schème conceptuel, doit s'ajuster à un passé plus récent, lui-même joint sans discontinuité au présent. Dans le cas des Races, le passage est net, et même abrupt : la Race de fer a des traits plus humains, plus plausibles, que les Races d'or, d'argent et de bronze. Dans le cas des dynasties, la détermination de ce point singulier est plus délicat : les historiens et les archéologues scandinaves ne sont pas d'accord sur celui des Ynglingar qui doit être considéré comme le premier personnage authentique. Fjölfnir, le fils de Freyr? Certainement non. Sveigdir, le fils de Fjölfnir? Non. Le fils de Sveigdir? Son petit-fils? Faut-il descendre jusqu'au roi Aun? Plus loin encore? Probablement, mais la réponse flotte.

Il est certain que tout, dans l'histoire des quatre premiers rois, n'est pas expliqué par le schème des trois fonctions. Mais ce ne sont sans doute pas des « faits » qui expliquent le reste. Comme dans la construction de l'histoire chinoise, il semble qu'il y ait eu interférence de plusieurs schèmes. Deux autres sont certains : l'alternance des rois « romains » et des rois « sabins » ; les degrés de parenté des rois entre eux. Le second, abondamment et trop hardiment traité par Frazer, vient d'être examiné avec plus de rigueur par M. Jean Préaux<sup>1</sup>. Le premier, je pense, solidaire de la légende de la « première guerre de Rome », ne peut être expliqué qu'avec elle, et sans doute par elle : nous le retrouverons bientôt.

Bien d'autres questions ont été posées par la reconnaissance de la spécificité fonctionnelle des quatre premiers rois. Je n'en signalerai qu'une, particulièrement importante dans la perspective de ce livre. Doit-on parler à Rome de la « descente » d'une mythologie divine sur la terre, d'une transposition, à la manière du Mahābhārata ou du premier livre de Saxo, des légendes de dieux en légendes de héros, suivie de l'élimination des premières? Je ne le pense pas. Il est invraisemblable que Romulus et Numa aient dépouillé Juppiter de ses mythes, que

1. Dans sa contribution au recueil *Le Pouvoir et le sacré, Annales du Centre d'études des religions*, Université de Bruxelles, I, 1962, p. 103-121 (« La sacralité du pouvoir royal à Rome »).

Tullus se soit substitué à Mars, Ancus à Quirinus. Non moins invraisemblable que ces quatre rois aient été formés, démarqués, à partir de ces trois dieux : bien avant que la vulgate de l'histoire des origines eût été fixée, ces grands dieux n'avaient certainement plus de mythologie, s'ils en avaient jamais eu. Plus probablement, c'est de tout temps que les Romains, intéressés par leur terre et par leur *ciuitas* plus que par les lointains de l'espace et du temps, avaient laissé les dieux dans un majestueux dépouillement et réservé à des « ancêtres » le trésor d'enseignements que forme, en dernière analyse, toute mythologie. Je n'ai rien à changer à cet égard aux réflexions qui ouvrent (p. 64-68) la seconde partie de mon vieux livre, *Horace et les Curiaces* (1942) :

Rome a eu sa mythologie, et cette mythologie nous est conservée. Seulement elle n'a jamais été fantasmagorique ni cosmique : elle a été nationale et historique. Tandis que la Grèce et l'Inde développaient en images grandioses ce qu'elles croyaient avoir été la genèse et les temps du monde, les chaos et les créations, l'œuvre et les aventures des dieux organisateurs du « Tout », Rome a prétendu simplement retracer, avec la simplicité de procès-verbaux, ses propres débuts et ses propres périodes, sa fondation et ses progrès, l'œuvre et les aventures des rois qui, croyait-elle, l'avaient successivement formée. Mais ces récits, datés et situés dans une perspective proche, n'en étaient pas moins en grande partie fictifs et hérités du temps où Rome n'existait pas encore, et ils n'en remplissaient pas moins le même rôle que, chez les Grecs et chez les Indiens, les récits prodigieux : ils justifiaient, ils authentifiaient les rituels, les lois, les mœurs et toutes les composantes de la société romaine, du caractère et de l'idéal romains ; ils distrayaient aussi les fils de la Louve (car il ne faut pas négliger ce service des mythes), tout en les confirmant dans leur estime d'eux-mêmes et dans une belle confiance en leurs destins. Pratiquement, c'est dans les deux premiers livres de Tite-Live qu'il faut chercher l'équivalent des théogonies et des cosmogonies d'autres peuples indo-européens. Ainsi lues, toutes ces légendes royales reçoivent un surcroît d'intérêt.

Cette particularité de l'imagination, du goût des Romains paraît moins singulière à ceux qui, à côté des mythologies de la Grèce et de Rome, ont considéré celles de l'Irlande et du pays de Galles. Sans aller aussi loin que leurs cousins d'Italie, les Celtes se sont engagés sur la même voie : ce qu'ils entendent raconter, eux aussi, ce n'est que l'histoire ancienne de leur île, de leurs cantons ; aux « âges du monde » que décrivent Hésiode et le Mahābhārata répondent en Irlande des peuplements successifs, des conquérants qui se poussent les uns les autres ; les dieux mêmes, du moins les êtres qui, dans leur appellation collective de *Túatha Dé Danann*, gardent le nom \**deiwo*- des dieux indo-européens, sont insérés dans cet enchaî-

nement, forment seulement l'avant-dernière des invasions, vivant sur la terre de l'île, la défendant, l'administrant, se retirant dans ses tertres après leur défaite; leur histoire est une histoire politique, composée de luttes et de négociations avec l'étranger, d'institutions et de débats internes qui diffèrent peu de ceux qui marqueront la race suivante; bref la mythologie est fondue dans l'épopée, se présente comme un fragment relativement récent de la vie réelle du pays occupé par la collectivité nationale. Cette rencontre entre Irlandais et Romains est d'ailleurs compensée par une énorme différence : les deux peuples ne s'accordent pas du tout sur la conception de ce cadre humain où ils situent leurs mythes. Pour le brillant et poétique paladin irlandais qui, malgré des débauches de bravoure et la plus vive intelligence, n'aura pas su avant notre siècle organiser son île, divin et humain ne s'opposent pas, ne se distinguent même pas réellement : autant que parmi son clan ou ses ennemis, l'Irlandais vit dans la surnature, parmi les fées des tertres et les fantômes de la brume; il sait que rien n'est impossible à personne; que les réseaux de tabous mystiques gouvernent la société et la vie de chacun plus souverainement que la casuistique des lois et des usages où pourtant sa finesse excelle; que les dons et les secours mystérieux ont dans le succès des entreprises plus de part que les calculs; que chaque homme est celui qu'il croit être, mais parfois aussi un autre, réincarné pour la troisième ou la quatrième fois, et encore un animal de la forêt; il sait qu'au détour d'un récif des mers occidentales, la barque du pêcheur peut soudain aborder au pays des Morts, ou plutôt des Vivants, et qu'ensuite, tout naturellement, elle en reviendra, chargée de sorts et de mélancolie. Au contraire, pour le soldat laboureur qui devait en moins de mille ans asservir le monde à quelques collines du Latium, l'humain se définit par une opposition rigoureuse au divin; l'humain, c'est exclusivement le positif, le vraisemblable, le naturel, le prévisible, le codifiable, le régulier; si donc les mythes sont « humains » et terrestres, les dieux y auront peu de part, et l'essentiel des récits se passera vraiment entre hommes, en machinations calculées et en réalisations exactes, comparables à ce qu'on racontera un peu plus tard des Scipions ou des Gracques, de Sylla ou de César; la communication entre l'humain et le divin ne se fera guère, comme dans la vie même, que par sacrifices et prières d'un côté, présages et prodiges de l'autre; les morts, comme dans la pratique, n'y interviendront qu'à titre d'exemples à imiter ou d'images à porter en procession; le flux de l'irrationnel y sera contenu par les nombreuses digues que ce peuple de juristes et d'annalistes a su, respectueusement, élever devant lui.



## CHAPITRE II

### *Les trois composantes de Rome*

#### *Les dieux indiens et les Ásvin.*

Collectifs ou individuels — Mitra-Varuṇa, Indra, les deux Ásvin —, les dieux védiques des trois fonctions forment une société harmonieuse. En particulier, dans les hymnes, rien ne trouble l'entente, la collaboration des Ásvin avec les dieux des niveaux supérieurs; rien ne laisse supposer non plus que cette entente ait été acquise et précédée de temps difficiles. Et pourtant les textes postérieurs connaissent une tradition, dont une correspondance iranienne confirme l'antiquité, suivant laquelle les Ásvin n'ont pas toujours appartenu à la bonne société divine <sup>1</sup>. Nous y avons fait plus haut allusion <sup>2</sup>, il convient de la considérer maintenant de plus près (*Mahābhārata*, III 123-125 10345-10409) :

Un jour les deux Ásvin — dieux incomplets, qui ne sont pas encore admis à boire le soma avec les autres dieux et qui vivent plus souvent sur la terre, dans la fréquentation des hommes, que dans le ciel — ont surpris au bain la belle princesse Sukanyā qui, mariée au vieil ascète Cyavana, est le modèle des épouses. En vain lui déclarent-ils leur flamme, en vain essaient-ils, par les moyens ordinaires, de la convaincre. Ils changent alors de tactique : Nous sommes, disent-ils, les deux éminents médecins des dieux, *devabhiṣagvarau*, nous rendrons à ton vieil époux jeunesse et beauté, mais ensuite tu choisiras à nouveau un mari, — ou lui ou l'un de nous. Elle consulte Cyavana et, sur son conseil, accepte. Mais ni lui ni elle ne se doutent du piège qui

1. *Naissance d'Archanges*, 1945, p. 159-160. La légende iranienne garantit l'antiquité de la forme épique de la légende de Cyavana (Cyavāna), à côté de la forme qu'elle a dans le *ŚatapathaBrāhmaṇa*, IV, 1, 5.

2. V. ci-dessus, p. 69-70.

les attend. Quand Cyavana sort, jeune et beau, du lac où les Ásvin l'on fait plonger, ils sont à ses côtés semblables à lui de traits, de vêtements, de parures, indiscernables... La pauvre femme doit se décider au hasard, mais l'amour est capable de tous les miracles. Elle se confie à son intuition, et c'est bien son ancien mari qu'elle désigne. Beaux joueurs, les Ásvin n'insistent pas.

Mais Cyavana n'est pas un ingrat. Il sait que, jusqu'à ce jour, Indra — le roi des dieux, dans cette forme de la mythologie<sup>1</sup> — ne permet pas aux Ásvin de boire le soma, ce qui est le privilège et comme la caractéristique des dieux. « Je vous ferai buveurs de soma, dit-il à ses bienfaiteurs, en dépit du roi des dieux » (*miṣato devarājasya*). Il organise donc un grand sacrifice de soma et, quand la liqueur est prête, il se dispose à la servir aux Ásvin. Alors se manifeste Indra, qui l'arrête :

« Ces deux Nāsatya ne sont pas dignes du soma : telle est ma pensée; ils sont dans le ciel les médecins des dieux, ils ne méritent pas cet honneur. »

Cyavana proteste, fait l'éloge des Ásvin, affirme qu'ils sont des dieux. Indra s'obstine :

« Ce sont deux médecins, deux artisans; revêtus des formes qu'ils veulent, ils circulent dans le monde des mortels (*loke carantau martyānām*) : comment seraient-ils dignes du soma ? »

Le conflit devient aigu. Indra s'apprête à foudroyer la main de Cyavana qui tend le soma aux deux Ásvin. Mais l'ascèse a des puissances illimitées : Cyavana paralyse Indra et crée « par la force de l'austérité » (*tapobalāt*) un gigantesque monstre dont les mâchoires s'ouvrent du ciel à la terre et qui menace de tout engloutir : c'est le monstre *Mada*, « l'Ivresse ». Indra capitule. Il feint de n'avoir agi que pour donner à l'ascète l'occasion de manifester sa force et admet désormais les deux Ásvin, égaux en droits, à boire l'offrande. Il ne reste plus à Cyavana qu'à détruire le monstre Ivresse : le coupant et le recoupant, il le divise en quatre parties qu'il enferme respectivement dans la boisson, dans les femmes, dans les dés et dans la chasse<sup>2</sup>.

La structure fonctionnelle du récit est apparente. Au départ, il y a d'une part, autour du fulgurant Indra, les dieux supérieurs, d'autre part, n'ayant avec eux que des rapports de services, les deux Ásvin, leurs médecins, des artisans (*karmakarau*), en outre familiers et bienfaiteurs des hommes. En conclusion, cette

1. V. ci-dessus, p. 55.

2. Sur *Mada* et le scandinave *Kvasir*, v. *Loki*, 1948, p. 97-106 (p. 67-74 de l'édition allemande, 1959), et *Les Dieux des Germains*, 1959, p. 33-35.

distinction s'efface et la société divine se complète par l'incorporation de ces « gens de service ». Comment ? Les deux sortes de dieux ne sont pas seuls en présence. Il y a, *tertius potens*, une variété d'homme supérieure aux dieux supérieurs, l'ascète Cyavana, et c'est lui qui impose l'heureuse conclusion. Celle-ci est obtenue à travers des épisodes où les deux sortes de dieux et l'homme sacré ont l'occasion de faire la démonstration de leurs natures, ont recours chacun au procédé que comporte sa nature : les Ásvin, à la fois voluptueux et honnêtes, guérissent Cyavana de sa vieillesse et le rendent, jeune et beau, à sa femme; roi et guerrier, Indra brandit son arme propre, la foudre, qui, sans l'ascèse de Cyavana, serait l'atout majeur; mais Cyavana, allié aux Ásvin, coupe cet atout par sa magie à la fois paralysante et créatrice de formes, et la forme qu'il choisit de créer convient bien à la fonction de ses protégés : c'est l'ivresse.

Si l'on tient compte indifféremment de tous les acteurs divins et humains, on dira que la coalition de la première et de la troisième fonction triomphe de la seconde. Mais il faut aussitôt souligner que les acteurs ne sont pas homogènes; toute-puissante qu'elle est, la magie de l'homme n'exprime pas la première fonction de la même manière que la foudre d'Indra et la médecine des Ásvin expriment les deux autres : ce ne sont pas des dieux de première fonction qui favorisent les Ásvin contre Indra qui, souverain des dieux, représente parmi eux non seulement la deuxième, mais la première fonction. L'homme n'est ici que l'auxiliaire éphémère d'un des deux groupes divins et, lors de l'heureuse conclusion qu'il impose, il n'est ni partie prenante, ni partie donnante : il reste hors du jeu et se retire, satisfait d'avoir modifié le rapport des dieux. Cette conception de l'ascèse plus forte que les dieux, brouillant les effets normaux des puissances divines, est propre à l'Inde et, dans cette légende qu'il y a des raisons de considérer comme indo-iranienne, doit être un élément introduit par les Indiens, et les Indiens postvédiques. Peut-être, dans une forme plus ancienne, étaient-ce les Ásvin eux-mêmes qui amenaient les dieux supérieurs à composition en suscitant le monstre Ivresse.

Quoi qu'il en soit, le sens du récit est que les dieux de la plus basse fonction n'ont rejoint en un corps unique les dieux des fonctions les plus hautes que par un accord, au terme d'un conflit où chaque groupe, par lui-même ou par un allié, a menacé d'abord de détruire l'autre par un procédé conforme à sa nature.

*Ases et Vanes, Tuatha Dé Danann et Fomore.*

Il est probable que cette représentation était déjà courante chez les Indo-Européens, car elle se retrouve, avec une autre affabulation, chez les Scandinaves<sup>1</sup>. Si l'ensemble des mythes montre les Vanes, dieux caractérisés par la richesse, la fécondité et la volupté, et les Ases, dieux de la grande magie et de la force guerrière, si étroitement unis que le terme d'Ases recouvre souvent les deux, un mythe spécial n'en expose pas moins une phase initiale où, d'abord séparés, juxtaposés, ils s'affrontent dans une guerre violente, aux succès alternés mais sans décision, au terme de laquelle ils concluent un accord non seulement de paix, mais d'association : les principaux Vanes — Njördr, Freyr, Freyja — s'incorporent étroitement aux Ases, si étroitement même que, à la mort d'Óðinn (dans la version humanisée de l'Ynglingasaga), ce sont successivement Njördr, puis Freyr qui assument la royauté de la société unitaire. Snorri, auquel nous devons ce tableau cohérent mais bref, ne dit pas en quoi ont consisté les succès alternés. Quelques strophes de la Völuspá en laissent pourtant, dans leur style allusif, entrevoir le sens : les Vanes ont envoyé chez les Ases une créature corruptrice, appelée Gullveig, quelque chose comme l'« Ivresse de l'Or », qu'Óðinn et ses compagnons ne sont pas arrivés à détruire et qui a principalement gâté le cœur des femmes; le chef des Ases, Óðinn, a envoyé sur l'armée ennemie un javelot magique. Il est immédiatement sensible que chacun de ces modes d'action est conforme à la nature du groupe divin qui l'emploie.

Cette affabulation scandinave se distingue de l'indienne par de nombreux traits : le conflit n'est plus entre des dieux individuels (Indra, à vrai dire agissant au nom des dieux supérieurs; les Ásvin), mais entre deux armées, deux peuples divins; il n'est plus provoqué par la prétention des représentants de la « troisième fonction » à participer aux privilèges des fonctions supérieures, mais au contraire par l'agression des représentants des fonctions supérieures, avides de conquérir, d'asservir ceux de la troisième; et surtout, bien que conçus en Scandinavie comme dans l'Inde d'après les fonctions des deux partis, les épisodes où se manifeste successivement la supériorité de l'un puis de l'autre sont matériellement différents (la fabrication de

1. V. le cinquième essai (« Tarpeia ») du recueil *Tarpeia*, 1947, résumé dans *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1949, p. 127-142 (reproduit dans *La Religion romaine archaïque*, 1967, p. 78-84, 2<sup>e</sup> éd., p. 87-88); et le premier chapitre des *Dieux des Germains*, 1959, notamment p. 8-29. Sur le traitement de la légende par Saxo, v. *Du mythe au roman*, 1970, p. 95-105 et *La Religion romaine archaïque*, p. 83, (2<sup>e</sup> éd., p. 87) n. 1.

Mada, « Ivresse », et l'envoi de Gullveig « Ivresse de l'Or »; la foudre d'Indra et le javelot d'Odinn). Il n'en est pas moins vrai que les deux schèmes ont même structure et même sens.

On ne peut faire que des hypothèses sur l'origine d'un tel thème, certainement antérieur aux sociétés indienne et scandinave. Il est différent, mais voisin de celui qu'on rencontre à l'autre bout du domaine immense couvert par les invasions indo-européennes, chez les Celtes <sup>1</sup>, dont la société, à l'époque préromaine, était « castée » en druides, noblesse militaire et éleveurs libres. Les Irlandais concevaient l'histoire de leur île comme une succession d'invasions; l'avant-dernier peuple envahisseur, celui des Tuatha Dé Danann, « tribus de la déesse Dana » est formé en fait des anciens dieux du paganisme, notamment ceux que les Celtes avaient hérité de leurs ancêtres indo-européens, et c'est dans l'« histoire » de ces tribus que se concentre la matière mythologique utilisable pour la comparaison indo-européenne. A leur arrivée dans l'île, ils formaient bien une bande, mais non une société complète; en effet, l'état-major des Tuatha Dé Danann ne couvrait pas dans ses compétences toutes les fonctions nécessaires à une société sédentaire : des cinq dieux qui le composaient, l'un était voué à la haute magie druidique (le grand dieu Dagda), un autre à la force guerrière (Ogma, le dieu champion), un troisième à la présidence de tous les savoirs (Lug, « le dieu de tous les métiers »); et les deux derniers aux techniques les plus prestigieuses (Dian Cecht le médecin; Goibniu le forgeron); sous ces chefs, l'ensemble du peuple divin était, lui aussi défini par les mêmes avantages : magie, puissance guerrière, habileté dans les arts et les métiers. Dans tout cela, à aucun niveau, nulle trace de la troisième fonction sous sa forme la plus nécessaire, l'agriculture pourvoyeuse de nourriture et de richesse. Cette forme de la troisième fonction était au contraire le fait des précédents habitants de l'île, des Fomores, êtres démoniaques que les Tuatha Dé Danann vainquirent, tuèrent en grande partie et, pour le reste, domestiquèrent. Et c'est en conclusion de cette guerre, de leur célèbre victoire de Mag Tuired, que les envahisseurs Tuatha Dé Danann décidèrent de laisser la vie sauve au chef des vaincus, moyennant la révélation des secrets qui devaient assurer la prospérité agricole et pastorale de l'Irlande. Dans cette version celtique, on le voit, l'initiative de la guerre revient aux représentants des « fonctions supérieures », comme en Scandinavie; de plus, il y a des vainqueurs et des vaincus : pratiquement, les vaincus sont éliminés et le

1. *Revue Celtique*, XII, 1891, p. 52-130; d'Arbois de Jubainville, *L'Épopée celtique en Irlande*, 1892, p. 393-448; *Naissance de Rome*, 1944, p. 169-173; *Mitra-Varuṇa*, 1948, p. 159-162 (avec les réserves de *Du mythe au roman*, p. 103, n. 1).

représentant de la fonction agricole, après la défaite de son parti, n'est pas assimilé, admis à la vie commune, mais asservi. Ce qui s'accorde bien avec le mépris où, paraît-il, les Celtes tenaient le soin de la terre. Du moins transmet-il la troisième fonction, en forme de recettes secrètes, aux vainqueurs, déjà dépositaires des deux autres.

*Proto-Romains, Sabins, Étrusques ; Romulus, Tatius, Lucumon.*

C'est à ce dossier qu'appartient, dans la légende des origines de Rome, l'épisode fameux de la guerre, puis de la fusion des proto-Romains et des Sabins. Quels qu'aient été les événements réels de ces siècles sans document, ils ont été recouverts par le schème traditionnel de la fondation d'une société complète et, dans l'annalistique romaine comme dans l'Ynglingasaga, ce schème a été imbriqué dans celui des « premiers rois fonctionnels », produisant dans les deux traditions, des ensembles complexes de même forme et de même sens.

La structure de la guerre de Romulus et de Titus Tatius, avec le synécisme qui la termine, se laisse reconnaître d'autant plus aisément que les Romains eux-mêmes en avaient gardé, jusque dans les siècles classiques, une conscience suffisamment claire, du moins pour l'essentiel. Comme les caractères articulés des quatre rois préétrusques, il suffit, pour la reconnaître, de lire avec attention et de façon continue les récits des auteurs anciens, historiens ou poètes, sans prétendre mieux comprendre qu'eux-mêmes leurs traditions nationales.

L'intrigue est simple. Rome avait bien été rituellement fondée et socialement organisée par Romulus, un jour précis qu'on connaissait et qu'on fêtait annuellement. Mais cette première fondation — une ville sans femmes; une ville méprisée des *beati possidentes* du voisinage — était insuffisante, sans avenir; Romulus a donc dû la compléter, après une guerre contre les Sabins et leurs alliés, par la fusion de plusieurs éléments ethniques : les proto-Romains, compagnons de Romulus, les Sabins de Titus Tatius, et, suivant certains, en tiers, le corps de troupe de l'Étrusque « Lucumo », appelé en renfort par Romulus au début des hostilités. Guerre ethnique, donc, comme prétendent l'être les guerres homologues de la fable scandinave et de la fable irlandaise, mais où les ethnies, purement humaines, portent des noms réels de l'histoire et de la géographie — Latins, Sabins, Étrusques —, et non pas des noms théologiques secondairement humanisés, historicisés, comme sont les Ases et les Vanes, les

Tuatha Dé Danann et les Fomore. En même temps, guerre fonctionnelle, trifonctionnelle, au même titre que les guerres des dieux scandinaves, des dieux et des démons irlandais : en gros, et pour parler dogmatiquement, dans la version qui ne fait pas intervenir les Étrusques, Romulus et ses compagnons sont, au départ, les possesseurs de la première et de la deuxième fonction et les Sabins les dépositaires de la troisième; dans la variante à trois races, Romulus et ses compagnons sont caractérisés par la première, les Étrusques par la deuxième, les Sabins par la troisième.

« Au départ », ai-je dit. Tel est en effet l'état de choses qui se déduit de l'ensemble des données, du rapprochement des variantes. Mais il est très rare — il n'y a à ma connaissance qu'un texte dans lequel des circonstances particulières ont laissé plus de liberté à l'auteur — que ce tableau n'ait pas été gauchi, sinon altéré, par l'occasion de la narration et l'intention du narrateur.

Ce sont surtout les historiens, héritiers directs des annalistes, qui relatent l'événement. Or, pour eux, l'important est de conter de façon pittoresque la guerre, avec ses vicissitudes et son heureuse conclusion, et non pas d'insister sur les différences initiales des futurs combattants. La guerre, de plus, doit être honorable pour les deux partis, à succès alternés comme dit Snorri de celle des Ases et des Vanes, sans vainqueurs ni vaincus, sans même « plus forts » ni « plus faibles », puisqu'ils contribuent tous deux à former Rome. Le résultat est que l'attribution différentielle de la deuxième fonction — la valeur et la puissance guerrières — à un parti à l'exclusion de l'autre ou des autres, est impossible : il faut que les Sabins se battent, et ils se battent en effet, aussi bien, de façon aussi compétente, que les proto-Romains et, éventuellement les Étrusques. Tel est aussi, d'ailleurs la situation des Vanes : ces dieux qui normalement se caractérisent par la prospérité et par un goût impérieux de la paix (la paix de Nerthus déjà dans Tacite; la paix de Njördr et de Freyr-Fródi dans l'Ynglingasaga) font pourtant preuve, juste le temps que dure la « guerre de fondation », d'une valeur militaire qui équilibre celle de leurs adversaires spécialistes de la « deuxième fonction ». Mais cette anomalie est moins grave en Scandinavie qu'à Rome, la spécialité des Vanes étant explicitement définie dans la théologie et constamment vérifiée dans le reste de la mythologie, tandis que les Sabins, peuple réel, dans l'histoire réelle, échappent à toute limitation fonctionnelle : pieux et même superstitieux, braves, attachés au travail de la terre<sup>1</sup>. Heureusement certains détails des amples récits des

1. *Naissance de Rome*, 1944, v. 98-99; sur la multivalence des Étrusques dans la littérature latine en dehors de cette légende du synécisme, *ibid.*

historiens, les épisodes mêmes de la guerre, les fondations religieuses et les événements qui suivent la conclusion de la paix concourent à clarifier cette confusion.

Ainsi avertis, nous pouvons regarder de près, chez chacun des historiens — auxquels nous joindrons l'Ovide des Fastes qui, dans la circonstance, a les mêmes soucis qu'eux et, comme eux, met l'accent sur la guerre —, les motifs matériels et moraux qui provoquent les hostilités et, dans la mesure où ils les indiquent, les caractères, les limitations initiales, des futurs belligérants. Considérons d'abord ceux qui ont choisi la variante à deux races, Tite-Live, Ovide, Plutarque, Florus.

### *Caractères différentiels des trois composantes chez les historiens.*

En possession de la promesse de Juppiter (Tite-Live I 7, 1-3), après avoir pourvu aux premières *res diuinæ* et édicté les premiers *iura* pour le petit groupe de ses premiers compagnons (8, 1), après s'être entouré du prestige que les insignes confèrent au roi (8, 2-3), le demi-dieu Romulus, a appelé à lui, accueilli dans l'Asile toute une *turba* indistincte d'hommes libres et d'esclaves, donnant ainsi à sa création un corps social fort (*robur*, 8, 6; *uires* 8, 7), puis, dans ce corps considérable, par le choix de cent sénateurs, il a formé un organe de jugement et de direction (*consilium*, 8, 7). A la *res Romana* rendue ainsi *ualida*, que manque-t-il? Des femmes (*penuria mulierum*), sans lesquelles la ville ne survivra pas à la génération de ses premiers citoyens (*hominis aetatem duratura magnitudo*, 9, 1). Or les nations voisines, anciennes, établies, n'ont pas et ne souhaitent pas avoir de lien de *connubium* avec ces méprisables (9, 5) nouveaux venus (9, 1-2). Romulus leur fait donc dire par des ambassadeurs (9, 3-4) : « Les villes, comme toutes les autres choses, naissent de presque rien; mais ensuite, celles que favorisent leur propre valeur et les dieux se font de grandes ressources et un grand nom (*dein quas sua uirtus ac di iuuent, magnas opes* <sup>1</sup> *sibi magnumque nomen facere*, 9, 3); aux débuts de Rome, on le sait, les dieux ont été présents, et la valeur ne lui manquera pas (*satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam uirtutem*); en conséquence, qu'ils ne trouvent pas humiliant, hommes, de mêler avec d'autres hommes leur sang et leur race » (*sanguinem ac genus miscere*, 9, 4).

Ainsi, Romulus s'attribue tous les avantages de première et

1. Les *opes* sont ici sans doute à la fois « richesses » et « moyens de puissance ». *Virtus ac di* ne fait certainement pas allusion, quoi qu'on ait dit récemment, au problème stoïcien : « Laquelle est la plus forte, l'énergie humaine ou la fortune ? »



de deuxième fonction, que résument bien les mots *di* et *uirtus*. Ce qu'il n'a pas encore, ce sont les *opes* et le *nomen* que ces deux premiers atouts doivent, quoi qu'il arrive, lui apporter, mais qui provisoirement, actuellement, appartiennent aux autres; ce sont aussi, et d'abord, pour procréer des héritiers, les femmes, que seuls possèdent les autres. Or, si *magnum nomen* dépasse, couronne en quelque sorte, toute l'analyse, en revanche l'abondance de ressources (*opes*) et les moyens de la fécondité (*sanguinem et genus miscere*) ressortissent à la troisième fonction. En bref, donc, Romulus et ses compagnons d'une part, les Sabins et généralement les voisins de Rome d'autre part se partagent au départ, inégalement, les atouts correspondant aux divers niveaux de la structure trifonctionnelle.

Les mêmes « donnes » sont mises en évidence dans les vers que le troisième livre des Fastes consacre à l'enlèvement des Sabines. Rome est encore petite (*parua*, 179-180), roseaux, chaume, paille y sont tout le confort (183-185), ses terres sont exiguës et de faible rapport (*iugeraque inculti pauca tenere soli*, 192), enfin, elle n'a nulle épouse, nul *connubium* pour assurer la relève de la première génération (*nec coniux illi, nec socer ullus erat*, 188). Ainsi, sans valeur ou presque du point de vue de la troisième fonction, Rome n'est qu'un objet de mépris aux yeux de voisins dont cette troisième fonction — femmes, richesse — fait au contraire l'avantage (*spernebant generos inopes uicinia diues*, 189)... Mais ces outrecuidants ne voient pas l'essentiel : ils méconnaissent la haute cote de Romulus dans les deux autres fonctions : d'une part, il est demi-dieu, fils de dieu; d'autre part, son père étant Mars, il reçoit de lui *patriam mentem*, le goût et comme l'instinct des armes. C'est ce qu'exprime le dieu guerrier lui-même <sup>1</sup> (190, 195-198) :

*et male credebar sanguinis auctor ego...  
extremis dantur connubia gentibus, at quae  
Romano uellet nubere, nulla fuit !  
Indolui : patriamque dedi tibi, Romule, mentem :  
tolle preces, dixi ; quod petis, arma dabunt !*

L'opposition est nette entre la population des « riches » et le nouveau venu « martial », — l'accent étant mis, dans l'association de la première et de la deuxième fonction dont bénéficie Romulus, sur la deuxième, comme il est naturel dans une histoire racontée par Mars lui-même à l'occasion des calendes de son mois.

1. Cette intervention de Mars comme instigateur de l'enlèvement des Sabines se trouvait aussi « au troisième livre des *Annales* de Cn. Gellius » : Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XIII 23, Hersilia dit à la déesse Nerio, femme de Mars : *de tui coniugis consilio contigit ut nos itidem integras raperent, unde liberos sibi et suis, posteros et patriae pararent.*

L'Abrégé de Florus condense la matière au maximum (I 1), donne le schéma des faits sans marquer les caractères ni les intentions des chefs, mais ce sont évidemment les mêmes que chez Ovide. Du moins, en conclusion, voit-on qu'il considère les Sabins comme « les riches »; la paix une fois faite, il se produit une *res mira dictu* : les Sabins quittent le pays, émigrent dans la ville de leurs ennemis et, en guise de dot pour leurs filles, apportent leurs richesses héréditaires, *cum generis suis auitas opes sociant*.

Quant à Plutarque, il a, comme souvent, trop réfléchi sur la psychologie de ses personnages; il a aussi fait intervenir des spéculations personnelles. Considérant les Sabins comme une colonie de Lacédémone, il ne les définit que par le grand nombre et l'esprit guerrier, πολλοὶ καὶ πολεμικοί, (*Romulus*, 16, 1); et pour expliquer l'enlèvement des Sabines, il donne le choix entre deux motifs qui, du moins, définissent Romulus dans la deuxième fonction et hors de la troisième : il était lui-même porté à la guerre, φιλοπόλεμος, et se fiait à des oracles qui annonçaient que Rome deviendrait très grande en se formant dans les guerres, πολέμοις τρεφομένην; ou bien il voyait que ses compagnons étaient pour la plupart sans femmes, et des gens sans ressources et sans gloire, μιγάδες ἐξ ἀπόρων καὶ ἀφανῶν ὄντες, mauvaises conditions pour fonder un état stable (*ibid.*, 14, 2-4). Sous ces retouches, quelque chose apparaît encore, sinon d'une opposition entre les belliqueux et les riches, du moins d'une opposition de pauvres à riches (encore que les Sabins ne soient pas explicitement présentés comme tels) entre deux termes également belliqueux.

Les représentants de la variante à trois races devraient être plus à l'aise pour répartir les trois fonctions entre les supports humains. Ce n'est pas toujours le cas. Réservant pour un examen plus détaillé le meilleur texte, le début de la première Élégie Romaine de Properce, considérons le verbeux Denys d'Halicarnasse qui, lui, prive au départ Romulus non seulement de la richesse, mais aussi de la supériorité guerrière, ou du moins réunit ces deux atouts, contre Romulus, dans le jeu des Sabins (II 30) : pressenties pour des mariages, les grandes et militairement puissantes nations voisines (μεγάλων τε καὶ τὰ πολέμι' ἀλλήλων λίαν) refusent de s'unir à ces nouveaux venus « qui ne sont ni considérables par les richesses ni célèbres par aucun exploit » (ἄρτι τε συνοικιζομένοις καὶ οὔτε χρήμασι δυνατοῖς οὔτε λαμπρὸν ἔργον ἐπιδεδειγμένοις οὐδέν). Ainsi, au départ, en face des Sabins et des autres voisins de Rome, Romulus n'a pour lui que d'être l'homme divin, fils d'un grand dieu, et possesseur des promesses du plus grand; la force et les

richesses, l'ἰσχύς et les χρήματα sont dans le camp ennemi. Mais, une fois le conflit ouvert, Romulus compense son insuffisance en « force » et par les contingents qu'il reçoit de son grand-père albain, et surtout par l'appel qu'il fait à un spécialiste de la guerre, l'Étrusque Lokomôn (Lucumo). Voici comment Denys présente ce troisième homme (II 37) :

Il lui arriva d'Étrurie, amenant un renfort considérable, un homme de la ville de Solonium, énergique et célèbre par ses actions dans les guerres (ἀνὴρ δραστήριος καὶ τὰ πολέμια διαφανής). Son nom était Lokomôn et il avait lié amitié avec lui depuis peu.

Uni au demi-dieu auquel il apporte un renfort appréciable (ἐπικουρίαν ἱκανήν), ce spécialiste des choses guerrières rétablit l'équilibre; l'un sur le front du Palatin, l'autre sur celui du futur Quirinal, ils tiendront tête à l'ennemi, donnant aux *ora-trices pacis*, aux filles sabines épouses des Romains, le temps de mûrir leur providentielle intervention.

### *Les deux épisodes de la guerre : Tarpeia, Juppiter Stator.*

Telles sont les colorations fonctionnelles des deux ou des trois partis en présence. Plus altérées chez les écrivains grecs (sauf pour Lucumo, nettement spécialiste de la guerre chez Denys), elles sont sensibles chez les écrivains romains, malgré la nécessité où l'événement les a mis de partager la valeur guerrière entre les deux camps.

Elles sont d'ailleurs confirmées par le contenu de la guerre, par l'orientation des deux épisodes dans lesquels se résument les succès alternés; d'une autre manière que dans les légendes indienne et scandinave analysées plus haut, ils sont caractéristiques de deux fonctions : Tatiüs remporte son avantage par un procédé de riche sans scrupule, Romulus remporte le sien par la prière, par le rappel qu'il fait à Juppiter de sa promesse.

1<sup>o</sup> C'est d'abord l'épisode de Tarpeia. Diversement raconté, parfois avec la passion amoureuse pour ressort, parfois même en donnant le beau rôle à l'héroïne, il paraît transmis sous sa forme la plus pure par Tite-Live (I 11, 5-9)<sup>1</sup> :

La dernière guerre fut celle des Sabins [après leurs alliés] et ce fut de beaucoup la plus importante. Jamais en effet ils ne cédèrent à la colère ou à la passion et ils ne firent point

1. *Tarpeia*, 1947, cinquième essai (« Tarpeia ») et *Revue des Études Latines*, XXXVIII, 1960, p. 98-99. V. les variantes (où l'amour remplace parfois la corruption par l'or; où parfois Tarpeia ne trahit pas, mais se sacrifie), dans *Tarpeia*, p. 280-284.

de démonstration avant l'ouverture des hostilités. Au sang-froid ils joignirent la ruse. Spurius Tarpeius commandait la citadelle de Rome. Tatiùs corrompit à prix d'or sa fille, une Vestale, pour qu'elle introduisît des hommes armés dans la place (*huius filiam uirginem auro corrumpit Tatiùs ut armatos in arcem accipiat*) : elle était allée hors des murs chercher de l'eau pour le service du culte. Une fois entrés, ils l'écrasèrent sous leurs armes et la tuèrent, soit pour avoir l'air de prendre la citadelle de vive force, soit pour avertir les traîtres de n'avoir en aucun cas à compter sur la parole donnée. La tradition ajoute que généralement les Sabins avaient de lourds bracelets d'or au bras gauche et des bagues avec des pierres d'une grande beauté, et que Tarpeia avait réclamé comme prix ce qu'ils portaient au bras gauche : aussi avaient-ils jeté tous leurs boucliers sur elle au lieu de lui donner leur or.

2° C'est ensuite, dans le grand péril où cette trahison a mis les Romains, l'appel à Juppiter Stator et le miracle qui s'ensuit (I 12, 1-9) :

La citadelle tomba au pouvoir des Sabins. Le lendemain, quand l'armée romaine se déploya et couvrit la petite plaine comprise entre le Palatin et le Capitole, les Sabins ne descendirent pas immédiatement, en terrain plat : ils attendirent que la colère et le désir de reprendre la citadelle poussassent les Romains à les attaquer d'en bas. Au premier rang de part et d'autre engageaient le combat, du côté des Sabins Mettius Curtius, du côté des Romains Hostius Hostilius. Ce dernier soutenait les Romains dans leur position désavantageuse en déployant au premier rang son courage et son audace. Il tomba. Aussitôt l'armée romaine plie et s'enfuit en désordre. Entraîné lui-même jusqu'à la vieille porte du Palatin par la foule des fuyards, Romulus élève ses armes vers le ciel et dit : « Juppiter, c'est sur la foi de tes auspices que j'ai jeté ici sur le Palatin les premiers fondements de Rome. Déjà la citadelle, achetée par trahison, est aux mains des Sabins. De là leurs troupes, franchissant la vallée qui les sépare d'ici, s'avancent vers nous. O toi, père des dieux et des hommes, écarte du moins d'ici les ennemis ! Ote leur frayeur aux Romains et arrête leur fuite honteuse ! En ce lieu, je promets de t'élever un temple, ô Juppiter Stator, pour rappeler à la postérité que ton aide tutélaire a sauvé Rome. » Après avoir fait cette prière et comme s'il avait le sentiment qu'elle était exaucée : « Maintenant, Romains, dit-il, le très bienveillant et très grand Juppiter vous ordonne de vous arrêter et de recommencer le combat ! » Les Romains s'arrêtèrent comme sur un ordre du ciel. Romulus en personne s'élance au premier rang. Mettius Curtius, à la tête des Sabins, s'élançant du haut de la citadelle, avait repoussé les Romains en désordre dans toute l'étendue de l'actuel Forum. Il n'était plus très loin de la porte du Palatin... Romulus, avec une troupe de jeunes audacieux, fond sur lui. Justement Mettius combattait

à cheval : il n'en fut que plus facile à repousser. Les Romains pressent sa retraite. Le reste de l'armée romaine, enflammé par l'audace de son roi, met en déroute les Sabins...

Ainsi, à l'acte de corruption, à l'achat criminel (*scelere emptum*) de Titus Tatius, Romulus oppose un appel au plus grand dieu, à Juppiter souverain, à celui dont les auspices garantissent l'avenir de Rome. De ce dieu, il obtient une intervention mystique ou magique, immédiate, qui contre toute attente retourne le moral des deux armées et renverse la fortune du combat. On voit le sens de ces deux épisodes et comme chacun se rattache à l'« essence » d'un des deux partis : Romains et Sabins, Romulus et Titus Tatius se battent certes, et également bien, et ce n'est ni dans le courage ni dans l'habileté stratégique qu'il faut chercher ce qui les oppose. Mais d'une part le chef de ces riches Sabins couverts de bijoux jusque dans la guerre, d'autre part le demi-dieu Romulus ont chacun un moyen à lui d'intervenir et de faire pencher la victoire. Le riche a recours à l'or, à la ruse honteuse de la corruption, non pas encore financière, mais bijoutière, et de la corruption appliquée à un cœur de femme. Le demi-dieu obtient du tout-puissant Juppiter le miracle gratuit qui change une défaite en victoire. Pour sentir la structure logique de tout cet ensemble, il n'est besoin que de constater l'impossibilité où l'on est d'imaginer que les rôles soient inversés, que ce soit Romulus qui corrompe et Titus Tatius qui obtienne le miracle « dial » : cela n'aurait pas de sens. Titus Tatius et Romulus agissent non pas même selon leurs caractères, mais chacun selon la fonction qu'il représente.

Dans la version à trois races, quand Lucumo intervient, son action reste au contraire strictement militaire : il ne dispose pas d'autres moyens et c'est dans sa mort héroïque, au début de la bataille du Forum, qu'il se réalise pleinement (Denys d'Halicarnasse, II 43). Tandis qu'à l'aile droite, après une grave blessure de Romulus, les soldats romains commencent à plier, le front tient à l'aile gauche :

Ceux qui avaient été placés à l'aile gauche avec Lokomôn résistaient, encouragés par ce chef très illustre en matière militaire et qui, dans cette guerre même, avait accompli un grand nombre d'exploits (λαμπροτάτου τὰ πολέμι' ἀνδρός καὶ πλείστ' ἔργα κατὰ τοῦτον τὸν πόλεμον ἀποδειξαμένου). Mais quand, le flanc percé par un javelot, lui aussi tomba, perdant ses forces, ils ne purent eux non plus soutenir l'assaut.

La leçon de ces oppositions, de ces exploits alternés dont aucun n'est décisif, est complétée par la conclusion vers laquelle, à vrai dire, tendait tout le récit : par l'entremise des femmes

naguère enlevées contre leur volonté et contre le droit, puis devenues les épouses dévouées des uns tout en restant les filles pieuses des autres, les ennemis se réconcilient. Ils vont même, dans des conditions aussi faciles à énoncer que difficiles à imaginer, jusqu'à s'associer, se fondre pour constituer sous les deux noms de Romains et de Quirites (compris ici, par jeu de mots, comme « les gens de Cures ») une société unitaire, avec deux rois égaux. La religion s'organise, Romulus créant au profit du seul Juppiter, le culte dont il a fait vœu pendant la guerre (Stator), et Tatius apportant une longue liste de divinités qui sont évidemment en rapport soit avec la fécondité humaine et végétale ou la vie de la nature, soit avec le sous-sol<sup>1</sup>. De plus Romulus divise la société en trois tribus nommées d'après les trois chefs qui auraient conduit la guerre, Ramnes ou Ramnenses (Romulus), Luceres (Lucumon), Titienses (Titus Tatius). Suivant les uns Romulus aurait seulement voulu faire un honneur aux trois chefs en nommant d'après eux trois divisions sociales par ailleurs sans rapport avec les composantes ethniques; suivant d'autres, la correspondance serait plus complète, chacune des tribus étant formée des survivants de chacun des trois groupes initialement autonomes (proto-Romains, Étrusques, Sabins). Une difficulté se présentait aux seuls historiens qui, choisissant la version à deux races, éliminaient Lucumon et ses Étrusques : Ramnes et Titienses pouvaient toujours se rattacher à Romulus et à Titus Tatius, mais les Luceres ? Ils restaient en l'air, recevant une explication autre que l'éponymie, détruisant donc l'homogénéité des tribus. La solution la plus prudente est celle dont s'est contenté Tite-Live — ne parlant d'ailleurs pas des tribus mais des *turmae equitum* du même nom (I 13, 8) : *Ramnenses ab Romulo, ab T. Tatío Titienses appellati; Lucerum nominis et originis causa incerta est*<sup>2</sup>.

Enfin la spécialité fonctionnelle attribuée dans ce chapitre des origines à la composante sabine ressort de la suite immédiate de l'« histoire » : alors que le premier et le troisième roi, Romulus et Tullus Hostilius, sont diversement mais également guerriers (Tullus, exclusivement), le second, Numa, est intégralement pacifique, pacifiste même, et le quatrième, Ancus Martius, ne

1. *La Religion romaine archaïque*, 1966, v. 174-175 (2<sup>e</sup> éd., 1974, p. 180-182).

2. Trace de discussions sur ce point dans Varron, *De lingua latina*, V 55 : *Ager Romanus primum diuisus est in partes tres, a quo tribus appellata Tatiensium, Ramnium, Lucerum; nominatae, ut ait Ennius, Tatienses a Tatío, Rammenses a Romulo, Luceres, ut Junius, a Lucumone. Sed omnia haec uocabula Tusca ut Volnius, qui tragoedias Tuscas scripsit, dicebat*. Plutarque, *Romulus*, 20, 2, explique Luceres par le *lucus* de l'Asile. On peut penser que, dans la mise au point et la présentation des origines romaines, il y a eu, à chaque génération et non seulement sous Auguste, des pro-Étrusques et des anti-Étrusques; cf. ci-dessous, p. 301, n. 1.

fait la guerre que contraint, la limitant autant qu'il lui est possible; de plus Numa, par système, donne les plus grands soins à l'agriculture<sup>1</sup> et Ancus pourvoit à l'enrichissement commercial de Rome<sup>2</sup>. Or Romulus et Tullus, petit-fils du compagnon de Romulus Hostius Hostilius tombé dans la bataille du Forum, sont des « proto-Romains »; Numa et son petit-fils Ancus sont des Sabins. Peut-être est-ce la raison de l'alternance des deux races dans la succession des rois préétrusques<sup>3</sup>.

### *Problèmes littéraires.*

La légende de la première guerre de Rome, avec ses épisodes logiquement articulés, est donc bien un récit significatif, parallèle à ceux des Indiens et des Scandinaves que nous avons d'abord cités : il montre comment, à partir de trois ou de deux éléments ethniques d'abord séparés, et caractérisés chacun dans une des trois fonctions (ou l'un dans deux fonctions), une société unitaire « meilleure » se forme, associant pour toujours les spécialistes de la politique, du droit et de la plus haute religion, et ceux de la guerre (ces deux groupes étant parfois confondus), avec les maîtres de la richesse et de la fécondité. Bien entendu, puisqu'il s'agit censément de sociétés humaines réelles et qu'aucun groupe social ne peut vivre réellement en ne connaissant, en n'exerçant qu'une des trois fonctions, la répartition initiale des fonctions entre les futurs composantes n'est pas absolue : il s'agit plutôt pour chacune d'une excellence que d'une exclusivité dans « sa » fonction (seuls peut-être font exception les Étrusques de Lucumon, qui ne sont pas une nation, mais une troupe, une « grande compagnie », où tout par conséquent peut être subordonné à la fonction militaire). Et de plus, nous le répétons, car c'est essentiel, l'affabulation obligeait les narrateurs à donner à tous les partenaires, au départ, un haut niveau dans la deuxième fonction. Mais quand le récit en arrive à la réconciliation et à la fusion finales, le caractère partiel, fractionnaire des éléments antérieurs est déclaré et la constitution de la société complète, saturée, est présentée comme une chose heureuse pour toutes les parties, comme un progrès.

La concordance structurale de ce récit significatif avec celui de la guerre des Ases et des Vanes, plus lointainement avec ceux du conflit d'Indra et des Ásvin et de la guerre des Tuatha Dé

1. V. ci-dessus, p. 154.

2. V. ci-dessus, p. 281 et n. 1.

3. *Jupiter Mars Quirinus* [I], 1941, p. 178-181.

Danann et des Fomore, rend probable que l'annalistique a utilisé ici un schème préexistant, expliquant la genèse d'une société complète, qui faisait déjà partie du bagage intellectuel des Indo-Européens. Mais cette réflexion nous précipite dans une série de problèmes, les uns historiques, d'histoire romaine, les autres littéraires, et non plus mythiques.

Je me bornerai pour l'instant à énoncer les deux problèmes d'histoire, qui seront plus opportunément non pas tranchés, mais examinés, à la fin de ces chapitres romains, quand tout le dossier aura été réuni<sup>1</sup>. Le premier est celui des origines mêmes de Rome : Rome a-t-elle été, dès le début, une société unitaire homogène, de Latins, comme le suggère l'appréciation objective des résultats des fouilles (P. Villard, A. von Gerkan, H. Müller-Karpe)? Ou bien doit-on chercher un fond de vérité, un résidu de « faits » authentiques sous la légende du synécisme latin-sabin, avec ou sans complément étrusque? L'autre concerne les trois tribus préétrusques des Romains, Ramnes, Luceres et Titienses; quel était le fondement de leur distinction : ethnique, local, ou fonctionnel?

Plus faciles à orienter, les problèmes littéraires ont moins d'importance. Le premier, qui n'a pas progressé depuis 1944, concerne l'ancienneté relative des variantes à deux et à trois races (*Jupiter Mars Quirinus* II, p. 174, légèrement retouché) :

Du dossier comparatif on peut tirer une raison de penser que, parmi les variantes romaines, celles qui font intervenir les Étrusques (comme guerriers-types) aux côtés des Latins de Romulus (représentant la composante sacrée de la société) sont plus récentes que celles qui attribuent aux seuls Latins l'essence des deux fonctions supérieures et naturellement alliées, (*di* et *uirtus*, par opposition aux *opes*) : on a pu remarquer en effet qu'aussi bien le mythe scandinave des Ases et des Vanes que la légende irlandaise des Tuatha Dé Danann et des Fomore ne soutiennent que deux races aux trois fonctions et attribuent à l'une de ces races les deux fonctions supérieures. Il faudrait admettre en ce cas que l'esprit exact, rigoureux des Romains n'a pas été satisfait de cette symétrie boiteuse et que, au risque d'un gros anachronisme, il a tenu à appuyer *sigillatim* chaque fonction et chaque tribu fonctionnelle sur une composante ethnique distincte. C'est possible, mais ce n'est pas sûr. On peut faire valoir en sens inverse que la structure des trois tribus recommande la variante à trois races. De plus rien n'oblige à penser que le mythe romain primitif, ou préromain, ait été en tout point superposable au mythe celtique ou germanique. Il faut se garder d'attribuer au monde indo-européen une unité qu'il n'avait pas. A Rome même, les deux versions

1. V. ci-dessous, p. 432-434.



concurrentes, à deux et à trois races, sont peut-être, quant à leur principe, également légitimes : la divergence, en tout cas, est de l'ordre de grandeur auquel les folkloristes s'attendent à l'intérieur même d'une société restreinte.

Il se peut aussi, et non pas seulement en ce qui concerne les écrivains romains du temps d'Auguste, que des questions d'opportunité aient recommandé tantôt la variante à trois races, tantôt la variante à deux : l'une, par exemple, a pu être préférée par ceux qui se souciaient de plaire à l'Étrusque Mécène, la seconde retrouvant faveur après la disgrâce du grand homme <sup>1</sup>.

Les autres problèmes littéraires ne se posent que si l'on ne croit pas à la réalité du synécisme. Pourquoi les responsables de la version romaine de la légende indo-européenne de « fondation d'une société complète » ont-ils, à côté des proto-Romains de Romulus, choisi les Sabins et éventuellement les Étrusques pour figurer les diverses cases de la structure trifonctionnelle ? Pourquoi les fonctions ont-elles été réparties comme elles le sont : aux proto-Romains l'administration politique et le sacré couverts par la promesse de Juppiter (et la *uirtus*, surtout dans la variante à deux races); aux Étrusques, quand ils sont présents, la technique guerrière; aux Sabins la richesse et la fécondité, avec leur part nécessaire de *uirtus*?

Que les peuples utilisés aient été les Étrusques et les Sabins est bien naturel : c'étaient les deux peuples italiques les plus considérables que Rome eût rencontrés jusqu'à ce quatrième siècle au cours duquel ses érudits commencent à mettre en forme l'histoire ancienne; de plus, Mommsen me paraît toujours avoir raison de considérer le synécisme comme la projection dans le plus vieux passé de l'accord romain-sabin conclu après une guerre au début du troisième siècle, c'est-à-dire au moment où cette fabrication de l'histoire des origines arrivait à son terme <sup>2</sup>. Il était donc naturel que ce fussent les Sabins et accessoirement les Étrusques, qui donnassent un état civil italique aux personnages traditionnels de la vieille légende indo-européenne sur la création de la société tripartite par fusion d'éléments préexistants. La répartition des fonctions ne fait guère

1. V. « Propertiana, 2. Grandeur et décadence des Étrusques chez les poètes augustéens », *Latomus*, X, 1951, p. 293-296; cf. A. Fournier, *Mécène, ministre d'Auguste, protecteur des lettres*, 1947, p. 28-29, et ci-dessus, p. 298, n. 2.

2. M. Jacques Heurgon, *Revue des Études Latines*, XLIV, 1966, p. 88, veut bien nous prendre en pitié, Mommsen et moi humblement derrière lui, parce que nous pensons qu'un événement de 290 (et non, quant à moi, de 268) a pu fournir le modèle de la guerre sabin, de la réconciliation et du synécisme; l'événement démarqué dans l'invocation de Romulus à Jupiter Stator est pourtant de 294 (v. ci-dessous, p. 430), le rajeunissement du culte de Quirinus de 293 : c'est donc bien dans les premières décennies du III<sup>e</sup> siècle que la vulgate que nous lisons a reçu sa forme définitive.

plus de difficulté. On notera d'abord que, dans la variante à trois races, ces trois races ne sont pas homogènes : les Sabins forment une nation; de même, fictivement, l'amalgame de fugitifs et d'aventuriers qui se sont groupés à l'appel de Romulus et qui bénéficient avec lui des grandes promesses nationales, tandis que les Étrusques qui interviennent dans l'affaire ne sont qu'une troupe militaire commandée par un illustre homme de guerre et n'engagent à aucun degré la « nation » étrusque. En conséquence, dans ce type de variante, les soldats de Lucumon ne pouvaient être que cela, une grande compagnie, — alors que les Étrusques dans leur ensemble, étant donné leur histoire et leur réputation, eussent aussi bien pu jouer les pieux ou les riches que les guerriers. Quant aux proto-Romains et aux Sabins, il est clair que, rapprochés dans une hiérarchie comme celle des trois fonctions, la *maiestas* ne pouvait être attribuée qu'aux premiers. En conséquence, bien que les Sabins fussent aussi célèbres pour leur piété (d'où le jeu étymologique σέβες-θαί-Sabini) et pour leur valeur militaire, ils ne pouvaient être ici que les « riches » en face des « favoris des dieux » et des « forts » (ceux-ci ramenés ou non aux mêmes représentants) ou, à la rigueur, principalement chez les auteurs grecs, les « riches-forts » en face des « forts-favoris des dieux <sup>1</sup> ».

### *Vers Properce.*

Si les historiens de la première guerre romaine, parce qu'ils racontaient un conflit qui devait se terminer avec honneur pour tous et sans la victoire décisive d'aucun, ont été amenés à ne pas mettre en valeur les qualités militaires d'un des partis en présence, obscurcissant ainsi quelque peu le jeu des trois fonctions, une nécessité inverse a contraint Virgile, dans le seul passage où il a explicitement réuni les trois composantes de Rome, à éliminer tout à fait la guerre, ou plutôt à lui substituer, à la place attendue, des combats sportifs dont on n'ose dire qu'ils la représen-

1. Comme le manuscrit de ce livre partait pour l'impression (juillet 1967), j'ai reçu l'importante étude de M. Jacques Poucet, *Recherches sur la légende sabine de Rome (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4<sup>e</sup> série, fascicule 37, éditions de l'Université Lovanium, Kinshasa), 1967*. J'ai été heureux de voir que, pour l'essentiel, les analyses beaucoup plus poussées de M. Poucet rejoignent les miennes par leurs résultats; nous divergeons dans un point important, v. ci-dessous, p. 332, n. 1. Par la suite, l'auteur a très utilement défendu, développé et nuancé ses vues dans plusieurs publications : « Les Sabins aux origines de Rome : légende ou histoire ? », *Études classiques*, XXXIX, 1971, p. 129-151, 293-310; « Romains, Sabins et Samnites », *L'Antiquité classique*, XL, 1971, p. 134-155; « Les Sabins aux origines de Rome, orientations et problèmes », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* hrg. von H. Temporini, I, 1971, p. 48-135.

tent : son sujet n'étant strictement que l'éloge de l'agriculture — qui, selon lui comme selon le Numa de Plutarque, exclut toute violence —, et d'une agriculture commune à tous les peuples de l'ancienne Italie, il ne pouvait répartir entre les composantes ethniques nommées dans les deux premiers vers de la conclusion (*Géorgiques*, II, 532-533) des « fonctions » que le développement qui précède (513-531) avait bien semblé évoquer successivement, mais en réduisant les cultes (527-529) et les *certamina* champêtres (529-531) à n'être que de brefs épisodes, des sortes de récréations dans la laborieuse églogue continue (513-526) des *agricolae*.

Un auteur, un seul, a abordé un jour le thème trifonctionnel des origines dans des conditions qui lui permettaient de l'exposer sans gauchissement ni altération, sans avoir à généraliser la fonction guerrière ni à la dissimuler. C'est d'un élégiaque, du charmant Propertius que nous recevons le meilleur témoignage sur la naissance de la cité complète à partir de trois composantes préexistantes orientées chacune vers une des trois fonctions fondamentales. Et cela dans la première des *Élégie Romaines*, dans ce poème étrange à plusieurs égards où, par le même mouvement qu'Horace dans ses deux dernières odes, le poète refuse de s'engager durablement dans la voie royale de l'épopée et retourne vite, au vers 71, à la gaieté, à la plaisanterie.

### CHAPITRE III

#### *Propertius, IV 1, 9-32*

##### *Le début de la première Élégie romaine.*

Le thème qu'aborde le poète est un lieu commun de la poésie du temps : l'éclatante opposition entre la simplicité des origines et la splendeur de la Rome d'Auguste. Mais, ce lieu commun, il a choisi de le développer, quant aux origines, en remontant, au-delà de Rome, jusqu'aux premiers colons de la fable, Evandre l'Arcadien, Énée de Troie, et, après eux, à ce qui devait être les éléments de la « synthèse Rome », les proto-Romains des deux jumeaux, les Étrusques de Lucumon, les Sabins de Titus Tatius, appelés à devenir, sous le gouvernement de Romulus, les trois tribus associées des Ramnes, des Luceres et des Titienses. A ce dernier stade de la préhistoire de la ville, il ne parle pas de la guerre qui a précédé l'entente, il ne décrit rien de dramatique, pas d'action, pas de mouvement : avant de mentionner le groupe unitaire qui est résulté de la fusion, il se borne à présenter les trois groupes humains tels qu'ils étaient au moment de leur rencontre, et cela dans une suite de distiques dont chacun confronte, explicitement ou implicitement, un trait de la vie archaïque à un trait de la vie moderne. On voit que, traité ainsi statiquement, en images juxtaposées, le thème pouvait épouser librement les lignes de la structure trifonctionnelle : il était aisé d'opposer aux cultes somptueux, à la stratégie savante, à l'économie complexe du temps d'Auguste des formes simples de religion, d'art militaire et de richesse; aucun des trois termes n'était exclu et tous permettaient des notations pittoresques. De plus les « races » n'étant pas présentées dans leur conflit, mais séparément, chacune pouvait être dite excellente dans un des termes de la structure sans que pour autant ses partenaires y fussent dépréciés. Avec maîtrise, Propertius a profité de ces avantages.

On me pardonnera de réfléchir ici avec quelque longueur sur ce texte, qui a joué depuis 1938 un certain rôle dans l'exploration comparative des données romaines et sur lequel j'ai eu à livrer quelques vives discussions. De ces discussions, du moins de cette vivacité, il ne restera rien ici : je convie le lecteur à visiter un champ de bataille apaisé <sup>1</sup>.

Le texte est d'ailleurs difficile. Plusieurs vers supportent des constructions ou des interprétations diverses. Quelques variantes sont importantes et les éditions qui continuent à se succéder à un rythme accéléré diffèrent beaucoup dans leur choix <sup>2</sup>. Du point de vue qui est le nôtre, ces incertitudes, on s'en rendra rapidement compte, sont sans conséquence.

Du vers 1 au vers 32, le poète considère seulement Rome et n'étend qu'ensuite son regard sur le Latium (33-36); les vers 31-32 sont, quant à Rome proprement dite, une conclusion, borne naturelle de notre matière. Voici, dans leur forme qui me paraît la plus plausible, ces trente-deux vers et leur traduction. Les variantes seront signalées dans le commentaire.

- Hoc quodcumque uides, hospes, qua maxima Roma est,  
ante Phrygem Aenean collis et herba fuit ;  
atque ubi Nauali stant sacra Palatia Phoebos,  
Euandri profugae concubuerunt boues.*
- 5 *ficilibus creuere deis haec aurea templa,  
nec fuit opprobrio facta sine arte casa ;  
Tarpeiusque pater nuda de rupe tonabat,  
et Tiberis nostris aduena bubus erat.*
- 10 *qua gradibus domus ista Remi se sustulit olim,  
unus erat fratrum maxima regna focus.  
Curia, praetexto quae nunc nitet alta senatu,  
pellitos habuit, rustica corda, Patres.*
- 15 *bucina cogeat priscos ad uerba Quirites ;  
centum illi in prato saepe senatus erat.*
- 20 *nec sinuosa cauo pendebant uela theatro,  
pulpita sollemnes non oluere crocos.  
nulli cura fuit externos quaerere diuos,  
cum tremere patrio pendula turba sacro,  
annuaque accenso celebrare Parilia faeno,*
- qualia nunc curto lustra nouantur equo.*
- Vesta coronatis pauper gaudebat asellis,*

1. Les principales étapes de la discussion — quant à moi — sont dans *Jupiter Mars Quirinus* [I], 1941, p. 129-154; *Naissance de Rome*, 1944, p. 86-127; *JMQ* IV, 1948, p. 115-170 et p. 181. Mais v. ci-dessous, p. 332, n. 1.

2. Dans les dernières éditions de Properce, on trouvera une bibliographie des précédentes, l'exposé de la tradition manuscrite et l'apparat critique : W. A. Camps, *Propertius, Elegies, Book IV*, Cambridge, 1965; P. Fedeli, *Properzio, Elegie, libro IV*, Bari, 1965. Dans la présente étude, sauf pour les discussions prolongées, je me borne-  
rai à donner le nom des auteurs dont je mentionne les opinions.

- ducebant macrae uilia sacra boues.  
parua saginati lustrabant compita porci,  
pastor et ad calamos exta litabat ouis.*
- 25 *uerbera pellitus saetosa mouebat arator,  
unde licens Fabius sacra Lupercus habet.  
nec rudis infestis miles radiabat in armis :*  
*miscebant usta proelia nuda sude ;  
prima galeritus posuit praetoria Lygmon,*
- 30 *magnaue pars Tatïo rerum erat inter oues.  
hinc Titïes Ramnesque uiri Luceresque Soloni,  
quattuor hinc albos Romulus egit equos.*

Les huit premiers vers, introduction, ne concernent que le site aux temps les plus anciens, préromuléens, les emplacements alors « nus » de monuments illustres :

Tout ce que tu vois, étranger, sur le terrain qu'occupe Rome la très grande, avant le Phrygien Énée, ce n'était que collines herbeuses. A l'endroit où se dresse le sanctuaire palatin d'Apollon Naval, les bœufs du fugitif Évandré se sont couchés. Les temples dorés d'aujourd'hui, c'est pour des dieux primitivement d'argile qu'ils ont grandi, (5) et (primitivement) une simple cabane faite sans art ne les offensait pas. Le Père Tarpéien, c'était du haut d'un rocher nu qu'il tonnait, et à son arrivée, c'étaient nos [seuls] bœufs que rencontrait le Tibre étranger.

Du vers 9 au vers 26, passant à la fondation de la ville et au temps de Romulus, le poète évoque le caractère primitif de l'organisation politique (v. 9-14 : exiguïté de la demeure royale; rustique simplicité de ce qui figurait alors le Sénat et les comices), ainsi que du culte (v. 15-26 : pas de fêtes ni de dieux étrangers; Parilia, Vestalia, Compitalia, Lupercalia sans nulle pompe) :

Dans les parages où s'est plus tard élevée, avec ses marches, la maison de Rémus que tu vois, (10) les deux frères n'avaient qu'un foyer unique, immense royaume ! La Curie, dont l'éclat couvre aujourd'hui un sénat en toges prétextes, ne contenait que des Pères vêtus de peaux, âmes rustiques. C'est la trompe qui convoquait, pour les colloques, les antiques citoyens; cent hommes, et souvent dans un pré, tel était leur sénat.

(15) Point de toile ondulant sur la profondeur d'un théâtre, point de scène exhalant l'odeur du safran. Nul ne se souciait d'aller quérir les dieux étrangers alors que la foule des poupées suspendues frémissait dans le rituel ancestral et que du foin allumé suffisait à célébrer les Parilia, (20) où, aujourd'hui, il faut la mutilation d'un cheval pour procéder aux purifications. Vesta était pauvre et trouvait son plaisir à des ânonnés couronnés de fleurs; des vaches étiques portaient en procession des objets

sacrés sans valeur. Des porcs engraisés purifiaient de petits carrefours et c'est au son du chalumeau que le berger offrait en sacrifice les entrailles d'une brebis. (25) Vêtu de peaux, le laboureur brandissait ses lanières velues : c'est de là qu'ont pris leurs rites les Fabii, Luperques déchaînés.

Du vers 27 au vers 29, le poète évoque les formes élémentaires que revêtait la guerre à la même époque :

Encore primitif, le soldat n'étincelait pas sous des armes terribles : on se battait nu, avec des pieux durcis au feu ; le premier prétoire, c'est un général en bonnet de peau, Lygmon (= Lucumon), qui l'établit...

Dans l'unique vers 30, le poète évoque les troupeaux qui constituaient alors l'essentiel des propriétés :

Et le gros des biens de Tatius ne dépassait pas ses brebis.

Les vers 31-32 sont une conclusion en forme de synthèse :

C'est de cette origine que se formèrent les Tities, et les Ramnes, et les Luceres venus de Solonium ; c'est de ce niveau de vie que Romulus lança son quadrige de chevaux blancs.

### Commentaire perpétuel.

Avant de procéder à l'analyse du passage, il est nécessaire d'en examiner de nombreux détails d'expression.

1. *qua* (vieille correction, nécessaire, du *quam* des manuscrits) indique soit une étendue, soit une localisation moins précise que *ubi* (cf. 9 *qua* « dans la région où » ; 3 *ubi* « au point où »).

3. Il s'agit du temple d'Apollon élevé sur le Palatin par Auguste ; *Nauvalis* : Apollon avait puissamment aidé à la victoire d'Actium (Propertius, IV 6, 27 ; Virgile, *Énéide*, VIII 704) ; *Palatia*, pour le sg. *Palatium* (cf. Propertius, III 9, 49, etc.), mais, le tout étant nommé pour la partie, *sacra Palatia*... *Phoebo* n'implique pas que tout le Palatin soit consacré à Apollon.

4. *concupuere* des manuscrits, plutôt que la correction (Vossius) *procubuere* que ne recommande pas le voisinage immédiat de *profugae* (Shakleton Bailey) et qui impliquerait une fatigue ou une détresse comme cause du coucher (Lachmann) ; le préverbe *cum-* peut signifier soit que les bœufs se couchent là en masse, habituellement (cf. Varron, *De lingua latina*, VI 7 sur *concupium*, « quod omnes fere tunc cubarent » : Sh. Bailey), soit que

chacun se ramasse sur lui-même pour se reposer (Rothstein); on objecte que *concubere* indique ordinairement l'accouplement sexuel, sens que Hanslik accepte d'ailleurs ici : « die Rinder paarten sich ».

5. *ficilibus deis*, des dieux d'argile, non sculptés dans la pierre ni fondus dans le métal; Properce aurait pu remonter plus haut, jusqu'au temps où les dieux n'étaient pas figurés (Varron dans Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 31), mais il considère les *f. d.* comme l'état le plus ancien; *creuere* ou bien indique l'édification laborieuse et parfois lente des temples, ou bien marque, abstraitement, l'accroissement de richesse, de valeur, des sanctuaires qui a abouti aux *aurea templa*. De toute façon l'expression de Properce est belle, mais prégnante; si l'on considère *f. d.* comme un datif (bénéficiaires), il faut comprendre « des dieux qui, au début, primitivement étaient d'argile », car, à mesure que les temples s'embelliront, la matière et la technique de la statuaire changeront aussi; mais Butler interprète *f. d.* comme un ablatif d'origine (valant *a f. d.*) : « from gods of clay yonder (c.-à-d. à partir d'un état de civilisation où les statues divines étaient en argile) golden temples sprang. »

6. *casa*, sans doute un *sacellum* d'autrefois, couvert de paille (Krahner), plutôt qu'une *casa* privée, fût-elle celle de Romulus (Rothstein).

7. *nuda* « sans construction ».

8. Le Tibre est toujours resté un *aduenā*, un « étranger qui arrive », puisqu'il vient d'Étrurie (Ovide, *Fastes*, II 68, III 524, dit de même *aduenā Tībris*, et Virgile, *Énéide*, VIII 473 *Tuscus amnis*); ce n'est donc pas ce mot qui signale un état « primitif » en regard de l'état augustéen (malgré J. P. Boucher qui traduit : « et le Tibre pour nos bœufs était un étranger »); c'est *nostris bubus* qui fait l'opposition avec le présent : « pour les bœufs romains, non pour les Romains eux-mêmes ni pour des monuments publics ou privés construits par les Romains »; autrement dit, ce que traversait ou côtoyait le Tibre, ce n'était pas des quartiers de la ville, ni le Champ de Mars couvert de constructions (Krahner), mais seulement des pâturages livrés aux troupeaux. Le datif *n. b.* est à rattacher à *aduenā* (« le Tibre venait faire sa visite à nos seuls bœufs ») plutôt qu'à *erat* (« le Tibre visiteur appartenait à nos seuls bœufs, nos seuls bœufs en étaient les maîtres et les usagers »).

9-10. Ce sont parmi les vers les plus difficiles du morceau. *Qua* n'est pas assuré, tout en paraissant meilleur que *quo*, *quod*



et que le *quot* exclamatif imaginé par Dieterich. Mais quelle est cette *domus ista Remi* « cette maison de Rémus que tu vois maintenant, sous Auguste » et qui doit, pour que le distique ait un sens, s'opposer comme un monument actuel à l'antique *casa Romuli* du vers suivant ? Que signifie *gradibus* ? Et *se sustulit* ? Et *olim* se rattache-t-il à ce qui précède (« un jour, relativement récent, postérieur à l'état primitif ») ou, malgré sa place en fin de vers, à ce qui suit (« jadis, primitivement ») ? Toutes sortes de conjectures ont été présentées depuis la Renaissance. Je n'en rappelle que quelques-unes. Passerat interprétait *domus Remi* très généralement par « Rome », alléguant des expressions comme *domus Assaraci*, *domus Priami*, ce qui serait étonnant dans une énumération de lieux et de monuments dont tous les autres sont précis ; Rothstein, suivi par plusieurs, y reconnaissait l'*aedes Quirini* que, vers le temps où Properce écrivait son dernier livre, Auguste remplaçait par un bâtiment imposant, à 76 colonnes, mais qui, par son éloignement du Palatin, convient mal ici ; Butler, puis Butler et Barber, que suivent encore plusieurs auteurs, l'identifiaient à la *casa Romuli* pieusement conservée sur le Palatin et située à peu près en haut de la *scala Caci* (d'où *gradibus*), mais impossible ici puisqu'il faut un monument moderne opposable au *fratrum focus* du vers suivant qui ne peut être, justement, que la *casa Romuli*.

En 1868 Krahner, suivi par beaucoup, depuis Dieterich jusqu'à Hanslik, a conclu après une longue discussion que *domus Remi* désigne le palais d'Auguste, *domus Augusti* (*Augustana*) sur le Palatin et que les *gradus* sont les marches, *Prachtstufen*, qui donnaient accès au bâtiment. En 1957, M. Robert Lucot (*Pallas*, V, p. 63-70) a proposé une solution voisine, qui vaut d'être citée tout au long<sup>1</sup> :

Reste à identifier cette « demeure de Rémus ». Le pentamètre contient une indication capitale en ceci que, de toute évidence les mots importants y sont : *unus... focus*. Le royaume des deux jumeaux, dans toute son étendue, c'était un foyer unique, qui leur était commun, le *tugurium Faustuli* ou *casa Romuli*. Il paraît dès lors légitime de déduire que l'hexamètre qui précède comporte l'idée opposée, à savoir qu'aujourd'hui chacun des deux jumeaux a son foyer propre, *Remi* désignant bien Rémus en tant que tel. Nous voilà donc conduits à envisager, sur le Palatin, non loin de l'emplacement où se conservait le *tugurium Faustuli*, une « demeure de Rémus » dont la mention implique, à la fois par

1. « Domus Remi, Properce IV 1, 9-10 », *Pallas*, V, 1957, p. 63-70. Le même savant a proposé de considérer les vers 9-32 comme une surcharge ajoutée après coup par l'auteur, « Sur Properce, IV 1, 8-33 » *Mélanges de la Société Toulousaine d'Études Classiques*, II, 1948, p. 121-124.

opposition à *unus focus* et par association d'idées naturelles, une « demeure de Romulus ». Ce dernier ne saurait apparaître que sous les traits du nouveau *conditor* de la Ville, du fondateur du siècle nouveau, d'Auguste lui-même. Sa demeure s'élève sur la colline du premier Romulus; c'est la *domus Augusti*, dont l'emplacement a été déterminé par G. Lugli (cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1950, p. 276 et suiv.), et dans le voisinage de laquelle on peut, avec quelque probabilité, chercher notre *domus Remi*. C'est ici que vient à notre secours un poète dont les vers aident souvent à comprendre ceux de Properce, son cadet et ami, Ovide. La pièce *Tristes*, III 1, nous fait suivre l'itinéraire d'un livre que, du fond de son exil, il a envoyé à Rome :

*Missus in hanc uenio timide liber exsulis urbem.*

Arrivé sur le Palatin à la demeure d'Auguste (v. 33-58), il poursuit sa marche :

*Inde tenore pari gradibus sublimia celsis  
ducor ad intonsi candida templa dei.*

Et le voilà parvenu, *tenore pari*, du même pas, c'est-à-dire « sans interruption et sans étape intermédiaire » (J. Gagé, *Apollon romain*, p. 566), au temple d'Apollon Palatin, que le prince avait élevé tout près de sa demeure et de telle sorte que les deux édifices fussent unis (G. Lugli, *loc. cit.*, pp. 278 et 283). Comment alors ne pas rapprocher les mots d'Ovide : *gradibus sublimia celsis* et l'expression de Properce : *gradibus se sustulit*? Les hauts degrés du temple d'Apollon sont ceux-là mêmes sur lesquels s'élève notre demeure de Rémus voisine de la demeure du nouveau Romulus; *domus Remi*, c'est le temple d'Apollon Palatin, *intonsi templa dei*. Comme ce lesera encore cent ans plus tard pour Martial, un des poètes les plus nourris de Properce (cf. Enk, *S. Propertii elegiae*, I, *pars prior*, p. 66 et suiv.), dans cette imitation [XII, 2 (3), 6] :

*ibis, io, Romam nunc peregrine liber*  
.....

*Non tamen hospes eris nec iam potes aduena dici,  
cuius habet fratres tot domus alta Remi<sup>1</sup>,*

où il s'agit de la bibliothèque du temple d'Apollon.

Properce a déjà montré à l'étranger qu'il guide sur le Palatin le temple d'Apollon, au vers 3 :

*atque ubi Nauali stant Palatia Phoeb.*

1. Ces deux vers de Martial réunissent plusieurs mots qui se rencontrent dans le début de l'élegie de Properce : *hospes, aduena, fratres, domus Remi*.

Lorsque, maintenant, après avoir porté son regard sur le Capitole puis sur le Tibre, il y revient, nous sommes à l'instant où, selon le mot de P. Lejay (*Journal des Savants*, 1915, p. 498), le développement glisse de la Rome matérielle à la Rome vivante, et ce n'est plus seulement l'édifice qu'il envisage au moment d'introduire les thèmes romuléens, mais surtout ce qu'il symbolise dans la Rome d'Auguste. C'est ce symbole que recouvre l'expression *domus Remi*.

Et après avoir résumé les changements qui se produisirent, en fonction des guerres civiles, dans l'interprétation du meurtre de Rémus, M. Lucot rappelle le vers de l'*Énéide*, I 292, où le frère du fondateur n'est nommé que pour souligner la réconciliation des Romains après tant de générations fratricides :

Et Virgile déjà avait prédit l'effacement de la souillure, l'avènement de la paix, et fait donner à Vénus par Jupiter lui-même l'assurance que le règne d'Auguste apporterait aux Romains la réconciliation des jumeaux et leur règne commun (*Én.*, I, 291-93).

*Aspera tum positis mitescent saecula bellis,  
cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus  
iura dabunt.*

En ce vers seulement Rémus est nommé dans l'*Énéide* ; les mots *Remo cum fratre*, qui traduisent une des idées majeures du régime augustéen, celle de la concorde retrouvée, en prennent un relief particulier. Et il est vraisemblable que c'est ce passage de l'*Énéide*, publiée depuis peu, qui a inspiré à Properce, au lendemain des Jeux Séculaires de 17 qui marquent l'apogée de l'apollinisme augustéen, l'idée de désigner par *domus Remi* le temple d'Apollon. Et c'est à partir de là que le sens s'éclaire.

Auguste a restitué la Paix, la Piété, la Concorde. Il l'a fait avec l'aide d'Apollon, son dieu. « L'Apollon d'Auguste exprime le repos harmonieux du monde romain après le grand effort pour lequel lui-même a bandé son arc » (J. Gagé, *Apollon romain*, p. 608). C'est ce que symbolise le temple d'Apollon Palatin. Le dieu d'Actium, Nauvalis Phoebus, a déposé son arc et, désormais citharède, il réside tout près du prince pacificateur avec qui, tant ils sont étroitement unis, il lui arrive presque de se confondre (cf. J. Gagé, *op. cit.*, p. 570 et suiv.). Le règne d'Auguste est le règne d'Apollon. Auguste marche à l'apothéose et déjà, pour Properce, il est *deus Caesar* (III 4, 1, IV 11, 60) ; et après l'an 12, Vesta aussi ayant été installée sur le Palatin, Ovide dira que la demeure d'Auguste réunit trois dieux : Auguste, Apollon, Vesta (*Fastes*, IV 954). Pour l'instant ils ne sont que deux : Auguste et Apollon.

En fait, on ne peut plus hésiter qu'entre les explications de Krahner et de M. Lucot, entre la *domus Augusti* et le temple

d'Apollon. La première a contre elle que le nom Rémus est difficilement applicable à Auguste et ne lui est pas appliqué ailleurs; la seconde, appuyée fortement par Ovide et par Martial, et qui met en valeur *unus* du vers 10, a contre elle deux difficultés : le temple d'Apollon a déjà été mentionné au vers 3; et, dans ce distique où l'hexamètre doit s'opposer au pentamètre, *maxima regna* et *focus* du second ne font pas attendre un temple dans le premier, mais plutôt un bâtiment politique ou privé.

Au vers 10, *maxima* (même valeur au vers 36, *maxima turba*) est sans doute à lire avec le sourire (contre Krahner : « die *maxima regna* aber sind doch wohl die künftige Weltherrschaft, deren Keime jener Heerd umschloss »).

*qua* (cf. note à 1) peut signifier ici que la *domus Remi*, palais d'Auguste ou temple d'Apollon, ne s'est pas élevée exactement à l'endroit où se trouvait, où est encore conservé le *fratrum focus*, c'est-à-dire la *casa Romuli*, mais « dans la même région, dans les parages », sur le Palatin.

*olim*, à mon sens, se rattache plus naturellement à ce qui précède; on comparera *Énéide*, X 11-13, où Juppiter dit aux dieux assemblés :

*adueniet iustum pugnae, ne arcessite, tempus,  
quum fera Carthago Romanis arcibus olim  
exitium magnum atque Alpes immittet apertas.*

« Un temps viendra, ne le prévenez pas, où la guerre sera légitime, le jour où, dans l'avenir, la sauvage Carthage, forçant le passage des Alpes, menacera les collines romaines d'une complète destruction ».

Je comprends de même Properce : « dans la région où, un jour, dans l'avenir (par rapport au temps des frères Romulus et Rémus), s'est élevée (nous dirions : devait s'élever) le monument dit *domus Remi*... »

11-12. *Curia* désigne le bâtiment augustéen du sénat au vers 11, comme sujet de *nitet*, mais abstraitement « le sénat », en tant qu'organe politique, au vers 12, comme sujet de *habuit* (« comporta, fut formé de »). Lactance, *Institutions divines*, II 6, 13-16 cite et commente les vers 11-14 de Properce, mais inverse l'ordre des distiques (13-14 avant 11-12).

13-14. Le vers 13 représente une forme primitive des *comitia* (*Quirites* : les Romains dans l'exercice de leurs fonctions politiques), le vers 14 une forme primitive du sénat, complétant l'opposition des vers 11-12 : *pellitos* (12) répondait bien à *prae-texto* (11), mais rien, au vers 12, ne répondait à *curia alta* du vers 11; *in prato* (14) comble cette lacune. On n'a pas trouvé

de sens satisfaisant à *saepe* (14) : « *saepe* 'often' is rather pointless, but not intolerably so far Propertius » (Sh. Bailey); le meilleur parti est de le rattacher à *in prato* : « cent d'entre les Quirites (*centum illi*, donc sans distinction nette de recrutement entre assemblée du peuple et sénat, sans « ordre sénatorial » ?) constituaient le sénat et se réunissaient n'importe où, souvent même dans un simple pré ; Heinsius voulait corriger en *in prati saepe* (= *saepto*) « dans l'enceinte d'un pré ».

15-16. Pour que le diptyque « jadis — aujourd'hui », présent au moins virtuellement dans tous les distiques précédents et suivants, se retrouve ici, il suffit de remarquer que, dans la Rome primitive, ce n'étaient pas de modestes scènes qui s'opposaient aux grands théâtres du temps d'Auguste, mais « l'absence de scènes » ; de même, aux vers 7-8, l'état ancien est l'état « zéro » : pas de temple capitolin, pas de constructions au bord du Tibre.

17-18 et 19-20. Ces deux distiques, solidaires grammaticalement, sont les plus difficiles.

Le premier marque certainement l'opposition entre un temps où les Romains se contentaient de leur panthéon et de leur rituel nationaux (18) et le temps où ils ont commencé à emprunter à l'étranger (17) soit des dieux nouveaux, soit des figurations nouvelles, des statues (cf. vers 5), de leurs dieux (*externos diuos* peut avoir les deux orientations)<sup>1</sup>. Mais que veut dire *pendula turba* ? Après de longues discussions, deux explications restent en concurrence, entre lesquelles il est difficile de choisir. Pour les uns (parmi lesquels les plus récents commentateurs : Shakleton Bailey, Camps, Fedeli), *turba* est la foule romaine assistant, tremblante (*tremere*) et comme « suspendue » (*pendula*) aux cérémonies héritées des ancêtres ; en ce cas, *externos diuos* doit être, très généralement, des dieux, des cultes venus de l'étranger. Cette explication a pour elle que l'opposition des vers 17-18 y est complète : non seulement *patrio* équilibre *externos*, mais *sacro* répond à *deos*, *turba* à *nulli*, *pendula* même et *tremere* à *cura fuit*. Elle a contre elle que *tremere* n'est pas l'attitude normale du « vieux Romain » devant les *sacra*, ni même devant les dieux. Pour d'autres, *pendula turba* désigne la foule des figurines de laine ou d'étoffe que, à certains jours de fêtes (Compitalia, Saturnalia, peut-être Ferae Sementinae), les Romains suspendaient devant leur maison, et *tremere* est le mouvement de ces figurines agitées au moindre vent ; cette interprétation a

1. Cf. Tite-Live IV 30, 11 (vers 423-2 av. J.-C. ; préfiguration de la lutte contre la superstition en XXV 1, 6-12). *Datum inde negotium aedilibus ut animaduertent ne qui nisi Romani di neu quo alio more quam patrio colerentur* <sup>1</sup>.

pour elle d'échapper aux difficultés que rencontre la première; mais elle a contre elle que l'opposition avec le vers 17 devient boiteuse : les figurines ne représentent pas en effet des dieux, mais les hommes eux-mêmes (quelques anciens disaient qu'on se rachetait par là d'un sacrifice humain <sup>1</sup>) et par conséquent équilibrent mal *diuos* ; elle a aussi contre elle — mais c'est moins grave — que rien, dans le vers 18, ne répond plus ni à *nulli*, ni à *cura fuit* du vers 17. D'après une variante de cette interprétation (Rothstein) *pendula turba* ne seraient pas les figurines, mais les hommes eux-mêmes qui « oscillaient », suspendus à des sortes de balançoires placées dans les arbres, aux *Feriae Latinae* et à certaines fêtes populaires annuelles (Probus, note à *Géorgiques*, II 385).

Le second distique, 19-20, concerne les *Parilia* et regorge de difficultés. L'une est grammaticale : comment construire *celebrare*? D'autres de sens : que signifie *lustra*? Quelle est la nuance de *qualia*? D'autres concernent le diptyque « jadis — aujourd'hui », qui doit s'exprimer dans ces deux vers : si *curto equo* du pentamètre s'oppose clairement à *accenso faeno* de l'hexamètre, à quoi s'oppose *annua*, qui est à la place vedette dans le vers 19? à quoi s'opposent les *lustra* du vers 20?

La seule construction plausible proposée pour *celebrare* (la correction *celebrante*, donnant un ablatif absolu avec *foeno* comme sujet, est peu acceptable) est de le faire dépendre d'un (\* *cuique, omnibus*) *cura fuit* déduit du *nulli cura fuit* du vers 17, dont la négation peut avoir été oblitérée, estompée par le tampon « positif » du vers 18. Ce n'est pas très satisfaisant (encore que Fedeli ait réuni suffisamment d'exemples de *-que* en valeur adverbative), mais il n'y a rien d'autre à faire, à moins de supposer hardiment, avec Louis Havet, qu'un distique intermédiaire a disparu (mais celui qu'il a reconstitué est d'une grande platitude <sup>2</sup>).

L'obscurité du distique a été encore augmentée par la supposition — aujourd'hui universellement admise — que *curto equo* fait allusion au Cheval d'Octobre. J'en ai montré ailleurs l'impossibilité : qu'on se reporte à cette discussion<sup>3</sup>. Je ne crois pas non

1. « Quaestiunculæ indo-italicæ, 10, Offrandes et dénombrement au carrefour », *Latomus*, XX, 1961, p. 262-265.

2. « Notes critiques sur Properce », *Bibliothèque de l'Étude des Hautes Études, Section des Sciences Philologiques et Historiques*, fasc. 220, 1916, p. 107-108; l'« ancien texte » est imaginé comme suit :

17 *Nulli cura fuit externos quaerere diuos*  
 18 *cum tremaret patrio pendula turba sacro*  
 19 *Annua quæ accenso celebrare Parilia faeno*  
     *pro ludis habuit terque salire super*  
     *fordarum nuper uitulis suffita crematis*  
 20 *qualia nunc curto lustra nouantur equo.*

3. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 222-225 (2<sup>e</sup> éd., p. 230-234).

plus qu'il s'agisse (Passerat) de la revue quinquennale de la cavalerie (rien ne permet d'ailleurs de penser que, par élégance, les cavaliers romains aient coupé la queue de leurs chevaux), car le mouvement de tout le passage prouve que les deux vers 19 et 20 se rapportent à la même cérémonie qui, d'après le vers 19, ne peut être que les Parilia, le premier en décrivant une forme archaïque et fruste, le second une forme moderne et somptueuse. Je ne vois d'autre solution que celle-ci : Properce estime que, à époque ancienne, la purification des Parilia ne comportait que le moyen le plus agreste et moins onéreux (les feux de foin), et que c'est plus tard qu'elle a été renforcée par un *suffimen* contenant le sang d'un cheval ou de chevaux, sans doute mutilés ou blessés pour la circonstance. *Qualia* peut être alors glosé : « avec le même effet, la même valeur que ».

Quant à *annua* et *lustra*, ils ne s'opposeraient que s'ils signifiaient « (cérémonies) annuelles » et « cérémonie quinquennale », *lustrum* étant pris dans sa valeur de mesure de temps. Mais c'est inadmissible, les Parilia ayant toujours été, étant toujours restés annuels. *Annua*, mis en valeur au début du vers, reste donc sans contrepartie, à moins qu'on ne réduise l'opposition à un jeu de vocabulaire : « c'était avec de simples feux de foin et en employant le mot usuel, vulgaire, d' 'annuel' qu'on célébrait alors les Parilia, tandis que plus tard on a employé du sang de cheval et désigné les purifications par les expressions pompeuses 'lustra', 'nouare lustra', qui évoquent les cérémonies 'quinquennales' du cens (*lustrum*, *condere lustrum*) institué bien après Romulus. »

21. Vestalia. Le mot important (côté « jadis ») est évidemment *pauper*, mais on ne voit pas quelle différence Properce veut souligner avec le côté « aujourd'hui » : de son temps encore, aux Vestalia (9 juin), les ânes de la meule étaient mis en vacances et couronnés de fleurs (Ovide, *Fastes*, VI, 311-312). A moins qu'on ne comprenne *gaudebat* (cf. Virgile, *En.* VII, 800; Grattius, *Cyn.* 20, me signale R. Verdière) : « était pleinement satisfaite, ne demandait rien d'autre », c'est-à-dire aucun des autres rites qui, à l'époque classique, encadraient les Vestalia (7-15 juin), et dont, à vrai dire, ce que nous savons ne paraît comporter ni luxe ni dépense ?

22. *sacra* : les accessoires du sacrifice, éventuellement les symboles ou images des dieux, transportés sur des chars à l'époque classique; Properce imagine une forme « pauvre » des cérémonies de son époque : cf. sur le bouclier d'Énée (*Énéide*, VIII 665-666), *castae ducebant sacra per urbem pilentis matres in mollibus*; les *macrae boues* tiennent lieu des *pilenta mollia*. Cette phrase est-elle une réflexion générale ou une allusion à

une fête particulière, comme c'est le cas dans la plupart des vers voisins ?

23. Compitalia ou Laralia. L'opposition « jadis ~ aujourd'hui » réside-t-elle seulement, étant donné que le mot est mis en vedette au début du vers, dans l'adjectif *parua* (de petits carrefours opposés à de plus grands) ? Si elle est dans l'acte cultuel lui-même, nous ne pouvons pas la définir : le texte de Properce est le seul qui renseigne sur un sacrifice fait à cette fête, qui, à toute époque, a été une fête du vulgaire, esclaves compris, donc peu somptueuse.

24. Shakleton Bailey a réuni des textes, à vrai dire tardifs, où *litare* est ainsi construit avec un régime direct. Le berger de « jadis » accompagne son sacrifice de ses propres pipeaux : pas de *tibicen*, comme « aujourd'hui ». Derechef est-ce une réflexion générale sur les types de victimes pratiqués (des moutons, à l'exclusion des *hostiae maiores*, des bovins : cf. la composition du capital pastoral au v. 30), ou une allusion à une fête particulière — et laquelle ?

25-26. Lupercalia : le vers 26 imagine une forme élémentaire de la fête, à peine rituelle, origine pourtant (*unde*) de la forme officielle, avec sodalité spéciale (*Luperci Fabiani [et Quinctilii]*, vers 27); *licens* : les Luperques couraient nus et la cérémonie, dans les derniers temps de la République, était connue pour sa « licence » : Tite-Live, I 5, 2 *ut iuuenes... per ludum et lasciviam currerent*; Suétone, *Auguste*, 31, dit qu'Auguste *uetuit currere imberbes*.

27-28. *rudis* « inexpérimenté, non spécialiste » *non radiabat* : il ne maniait pas d'armes de métal; de plus, *nudus*, il ne portait ni casque, ni cuirasse (Brandt, Paley; mais Sh. Bailey a réuni des exemples dans lesquels *nudus* signifie « sans arme offensive »).

29. *Lygmon* = Lucumo (en IV 4, le même personnage est grécisé autrement, en *Lycomedius*); *galeritus* n'implique pas un bonnet de prêtre (Krahner) comme l'*albogalerus* du flamme de Jupiter, fait de la peau d'une victime; il s'agit soit d'une forme fruste de casque, soit d'une tête de loup, insigne du guerrier, comme celle que Lycomedius est dit expressément porter (cf. *Énéide*, VII 688)<sup>1</sup>; *praetoria* (pl. pour sg.) : « tente du général, quartier général » implique un *praetor*, donc un art, une organisation militaire : Lygmon était non seulement un combattant, mais un technicien. Bon commentaire de Camps : « The word *galeritus* carries a heavy emphasis in the sentence. Even Lycmon,

1. « Propertiana, 3. *Lycomedius* et *galeritus* *Lygmon* », *Latomus*, X, 1951, p. 296-299.



general though he was, made do with a cap of skin instead of the helmet (sometimes very magnificent by Propertius' times) of later days. »

30. Le Tatius de l'élégie IV 4 sera bien différent, mais ne peut commander l'interprétation de celui d'ici, les circonstances étant tout autres : le sujet de la quatrième *Élégie* romaine — l'amour de Tarpeia, qui ira jusqu'à la trahison — exigeait que le roi Sabin, d'ailleurs déjà engagé dans la guerre, fût décrit comme un fringant officier de cavalerie (Krahner, Butler...).

Pour *rerum* et pour *inter*, on a proposé divers sens. Les uns pensent que les *res* sont les affaires politiques, judiciaires, etc., que doit traiter un roi : Tatius réglait la plupart *inter oues*, au milieu de ses troupeaux, comme Saint Louis le faisait au pied du chêne de Vincennes (Hertzberg, Rothstein, etc.). D'autres comprennent, et je pense qu'ils ont raison : « Tatius' wealth lay largely in his flocks » (Sh. Bailey, avec toutes les justifications, restaurant l'opinion des plus anciens exégètes, Burmann, Vulpius, etc.). Je reviendrai sur ce point important dans l'étude structurale du texte.

31. *uiri* s'applique sans doute, en facteur commun, aux deux premiers ethniques <sup>1</sup>, et peut-être aux trois; il n'y a pas à le traduire, au sens fort, en « guerriers, héros, hommes vaillants » : il est fréquent que ce substantif soit joint à un adjectif ethnique, sans autre fonction que celle de support, ainsi dans Ovide, *Fastes*, IV 266, *Ausonius rem negat ille uiris*. Si *Graii uiri*, désignant les Argonautes (Ovide, *Pontiques*, IV 10, 52), peut valoir « héros », ce n'est sûrement pas le cas lorsque le poète dit aux Tomitae, aux Thraces maritimes chez lesquels il vit (*ibid.*, 14, 47-48) :

*molliter a uobis mea sors excepta, Tomitae,  
tam mites Graios indicat esse uiros.*

c'est-à-dire « des gens aussi gentils, aussi accueillants que vous ne pouvez être que des Grecs ». Tout au plus *uiri* implique-t-il que les gens ainsi désignés ont, très généralement, des qualités (cf. Cicéron, *Pro Caelio*, 5, 12, opposant *uiri optimi* et *homines improbi* ; la note *Graius homo* dont Lucrèce qualifie Épicure a une autre pointe : *homo* s'y oppose aux dieux; Épicure, simple humain, a triomphé de la croyance superstitieuse aux dieux).

*Soloni* est la *lectio difficilior* (adoptée depuis Dieterich par la plupart des éditeurs; mais Grimal maintient *coloni*) et, par Denys d'Halicarnasse (II 37), nous savons que Λοχόμων venait de Solonium : c'est de là qu'il avait amené à Romulus sa troupe

1. Le meilleur manuscrit, et d'autres, écrivent *Titiens* : compromis bizarre entre l'usuel *Titienses* et *Tities*.

en renfort; si l'on préfère *coloni*, il faut comprendre « étrangers venus s'installer sur le site romain ».

32. C'est le quadrigé et c'est la couleur des chevaux du triomphateur. Denys d'Halicarnasse (mais non Tite-Live ni Plutarque) fait en effet triompher anachroniquement Romulus dans cet appareil, lors de campagnes postérieures au synécisme.

*Analyse : les trois fonctions.*

Ce morceau est attentivement composé. Les vers 31-32, avec leur double *hinc* (« from such conditions » ou « from such a kind of men », Camps) servent de conclusion à tout ce qui précède, depuis le vers 9 : le vers 31 dit que c'est de ce qui précède que sont sortis les trois groupes dont la synthèse, après la guerre sabine — dont il ne parle pas —, constitua Rome, cette Rome dont le nom avait éclaté en tête de l'élégie mais dont les huit premiers vers n'avaient évoqué que le site nu et les temps préromains; puis le vers 32 couvre la synthèse par le nom du roi qui, en effet, la prépara par la guerre sabine et la réalisa après cette guerre, pour la mener, complète, à d'autres guerres, extérieures, qui lui vaudront autant de triomphes.

D'autre part, les noms des trois composantes, Titius, Ramnes, Luceres du vers 31 sont évidemment en liaison, dans ce qui précède, avec ceux de leurs éponymes habituels : les *Titius* renvoient au *Tatius* du vers 30 et les *Luceres* au *Lucumo* (*Lygmon*) du vers 29. Quant aux *Ramnes*, auxquels correspond généralement dans la tradition Romulus, ils sont rattachés ici non pas, en clair, à ce nom, réservé pour présider dans le vers 32 la synthèse du vers 31, mais à l'équivalent *fratres* du vers 10, lui-même éclairé par la mention de *Remus* au vers précédent (quoique l'expression *domus Remi* désigne allusivement un bâtiment de la Rome augustéenne).

En tout ceci, la composition ne fait que se conformer à une doctrine universellement reconnue. Mais les correspondances ethniques n'en épuisent pas le sens ni l'intention. En effet, à la différence du vers de synthèse 31 qui réunit dans ses six pieds les noms des trois tribus avec des qualifications qui ne sont que d'honnêtes chevilles (*uir*, *Soloni*), la présentation des vers 9-30 est analytique; elle sépare les noms des trois éponymes et fait suivre ou accompagner chacun d'eux d'un développement, très long pour le premier (et étendu à ses compagnons), très bref pour les deux autres, qui le caractérise en lui attribuant un type d'activité, une spécialité différentielle. Certes, les

descriptions de ces trois types d'activité, éventuellement de leurs subdivisions, sont uniformément orientées selon l'argument du poème, à savoir que, aux origines, tout était simple, c'est-à-dire paysan (dans la première partie *rustica corda* 12, *pastor* 24, *arator* 25), par opposition aux magnificences vraiment urbaines qui ont suivi et que le siècle d'Auguste voit encore se multiplier. Ils n'en sont pas moins, dans cette ligne commune, nettement distincts.

I. Le distique (9-10) qui présente les *fratres*, ou du moins l'un d'eux, comme rois, est naturellement suivi de distiques consacrés aux autres organes de l'État romuléen avant le synécisme, tels qu'on les voit décrits, par exemple, chez Tite-Live (VIII 8, 1 *consilium* de la *multitudo* ; 2-3 *rex* ; 7 *senatores-patres*) : assemblée du peuple, et déjà les cent *Patres* extraits du peuple (11-14). Puis viennent les rites religieux : absence du théâtre, considéré comme une importation de l'étranger (15-16) et plus généralement absence de tout culte emprunté, les Romains d'alors s'en tenant aux rites nationaux (17-18). Cette déclaration d'ensemble est suivie d'une revue de fêtes auxquelles l'avenir devait donner des formes plus somptueuses, mais alors réduites aux plus humbles moyens : les Parilia du 21 avril, les Vestalia du 9 juin, les Compitalia mobiles de janvier, les Lupercalia du 15 février ; ces fêtes sont énumérées, on le voit, dans leur ordre de succession annuelle selon le plus vieux calendrier, mars étant le premier mois, et elles sont toutes de celles que l'opinion commune et Properce lui-même considéraient comme antérieures au synécisme, antérieures aux « apports » de Lucumon et de Tatius, donc propres à la composante « *fratres* » de la future synthèse : c'est au jour de Palès que Romulus (Rémus vivant encore, pour peu de temps) avait fondé la ville (Prop., IV 4, 73-80) ; Vesta veillait sur cette fondation depuis la première heure puisque la mère de Romulus était Vestale, et Vestale aussi Tarpeia, la jeune fille qui devait s'enflammer d'amour pour Tatius (Prop., IV 4, 18, 36, 69) ; les Lares, fêtés aux Compitalia (Laralia) sont aussi vieux que Rome et Romulus avait déjà son Lare avant la guerre sabine (Prop., IV 10, 18) ; quant aux Lupercalia, dont Properce n'a pas eu d'autre occasion de parler dans ses élégies romaines, ils étaient en tout cas reportés par la légende étymologique au temps où, tout jeunes, ne songeant pas encore à créer une ville, Romulus et Rémus ne commandaient qu'à deux bandes de bergers (Ovide, *Fastes*, II 360-380). Ainsi toute la matière des vers 9-26 est d'une part soigneusement choisie dans ce que la tradition attribuait non seulement à la Rome d'avant Numa, mais aussi aux compagnons de Romulus avant la guerre sabine, et d'autre part ne concerne que le gouvernement et le culte.

II. Le vers 29 se conforme aussi, pour Lygmon, à ce que la variante à trois races disait de Lucumon : il est le technicien de la guerre. Cette spécialité est exprimée ici par le mot *praetoria* qui suppose, même si c'est anachronique, la science des camps et la distinction radicale des subalternes et du général en chef, bref une armée organisée. Ce vers 29 est précédé d'un distique où est décrite, en opposition aux réalités militaires du temps d'Auguste, une manière de combat (*praelia nuda*) et un armement (*usta sude*) particulièrement primitifs. Le sens littéral ne fait aucune difficulté, mais ni la relation des deux phrases de ce distique avec le développement qui précède ni leur relation avec le vers de Lygmon ne sont évidentes. On peut les comprendre de quatre façons :

1<sup>o</sup> On peut séparer les vers 27-28 de ce qui précède et les mettre dans un même groupe avec le vers de Lygmon (29), assimilant en gros le *rudis miles* du vers 27 aux troupes de Lygmon. On objectera que si tel était le cas, le poète se serait sans doute arrangé pour nommer Lygmon dès le début, non à la fin du tercet (cf. *Remus* et *fratres* aux vers 9 et 10, ouvrant le développement des vers 9-26) et que, d'autre part, l'idée de la guerre comme technique autonome, bien que fruste, qui ressort du vers 29, s'accommode mal de *nuda* et de *usta sude* du vers 28 et paraît requérir un minimum des *arma* niés au vers 27. Ces difficultés mineures et subjectives sont compensées par la symétrie que cette interprétation établit entre l'analyse du mécanisme politique dans le premier développement et celle du mécanisme militaire dans celui-ci : de même qu'ont été successivement considérés, à l'intérieur d'un même État, le roi, les sénateurs (*Patres*) et les citoyens réunis en comices (*Quirites*), de même seraient considérés, à l'intérieur d'une même armée, d'abord les soldats (*miles*), puis le général, — avec la symétrie supplémentaire que le *rex*, Romulus, n'est évoqué que par *maxima regna* au vers 10 et le *praetor*, Lygmon, que par *prima praetoria* au vers 29. A travers beaucoup d'hésitations, c'est cette solution que je persiste à préférer.

2<sup>o</sup> On peut mettre en valeur l'opposition entre une guerre réduite à la « bagarre naturelle » (27-28, à l'imparfait : *non radiabat, miscabant*) et une technique encore primitive certes (*galeritus*), mais spécialisée, déjà militaire (29, au parfait : *posuit*) et insister sur l'intention de *prima* : « Jusqu'à Lygmon (et par conséquent tant que le site de Rome n'était occupé que par les proto-Romains, les compagnons des *fratres* caractérisés aux vers 9-20), on ignorait, même dans les rixes généralisées, la science militaire; enfin Lygmon vint qui, lui, fut l'initiateur de cette science, sachant au moins ce qu'était un *praetorium*, un

camp, une armée; et pourtant, ce Lygmon lui-même était *galeritus*, en bonnet. » Dans ce cas, les vers 27-28 sont comme une charnière entre ce qui précède et ce qui suit : par leur contenu, ils appartiennent encore aux compagnons des *fratres*; mais en tant que premier élément (désavantagé) d'une comparaison, ils se rattachent au vers de Lygmon, l'annoncent et mettent en valeur la qualité propre de Lygmon refusée d'abord aux compagnons des *fratres*.

3° On peut élargir l'interprétation précédente en pensant que les vers 27-28, dont les expressions sont générales, ne concernent pas spécialement les compagnons des *fratres* ni aucune société particulière, mais constatent simplement que, avant la « révolution technique » (*prima*) de Lygmon, à Rome comme en tout lieu du voisinage, la bataille n'était qu'une grande bagarre improvisée. A cette solution et à la précédente, on objectera qu'il y a déjà, à l'intérieur des vers 27-28, l'opposition ordinaire du type « jadis » ~ « aujourd'hui », qu'ils se suffisent donc à eux-mêmes, et qu'il est contraire au procédé uniforme de Properce dans tout le passage de charger cette première opposition d'une seconde (« avant » ~ « après » dans le temps même des origines), débordant le distique (vers 27-28 ~ vers 29).

4° À la rigueur, sans déduire aucune opposition de la différence des temps verbaux ni de *prima*, sans retenir non plus l'articulation *miles* ~ *praetoria*, on peut rattacher les vers 27-28 uniquement à ce qui précède, aux seuls compagnons des *fratres*; même en ce cas, il resterait que, dès que les compagnons des *fratres* sont considérés non plus du point de vue de la direction politique et du culte (où ils ont occupé, sans concurrence, dix-huit vers), mais du point de vue du combat, une association d'idées impérieuse appelle en scène Lucumon, leur substitue Lucumon. Cette solution, si on la presse, se ramène aisément à la deuxième.

Quoi qu'il en soit des vers 27-28, dans quelque direction qu'on en tourne la pointe, le vers 29, lui, ne donne matière à aucun doute : malgré la simplicité de son équipement, Lygmon est le plus en vue, le plus évolué des guerriers de cette époque.

III. Le vers 30, le vers de Tatiùs, a été interprété de deux manières. La seule acceptable, déjà adoptée par Passerat et soutenue, semble-t-il, par la majorité des exégètes, donne le sens que voici : « La (plus) grande partie des possessions de Tatiùs ne dépassait pas les moutons, était limitée aux moutons. » Autrement dit, quand l'ordre du développement appelle le nom du roi des Sabins, ce que le lecteur attendait et ce que le poète lui apporte, c'est une note économique, une appréciation de sa

richesse<sup>1</sup> (cf. ci-dessus, dans Ovide, *uicinia diues* ; dans Florus, *auitas opes*) : oui, Tatius était le riche de ce temps (*magna pars* suggère que le tout est considérable), mais dans la forme encore simple que revêtait alors la richesse : pastorale. Il s'occupait de brebis, et non de commerce ni d'industrie ; il avait des brebis, et non de l'or ni de la monnaie ; le texte suggère peut-être même des brebis, et non des bœufs.

L'autre interprétation proposée (Hertzberg) comprend *res* tout autrement : « les affaires » et, puisque Tatius est roi, les affaires dont s'occupe le roi, c'est-à-dire politiques, administratives, judiciaires, religieuses ; et l'on obtient : « Tatius traitait la plupart des affaires au milieu de ses brebis, sans s'éloigner de ses brebis. » C'est peu vraisemblable. Certes, *res* est un mot assez vague et assez fréquemment utilisé pour qu'on puisse aligner des exemples orientant vers ce sens (encore que, dans aucun de ceux que cite Camps, il ne puisse se gloser exactement par *negotia, officia*), mais il faut les chercher, alors que le sens « choses possédées, biens » est usuel. De plus, avec cette dernière valeur, le vers de Properce fait écho à une tradition constante dans l'antiquité et que confirmait l'étymologie transparente de *pecunia*, dérivé de *pecu(s)* : primitivement, les valeurs s'estimaient en bétail ou, comme dit Cicéron (*République*, II 16) à propos, justement, de cette époque : *tum erat res in pecore et locorum possessionibus* (V. aussi les nombreux textes parallèles cités par Shakleton Bailey). Quant à la précision *magna pars rerum*, elle se justifie pleinement si l'on traduit « la (plus) grande partie de la richesse de Tatius... » : même à cette époque, même dans cette forme élémentaire d'économie, le riche devait bien posséder d'autres choses, maisons, terres, un minimum de mobilier, de bijoux ; d'ailleurs Shakleton Bailey a relevé des expressions très proches, chez Ovide par exemple (*Métamorphoses*, VII 522, *et quota pars illi rerum periere mearum* ; IX 20, *sed popularis ero et rerum pars una tuarum*). Si au contraire on comprend *res* comme « les affaires publiques, les affaires qui sont du ressort royal », la limitation *magna pars* est à la fois plate et surprenante : quel intérêt y avait-il, pour l'argument, à souligner que la règle souffrait des exceptions, qu'un résidu d'affaires se traitait plus loin des troupeaux ? Disons-nous que Saint Louis tranchait « la plupart des procès » sous le chêne de Vincennes ? Nous disons simplement, et c'est plus frappant, « Saint Louis rendait la justice... » En outre, ce tableau même des affaires

1. Il n'y a pas double emploi entre ce vers et celui de la première partie qui parlait aussi d'*oues* : le vers 24 mentionnait les brebis comme victimes dans un rituel modeste, le vers 30 les mentionne comme forme archaïque des *res*, des biens possédés ; v. ci-dessous, p. 322, n. 1 b.

publiques traitées « au milieu des brebis » est étrange : qu'on se reporte aux premiers vers montrant les *fratres* et leurs compagnons dans leurs fonctions royales, sénatoriales, comitiales; tout rustiques qu'ils sont, et même s'ils se réunissent *in prato*, faute de *Curia Hostilia* ou *Julia*, ils ne mêlent pas la garde des troupeaux et l'administration de l'État.

On a discuté enfin sur l'emploi de la préposition *inter*. Personne, remarque Hertzberg, n'écrit en latin *res mihi inter oues* est pour signifier *meae divitiae ouibus constant*. Mais *erat inter oues*, limitatif (« ne sortait pas de, ne dépassait pas » : comme nous disons encore « nous sommes entre nous », « que cela reste entre nous »), n'est pas l'équivalent de *ouibus constat*, simplement énonciatif. Et puis Properce est poète et, dans sa création verbale, un poète souvent hardi. Ainsi que le dit encore Shakleton Bailey, qui ne comprend pas *inter* comme je fais, « *inter ouilia* might be more logical, but *inter oues* means a natural enough substitute in verse ».

### *Properce et les historiens.*

Que résulte-t-il de ces réflexions ? Que les *fratres*, éponymes des Ramnes, sont caractérisés dans l'administration de l'État et dans le culte; Lygmon, éponyme des Luceres, comme général, dans un décor guerrier; Tatiüs, éponyme des Tities, dans la gestion d'une richesse pastorale. Et cela avec une disposition et des expressions qui impliquent que Properce comprenait pleinement la triple correspondance : entre les trois hommes et les trois races composantes; entre les trois mêmes hommes et les trois tribus préétrusques; entre ces mêmes hommes et ces mêmes races et les trois fonctions <sup>1</sup>. Il n'y a rien là de surprenant : c'est, on l'a vu, la doctrine même de l'annalistique. Simplement, de par l'intention de ces trente-deux vers, Properce n'a pas été conduit, comme les autres témoignages que nous avons précédemment considérés, à déséquilibrer l'ensemble en mettant

1. Plusieurs des latinistes qui veulent bien prendre garde à mon travail se méprennent sur la place qu'y occupe cette analyse des trente-deux vers de Properce, et généralement de la présentation que font les historiens et les poètes des trois composantes ethniques de Rome : elle n'est pas une des « preuves » de l'interprétation de la triade Jupiter Mars Quirinus, ni donc de l'existence d'une idéologie trifonctionnelle dans la Rome primitive; elle est une conséquence, un prolongement de cette interprétation, pour laquelle les justifications sont d'autre sorte (les offices de chacun des flamines majeurs, la théologie de chacun des trois dieux). Si je n'ai guère parlé de ces prolongements dans *La Religion romaine archaïque* (J. Heurgon, *Revue des Études Latines*, XLIV, 1966, p. 90), c'est simplement parce qu'ils ne concernent pas la religion, mais l'épopée, ou ce qui en tient lieu à Rome, l'histoire.

l'accent sur tel ou tel caractère particulier. Ce point, essentiel, peut encore être précisé.

Certes la guerre des proto-Romains et des Sabins, avec toutes ses circonstances, est implicite dans le morceau : Lygmon ne fait pas d'autre intervention dans l'« histoire » que de répondre à l'appel de Romulus contre l'immense mobilisation de ses adversaires. Mais Properce prend ses personnages, les éponymes et, pour le premier, ses compagnons avec lui, plus loin dans le temps, alors qu'ils ne songeaient encore ni les uns ni les autres à se battre, ou du moins à se battre à trois dans cette guerre-là. Cette distance lui permet de les caractériser sans rapporter expressément leurs caractères à l'événement violent où ils seront ensemble engagés. On a même l'impression qu'il évite de parler de « leur » guerre : peut-être parce qu'il se réserve de l'exploiter dans d'autres élégies romaines, telles que la quatrième, celle de Tarpeia, ou la dixième, celle de Juppiter Feretrius. Aussi peut-il, sans scandale, laisser dans l'ombre la valeur militaire des proto-Romains et ne mettre en évidence que leur vocation de gouvernants et d'officiants dans les cultes nationaux, — alors que, on se le rappelle, les Fastes, dans la notice sur les calendes de mars où se rencontrent Mars et Lucine et où c'est Mars qui parle, estompent l'aspect « première fonction » de Romulus pour mettre en relief sa vocation militaire, *patriam mentem*, et réduisent son rapport particulier avec les dieux (ce que Tite-Live exprime par le mot *di* précédant *uirtus*) à sa qualité de fils d'un dieu, encore elle-même orientée vers la guerre, puisque son père est Mars. Inversement, c'est Tatius et les Sabins que Tite-Live, uniquement soucieux d'expliquer l'enlèvement des Sabines par le besoin précis de Romulus, réduit à la qualité de « possesseurs de femmes », laissant inexprimé le fait qu'ils sont riches (note que les Fastes et Florus conservent). Etc. Bref, comme nous l'avons vu, si l'on complète les uns par les autres les récits ou les allusions de Tite-Live, d'Ovide, de Florus, et, avec plus de précautions parce qu'il y a en outre chez eux de la philosophie grecque, de Plutarque et de Denys d'Halicarnasse, et si l'on prend garde aux épisodes mêmes de la guerre (Tatius achetant Tarpeia, Romulus obtenant le miracle de Juppiter), on se trouve bien devant un dossier complet et équilibré, où les proto-Romains sont favorisés des dieux en même temps que braves, mais dépourvus de richesses (*inopes*), où Lucumon est un pur technicien de la guerre, et où les Sabins, d'ailleurs braves, sont non seulement les pères de leurs filles, mais des riches (*uicinia diues*). Cependant, pris à part, chacun de ces textes boite par un ou deux points, ne serait-ce que parce que, à la veille de la guerre, il fallait bien reconnaître à tous ceux qui



allaient s'y rencontrer, aux trois partis, une valeur militaire que confirmera la bataille du Forum. Au contraire, l'exposé de Properce est utilisable sans préparation : il dit tout en clair. Et de façon homogène, ce que ne font pas les autres : de chacune des trois futures composantes, il exprime également l'avantage propre en termes d'état et de comportement humain. Il ne dit pas, de Lucumon qu'il était un général, de Tatius qu'il était un riche propriétaire de troupeaux, mais, des *fratres*, par exemple, qu'ils avaient la promesse et la protection des dieux. Dans leur fonction, la première, il décrit les *fratres* et leurs gens par leur *activité* politique et religieuse comme Lygmon par son activité guerrière, comme Tatius par le bilan de ses propriétés. Cette présentation des *fratres* n'est possible, encore une fois, que parce que la guerre sabine n'est pas encore d'actualité et qu'il n'est pas offensant pour les Romains que soit négligée, en temps de paix, la valeur militaire de Romulus. C'est par cet équilibre que le texte de Properce est un document privilégié<sup>1</sup> : il transmet à l'état pur une conception qui était bien celle des annalistes et de tous les auteurs qui dépendent d'eux, mais que la plupart de ces auteurs, ne la considérant qu'en fonction de la guerre, ont été conduits à gauchir, sinon à altérer, sur divers points.

De même, comparé au passage du deuxième livre des Géorgiques<sup>2</sup> qui termine l'éloge de l'agriculture, l'avantage de Properce est évident. Prisonnier de son thème, Virgile est contraint, dans le temps même où il évoque la structure à la fois triethnique et trifonctionnelle des origines, à estomper la deuxième note, à ne pas répartir entre les races l'excellence dans les fonctions, et d'abord à effacer la guerre du tableau des fonctions, quitte à buter sur ce paradoxe : ce serait uniquement par l'agriculture, excluant la guerre, que "la vaillante Etrurie" aurait "grandi", *sic fortis Etruria creuit!* Properce, qui ne fait pas d'éloge, mais s'attendrit sur l'humilité générale de la Rome naissante, peut au contraire exposer cette humilité sous tous ses aspects : gouvernement et culte, attachés aux *fratres*; science de la guerre, rapportée à Lucumo (et, avec lui, aux *Luceres Soloni*); économie rurale, illustrée par Tatius.

1. C'est seulement en ce sens que l'on peut dire que je considère ces vers de Properce comme « un document d'importance exceptionnelle » (J.-P. Boucher, *Études sur Properce, problèmes d'inspiration et d'art*, 1965, p. 148, n. 1) : il est le plus pur de toute une série.

2. V. ci-dessus, p. 303.

Comment, parmi les érudits modernes qui ont consacré leurs soins à Properce, ces intentions, ces claires divisions mêmes du texte ont-elles pu être si longtemps méconnues que leur présentation, il y a trente ans, ait fait figure de découverte, et aux yeux de certains, de paradoxe, de scandale ?

*A la recherche du plan : Krahner, Brandt, Tuerk, Dieterich.*

D'une façon générale, malgré le nombre et la qualité des études consacrées depuis un siècle à Properce, peu de commentateurs, très peu en particulier d'auteurs de commentaires perpétuels, se sont souciés d'observer le plan que Properce suit dans ce passage. Beaucoup même n'ont pas reconnu qu'il forme un ensemble fermé. Ainsi, comme les vers 29 (celui-ci annoncé par les vers « militaires » 27-28) et 30 mentionnent Lygmon et Tattius qui, à l'origine, étaient des étrangers et que, après la conclusion des vers 31-32, le poète parle des cités de Bovillae, de Gabies, d'Albe et de Fidènes voisines de Rome, proches de Rome, que Rome a soumises, plusieurs auteurs (encore Rudolf Hanslik en 1963<sup>1</sup>) ont pensé que, après le vers 26, le poète quitte Rome et, dans une nouvelle partie unitaire qui s'étendrait du vers 27 au vers 36, passe en revue de façon homogène les voisins conquis, la véritable conclusion étant donnée dans les vers 37-38 :

*nil patrium nisi nomen habet Romanus alumnus :  
sanguinis altricem non pudet esse lupam !*

C'est escamoter les vers 31-32 qui ne concernent bel et bien que Rome en la présentant dans la force et dans la gloire de sa « synthèse » et qui rappellent que, en réalité, Lygmon de Solonium et Tattius le Sabin ne sont pas restés des étrangers, qu'ils représentent chacun un tiers de la Rome initiale, c'est-à-dire qu'ils sont hétérogènes à Bovillae, Gabies, etc., authentiques cités étrangères. Mais le plus étonnant est le traitement qu'a subi, avec Tattius, le vers 30. Il est instructif de passer en revue les plans qui ont été proposés.

Le plus ancien a cent ans. Il est signé L. Krahner et a paru dans *Philologus*, 27, 1868, pp. 58-87 : « Versuch einer Analyse der Elegie des Properz IV, I, v. 1-70, éd. Hertzberg. » Krahner distingue dans ce morceau trois parties dont la première seule (« 1-38 ») nous concerne :

1. « Textkritik in Properz Buch IV », *Hermes*, 91, 1963, p. 178-190. Cette importante étude dépasse la critique textuelle.

La première partie présente la simplicité et la force (*sic*) primitives de Rome, en opposition à la magnificence augustéenne, thème volontiers traité par les poètes. Elle contient trois subdivisions : 1<sup>o</sup> v. 3-16, les bâtiments, c'est-à-dire, étant donnée l'orientation du poème, les somptueuses constructions augustéennes placées dans les lieux qui, depuis la fondation, avaient de l'importance dans la vie publique de Rome : d'abord sont mentionnés des temples, sur le Palatin, sur le Capitole, auxquels est joint le Champ de Mars; puis ce sont les édifices politiques du temps d'Auguste, le palais sur le Palatin et la Curia Julia. Les théâtres, où se manifeste tout particulièrement l'éclat des cultes grecs, font la transition avec : 2<sup>o</sup> vers 17-26, les *sacra*; là sont nommés les vieux cultes symboliques (*sic*) indigènes (v. 17 *nulli cura fuit externos quaerere diuos*) : Les Parilia, l'October Equus (*sic*), le culte de Vesta, les Compitalia, les Lupercalia; 3<sup>o</sup> vers 27-36, la puissance guerrière et la vie politique, cette dernière représentée à l'intérieur par les trois tribus en tant qu'organisation sociale et par le triomphe en tant que force victorieuse à l'extérieur. Résultat de la première partie : v. 37-38, *nil patrum...*, c'est-à-dire : « dans la Rome d'aujourd'hui, on ne reconnaît plus l'antique simplicité de ces vénérables débuts ».

Cette analyse rapide méconnaît d'évidentes divisions.

La section « bâtiments » contient deux choses bien distinctes : a) du vers 1 au vers 8, en effet, il s'agit du site et de l'absence de nobles édifices, notamment de temples, absence totale sur la plus grande partie de Rome (1-2), sur le Palatin (3-4), sur le Capitole (7), sur les bords du Tibre (8), absence relative (*facta sine arte casa* (6), contre *aurea templa* (5)) dans d'autres parties non précisées; b) à partir du vers 9, le thème continue par *domus Remi* et par *curia*, mais les hommes, les fonctions et les usages politiques des hommes apparaissent et dès le vers 10, sont évidemment plus importants que les lieux ou bâtiments mentionnés; témoin le glissement souligné plus haut dans le commentaire perpétuel, du sens de *curia* (sénat en tant que bâtiment au vers 11, sénat en tant que réunion des sénateurs au vers 12); quant aux Quirites et au sénat des vers 13-14 ils valent par eux-mêmes et ne s'appuient, si l'on peut dire, sur aucun lieu bâti. Le poète avait d'ailleurs éclairé le tournant de l'analyse, en nommant au vers 10 les *fratres*, première future composante de la totalité romaine.

La section *sacra* est la mieux traitée, et il est exact que la mention des théâtres, ou plutôt de l'absence de théâtres aux origines, fait une transition naturelle vers les choses religieuses.

En revanche le pot-pourri des vers 27-36 réunis sous le titre « *Kriegsmacht und Staatsleben* » n'est pas acceptable. Le Staats-

leben, la vie politique, c'est plus haut, avec les rois, les Quirites et le sénat, que Properce l'a évoquée; la mention des trois tribus (introduite par *hinc!*) ne « prolonge » pas dans un mouvement énumératif continu, linéaire, celles de Lygmon et de Tatius, mais, par *Ramnes* rejoignant *fratres*, marque au contraire qu'un développement en trois parties vient de finir, dont Lygmon et Tatius étaient le deuxième et le troisième terme.

Beaucoup de ces défauts sont corrigés dans le plan plus attentif que Carolus Brandt, entreprenant justement de laver Properce des reproches de négligence et d'incohérence, a proposé en 1880 (*Quaestiones Propertianae*, dissertation inaugurale, Berlin). Ce n'est que tout à fait à la fin qu'il a faibli; il n'a pas remarqué un point essentiel, ou plutôt une mauvaise interprétation du vers 30 l'a empêché de le reconnaître, en sorte que sa division reste incomplète. Les vers 1-8, annonce-t-il p. 36, parlent de l'*aspectus* qu'avait Rome dans les temps les plus anciens; les vers 9-16 parlent de *uetera ciuitate*; les vers 17-26 du *deorum cultu* de cette époque; enfin les vers 27-30 de *re militari*. L'analyse de chacune des trois premières parties est ensuite très bien faite, avec de fines remarques (par exemple, la justification de la « faute de goût » que pourrait paraître la double mention des *boues* aux vers 4 et 8). En particulier la section de *ciuitate* constate correctement l'énumération des organes politiques, *regna, Quirites, senatores*, et la section de *ueteris Romae deorum cultu* (prenant parti pour l'interprétation du vers 18 par les *oscillationes*, évitant à juste titre de parler du Cheval d'Octobre au vers 20 et discutant raisonnablement la difficulté que fait *celebrare* au vers 19) met le poète à l'abri de tout reproche de composition : « sequitur de Vesta, Compitalibus, Lupercalibus, ita ut vituperari nihil possit ». Malheureusement, cette justesse ne se retrouve pas à propos des vers *quibus de re militari egit*, que Brandt glose en ces termes : « Celui qui établit les premiers *praetoria* était coiffé d'un bonnet rustique — car, auparavant les soldats (c'est une citation d'un autre passage de Properce lui-même) ne connaissaient que *aprico frigida castra Lare*, campaient au froid, en plein air; et de même, Tatius, général très illustre, était en même temps pasteur. » On cherche vainement dans le vers 30 ce qui permet de qualifier Tatius de *dux celeberrimus*<sup>1</sup>. Certes, dans une autre des *Élégies* romaines, celle de Tarpeia, c'est bien comme *dux*, et comme

1. Déjà Krahner, p. 72, avait remarqué : « Als roher Anführer einer Hirtenschaar lässt Properz den Tatius IV 4, 20, entsprechend dem Charakter jenes Gedichts allerdings nicht erscheinen. » Mais comment, dans le pacifique vers 30 de IV 1, découvrir un « roher Anführer einer Hirtenschaar » ?

un brillant et élégant officier qu'est décrit le même Tatius, mais les circonstances et les besoins du récit sont tout différents et l'on n'a pas le droit de créditer le Tatius de la première élégie des caractères et avantages donnés par la quatrième au beau guerrier qui tourna la tête de la Vestale. Si Brandt avait maintenu jusqu'au bout son respect du texte, il n'eût pas traité Lygmon et Tatius comme équivalents, et il n'eût pas ajouté à l'*inter oues* qui est en bonne place au vers 30 un *dux celeberrimus* que rien n'y suggère.

Cinq ans plus tard, Mauritius Tuerk, dans une dissertation de Halle intitulée *De Propertii carminum quae pertinent ad antiquitatem Romanam auctoribus*, a lui aussi analysé (pp. 49-59) ce début de la première élégie romaine. Il a suivi en tous points son prédécesseur, — sauf dans son interprétation du v. 30; mais celle qu'il a proposée à la place n'est pas plus satisfaisante. Comme Brandt, après une ouverture de *forma ueteris urbis*, il distingue une partie politique décrivant les *reges* et les *senatores*, puis un « tertium locum » où sont exposés *nonnulla ueterum sacra*, des *sacra* qui sont *patria ac domestica* (où reparaît malheureusement le cheval des Ides d'Octobre), puis une partie de *re militari* que, en progrès sur Brandt, il réduit aux vers 27-29 et à Lygmon, et dont il sépare Tatius. Mais Tatius l'a mal inspiré; s'il ne double plus Lucumon, il double Romulus : « Quid autem poeta de Romulo dixerat, id etiam de Tatio pro certo habebat. » Autrement dit, l'intention du vers 30 serait la même que celle des vers 9-14 où, avec *fratres*, a été développée l'origine de la royauté. C'est donc que Tuerk adopte l'explication de *magna pars rerum* par « la plupart des affaires publiques, des affaires du gouvernement », dont l'in vraisemblance a été établie plus haut; c'est donc aussi qu'il admet, dans ce plan dont il a d'abord affirmé lui-même la perfection (p. 49, n. 1), un double emploi, un retour en arrière qui serait certainement une grave faiblesse.

Dans son célèbre article du *Rheinisches Museum* (N.F. 55, 1900, p. 191-221), « Die Widmungslegie des letzten Buches des Propertius », Albrecht Dieterich est plutôt en recul sur Tuerk. Il répète la fâcheuse interprétation de celui-ci pour le vers 30, mais d'abord, tout en reconnaissant que, à partir du vers 11, la mention des édifices laisse quelque place « à la description des plus vieux usages », en fait, il se garde de relever les phrases qui parlent des *reges*, des *Quirites*, des *senatores* (qui sont autre chose que les âlteste Bräuche!) et traite les vers 1-16 comme formant une seule partie, à laquelle succèdent d'abord « les célébrations cultuelles et les fêtes religieuses » (17-26), puis une partie formée d'une matière composite, mal définie, où il réunit du

vers 27 au vers 38 toutes sortes de choses : « la simplicité de la *Kriegsführung* de l'ancien temps, les premiers *praetoria* qu'établit Lygmon avec son chapeau de feutre, Tatius gouvernant (*magna pars rerum*) parmi ses troupeaux — dont l'étincelant Palatin et l'éclat du gouvernement d'Auguste constitueraient la contrepartie inexprimée — conduisent à une revue rapide du développement de Rome au début de son histoire guerrière ».

A côté de ces tentatives qui se trouvent toutes dans des « dissertations » sur Properce, on lit fort peu de remarques concernant le plan chez les éditeurs du poète, même chez ceux qui ont joint à leur édition un abondant armement de notes. Il n'y a guère qu'une exception : Max Rothstein, dans les débordantes *Erklärungen* de son édition (II. Teil, 2<sup>e</sup> éd., 1924). Mais Rothstein s'en est tenu à ce qu'avait proposé Tuerk, dont il glose en ces termes l'interprétation des vers 29 et 30 : « De même que le plus célèbre des chefs d'armée des anciens Romains portait dans son quartier général un bonnet de peau en guise de casque, de même Titus Tatius avait établi sa résidence au milieu de ses troupeaux; *res*, ici, ne signifie pas les possessions, mais les affaires, exactement les affaires de l'État, qui n'étaient pas traitées dans un palais royal, mais dans le décor le plus simple. »

Il est regrettable que les autres annotateurs n'aient pas repris le problème : plusieurs d'entre eux, rectifiant heureusement le mauvais sens donné au vers 30, se trouvaient en mesure de retoucher l'analyse de Tuerk et de lui donner un contenu entièrement satisfaisant. Ainsi H. E. Butler (1905) : « v. 30. Titus Tatius... was no more than a shepherd » (mais rien sur ce point dans Butler — Barber, 1933); Shakleton Bailey (1956) : « Tatius' wealth lay largely in his flocks. »

On peut se demander comment tant d'observateurs minutieux et soucieux d'écarter de Properce tout reproche de négligence ont ainsi pu passer à côté de l'intention évidente du poète et admettre que le vers de Tatius ou bien n'ajoute rien au vers de Lygmon qui le précède, ou bien fait double emploi, à distance, avec les vers des *fratres*. Peut-être ont-ils répugné à authentifier un plan dissymétrique où, après une première partie de huit vers consacrée aux lieux et aux monuments, et après une seconde de dix-huit vers consacrée au gouvernement et au culte, une troisième partie de trois vers, concernerait la guerre et une quatrième, d'un seul vers, l'économie, le tout suivi, en conclusion, d'une synthèse en deux vers. Il leur a semblé nécessaire de ramener à une unité plus considérable le morcellement de la fin; les uns (Krahner, Dieterich) ont obtenu ce résultat en

forçant ou en ignorant les expressions qui leur résistaient et en fabriquant, du vers 27 au vers 36, une « troisième partie » dont tous les éléments auraient pour facteur commun d'être tournés vers les rapports de Rome avec « ses voisins »; d'autres (Brandt), plus respectueux du texte, l'ont obtenu en ne faisant violence qu'au vers 30 et en le rattachant, comme militaire, aux trois vers précédents pour constituer une troisième partie — quatre vers — un peu moins courte; d'autres enfin (Tuerk, Rothstein) se sont résignés à considérer le vers 30 comme une petite négligence de plan, un rappel sur Tatius de ce qui avait été dit déjà des *fratres*.

Mais l'inégalité des parties, la brièveté extrême (3 vers, 1 vers) des deux dernières sont-elles vraiment un défaut? Il se peut que nous soyons fâcheusement impressionnés par le mot « partie », que nous sommes bien obligés d'employer dès que nous voulons préciser un plan, mais qui est un peu massif lorsque le plan considéré est celui d'un ensemble de trente-deux vers. En fait, le plan s'imposait à Properce du moment qu'il avait décidé de développer son thème, la simplicité des débuts, dans le cadre des composantes de la Rome primitive; mais plusieurs raisons l'engageaient à ne pas donner à chacune des trois un développement égal. 1<sup>o</sup> Pour son dessein patriotique, la composante dépendant directement de Romulus et de Rémus était la plus prestigieuse, la plus importante aussi, puisque c'est surtout à ses dieux et à ses institutions que Rome doit sa *maiestas*. 2<sup>o</sup> Du point de vue technique, l'organisation politique et surtout la religion fournissaient beaucoup plus d'occasions d'opposer l'état primitif et l'état augustéen d'un rouage précis, d'un culte précis, que la guerre ou l'économie : pour ces deux chapitres, l'opposition de l'ancien et du moderne se fût réduite à des lieux communs ou, si le poète avait voulu préciser, aurait exigé, pour chaque cas particulier, plus d'espace qu'un diptyque. 3<sup>o</sup> Du point de vue esthétique, l'exigence de développements de même longueur eût alourdi le développement sans profit. Une des beautés de ce texte est le caractère allusif de beaucoup d'expressions, une certaine hâte, de la précipitation même, qui ne permet au lecteur de s'attarder sur aucune image, sur aucune impression. Dès lors, après que le thème a été développé dans celle des trois parties qui permettait le plus de ces notations à la fois brèves, précises et prégnantes, l'élégance n'était-elle pas de réduire la seconde à trois vers, la troisième à un seul, pour arriver au plus vite à la conclusion que prévoit déjà le lecteur romain informé de l'histoire, et qui ne sera d'ailleurs qu'un point de départ pour d'autres développements? L'œuvre

même de Properce prouve que cette dernière réflexion n'est pas gratuite. Dans une autre des Élégies romaines, celle de Tarpcia (IV 4), le plan n'est pas moins clair, et non moins inégales les « parties », — dont une seule a intéressé le génie élégiaque du poète : la méditation amoureuse de la Vestale et les préliminaires de la trahison occupent cinquante vers tandis que ce que tout le monde connaît et attend est vite expédié, de plus en plus brièvement exprimé : la trahison en huit vers, le châtiment en quatre, l'« éponymat » de la Roche en deux. Plus que l'hexamètre indéfiniment répété, la forme segmentaire de la composition en diptyques donnait cette facilité ou cette tentation aux poètes ; la technique des Fastes, comparée à celle des Métamorphoses, met en évidence une liberté de manœuvre qui est comme l'envers avantageux de ce que certains considèrent comme des défauts : le souffle court et un risque de monotonie <sup>1</sup>.

1. Au sixième chapitre, p. 375-378, du livre cité ci-dessus, p. 302, n. 1, M. Jacques Poucet conteste longuement mon interprétation de ce passage de Properce. Je regrette qu'il n'ait pas disposé de ma *Religion romaine archaïque* : il y aurait vu que, sur la définition *réelle, historique*, des tribus romuléennes, j'ai renoncé à avoir aucune opinion. Pour le reste, pour la présence des trois fonctions dans le texte de Properce et leur répartition entre les « fratres », Lygmon et Titus Tatius, je ne pense pas que sa discussion soit pertinente.

Deux remarques préliminaires : 1°) *Luceresque Soloni* (ou coloni) prouve que Properce ne se borne pas à dériver « Luceres » de « Lucumo », mais identifie les Luceres aux compagnons de Lucumo ; donc les Tities à ceux de Tatius, les Ramnes à ceux de Romulus.

2°) (Poucet, p. 338-339, 344, 347, 356, 360, etc.). Le texte de Varron (ci-dessus, p. 298, n.2), sur lequel M. Poucet fonde toute sa démonstration, ne dit pas ce qu'il lui fait dire, à savoir que Volnius soit l'auteur responsable de l'explication de Luceres par Lucumo ; croira-t-on qu'Ennius, qui versifia l'annalistique, est l'inventeur des deux autres ? Varron cite simplement deux ouvrages usuels, qu'il a sous la main, sans prétendre remonter aux sources.

a. (p. 378, l. 12-16). Il n'est pas exact que Properce soit un témoin isolé : il est d'accord avec l'annalistique, avec les historiens, et il n'est pas de bonne méthode, comme fait M. Poucet d'un bout à l'autre de sa discussion, de le considérer à part des autres pièces d'un dossier assez bien fourni. Simplement, pour la raison développée plus haut, ne considérant pas ces futures composantes dans leur affrontement, dans les événements de la guerre, mais avant la guerre, dans leurs existences séparées, le poète a été plus à l'aise que les historiens pour mettre en relief, à propos de chacune, une occupation caractéristique, un genre d'activité où elle excelle et qu'elle est censée spécialement avoir apportée en dot à la communauté.

b. (P. 375, l. 10 du bas — p. 376, l. 4 ; et p. 376, l. 4 du bas). Le lecteur jugera s'il y a subtilité de « raisonnement » à constater que les trois parties du développement ne présentent pas du même point de vue les *rustici* que sont tous les hommes de ce temps. Le Lygmon du vers 29, quoi qu'on dise ou ne dise pas (on remarquera le soin avec lequel M. Poucet évite de mentionner les mots *prima posuit praetoria*, ci-dessus, p. 320-321), et je le répète, en accord avec l'annalistique, est un général, n'est qu'un général, et quand, au vers 30, vient le nom de Tatius, il n'est signalé que par la nature, la composition de ses *res*, alors que ces autres « rustici » que sont aussi les compagnons des deux frères ont été présentés, eux, et n'ont été présentés que dans leur organisation politique, dans leurs cultes et, si l'on veut leur rapporter les vers 27-28 (ce qui ne s'impose pas), dans leur ignorance d'un art élaboré du combat. Dès 1944, j'avais écrit ces lignes, qui restent valables :

On a parfois voulu voir dans le vers 30, consacré à Tatius et à ses *oues*, une simple reprise du thème des vers 19-26, qualifié pour les besoins de la cause de « rural ». Certes



toutes les fêtes et solennités qui défilent du vers 19 au vers 26 sont rurales, tout comme le premier technicien militaire n'est coiffé que d'un bonnet de peau au vers 29 : c'est naturel puisque le thème général du poème est justement l'humilité des origines romaines et l'antithèse entre la simplicité primitive et les raffinements ultérieurs. Mais il n'en est pas moins significatif que la brebis, les ânes, les bœufs, les porcs, le foin même et le berger en personne ne soient mentionnés dans le long développement du début que par leur destination ou leur orientation religieuses (*celebrare Parilia*, *ducere uilia sacra*, *lustrare compita*, *litare exta*, *uerbera mouere*), sans allusion aucune à ce qui, au contraire, remplit l'unique vers consacré aux brebis de Tattius : *magna pars rerum*, la richesse. Il n'y a donc pas double emploi. Que l'on complète négativement le vers 30 comme on préférera, que l'on comprenne soit « des brebis — et pas de luxe », soit « des brebis — et pas d'industrie », soit « des brebis, c'est-à-dire la propriété statique — et pas encore de commerce », peu importe : dans tous les cas ce vers ne concerne que l'économique, ne fait que définir une forme archaïque de la richesse.

Dire que les compagnons des deux frères sont « fonctionnellement bivalents » est jouer sur les mots : le caractère de « rustici » qu'ils ont en commun avec Tattius et même, puisqu'il est « galeritus », avec Lygmon, est un *fond*, non *distinctif*, sur lequel se détachent, *distinctives*, les occupations qui leur sont attribuées et à eux seuls : toutes concernent la politique et le culte. La faute de méthode est voisine de celle que commettent les tenants du « Mars agraire » : certes, les paysans utilisent aussi Mars pour leurs champs, mais ils l'utilisent dans sa ligne propre, comme donneur non pas de fécondité, mais de sécurité; ce qui définit un dieu, c'est son mode d'action, plus que les circonstances où il est mobilisé (*La Religion romaine archaïque*, p. 179-180, 229-241.)

c. (P. 377, l. 3-8.) M. Poucet aurait pu faire réflexion sur la construction même de la phrase où il a voulu mettre en formule l'indistinction fonctionnelle des proto-Romains : « On y voit, dit-il, les Romains primitifs, pasteurs, éleveurs et agriculteurs [= appositions], s'occuper [= verbe] du gouvernement, de la religion et de la guerre. » Cette construction est très honnêtement conforme au texte, où *pas un seul verbe, d'état ni de procès*, donc *pas une seule prétention, pas un seul acte* de ces « rustici » (« pastor » 24, « arator », 25), ne concerne l'élevage, ni l'agriculture, — ce qui correspond à la note « *inopes* » appliquée par Ovide, par exemple, à cette première composante.

Plus généralement, comme je l'ai signalé plus haut (p. 323-325), Properce ne fait ici que suivre, quant aux origines de Rome, l'exposé de l'annalistique, tel qu'il se trouve, moins coloré, dans Tite-Live : entre la fondation de la ville et l'enlèvement des Sabines, c'est-à-dire tant que Romulus est seul avec ses premiers compagnons, puis avec les fugitifs de partout qui sont assurément des « rustici », il n'y a pas dans Tite-Live la moindre indication d'ordre économique; tout ce qu'il dit relève de l'organisation politique (roi, comices, sénat) et du culte (*sacra... Albano ritu* 7, 3; *res diuinae* 8, 1); Properce fait de même, moins abondant sur la sèche politique, beaucoup plus sur les pittoresques cultes, — qu'il a soin de choisir antérieurs non seulement aux créations de Numa, mais même à l'apport de Titus Tatius, bref *sacra... Albano ritu*.

d. (p. 376, l. 5-5 du bas.) M. Poucet me cherche chicane sur les mots « éleveur » et « riche propriétaire ». Pour le premier, qui lui paraît anachronique, je puis lui certifier que je n'ai jamais imaginé Tattius à la tête d'une vaste exploitation de type argentin ou australien; j'ai emprunté le mot à l'expression « éleveur-agriculteur » par laquelle on rend traditionnellement le nom iranien de la troisième classe sociale, *vastryō-fuyant*; s'il préfère « propriétaire de troupeaux de brebis », soit; ce sera plus long et ne signifiera pas autre chose. Quant à « riche propriétaire », je veux bien le remplacer aussi par la traduction littérale : « propriétaire dont une grande partie des biens consistaient seulement en brebis ». Mais que peut vouloir faire entendre ici Properce, avec un sourire sans doute (*magna pars*, emphatique comme *maxima regna* au vers 10), sinon que Tattius, un propriétaire typique pour l'époque, ne possédait pourtant que des brebis, comme il vient de dire que Lygmon, l'équivalent d'un commandant en chef, n'était pourtant casqué que de peau? M. Poucet commet encore ici la faute de séparer les vers de Properce des textes parallèles. Lui-même a pourtant reconnu (p. 118) que, dans la légende des origines, les Sabins sont considérés comme « riches », et cela non pas seulement dans l'épisode de Tarpeia, fondé sur cet avantage, mais en général (*uicinia diues*, Ovide; *auitas opes*, Florus). C'est évidemment dans cette perspective qu'il faut interpréter ce que dit Properce du Sabin par excellence qu'est Tattius : il l'a trouvé « riche » dans la tradition et c'est à sa richesse — « Tattius' wealth », dit avec moi M. Shakleton Bailey — qu'il a appliqué le thème en la réduisant à l'élevage du petit bétail.

*Autres desseins de Properce.*

A ce dessein qui organise l'ensemble de sa matière, Properce en a-t-il associé d'autres ? Il se peut, mais dans des limites assez étroites : comment un tel texte se prêterait-il d'un bout à l'autre, en tous points, à plusieurs explications ? Deux desseins différents ont ainsi été reconnus.

Le début de l'Élégie est évidemment consacré aux lieux, à des lieux qui, somptueusement bâtis « aujourd'hui », étaient « jadis » — au temps d'Énée et d'Évandre — nus, sans bâtiments : Rome dans son ensemble, puis le Palatin, puis le Capitole. Entre ces deux derniers est cependant placé un distique qui parle d'autre chose : l'extrême simplicité de ce qui devait devenir la sculpture et l'architecture sacrées, et cela en général, sans référence à des lieux précis. Ce début a engagé plusieurs auteurs, à la suite de Dieterich<sup>1</sup>, à considérer l'ensemble des trente-deux ou

e. (p. 377, l. 9-16). M. Poucet écrit : « Pourquoi alors l'intervention *in extremis* de ces deux personnages (= Lygmon et Tatius) ? Aucun compagnon ne les entoure. Ils sont seuls et chacun n'a droit qu'à un unique vers. Dans le cas de Lygmon, Properce a trouvé une expression originale, quoique brève, pour le caractériser : *galeritus*, mais en abordant le personnage de Tatius, notre poète est moins bien inspiré et se contente d'une remarque qui, étant donné l'ambiance, a tout l'air d'une formule banale, d'un vers de remplissage. » Si l'on peut vider les phrases de leur contenu comme fait ici M. Poucet, *lasciate ogni speranza* ! Dans un texte dense où tout est précis, comment le vers 30, sur Tatius, serait-il une « formule banale », « un vers de remplissage » ? Si vraiment, « étant donné l'ambiance », « il a tout l'air » de cela aux yeux d'un lecteur, que ce lecteur s'examine : ne serait-ce pas plutôt qu'il n'a pas lui-même compris l'« ambiance » ? Quant à Lygmon, il n'est pas exact qu'il soit « caractérisé » par *galeritus* : c'est le verbe *posuit*, dans *prima posuit praetoria*, qui le caractérise par son action, comme général, *galeritus* n'étant que la note seconde, restrictive, qui précise sous quel uniforme rustique il était général.

f. (p. 377, l. 17-19 - p. 378, l. 7-11). D'après M. Poucet, les deux seuls mots qu'il soit licite de retenir dans les vers 29-30 sont les deux noms propres ; le reste — *prima posuit praetoria, magna pars rerum erat inter oues* — est une « simple variation poétique » sur les étymologies de *Luceres* et de *Tities*. Mais en quoi l'étymologie de *Luceres* par *Lygmon* impliquait-elle *praetoria* ? En quoi l'étymologie de *Tities* par (*Titus*) Tatius impliquait-elle *magna pars rerum* ou *oues* ?

g. (p. 377, l. 21-378, l. 6). Si je comprends bien M. Poucet, la suite d'événements qu'il propose est celle-ci. Sur le point de conclure son développement, Properce s'avise que l'expression « Tities Ramnes Luceres », mise à la place de « Roma », ferait un meilleur effet ; il l'adopte. Mais il découvre que cette bonne idée l'oblige à mentionner deux éponymes sur lesquels il n'a rien à dire, car, ce jour-là, il a complètement oublié ce que les historiens enseignent sur Lucumon et ses Étrusques, sur Tatius et ses Sabins... Il se ressaisit et bâcle sur chacun d'eux, sans intention, un vers de remplissage qu'il croit, et que M. Poucet croit après lui, vide de sens. Une scène finale manque à ce court métrage : le lendemain, la mémoire lui étant revenue, Properce se relit et s'aperçoit avec soulagement que le subconscient a bien travaillé : son Lygmon est exactement le Lucumon homme de guerre des historiens, ἀνὴρ τὰ πολέμια διαφανής, et ce qu'il a dit du roi Sabin ne s'éloigne pas de cela seul qui était important aux yeux de la *uicinia diues* et qui justifiait son mépris des *inopes* de l'Asile : l'inventaire des *res*, des biens.

1. « Die Widmungselegie des letzten Buches des Propertius », *Rheinisches Museum*, N. F. 55, 1900, p. 191-192. Paul Lejay avait suivi : « Properce et l'astrologue », *Journal des Savants*, 1915, p. 492-508.

trente-huit premiers vers comme développant le même thème, comme prolongeant *hoc quodcumque uides...* Ce serait une περιήγησις, une promenade d'observatoire en observatoire proposée par le poète, l'*hospes*, à son lecteur-visiteur. Les deux distiques qui suivent (9-10, 11-12) nomment encore, en effet, des monuments précis : la *domus Augustana* (ou, de nouveau, le temple d'Apollon), et la *curia*. Mais déjà le premier monument est opposé à une forme plus fruste d'habitat primitif, le foyer des frères, non au néant, et, dans le second distique, l'opposition n'est plus entre la Curia Julia et une curia plus humble ou quelque bâtiment que ce soit, mais uniquement entre deux types de sénateurs (*praetexto senatu, pellitos patres*). Dans le reste, plus un seul monument de la Rome augustéenne n'est nommé. Certes, on peut mettre un nom sur le *theatro* au vers 15, et la plupart des fêtes mentionnées ensuite, jusqu'aux Lupercales, se célébraient « quelque part », mais ce « quelque part » reste toujours virtuel. Dans ces conditions, la thèse de Dieterich est-elle soutenable ? Récemment M. Julien Guey l'a reprise, et dans sa plus grande extension, avec beaucoup de science et d'ingéniosité<sup>1</sup>. Je ne puis dire qu'il m'ait en tout point convaincu.

D'autre part, comme tant d'autres œuvres de l'époque, les Élégies romaines servent, et sur commande, la politique augustéenne. Il est donc probable que, en plus d'un passage, ce début de la première fait référence non pas seulement, en général, à l'éclat de la Rome contemporaine, mais à quelques-unes des créations, des restaurations, des réformes, des constructions aussi qui ont été si nombreuses sous le règne d'Auguste : les *sacra Palatia* de Phœbus Naval et ce qui se cache sous l'expression *domus Remi* appartiennent bien au prince. Doit-on généraliser et penser que tout, dans cette ouverture, est ordonné à sa personne et à son œuvre ? C'est ce que M. Pierre Grimal a entrepris d'établir<sup>2</sup>, mais je ne suis pas sûr qu'il ait réussi, notamment pour les fêtes. Ainsi la mention des Parilia, jour de la naissance de Rome, paraît ici assez naturelle pour qu'on n'allègue pas que c'est à cette fête, en 42, qu'Octave avait rendu officielle la divinisation de César. Le fait qu'Auguste soit devenu grand pontife en l'an 12 avant notre ère est-il suffisant pour chercher une allusion augustéenne dans les Vestalia ? A mon

1. « Avec Properce au Palatin », *Revue des Études Latines*, XXX, 1952, p. 186-202.

2. *Les intentions de Properce et la composition du livre IV des Élégies*, Collection Latomus, XII, 1953 ; sur les vers ici étudiés de la première élégie, v. principalement p. 20-23 ; Grimal défend *coloni* contre *Soloni* au vers 31 (p. 31, n. 1) et tire malheureusement argument, au vers 20, du fantôme du Cheval d'Octobre, « fête césarienne par excellence » (p. 21, n. 4).

sens, tout en prêtant à Properce cette préoccupation bien naturelle, plutôt que cette « intention », il ne faut la reconnaître que sur les points où elle est évidente <sup>1</sup>.

Je me propose maintenant de montrer que Virgile, dans la seconde moitié de *L'Énéide*, a tiré un parti bien plus considérable de la variante à trois races de la légende trifonctionnelle des origines de Rome.

1. On admet en général que Properce est mort en 16. Si l'on veut trouver une allusion augustéenne dans la mention des *compita*, faudra-t-il descendre jusqu'après l'an 8 ? Il est vrai qu'on peut toujours penser que les mœurs ont devancé les actes officiels (ici l'association du *Genius* du prince aux Lares) : J. P. Boucher, *Études sur Properce* (v. ci-dessus, p. 325, n. 1), p. 195, renvoie à Horace, *Odes*, IV 5, 33-35, composé en l'an 14 ou 13 : *et Laribus tuum miscet numen, uti Graecia Castoris et magni memor Herculis*.

## CHAPITRE IV

### *Un dessein de Virgile*

*Fata fermés dans les six derniers chants de L'Énéide.*

*His ubi tum natum Anchises unaque Sibyllam  
prosequitur dictis, portaque emittit eburna,  
ille uiam secat ad naues sociosque reuisit . . .*

Anchorise reconduit ainsi gravement ses hôtes jusqu'à la porte d'ivoire. Sans doute Énée prend-il congé de la Sibylle. En tout cas il se hâte de rejoindre ses vaisseaux et ses compagnons.

Lorsque nous quittons le sixième chant sur ces grands noms, Énée voit enfin clair dans sa destinée. Au théâtre des Ombres, les gloires de Rome, héritière de Lavinium, ont été présentées à ses yeux. La longue nuit de Troie, les années d'incertaine navigation, les oracles et les miracles, la tentation punique évitée, tout a pris un sens : ramenée à son origine ausonienne, la royauté de Priam va refleurir sur cette terre promise enfin touchée, l'Italie. Seul le point précis où se fera la merveille reste inconnu, mais ce ne peut être pour longtemps.

Si donc les six premiers chants du poème ont décrit, étape par étape, la lente et difficile découverte de cette mission, avec le septième s'impose une autre matière : Énée doit remplir sa destinée<sup>1</sup>. Mais, soudain, avant même qu'un dernier signe des dieux lui révèle le site qui l'attend, nous apprenons qu'il n'est pas seul à travailler à la maturation de Rome. Un collaborateur, deux bientôt, sont à pied d'œuvre. Eux aussi ont reçu leur mission.

1. K. Büchner, *Der Schicksalsgedanke bei Vergil*, 1946, p. 16, appelle les six premiers livres « die römische Odyssee », les six derniers « die römische Ilias ».

Les *fata* individuels, pour les appeler par leur nom, jalonnent ces derniers chants. Il n'est pas de héros important dans un camp ni dans l'autre qui ne se sache ou ne se sente marqué. Mais la plupart de ces programmes proposés à leurs passions et à leurs exploits sont des programmes fermés, sans autre avenir qu'une mort stérile. Tel est Évandré, tel est Turnus.

Le vieil Évandré a déjà réalisé son destin : sa mère, la nymphe Carmentis, et le dieu Apollon en ont été les garants (VIII 333-356) :

*me pulsum patria pelagique extrema sequentem  
Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum  
his posuere locis, matrisque egere tremenda  
Carmentis nymphae monita, et deus auctor Apollo.*

« Pour moi, chassé de ma patrie, errant sur les lointains de la mer, la Fortune toute-puissante et l'inéluctable destin m'ont porté en ces lieux où j'étais conduit par les avertissements révéérés de Carmentis ma mère et par les oracles d'Apollon ».

Que fait-il avec ses Arcadiens sur ce futur Palatin dont Pallas son fils, appelé lui-même ainsi d'après un ancêtre, annonce le nom ? Il ne sait. Tout son espoir est dans ce beau jeune homme, enfant unique de sa vieillesse, qu'il a eu en Italie même d'une femme sabine. Il le donnera à Énée pour compagnon, Pallas tombera et, si la dernière scène du poème le venge avec éclat, la petite colonie arcadienne n'en est pas moins condamnée : Pallantée n'aura été qu'une ébauche, une figure de Rome.

Turnus est plus complexe. Il apprend vite les *fata* de son adversaire et il sait qu'ils sont sans recours. Mais il est de cette race d'hommes d'action qui ne cèdent pas. Ont-ils même besoin de se leurrer pour continuer une lutte inégale ? Parfois, dans les rares moments où ils redeviennent pareils à nous (IX 133-138) :

*Nil me fatalia terrent,  
si qua Phryges prae se iactant, responsa deorum  
Sat fatis Venerique datum, tetigere quod arua  
fertilis Ausoniae Troes : sunt et mea contra  
fata mihi, ferro sceleratam excindere gentem  
coniuge praerepta...*

« Je ne m'effraie pas de prétendus destins, de quelques vains oracles dont les Phrygiens font tant de bruit. C'est assez donné aux destins, assez à Vénus, qu'ils aient touché les champs de la fertile Ausonie ; moi aussi, inverses des leurs, j'ai mes destins : je dois exterminer par le fer cette race scélérate, qui m'enlève mon épouse. »

Il n'est pas dupe : cette confusion entre sa propre volonté dont il est sûr et un destin qu'il affirme sans *auctor* est à l'usage de ses compagnons, que le miracle des vaisseaux d'Énée métamorphosés en nymphes vient d'ébranler. Peut-être, par éclairs, se sent-il protégé par Junon, mais cela vaut-il un *fatum*? En fait, il est depuis toujours condamné. Le roi des dieux le dit à Hercule en même temps qu'il lui refuse le salut de Pallas (X 471-472) :

... et iam sua Turnum  
fata uocant metasque dati peruenit ad aevi.

« Déjà les destins appellent aussi Turnus; il arrive aux bornes consenties à sa vie. »

Sa victoire sur Pallas peut lui faire illusion (X 501) :

*nescia mens hominum fati sortisque futurae...*

« Intelligence des mortels, ignorante du destin et de l'avenir... »

Mais dès la fin du onzième chant, après la mort de son alliée la cavalière Camille, il multiplie les fausses manœuvres — *saeva Jouis sic numina poscunt*, ainsi le veulent les dures décisions de Jupiter — et très vite c'est consciemment qu'il marche à une mort qui est tout son destin. Quand sa sœur, la nymphe Juturne, tentera une dernière fois de le détourner du duel suprême, il répondra (XII 676-678) :

*Jam iam fata soror, superant, absiste morari :  
quo deus et quo dura uocat Fortuna sequamur.  
Stat conferre manum Aeneae...*

« C'est fini, ma sœur, les destins sont les plus forts, ne me retiens plus. J'accepte d'aller où m'appellent le dieu et la Fortune cruelle. Je suis résolu à combattre Énée... ».

Et ses derniers mots, en réponse à l'invective d'Énée, seront l'aveu de la défaite mystique qui va entraîner l'autre (XII 894-895) :

... non me tua feruida terrent  
dicta ferox. Di me terrent et Juppiter hostis !

« Insolent, ce ne sont pas tes paroles enflammées qui m'effraient; les dieux m'effraient, et Jupiter ennemi ! »

Pourquoi distinguerait-il entre le *fatum* et les dieux? Sous des noms divers c'est la même chose : soit que le *fatum* vienne des dieux, soit que les dieux se fassent les augustes ministres du *fatum*<sup>1</sup>.

1. Je n'insiste pas sur l'ambiguïté, souvent étudiée, du destin virgilien : *fata abso-*  
*lus et numina deorum*. C'est d'ailleurs l'ambiguïté de tout fatalisme : v. Helmer Ring-

gren, *Fatalism in Persian Epic*, 1952, et *Studies in Arabian Fatalism*, 1955.

Sur les héros plus jeunes, sur ces garçons dans la fleur de l'âge qui ont toujours ému la tendresse et la pitié de Virgile, pèsent des *fata* plus immédiatement fermés encore. Lausus, fils de Mézence, rencontre dans la mêlée Pallas, fils d'Évandre (X 434-435) :

*nec multum discrepat aetas,  
egregii forma...*

Ils ont presque le même âge, ils sont beaux...

Tout ce que peut Jupiter, c'est empêcher le scandale majeur d'un duel entre deux réussites de la nature qu'une providence plus alexandrine, envers et contre tout, eût liées d'amitié. Il ne permet pas qu'ils s'affrontent. Mais ce n'est qu'un sursis (X 437) :

*Mox illos sua fata manent maiore sub hoste...*

« Leurs destins les attendent, ils vont succomber l'un et l'autre à un plus redoutable ennemi ... »

Pallas tombera en effet sous les coups de Turnus, Lausus sous les coups d'Énée.

Mézence, le *contemptor deum*, veut longtemps ignorer ses *fata*, mais, pour lui aussi, les *fata* ne signifient que la mort. Quand une de ses victimes, avant de rendre l'âme, lui crie (X 700-710) :

*... te quoque fata  
prospectant paria, atque eadem mox arua tenebis ! »*

« Toi aussi, un semblable destin te guette, bientôt tu étreindras la même terre ! »

il défie une dernière fois Jupiter :

*Nunc morere ! ast de me diuum pater atque hominum rex  
uiderit !*

« Pour le moment, meurs ! Quant à moi, le père des dieux, le roi des hommes décidera ! »

Mais peu après, l'annonce de la mort de son fils, de ce Lausus que le pieux Énée a honoré aussitôt que tué, le transforme, fait enfin de lui un homme ; le brusque remords de sa cruauté passée se mêlant à un soudain patriotisme italique lui inspire de nobles paroles qu'il adresse, dédain suprême, à son coursier ; puis malgré sa blessure, il va tenter sa dernière chance, qu'il sait nulle (X 880-882) :

*nec mortem horremus, nec diuum parcimus ulli,  
desine : iam uenio moriturus, et haec tibi porto  
dona prius ...*



« Je n'ai pas peur de la mort et il n'est pas de dieu que je ne brave. Tais-toi : je viens pour mourir, mais d'abord je t'apporte ces présents ! »

Le coup qu'il destine à Énée manque son but, et c'est lui, *moriturus*, qui succombe, mettant un terme non pas seulement à sa propre vie, mais à une période de l'histoire étrusque.

*Les trois fata ouverts et convergents : Énée, Latinus, Tarchon.*

Parmi ces nombreux *fata* des chants VII-XII, la plupart, donc, ne débouchent que sur l'anéantissement, ne sont que de condamnation et de destruction ; trois font exception, trois seulement. Et tous trois, à travers les Troyens et leur fondation, intéressent Rome.

D'abord celui d'Énée, dont il a maintenant pleine conscience et qui est double : il maintiendra les cultes d'Ilion dont il a sauvé les dieux, *di patrii, Penates* ; il fondera en Italie un nouvel État qui, après quelques métamorphoses, deviendra Rome et gouvernera le monde. Depuis sa sortie des Enfers, il sait tout l'essentiel, et le septième chant est à peine commencé que la dernière incertitude se résout dans une scène qu'imposait la tradition et qui aurait pu n'être que plaisante, mais qu'a dignifiée la magie virgilienne (107-134) :

Énée, les chefs troyens et le bel Iule se reposent sous les rameaux d'un grand arbre. Ils préparent leur repas, placent sous les mets des gâteaux de froment, posés sur l'herbe — tel était l'ordre de Jupiter — et couvrent de fruits sauvages cette table céréale. Alors il arriva que, la nourriture une fois consommée, la faim les poussa à attaquer ces croûtes légères. Mais à peine ont-ils rompu de leur main et, d'une mâchoire audacieuse, mordu la pâte circulaire, porteuse du destin (*orbem fatalis crusti*), sans en épargner les larges quartiers : « Hé ! nous sommes en train de manger jusqu'à nos tables ! » dit Iule. Cette plaisante remarque suffit : à peine prononcée elle termina enfin le temps de nos épreuves. La cueillant sur la bouche de son fils, le père, frappé du signe divin qu'elle renfermait, s'écria : « Salut, ô terre que me devaient les destins ! et vous, fidèles Pénates de Troie, salut ! Ici est notre demeure, ici est notre patrie. Oui, je m'en souviens maintenant, Anchise mon père, en forme énigmatique, m'a transmis les destins : Mon fils, m'a-t-il dit, lorsque, poussé sur des rivages inconnus, la faim te contraindra, une fois les mets épuisés, à consommer tes tables, sache alors que, dans ta fatigue, tu pourras espérer un séjour durable, et souviens-toi d'élever là de ta main et de fortifier les premiers toits d'une ville... Ainsi c'était cette

faim, cette dernière épreuve qui nous attendait et qui devait mettre un terme à notre exil ! Courage donc, et demain, aux premières lueurs du soleil, explorons joyeusement ces lieux en rayonnant à partir du port, voyons quels hommes les habitent, où s'élève leur ville. Pour l'instant, offrez à Jupiter des libations, adressez des prières à Anchise, mon père, et remplacez le vin sur les tables ... »

Aussitôt Énée engage avec le monde divin un de ces dialogues, un de ces échanges de prières et de signes qui formeront l'ordinaire de la vie romaine : il invoque les divinités encore inconnues du sol dont il prend possession, puis les grands dieux d'Asie qui l'y ont conduit — Jupiter qui, certes, est partout Jupiter, mais qui, pour lui, fut d'abord et reste en ce moment solennel le Jupiter du mont Ida; Cybèle de Phrygie; enfin, dans le ciel, Vénus sa mère et, dans l'Érèbe, son père Anchise. Jupiter aussitôt répond : le tonnerre tonne trois fois et une nuée de flammes d'or paraît, que la main même du dieu daigne secouer. Les Troyens sont dans la joie, ils explorent leur domaine, ils s'apprentent à lier connaissance avec les indigènes, mais d'abord suivant le rituel des fondateurs, Énée marque d'un fossé le tracé des murs et fortifie cette ville plus durablement qu'un camp (VII 137-159).

C'est alors qu'Énée, ou plutôt les ambassadeurs qu'il envoie dans la ville la plus proche apprennent une étonnante, une heureuse nouvelle : les Troyens, leur chef sont annoncés. Mais le poète, dès le début du chant, avant même de fixer Énée en ce lieu par la scène de la table mangée, avait choisi d'avertir son lecteur, comme pour souligner l'égale dignité des deux *fata* qui vont s'ajuster. Et il l'a fait après une invocation à la Muse aussi solennelle que l'a été, au début du premier chant, l'ouverture de tout le poème (VII 37-45) :

Maintenant, Erato, je vais conter quels rois, quelles circonstances, quelle situation trouva la première armée étrangère qui fit aborder sa flotte aux bords Ausoniens, et je remonterai à l'origine des premiers combats. Déesse, inspire le poète; je vais dire d'horribles guerres, des batailles, des rois poussés au carnage par leurs fureurs, et la troupe des Tyrrhéniens, et l'Hespérie tout entière rassemblée sous les armes. Un plus grand ordre de choses surgit devant moi, j'entreprends un plus grand ouvrage ...

Les indigènes chez qui va s'établir Énée sont les Latins, dont la ville principale, celle des Laurentes — ainsi nommée d'un laurier merveilleux, lui-même siège de signes divins — a pour roi le vieux Latinus. Un *fatum diuum* (vers 50) lui ayant ravi

son fils unique, sa seule descendance n'est plus qu'une fille, Lavinie. Héritière de ce grand État — *tantas sedes* —, cent prétendants aspirent à sa main. Le favori est Turnus, roi des Rutules; beau entre tous, descendant d'illustres ancêtres, il a l'appui de la mère même de la jeune fille, Amata. Mais des prodiges inquiétants se sont manifestés dont l'un, bien latin, sur le corps même de la jeune fille : un jour, à l'autel, un feu s'est allumé sur sa tête et elle a parcouru le palais, enflammée et sans brûlure. De quoi l'on a conclu qu'elle serait elle-même *illustrem fama fatisque* (79), mais que son peuple subirait une grande guerre. Inquiet, Latinus va consulter dans le bois sacré son propre père, le dieu Faunus, et il reçoit une claire réponse (VII 96-101) :

*Ne pete connubiis natam sociare Latinis,  
o mea progenies, thalamis neu crede paratis.  
Externi ueniunt generi, qui sanguine nostrum  
nomen in astra ferent, quorumque ab stirpe nepotes  
omnia sub pedibus, qua sol utrumque recurrens  
adspicit oceanum, uertique regique uidebunt.*

« Garde-toi, mon fils, de donner ta fille en mariage parmi les Latins, défie-toi de l'hymen qui s'apprête. Il te vient, parmi des étrangers, un gendre dont le sang élèvera notre nom jusqu'aux astres, et dont les descendants verront vivre à leurs pieds et se plier à leur règne tout ce que le Soleil contemple entre les deux océans. »

L'Italie apprend vite ces *responsa patris Fauni*, par lesquels Turnus se trouve éliminé et la royauté latine promise à un étranger. Et c'est juste à ce moment que « les petits-fils de Laomédon font mouiller leur flotte près de la rive herbeuse ».

Tout paraît donc simple : une jeune fille latine est soustraite aux prétendants indigènes et réservée avec son héritage à un étranger célibataire; le Troyen Énée, veuf de sa femme Créuse, aborde à point nommé aux bouches du Tibre et envoie ses premiers messagers au père de la jeune fille.

Les débuts sont en effet idylliques <sup>1</sup>. Les envoyés troyens arrivent à la ville des Laurentes, le roi les reçoit dans son riche palais et, sans penser encore, semble-t-il, à l'oracle de Faunus, les accueille par les mots les plus flatteurs; puis vient, inévitablement, la confrontation des deux *fata*. Ilionée, le chef de

1. Sur les rapports de Latinus et d'Énée dans les divers états de la légende troyenne de Rome, v. Henriette Boas, *Aeneas' Arrival in Latium, Observations on Legend, History, Religion, Topography and related Subjects in Vergil, Aeneid VII 1-135*, 1938, p. 69-78. D'une façon générale, sur l'histoire de la légende d'Énée, v. Jacques Perret, *Les Origines de la légende troyenne de Rome*, 1942; la thèse ne peut être maintenue, mais les documents sont très bien étudiés.

l'ambassade troyenne, rappelle l'illustre origine, l'ascendance divine d'Énée, la guerre voulue par les destins (224) entre l'Europe et l'Asie, le départ des fugitifs; en conclusion, il formule la demande (229-230) :

*dis sedem exiguam patriis litusque rogamus  
innocuum, et cunctis undamque auramque patentem.*

« Nous demandons pour les dieux de nos pères un séjour modeste, un paisible coin de rivage, et l'eau, et l'air, ces biens communs à tous les hommes. »

Il précise : pendant la longue navigation, plus d'un peuple a vu s'attacher ces héros illustres. Mais (239-249),

*sed nos fata deum uestras exquirere terras  
imperii egere suis.*

« Mais c'est jusqu'à vos terres que les destins des dieux, par leurs ordres, ont conduit notre quête. »

C'est à ce rappel des *fata* d'Énée (*fata per Aeneae iuro*, a dit Ilionée, 234) que le vieux Latinus fait le rapprochement qui s'impose : cet étranger qui ne vient lui demander que des terres, n'est-ce pas le gendre que lui a annoncé, commandé l'oracle de Faunus ? Et il développe en lui-même les conséquences : le gendre sera son associé, son collègue dans la royauté, avec des auspices égaux (254-258) :

*Et ueteris Fauni uoluit sub pectore sortem :  
hunc illum fatis externa ab sede profectum  
portendi generum, paribusque in regna uocari  
auspiciis, huic progeniem uirtute futuram  
egregiam, et totum quae uiribus occupet orbem !*

Il repasse en son cœur la prédiction du vieux Faunus : le voici, ce gendre venu d'un pays étranger qui lui a été annoncé par les destins et qui est appelé à partager sa royauté avec des auspices égaux ; celui dont les descendants, vaillants au plus haut point, doivent soumettre à leur force le monde entier !

Il accorde donc aussitôt, et de grand cœur, plus qu'il ne lui est demandé (260-261) :

*... non uobis rege Latino  
diuitis uber agri Troiaeue opulentia deerit.*

« Tant que Latinus sera roi, vous ne manquerez ni de la fertilité d'une riche campagne ni de l'opulence de Troie. »

Et, ne faisant pas mystère des destins révélés par Faunus, il se dit prêt à donner sa fille en mariage à Énée (272-273) :

... *hunc illum poscere fata*  
*et reor et, si quid ueri mens augurat, opto.*

« Qu'il soit l'homme que réclament les destins, je le crois, et, si mon sentiment ne me trompe pas, je le souhaite. »

Mais, par la volonté de Junon, ennemie acharnée des Troyens, ce beau commencement a des suites bien différentes. Aux *fata* qui portent Énée, à ceux qui le font attendre, elle oppose ceux qu'elle a imaginés, sinon créés, c'est-à-dire les désirs de sa haine, auxquels la patience ou la sagesse de Juppiter laissent pour un temps l'apparence de *fata* (293-294) :

*Heu stirpem inuisam et fatis contraria nostris*  
*fata Phrygum !*

« O race odieuse, ô destins des Phrygiens, contraires à nos destins ».

Une messagère infernale de la déesse, l'une des Furies, enflamme de colère Amata, la reine des Laurentes, qui telle une bacchante entraîne sa fille et toutes les femmes de la ville dans les forêts. La même Alecto va inspirer à Turnus la folle ardeur de la guerre et, couronnant son œuvre, provoque entre les Troyens et les Latins un incident qui prend immédiatement d'énormes proportions. Au lieu de l'aimable rencontre prévue entre Énée gendre et Latinus beau-père, c'est le conflit inévitable, immense, la plupart des peuples de l'Italie se joignant aussitôt aux Latins. Averti par le dieu du Tibre au début du chant VIII, Énée laisse son camp, avec Ascagne, au commandement de ses lieutenants et va demander du secours à l'autre fugitif, le vieux Grec d'Arcadie Évandré, à qui Rutules et Latins disputent aussi les collines sur lesquelles il s'est établi. Évandré le reçoit le mieux du monde, et c'est à peu près tout ce qu'il peut faire : ses forces sont si médiocres ! Mais c'est alors que les troisièmes et derniers *fata* interviennent (VIII 472-477) :

*Nobis ad belli auxilium pro nomine tanto*  
*exiguæ uires : hinc Tusco claudimur amni,*  
*hinc Rutulus premit et murum circumsonat armis.*  
*Sed tibi ego ingentes populos opulentaque regnis*  
*iungere castra paro ; quam fors inopina salutem*  
*ostentat : fatis huc te poscentibus affers.*

« Pour vous aider dans la guerre, en regard de votre grand nom, nos forces sont bien petites : d'un côté, le fleuve étrusque nous enferme ; de l'autre, le Rutule nous presse et fait retentir ses armes autour de nos murs. Mais j'ai l'intention de te donner pour alliés de très grands peuples, une armée soutenue par la puissance des royaumes qui l'ont formée. Un hasard imprévu

nous montre ce moyen de salut, et c'est réclamé par des destins que tu te présentes ici. »

Quels sont ces nouveaux *fata* auxquels, comme à ceux de Latinus, Énée et ses Troyens apportent la réponse, la matière attendues (VIII 478-513)?

*Haud procul hinc saxo incolitur fundata uetusto  
urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam  
gens bello praeclara iugis insedit Etruscis.  
Hanc multos florentem annos rex deinde superbo  
imperio et saevis tenuit Mezentius armis.  
Quid memorem infandas caedes? Quid facta tyranni  
effera? Di capiti ipsius generique reseruent!  
Mortua quin etiam iungebat corpora uiuis,  
componens manibusque manus atque oribus ora,  
tormenti genus, et sanie taboque fluentes  
complexu in misero longa sic morte necabat.  
At fessi tandem ciues infanda furem  
armati circumstant ipsumque domumque,  
obtruncant socios, ignem ad fastigia iactant,  
ille inter caedem Rutulorum elapsus in agros  
confugere et Turni defendier hospitibus armis.  
Ergo omnis furis surrexit Etruria iustis,  
regem ad supplicium praesenti Marte reposcunt.  
His ego te, Aenea, ductorem millibus addam.  
Toto namque fremunt condensae litore puppes  
signaque ferre iubent; retinet longaeus haruspex  
fata canens: « O Maeoniae delecta iuuentus,  
flos ueterum uirtusque uirum, quos iustus in hostem  
fert dolor et merita accendit Mezentius ira,  
nulli fas Italo tantam subiungere gentem,  
externos optate duces. » Tum Etrusca resedit  
hoc acies campo, monitis exterrita diuum.  
Ipse oratores ad me regnique coronam  
cum sceptro misit mandatque insignia Tarchon,  
succedam castris Tyrrhenaque regna capessam.  
Sed mihi tarda gelu saeculisque effeta senectus  
inuidet imperium seraeque ad fortia uires.  
Natum exhortarer, ni mixtus matre Sabella  
hinc partem patriae traheret. Tu cuius et annis  
et generi fata indulgent, quem numina poscunt,  
ingredere, o Teucrum atque Italum fortissime ductor!*

« Non loin d'ici s'élève, construite sur un antique rocher, la ville d'Agylla où jadis s'établit dans les montagnes étrusques la nation lydienne, illustre à la guerre. Après de longues années de prospérité, elle fut asservie à la domination superbe, aux armes cruelles de Mézence. Rappellerai-je les meurtres monstrueux, les actes barbares du tyran? Dieux, punissez-les sur sa tête et sur sa race! Il liait des cadavres à des vivants,

mains contre mains, bouche contre bouche, et, dans cette torture, tuait d'une mort lente, dans un affreux embrassement, ces malheureux, ruisselants de sang corrompu. Mais enfin, fatigués de ces fureurs abominables, les citoyens prennent les armes, l'assiègent, massacrent ses compagnons et lancent la flamme jusqu'au faite de sa demeure. Il s'échappe du carnage et se réfugie sur les terres des Rutules, où Turnus l'accueille et le protège de ses armes. En conséquence, l'Étrurie entière s'est dressée dans une juste fureur. Prêts au combat, ils réclament leur roi pour le châtier. C'est à eux, Énée, que je te donnerai pour chef. Car déjà, sur tout le rivage, frémissent leurs vaisseaux serrés, ils pressent le signal du départ. Mais un vieil haruspice les retient, récitant les destins : « O vous, l'élite de la jeunesse de Méonie, en qui brille dans sa fleur la vaillance des anciens héros, vous qu'emporte vers l'ennemi un juste ressentiment et que les crimes de Mézence ont enflammés de courroux, il n'est pas permis qu'un Italique commande un si grand rassemblement : cherchez les chefs étrangers! » Alors l'armée des Étrusques s'est arrêtée dans cette plaine, effrayée par les avertissements des dieux. Tarchon lui-même m'a envoyé des ambassadeurs et la couronne royale, avec le sceptre et les insignes du pouvoir, pour que je rejoigne leur camp et prenne la royauté tyrrhénienne. Mais, ralentie par le froid de l'âge, épuisée par tant d'années, la vieillesse me refuse ce commandement et mes forces ne sont plus assez vives pour les exploits. J'engagerais mon fils à prendre ma place si, par sa mère sabine, cette terre n'était sa patrie pour moitié. Mais toi dont l'âge et l'origine correspondent aux destins, toi que réclame la volonté des dieux, avance-toi : tu seras, ô très vaillant, le chef des Troyens et des Italiques... »

A ce renseignement, en signe de son alliance, le vieillard joint ce qu'il a de plus précieux : un renfort que le nombre fait paraître symbolique, mais que commande son propre fils, Pallas. Nous saurons bientôt qu'il l'envoie à la mort, mais, pour l'instant, Évandré est plein d'espoir, heureux que l'enfant apprenne à vaincre en regardant faire Énée.

Le Troyen a tout juste le temps de prendre livraison du bouclier que quelques mots affectueux de sa mère Vénus ont suffi à obtenir de l'art du divin boiteux, et déjà il confie son vaisseau au Tibre et se présente au camp des Étrusques (X 148-156) :

*... Namque, ut ab Euandro castris ingressus Etruscis  
regem adit et regi memorat nomenque genusque,  
quidue petat quidue ipse ferat, Mezentius arma  
quae sibi conciliet uiolentaque pectora Turni  
edocet ; humanis quae sit fiducia rebus  
admonet immiscetque preces : laud fit mora, Tarchon*

*iungit opes foedusque ferit. Tum libera fati  
classem conscendit iussis gens Lydia diuum,  
externo commissa duci.*

A peine entré dans le camp des Étrusques, il se rend auprès du roi, il lui déclare son nom et sa race, ce qu'il lui demande et ce qu'il lui apporte, les nouvelles armes gagnées à la cause de Mézence et les fureurs de Turnus. Il lui rappelle comme les choses humaines sont incertaines et mêle la prière à ses avis. Tarchon n'hésite pas. Il joint ses forces aux siennes et conclut l'alliance. Alors, libérée des défenses des destins, la nation lydienne, sur l'ordre des dieux, monte sur ses vaisseaux, se confiant au chef étranger...

Avec Pallas sur son vaisseau, suivi par la flotte de Tarchon, Énée se hâte vers l'embouchure du fleuve ami, vers son camp qui tient tête à Turnus et à Mézence, aux assauts des Latins, des Rutules et de tous leurs alliés d'Italie.

### *Accomplissement des fata.*

Tels sont les trois *fata* dont les combinaisons, faciles ou contrariées, domineront jusqu'au bout la guerre des Troyens et des Latins et, puisqu'une victoire chèrement payée doit la terminer, présideront à cette victoire et à ses lendemains créateurs<sup>1</sup>. L'Énéide ne conte pas plus loin que la mort de Turnus. Mais déjà Amata s'est tuée et le combat singulier a terminé la guerre. Et surtout, dans le monde des dieux, avertie par Jupiter que les temps sont révolus et qu'elle ne peut retarder plus longtemps les destins, Junon s'est résignée; par des demandes mineures, sur des détails d'application que le père des dieux n'a pas eu de peine à accepter, elle a sauvé ce que notre Racine eût appelé sa gloire (XII 818-828) :

1. Virgile souligne par l'adjectif *fatalis*, du point de vue des Latins et de leurs alliés, les *fata* de leurs deux partenaires, Troyens et Étrusques. En XI 130, Drancès, porte-parole des Latins pacifistes, évoque les *fatales murorum... moles* qu'ils aideront les Troyens à élever; en XI 232, à la nouvelle du refus de Diomède, Latinus *fatalem Aenean manifesto numine ferri* | *admonet*; en XII 231-232, Juturne, sous l'apparence de Caméra, excite les Rutules contre l'accord que viennent de conclure Énée et Latinus et, suivant une méthode souvent pratiquée, déprécie l'adversaire : *en omnes et Troes et Arcades hi sunt | fatalesque manus, infensa Etruria Turno*. Dans son beau livre *Virgile, son temps et le nôtre*, 1966, p. 290, J.-J. Brisson interprète de façon très rationaliste la conception que le poète se fait du destin : « Le *fatum* virgilien est donc une façon d'exprimer la nécessité historique telle qu'elle se dégage d'une analyse du passé... Ce qui est demandé à l'homme en face du destin, c'est un effort de lucidité : prendre conscience des causes historiques qui se dégagent peu à peu, prendre conscience de l'avenir en gestation dans le passé pour agir dans le même sens. »



*Et nunc cedo equidem pugnasque exosa relinquo.  
 Illud te, nulla fâti quod lege tenetur,  
 pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum :  
 quum iam connubiis pacem felicibus, esto,  
 component, quum iam leges et foedera iungent,  
 ne uetus indigenas nomen mutare Latinos  
 neu Troas fieri iubeas Teucrosque uocari,  
 aut uocem mutare uiros, aut uertere uestem.  
 Sit Latium, sint Albani per saecula reges,  
 sit Romano potens Italia uirtute propago :  
 occidit, occideritque sinas cum nomine Troia !*

« Je cède donc, j'abandonne, je déteste ces combats. Mais je t'en supplie au nom du Latium, par la majesté de tes parents, je te demande une grâce que n'interdit aucune clause du destin. Quand les deux peuples, je l'admets, conclueront la paix par un heureux mariage, quand ils conviendront des conditions de leur traité, ne permets pas que les Latins, indigènes, changent leur nom ancien pour devenir « Troes », pour être appelés « Teucris », ni non plus qu'ils changent leur langage ou renoncent à leur costume. Qu'il subsiste un « Latium », qu'il y ait, à travers les siècles, des rois « Albains » et qu'une race « romaine » doive sa puissance à la vaillance d'« Italiques » : Troie a péri, permets qu'elle ait péri avec son nom ! »

A quoi, *subridens*, Juppiter a répondu (832-839) :

*Do quod uis et me uictus uolensque remitto.  
 Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunto,  
 utque est, nomen erit ; commixti corpore tantum,  
 subsident Teucris. Morem ritusque sacrorum  
 adiiciam faciamque omnes uno ore Latinos.  
 Hinc genus, Ausonio mixtum quod sanguine surget,  
 supra homines, supra ire deos pietate uidebis  
 nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores.*

« J'accorde ce que tu demandes et, vaincu par tes prières, je cède volontiers. Les Ausoniens garderont la langue et les mœurs de leurs pères, leur nom restera ce qu'il est ; ne donnant à l'union des peuples que leurs corps, les « Teucris » disparaîtront. J'ajouterai leurs cultes et leurs cérémonies sacrées à ceux qui existent, mais de tous ensemble, avec un seul langage, je ferai des Latins : de ce mélange des sangs tu verras sortir une race que sa piété élèvera au-dessus des hommes, au-dessus des dieux, et nulle nation ne te rendra autant d'honneurs. »

Plus humblement, sur la terre, comment devait s'accomplir cette fusion ? Quel tableau en eût tracé une suite de l'Énéide ? Nous pouvons l'imaginer d'après les termes du pacte qu'avaient juré Latinus et Énée, dans leur première rencontre si longtemps différée, avant le combat singulier. Qu'avait, sous serment,

annoncé Énée? Qu'avait, sous serment, accepté Latinus? Le Troyen avait prévu et sa défaite, et sa victoire (184-195) :

*Cesserit Ausonio si fors uictoria Turno,  
conuenit Euandri uictos discedere ad urbem,  
cedet Iulus agris nec post arma ulla rebelles  
Aeneadae referent ferroque haec regna lacescent.  
Sin nostrum annuerit nobis uictoria Martem,  
ut potius reor, et potius di numine firment!  
non ego nec Teucris Italos parere iubebo  
nec mihi regna peto; paribus se legibus ambae  
inuictae gentes aeterna in foedera mittant.  
Sacra deosque dabo. Socer arma Latinus habeto,  
imperium solemne socer. Mihi moenia Teucri  
constituent, urbique dabit Lauinia nomen.* »

« Si la fortune et la victoire vont à l'Ausonien Turnus, les vaincus, je m'y engage, feront retraite vers la ville d'Évandre, Iule abandonnera ces campagnes et jamais plus les Énéades ne rouvriront la guerre ni, reprenant les armes, n'attaqueront ce royaume. Mais si la victoire nous favorise dans notre combat, — c'est mon espoir, et puisse la volonté des dieux le confirmer! — je ne commanderai pas que les Italiques obéissent aux Troyens, je ne revendique pas la royauté. Sans vainqueurs ni vaincus, à des conditions égales, que les deux nations s'engagent dans une alliance éternelle. Je donnerai nos cultes et nos dieux. Que Latinus mon beau-père conserve les armes, qu'il continue à exercer le pouvoir souverain. Pour moi, les Troyens m'élèveront des remparts et Lavinie donnera son nom à ma ville. »

La mort de Turnus a réglé le débat : Iule n'aura pas à se réfugier à Pallantée, Énée épousera Lavinie, fondera Lavinium, et, dans la collégialité qui l'associera à son beau-père, se bornera à un rôle de pontife, pour ne recevoir l'*imperium* et les armes qu'après la mort du vieillard.

Dans cette réconciliation des deux principaux partenaires, que deviennent les Arcadiens et les Étrusques qui, dans la guerre, jusqu'au bout, ont soutenu les Troyens? Du dixième au douzième chant, dans les batailles qui précèdent le combat singulier, le poète a multiplié les mentions conjointes des alliés : sous les coups de Lausus (X 431-432),

*sternitur Arcadiae proles, sternuntur Etrusci  
et uos, o Graiis imperdita corpora, Teucri.*

les fils de l'Arcadie tombent, les Étrusques tombent, et vous aussi, Troyens, échappés aux coups des Grecs.

Dans le cortège funèbre de Pallas (XI 91-92) :

*Tum moesta phalanx Teucrique sequuntur  
Tyrrenique duces, et uersis Arcades armis.*

En un triste cortège s'avancent ensuite les Troyens, les chefs Tyrrhéniens et, leurs armes retournées, les Arcadiens.

Après la mort de Camille (XI 834-835) :

*incurrunt densi simul omnis copia Teucrum  
Tyrrenumque duces, Euandrique Arcades alae.*

Toute la troupe des Troyens et les chefs des Étrusques et les cavaliers arcadiens d'Évandre s'élancent ensemble en rangs serrés.

Lorsque Juturne, sous les traits de Camers, pour éviter à son frère le duel fatal, excite les Latins à rompre la trêve (XII 230-233) :

*numerone an uiribus aequi  
non sumus? En omnes et Troes et Arcades hi sunt  
fatalesque manus, infensa Etruria Turno :  
uix hostem, alterni si congrediamur habemus !*

« Ne leur sommes-nous pas égaux en nombre, en force ? Les voilà tous, Troyens, Arcadiens, et la troupe du destin, l'Étrurie acharnée contre Turnus... Si nous en venions aux mains, à peine aurions-nous chacun un ennemi à combattre ! »

Dans le combat qui s'ensuit (280-281) :

*hinc densi rursus inundant  
Troes Agyllinique et pictis Arcades armis.*

Alors débordent de nouveau, en rangs serrés, les Troyens, les Étrusques d'Agylla et les Arcadiens aux armes peintes.

Au plus fort de la mêlée, avant que Vénus inspire à Énée une attaque brusquée de la ville des Laurentes (548-551) :

*Totae adeo conuersae acies, omnesque Latini,  
omnes Dardanidae, Mnestheus, acerque Serestus,  
et Messapus equum domitor et fortis Asilas  
Tuscorumque phalanx Euandrique Arcades alae.*

Les armées entières s'élancent : tous les Latins, tous les Troyens, Mnesthée et le bouillant Séreste, et Messape, dompteur de chevaux, et le vaillant Asilas, la phalange des Étrusques et la cavalerie arcadienne d'Évandre.

La paix venue, ces alliés seraient sans doute retournés chacun dans sa ville, Tarchon et ses Étrusques dans Agylla, les cavaliers arcadiens à Pallantée, les uns dans la joie d'avoir châtié Mézence,

les autres endeuillés à jamais par la mort de Pallas <sup>1</sup>. Peut-être, pourtant, comme un ferment dans la nation mixte qui se formait et comme un symbole de l'unité future de l'Italie, quelques représentants des deux troupes seraient-ils restés auprès du prestigieux allié : Virgile n'en a pas fait confidence.

### *La guerre sabine démarquée.*

Cette analyse a fait sentir, j'espère, avec quelle précision et pourtant avec quelle liberté la naissance de Lavinium, telle que l'a façonnée le poète, se conforme à ce que l'annalistique contait, depuis déjà des siècles, sur la naissance de Rome.

Au départ, les besoins d'Énée sont nécessairement ceux de Romulus : immigrant, intrus, il doit se faire admettre par les *possidentes*, par le peuple au contact duquel il établit son premier campement. D'autre part, depuis que la légende s'est enrichie de l'étape de Ségeste et que, à quelques exceptions près — telle la mère d'Euryale — les femmes troyennes n'ont pas voulu prolonger leur navigation au-delà de la Sicile, non seulement Énée, veuf depuis Troie, mais ses compagnons sont des « hommes sans femmes » : où en trouveraient-ils, sinon chez les *possidentes*? Au terme de l'histoire, dans toutes les variantes de la légende d'Énée, le résultat est bien proche de celui qu'obtint plus tard Romulus : après une guerre difficile, pour laquelle les deux partis opposés ont fait appel à tous les alliés possibles, non seulement ils se réconcilient, mais l'hymen contesté est accordé à Énée et une étroite alliance, sinon proprement une fusion, fait d'Énée et de ses descendants de véritables Latins; puis la dynastie se poursuit avec la même promesse de gloire, ou plutôt, puisque Rome sortira de Lavinium, la promesse de la même gloire. Conscient de ce parallélisme, Virgile en a tiré un beau parti.

D'abord il a souligné, et même un peu forcé quand il le fallait, ces grandes concordances. C'est ainsi qu'arrivé la veille dans le Latium, le chef troyen n'est déjà plus un apatride quand il vient, pour la bonne règle, demander aux *possidentes* un coin de terre : il l'a pris, il y a tracé *ipse*, comme Romulus — camp et ville à la fois —, le fossé du pourtour, en sorte que c'est déjà le fondateur d'un nouvel État qui envoie des ambassadeurs au puissant roi voisin <sup>2</sup>. C'est ainsi encore que le grief personnel

1. Si Pallas avait survécu, Énée vainqueur l'eût renvoyé à son père : XI 44.

2. Jérôme Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, 1919, p. 408-428. « l'*urbs* du camp troyen », notamment p. 415-419; p. 416 : « Par un système de défenses aussi complet (*fossae, agger*, murs à créneaux et meurtrières, chemin de ronde, portes, tours, ponts, ouvrages avancés) le camp d'Énée se rapproche des villes que nous rencon-

que peut lui faire à juste titre le fiancé évincé de Lavinie, est amplifié, en plusieurs occasions, de manière à transformer l'ensemble des Troyens en ravisseurs des filles latines<sup>1</sup>. Quand Junon gourmande Juppiter, elle met ainsi son reproche au pluriel rhétorique (X 79) :

*Quid, soceros legere et gremiis abducere pactas?*

« Quoi, ils se choisissent des beaux-pères, ils arrachent les jeunes filles promises des bras de leurs mères? »

Déjà au neuvième chant, quand, en l'absence d'Énée, le camp troyen est assiégé, assailli, un combattant latin, beau-frère récent de Turnus, que Virgile s'est amusé à nommer Numanus, *cui Remulo cognomen erat* (592-593), vocifère sous les murs, *ingenti sese clamore ferebat* (598-600, 617, 620) :

*Non pudet obsidione iterum uallogue teneri  
bis capti Phryges, et morti praetendere muros?  
En qui nostra sibi bello connubia poscunt?*

« N'avez-vous pas honte, Phrygiens deux fois captifs, de vous laisser assiéger une seconde fois, à l'abri de vos retranchements, opposant des murs à la mort? Les voilà, ces guerriers qui prétendent nous prendre nos femmes par la guerre! »

Certes, le rapt d'Hélène, la suite le prouve, est sous cette dérision. Mais un commentateur du XVII<sup>e</sup> siècle a justement noté que cette scène en rappelle une autre, une scène de la guerre sabine. Puisque le poète, dit La Cerda, *Aeneis*, vol. III, p. 379 a-b, aime faire des allusions à l'histoire du peuple romain, n'en fait-il pas une ici à l'épisode de Mettius Curtius? Qu'on pense à ce passage du premier livre de Tite-Live : « Mettius criait : Nous les avons vaincus, ces hôtes perfides, ces lâches ennemis. Ils

trons dans l'Énéide : de Lavinium, de Pallantée [etc.]. » P. 418 : « Ainsi analogies et contrastes aboutissent à la même conclusion : Énée a donné à sa ville la forme et la solidité d'un camp, *in morem castrorum* (cf. *En.*, VII 159). Mais c'est une ville qu'il a fondée. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à comprendre à la lettre les vers évidents de l'Énéide » (*urbs* : IX 8, 48, 473, 728; *ciues* : IX 36, 783; *patria* : IX 786; *Troia* : VII 233). De même Tenney Frank, « Aeneas' city at the mouth of the Tiber », *American Journal of Philology*, 44, 1924, p. 66. « It is a city with homes (*sedes*) and has a wall with turrets... When a few days later, the Latin army comes to besiege the town its walls are complete, and the government seems to be organized, for the inhabitants are henceforth spoken of as *ciues* (IX 36). »

1. Les circonstances donnent d'ailleurs une couleur de vérité à cette multiplication rhétorique : les femmes troyennes sont presque toutes restées en Sicile et celles qui ont suivi les hommes ne sont pas forcément jeunes : telle la mère du petit Euryale. En sorte que, à leur arrivée dans le Latium, non seulement Énée, mais la plupart de ses compagnons sont aussi célibataires que Romulus et ses compagnons avant la guerre sabine. Junon ne s'y trompe pas : les *connubia* qu'elle finit par accepter (XII 821), ce n'est pas le mariage du seul Énée, et Juppiter précise (XII 835-836) : *commixti corpore tantum subsident Teucri... Hinc genus, Ausonio mixtum quod sanguine surget...*, v. ci-dessus, p. 349 et ci-dessous, p. 407.

savent maintenant que c'est bien autre chose d'enlever des jeunes filles que de combattre contre des hommes ! Pendant qu'il fanfaronnait ainsi, Romulus s'élance sur lui avec les plus impétueux de ses soldats... » Et ces injures enflamment la colère, appellent la riposte d'Ascagne comme de Romulus<sup>1</sup>.

Le rapprochement est d'autant plus frappant que, devant la furie latine qui menace de rompre la résistance des Troyens, Ascagne a recours au même moyen que Romulus. Celui-ci, les mains au ciel, invoque Jupiter — celui qu'honorera le culte sous le vocable de Stator — lui rappelant la promesse des premiers auspices, et Jupiter, miraculeusement, retourne le moral des combattants, rend courage aux Romains et renverse l'issue normale du combat. Celui-là, ajustant une flèche, invoque Jupiter tout-puissant *per uota* (IX 624-629) :

*Jupiter omnipotens, audacibus annue coeptis !  
Ipse tibi ad tua templa feram solemnia dona  
et statuam ante aras aurata fronte iuuentum  
candentem, pariterque caput cum matre ferentem,  
iam cornu petat et pedibus qui spargat arenam.*

« Jupiter tout-puissant, favorise ce qu'entreprend mon audace ! Je porterai moi-même dans tes temples des dons solennels, je présenterai devant tes autels un jeune taureau blanc au front doré, élevant sa tête à l'égal de sa mère, frappant déjà de la corne et, de ses pieds, dispersant le sable ! »

Jupiter l'entend, l'exauce, tonne son acceptation. La flèche perce Numanus et, après une théophanie d'Apollon, d'un Apollon qui rappelle celui d'Auguste, celui d'Actium, car Virgile ne joue pas sur un seul registre d'allusions, « la fureur des combattants s'allume de plus en plus et déjà les Troyens ralliés se pressent tous au même passage ; ils osent enfin en venir aux mains et porter la lutte hors des remparts... »

D'autres allusions rappellent, d'un trait léger, les noms, les incidents de la guerre sabine. A la nouvelle de l'enlèvement, Titus Tatius, le roi sabin, voit se lever des alliés plus impatientes que lui de se battre : Caenina, Crustumerium, Antemnae (Tite-Live, I 10, 3). Parmi les villes qui épousent la querelle de Latinus ou plutôt d'Amata et de Turnus, Virgile, au lieu de bien d'autres qui eussent été possibles, ne manque pas, près d'une ville volsque, d'une latine et de la capitale des Rutules, de mentionner les deux dernières, sabinnes (VII 629-631) :

*Quinque adeo magnae positis incudibus urbes  
tela nouant, Atina potens Tiburque superbum  
Ardea Crustumerique et turrigeræ Antemnae.*

1. V. ci-dessous, p. 414.

Cinq grandes villes dressent des enclumes et forgent des armes : la puissante Atina, l'orgueilleux Tibur, Ardée, Crustumium, Antemnae couronnée de tours.

Dans la guerre sabine, avant les grands engagements, l'un de ces rois latins qui brûlent de combattre sans attendre les Sabins, Acron, fournit à Romulus l'occasion d'une de ses premières victoires, et ce sont ses dépouilles — les premiers *spolia opima* — que Romulus suspend en l'honneur de Juppiter Feretrius. Virgile a joué du nom et de l'événement : un Acron, cette fois, est dans les rangs troyens et c'est Mézence qui le tue (X 719-731) — mais, avant la fin du chant, Mézence est abattu et dépouillé par Énée qui, au début du chant XI, consacre ses dépouilles à Mars<sup>1</sup>, et non à Juppiter Feretrius — dont le culte réservé à l'avenir ne pouvait être avancé — mais dans une forme qui sera celle de ce culte (XI 5-8) :

*ingentem quercum, decisis undique ramis  
constituit tumulo fulgentiaque induit arma,  
Mezenti ducis exuvias, tibi, magne, tropaeum,  
bellipotens...*

Il dresse sur un tertre un grand chêne dépouillé de toutes ses branches et le décore d'armes étincelantes, dépouilles du chef ennemi Mézence. C'est à toi, grand dieu maître de la guerre, qu'il consacre ce trophée.

D'autres gauchissements de la légende d'Énée dans le sens romuléen sont immédiatement sensibles. La manière, par exemple, dont est comprise la paix finale. C'est une véritable collégialité — deux rois égaux — que prévoyait d'abord, on l'a vu, le vieux Latinus (VII 256)<sup>2</sup> :

*paribusque in regna uocari  
auspiciis...*

Ainsi font Titus Tatius et Romulus, le roi des « beaux-pères » et le chef des « gendres », eux-mêmes transportant dans la légende des origines la pratique des consuls romains. Mais, au douzième chant, une autre considération a légèrement modifié, dans un sens bien intéressant, la formule de l'association. On se rappelle le statut qu'Énée propose alors à Latinus (192-193) :

*Sacra deosque dabo, socer arma Latinus habeto,  
imperium solemne socer.*

1. Le *magnus bellipotens* est certainement Mars.

2. V. ci-dessus, p. 344. Cf. encore les propos que Latinus tient en son conseil, XI 320-322 : que des terres soient données aux Troyens, et *foederis aequas dicamus leges sociosque in regna uocemus* : | *considant, si tantus amor, et moenia condant* !

Abandonnant à son beau-père *regnum, imperium* et *arma*, Énée se réserve ce qui, selon les points de vue, est le plus ou le moins : une mission sacrée, *sacra deosque*, et non pas pour lui seulement, mais pour les deux nations associées; *dabo* : il transformera, complètera du moins, la religion des autochtones. Inégalité — si c'en est une — toute provisoire, puisque, grâce à Lavinie, à la mort du *socer*, il sera (tel Romulus, d'abord collègue de Tatiüs, après la mort de celui-ci) le roi, le seul roi.

Mais est-ce une inégalité ? En tout cas pas au niveau des « peuples », qui seront associés *paribus legibus*. Les derniers détails du statut du synécisme sont ensuite énoncés par Junon et ils rappellent quelle place importante l'annalistique a donnée, dans l'union des Sabins de Tatiüs et des proto-Romains de Romulus, aux questions de dénomination : Rome s'appellera bien toujours Rome, mais les habitants, d'après Cures sabine, s'appelleront Quirites. Junon, elle, demande, on l'a vu, que le nom de Troie disparaisse, ce nom que peut-être prétendait déjà porter, à la bouche du Tibre, le premier établissement d'Énée (XII 823-825). En l'exauçant, on l'a vu aussi <sup>1</sup>, Juppiter ajoute une clause importante qui rejoint l'intention annoncée par Énée au début du chant (192) : le nom, la langue, les mœurs des Latins passeront à la communauté, mais les Troyens enrichiront leur capital rituel (836-837) :

... *morem ritusque sacrorum*  
*adiiciam...*

C'est ainsi que, après la réconciliation, Romulus et Tatiüs fondèrent la religion de la communauté nouvelle, chacun apportant sa théologie : Tatiüs une masse de dieux de troisième fonction, et Romulus le culte majeur de Juppiter. A en juger par ce qu'il y a de différentiel dans les listes de dieux qu'ont invoqués respectivement Énée (XII 176-183) et Latinus (198-200) en concluant l'accord sur le combat singulier, la combinaison sera de même sens. Juppiter cette fois est en facteur commun, avec plusieurs divinités naturalistes (Terre, Mer, astres); mais Énée seul invoque Junon et Mars qui seront les seconds termes des deux grandes triades romaines, et Latinus invoque seul Apollon et Diane, italiques par le mont Soracte (XI 785) et par Aricie (VII 764); Janus bifrons, en quoi il prend une revanche religieuse sur l'ouverture violente du temple de ce dieu par Junon (VII 621) et oppose la paix au Mauors « maître de toutes les guerres » que vient de nommer son partenaire; enfin le dieu des Enfers, italique par l'Averne, l'*antrum apertum* et le carrefour

1. V. ci-dessus, p. 349.



souterrain (VI 242, 262, 541) : l'addition des deux listes fournira l'armature d'un panthéon équilibré.

Et, de même que la guerre acharnée de Tatius et de Romulus débouche sur une fusion que rien, plus jamais, ni à la mort de Romulus ni à celle de Numa ni dans les querelles de la plèbe et du patriciat, ne remettra en question, de même Troyens et Latins sont irrévocablement et intimement unis *aeterna in foedera* (XII 191)<sup>1</sup>. Et le poète, dans le dernier sursaut de la guerre, pourra s'écrier avec un étonnement douloureux (503-504) :

*placuit concurrere motu,  
Juppiter, aeterna gentes in pace futuras?*

« Juppiter, comment as-tu permis de si grands heurts entre des nations destinées à une paix éternelle ? »

Renversement de situation qui serait en effet étrange, si l'un et l'autre synécisme avait été autre chose qu'une fable.

Enfin, un même destin individuel attend le plus grand des contractants de l'un et de l'autre traité : non seulement Énée, comme Romulus, deviendra seul roi à la mort de son collègue, mais, comme Romulus, il ne quittera la terre que pour devenir dieu ; à Quirinus, Romulus posthume, Romulus après sa mystérieuse disparition, répond d'avance Énée disparu et promu Indiges (XII 794).

### *Virgile et les trois fata.*

Une fois reconnue cette intention de Virgile de préfigurer à la fois fidèlement et librement, entre Énée, Latinus et Tarchon, le jeu où les origines romaines engageront Romulus, Tatius et Lucumon, quantité de détails de l'Énéide, dont quelques-uns faisaient difficulté ou mystère, s'expliquent naturellement.

D'abord la solennelle mise en vedette et comme en équilibre des trois *fata* prononcés, connus d'avance, dont les bénéficiaires, au hasard de leurs premières rencontres, se cherchent et se reconnaissent. Car cela appartient à Virgile. Aucune des formes de la tradition ne le lui fournissait. Au contraire, pour Latinus et pour Romulus, dans la forme la plus proche et d'ailleurs la plus courante, elle fournissait autre chose. Voici, en gros, comment Denys d'Halicarnasse, se fondant principalement sur Varron et sur Caton, raconte l'histoire (I 57-60, 64) :

1. Dans le vers solennel qui montre Énée venant conclure le pacte, Virgile a tenu à évoquer la naissance de Rome (XII 166) : *Hinc pater Aeneas, Romanae stirpis origo...*

Au premier bruit que les Troyens débarqués construisent une ville sur ses terres, Latinus, malgré la guerre qu'il soutient contre les Rutules se précipite avec une grande armée pour arrêter cette insolente fondation. Arrivé le soir en présence de ces ennemis virtuels, il décide d'attendre le matin pour livrer bataille. Mais la nuit, pendant son sommeil, un ἐπιχώριος δαίμων, une divinité du pays lui dit d'accueillir les Grecs (*sic*) τῇ χάριτι, συνοίκους, qu'ils seraient pour lui, Latinus, d'une grande utilité, μέγ' ὠφέλημα, et pour l'ensemble des Aborigènes, un bien commun, κοινὸν ἀγαθόν. D'autre part, la même nuit, les πατρώιοι θεοί, les dieux nationaux qu'Énée porte avec lui depuis Troie, lui recommandent en songe de recourir à la persuasion, πείθειν Λατῖνον ἐκόντα, pour obtenir la terre qu'il désire. Dans ces conditions, le lendemain, les négociations aussitôt engagées ne peuvent que réussir : les Troyens reçoivent leur terre et en échange, aident les Latins à vaincre les Rutules. Énée achève tranquillement sa fondation et reçoit pour femme Lavinie. D'où une nouvelle guerre entre Turnus et les Rutules d'une part, Latinus et Énée d'autre part. Turnus et Latinus périssent dans cette guerre et Énée succède à son beau-père.

Ces deux songes ont certainement contribué à la construction de Virgile, mais comme il les a transfigurés ! Celui d'Énée disparaît : les six premiers chants de son poème et, pour finir, le prodige des tables mangées le remplacent magnifiquement, Énée prenant progressivement conscience de sa mission et du lieu précis où elle s'accomplira. Celui de Latinus cesse d'être un songe ordinaire, et ne se produit plus en pleine action : alerté par des prodiges, le vieux roi est allé solliciter le principal des ἐπιχώριοι δαίμονες, son père Faunus, et, s'il reçoit sa réponse dans un songe, c'est que la technique de cet oracle est l'*incubatio*. En fait, il s'agit de la révélation d'un destin, de même poids et de même solennité que celles qu'Énée a sollicitées et reçues d'Apollon et d'Anchise. C'est en ce sens qu'il faut compléter les réflexions qu'a faites M<sup>lle</sup> Henriette Boas, dans son attentive analyse des 135 premiers vers du septième chant : Virgile, dit-elle, « en tant qu'artiste, a voulu mettre de la variété dans les nombreux songes, *portenta*, oracles etc. que le sujet lui proposait ». Virgile n'a pas ici obéi au simple souci littéraire d'éviter la monotonie. Si c'est ce songe qu'il a choisi d'extraire de l'ordinaire, c'est qu'il lui assignait un rôle majeur dans sa composition.

Les *fata* de Tarchon et de ses Étrusques sont, eux, entièrement de l'invention de Virgile et répondent au même besoin. Dans la plupart des formes antérieures de la légende d'Énée, les Étrusques sont les adversaires des Troyens. « Qu'il s'agisse de Tite-Live,

de Denys d'Halicarnasse, ou, en remontant plus haut, de Caton dont quelques passages sont conservés par Servius, dit bien M. Jean Gagé <sup>1</sup>, les rapports entre les Étrusques et les Troyens restent toujours hostiles. Mézence se range avec son peuple aux côtés de Turnus et combat les Troyens même après la disparition d'Énée. Ils sont d'acharnés adversaires, odieux d'ailleurs aux Latins mêmes. » Seul fait exception le poète grec Lycophron, au début du troisième siècle, se fondant peut-être sur Timée, et il a fourni à Virgile le nom du généralissime des Étrusques, Tarchon : suivant l'Alexandra, Énée, parti de Macédoine, aborde dans les ports tyrrhéniens, à Pise et à Agylla, c'est-à-dire à Caeré, et y fait alliance, en même temps qu'avec Ulysse, avec Tyrrhénos et Tarchon, fils de Télèphe et chefs des Tyrrhéniens. Mais, comme dit encore M. Gagé <sup>2</sup>, « la ressemblance est vague, superficielle. Les Tyrrhéniens ne paraissent pas, dans cette version, jouer un rôle particulier dans l'entreprise d'Énée ». L'alliance n'est même formellement déclarée, remarque-t-il, qu'entre Énée et Ulysse (v. 1242), les deux chefs étrusques étant seulement signalés « avec eux » (v. 1245, σὺν δέ). En tout cas rien dans les vers ne rappelle, n'annonce l'ordre très particulier qui immobilise les guerriers de Tarchon tant qu'Énée ne se présente pas pour les commander.

Aux trois *fata*, enfin, malgré leur égale solennité, Virgile a soigneusement maintenu leurs caractères nationaux. Ceux d'Énée sont contresignés par tout ce que la Phrygie et la Grèce ont de puissances oraculaires. Celui de Latinus est révélé par Faunus, pur Italique, dieu latin, père de Latinus, et dans une forme que Virgile — quelle que soit la réalité de l'Albulea — veut clairement différencier des pratiques de Cumès ou de Delphes. Celui des Étrusques est annoncé par un haruspice, c'est-à-dire par un membre de cette corporation qui, de tout temps, a présidé à la gloire comme au déclin de leur patrie en attendant de mettre au service de Rome leur technique abâtardie. Ainsi se trouve souligné le caractère complémentaire, structuré, la valeur de « composantes », des trois conduites que ces *fata* commandent.

### *Latinus, le peuple latin et la troisième fonction.*

Mais chargeant Troyens, Étrusques et Latins des rôles que la légende romuléenne attribuait aux proto-Romains, aux

1. « Les Étrusques dans l'Énéide », *Mélanges de l'École Française de Rome*, XL, 1929, p. 118.

2. *Ibid.*, p. 119 et n. 3.

Étrusques et aux Sabins, Virgile, qui connaissait bien, comme son contemporain Properce et à la suite des annalistes, la double valeur, à la fois ethnique et fonctionnelle, des composantes de Rome, ne s'est pas contenté de les organiser dans la structure des *fata* : pour chacun d'eux, pour chacun de leurs chefs, il a marqué avec insistance, avec ou sans allusions au prototype romuléen, les traits de nature et de caractère correspondant à sa définition fonctionnelle.

Considérons d'abord Latinus et son peuple latin. Beaucoup de traits font d'eux, par-delà leur rôle précis — donner aux Troyens une terre et à Énée une femme —, les représentants généraux de la « troisième fonction » dans ce qu'elle a partout de plus apparent, dans ce que la légende romuléenne attribue aux Sabins : la prospérité, la richesse et aussi, avant les combats, la paix et le goût de la paix.

C'est ainsi qu'ils entrent dans le poème (VII 45-46) :

*Rex arua Latinus et urbes  
iam senior longa placidas in pace regebat.*

Le roi Latinus, déjà âgé, régnait depuis longtemps, dans une paix tranquille, sur les campagnes et sur les villes.

Les commentateurs ont souligné avec raison comme Virgile rompt ici avec la vulgate, varronienne sans doute, de la légende d'Énée<sup>1</sup> : dans cette vulgate, quand les Troyens paraissent, Latinus est engagé dans une guerre avec les Rutules et l'entente qu'il forme avec Énée est destinée à l'aider à gagner cette guerre. À ce renversement de l'image ordinaire, M<sup>lle</sup> H. Boas a proposé plusieurs explications, d'inégale valeur : Virgile aurait voulu « ne pas compliquer l'histoire sans nécessité » ; mais la tradition ne se tirait-elle très bien d'affaire, et très clairement, avec cette donnée ? Ou bien Virgile aurait suivi « la tendance hellénistique (et romaine) à se représenter les temps anciens comme une période of unmolested bliss » ; mais Mézence avec ses horreurs, l'armée étrusque toute prête et les nombreuses guerres dont il est fait mention à propos de Camille comme de maints héros, sont, dans la perspective de l'Énéide, contemporains de la *longa pax* de Latinus ; pourquoi cette exception quand il s'agit des Latins ? Ou bien encore Virgile aurait exprimé l'aspiration à la paix des hommes de son âge, assoiffés de concorde après les horreurs des guerres civiles, et du même coup correspondu

1. H. Boas, *Aeneas' Arrival...* (v. ci-dessus, p. 343, n. 1), p. 76-77. Sur le pacifisme de l'époque, v. K. E. Laage, *Der Friedensgedanke in der augusteischen Dichtung*, 1956 (dissertation dactylographiée) ; cf. W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, *Philologus*, Supp.-Bd. 31, 1938 ; K. J. Pratt, « Roman antimilitarism », *Classical Journal*, 61, 1955, p. 1-225.

à l'une des lignes maîtresses de la politique d'Auguste; cela est plus certain : comme tous les poètes du siècle d'Auguste, Virgile a célébré le bienfait de la paix civile retrouvée (*Remo cum fratre Quirinus...*) et dès le début de l'Énéide, dans le premier dévoilement des destins que Juppiter fait à Vénus, Auguste, par opposition au conquérant César, est caractérisé par la fermeture des portes de la Guerre. Je doute cependant, quelque chaleureuse sympathie que Virgile, en toute occasion, témoigne à la paix, à « l'absence de guerre <sup>1</sup> », que cette raison, à ce point d'une épopée où son admiration non moins chaleureuse pour les grands exploits se donne libre cours, suffise à justifier une si complète rupture avec la tradition. Si Latinus et ses Latins apparaissent ainsi dans une Italie troublée comme un îlot bienheureux de paix, c'est plutôt que la « mission » donnée à ces personnages dans le cadre triparti comportait nécessairement cette note. On se rappelle peut-être que, dans la légende de la guerre de Romulus et de Tatius, la même « mission » de troisième fonction donnée aux Sabins s'exprime, chez divers auteurs, d'une autre manière : leur répugnance et leur lenteur à partir en guerre, malgré l'offense directe qu'ils ont reçue et malgré l'impatience que montrent plusieurs des peuples qui, moins directement intéressés, se sont déclarés pour eux. Qu'on pense aux efforts de Titus Tatius pour régler l'affaire sans guerre (Plutarque, *Romulus*, 16, 2; Denys d'Halicarnasse II 33); au sang-froid des Sabins (*nihil per iram aut cupiditatem* : Tite-Live, I 11, 5); au soin aussi qu'ils prennent, au début des hostilités, de limiter la guerre en s'abstenant, contre l'usage, de dévaster le territoire de Rome (Denys, II 38). La *longa pax* dont a joui sous Latinus le peuple des Laurentes est de même sens. De même sens aussi cette répugnance à la guerre, ce refus de la déclarer, d'y participer, cette sorte de démission protestataire en quoi se résume, dans les six derniers chants du poème, le caractère et la politique de Latinus : il ne reparait sur la scène, ne reprend quelque vie que lorsqu'une chance de paix apparaît. Il est seul, dira-t-on, ou presque seul (car il y a Drancès !) de son avis dans tout son peuple ? Mais n'est-ce pas parce que l'ennemie divine d'Énée, Junon, a violenté la nature de ce peuple ? Amata même, la reine, la femme de Latinus et sa principale opposante, la bacchante déchaînée, l'animatrice de toute la guerre, eût-elle réagi avec cette violence à l'union projetée de sa fille avec le Troyen si Junon ne l'avait, par Furie interposée, littéralement possédée ? Le rôle d'Alecto (VII 323-562) n'est pas simplement de déchaîner la guerre comme

1. V. ci-dessus, p. 325; *Bucoliques*, I 6, etc.

on allume un combustible tout prêt. Il est de métamorphoser des âmes pacifiques et de les jeter de force dans un combat auquel, laissées à elles-mêmes, elles se refuseraient. Par son action maléfique les Latins, à commencer par leur reine, perdent les uns leur bon sens, les autres leur sang-froid et trahissent tous — sauf le vieux roi qu'elle néglige — leur nature et leur raison d'être. Ce n'est pas en vain que le poète insiste dès le début, et Junon après lui, sur l'inférieure puissance de ce monstre (VII 324-340) :

*Luctificam Alecto dirarum ab sede sororum  
infernisque ciet tenebris ; cui tristia bella  
iraeque insidiaeque et crimina noxia cordi.  
Odit et ipse pater Pluton, odere sorores  
Tartareae monstrum ; tot sese uertit in ora,  
tam saevae facies, tot pullulat atra colubris !  
Quam Juno his acuit uerbis ac talia fatur :  
« Hunc mihi da proprium, uirgo sata Nocte, laborem,  
hanc operam, ne noster honos infractae cedat  
fama loco ; neu connubiis ambire Latinum  
Aeneadae possint Italosue obsidere fines.  
Tu potes unanimos armare in praedia fratres  
atque odiis uersare domos, tu uerba tectis  
funereasque inferre faces, tibi nomina mille,  
mille nocendi artes : fecundum concute pectus,  
disiice compositam pacem, sere crimina belli :  
arma uelit poscatque simul rapiatque iuuentus ! »*

Des ténèbres infernales, séjour des sœurs Furies, elle évoque Alecto, créatrice de deuil : ce qu'elle aime, ce sont les funestes guerres, les haines, les trahisons, les calomnies. Son père Pluton lui-même et, dans le Tartare, ses sœurs détestent ce monstre : tant elle sait revêtir d'apparences, de visages horribles, tant de serpents pullulent sur sa sombre tête ! C'est elle que Junon excite par ces mots : « Vierge fille de la Nuit, fais pour moi ce que tu fais si bien, rends-moi ce service, sauve mon honneur et ma gloire ! Empêche les Troyens de circonvenir Latinus pour ce mariage et d'envahir les terres de l'Italie. Tu sais armer l'un contre l'autre des frères tendrement unis, ruiner des familles par les haines, lancer dans les maisons tes fouets, tes torches funèbres. Tu as mille noms, mille ressources pour nuire. Déploie ton fécond génie, brise la paix conclue, sème des prétextes de guerre : que, dans un même instant, la jeunesse désire, réclame et saisisse les armes ! »

Sa première victime est Amata qui, certes, n'était pas contente du tour que prenait l'événement (344-345) :

*...super aduentu Teucrum Turnique hymenaeis  
femineae ardentem curaeque iraeque coquebant.*

... l'arrivée des Troyens, l'hymen rompu de Turnus faisaient bouillonner dans son cœur de femme les alarmes et les colères.

Mais ce souci, cette colère même restent de l'ordre du sentiment et ne lui inspirent aucun plan jusqu'à ce que la Furie l'envahisse, la transforme par un geste magique très précis (346-358; 374-377) :

*Huic dea caeruleis unum de crinibus anguem  
conicit, inque sinum praecordia ad intima subdit,  
quo furibunda domum monstro permisceat omnem.  
Ille inter uestes et leuia pectora lapsus  
uoluitur attactu nullo, fallitque furem,  
uipeream inspirans animam : fit tortile collo  
aurum ingens coluber, fit longae taenia uittae,  
innectitque comas et membris lubricus errat.  
Ac dum prima lues udo sublapsa ueneno  
pertentat sensus atque ossibus implicat ignem,  
necdum animus toto percepit pectore flammam,  
mollius et solito matrum de more locuta est,  
multa super natae lacrimans Phrygiisque hymenaeis.*

...  
(...ubi) ...penitusque in uiscera lapsum  
serpentis furiale malum totamque pererrat,  
tum uero infelix, ingentibus excita monstis,  
immensam sine more furit lymphata per urbem.

La déesse lance un des serpents de sa chevelure livide et le plonge au plus profond de son sein afin que, remplie de fureur par ce monstre, elle jette le trouble dans toute la maison. Le reptile se glisse entre ses vêtements et sa chair, s'insinue sans même la toucher, la précipite à son insu dans la fureur en lui insufflant son haleine de vipère. Tantôt l'énorme serpent se roule en collier d'or autour du cou, tantôt, déroulant ses anneaux en une longue bandelette, il s'entrelace aux cheveux et circule sur tous les membres. D'abord, tant que l'humide venin ne fait qu'agiter ses sens, tant que le feu ne circule que dans ses os sans encore atteindre son esprit en embrasant toute sa poitrine, c'est avec douceur, avec l'accent des mères, que la reine exhale mille plaintes, sur l'hymen phrygien de sa fille... Mais lorsque le venin du serpent, porteur de folie, pénétrant jusqu'au fond de ses entrailles, se met à circuler dans tout son être, alors troublée par de terribles visions, furieuse, possédée, la malheureuse s'élance sans retenue à travers la ville immense.

Et c'est l'entraînement final de toutes les femmes de la ville, à leur tour *furiis accensae* (392), cette folie collective qui les chasse dans les forêts.

Puis Alecto, non sans résistance d'ailleurs, enflamme l'esprit du jeune Turnus en lui jetant une torche ardente. Enfin c'est

le tour de tout le peuple latin : elle provoque, entre eux et les Troyens, un incident qu'un peu de bonne volonté eût facilement réglé; mais, Alecto présente, comment espérer de la bonne volonté? Un Latin voudrait bien s'interposer, mais, *dum paci medium se offert*, il tombe, parmi les premiers morts de cette guerre insensée. C'est que la Furie est déjà montée sur le haut toit d'une étable et, par le moyen d'une humble corne de berger, a fait entendre *Tartaream uocem* (514) : cela a suffi pour transformer en une horde guerrière un peuple que les derniers mots que lui consacre Virgile montrent à ce moment même tout occupé des travaux de la paix. Le *furor* normal des grandes guerres prendra bientôt la relève de cette folie collective, mais le moment viendra où, femmes et hommes, les Latins reviendront à leur véritable nature : les conseillers pacifistes, ou les défaitistes, hausseront le ton dans l'assemblée du roi et les femmes, les mères, les bacchantes du chant VII ne sont plus au chant XI que des sortes d'*oratrices pacis* assiégeant les hommes de leurs plaintes, réclamant la paix, rejetant toute la responsabilité sur Turnus, exigeant que tout se règle par un combat singulier entre lui et Énée (XI 213-219) :

*Jam uero in tectis praediuitis urbe Latini  
praecipuus fragor et longi pars maxima luctus.  
Hic matres miseraeque nurus, hic cara sororum  
pectora moerentum, puerique parentibus orbi  
dirum exsecrantur bellum Turnique hymenaeos.*

Mais c'est surtout dans les murs, dans la ville du très riche Latinus qu'éclatent les cris de désespoir, que se multiplient les longues scènes de deuil. Là les mères, leurs pitoyables belles-filles, de tendres sœurs désolées, de petits garçons privés de leurs pères maudissent la guerre cruelle et l'hymen de Turnus.

Seule Amata, qu'Alecto avait le plus profondément altérée, persiste jusqu'au bout dans son délire — *multoque per maestum demens effata furorem* (601) — et se pend, sur le bruit prématuré de la mort de Turnus (603) <sup>1</sup>. Ce suicide et, chez les Olympiens, la capitulation de Junon mettront fin, dans l'ultime sang de Turnus, à ces meurtres que le vieux Latinus n'a cessé de considérer comme absurdes.

Mais cette paix, dont seul un complot divin a pu arracher pour un temps l'amour du cœur des Latins, est naturellement la paix avec ses jouissances, la paix dans la richesse et dans la prospérité. Car Latinus, sa famille, son palais, sa ville — et

1. Servius II, glosant ce vers, dit que, suivant Fabius Pictor, Amata, femme de Latinus, se laissa mourir de faim.



ce sont là des innovations de Virgile <sup>1</sup> — sont riches, heureux et fiers de leurs richesses.

Le grand mot est dit au onzième chant : *praediuitis urbe Latini* (213). Vingt expressions illustrent cette étiquette. Les parures de Lavinia (*coronam insignem gemmis*, VII 75-76), l'ampleur du palais de Picus (*tectum augustum, ingens, centum sublime columnis*, VII 170) annoncent la splendeur des cadeaux que fait Latinus à chacun des premiers ambassadeurs d'Énée (VII 274-279) :

*Haec effatus, equos numero pater eligit omni :  
Stabant ter centum nitidi in praesaepibus altis.  
Omnibus extemplo Teucris iubet ordine duci  
instratos ostro alipedes pictisque tapetis ;  
aurea pectoribus demissa monilia pendent,  
tecti auro, fuluum mandunt sub dentibus aurum.*

A ces mots, le vénérable vieillard choisit des chevaux à travers tous ses troupeaux : trois cents vivaient, la robe luisante, dans ses vastes haras. Il les fait aussitôt amener, un pour chacun des Troyens ; rapides comme des oiseaux, ils sont couverts de housses teintes de pourpre ; des colliers d'or pendent sur leur poitrail ; couverts d'or, ils mâchent des freins d'or fauve.

Et devant ces mêmes ambassadeurs, pour exprimer qu'il accueille les Troyens et les traitera comme ses parents, il n'hésite pas à comparer la richesse de son royaume aux trésors fabuleux de Troie (VII 260-262) <sup>2</sup> :

*...dabitur, Troiane, quod optas,  
munera nec sperno : non uobis, rege Latino,  
diuitis uber agri Troiaeue opulencia deerit.*

« Troyen, je t'accorde ce que tu demandes et je ne dédaigne pas tes présents. Tant que Latinus sera roi, la fertilité d'un riche territoire, l'opulence de Troie ne vous manqueront pas. »

Cette opulence, cet or latin que le septième chant mentionne avec insistance recevra, au douzième, un emploi moins noble, mais bien caractéristique de la « troisième fonction » : avec l'or tout s'achète, ou du moins on peut essayer de tout acheter. Titus Tatius, dans la légende romuléenne, pénètre au Capitole en séduisant, par l'or, la malheureuse Tarpeia. Latinus, lui, essaie, par l'or, de mettre fin à la guerre. Ou plutôt, car il ne faut rien de vil dans l'épopée des origines romaines, il glisse l'éclat

1. H. Boas, *Aeneas' Arrival...* (v. ci-dessus, p. 343, n. 1), p. 75 : « All the data about Latinus, which are not mentioned above, but are found in the Aeneid, are therefore introduced by Vergil himself [...], and many particulars about his circumstances, his actions, and his character, his ancestors, his palace (VII 170 170 sqq.), his wealth (VII 274 sqq.), his consulting the oracle of Faunus, etc. »

2. V. ci-dessus, p. 344.

de l'or dans les compensations qu'il offre à Turnus pour qu'il accepte de terminer la guerre non par le combat singulier déjà convenu où il va risquer sa vie, mais par un accord raisonnable avec les Troyens. Toutes ces paroles, qu'il prononce *sedato corde* (XII 18), sont elles-mêmes si raisonnables ! Elles se résument en ces vers peu épiques, d'un évident bon sens (38-39) :

*si Turno extincto socios sum adscire paratus,  
cur non incolumi potius certamina tollo?*

« Si, quand Turnus sera mort, je suis disposé à associer les Troyens à mon peuple, ne vaut-il pas mieux, pendant qu'il vit, arrêter les combats ? »

Mais la résignation, la capitulation qu'il suggère à Turnus ne seront pas sans compensation (22-25) :

*sunt tibi regna patris Dauni, sunt oppida capta  
multa manu ; nec non aurumque animusque Latino est <sup>1</sup> ;  
sunt aliae innuptae Latio et Laurentibus aruis,  
nec genus indecores...*

« Tu possèdes le royaume de ton père Daunus, de nombreuses villes conquises par ton bras ; de plus Latinus a de l'or et te veut du bien ; enfin il y a dans le Latium, sur les terres des Laurentes, d'autres jeunes filles non mariées, et de bonne naissance. »

Propos de troisième fonction, à quoi, naturellement l'âme du jeune Turnus est insensible (45-46) :

*...haudquaquam dictis uiolentia Turni  
flectitur ; exsuperat magis aegrescitque medendo.*

Ces paroles ne fléchissent pas la violence de Turnus ; il n'en devient que plus intraitable et le remède aggrave le mal.

Cependant l'or, capitalisé dans la ville, dans les temples ou dans le harnachement des chevaux, n'est pas l'essentiel de la richesse, la *magna pars rerum* de Latinus et de son peuple : ce qu'il assure d'abord à Énée, on l'a vu, avant l'*opulentia Troiae*, c'est le *diuitis uber agri*. Et c'est bien dans la terre, par l'agriculture et par l'élevage, que l'*opulentia* de ce peuple plonge ses racines. Les Latins sont comme des survivants de l'âge d'or, dont ils ont gardé un esprit naturel, *sponte sua*, de justice et de paix, et ils sont nommément *Saturni gens* (VII 204), la race de ce Saturne dont les contemporains de Virgile, par une fausse étymologie, comprenaient le nom par celui des semences. Dans

1. Au dernier siècle, certains éditeurs (Peerlkamp, Dübner), scandalisés d'une proposition qu'ils jugeaient plus propre à la comédie qu'à l'épopée, rejetaient ce membre de phrase.

le palais de Picus même, où Latinus reçoit les envoyés d'Énée, sa statue — *Saturnus senex*, comme Latinus lui-même — figure entre celles du *pater Sabinus uitisator, curuam seruans sub imagine falcem*, et du pacifique *Janus bifrons*, avant le groupe des rois guerriers (VII 178-180).

Cette forme précise de la richesse, de l'économie latine éclate bien au moment et dans les circonstances où, par la magie d'Alecto, ces pacifiques deviennent des enragés (475-482) :

*Dum Turnus Rutulos animis audacibus implet,  
Alecto in Teucros Stygiis se concitat alis,  
arte noua, speculata locum, quo littore pulcher  
insidiis cursuque feras agitabat Iulus.  
hic subitam canibus rabiem Cocytia uirgo  
obiicit et noto nares contingit odore  
ut ceruum arduos agerent : quae prima laborum  
causa fuit belloque animos accendit agrestes.*

Pendant que Turnus communique son audace aux Rutules, Alecto, de ses ailes infernales, se hâte vers les Troyens. Méditant un nouvel artifice, elle observe les lieux et voit le bel Iule poursuivre les bêtes sauvages et les pousser dans ses pièges. Alors la vierge du Cocyte met dans les chiens une rage subite et, portant à leurs narines une odeur familière, les lance de toute leur ardeur à la poursuite d'un cerf. Telle fut la cause et le début des malheurs, voilà ce qui alluma le feu de la guerre dans les cœurs rustiques.

Or ce cerf magnifique n'était pas un cerf sauvage. Il avait été enlevé tout petit aux mamelles de sa mère par les enfants de Tyrrhée, intendant des troupeaux et des terres du roi, *Tyrrheusque pater, cui regia parent armenta et late custodia credita campi* (485-486). Les enfants de Tyrrhée, sa fille Silvia surtout, soignaient cette bête apprivoisée qui, chaque soir, revenait *ad limina nota*. Comment le *pulcher Iulus* pourrait-il soupçonner une telle machination ? il ne voit devant lui qu'un grand cerf, décoche une flèche qu'Alecto s'empresse de prendre en charge. La flèche traverse les entrailles de l'animal qui a juste la force de venir mourir entre les bras de Silvia. Silvia pleure, appelle au secours, et c'est le commencement des malheurs. Mais ce qui se mobilise, ce qui se transforme sous nos yeux en bataillons bientôt armés de fer, c'est un monde typiquement paysan (503-510) :

*Silvia prima soror, palmis percussa lacertos,  
auxilium uocat et duos conclamat agrestes.  
Olli, pestis enim tacitis latet aspera siluis,  
improuisi adsunt, hic torrens armatus obusto,*

*stipitis hic grauidi nodis ; quod cuique repertum  
rimanti, telum ira facit. Vocat agmina Tyrrheus  
quadrifidam quercum cuneis ut forte coactis  
scindebat, rapta spirans immane securi.*

Silvia la première, se meurtrissant les bras, appelle du secours et rassemble par ses cris les rudes paysans. Ils accourent en hâte, car la terrible Furie se cache dans les forêts silencieuses. L'un s'arme d'un bâton durci au feu, l'autre d'une lourde branche noueuse : la colère fait à chacun une arme de ce qui lui tombe sous la main. C'est Tyrrhée lui-même — il équarissait alors un chêne avec des coins — qui rallie ces troupes, brandissant une hache d'un air terrible.

Pour accomplir son œuvre funeste, Alecto a recours aux moyens du lieu. Elle pousse son cri de guerre dans les formes, par l'instrument auquel les bergers confient leurs alarmes (511-521) :

*At saeua e speculis tempus dea nacta nocendi  
ardua tecta petit stabuli et de culmine summo  
pastorale canit signum cornuque recuruo  
Tartaream intendit uocem, qua protinus omne  
contremuit nemus et siluae intonuere profundae.*

...  
*Tum uero ad uocem celeres, qua buccina signum  
Dira dedit, raptis concurrunt undique telis  
indomiti agricolae...*

Mais la cruelle déesse, saisissant l'occasion de nuire, s'envole de son observatoire et s'élance sur le toit de l'étable. Du point le plus élevé, elle fait retentir le signal des pasteurs et, de sa voix infernale, enfle la corne recourbée. Tout le bois proche en est ébranlé, les forêts profondes retentissent... Mais voici que partout où a résonné la terrible trompette, saisissant leurs armes, accourent de toutes parts les agriculteurs indomptés...

Et c'est la métamorphose (521-527) :

*... Nec non et Troia pubes  
Ascanio auxilium castris effundit apertis.  
Direxere acies : non iam certamine agresti,  
stipitibus duris agitur sudibusue praeustis,  
sed ferro ancipiti decernunt atraque late  
horrescit strictis seges ensibus aeraque fulgent  
sole lacessita et lucem sub nubila iactant.*

La jeunesse troyenne, à son tour, se précipite hors du camp au secours d'Ascagne. Les rangs se sont formés. Ce n'est plus un combat rustique, où les armes sont des gourdins et des pieux durcis au feu<sup>1</sup> : c'est avec le fer à deux tranchants que

1. Ce sont presque les mêmes termes que ceux de *Géorgiques*, II 530-531 et de *Pro-perce*, IV 1, 27-28, v. ci-dessus, p. 320.

l'on se mesure, une noire moisson d'épées nues hérisse toute la plaine; sous les coups du soleil, l'airain jette son scintillement jusqu'au ciel.

La première escarmouche de la guerre, les premières victoires précisaient, s'il en était besoin, le caractère rural de « l'armée » latine, ce caractère que l'implacable logique des combats ne tardera pas à effacer (531-539) :

*Hic iuuenis primam ante aciem stridente sagitta  
natorum Tyrrhei fuerat qui maximus Almon  
sternitur. Haesit enim sub gutture uulnus, et udae  
uocis iter tenuemque inclusit sanguine uitam.  
Corpora multa uirum circa, seniorque Galaesus,  
dum paci medium se offert, iustissimus unus  
qui fuit Ausoniisque olim ditissimus aruis :  
quinque greges illi balantum, quina redibant  
armenta et terram centum uerteat aratris.*

Au premier rang marchait le jeune Almon, l'aîné des enfants de Tyrrhée. Une flèche siffle et l'abat : elle reste enfoncée dans sa gorge, le sang obstrue sa voix et son souffle. Beaucoup d'autres corps tombent autour du sien, parmi lesquels le vieillard Galésus, frappé comme il s'avavançait en médiateur, pour la paix; Galésus, qui fut en son temps le plus juste et le plus riche dans les campagnes d'Ausonie. Cinq troupeaux bêlants, cinq troupeaux de gros bétail prenaient le chemin de ses étables et cent charrues retournaient ses terres.

Riche, pacifique, représentant par excellence de la « fonction » latine, Galésus périt au moment où, provisoirement, l'esprit troublé des Latins oublie cette fonction. Son dernier honneur sera d'être relevé, sans vie, par ses pairs, *pastores* (573-576) :

*... ruit omnis in urbem  
pastorum ex acie numerus caesosque reportant  
Almonem puerum foedatique ora Galaesi,  
implorantque deos obtestanturque Latinum.*

Déjà, de la ligne de bataille, la foule des bergers se précipite vers la ville, portant les morts : le tout jeune Almon, les restes défigurés de Galésus. Ils implorent les dieux, ils adjurent Latinus.

C'est alors que tout ce qu'a infecté la Furie se coalise contre le vieux roi, seul fidèle, vraiment fidèle, à la vocation de sa race (577-586) :

*Turnus adest, medioque in crimine caedis et igni  
terrorem ingeminat : Teucrosque in regna uocari,  
stirpem admisceri Phrygiam, se limine pelli !  
Tum, quorum attonitae baccho nemora auia matres  
insultant thiasis, neque enim leue nomen Amatae,*

*undique collecti coeunt Martemque fatigant.  
Ilicet infandum cuncti contra omina bellum  
contra fata deum peruerso numine poscunt,  
certatim regis circumstant tecta Latini.  
Ille uelut pelagi rupes immota resistit.*

Turnus arrive. Alors que déjà tous dénoncent les meurtres et brûlent de colère, il redouble la terreur : les Troyens, dit-il, sont appelés à la royauté ! La Phrygie va se mêler à notre race ! Lui-même est banni du seuil de Latinus ! Alors les fils des femmes qui, dans leurs fureurs bachiques, entraînées par Amata, bondissent en troupes dans les forêts impénétrables, s'assemblent de toutes parts et réclament le combat. Tous, méconnaissant la volonté céleste, s'opposant aux présages, aux destins révélés par les dieux, ils assiègent le palais du roi Latinus. Lui, tel un rocher inébranlable dans la mer, il résiste.

Mais que peut-il faire contre l'œuvre d'Alecto, de Junon ? (591-600) :

*Verum ubi nulla datur caecum exsuperare potestas  
consilium et saeuae nutu Junonis eunt res,  
multa deos aurasque pater testatus inanes :  
« Frangimur heu fatis, inquit, terimurque procella.  
Ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas,  
o miseri ! Te, Turne, nefas, te triste manebit  
supplicium, uotisque deos uenerabere seris.  
Nam mihi parva quies omnisque in limine  
funere felici spoliior. » Nec plura locutus  
saeptis se tectis rerumque reliquit habenas.*

Mais comprenant qu'il est sans pouvoir pour triompher de cette aveugle décision et que tout se développe selon la volonté de la terrible Junon, il prend maintes et maintes fois à témoin les dieux, le ciel indifférent : « Hélas, dit-il, les destins nous brisent et la tempête nous écrase ! Malheureux, vous expiez le sacrilège dans votre propre sang. Quant à toi, Turnus, un triste supplice t'attend, châtement de l'impiété, et tes prières monteront trop tard vers les dieux. Pour moi, le repos m'est assuré, tout mon être est déjà à l'entrée du port et je ne suis dépouillé que d'une mort heureuse. » Il n'en dit pas davantage et, s'enfermant dans sa demeure, il abandonne les rênes du pouvoir.

C'est ainsi que laissant à Junon le soin d'ouvrir le temple de la Guerre (VII 601-621) et d'ameuter toute l'Ausonie — ce qui nous vaudra du moins en cent quarante vers (641-782), l'éloquent, le savant catalogue des nations d'Italie — le dépositaire de la « fonction » latine se retire dans son palais, d'où il ne sortira que lorsque renaîtront, après beaucoup de deuils, les chances de la paix. En attendant, à travers le Latium et chez ses voisins (635-637)

*uomeris huc et falcis honos, huc omnis aratri  
cessit amor ; recoquunt patrios fornacibus enses,  
classica iamque sonant...*

Le soc et la faux ne sont plus à l'honneur, la charrue n'a plus d'attrait. Ils retrempent dans les fournaies les épées de leurs pères. Déjà la trompette de guerre résonne...

Pendant tout le temps de la guerre, ces traits si fortement marqués au livre VII seront naturellement oubliés. C'est un autre lieu commun que l'insolent Numanus développera à l'éloge de l'Italie, quand il opposera ses soldats-laboureurs, autant et plus soldats, pillards même, que laboureurs, aux efféminés que sont, prétendra-t-il, les Phrygiens, les Troyens, les soldats d'Ascagne (IX 603-620) :

*... Durum ab stirpe genus, natos ad flumina primum  
deferimus saeuoque gelu duramus et undis ;  
uenatu inuigilant pueri siluasque fatigant ;  
flectere ludus equos et spicula tendere cornu.  
At patiens operum paruoque assueta iuuentus  
aut rastris terram domat aut quatit oppida bello.  
Omne aeuum ferro teritur uersaque iuuentum  
terga fatigamus hasta. Nec tarda senectus  
debilitat uires animi mutatque uigorem :  
canitiem galea premimus, semperque recentes  
comportare iuuat praedas et uiuere raptis.  
Vobis picta croco et fulgenti murice uestis,  
desidia cordi ; iuuat indulgere choreis,  
et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.  
O uere Phrygiae neque enim Phryges ! ite per alta  
Dindyma, ubi assuetis biforem dat tibia cantum.  
Tympana uos buxusque uocant Berecynthia Matris  
Idaeae, sinite arma uiris et cedite ferro ! »*

« Héritiers d'une robuste race, nous plongeons nos nouveau-nés dans les fleuves et nous les endurcissons dans la rigueur des eaux glaciales. Nos enfants s'adonnent à la chasse, sillonnant les forêts ; dompter les chevaux, bander l'arc, tels sont leurs jeux. Entraînée au labeur, accoutumée à vivre de peu, notre jeunesse déchire la terre avec le soc ou, dans la guerre, ébranle les forteresses. Nous usons notre vie entière à manier le fer et, de notre lance retournée, nous fatiguons le dos des jeunes taureaux. Même la pesante vieillesse n'altère pas notre vigueur : nous pressons d'un casque nos cheveux blancs, nous prenons toujours plaisir à amasser des dépouilles fraîches et à vivre de butin. Vous, dans vos vêtements peints de safran et de pourpre éclatante, vous aimez la paresse ; votre goût est de vous abandonner aux danses ; vos tuniques ont des manches, vos mitres des rubans. Phrygiennes, en vérité, et non pas Phrygiens, allez au sommet de votre Dindyme, habitués que vous êtes

aux sons de la double flûte ! Les tambourins, le buis bérécynthien des cymbales de la Mère idéenne vous appellent : laissez les armes aux hommes, ne touchez plus au fer ! »

Un autre trait par lequel Virgile a modifié la tradition s'explique dans la perspective où nous nous sommes placés. On s'est demandé à juste titre pourquoi le poète a fait de Latinus un vieillard, alors que toutes les autres formes de la légende d'Énée le présentent comme un homme vigoureux, qui combat et, parfois, qui meurt sur le champ de bataille (VII 45-46) <sup>1</sup> :

*rex arua Latinus et urbes  
iam senior longa placidas in pace regebat.*

Latinus se sent même, à l'en croire, au terme de la vieillesse (VII 598) <sup>2</sup> :

*nam mihi parta quies omnisque in limine portus...*

M<sup>lle</sup> Henriette Boas a proposé, suivant son habitude, plusieurs explications hiérarchisées. Il y aurait d'abord une raison esthétique de symétrie : le vieillard Anchise, du côté troyen, a dominé la première moitié du poème; il fallait, du côté adverse, dans la seconde moitié, un vieillard de même poids. Il y aurait aussi plusieurs raisons d'amour-propre national : 1<sup>o</sup> alors que dans les autres versions de la légende, Latinus n'a pas de complexe, pas de contradiction, et agit conformément à ses sentiments, celui de Virgile certes ne déclare pas la guerre à Énée, mais n'empêche pas, ne fait que des discours impuissants pour empêcher qu'elle le soit, après que, solennellement, il a offert, imposé à Énée la main de sa fille; or Latinus, ancêtre des Romains, ne pouvant recevoir le blâme d'un parjure, le seul moyen de lui garder la sympathie du lecteur était de faire de lui « a powerless old man », physiquement incapable de la lutte qu'il aurait dû soutenir contre sa femme, son entourage et son peuple; 2<sup>o</sup> si Latinus avait été jeune, il eût dû combattre dans la guerre, et combattre contre Énée, ce qui eût partagé les vœux du lecteur entre ses deux ancêtres. Rien de tout cela n'est satisfaisant, et l'on peut faire confiance au génie de Virgile : s'il l'avait voulu, il aurait trouvé les moyens d'éviter ces inconvénients, ou même des les tourner en avantages, tout en présentant un Latinus qui ne fût pas *senex*. La raison est sans doute plus simple.

Latinus, dans la légende d'Énée, correspond fonctionnellement

1. V. ci-dessus, p. 360.

2. V. ci-dessus, p. 370.



au Tatius de la légende romulécenne : ainsi l'a senti et voulu Virgile en organisant les trois *fata*. Or Tatius, lui aussi, dans les variantes de la tradition, a diverses figures, des âges divers; beau cavalier qui enflamme le cœur trop sensible de la Vestale Tarpeia chez Properce, il est certainement plus mûr, plus « père des Sabines », chez Tite-Live, chez Denys, chez Plutarque. Mais il est au moins un auteur qui l'a vu vieillard, et c'est Virgile. Le seul passage où notre poète ait parlé de lui se trouve dans l'Énéide, dans le chant VIII qui suit de près la première présentation de Latinus. Sur le bouclier que Vulcain a ciselé pour Énée, sont figurés, entre autres scènes de l'histoire romaine, la guerre sabine et le pacte qui en la terminant fonde le synécisme. C'est, dans toute son œuvre, la seule occasion qu'ait rencontrée Virgile d'effleurer cette matière; dans la perspective où nous sommes placés, ces vers sont particulièrement importants (VIII 635-641) :

*Nec procul hinc Romam et raptas sine more Sabinas  
consessu caueae, magnis circensibus actis,  
addiderat, subitoque nouum consurgere bellum  
Romulidis Tatioque seni Curibusque seueris.  
Post idem inter se posito certamine reges  
armati Jouis ante aram paterasque tenentes  
stabant et caesa iungebant foedera porca.*

Tout près, l'artiste avait figuré Rome, et les Sabines enlevées contre tout droit, alors que la foule emplissait l'amphithéâtre pour les grands jeux du cirque, et la guerre s'allumant aussitôt entre les compagnons de Romulus et le vieillard Tatius avec ses austères Sabins. Puis on voyait ces mêmes rois, leur combat terminé, encore en armes, debout devant l'autel de Juppiter et tenant des coupes : ils concluaient le traité sur un porc sacrifié.

*Tatioque seni...* Quelque cause qu'on imagine à cette présentation, elle existe. Si telle était l'idée que Virgile se faisait du roi des beaux-pères, de l'adversaire de Romulus dans la légende romulécenne, il était naturel que, dans la légende troyenne qu'il repensait d'après l'autre, il donnât le même âge à l'adversaire, au beau-père d'Énée. D'ailleurs la scène du pacte rapidement décrite sur le bouclier annonce celle du livre XII, déjà mentionnée, où Énée et Latinus, eux aussi *posito certamine*, concluent non pas encore la paix, mais la convention qui terminera la guerre par un combat singulier : en présence du *sacerdos* qui a amené les victimes auprès des autels — un jeune porc, une brebis qui n'a jamais été tondue — les deux rois (172-174)

*... ad surgentem conuersi lumina solem  
dant fruges manibus salsas et tempora ferro  
summa notant pecudum paterisque altaria libant.*

... les yeux tournés vers le soleil levant, saupoudrent les victimes de farine salée, leur tracent une ligne avec le fer depuis le haut des tempes et versent sur les autels les coupes de libation.

puis, après les serments (212-215) :

*Talibus inter se firmabant foedera dictis,  
conspectu in medio procerum. Tum rite sacratas  
in flammam iugulant pecudes et viscera uiuis  
eripiunt cumulantque oneratis lancibus aras.*

C'est ainsi qu'ils confirmaient le traité de leurs paroles, entourés des principaux chefs. Alors, suivant les rites, ils égorgent les victimes consacrées que va brûler la flamme. Ils arrachent les entrailles encore palpitantes et en remplissent des bassins dont ils couvrent les autels <sup>1</sup>.

On ne peut douter que Virgile n'ait senti, n'ait voulu cet éclairant parallélisme.

Tel est le Latinus de Virgile : dans son caractère, le vieillard riche et pacifique; dans son action, le fournisseur de la terre dont Énée a besoin et le père de la jeune fille qui lui est prédestinée. C'est là le terme brusquement infléchi d'une longue tradition dont le premier témoignage, hésiodique — pourquoi le suspecter ? — présentait un héros d'un tout autre type auquel, somme toute, jusqu'à l'Énéide, les érudits de l'antiquité étaient restés fidèles (*Théogonie*, 1011-1016) :

Circé, fille du Soleil, le fils d'Hypérion, de l'amour d'Odysseus l'endurant, donna le jour à Agrios ainsi qu'à Latinos, héros puissants et accomplis qui, bien loin, au fond des saintes îles, régnaient sur tous les illustres Tyrrhéniens.

Ἄγριον ἤδὲ Λατῖνον ἀμύμονά τε κρατερὸν τε...

Les raisons des changements que Virgile a imposés à cette ferme tradition sont maintenant plus claires.

*Tarchon, l'armée étrusque et la deuxième fonction.*

*Omnis Etruria...* Le renfort étrusque que reçoit Énée, c'est toute l'Étrurie, dit quelque part Virgile (VIII 473). En réalité, par le contenu de trente vaisseaux, il ne fait que la représenter. André Bellessort, que la grammaire latine fatiguait mais dont

1. La représentation probable du pacte d'Énée et de Latinus (un Latinus vieux!) sur un ciste de Préneste dépend certainement de Virgile; le résumé des discussions fait par Aust, *Lexikon* de Roscher, s. v. « Latinus », II 2, col. 1914-1915, est très clair et la conclusion (Nissen, Heydemann, Robert...) n'a pas été ébranlée par la suite : v. H. Boas, *Aeneas' Arrival...*, p. 76, n. 33.

le goût était assez sûr, admire, au septième chant, l' « effort de création poétique » qui a produit le catalogue des peuples italiques, le dénombrement des alliés accourus près des Rutules et des Latins, puis il constate que le poète « ne l'a pas renouvelé au dixième, quand il passe de l'armée de Turnus à la flotte d'Énée et qu'il nous énumère les chefs étrusques et ligures alliés des Troyens. Là, son désir d'associer à l'Énéide l'Italie tout entière, jusqu'à l'île d'Elbe, jusqu'à sa chère Mantoue, l'a emporté sur la vraisemblance. Et la vraisemblance lui manquant, il a perdu, sinon de son éclat, du moins de sa force <sup>1</sup>. » En fait Bellessort n'a pas compris que les deux circonstances, les deux matières ne sont pas comparables. Au septième chant, c'est vraiment une mobilisation générale de l'Italie, une partie de l'Étrurie exceptée; le Latium, par *coniuratio* et *euocatio*, les autres nations par courriers et rumeur, ont été mis entièrement sur le pied de guerre : une immense armée s'assemble, dont les vers 641-816 donnent l'image colorée. Au dixième chant, ce qui attend Énée, ce qu'Énée reçoit, c'est une troupe auxiliaire, nombreuse certes (peut-être même trop nombreuse pour le compte de vaisseaux que lui attribue Virgile <sup>2</sup>), mais limitée. Ce n'est plus l'affluence, la confluence des nations; c'est un assemblage de contingents, et de contingents préparés à l'avance. Si cette deuxième description a moins de « force », c'est qu'elle concerne une moindre matière.

Certes, par ce second catalogue, Virgile a tenu à souligner l'une des lignes maîtresses de sa composition : de même que Tarchon a reçu du monde invisible, au même titre que Latinus, un tiers des *fata* dont la somme créera Rome, de même le poète dénombre et décrit ses troupes comme il l'a fait pour l'armée des Italiques, alliés des Latins, et ce n'est sûrement pas seulement pour l'amour de Mantoue qu'il honore ainsi l'Étrurie. Il va jusqu'à donner à ce second développement — peut-être se fût-il corrigé, mais le double emploi, même s'il n'est qu'un accident de brouillon, n'en est pas moins instructif — la même introduction rhétorique (VII 641-644; X 163-165) :

*Pandite nunc Helicon, deae, cantusque mouete :  
qui bello exciti reges, quae quemque secutae  
complerint campos acies, quibus Itala iam tum  
floruerit terra alma uiris, quibus arserit armis.*

Ouvrez maintenant l'Hélicon, déesses, et commencez vos chants. Dites quels rois se levèrent pour la guerre, quelles troupes à leur suite remplirent les plaines, quels guerriers vit

1. Virgile, son œuvre et son temps, 1920, p. 209.

2. Il est vrai que les cavaliers, au chant X, sont arrivés par terre.

alors fleurir l'Italie, féconde en héros; quelles armes la mirent en feu.

*Pandite nunc Helicon, deae, cantusque mouete :  
quae manus interea Tuscis comitetur ab oris  
Aenean armetque rates pelagoque uehatur.*

Ouvrez maintenant l'Hélicon, déesses, et commencez vos chants. Dites quelle troupe, venue des rivages étrusques, accompagne Énée, arme les vaisseaux et se confie à la mer.

Par là il fait sentir à son lecteur romain que, en droit, par l'importance qu'ils ont dans la construction, les deux termes sont de même valeur. Ils ne sont pas pour autant de même volume ni de même sens. Et les vers différents qui suivent le vers commun d'invocation aux Muses marquent bien, si l'on y prend garde, ce qui sépare les Étrusques des Italiques.

Les Étrusques, ici, sont une troupe en armes (*manus* X 164), et une troupe d'élite (*lecta manus*, X 294), qui paradoxalement a ses généraux, son généralissime même, lequel est un *rex*, mais qui attend autre chose, un chef, un *dux* providentiel. Ils sont déjà formés dans leurs cadres de combat. Ils n'attendent pas le *dux* dans une ville, mais en rase campagne, dans un camp, et un camp qui, à la différence de la « Troia » des bouches du Tibre, ne veut pas préfigurer, ne commence pas une *urbs* nouvelle, bien que ceux qui y sont rassemblés risquent, pour peu que le *dux* providentiel tarde, d'y séjourner longtemps. En toute occasion le poète avertit : il s'agit de *castra* (VIII 476, 507, 604; X 148), qu'occupe une *acies* (VIII 504), ou une *legio* logée sous ses tentes (VIII 604-605). Cette armée est, semble-t-il, spécialisée : ce sont surtout des cavaliers, *alae*, que gêne le combat à pied, mais qui, par cela même, complètent bien l'armée troyenne <sup>1</sup>.

Tarchon la commande, mais d'un commandement vain, à cause des *fata* prononcés par l'haruspice. Comme ses troupes dont il n'est que l'officier le plus ancien dans le grade le plus élevé, il attend celui qui doit venir et il a hâte de se mettre à ses ordres. Cela est si vrai qu'il est à peine désigné de son titre de roi une seule fois (X 149), et sans qu'il soit précisé dans quelle ville il est roi, puisque Tarquinies, dont il pourrait porter le nom, ne figure pas dans un catalogue qui ne comprend que les nations étrusques du bord de mer. Officier il restera dans toute la campagne, obéissant, n'essayant pas d'offusquer celui dont il

1. Sur la cavalerie et le char de guerre dans l'Énéide, v. P. Couissin, « Virgile et l'Italie primitive, 8 : la guerre et les combats », *Revue des cours et conférences*, 33, 2, 1931-1932, p. 612-621.

est, par sa royauté, l'égal, mais, par son rang militaire, tout au plus le lieutenant.

Le fait est d'ailleurs plus général : rien dans cette armée qui est comme une troupe de métier, rien dans son chef ne rappelle la « première fonction », celle qu'incarnent au contraire Énée et ses Troyens. Ni dans son orientation politique, ni dans son orientation religieuse.

Un épisode est destiné à signifier sensiblement la subordination volontaire du contingent étrusque, sa renonciation à toute prétention politique sur la future terre romaine. On sait l'importance de l'*omen* dans la conduite publique et privée des Romains : une parole entendue et, par extension, un spectacle vu, une aventure subie, un acte réussi ou manqué au début d'une entreprise sont ressentis comme l'annonce d'un succès ou d'un échec. Quand la flotte alliée, le vaisseau d'Énée et les trente vaisseaux étrusques, commencent à débarquer les troupes à l'embouchure du Tibre, presque sous les murs de la ville forteresse où Ascagne et les Troyens se défendent contre les assauts furieux des Latins et des Rutules, Turnus, chef de ces derniers, précipite vers la plage une partie de ses forces et la bataille s'enflamme aussitôt. Énée participe aux premiers engagements (X, 310-311) :

*primus turmas inuasit agrestes  
Aeneas, omen pugnae, strauitque Latinos.*

C'est Énée qui, le premier, fond sur les agrestes escadrons des Latins, présage heureux, et les étend sur le sol.

A ce moment significatif, il n'est rien dit de Tarchon.

Mais un autre *omen*, bien plus important pour les lendemains de la guerre, vient déjà de se produire au moment même, dans la technique même, pourrait-on dire, du débarquement. Saluée de loin par les acclamations des Troyens assiégés, la flotte alliée est arrivée tout près de la côte (X 287-307) :

*Interea Aeneas socios de puppibus altis  
pontibus exponit. Multi seruare recursus  
languentis pelagi et breuibus se credere saltu,  
per remos alii. Speculatus litora Tarcho,  
qua uada non spirant nec fracta remurmurat unda,  
sed mare inoffensum crescenti allabitur aestu,  
aduertit subito proram sociosque precatur :  
« Nunc, o lecta manus, ualidis incumbite remis,  
tollite, ferte rates ; inimicam findite rostris  
hanc terram sulcumque sibi premat ipsa carina !  
Frangere nec tali puppim statione recuso,  
arrepta tellure semel ! » Quae talia postquam*

*effatus Tarcho, socii consurgere tonsis  
spumantesque rates aruis inferre Latinis,  
donec rostra tenent siccum et sedere carinae  
omnes innocuae, sed non puppis tua, Tarcho :  
namque, inflicta uadis, dorso dum pendet iniquo,  
anceps, sustentata diu, fluctusque fatigat,  
solutur atque uiros mediis exponit in undis ;  
fragmina remorum quos et fluitantia transtra  
impediunt retrahitque pedes simul unda relabens.*

Cependant Énée fait abaisser les ponts du haut des poupes pour le débarquement des guerriers. Les uns attendent le reflux qui affaiblit le flot pour oser, d'un bond, se jeter sur le sable. D'autres glissent le long des rames. Tarchon a observé un point du rivage où, sans écueil bouillonnant, sans obstacle, la mer pousse à la terre un flot croissant. Il y tourne aussitôt sa proue et exhorte ses compagnons : « Allons, troupe d'élite, courbez-vous sur vos fortes rames, soulevez, lancez les vaisseaux, fendez de leurs éperons cette terre ennemie et que les carènes s'y creusent elles-mêmes un sillon ! J'accepte de briser mon vaisseau en abordant ainsi, pourvu que je saisisse une fois cette terre ! » Il dit, et ses compagnons se dressant sur les rames lancent leurs vaisseaux écumants dans le sol latin jusqu'à ce que les éperons s'enfoncent dans le sable sec et que les carènes se posent sans dommage, — mais non pas ta poupe, ô Tarchon, car, jetée sur un écueil hostile auquel elle reste suspendue, longtemps balancée, heurtant les flots, elle s'ouvre enfin et rejette les guerriers en pleine eau. Ils s'embarrassent dans les débris des rames et dans les bancs qui flottent, et la vague, en reculant, les empêche de prendre pied.

Ainsi, des deux chefs, Énée débarque le premier et, seul, débarque sans accident ; la nef de Tarchon se brise. Mais cet accident qui, dans le système des signes, le classe second et réserve à l'autre l'*omen* qu'est un heureux débarquement, une facile « prise de la terre », il l'a lui-même provoqué matériellement, intellectuellement accepté : *non recuso*. Et, dans ces quelques mots qu'il adresse à sa *lecta manus*, il ne s'exprime qu'en soldat, nommant *inimica*, parce que c'est un fait qu'elle est hérissée d'ennemis, la terre où il veut aborder. Ce n'est pas ainsi que l'eût ici qualifiée Énée, s'il avait pris le temps de parler ; ce n'est pas ainsi qu'il la qualifiera plus tard, *haec terra* (XII 176), « cette terre » où doit s'établir son pouvoir.

Une autre scène, de même sens, eût pu encore précéder celle-ci. Quand Évandré informe Énée qu'un contingent étrusque se trouve mis par les *fata* à sa disposition, il lui conte ses propres rapports avec ces voisins armés : Arcadien, étranger, il semblait répondre à la condition que leur avaient fixée les dieux, *externos*

*optate duces*. Aussi lui ont-ils proposé d'être ce *dux* ; et pour le décider, Tarchon, le roi Tarchon lui a offert plus que ne paraissait commander l'oracle mais qu'il commandait en effet : ce *dux* sera le *rex* (VIII 505-507) :

*Ipse oratores ad me regnique coronam  
cum sceptro misit mandatque insignia Tarchon,  
succedam castris Tyrrhenaque regna capessam.*

« ... Tarchon m'a lui-même envoyé, par des ambassadeurs, la couronne et le sceptre de la royauté, voulant m'en remettre les insignes pour que je me rende à son camp et que je prenne la royauté d'Étrurie ».

Roi de quoi, sur qui ? La notion reste aussi incertaine dans cette offre qu'elle l'est dans la royauté même de Tarchon. Mais le geste est clair : devant le *dux* dont il ne doit être que le premier officier, Tarchon s'efface comme *rex*, ou le fait *rex* au-dessus de lui. Trop vieux, Évandré n'accepte pas et le fils qu'il eût pu fournir aux Étrusques à sa place, Pallas, ne remplit pas la condition, puisque sa mère, sabine, n'est pas *externa*. Aussi reporte-t-il la proposition sur son hôte troyen et l'envoie-t-il chez les Étrusques, qui sans hésiter, l'acceptent (X 154-156) :

*tum libera fati  
classem conscendit iussis gens Lydia diuum,  
externo commissa duci...*

Alors, libéré des défenses des destins, le peuple lydien, par l'ordre des dieux, monte sur sa flotte, se confiant à un chef étranger...

Devons-nous penser qu'avant l'embarquement Tarchon a remis à Énée, comme il se disposait à le faire à Évandré, les *insignia* royaux *cum sceptro* ? Je ne le crois pas : Virgile n'aurait pu négliger une telle scène. Il me semble plus probable qu'il a délibérément écarté un geste, une consécration royale, qui eût contredit toute l'histoire traditionnelle de l'Italie : dans aucune variante récente de la légende d'Énée, celui-ci ne régnait sur l'Étrurie. Avec Évandré, c'était autre chose : outre que la proposition n'avait pas de suite, il était symboliquement bon de montrer, dès les origines, le porte-parole des Étrusques prêt à se soumettre au pouvoir du héros qui, sur le site de Rome, ne fondait pas, mais du moins préfigurait l'État romain. Cette proposition a en outre l'avantage de bien situer, par analogie, Tarchon et Énée l'un par rapport à l'autre, et plus généralement de fixer Tarchon dans sa « fonction » militaire : il était prêt, chef d'armée, à se donner Évandré pour roi ; près d'Énée, sans que la question soit explicitement ni symbolique-

ment soulevée, il n'agit pas, il n'agira jamais en roi, mais seulement comme le chef d'une troupe auxiliaire.

Pas davantage Tarchon ni ses Étrusques ne portent trace d'un caractère religieux, qu'auraient pu suggérer la réputation des Étrusques et le type usuel des services que les haruspices rendaient aux Romains du temps de Virgile <sup>1</sup>. Parmi les sept chefs locaux qui accompagnent Tarchon, il y en a bien un, Asilas <sup>2</sup>, qui est défini, décrit, malgré les mille soldats de Pise qui l'accompagnent, comme un devin de large compétence (X, 175-180) :

*Tertius ille hominum diuumque interpres Asilas  
cui pecudum fibrae, caeli cui sidera parent  
et linguae uolucrum et praesagi fulminis ignes,  
mille rapit densos acie atque horrentibus hastis.  
Hos parere iubent Alpheae ab origine Pisae,  
urbs Etrusca solo.*

Le troisième est Asilas, interprète illustre des hommes et des dieux : les entrailles des victimes, les astres du ciel, le chant des oiseaux, les feux prophétiques de la foudre n'ont pas de secret pour lui. Il entraîne une troupe serrée de mille guerriers aux lances dressées. Pise les a mis sous ses ordres, ville étrusque par le sol, mais, par son origine, fille de l'Alphée.

Mais ce n'est là qu'une touche pittoresque qui fait pendant à l'Umbro du dénombrement italique du septième chant, *Marrubia de gente sacerdos*, seul sorcier de l'armée, et d'ailleurs *fortissimus*, 753-755) :

*Vipereo generi et grauiter spirantibus hydrys  
spargere qui somnos cantuque manuque solebat  
mulcebatque iras et morsus arte leuabat.*

Par l'incantation et par l'attouchement, il savait verser le sommeil sur la race des vipères, sur les hydres au souffle funeste ; son art calmait leurs colères et guérissait leurs morsures.

L'Étrusque Asilas ne reparaitra pas dans la bataille (l'Asilas de IX 571 est un Troyen), son art restera sans emploi.

Quant à Tarchon lui-même, il est remarquable qu'aucune circonstance ne lui donne l'occasion d'une parole pieuse, d'une invocation, d'une prière. Lorsque la flotte alliée approche des côtes, Énée supplie — et c'est son dernier mot — la Grande Déesse, la Mère idéenne, d'aider ses Phrygiens (X 252-255). Mais lorsque Tarchon, un peu plus tard, exhorte ses rameurs

1. Tite-Live, V 1, 6 : *Etrusci, gens ante omnes alias eo magis dedita religionibus quod excelleret arte colendi eas*. Mais, dans l'*Énéide*, XII 258, l'augure étrusque Tolumnius se laisse tromper par le faux signe jovien de Juturne, et c'est la seule épreuve qui soit faite par un Étrusque de cette *ars nationale*.

2. Asilas a un homologue dans les rangs troyens, IX 571.



à briser s'il le faut leur navire en le jetant à la côte (294-298), il ne s'adresse qu'à eux, non à aucun des dieux.

Au plus fort des combats, lorsque, animé d'ailleurs par Jupiter, Tarchon exhorte — la seule fois dans tous ces chants guerriers — ses troupes qui plient devant la cavalière Camille, reine des Volsques, aucune invocation ne lui vient aux lèvres, il ne se confie à aucune puissance céleste, il n'évoque pas son *fatum* (et pourtant Mézence n'a pas encore été abattu); s'il mentionne des noms divins, ce n'est pas, certes, en *contemptor diuum* comme son compatriote et ennemi Mézence, mais c'est presque en esprit fort, faisant honte à ses guerriers d'aimer mieux officier dans la « première fonction » jointe aux aspects les plus plaisants de la « troisième », que se déchaîner dans la « deuxième » (XI 732-740) :

*Quis metus, o numquam dolituri, o semper inertes  
Tyrrheni, quae tanta animis ignavia uenit?  
Femina palantes agit atque haec agmina uertit!  
Quo ferrum quidue haec gerimus tela irrita dextris?  
At non in Venerem segnes nocturnaque bella,  
aut, ubi curua choros indixit tibia Bacchi,  
expectare dapes et plenae pocula mensae :  
hic amor, hoc studium; dum sacra secundus haruspex  
nuntiet ac lucos uocet hostia pinguis in altos !*

« O Tyrrhéniens toujours insensibles aux affronts, toujours inertes, quelle peur, quelle lâcheté s'est emparée de vous ? Une femme vous met en déroute et disperse vos bataillons ! A quoi bon ce fer dans nos mains, ces traits inutiles ? Ah, vous êtes moins indolents pour Vénus et ses guerres nocturnes, ou, quand la flûte recourbée annonce les fêtes de Bacchus, pour vous préparer au festin devant une table couverte de coupes (là sont vos amours, là vos ardeurs !), attendant que la grasse victime vous convie au fond des bois sacrés... »

On croirait entendre ce roi typique de deuxième fonction qu'est dans la légende romaine Tullus Hostilius, successeur de Numa : *rex bellicosus*, tout voué à la *militia*, il estimait *nihil... minus regium quam sacris dedere animum* (Tite-Live, I 31, 5-6).

Je ne puis donc suivre M. Jean Gagé, quand il attribue au personnage de Tarchon un caractère religieux et voit même dans ce caractère la justification du rôle éminent que le poète lui a confié parmi les Étrusques <sup>1</sup>.

... En s'emparant de Tarchon, Virgile ne semble pas admettre qu'il ait été le fondateur des cités déjà anciennes qui combattent avec lui... Pourquoi en a-t-il fait cependant le chef des Étrusques ?

1 « Les Étrusques dans l'Énéide » (v. ci-dessus, p. 359, n. 1), p. 123.

Parce que sa figure était bien populaire, modelée non seulement par les Grecs, mais par l'Étrurie même qui lui prêtait, outre ses fondations de villes, des révélations religieuses. Or il fallait à Virgile un chef qui ne fût pas seulement un chef militaire, mais aussi, comme Énée, un chef religieux responsable de son peuple devant les dieux. Comme tel il présidera avec Énée à la sépulture de ses guerriers.

Que Tarchon, un nommé Tarchon, ait été honoré par les Étrusques de « révélations religieuses », c'est possible, encore que la seule preuve qu'avance M. Gagé soit d'une extrême minceur : sur le bas-relief des cités étrusques trouvé à Caeré (Braun, *Annali dell'Istituto...*, 1842, p. 37 et suiv. et planche), Tarquinies est figuré par un prêtre « qui doit être Tarchon », comme « Vulci par une déesse (Vénus ?), Vetulonia par un marin (Neptune) ». Même si c'était le cas, ce n'est pas sur un bas-relief de Tarquinies, c'est dans l'Énéide même qu'il y a lieu d'observer le caractère du personnage tel que l'a conçu, voulu Virgile. Si vraiment « il avait fallu » à Virgile un chef non seulement militaire, mais religieux, il l'eût manifesté dans les paroles, dans le comportement de son personnage : qu'on songe aux nombreuses occasions qu'il n'a pas laissé perdre, dans les mêmes circonstances de paix et de guerre où agit aussi Tarchon, de caractériser Énée comme pieux, presque comme sacerdotal. Le rôle de Tarchon aux côtés d'Énée lors des funérailles conjointes des Troyens et des Étrusques (XI 184-186) ne prouve pas une nature, une mission religieuses. Voici tout ce qu'en dit le poète :

*Jam pater Aeneas, iam curuo in litore Tarcho  
constituere pyras. Huc corpora quisque suorum  
more tulere patrum...*

Déjà le vénérable Énée, déjà Tarchon ont dressé les bûchers sur la courbe du rivage : chacun, selon l'usage de ses ancêtres, y porte les corps des siens.

Le fait que, en l'absence des familles, il pourvoie comme ferait tout chef à la crémation des soldats morts sous son commandement et veille à l'exécution des rites nécessaires à leur confort dans l'autre monde, ne suffit pas à lui conférer une marque sacrée. C'est solliciter le texte que d'écrire : « Énée et Tarchon, égaux en dignité religieuse, président ensemble à la cérémonie. » Dans la circonstance, leur « dignité religieuse » n'est pas en cause, mais simplement le devoir qu'ils ont, l'un et l'autre, de s'occuper de leurs subordonnés vifs ou morts.

Mais Tarchon et ses Étrusques n'ont pas davantage de trait

de troisième fonction. On chercherait vainement, dans ce rassemblement de contingents envoyés par les cités de la côte, commerçantes et riches, un vers qui célébrait cette richesse. Ce qui est mis en valeur, c'est la puissance, et leurs *opes* parfois mentionnées sont considérées du point de vue de la guerre. Quand le vieil Évandre apprend à Énée qu'il peut lui assurer ces précieux alliés, il le fait en ces termes (VIII 475-476) <sup>1</sup> :

*sed tibi ego ingentes populos opulentaque regnis  
iungere castra paro,*

que l'édition plus que centenaire de E. Benoist, hautement méprisée et parfois discrètement utilisée, commente bien :

*opulentaque regnis castra* : littéralement : des camps [mieux vaudrait dire : un camp, car il n'y en a qu'un] opulents par le royaume [mieux vaudrait ici le pluriel] auquel ils appartiennent. Ladewig remarque avec raison que le poète veut à la fois, par cette tournure, attirer notre attention sur la puissance de ces royaumes et sur le fait que leurs forces sont déjà réunies dans un camp. Ainsi traduisez donc : des peuples considérables et des royaumes puissants, dont un camp renferme les forces prêtes à combattre.

L'adjectif *opulenta* qui fait ici contraste avec les *exiguæ vires* que se reconnaît Évandre, est donc tout autrement orienté que son dérivé substantif dans la promesse que Latinus — le vieux roi pacifique et riche — fait aux ambassadeurs d'Énée (VII, 261-262) <sup>2</sup> :

*... non uobis, rege Latino,  
diuitis uber agri Troiaee opulentia deerit.*

Quand, au dixième chant, l'union des Troyens et des Étrusques se conclut (153-154) <sup>3</sup>,

*haud fit mora : Tarcho  
iungit opes foedusque ferit.*

Ici non plus, *opes* n'a évidemment pas le même sens qu'il a, dans la légende romuléenne, quand les Sabins de troisième fonction, la guerre finie, apportent à leurs gendres, en émigrant chez eux, *auitas opes*.

Dans le « catalogue des nations étrusques », ou plutôt de leurs contingents, les signes de luxe ne sont pas nombreux : seuls les neuf cents jeunes gens de Populonia et de l'île d'Elbe « féconde en métaux inépuisables » qui accompagnent le farouche Abas sont

1. V. ci-dessus, p. 345.

2. V. ci-dessus, p. 345, 365.

3. V. ci-dessus, p. 347-348.

dits tous *egregios insignibus armis*, et la poupe de leur vaisseau est ornée *aurato Apolline* (170-171); et c'est du seul Astur, le « très bel Astur » qu'il est dit qu'il fait confiance *equo et uersicoloribus armis* (181). Aucun groupe non plus n'est formé de soldats-paysans, comme c'était le cas, plusieurs fois, dans le « catalogue italique » du septième chant (681-690, 725-732, 747). Dans la perspective où Virgile veut placer ses personnages, l'Étrurie, c'est l'Étrurie guerrière. Ainsi, toujours dans l'éloge des alliés qu'il lui donne, Évandré définit en ces termes la ville d'Agylla-Caéré où Mézence a perpétré les forfaits à cause desquels l'armée étrusque s'est réunie (VIII 479-480) <sup>1</sup> :

*urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam  
gens bello praeclara iugis insedit Etruscis.*

Et au moment où la flotte alliée arrive aux bouches du Tibre pour ses premiers combats, Virgile retrouve l'épithète — une sorte d'épithète de nature — dont il avait qualifié différemment l'Étrurie dans le passage des *Géorgiques* <sup>2</sup> où il avait énuméré les trois composantes de la Rome primitive, *sic fortis Etruria creuit* (X 238-239) :

*Jam loca iussa tenent forti permixtus Etrusco  
Arcas eques...*

Déjà les cavaliers arcadiens, mêlés aux vaillants Étrusques, occupent les postes qui leur ont été assignés <sup>3</sup>.

### *Énée et la première fonction.*

Énée et ses compagnons, dans ces six derniers chants, restent en toute circonstance fidèles à la mission qui n'a plus pour eux de mystère : à la ville et au royaume qu'ils fonderont et dont Énée sera le premier roi, ils apportent leurs dieux et la promesse d'un avenir impérial. De ces trois éléments — la fondation, les dieux, l'*imperium* — tantôt l'un, tantôt l'autre, tantôt deux, tantôt les trois, sont mis en valeur, mais ils sont inséparables et ceux qui ne sont pas exprimés sont toujours sous-entendus. Ne rappelons ici que les plus marquantes de ces occasions.

A Latinus par ambassadeurs, directement à Évandré et à Tarchon, Énée déclare lui-même sa mission; qu'il suffise de

1. V. ci-dessus, p. 346-347.

2. V. ci-dessus, p. 303.

3. V. ci-dessous, p. 413.

citer le premier texte. Ilionée dit au vieux roi des Laurentes (VII 229-230) <sup>1</sup> :

*dis sedem exiguam patriis litusque rogamus  
innocuum et cunctis undamque auramque patentem,*

ce que Turnus déjà possédé par Alecto, précise en trois points — exacts — quand il envoie à Diomède un messenger pour le décider à participer à la résistance des Italiques (VIII 9-14) :

*Mittitur et magni Venulus Diomedis ad urbem  
qui petat auxilium, et Latio consistere Teucros,  
aductum Aenean classi, uictosque Penates  
inferre et fatis regem se dicere posci  
edoceat, multasque uiro se adiungere gentes  
Dardanio, et late Latio increbrescere nomen.*

En même temps Vénulus est envoyé à la ville du grand Diomède pour lui demander du secours et lui apprendre que les Troyens se fixent dans le Latium, qu'Énée est arrivé avec sa flotte, qu'il apporte avec lui ses Pénates vaincus et qu'il prétend être le roi qu'appellent les destins, enfin que beaucoup de nations se joignent déjà au descendant de Dardanus et que son nom commence à se répandre au loin dans le Latium.

Dans le pacte du douzième chant, où il ne revendique que le pouvoir religieux, laissant à Latinus l'*imperium* avec les armes, Énée ne dément évidemment pas cette vocation : par égard pour son beau-père, dont il est en tout cas l'héritier, il accepte seulement de suspendre ses droits. Outre que cette réserve met en valeur l'élément religieux, qui est le principe et le fondement des autres dans la mission complexe du héros, elle exprime aussi son caractère. En effet, une destinée si auguste pourrait s'affirmer avec insolence. Énée au contraire se présente avec la majesté qu'elle lui confère, mais humblement, se sachant l'instrument de desseins qui le dépassent. Il supplie, parfois il s'excuse. Ilionée dit encore (VII 236-240) :

*Multi nos populi, multae (ne temne, quod ultro  
praeferimus manibus uittas ac uerba precantia)  
et petiere sibi et uoluere adiungere gentes :  
sed nos fata deum uestras exquirere terras  
imperii egere suis.*

Beaucoup de peuples, beaucoup de nations (ne nous méprisez pas si nous nous présentons avec les bandelettes et les formules des suppliants) nous ont demandé, commandé presque de nous unir à eux. Mais les destins des dieux, par leurs ordres, ont conduit notre quête jusqu'à vos terres.

1. V.ci-dessus, p. 344.

Et de même quand Énée expose à Tarchon *quidue petat quidue ipse ferat*, il le fait comme un sage (X 150-154)<sup>1</sup> :

... *humanis quae sit fiducia rebus  
admonet immiscetque preces.*

Mais la confiance est sans réserve que lui inspire, quant à lui, une destinée tant de fois révélée, confirmée : il ne peut échouer, il ne peut mourir avant de l'avoir accomplie, il ne peut donc être vaincu dans aucun des combats que lui imposent ses adversaires divins et humains. Au douzième chant, lorsque les deux armées ont décidé de tout remettre au sort d'un combat singulier entre lui et Turnus, c'est par le rappel, par l'enseignement des promesses qui ne peuvent mentir qu'il reconforte les siens (v. 110-111) :

*tum socios maestique metum solatur Iuli  
fata docens.*

La seule chose qu'il ne sache pas, c'est son *fatum* supplémentaire, dont Jupiter s'entretient avec Junon et qui restera jusqu'au bout le secret des dieux, — le couronnement, pourtant, d'une carrière souveraine et religieuse (XII 794-795) :

*Indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris  
deberi caelo fatisque ad sidera tolli.*

« Tu sais toi-même, et tu avoues savoir qu'Énée, sous le nom d'Indigète, est destiné à devenir dieu et que les destins l'élèvent jusqu'aux étoiles. »

Latinus, le vieux Latinus, qui a la pratique du divin sinon la familiarité des dieux, ne s'y trompe pas. Trop faible et trop démuné pour imposer sa volonté aux furieux qui l'entourent, il qualifie pourtant à plusieurs reprises la résistance faite aux destinées du Troyen : *impia bella*.

A cette mission de « première fonction » correspond, dans Énée, un caractère et une nature. Sa *pietas*, dont les Latins ont trouvé l'esquisse chez Homère, est orientée vers les hommes comme vers les dieux<sup>2</sup>. Le sentiment de l'*humanum* ne le quitte

1. V. ci-dessus, p. 347-348.

2. Sur la *pietas* dans l'Énéide, v. Pierre Boyancé, *La Religion de Virgile*, 1963, p. 58-82. Mais, dans ces six derniers livres, Énée est définitivement et complètement dépouillé des passions; même ses « affections naturelles » sont très discrètes : Didon — qui paraît oubliée, sans cicatrice — a été comme une dernière épreuve de *κάθαρσις*, un dernier assaut des puissances inférieures contre « la mission de première fonction » : telles ces Apsaras que les dieux envoient séduire les ascètes dont ils redoutent les austérités. Énée quitte et retrouve son fils sans faiblesse, avec plus de dignité et de confiance que d'émotion. La gracieuse Lavinie, sa future femme, ne lui inspire aucun sentiment, aucune curiosité. A ces preuves de maîtrise de soi ou, si l'on préfère, à ces symptômes de refroidissement de l'âme, l'ingénieux H. J. Rose ajoute un mérite auquel aucun commentateur n'avait pensé : le fils de Vénus n'est pas l'amant du *Pallas puer*, *op. cit.* (ci-dessous, p. 391, n. 2), p. 12 et n. 47.

guère, même dans le *furor* de la mêlée. Il est immédiatement prêt à la trêve comme au combat singulier. Devant le beau Lausus mort, qu'il n'a pas pu ne pas tuer, il suspend le combat et lui rend les premiers honneurs funèbres (X 821-832) :

*At uero ut uultum uidit morientis et ora,  
ora modis Anchisiades pallentia miris,  
ingemuit miserans grauiter dextramque tetendit  
et mentem patriae subiit pietatis imago :  
« Quid tibi nunc, miserande puer, pro laudibus istis,  
quid pius Aeneas tanta dabit indole dignum?  
Arma, quibus laetatus, habe tua ; teque parentum  
manibus et cineri, si qua est ea cura, remitto.  
Hoc tamen infelix miseram solabere mortem :  
Aeneae magni dextra cadis ! » Increpat ultro  
cunctantes socios et terra subleuat ipsum  
sanguine turpantem comptos de more capillos.*

En le voyant mourir, en voyant la pâleur envahir son visage, le fils d'Anchise gémit lourdement. Il étend vers lui la main, dans la pensée de son propre fils bien-aimé : « Pauvre enfant, que peut faire maintenant le pieux Énée pour reconnaître ta vaillance, que peut-il t'offrir qui soit digne de ta noble nature ? Les armes dont tu étais fier, garde-les. Je permets, si cela compte encore pour toi, que ton corps soit uni aux Mânes, aux cendres de tes pères. Puisse cette idée te consoler dans ta lamentable mort : tu tombes par la main du grand Énée ! » Il presse même les compagnons de Lausus d'abord hésitants, et relève de terre le corps dont les cheveux, peignés encore selon la mode étrusque, sont souillés de sang.

Devant Turnus abattu et suppliant, une profonde pitié l'envahit et seule la vue des dépouilles de Pallas lui rend un cœur de guerrier (XII 938-944) :

*Stetit acer in armis  
Aeneas uoluens oculos dextramque repressit.  
Et iam iamque magis cunctantem flectere sermo  
coeperat, infelix umero quum apparuit alto  
balteus et notis fulserunt cingula bullis  
Pallantis pueri, uictum quem uulnere Turnus  
strauerat atque umeris inimicum insigne gerebat...*

Malgré son ardeur, l'arme pourtant prête, Énée s'arrêta et, roulant les yeux, retint son bras. Il hésitait et déjà les paroles de Turnus commençaient à l'attendrir quand son regard rencontra sur l'épaule du suppliant le baudrier, le ceinturon où reluisaient des bulles trop connues : celui du petit Pallas que Turnus, vainqueur, avait blessé et jeté à terre, et dont il portait glorieusement les dépouilles, qui allaient le perdre.

Les violences auxquelles il lui arrive de se livrer, auxquelles, comme dans ces derniers vers du poème, il se résigne, sont elles-mêmes marquées d'un autre caractère de « première fonction » : non pas gratuites, aveugles, mais justicières; il punit l'outrance de Turnus comme il a puni, à la fin du dixième chant, les crimes de Mézence.

Quant aux dieux, comme Anchise avant lui et comme déjà son fils Iule, le pieux Énée vit avec eux dans un commerce respectueux et confiant. Le monde divin ne cesse de s'occuper de cette famille élue, et d'elle seule. En apparence, d'autres héros, son principal adversaire même, paraissent protégés par une divinité. Mais il est clair que Junon ne défend pas Turnus pour lui-même : contre Énée, contre Troie, il est l'instrument de sa haine, un instrument qu'elle finira par abandonner d'un cœur qui nous semble bien léger, préfigurant l'*euocatio* qui attachera aux intérêts de Rome la Junon de Véies, puis celle de Carthage. En fin de compte, comme Didon, comme Amata, comme tous ceux qu'elle anime contre le grand exilé, Turnus est sa victime et non son favori. Diane ne peut sauver Camille. Et l'un des passages théologiquement les plus émouvants de ces scènes de combat est, à mon sens, l'inutile appel que, au moment d'engager contre Turnus le duel où Turnus le tuera, le jeune Pallas adresse à celui qui, homme alors, dieu aujourd'hui, avait été l'hôte de son père et dont son père, en sa présence, avait naguère conté l'exploit à Énée, Hercule (X 453-473) :

*Desiluit Turnus biiugis, pedes apparat ire  
cominus, utque leo, specula cum uidit ab alta  
stare procul campis meditantem in proelia taurum,  
aduolat, haud alia est Turni uenientis imago.  
Hunc ubi contiguum missae fore credidit hastae,  
ire prior Pallas, si qua fors adiuet ausum  
uiribus imparibus, magnumque ita ad aethera fatur :  
« Per patris hospitium et mensas quas aduena adisti,  
te precor, Alcide, coeptis ingentibus adsis,  
cernat semineci sibi me rapere arma cruenta  
victoremque ferant morientia lumina Turni ! »  
Audiit Alcides iuuenem magnumque sub imo  
corde premit gemitum lacrimasque effundit inanes.  
Tum genitor natum dictis affatur amicis :  
« Stat sua cuique dies, breue et irreparabile tempus  
omnibus est uitae ; sed famam extendere factis,  
hoc uirtutis opus. Troiae sub moenibus altis  
tot nati cecidere deum ; quin occidit una  
Sarpedon, mea progenies : etiam sua Turnum  
fata uocant metasque dati peruenit ad aeuu. »  
Sic ait atque oculos Rutulorum reiecit aruis.*



Turnus saute de son char : c'est de près, c'est à pied qu'il veut combattre. Comme bondit un lion qui, du haut de son observatoire, a vu non loin dans la plaine un taureau s'exerçant au combat : telle est l'approche de Turnus. Dès que Pallas l'estime à portée de son javelot, il veut le devancer, espérant que la fortune aidera son audace et compensera ses forces inégales. Levant les yeux vers le vaste ciel, il prie : « Au nom de l'hospitalité que tu as reçue de mon père, par la table où tu as été accueilli, Alcide, je t'en prie, favorise ma grande entreprise : que Turnus me voie le dépouiller de ses armes sanglantes, que ses yeux mourants aient à supporter l'image de son vainqueur ! » Alcide a entendu le jeune guerrier. Il étouffe au fond de son cœur un grand gémissement et verse des larmes vaines. Alors Jupiter adresse à son fils ces paroles amies : « Chaque mortel a son dernier jour, pour tous le temps de la vie est court et sans rallonge. Mais éterniser sa gloire par de hauts faits, voilà ce que peut la valeur. Tant de fils de dieux sont tombés sous les murailles de Troie ! Sarpédon lui-même, mon propre enfant, a succombé avec eux... Mais déjà ses destins appellent aussi Turnus, il approche de la borne consentie à sa vie. » Il dit et détourne ses yeux des campagnes rutules.

Quant à Latinus, quant à Tarchon, tout se passe comme s'ils n'avaient aucun appui, aucune amitié dans le ciel : l'oracle sollicité et reçu de Faunus, la révélation de l'haruspice, forment tout le bagage sacré de l'un et de l'autre.

Est-il besoin, par contraste, de rappeler toutes les marques de sollicitude que Vénus, que Jupiter, dépositaire ou maître des destins, que le Tibre, et Cybèle, et Apollon, prodiguent à Énée ou à Iule ? Le miracle des vaisseaux changés en nymphes par la Mère des dieux et le bouclier ciselé par leur forgeron, les réponses tonnantes du père des dieux et des hommes aux prières, aux questions du fils ou du petit-fils de sa fille ?

C'est que, avant d'être un exécutant du plan que les dieux ont conçu ou qui s'impose aux dieux, Énée est de leur sang, et du plus haut. De ce privilège, il ne fait ni étalage ni mystère et l'ambassadeur qu'il envoie à Latinus commence ainsi son « exposé des motifs » (VII 219-221) :

*Ab Jove principium generis, Jove Dardana pubes  
gaudet auro ; rex, ipse Jouis de gente suprema,  
Troius Aeneas tua nos ad limina misit.*

« C'est à Jupiter que remonte l'origine de notre race, c'est Jupiter que le peuple de Dardanus est fier d'avoir pour aïeul. Notre roi, le Troyen Énée, qui nous a envoyés à ton seuil, est lui-même issu de la famille souveraine de Jupiter. »

C'est ainsi que le Romulus de la légende des origines, nous l'avons vu, envoie ses ambassadeurs dire aux Latins, — et *di* fait ici référence aussi bien à Mars père du fondateur qu'à Juppiter son garant (Tite-Live, I 9, 3-4) <sup>1</sup> :

*« urbes quoque, ut cetera, ex infimo nasci; dein, quas sua uirtus ac di iuuent, magnas opes sibi magnumque nomen facere; satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam uirtutem; proinde ne grauarentur homines cum hominibus sanguinem ac genus miscere. »*

Simplement, la *uirtus* des Troyens n'est pas dans l'avenir, et les dix ans du grand siège en ont répandu partout la gloire.

Plus tard, à l'usage de ses mauvais conseillers qu'il ne sait comment convaincre, Latinus paraphrasera ce *di* et cette *sua uirtus* dans de beaux vers (XI, 305-306) :

*bellum importunum, ciues, cum gente deorum  
inuictisque uiris gerimus...*

« Citoyens, nous menons une guerre sans espoir avec la race des dieux, avec des guerriers invaincus. »

Car il faut insister sur ce point : si, dans la variante à trois races, la légende des origines de Rome fait demander par Romulus le renfort de Lucumon et de ses Étrusques, si la légende d'Énée envoie son héros solliciter l'appui militaire d'Évandre puis de Tarchon, ni les annalistes ni Virgile n'ont entendu priver les représentants de la première fonction des valeurs de la deuxième; à leur origine divine et aux promesses des dieux, Énée, Romulus unissent les plus hautes qualités du combattant. Romulus s'adjoint seulement, pour combattre à ses côtés, un spécialiste de l'art militaire et Énée, sur le conseil du Tibre, des alliés endurcis à la guerre (VIII 55-56 : *hi bellum assidue ducunt cum gente Latina*) et pratiquement spécialisés dans la cavalerie. Romulus, Énée ont donc une nature plus riche que Lucumon, que Tarchon, substitué à Évandre : structuralement, ceux-ci appartiennent entièrement à la deuxième fonction; chez ceux-là, la deuxième fonction est comme un prolongement inséparable de la première, un moyen naturel au service de la première. Et tel est bien, répétons-le, le sens de l'abdication provisoire qu'Énée fait des *arma* au profit de Latinus dans le pacte final où il ne conserve que l'essence de sa nature, *sacra* et *deos*.

Le caractère quasi sacerdotal d'Énée se manifeste naturellement moins dans les livres consacrés aux combats que dans la première moitié du poème. Mais il ne l'a pas perdu pour autant

1. V. ci-dessus, p. 292.

et il est en cela le digne fils d'Anchise, en qui le poète a dessiné d'avance l'augure romain, observateur et interprète des présages, et le flamme aussi, emportant dans ses mains non souillées de sang les *sacra* troyens comme le flamme de Quirinus, à la veille de la catastrophe gauloise, enfouira dans le sol les *sacra* romains. En cela, on le sait, Virgile se conformait à une tradition ancienne, dont témoigne déjà l'hymne homérique à Aphrodite. A Rome même Ennius, au premier livre des Annales, avait défini le père d'Énée :

*atque Anchises doctus, Venus quem pulchra dearum  
fari donavit, diuinum pectus habere.*

... et le savant Anchise à qui la plus belle des déesses, Vénus, fit le don de parler en devin.

Et avant lui, Naeuius, au troisième chant du *Bellum Poenicum*, l'avait montré dans l'attitude rituelle de l'augure romain <sup>1</sup> :

*postquam auim adspexit templo Anchisa...*

après qu'Anchise, dans le temple augural, eut vu l'oiseau...

Quant à Énée lui-même, peut-on, comme l'a voulu H. J. Rose, parler d'un *Aeneas pontifex* <sup>2</sup> ? Non dans les détails, pour lesquels le scholar écossais ne produit aucun argument probable; mais, dans l'ensemble, oui, si le pontife se caractérise par une attention générale à tout le sacré, par le contrôle et la direction de toute l'activité religieuse de la société. En revanche le poète a certainement voulu installer son héros dans un rituel de l'antique royauté sacrée de Rome, dont, à l'époque historique, le bénéfice restait attaché au *rex sacrorum* ou *sacrificulus*, premier prêtre de l'État républicain. Quand il revient, descendant le Tibre, suivi des trente vaisseaux de ses alliés étrusques, il fait la rencontre inattendue des nymphes idéennes dans lesquelles la Mère des Dieux, la Cybèle Phrygienne a transformé, au moment où Turnus allait l'incendier, la flotte troyenne amarrée devant la nouvelle Troie (X 217-229) :

*Aeneas, neque enim membris dat cura quietem,  
ipse sedens clauumque regit uelisque ministrat.  
Atque illi, medio in spatio, chorus ecce suarum  
occurrit comitum; nymphe, quas alma Cybebe  
numen habere maris, nymphasque e nauibus esse  
iusserat, innabant pariter fluctusque secabant,*

1. V. Marino Barchiesi, *Nevio epico*, 1962, p. 368-376, « Pater Anchisa, augure e capo spirituale », à propos du fragment 3 de l'édition (p. 489). Cf. Servius, *Ad Aen.*, II 687, et hic et alibi Anchisem diuinandi peritum inducit; III 103, ubique sciens futurorum inducit.

2. *Aeneas pontifex*, *Vergilian Essays*, n° 2, 1948.

*quot prius aeratae steterant ad litora prorae.  
 Agnoscunt longe regem lustrantque choreis ;  
 quarum quae fandi doctissima, Cymodocea,  
 pone sequens, dextra puppim tenet, ipsaque dorso  
 eminet, ac laeua tacitis subremigat undis.  
 Tum sic ignarum alloquitur : « Vigilasne, deum gens,  
 Aenea? Vigila et uelis immitte rudentes... »*

Énée en personne, à qui le souci ne permet pas de reposer son corps, s'assied au gouvernail, manœuvre les voiles. Et voici qu'au milieu de sa course surgit devant lui le chœur de ses compagnes de voyage, les nymphes à qui la bienfaisante Cybèle a donné puissance sur la mer : jadis navires, transformés en nymphes par la déesse. Elles nageaient de front, fendant les flots, égales en nombre aux proues garnies d'airain qui, naguère, reposaient le long du rivage. Elles reconnaissent de loin le roi et viennent l'entourer de leur troupe. La plus habile à parler, Cymodocée, se portant derrière le vaisseau, s'attache de la main droite à la poupe et, élevant son buste, rame de la gauche sous les eaux silencieuses. Puis elle s'adresse à Énée, qui ignorait les événements : « Veilles-tu, fils des dieux, Énée? Veille, détache les cordages et laisse gonfler les voiles... »

Le commentaire de Servius, à l'occasion des derniers vers cités, enseigne que Cymodocée s'approprie ici les paroles d'une scène rituelle annuelle, dont malheureusement il ne dit pas l'intention ni l'occasion : un certain jour, les vierges Vestales allaient trouver le *rex sacrorum* et disaient : « *Vigilasne, rex? Vigila!* »

Je ne rappellerai qu'un autre exemple des expressions variées que Virgile donne du caractère à la fois souverain et religieux d'Énée. Il est intéressant parce que différentiel. Au premier contact, encore pacifique, idyllique même qu'ils prennent par l'ambassade d'Ilionée, Énée et Latinus échangent des cadeaux. Ceux de Latinus, nous l'avons signalé, se caractérisent par leur richesse, sont un témoignage d'opulence et de générosité, et rien que cela : non seulement pour Énée un char attelé de chevaux de légende, mais, pour chacun des envoyés, un coursier couvert d'une housse de pourpre brodée d'or, avec un collier d'or pendant sur le poitrail, et, entre les mâchoires, un frein d'or fauve (VII 274-279). Ceux qu'Énée a d'abord fait présenter au roi des Laurentes ont une tout autre valeur (*ibid.*, 243-248)<sup>1</sup> :

1. En IX 263-274, les cadeaux que font à Nisus Ascagne et les vieux Troyens, sauf l'épée dorée d'Ascagne, ne se distinguent pas par la richesse; ceux qu'Ascagne lui promet s'il revient vainqueur consistent en choses prises ou à prendre sur l'ennemi et en cadeaux reçus de Didon. Le seul Troyen qui exhibe de la richesse est l'épisodique Chlorée, ancien prêtre de Cybèle : il a une armure et un harnachement splendides, abondamment *aurea*, qui excitent la convoitise de la cavalière Camille, XI 768-782.

*Dat tibi praeterea fortunae parua prioris  
munera, reliquias Troia ex ardente receptas.  
Hoc pater Anchises auro libabat ad aras ;  
hoc Priami gestamen erat, quum iura uocatis  
more daret populis, sceptrumque, sacerque tiaras,  
Iliadumque labor uestes.*

« Énée t'offre en outre ces modestes présents, souvenirs de sa première fortune, débris recueillis dans les flammes de Troie. Avec cette coupe d'or, son père Anchise faisait des libations sur les autels; voici ce dont s'ornait Priam lorsqu'il disait le droit au peuple convoqué : son sceptre, sa tiare sacrée, et son vêtement, ouvrage des femmes d'Ilion. »

La coupe à libations du sacerdotal Anchise, le sceptre et la tiare « sacrée » que portait le roi Priam quand il disait le droit... Certes on peut remarquer que chacun donne ce qu'il a et que, fuyant Troie, ce ne pouvaient être de simples « richesses » comme telles qu'avaient emportées Énée et ses compagnons, mais des objets précieux par leur valeur de symbole ou de souvenir. Ce n'est pas sûr : les compagnons d'Énée tout au moins avaient sauvé des débris de leur fortune (*animis opibusque parati*, II 799). Mais, quoi que l'on pense, que ce soit par choix ou par nécessité, il est remarquable que les présents d'Énée dans son premier acte diplomatique sur le sol latin expriment l'ordinaire activité cultuelle de son père et la souveraineté du dernier roi.

### *Genèse de la mission d'Énée au deuxième chant de L'Énéide.*

A la différence des deux autres *fata*, complètement révélés en une fois à Latinus et à Tarchon, la complexe mission d'Énée — sauver les dieux troyens et leur donner une nouvelle patrie dont il sera le roi — lui a été lentement, laborieusement révélée du deuxième au sixième chant. Non sans des contradictions, d'ailleurs, que le poète eût certainement corrigées : dès la fin du deuxième chant par exemple il lui a été annoncé par l'ombre de Créuse que ses courses le mèneront en Italie, sur les bords du Tibre, où il se remariera à une princesse et deviendra roi (781-784); nous le voyons pourtant, au chant troisième, se demander si le terme de ses voyages est ou non la Crète. Mais l'intention n'est pas douteuse : c'est une découverte progressive de ses *fata*, des raisons d'être et des prolongements romains de ses *fata*, que Virgile impose à Énée à travers les tempêtes des flots et des cœurs. Nous n'en suivrons pas les péripéties : beau-

coup d'auteurs l'ont fait excellemment et ce serait sans avantage pour notre propos. En revanche, il sera intéressant, et assez nouveau, d'observer avec quelque détail comment, à travers les événements terribles du deuxième chant, dans la dernière nuit de Troie, Énée reçoit, non plus progressivement, mais brusquement, par une sorte de transmutation de son idéologie, le caractère adapté aux *fata* qui lui sont dès lors conférés.

Aveuglé comme tous les Troyens, il a vu le cadeau funeste des Grecs, entendu le mensonge de Sinon, et il dort tranquillement dans la maison d'Anchise tandis que le Cheval s'ouvre, que les sentinelles des portes sont égorgées et que les Grecs revenus de Ténédos se ruent par la trouée des murs. Une vision lui donne l'alerte et lui dit déjà tout l'essentiel. C'est l'ombre d'Hector, dans le triste état où l'ont laissé, malgré le miracle d'Apollon et les soins de Priam, les outrages par lesquels Achille a cru venger Patrocle (II 289-295) :

*Heu fuge, nate dea, teque his, ait, eripe flammis :  
hostis habet muros, ruit alto a culmine Troia.  
Sat patriae Priamoque datum. Si Pergama dextra  
defendi possent, etiam hac defensa fuissent.  
Sacra suosque tibi commendat Troia Penates :  
hos cape fatorum comites, his maenia quaere,  
magna pererrato statuas quae denique ponto.*

« Fuis, hélas, fils de la déesse, dit-il, arrache-toi à ces flammes : l'ennemi occupe les murs, Troie tombe du haut de sa grandeur. Tu as assez fait pour la patrie et pour Priam. Si Pergame avait pu être défendue par un bras, c'est bien par ce bras-ci qu'elle l'eût été ! Troie te confie ses objets sacrés, ses Pénates. Prends-les comme compagnons de tes destinées, pour eux pars en quête des murailles que tu dresseras enfin après avoir erré sur les mers. »

Et Hector joint à la parole un geste qui, malheureusement, appartient encore au songe (296-297) :

*Sic ait, et manibus uittas Vestamque potentem  
aeternumque adytis effert penetralibus ignem.*

Il dit et, de ses mains, il retire du fond du sanctuaire les bandelettes sacrées, la puissante Vesta et le feu éternel.

Énée bondit : la ville pleine de cris est déjà la proie de Vulcain, *iam proximus ardet Ucalegon...*

Alors, pour une longue période de cette longue nuit, le héros n'est plus qu'un guerrier. Du message, de la très claire mission que déjà lui a formulée Hector, il ne tient aucun compte. Guer-

rier, il veut se battre; guerrier, il veut mourir les armes à la main (314-317) :

*Arma amens capio, nec sat rationis in armis ;  
sed glomerare manum bello et concurrere in arcem  
cum sociis ardent animi : furor iraque mentem  
praecipitant, pulchrumque mori succurrit in armis.*

« Hors de moi, je prends mes armes, sans savoir ce que je ferai de mes armes. Mais je brûle d'assembler une troupe pour combattre et, avec ces compagnons, de courir à la citadelle. Une folle colère m'emporte, je n'ai qu'une pensée : il est beau de mourir les armes à la main. »

C'est en vain que Pantheus, fils d'Othrys et prêtre du temple qu'Apollon avait dans la citadelle, accourt chez Anchise (320-321) :

*Sacra manu uictosque deos paruumque nepotem  
ipse trahit, cursuque amens ad limina tendit.*

« Portant dans ses bras les objets sacrés, les dieux vaincus et son petit-fils en bas âge, il arrive en courant, éperdu, à notre seuil. »

Les *sacra* annoncés par Hector et qu'apporte le prêtre, Énée les néglige. Sa seule question est sur la situation militaire : où se bat-on ? La citadelle résiste-t-elle encore ? La réponse ne laisse pas d'illusion. Alors, dit Énée (336-342),

*talibus Othryadae dictis et numine diuum  
in flammis et in arma feror, quo tristis Erinys,  
quo fremitus uocat et sublatus ad aethera clamor.  
Addunt se socios Ripheus et maximus armis  
Epytus, oblatus per lunam ; Hypanisque Dymasque  
et lateri agglomerant nostro iuuenisque Coroebus  
Mygdonides.*

« Animé par ces paroles du fils d'Othrys et par la volonté des dieux, je m'élance au milieu des flammes et des traits, partout où m'appelle la triste Érinée, ou le fracas, ou la clameur soulevée jusqu'aux cieux. Riphée et le grand guerrier Epytus se joignent à moi, à la lueur de la lune ; Hypanis, Dymas et le jeune Corèbe, fils de Mygdon, grossissent notre troupe. »

Un bataillon héroïque s'est ainsi composé, dont Énée prend le commandement pour des exploits sans espoir et une mort certaine. Il n'invoque aucun des dieux, il ne prononce leur nom collectif que pour constater leur désertion (347-355) :

*Quos ubi confertos audere in praelia uidi,  
incipio super his : « Iuuenes, fortissima frustra  
pectora, si uobis audentem extrema cupido*

*certa sequi, quae sit rebus fortuna uidetis :  
 excessere omnes, adytis arisque relictis,  
 di quibus imperium hoc steterat ; succurritis urbi  
 incensae : moriamur, et in media arma ruamus.  
 Una salus uictis nullam sperare salutem.*

« Quand je les vis réunis, brûlant de combattre : « Guerriers, leur dis-je, cœurs inutilement vaillants, si vous êtes vraiment décidés à suivre un chef jusqu'au bout de la témérité, vous voyez où en est notre fortune : tous les dieux qui maintenaient cet empire se sont retirés, abandonnant sanctuaires et autels, et vous secourez une ville embrasée. Mourons, précipitons-nous au milieu des armes ennemies. Pour des vaincus, le seul salut est de n'en espérer aucun. »

Et ils commencent, à travers les troupes grecques qui courent dans la ville, une folle équipée dont le premier succès, *omen* trompeur, leur donne même quelque illusion. Ruses de guerre, rencontres imprévues, erreurs, audaces, rien ne manque au récit de ces combats, qui est d'une vie extraordinaire. De beaux vers de « deuxième fonction » s'en détachent (366-368, 390) :

*... Nec soli poenas dant sanguine Teucri.  
 Quondam etiam uictis redit in praecordia uirtus,  
 uictores cadunt Danaï.*

« Les Troyens ne sont pas seuls à payer de leur sang : quelquefois le courage revient au cœur des vaincus ; vainqueurs, les Grecs tombent. »

*... dolus an uirtus, quis in hoste requirat?*

« Ruse ou courage, s'embarrasse-t-on de cela entre ennemis<sup>1</sup> ? »

Dans l'hécatombe de ses compagnons, Énée s'étonne, s'excuse d'avoir survécu (431-434) :

*Iliaci cineres et flamma extrema meorum !  
 testor in occasu uestro nec tela nec ullas  
 uitavisse uices Danaum et si fata fuissent  
 ut caderem, meruisse manu...*

« Cendres d'Ilion, ultime embrasement de ceux qui m'étaient chers ! Vous m'êtes témoin que, dans votre désastre, je n'ai évité ni les traits des Grecs ni aucun hasard et que, si mon destin avait été de périr, mon bras me l'eût mérité. »

1. Note de l'édition F. Plessis et P. Lejay, parue en 1919 : « Maxime qui justifie tous les crimes contre le droit des gens et qui n'est pratiquée dans les temps modernes que par des peuples qui se sont mis hors de la civilisation. » Que diraient ces excellents philologues en l'an de grâce 1968 ?



Ce qui survit de la troupe arrive au palais de Priam, où quelques guerriers résolus organisent la défense. L'ardeur d'Énée s'en trouve redoublée (451-452) :

*instaurati animi regis succurrere tectis  
auxilioque leuare uiros uimque addere uictis...*

« Mon courage se ranime, je défendrai le palais du roi, je prendrai ma part du combat et donnerai ma force aux vaincus. »

La défense cède pourtant, et ce sont les scènes affreuses, inoubliables : le fils d'Achille tuant un des fils de Priam sous les yeux de ses parents accrochés à l'autel ; le vieux Priam, d'un bras débile, essayant de le venger, et succombant sous les coups et sous les sarcasmes du jeune Grec triomphant.

Alors se produit dans l'âme d'Énée un véritable effondrement. Guerrier, il a fait son devoir, sans se soucier ni des siens, ni des dieux, ni de rien qui ne fût l'ennemi. La mort de son roi le tire de ce salutaire automatisme. En un instant, il redevient homme ; l'homme au fond du malheur. *Horror, stupor* l'envahissent. L'État n'est plus, Troie n'est plus : la pensée des siens l'envahit avec violence, mais il ne se forme pas en lui l'idée d'un devoir (559-563) :

*At me tum primum saeuus circumstetit horror,  
obstupui : subiit cari genitoris imago,  
ut regem aequaeuum crudeli uulnere uidi  
uitam exhalantem ; subiit deserta Creusa  
et direpta domus et parui casus Iuli.*

« Alors, pour la première fois, une cruelle horreur m'enveloppa. Je fus frappé de stupeur. L'image de mon père chéri surgit à mes yeux, quand je vis le roi, son compagnon d'âge, exhalant sa vie par une cruelle blessure ; je pensai à Créuse abandonnée, à notre maison pillée, aux risques du petit Iule. »

Il regarde autour de lui : tous ses compagnons sont morts. C'est le néant dans la solitude, c'est-à-dire le désespoir, dont le distrahit pour un temps un sentiment sans noblesse, un mouvement presque animal : il aperçoit Hélène, la cause des malheurs de Troie. Elle tente de se cacher, il va la tuer et s'avilir dans cette vengeance sans gloire (583-587) :

*... etsi nullum memorabile nomen  
feminea in poena est nec habet uictoria laudem,  
exstinxisse nefas tamen et sumpsisse merentes  
laudabor poenas animumque explesse iuuabit  
ultricus flammae et cineres satiasset meorum.*

« Bien que ce ne soit pas un exploit mémorable que de châtier une femme et que cette victoire soit sans gloire, on me saura

pourtant gré d'avoir supprimé cet être impie pour lui faire expier ses crimes, et quel soulagement d'avoir assouvi ma soif de vengeance et satisfait aux cendres des miens ! »

Qu'est-il à ce moment ? Une épave, comme chaque Troyen survivant, livré à ses instincts, sans « fonction » dans une société décomposée. Grâce à l'apparition de Vénus, cette déchéance ne dure pas. La déesse l'assure d'abord que, par sa protection, tous les siens, père, fils, femme, ont échappé au fer et au feu et elle lui rappelle ses devoirs, prioritaires, envers eux. Elle fait plus. A cet esprit qui a oublié les dieux, qui succombe sous un malheur dont il ne comprend ni les causes ni les fins, elle donne par un miracle non pas encore l'intelligence, mais la mesure véritable de l'événement. Elle enlève de ses yeux l'espèce de nuage qui, dans la vie normale et pour notre tranquillité, nous garde de voir les dieux. Il contemple l'invisible dont le visible n'est qu'un doublement illusoire : ce n'est pas Hélène qui est à l'origine des malheurs de Troie, ce ne sont pas les Grecs qui détruisent la ville, mais les dieux — Neptune punit Laomédon, Junon et Minerve se vengent du berger Pâris, Juppiter enfin obéit aux destins qu'il connaît, seul ou mieux que les autres (608-618) :

*Hic ubi disiectas moles avulsaque saxi  
saxa uides mixtoque undantem puluere fumum,  
Neptunus muros magnoque emota tridenti  
fundamenta quatit totamque a sedibus urbem  
eruit. Hic Juno Scaëas saeuissima portas  
prima tenet sociumque furens a nauibus agmen  
ferro accincta uocat.*

*Jam summas arces Tritonia, respice, Pallas  
insedit nimbo effulgens et Gorgone saeva.  
Ipse Pater Danaïs animos uiresque secundas  
sufficit, ipse deos in Dardana suscitât arma...*

« Là où tu vois ces monceaux de ruines, ces pierres arrachées aux pierres, ces tourbillons de poussière et de fumée, c'est Neptune qui, de son grand trident, bat nos murs jusqu'en leurs fondements et déracine la ville entière. Ici, la première, la terrible Junon occupe les portes Scées et furieuse, ceinte du glaive, appelle de leurs vaisseaux les guerriers ses alliés. Retourne-toi, vois la Tritonienne Pallas assise au sommet de la citadelle, étincelante au milieu d'un nuage, brandissant la Gorgone. Juppiter lui-même excite les Grecs, redouble leurs forces, lui-même soulève les dieux contre les armes dardaniennes. »

Et elle conclut sur un ordre et sur une promesse (619-620) :

*Eripe, nate, fugam finemque impone labori :  
nusquam abero et tutum patrio te limine sistam.*

« Hâte-toi de fuir, mon fils, mets un terme à ton effort. Je ne m'éloignerai pas de toi et je te conduirai en sûreté jusqu'au seuil de ton père. »

Cette double théophanie — sa mère qui le protège et le dirige, les autres grands dieux acharnés contre Troie — lui rend le mouvement : il obéit; sans plus combattre, mais, *ducente deo*, sans redouter les flammes ni les coups, il regagne la demeure d'Anchise.

Ainsi se trouve reconstitué, matériellement, le petit corps social qui ne sait pas encore (car Énée a oublié l'apparition d'Hector ou ne croit pas à ce que le fantôme lui a annoncé) qu'il porte les nouveaux *fata* de Troie, qu'il est le germe d'une nouvelle Troie plus brillante que celle qui périt : un homme, le chef, avec son père, son fils et sa femme. Du discours de Vénus même, Énée n'a retenu qu'une chose : il doit fuir, avec les siens. C'est ce qu'il propose instamment à son père; mais celui-ci, ignorant des nouveaux *fata*, refuse de partir, de survivre à sa ville. Énée a alors un dernier sursaut de « deuxième fonction », qu'on sent désabusé : si la famille ne fuit pas, il retournera se battre, il ira mourir quelque part en se battant (668-670) :

*Arma, uiri, ferte arma : uocat lux ultima uictos !  
Reddite me Danais ; sinite instaurata reuisam  
praelia ; numquam omnes hodie moriemur inulti.*

« Des armes, compagnons, apportez-moi des armes, le dernier jour appelle les vaincus ! Rendez-moi aux Grecs ! Laissez-moi revoir, renouveler le combat. Nous ne mourrons pas tous aujourd'hui sans vengeance ! »

Mais Créuse l'arrête sur le seuil et « la famille » est la plus forte (677-678) :

*hanc primum tutare domum. Cui paruius Iulus,  
cui pater et coniux quondam tua dicta relinquitur ?*

« Avant tout défends cette maison. A qui abandonnes-tu le petit Iule, et ton père, et moi, que tu nommais autrefois ton épouse ? »

Tout est suspendu au plus sacré, au plus clairvoyant des hommes de la famille : Anchise. Or il ne voit aucun signe d'espoir, il reste, il périra et sa descendance périra avec lui. C'est une fin, *lux ultima*. A quoi bon les avoir sauvés et rassemblés ?

Ce moment où la famille, condition de tout le reste, rescelle son union dans les larmes autour de l'enfant qui, en d'autres temps, eût été sa joie et son espoir, c'est le point de maturation qu'attendaient les dieux. Par un signe appliqué à Iule, interprété par Anchise, compris par Énée, ils n'ont plus qu'à donner une

raison d'être à la dynastie. Par ce signe commence la nouvelle, la vraie carrière d'Énée : le guerrier de la première Troie n'est plus, ni le pauvre homme un instant hébété; le sauveur des dieux ancestraux et le roi de la Troie future se découvrent (679-704) :

*Talia uociferans gemitu tectum omne replebat :  
quum subitum dictuque oritur mirabile monstrum.  
Namque manus inter maestorumque ora parentum  
ecce leuis summo de uertice uisus Iuli  
fundere lumen apex tactuque innoxia molles  
lambere flamma comas et circum tempora pasci.  
Nos pauidi trepidare metu crinemque flagrantem  
excutere et sanctos restinguere fontibus ignes.  
At pater Anchises oculos ad sidera laetus  
extulit et caelo palmas cum uoce tetendit :  
« Juppiter omnipotens, precibus si flecteris ullis,  
adspice nos, hoc tantum ; et si pietate meremur  
da deinde auxilium, pater, atque haec omina firma. »  
Vix ea fatus erat senior subitoque fragore  
intonuit laeuum et de caelo lapsa per umbras  
stella facem ducens multa cum luce cucurrit.  
Illam, summa super labentem culmina tecti,  
cernimus Idaea claram se condere silua,  
signantemque uias ; tum longo limite sulcus  
dat lucem, et late circum loca sulfure fumant.  
Hic uero uictus genitor se tollit ad auras  
affaturque deos et sanctum sidus adorat :  
« Jam iam nulla mora est : sequor et qua ducitis adsum.  
Di patrii, seruate domum, seruate nepotem !  
Vestrum hos augurium, uestroque in numine Troia est !  
Cedo equidem nec, nate, tibi comes ire recuso. »*

Ainsi Créuse emplissait la maison de son gémissement, quand tout à coup s'offre à nos yeux un prodige inouï. Tandis que nous serrions Iule dans nos bras, contre nos visages désolés, voici qu'une aigrette s'allume au-dessus de sa tête; sans rien brûler, la flamme lèche ses souples cheveux et s'attarde autour des tempes. Épouvantés, tremblants de crainte, nous secouons ses cheveux embrasés, nous voulons éteindre dans l'eau ce feu miraculeux. Mais mon père Anchise, plein de joie, lève les yeux et les mains vers le ciel et s'écrie : « Jupiter tout-puissant, s'il est des prières qui te touchent, daigne seulement nous regarder et, si notre piété le mérite, donne-nous ton secours, ô père, et confirme ce présage ! » A peine a-t-il parlé, qu'un soudain tonnerre éclate à gauche et qu'une étoile, traînant toute une torche de lumière, traverse le ciel. Nous la voyons raser le faîte du palais et s'enfoncer, brillante, dans les forêts de l'Ida. Un sillon de clarté suit son passage, les lieux d'alentour fument d'une vapeur de soufre. Mon père ne résiste plus. Il se lève, invoque les dieux, adore l'astre sacré : « Allons, dit-il,

ne tardons plus, je vous suis, je vous accompagne où vous me conduirez. Dieux de nos pères, sauvez ma famille, sauvez mon petit-fils ! Cet augure vient de vous et Troie se confie à votre puissance. Je cède, ô mon fils, je ne refuse plus de partir avec toi. »

Et c'est le groupe illustré par tant d'images : la famille gagne, hors les murs, dans la direction indiquée par l'étoile, une colline où s'élève le temple, depuis longtemps abandonné, d'une Cérès qui est peut-être la mère des dieux : Énée porte son père, tire par la main le petit Iule et Créuse les suit comme elle peut. Mais le vieillard n'est pas seul sur les épaules d'Énée : il tient dans ses mains le plus précieux, les objets sacrés et les Pénates de la patrie, — ces *sacra* et ces *deos* annoncés par Hector (293), que Pantheus, aux premières atteintes du malheur public, a descendus de la citadelle jusque dans la maison d'Anchise (320). Comme pour marquer sa rupture avec le personnage qu'il a d'abord été cette nuit-là, Énée se reconnaît souillé (717-720) :

*Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates :  
me bello e tanto degressum et caede recenti  
attractare nefas, donec me flumine uiuo  
abluero.*

« Toi, mon père, prends dans tes mains les objets sacrés et les Pénates des ancêtres. Au sortir d'un si grand combat, après ce carnage, il n'est pas permis que je les touche avant de m'être lavé dans une eau vive. »

Il a vraiment, pour la fin de la nuit, dépouillé la « deuxième fonction » ; sa mission le possède tout entier, avec un nouveau jeu de forces et de faiblesses (725-729) :

*... Ferimur per opaca locorum.  
Et me, quem dudum non ulla iniecta mouebant  
tela neque aduerso glomerati ex agmine Graii,  
nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis  
suspensum, et pariter comitique onerique timentem.*

« Nous avançons par les voies les plus sombres. Et moi qui tout à l'heure passais impavide parmi les traits et les troupes des assaillants grecs, un souffle m'effraie, le moindre bruit m'alarme ; je crains aussi bien pour ce qui me charge que pour ce qui m'accompagne. »

Créuse s'égare, Énée la cherche, après avoir confié à ses compagnons *Ascanium*, *Anchisenque patrem Teucrosque Penates* (747). Il rentre dans la ville et la parcourt sans se battre, sans être inquiété, jusqu'au moment où lui apparaît l'ombre de Créuse, morte, nous ne saurons jamais comment. Elle répète, elle

complète la prophétie négligée d'Hector. A vrai dire, elle annonce tout (776-789) :

*Quid tantum insano iuuat indulgere dolori,  
o dulcis conjux? Non haec sine numine diuum  
eueniunt, nec te comitem hinc portare Creusam  
fas aut ille sinit superi regnator Olympi.  
Longa tibi exsilia et uastum maris aequor arandum :  
et terram Hesperiam uenies, ubi Lydius arua  
inter opima uirum leni fluit agmine Thybris.  
Illic res laetae regnumque et regia conjux  
parta tibi. Lacrimas dilectae pelle Creusae.  
Non ego Myrmidonum sedes Dolopumue superbas  
adspiciam, aut Graiis seruitum matribus ibo,  
Dardanis et diuae Veneris nurus ;  
sed me magna deum genetrix his detinet oris.  
Jamque uale, et nati serua communis amorem.*

« Pourquoi, cher époux, t'abandonner à cette douleur insensée? Ce qui nous arrive ne s'est pas fait sans la volonté des dieux. Tu ne peux emmener avec toi Créuse : le grand souverain de l'Olympe ne le permet pas. Longtemps tu erreras à l'aventure, labourant la surface de la vaste mer. Puis tu arriveras à la terre d'Hespérie, où le Tibre lydien coule tranquillement à travers de fertiles campagnes. Là une vie heureuse, un royaume, une royale épouse seront ton partage. Cesse de pleurer ta chère Créuse. Je ne verrai pas les orgueilleux palais des Myrmidons ou des Dolopes, je ne serai pas l'esclave des matrones grecques, moi, née du sang de Dardanus, moi, la belle-fille de Vénus. La grande déesse, mère des dieux, me retient sur ces bords. Adieu, conserve ton amour à notre commun fils. »

Affligé, éclairé, Énée revient où il a laissé ses compagnons. Entre-temps, la dernière merveille s'est accomplie. A cette dynastie naissante, autour de ces Pénates conservés, il fallait le germe d'un peuple. Accourue Dieu sait d'où, une foule est assemblée, prête à partir (796-800) :

*Atque hic ingentem comitum affluxisse nouorum  
inuenio admirans numerum matresque uirosque,  
collectam exsilio pubem, miserabile uulgus.  
Undique conuenere animis opibusque parati  
in quascumque uelim pelago deducere terras.*

« Je vois avec surprise qu'un nombre immense de nouveaux compagnons les a rejoints, des femmes et des hommes, tout un peuple réuni pour l'exil, foule pitoyable. Ils sont accourus de partout, avec leurs biens, résolus à me suivre sur les flots vers la terre, quelle qu'elle soit, où je voudrai les conduire. »

A l'aube, les ancêtres de Rome s'enfoncent dans le massif de l'Ida, où les forêts leur fournissent le bois des nécessaires vaisseaux.

### *Virgile et les Étrusques.*

Au terme de cette analyse des trois *fata*, des rôles qui en découlent et des caractères que ces rôles imposent aux personnages qui en ont la charge, notre hypothèse se trouve confirmée : en composant non pas seulement la seconde moitié, mais l'ensemble de l'Énéide, Virgile a gardé dans son esprit la légende qui expliquait la naissance de Rome, le synécisme, comme l'heureuse conclusion, sans défaite, d'une guerre où Romulus aidé de Lucumon s'opposait à Titus Tatius; où collectivement, les proto-Romains aidés d'un corps d'armée étranger s'opposaient aux Sabins et à leurs alliés.

Que, dans cette sorte de prototype, Virgile ait choisi la version à trois races, ne saurait étonner : c'est aussi celle qui affleure, on l'a vu, sous l'allusion des Géorgiques <sup>1</sup>. Et l'on comprend que, fils de Mantoue, ami de Mécène, il ait en toutes circonstances préféré une préhistoire, romaine ou latine, d'où les Étrusques ne fussent pas absents. Il y a quelques années <sup>2</sup>, M<sup>me</sup> Ragna Enking a fait un sort à la strophe d'invocation par laquelle, au cinquième siècle, Phocas avait ouvert la biographie du poète :

*his faue dictis ! retegenda uita est  
uatis Etrusci modo, qui perenne  
Romulae uoci decus adrogauit  
carmine sacro.*

*uates Etruscus*... Je crains que M<sup>me</sup> Enking ne se soit prise à son jeu. Si le savant commentateur Servius, et son non moins savant interpolateur, ont attaché à tant de vers de Virgile des gloses de science étrusque, il est moins sûr que le poète lui-même — *uates* ne signifie pas autre chose — ait eu, dans toutes ces occasions, les intentions allusives qu'ils lui prêtent. Ce que Virgile connaissait de cette science ne paraît pas avoir dépassé ce qu'en savaient à son époque les hommes cultivés de Rome, ou, s'il en connaissait davantage, il a eu le bon goût de n'en pas surcharger son œuvre nationale. Est-ce la doctrine étrusque du « destin différé » qui permet à Junon de retarder, mais pour un temps limité, l'inéluctable réussite d'Énée (VII 313-316) <sup>3</sup>?

1. V. ci-dessus, p. 303.

2. « P. Vergilius Maro uates Etruscus », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 66, 1959, p. 65-96.

3. *Ibid.*, p. 86.

Peut-être, mais l'homérique Poséidon avait déjà le même pouvoir (*Odyssée*, V 288-299) <sup>1</sup>. Quand Jupiter ne semble pas être le maître absolu des destins, mais plutôt leur conservateur et leur interprète, se conforme-t-il au Jupiter étrusque qui, pour les décisions graves, consultait les *dii Consentes* et, pour les décisions très graves, obéissait aux *dii Inuoluti*? Peut-être, mais en aucune occasion Virgile ne laisse entendre qu'au-dessus du dieu suprême, fonctionnent de mystérieuses assemblées divines : les apories qui s'observent dans les rapports du destin et des dieux ne dépassent pas chez lui ce qu'elles sont chez Homère. Même à supposer que son *cognomen* Maro prolonge le nom d'une variété de prêtre étrusque, *maru*, ce *cognomen* n'était pas un *omen* et ne le vouait pas à officier, même en érudit, toute sa vie. Enfin, rien ne donne à penser que le petit Mantouan ait jamais baragouiné la langue de Tagès et de Végoia. Il a simplement aimé sa province et il était fier de tous les sangs qui s'y mêlaient. On notera au passage que le dessein que le présent essai déchiffre à travers *L'Énéide* justifie pleinement les trois vers du « catalogue étrusque » (VII 201-203) consacrés à Mantoue. Le poète eût certainement pu dire bien des choses, faire bien des éloges de sa patrie; il a choisi de ne présenter la cité fondée par Ocnus et par lui nommée d'après sa mère Manto, que comme un exemple réussi de synécisme à trois races et de suggérer au moins que chacune avait sa nature, sa fonction propre, puisqu'il précise à propos des Étrusques qu'ils sont les dépositaires de sa force — *uires*, opposé semble-t-il à *caput* — les Grecs (?) et les Ombriens (ou les Gaulois?) étant sans doute responsables d'autres qualités (X 201-203) :

*Mantua diues auis, sed non genus omnibus unum :  
gens illi triplex, populi sub gente quaterni ;  
ipsa caput populis, Tusco de sanguine uires.*

Mantoue, riche en aïeux, mais de races diverses : elle contient trois nations et, sous chacune de ces nations, quatre peuples. C'est elle-même (la nation de « Manto », la grecque) qui a le commandement sur les peuples, mais c'est du sang étrusque que lui viennent ses forces.

Cette mise en vedette des « forts » de la ville était d'ailleurs commandée par la circonstance, puisque Mantoue n'est ici nommée que pour le contingent qu'elle a envoyé, sous Ocnus lui-même, à l'armée étrusque de Tarchon. Mais je n'ai jamais pu me défaire du sentiment que, parmi les composantes de

1. L. E. Matthaei, « The Fates, the Gods and the Freedom of Man's Will in the Aeneid », *The Classical Quarterly*, 11, 1917, p. 15.



Mantoue, c'est à « celle de Manto », *ipsa*, c'est-à-dire à la grecque, même si elle n'est que légendaire, et non à l'étrusque, que, poète et non guerrier, P. Vergilius Maro entendait se rattacher <sup>1</sup>.

### *Liberté de Virgile dans la transposition.*

Virgile, donc, s'est inspiré du synécisme des Romains et des Sabins pour préparer celui des Troyens et des Latins. Mais il ne l'a pas fait servilement. Il n'a pas copié, il a transposé avec une très grande liberté; aussi bien dans les personnages que dans les événements.

Si Tarchon, peu caractérisé en dehors de sa fonction, est bien l'équivalent du non moins pâle Lucumon, le vieux Latinus se sépare de Tatius, même conçu comme *senex*, sur toute une série de points importants et solidaires. C'est lui qui propose Lavinie à Énée qui ne la demandait pas, alors que Tatius comme tout son peuple réclame les Sabines enlevées; alors que Tatius et son peuple temporisent au seuil de la guerre, espérant un règlement amiable, Latinus s'oppose à la guerre de toute son inertie; alors que Tatius se trouve parmi les combattants, à la tête des combattants, Latinus, désavoué par sa famille et par son peuple, reste à l'écart de toutes les violences. Mais c'est surtout au premier niveau avec Romulus et Énée, qu'éclatent les différences, dans le caractère et dans la conduite.

Les deux demi-dieux se battent également bien, mais le fils de Mars a vraiment *patriam mentem*, tandis que le fils de Vénus et d'Anchise, depuis qu'il a pris conscience de sa mission dans l'incendie de Troie, ne désire que la paix dans l'honneur, dans la justice, dans la mesure. Sur la fin de sa vie, Tatius mort, Romulus deviendra tyran : une telle évolution est impensable d'Énée, et

1. P. Couissin, « Virgile et l'Italie primitive, 5 : Les peuples de l'Italie centrale », *Revue des Cours et Conférences*, 33, 2, 1931-1932, p. 164, fait de Virgile un Celte (à propos des trois *gentes* de Mantoue) : « Comme il parle à peine des Ombriens, qu'il dit du mal des Étrusques [??], il ne reste qu'à supposer qu'il se croyait Gaulois. » Et les Grecs ? A tort ou à raison, Manto était comprise comme grecque. Je crois donc que, dans la pensée de Virgile, une des trois *gentes*, l'éponyme, était grecque et les deux autres étrusque et ombrienne (plutôt que gauloise). Quant à ma traduction du vers 203 (*ipsa caput populis...*), fort discuté, elle se fonde sur les faits suivants : 1° de même que *gente*, dans le second hémistiche du vers 203, renvoie à la même réalité que *genus* dans le premier, de même *populis* du vers 203 doit être l'ensemble des 3 × 4 *populi* du vers 202, c'est-à-dire toute la population : 2° au vers 203, dont les deux hémistiches ne peuvent être équivalents (*caput* valant *uires*), il doit y avoir une double opposition : fonctionnelle (*caput* ~ *uires* : gouvernement, ou royauté ~ guerriers), ethnique (*ipsa* ~ *Tusco*) ; dire que Mantoue, en tant que ville, est à la tête de ses habitants ou des bourgs de son territoire, serait une plate tautologie, et la deuxième opposition engage à voir dans *ipsa*, comme dans *Tusco*, une des trois *gentes* composantes; ce ne peut être dès lors que la composante couverte par le nom de la fondatrice.

le Juppiter Indiges qu'il devient dans son apothéose est, par les deux composantes du nom, bien différent du Quirinus déjà penchant vers Mars en quoi Romulus se transforme sous les yeux de l'ancêtre des Césars. Des deux fondateurs de Rome, non par les exploits, mais par les goûts et les sentiments, c'est à Numa que s'apparente Énée : juste, pieux, sacerdotal, il révèle l'essentiel de sa nature quand, laissant à Latinus tout le reste, même les armes, il se réserve *sacra deosque*, — s'écartant ainsi de la collégialité entièrement égale de Romulus et de Tatius, que Latinus avait pourtant d'avance définie, acceptée (*auspiciis aequis*). Une autre différence, riche de conséquence, est que Romulus, malgré l'enlèvement des Sabines, malgré cette Hersilia dont un culte au moins théorique a fait une Hora Quirini, vit et meurt sans famille, solitaire, fondateur d'une ville et non d'une *gens*, tandis qu'Énée prodigue sa *pietas* entre deux générations, l'une vénérable, l'autre prestigieuse et, né prince, devenu roi, laisse en devenant dieu une vivace dynastie dont Romulus lui-même devra s'accommoder. Les origines de la guerre, au septième chant, ont donné au poète une belle occasion de souligner cette différence, qui ouvre à certains égards un véritable contraste entre les deux héros homologues.

Les annalistes n'ont jamais chargé Romulus du péché d'avidité : s'il veut s'imposer aux Sabins, ce n'est pas, *inops*, pour les obliger à partager leurs *opes*, et c'est seulement sur l'autre face de l'événement que s'exprime cette opposition, les riches Sabins, eux, refusant de considérer comme des égaux ces prétendants démunis de tout. Aux *beati possidentes*, il ne demande que les femmes nécessaires à la survie de sa bande de célibataires. Certains historiens anciens, pour élever le niveau moral de cette requête, disent que, à travers les femmes et le *connubium*, c'est l'estime, la reconnaissance de fait et de droit que Romulus entend obtenir; la nécessité matérielle des femmes n'en subsiste pas moins, en première ou en seconde motivation<sup>1</sup>. Et là commencent les torts incontestables de Romulus : comme les Sabins lui refusent les Sabines, ce qui est leur strict droit de

1. Les jeux du hasard... *Le Figaro* du jeudi 27 juillet 1961 publiait, p. 10, col. 6 la dépêche suivante, sous le titre « Village n'ayant que jeunes gens demande jeunes filles riches ou belles en vue mariage... » :

« *Teramo (Abruzzes)*, 26 juillet. — Les jeunes gens du petit village de Frattoli, dans les Abruzzes, sont certainement les plus malheureux du monde. Parmi leurs 400 compatriotes, il n'y a pas une seule jeune fille à marier. Souffrant de leur célibat forcé, ils viennent d'adresser une pétition à l'administration en lui demandant d'adopter d'urgence des mesures permettant un *repeuplement* rationnel en jeunes filles.

« Là où les choses se compliquent, c'est que les garçons à marier de Frattoli sont difficiles. Ils précisent dans leur requête qu'ils ne sauraient accepter des femmes *quelconques*. Ils veulent que leurs futures épouses disposent soit d'une dot substantielle, soit d'une activité rentable. »

pères, il les enlève à la fois de force et par ruse, à la fête d'un dieu. La guerre est donc provoquée par une sacrilège outrance de Romulus, par la violation du droit et de la coutume admise chez les Italiques civilisés.

Énée non plus, tout démunis que sont les Troyens au terme de leurs courses, ne recherche pas de richesse : son ambassadeur formule la demande de terrain aussi modérément, humblement que possible (VII 229-230) <sup>1</sup> :

*dis sedem exiguum patriisque litusque rogamus  
innocuum...*

Mais, malgré l'absence de femmes dans son camp, malgré (il paraît d'ailleurs l'avoir oubliée) la prophétie de Créuse (II 732-734 : ... *leni fluit Thybris, illic res laetae regnumque et regia coniux/parata tibi*), Énée ne demande aucun *connubium* : c'est son partenaire, alerté par ses propres *fata*, qui lui en fait la proposition, d'ailleurs limitée à lui-même : il lui offre la main de sa fille Lavinia. De ce point de vue, les torts ne sont donc pas du côté troyen; c'est Énée au contraire (à vrai dire au même titre que Turnus avant lui) qui est en droit de se plaindre ensuite que Latinus ne tienne pas sa parole et ne lui donne pas la jeune fille *pactam*. Quant au reste des célibataires troyens, des mariages massifs avec les filles latines ne sont jamais ni promis, ni demandés : on ne peut que les déduire de l'intention d'alliance intime <sup>2</sup> entre les deux peuples dont, avec enthousiasme, Latinus parle au septième chant (270-272, où le pluriel n'est que poétique) et, avec plus de solennité, Énée au douzième (190-194).

Virgile, qui a ainsi pris soin au septième chant d'éviter de donner la moindre responsabilité au Troyen dans cette affaire de *connubium*, ne manque pas au huitième de souligner qu'il s'oppose en cela à Romulus. J'ai déjà rappelé la scène, ciselée sur le bouclier d'Énée, où la rencontre et le pacte final de Romulus et de Tatius préfiguraient clairement, jusque dans les attitudes, ceux d'Énée et de Latinus au douzième chant. Or, avant ce pacte, sur le bouclier, sont aussi représentées des scènes de la guerre elle-même et Virgile ne cache pas son sentiment sur la première violence (VIII 635-638) <sup>3</sup> :

*Nec procul hinc Romam, et raptas sine more Sabinas  
consensu caueae, magnis Circensibus actis,  
addiderat, subitoque nouum consurgere bellum  
Romulidis Tatiaoque seni Curibusque seueris.*

1. V. ci-dessus, p. 344.

2. V. ci-dessus, p. 353, n. 1.

3. V. ci-dessus, p. 373.

Certaines formes antérieures de la légende d'Énée, certes, ne parlaient pas non plus d'une demande de femmes et, en cela, Virgile n'a eu qu'à ne pas innover. Mais, dans ces variantes, les Troyens n'en avaient pas moins des torts d'une autre sorte : dans les Origines de Caton par exemple, et dans Varron, il était raconté que Latinus avait accordé aux Troyens un territoire mesuré avec précision (Servius, *Comm. à l'Énéide*, XI 316), et qu'il avait consenti au mariage de sa fille avec Énée (*ibid.*, VI 760), puis que les Troyens avaient fait du pillage sur les terres des Latins et qu'il s'en était suivi une guerre dans laquelle Latinus avait été tué : *iuxta Laurolauinium quum Aeneae socii praedas agerent, proelium commissum, in quo Latinus occisus est* (*ibid.*, IV 620). Quelque chose de cela se retrouve dans l'incident de chasse par lequel la guerre est rendue inévitable, *prima laborum causa* (451-452). Mais Virgile a blanchi entièrement les Troyens : qu'on se reporte à l'analyse faite ci-dessus ; on y verra les excuses accumulées au profit du *pulcher Iulus*, responsable apparent : comment peut-il imaginer qu'un cerf rencontré dans la forêt est l'animal le plus domestique du gardien des troupeaux royaux ? D'ailleurs, sans Alecto, rien n'arriverait ; c'est elle qui donne *rabiem subitam* aux chiens du chasseur, qui touche leurs narines *noto odore...*, *ut ceruum ardentes agerent*, qui dirige la main sur l'arc, la flèche dans l'air, qui, enfin, du haut des étables, par une sonnerie de corne, enfle démesurément ce petit malheur et enflamme les bergers sabins. Bref, dans cette mise en scène du conflit des fonctions, la première est sans reproche : supériorité morale sur Romulus.

Il serait aisé de relever ainsi quantité de points, qui ne sont pas tous sans importance, où l'imitation s'éloigne de l'original. Je n'en signalerai que deux. Tarchon ne meurt pas sur le champ de bataille, comme Lucumo, et rien n'indique qu'une partie, même symbolique, de son armée soit, après la paix, restée avec les Troyens et les Latins comme troisième « composante » du Latium. La ville-camp des bouches du Tibre, homologue avant et pendant la guerre de la Rome nouvellement créée, ne reste pas, après la paix, dans le synécisme, la véritable et définitive « fondation » d'Énée : soit qu'il s'installe dans un Lavinium préexistant et le « refonde », comme le veut M. Carcopino, soit plutôt, comme paraissent l'imposer de claires expressions, il élève une nouvelle ville (XII 193-194), éventuellement aidé par les Latins (XI 130-131), il abandonne certainement, en tant que capitale au moins, cette première installation provisoire.

D'autre part, le cadre des *fata* a permis à Virgile de souligner, plus fortement que la légende romuléenne, la nécessaire collaboration des trois groupes à la fois ethniques et fonctionnels. Dans

la légende romuléenne, qu'elle soit à deux ou trois races, seul Romulus est en possession d'un message divin, d'une promesse de Juppiter. L'intervention de Titus Tatius comme celle de Lucumo sont provoquées par l'événement, l'une par la violence de Romulus, l'autre par sa requête, mais ne correspondent à aucun ordre antérieur des dieux. De ce point de vue, mais de ce point de vue seulement, Virgile, à partir de la légende romuléenne et parce qu'il en comprenait les articulations fonctionnelles, a construit de son propre chef un mécanisme qui les renforce. Le génie a de ces intuitions.

Le fait que Virgile ait pu si bien transposer la structure de la « naissance de Rome », confirme donc l'impression que nous donnait naguère le début de la première Élégie romaine de Properce : en plein siècle d'Auguste, les hommes cultivés savaient, aussi bien que les annalistes qui avaient mis au point cette naissance 350 ou 250 ans plus tôt, quelle philosophie sociale elle exprimait. (Je voudrais espérer qu'on ne me fera pas dire pour autant que je considère que Virgile est un témoin direct et original des traditions indo-européennes sur la formation des sociétés triparties <sup>1</sup> !)

### *Autres desseins de Virgile.*

Cette intention de Virgile éclaire la composition des six derniers livres, mais elle n'était pas sa seule intention : bien d'autres ont été dénombrées, qui restent valables, et c'est un plaisir pour l'esprit de les voir s'entrelacer, compliquant parfois, n'offusquant jamais le cadre des trois *fata*. Je me bornerai à rappeler les principales.

Les plus extérieures d'abord, et celles qui touchent le moins au plan. Réagissant contre l'opinion de Gaston Boissier, Paul Couissin a recommandé, en 1932, de prendre au sérieux l'information, l'érudition de Virgile <sup>2</sup> ; il a présenté un Virgile historien, préhistorien même, autant qu'on pouvait l'être à son époque :

Toute cette archéologie, toute cette érudition n'était pas un simple ornement littéraire, un remplissage plus ou moins intéressant, ni même une sorte de musée d'antiquités curieuses ;

1. Une longue expérience m'invite à tout prévoir, même ceci. Je profite de l'occasion pour signaler, avec scepticisme, Josette Lallemand, « Une source de l'Énéide : le Mahābhārata », *Latomus*, XVIII, 1959, p. 262-287, et George E. Duckworth, « Turnus and Duryodhana », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 92, 1961, p. 81-127.

2. « Virgile et l'Italie primitive, 1. Le dessein de Virgile », *Revue des Cours et Conférences*, 33, 1931-1932, p. 385-402 ; les phrases citées ici sont aux pages 389-393.

ce n'était pas, même, l'évocation mélancolique d'un passé glorieux à jamais disparu. C'était à la lettre et sans métaphore, de par l'ordre de l'empereur et à l'heure où la puissance romaine atteignait son apogée, la résurrection véritable, mieux encore, le réveil triomphant du génie éternel du peuple romain. Ainsi, bien loin d'être l'accessoire dans l'œuvre virgilienne, l'érudition en est l'essentiel et, en un certain sens, la raison d'être...

... Virgile fut sans doute un grand poète et un grand artiste, mais ce fut aussi un érudit véritable... Je suis persuadé, pour ma part, qu'il a prétendu donner de l'Italie primitive une peinture aussi exacte ou du moins aussi vraisemblable que possible, — et aussi qu'il ne pouvait agir autrement...

... L'Énéide n'est pas seulement une œuvre d'art, elle est avant tout une œuvre patriotique, une œuvre sacrée. De tracer un tableau imaginaire, un portrait fantaisiste de l'Italie primitive, de la Rome préhistorique, de ses croyances, de ses usages, de ses rites, c'eût été trahir le dessein même de l'œuvre, la priver de toute valeur démonstrative, transformer en roman sans portée un poème national; c'eût été, aussi, faillir à la mission que le poète avait acceptée et commettre une sorte de sacrilège...

Avec beaucoup de tact, Couissin atténue à l'usage cette thèse un peu abrupte, mais certainement juste. Les catalogues des guerriers italiotes et étrusques lui en fournissent une facile et brillante démonstration. Avant lui d'ailleurs, du point de vue de l'archéologie des sites et des pierres, d'autres avaient fait des réflexions du même ordre. Non seulement M. Carcopino, qui a fondé sur elles son œuvre en 1919, mais ses contradicteurs, tel Tenney Frank en 1924<sup>1</sup> : « Si le lecteur, écrivait ce dernier, veut bien descendre jusqu'à Ostie, son Énéide en mains, et lire les scènes des chants VII-X parmi les ruines antiques des murailles qui viennent d'être exhumées, il découvrira que le poète a construit librement ces scènes et qu'il les a composées avec un plan clair et consistant. Les savants ont trop longtemps étudié Virgile avec, pour toutes armes, des listes de passages parallèles. Si le lecteur consent à reconstruire l'existence de Virgile dans son décor, s'il essaie de visualiser ce que Virgile a vu, de "réaliser" l'expérience de Virgile, il trouvera, derrière ses hexamètres, un poète sensible et imaginatif. » Mais ce « dessein » n'est évidemment pas du même ordre que celui que nous avons dégagé : certes il ne concerne pas simplement le décor, il pénètre la matière même de ces chants italiotes, mais il ne la constitue pas et il s'associerait aussi bien à tout autre plan, il se mettrait aussi bien au service de n'importe quelle intention.

1. « Aeneas City... » (v. ci-dessus, p. 352, n. 2), p. 67.

« *Historia Romana repraesentata.* »

Mais c'est d'un autre dessein de Virgile qu'il est intéressant d'observer les interférences, les heureuses combinaisons avec celui qu'impliquaient les trois *fata* : d'un bout à l'autre de ces événements qui la précèdent de plusieurs siècles, Rome est présente. L'histoire romaine entière, depuis l'arrivée d'Évandre jusqu'au bienfait d'Auguste, a habité l'esprit du poète et ne doit pas quitter celui du lecteur, car ce n'est pas seulement dans le recensement des grands hommes aux Enfers, ni dans l'abrégé ciselé sur le bouclier d'Énée que se manifeste ce souci. Il est partout : allusions en clair ou en filigrane, signalées ou non par Servius, rapprochements de noms, interventions ou groupements de divinités, font de ces douze chants, selon le mot de La Cerda, « *historia Romana repraesentata* <sup>1</sup> ». De notre point de vue, deux de ces « représentations » sont importantes, parce qu'elles ont quelque peu compliqué le jeu de celles que nous étudions, créant des doubles emplois.

D'abord l'épisode d'Évandre et sa conclusion, la remise à Énée d'un corps de cavalerie, d'une *ala*, commandée par le jeune Pallas. C'est à tous égards un des plus beaux épisodes du poème, plus saisissant que la présentation solennelle, et parfois trop proche d'un catalogue, que l'ombre d'Anchise a déjà faite des « projets » de rois, de consuls, de héros : sans savoir l'avenir, Évandre, Énée se promènent sur le site futur de Rome dont toute l'histoire passée se réduit pour lors au passage d'Hercule. Le sommet est peut-être la mention, encore hypothétique, de Jupiter sur son Capitole (VIII 347-354) :

*Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit,  
aurea nunc, olim siluestribus horrida dumis.  
Jam tum religio pauidos terrebat agrestes  
dira loci, iam tum siluam saxumque tremebant.  
« Hoc nemus, hunc, inquit, frondoso uertice collem  
quis deus, incertum est, habitat deus. Arcades ipsum  
credunt se uidisse Jouem, quum saepe nigrantem  
Aegida concuteret dextra nimbosque cieret.*

De là il le conduit au mont tarpéien et au Capitole brillant d'or aujourd'hui, mais alors hérissé d'un bois broussailleux. Dès ce temps, le sentiment d'une redoutable présence effrayait les paysans, déjà ils ne regardaient qu'en tremblant la forêt

1. L'article de M. Pokrovski, « L'Énéide de Virgile et l'histoire romaine », *Revue des Études Latines*, 1927, p. 169-190, ne contient rien de démonstratif; les meilleurs rapprochements, encore lointains, concernent l'épisode de Nisus et Euryale, p. 182-187.

et la roche. « Ce bois, dit Évandré, cette colline couronnée de feuillage, quel dieu l'habite, on ne sait, mais un dieu l'habite. Les Arcadiens croient avoir vu plus d'une fois Jupiter lui-même, secouant de sa main droite la sombre égide et ébranlant les nuages. »

Combien émouvante aussi, dans cet ensemble, la discrète esquisse d'une comparaison entre les splendeurs de la Rome augustéenne et la pauvreté des origines, grosse de tant de vertus ! Aucun passage d'Ovide, ni même l'élégie de Propertius, d'un développement quelque peu rhétorique, ne sonnent aussi profond que ces beaux vers (359-368) :

*Talibus inter se dictis ad tecta subibant  
pauperis Euandri passimque armenta uidebant  
Romanoque foro et lautis mugire Carinis.  
Ut uentum ad sedes : « Haec, inquit, limina uictor  
Alcides subiit, haec illum regia cepit.  
Aude, hospes, contemne opes et te quoque dignum  
finge deo rebusque ueni non asper egenis. »  
Dixit et angusti subter fastigia tecti  
ingentem Aeneam duxit stratisque locauit  
effultum foliis et pelle Libystidis ursae.*

En conversant ainsi, ils approchaient de la maison d'Évandré, demeure de pauvre. Ça et là ils voyaient des troupeaux mugissants sur notre Forum, sur les somptueuses Carènes. Quand ils furent arrivés : « Voici, dit Évandré, le seuil qu'a franchi Alcide vainqueur, voici le palais qui l'a reçu. Ose, mon hôte, mépriser la richesse, ne te montre pas inférieur à ce dieu, viens sans dédain partager mon indigence. » Il dit, et il conduisit le grand Énée dans son étroite demeure. Il le fit asseoir sur un lit de feuillage couvert de la peau d'un ours de Libye.

Néanmoins ce détour heureux de l'intrigue, ce pèlerinage dans l'avenir jusqu'au Forum Boarium, jusqu'au Palatin, complique le jeu des trois *fata* et la conduite même d'Énée. En fait, à un moment où le temps est précieux, où toute l'Italie s'arme à l'appel de Turnus et afflue vers le Latium, le bienveillant Tibre a fourvoyé son protégé en l'envoyant demander une aide substantielle au faible Évandré<sup>1</sup>. Le dieu lui est apparu en songe, il lui a annoncé un prodige qui, se réalisant en effet à l'aube, devait confirmer ses dires. Et il lui a révélé l'Arcadie palatine (VIII 49-58) :

*Haud incerta cano. Nunc qua ratione quod instat  
expedias uictor paucis, aduerte, docebo.  
Arcades his oris, genus a Pallante profectum,*

1. Sur le Tibre dans ce passage, v. H. Boas, « Aeneas' Arrival... » (ci-dessus, p. 343, n. 1), p. 53-68.



*qui regem Euandrum comites, qui signa secuti  
delegere locum et posuere in montibus urbem,  
Pallantis proavi de nomine Pallanteum.  
Hi bellum assidue ducunt cum gente Latina.  
Hos castris adhibe socios et foedera iunge.  
Ipse ego te ripis et recto flumine ducam  
aduersum remis superes subuectus ut amnem.*

« Ce que je te prédis est certain. Sois attentif. Je vais t'apprendre en peu de mots par quel moyen tu sortiras vainqueur des dangers qui te pressent. Des Arcadiens, descendants de Pallas, sont venus sur ces bords conduits par le roi Évandre et suivant ses enseignes; ils ont choisi le lieu et, sur des collines, construit une ville qu'ils sont nommée Pallantée d'après leur ancêtre Pallas. Ils mènent une guerre sans trêve contre la nation latine. Joins leurs forces aux tiennes et fais alliance avec eux. Moi-même, je te conduirai tout droit entre mes rives, j'aiderai tes rames à remonter le courant contraire. »

Cette complaisance du Tibre, portant le vaisseau d'Énée à contre-courant jusqu'au séjour d'Évandre, est en fait une fausse manœuvre : Évandre ne pourra donner à Énée, avec de bonnes paroles, que son fils et deux fois deux cents cavaliers; pour l'essentiel, il se dit incapable du secours promis par le Fleuve (472-473) et renvoie son hôte en sens inverse, en aval, jusqu'à la ville d'Agylla, où l'attend une armée (475-476). En sorte que ce sont les Etrusques, révélés par Évandre, qui rendront à Énée le service que le Tibre prétendait qu'Évandre pouvait assurer (56). Par son personnage, par celui de son fils, par la présentation qu'il fait de ses collines et par l'histoire qu'il raconte, Évandre embellit l'Énéide au plus haut point. De plus dans une vue providentielle de l'histoire, il n'était pas indifférent que les Grecs qui habitaient alors le site de Rome fussent présents dans la bataille qui allait faire des Troyens des Italiques. Stratégiquement parlant, le Tibre n'en est pas moins blâmable, puisqu'il allonge sans autre profit que quatre cents cavaliers l'absence d'Énée et le péril de son camp. Quoi qu'il en coûtât à la poésie, le *Tuscanus amnis* devait conduire son protégé au plus court, jusqu'aux véritables *socii* qui l'attendaient dans un camp, moins loin de son point de départ, sous les murs d'Agylla. Soyons heureux qu'il ne l'ait pas fait, mais constatons que l'escadron conduit par Pallas et le corps de cavalerie de Tarchon font double emploi, comme l'exprime bien Virgile, quand il montre la flotte approchant des bouches du Tibre et que, sur les vaisseaux (X 238-239),

*iam loca iussa tenet forti permixtus Etrusco  
Arcas eques...*

A travers tous les combats — le personnage pathétique de Pallas excepté — la même *permixtio* s'observera, Arcadiens et Étrusques formant indistinctement le corps des auxiliaires d'Énée : dans le malheur (X 429-430), dans l'offensive (XI 834-835), dans la clameur de Juturne (XII 231-232), dans l'assaut presque victorieux de la fin (XII 281, 551) <sup>1</sup>.

L'autre interférence que je signalerai d'un dessein différent avec celui des trois *fata* n'a pas eu, pour le plan de l'œuvre, de telles conséquences. Le double emploi qu'elle a provoqué s'est limité à un seul épisode.

J'ai rappelé plus haut <sup>2</sup>, dans le parallélisme général entre la guerre d'Énée contre les Latins et la guerre de Romulus contre les Sabins, l'analogie, certainement intentionnelle, de l'appel que le jeune Ascanie fait à Jupiter dans le péril de son camp et de l'appel que fait Romulus à Jupiter dans la bataille du Forum. Presque avec les mêmes mots que le Sabin Mettius dans cette bataille, le Latin Numanus Remulus vient de défier l'adversaire, réduit à une difficile défensive. Alors Ascanie saisit son arc, mais (IX 624-634)

*constitit ante Jouem supplex per uota precatus :  
« Jupiter omnipotens, audacibus annue coeptis.  
Ipse tibi ad tua templa feram solennia dona  
et statuam ante aras aurata fronte iuencum  
candentem pariterque caput cum matre ferentem,  
iam cornu petat et pedibus qui spargat arenam ! »  
Audiit et caeli genitor de parte serena  
intonuit laeum. Sonat una fatifer arcus.  
Effugit horrendum stridens adducta sagitta  
perque caput Remuli uenit et caua tempora ferro  
traicit...*

Il s'arrête d'abord et, suppliant, adresse à Jupiter cette prière et cette promesse : « Jupiter tout-puissant, favorise ce qu'entreprend mon audace. Je porterai moi-même à tes temples des dons solennels. Je présenterai devant tes autels un jeune taureau blanc au front doré, élevant sa tête à l'égal de sa mère, frappant déjà de la corne et, de ses pieds, dispersant le sable ! » Le père des dieux l'entendit et fit retentir son tonnerre à gauche dans la partie seraine du ciel. Au même instant résonne l'arc, porteur de mort. Ramenée en arrière, la flèche s'échappe avec un sifflement terrible, pénètre dans la tête de Remulus et, de son fer, lui traverse les tempes.

1. V. ci-dessus, p. 350-351.

2. V. ci-dessus, p. 353-354.

Le résultat est le même que dans la bataille du Forum : jusqu'alors plutôt malmenés, les Troyens sont saisis d'un courage inouï (636-637) :

... *Teucro clamore sequuntur  
laetitiaque fremunt animosque ad sidera tollunt.*

Les Troyens poussent une clameur et, frémissants de joie, sentent leur courage monter jusqu'aux astres.

L'événement est complet : Juppiter a entendu le jeune *reus uoti* ; il lui a répondu par un de ses signes usuels, un tonnerre opportun, il l'a exaucé dans sa flèche et le moral des Troyens est au plus haut point. Mais, derrière Ascagne en ce combat, Virgile voit aussi, fait voir Auguste dans le décor d'Actium. Le destin du prince s'est assuré dans cette bataille, et le Naulis Phœbus du Palatin lui doit son culte. Déjà Vulcain, qui l'a ciselée en quarante vers avec plus de détails qu'aucun autre motif sur le bouclier du fils de Vénus, n'a pas manqué de la faire présider par le miracle d'Apollon (VIII 704-706) :

*Actius haec cernens arcum intendebat Apollo  
desuper : omnis eo terrore Aegyptus et Indi,  
omnis Arabs, omnes uertebant terga Sabaei...*

D'en haut, regardant ces combats, Apollon d'Actium tenait son arc. Pris de terreur, les peuples de l'Égypte et de l'Inde, tous les Arabes, tous les Sabéens prenaient la fuite.

Fils d'Apollon suivant une rumeur qui ne le gênait pas (Suétone, *Auguste*, 94 ; Plutarque, *Brutus*, 24, 2), à Actium autant qu'à Philippes, Octave s'était senti protégé par le dieu. Quel qu'ait été le sentiment des historiens, qui n'en parlent pas<sup>1</sup>, la version officielle, au moins celle des poètes, comportait une apparition miraculeuse où Apollon avait déjà doublé Juppiter et ses auspices. Properce la décrit dans sa sixième Élégie romaine (23-60) : alors que le vaisseau d'Octave voguait à pleines voiles *jouis omine*, Phœbus surgit debout au-dessus de la poupe, non pas dans son apparence de musicien, mais tel qu'il était lorsqu'il brisa les anneaux du monstre Python, et il lui annonça la victoire :

*dixerat et pharetrae pondus consumit in arcus :  
proxima post arcus Caesaris hasta fuit.  
Vincit Roma fide Phoebi...*

Il dit et il épuise sur l'arc les flèches qui chargeaient son carquois. Aussitôt après l'arc, ce fut le tour de la lance de Caesar. Rome est victorieuse sur la foi de Phœbus...

1. Jean Gagé, *Apollon romain*, 1955, p. 499.

Aussi le premier et mémorable exploit d'Ascagne, l'enfant archer, n'est-il pas couvert de la garantie du seul Juppiter tonnant (IX 638-646) :

*Aetheria tum forte plaga crinitus Apollo  
desuper Ausonias acies urbemque uidebat  
nube sedens atque his uictorem affatur Iulum :*  
« Macte noua uirtute, puer, sic itur ad astra,  
dis genite et geniture deos ! Jure omnia bella  
gente sub Assaraci fato uentura resident  
nec te Troia capit. » Simul haec effatus ab alto  
aethere se mittit, spirantes dimouet auras  
Ascaniumque petit...

Cependant, assis sur un nuage dans le ciel éthéré, Apollon, le dieu aux longs cheveux, regardait d'en haut les armées d'Ausonie assiégeant la ville. « Courage, généreux enfant, dit-il à Iule vainqueur ! C'est ainsi qu'on s'élève jusqu'aux astres, fils de dieu, de qui naîtront des dieux ! Sous la race d'Assaracus, et ce sera justice, s'apaiseront à l'avenir toutes les guerres commandées par le destin. Déjà Troie ne peut te contenir. » En achevant ces mots, il s'élance du haut du ciel, écarte l'haleine des vents et se dirige vers Ascagne.

Le dieu prend les traits d'un vieux conseiller pour calmer l'*ardentem Iulum* et lui défendre de risquer sa vie dans le combat, puis il disparaît soudainement. Le moral des Troyens se trouvait déjà, depuis l'intervention de Juppiter, au niveau des astres ; il ne peut s'élever davantage, mais il manifeste aussitôt ses effets (659-663) :

*Agnouere deum procures diuinaque tela  
Dardanidae pharetramque fuga sensera sonantem.  
Ergo audium pugnae, dictis ac numine Phoebi,  
Ascanium prohibent ; ipsi in certamina rursus  
succedunt animasque in aperta pericula mittunt.*

Les chefs dardaniens ont reconnu le dieu et ses flèches divines, ils ont entendu, dans sa fuite, retentir son carquois. Aussi, forts des paroles et de la volonté de Phœbus, ils retiennent Ascagne, tandis qu'eux-mêmes retournent au combat et s'exposent à tous les dangers.

Il est probable, comme on l'a supposé depuis longtemps, que la crainte que Rome avait eue de l'Orient dans cette guerre où l'un de ses fils, Antoine, jouet de Cléopâtre, paraissait vouloir transporter au-delà des mers la capitale de l'empire, s'exprime, autant que le ressentiment personnel de Junon contre le peuple de Pâris, dans l'insistance avec laquelle la déesse, au moment même où elle accepte les *fata* d'Énée, adjure Juppiter de supprimer jusqu'au nom de Troie et de fondre réellement les Troyens

parmi les Latins <sup>1</sup>. La réponse affirmative de Jupiter va dans le même sens, les Troyens se fondront dans les Latins et disparaîtront comme tels : *commixti corpore tantum subsident Teucrici*. La promesse du dieu fut encore tenue par les hommes, après Virgile, pendant trois siècles et demi. Puis un empereur élut Byzance <sup>2</sup>.

### Virgile et Homère.

Moins constante, mais inévitable, une autre noble tentation accompagnait, précédait le poète à travers son œuvre : non pas sans doute de rivaliser avec les grands chantres de la Grèce, ici Apollonios de Rhodes, là l'Homère de l'Odyssée ou de l'Iliade, mais de leur faire écho, de recueillir leur enseignement dans des vers qui fussent dignes d'eux. Virgile et ses personnages ressentent le siège de la ville-camp des bouches du Tibre comme un nouveau siège de Troie. Le rapt d'Hélène sonne dans les griefs, dans les véhémences de Turnus et de Junon plus en clair que l'enlèvement des Sabines. Mais surtout le cadre des trois *fata* a reçu du modèle ionien quelques légères contradictions.

D'abord, je l'ai rappelé <sup>3</sup>, la notion virgilienne de *fatum* a les complexités, l'incohérence même que porte en elle toute doctrine fataliste qui se veut cependant humaine. Elle n'avait pas besoin d'Homère, ni d'ailleurs des Étrusques, pour s'écarter entre des destins fixés par les dieux et un destin supérieur, antérieur aux *numina* des dieux, entre un mécanisme immuable, aveugle,

1. V. ci-dessus, p. 349.

2. V. les bonnes réflexions de Jacques Perret, *Virgile*, 1959, p. 111-112, sur ces six derniers chants de l'Énéide, un peu délaissés dans les écoles. D'un autre point de vue, l'auteur voit dans la guerre d'Énée et de Latinus une préfiguration des guerres civiles, et dans leur entente finale celle de l'heureuse réconciliation présidée par Auguste : « La véritable guerre civile — et c'est dans cette situation qu'Auguste s'était trouvé — n'est ni la révolte ni la fronde d'une minorité, si imposante soit-elle, contre le pouvoir légitime. Elle consiste en ceci qu'il n'y a plus de pouvoir légitime ou, si l'on veut, que les antagonistes en ont chacun quelque partie, sans pouvoir en reconnaître bien clairement les limites, ce qui leur permettrait de composer. Alors il faut bien se battre. C'est exactement, on le constatera, la situation d'Énée vis-à-vis des Latins. Énée a le droit pour lui, mais les Latins aussi. Seulement ces droits ne s'enracinent pas de la même manière dans le droit, et ils n'ont aucune pente naturelle à s'ajuster d'eux-mêmes... Énée, le pieux Énée, se bat. Finalement, celui qui est le plus capable d'assembler des forces, c'est-à-dire de créer, d'imaginer, l'emporte, mais la résistance du vaincu n'a pas été moins nécessaire au salut commun. Sans les guerres latines, Énée n'aurait pas fédéré autour de lui les Arcadiens d'Évandre et les Étrusques; l'accord sur lequel se conclura la paix prévoit entre les adversaires une unité infiniment plus profonde et en même temps plus respectueuse de l'originalité des deux peuples que ce qui avait été envisagé lors du débarquement des Troyens. » Cette vue s'accorde à la mienne : la fin des guerres civiles a été comme un nouveau synécisme, une renaissance de Rome à partir de composantes d'abord séparées : Auguste n'est-il pas le nouveau Romulus ?

3. V. ci-dessus, p. 339, n. 1.

et une providence attentive aux mérites des hommes. Mais les rapports personnels du plus considérable des Olympiens avec cette notion fuyante porte à n'en pas douter la marque de l'Iliade — plus certainement que celle des stoïciens, autres maîtres à penser. Ne serait-ce que dans un passage fameux dont on s'accorde à souligner le caractère aberrant.

Depuis la révélation qu'il a faite à Vénus dans le premier chant, Juppiter, qu'il soit l'auteur ou le dépositaire des destins, favorise constamment la poignée de Troyens qui traverse les mers et aborde en Italie. Il contribue à les informer du « plan » où ils ont leur rôle, il leur donne plusieurs fois — à Anchise, à Énée, à Ascagne — la garantie, la sanction de son tonnerre. Dans le temps même de la guerre, qu'il sait inévitable mais provisoire, il agit posément, discrètement, d'une manière conforme au plan et, à Vénus éplorée, confirme que ses dispositions n'ont pas changé, que « les destins demeurent ». Puis brusquement, au chant X, il affirme non seulement une neutralité dans sa conduite, mais un embarras dans l'interprétation des destins déjà formulés et des avenir qui en découlent, bref une incertitude peu conforme à ce que les neuf premiers chants font attendre, opposée aussi à ce que montrera la suite. Dans l'assemblée des dieux, Vénus et Junon viennent de lâcher la bride l'une à sa peine, l'autre à sa fureur. Alors Juppiter, avec une grande majesté, prend la parole pour un arbitrage inattendu (X 105-117) :

*« Quandoquidem Ausonios coniungi foedere Teucris  
haud licitum nec uestra capit discordia finem,  
quae cuique est fortuna hodie, quam quisque secat spem,  
Tros Rutulusue fuat, nullo discrimine habeo.  
Seu fatis Italum castra obsidione tenentur,  
siue errore malo Troiae monitisque sinistris.  
Nec Rutulos soluo : sua cuique exorsa laborem  
fortunamque ferent : rex Juppiter omnibus idem.  
Fata uiam inuenient. » Stygiū per flumina fratris,  
per pice torrentes atraque uoragine ripas  
annuit et totum nutu tremefecit Olympum.  
Hic finis fandi : solio tum Juppiter aureo  
surgit, caelicolae medium quem ad limina ducunt.*

« Puisqu'il n'est pas possible d'unir par une alliance les Ausoniens aux Troyens, puisque vos discordes n'ont pas de fin, quelle que soit aujourd'hui la fortune de chacun, quelles que soient ses espérances, Troyen ou Rutule, je ne ferai entre eux aucune différence. Que le siège du camp par les Italiotes ne soit qu'un incident prévu par leurs destins, ou que les Troyens se soient abusés par une malheureuse erreur sur des oracles contraires, il n'importe, — et je n'excepte pas non plus les

Rutules de ma décision : chacun ne devra qu'à son effort le revers ou le succès. Juppiter est également le roi de tous. Les destins trouveront leur chemin. » Il fit un signe de tête, jurant par le Styx, fleuve de son frère infernal, par ses rives brûlantes de poix dans le gouffre noir, et à ce signe l'Olympe entier trembla. Ainsi finit le conseil. Juppiter se lève de son trône d'or, tous les dieux l'entourent et l'escortent jusqu'au seuil de sa demeure.

Il ne faut certainement pas attacher une importance philosophique à ce passage exceptionnel, que Servius dit transcrit de Lucilius. Ce n'est pas une nouvelle théorie des destins qui s'exprime, et Juppiter n'a pas soudain perdu la connaissance de secrets dont il a souvent parlé. C'est simplement une scène de l'Olympe « plaquée » sur le drame italique : seul avec Vénus, Juppiter la console et lui révèle volontiers l'avenir ; seul avec Junon, il tâche de la calmer, il patiente, il lui permet de retarder l'inévitable, quitte, à la limite d'un délai raisonnable, à lui faire admettre gentiment une non moins inévitable résignation. Mais ici, au début du dixième livre, les déesses s'affrontent sans modération devant lui et il n'a d'autre souci que de les faire taire, de leur imposer l'abstention des actes, sinon le détachement du cœur et de l'esprit que, pour sa part, il affecte. Il leur parle comme pourrait faire un didascale devant une violente querelle d'élèves : « Je ne veux pas savoir qui a raison, qui a les destins pour soi, les Troyens de ma fille ou les Rutules de ma femme ; ce que je veux, c'est que vous cessiez de vous mêler de leurs débats. » Mais on doit penser que, dans le temps même où il dit : « Juppiter est au même titre le roi de tous, les destins trouveront tout seuls leur voie », il sait, il continue à savoir, par quelle *uia* quels *fata* conduiront chacun à quelle fortune. En tout cas, sans vestige de neutralité, il les aidera bientôt à *inuenire uiam* à travers l'obstacle de Camille (XI 725-731) : c'est lui qui animera Tarhon, le poussera *in praelia saeua* et, par de puissants aiguillons, irritera ses fureurs.

Au douzième chant non plus, quand a déjà commencé le combat singulier d'Énée et de Turnus, il ne faut pas tirer de conséquences excessives de la pesée que fait Juppiter de leurs deux *fata*, c'est-à-dire, ici, de leurs deux *ἄρεα*, de leurs chances de vie ou de mort (725-727) :

*Juppiter ipse duas aequato examine lances  
sustinet et fata imponit diuersa duorum,  
quem damnet labor, et quo uergat pondere letum.*

Juppiter lui-même, dans un juste équilibre, soulève les deux plateaux et y dépose les destins contraires des deux hommes, pour voir lequel est condamné dans le combat, vers lequel penche la mort.

Comment penser que Jupiter ne sait pas si, malgré tout ce qu'il a lui-même dévoilé à Vénus, Énée va succomber ou poursuivre sa carrière? Virgile n'a ici d'autre intention que de rappeler la pesée homérique des destinées d'Achille et d'Hector (*Iliade*, XXII 208-213) :

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρούνοὺς ἀφίκοντο,  
καὶ τότε δὴ, χρύσεια πατὴρ ἐπίταινε τάλαντα·  
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε ταηλεγέος θανάτοιο,  
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἑκτορος ἵπποδάμοιο.  
Ἐλκε δὲ μέσσα λαβὼν ῥέπε δ' Ἑκτορος αἰσιμον ἦμαρ,  
ῥχετο δ' εἰς Αἶδαο, λίπεν δὲ Φοῖβος Ἀπόλλων.

Mais lorsqu'ils [= Achille poursuivant, Hector poursuivi] parvinrent pour la quatrième fois aux sources, le père des dieux étendit la balance d'or. Il y plaça deux destinées, signes de la mort douloureuse, l'une d'Achille, l'autre d'Hector dompteur de chevaux. Puis il prit la balance par le milieu et la souleva : ce fut le jour fatal d'Hector qui pencha et s'enfonça dans l'Adès. Alors Phoibos Apollon l'abandonna.

La plus juste appréciation de ces quelques vers de l'Énéide a été formulée par M. Pierre Boyancé, dans sa *Religion de Virgile*<sup>1</sup> :

Pour ma part, je penserais volontiers que Virgile ne donne à cet épisode fameux qu'une valeur solennelle d'introduction à l'événement décisif, qui va mettre fin à la guerre — et à l'épopée. C'est une façon de dire : « Jupiter et le Destin se prononcent », sans qu'il soit loisible et requis de trop presser le détail de la comparaison, de chercher à préciser le rôle respectif de celui qui tient la balance et du poids de ce qu'on y met. Ou peut-être faut-il entendre que Jupiter ne se détermine par d'autres motifs que par sa propre loi suprême qui s'identifie aux destins, à la balance qu'il tient entre ses mains (W. Kühn, *Götterszenen bei Vergil*, Dissertation inaugurale, Fribourg-en-Brisgau, 1959, polycopié, p. 208).

Ces insertions homériques, en effet, ne sauraient prévaloir contre la doctrine par ailleurs continue des *fata* d'Énée.

Un autre point sur lequel l'imitation d'Homère a quelque peu dérangé le jeu des trois *fata*, ou plutôt des caractères différentiels que ces trois *fata* imposent à leurs bénéficiaires, concerne encore Énée, mais dans sa conduite. Il a été montré plus haut<sup>2</sup> que sa valeur, son ardeur guerrière même font en général bon ménage avec la *pietas*, la sagesse aussi, la modération, qui

1. P. 50; le chapitre III, p. 39-57, est consacré au *fatum*.

2. V. ci-dessus, p. 387-388.



correspondent harmonieusement à sa mission essentielle, presque sacerdotale, de convoyer les dieux de Troie, d'en installer le culte et de les « donner », la paix revenue, au peuple du Latium. Pourtant il arrive qu'il s'abandonne, dans le combat, à une fureur ou qu'il suive une pratique que réprouve l'humanité, celle de Virgile certainement autant que la nôtre. Dans un de ses bons jours, H. J. Rose a joliment exprimé cela en disant que la mort de Pallas « gives Aeneas—who by hook or crook must somehow manage to have a little of Achilles in him—a good excuse for a short fit of Achillean berserk rage in battle ». En effet (X 513-520) <sup>1</sup> :

*Proxima quaeque metit gladio latumque per agmen  
ardens limitem agit ferro, te, Turne, superbum  
caede noua quaerens. Pallas, Euander, in ipsis  
omnia sunt oculis, mensae quas aduena primas  
tunc adiit, dextraeque datae. Sulfone creatos  
quatuor hic iuuenes, totidem quos educat Ufens,  
uiuentes rapit, inferias quos immolet umbris  
captiuoque rogi perfundat sanguine flammis.*

Il moissonne de son glaive tout ce qu'il peut atteindre et, brûlant de colère, s'ouvre un large chemin à travers les rangs ennemis : c'est toi qu'il cherche, Turnus, toi, que ton dernier meurtre enflé d'orgueil. Pallas, Évandre, toutes ces scènes occupent ses yeux : cette table où il reçut la première hospitalité, les mains jointes en signe d'alliance. Alors il saisit tout vifs quatre jeunes gens, fils de Sulmon, et quatre autres qu'élève Ufens, victimes funéraires réservées pour l'ombre de Pallas : leur sang captif arrosera les flammes du bûcher.

Le malheur est que, bien après cette crise, Énée persiste à pourvoir Pallas mort de victimes humaines : quand il renvoie solennellement au père le corps du jeune homme, il règle lui-même la cérémonie, compose le cortège, place le vêtement et les ornements funèbres ; puis (XI 78-82) :

*multaque praeterea Laurentis praemia pugnae  
aggerat et longo praedam iubet ordine duci.  
Addit equos et tela quibus spoliauerat hostem.  
Vinxerat et post terga manus quos mitteret umbris  
inferias, caeso sparsuros sanguine flammis.*

1. *Op. cit.* (ci-dessus, p. 391, n. 2), p. 12. La crise de « berserk » dure, au dixième chant, de la mort de Pallas à celle de Lausus : 521-535, Énée rejette les supplications, les offres de rançon de Magus et le tue ; Turnus, dit-il, par le meurtre de Pallas, a supprimé ces *commercium belli* ; 537-541, il tue un prêtre de Diane et d'Apollon, mais laisse à un autre Troyen le soin de le dépouiller ; 557-560, il s'abandonne à des violences verbales contre Tarquinius qui le supplie ; 590, le *pater Aeneas* est impitoyable envers deux frères ; 604, Énée est *furens*. Ce n'est que lorsque Lausus s'interpose entre lui et son père blessé qu'Énée retrouve son humanité et essaie de le détourner de combattre : *fallit te incautum pietas tua*, 812.

Il entasse en grand nombre des dépouilles conquises sur les Laurentes et commande que ce butin soit emporté dans un long cortège. Il y joint les chevaux, les armes que Pallas avait pris à l'ennemi. Il avait aussi lié les mains derrière le dos à ceux qu'il destinait à l'ombre du mort, victimes funéraires, et qui, égorgés, devaient arroser les flammes de leur sang...

Ce que H. J. Rose commente en ces termes :

His capture of human victims for Pallas' funeral is again Achillean, but it also has an Italian background, for such sacrifices either really were or were thought by antiquaries to be the origin of the ever popular gladiatorial shows (Serv. *ad Aen.* X 517; cf. *Il.* XXI 27, XXIII 175). Perhaps Aeneas' choice of eight victims instead of the twelve in Homer is dictated by the importance of four as a sacred number in Roman ritual.

La dernière remarque est forcée, destinée à faire d'Énée, by hook and crook, même en cette circonstance un « pontifex », compétent dans les détails et le symbolisme du rituel. Mais Rose a raison pour l'essentiel : cédant à la nécessité seconde de « rappeler » l'Iliade dans son Énéide et, dans son principal héros, de « rappeler » parfois celui d'Homère, Virgile, une ou deux fois, a négligé la nécessité première de développer conformément à sa « fonction » la *pietas* traditionnelle et l'*humanitas* nouvelle de ce héros<sup>1</sup>.

Pas plus que les autres interférences, celle-ci ne compromet sérieusement le déroulement du plan des trois *fata* et, par-dessus eux, l'articulation des trois fonctions.

1. Miss C. Saunders, *Vergil's Primitive Italy*, 1930, p. 118-120, donne à ce sacrifice humain quatre justifications qui sont discutées par P. Couissin, « Virgile et l'Italie primitive, 6. Les institutions religieuses », *Revue des Cours et Conférences*, 33, 2, 1931-1932, p. 361-364; une seule est certaine : l'imitation d'Homère.

## CHAPITRE V

### *Conclusions et questions*

#### *Mythe et histoire à Rome, le Borgne et le Manchot.*

Si les réflexions qui précèdent sont justes, nous tenons les deux bouts d'une longue chaîne. D'une part, longtemps avant Rome, un schème indo-européen développant les origines d'une société complète trifonctionnelle à partir de ses futures composantes unifonctionnelles d'abord séparées, puis réunies en conclusion d'un dur conflit où ces futures composantes (la première et la deuxième contre la troisième) se sont affrontées. D'autre part, selon la vulgate sortie des mains des annalistes, une « histoire » de la formation de Rome par l'étroite association des compagnons de Romulus, fils de Mars et protégé de Jupiter, éventuellement (dans la variante à trois races) du bataillon de Lucumon, spécialiste de la guerre, et des Sabins du riche Tatius en conclusion d'un conflit où ces futures composantes, à la fois ethniques et fonctionnelles, se sont sévèrement affrontées (la première et la deuxième contre la troisième). La double valeur des futures composantes était encore pleinement perçue au siècle d'Auguste et utilisée par les poètes, en dehors de l'« histoire » pour des développements rhétoriques tels que la simplicité des premiers âges (analysée par Properce, sous les éponymes des trois composantes, en simplicité dans le gouvernement et le culte, simplicité dans l'art militaire, simplicité dans l'économie). Virgile enfin, dans la seconde moitié de l'Énéide, s'est inspiré de ce schème devenu de l'histoire, en lui conservant ses deux valeurs : le héros troyen, en possession des *di patrii* et des promesses de souveraineté, appuyé sur les *castra* strictement militaires de l'Étrusque Tarchon, doit d'abord livrer au *praediues* Latinus une guerre acharnée qui se termine par une fusion et par la constitution d'un peuple latin « complété » (*sacra deosque dabo*).

Que s'est-il passé dans le long intervalle qui sépare ce point de départ et ce point d'arrivée? Comment, dans quels milieux, avec quelle justification, a survécu ce schème archaïque jusqu'au temps des premiers annalistes? Dans quelle forme l'ont-ils trouvé et quelles modifications lui ont-ils fait subir pour lui donner la forme historique que nous lisons? Faisceau de questions, auxquelles les moyens de réponse objectifs manqueront sans doute toujours. La principale concerne assurément les moyens de survie prolongée du schème, et elle dépasse Rome, puisqu'elle se pose aussi bien pour les érudits scandinaves du Moyen Âge qui, dans des conditions très proches, ont fabriqué de l'histoire divine — histoire de dieux considérés comme des rois — à l'aide du même schème. Elle dépasse aussi ce schème particulier, puisqu'elle se pose aussi bien pour d'autres, tels que le diptyque des types souverains — cf. Varuna et Mitra — qui a produit l'antithèse de Romulus et de Numa et, d'un autre point de vue, celle de Coclès et de Scaevola, ou tels que l'analyse de la fonction guerrière — cf. Indra, le Tricéphale et Namuci — qui a donné un contenu au règne de Tullus Hostilius. C'est dans cet ensemble qu'il faut replacer, simple cas particulier, la première guerre de Rome. Il ne sera pas inutile de rappeler ici, parce qu'il est typique, le cas du Borgne et du Manchot. Je l'ai analysé en détail dès la première édition de *Mitra-Varuna* (1940); voici le résumé qui en a été donné en 1951 dans la *Revue de Paris* (décembre, p. 111-115)<sup>1</sup> :

Les conduites héroïques d'Horatius le Cyclope et de Mucius le Gaucher forment, coup sur coup, l'essentiel des traditions relatives à la première guerre de la République, après l'expulsion des Tarquins, et elles apparaissent étroitement associées, l'une appelant l'autre, chez les moralistes comme chez les historiens. Certains détails du récit même en soulignent la symétrie, le diptyque qu'elles forment, par exemple les honneurs insignes accordés après la guerre aux deux héros mutilés. En gros, la double aventure se ramène à ceci.

Le roi étrusque Porsenna attaque Rome et va la prendre d'assaut, quand Horatius Coclès la sauve. Ce héros doit son *cognomen* au fait qu'il était devenu borgne dans une campagne antérieure, ou bien à une étrange disposition de ses sourcils qui donnait l'apparence d'un œil unique. Se postant devant le pont qui ouvre l'accès de la ville et par où l'armée romaine a reflué en désordre, il tient en respect les Étrusques par les regards terribles qu'il leur lance et aussi par la chance extraordinaire qui fait que, seul contre tous, il ne succombe ni même n'est blessé. Il donne ainsi à ses compatriotes le temps de couper

1. V. maintenant *Mythe et épopée* III, 1973, p. 268-281.

le pont et il les rejoint à la nage, sain et sauf suivant les uns, touché à la jambe, suivant les autres, d'un coup qui le laissera irrémédiablement boiteux.

Porsenna est alors contraint à faire un siège et Rome va succomber à la faim, quand Mucius la sauve. Déguisé, il pénètre dans le camp du roi étrusque pour l'assassiner, se trompe de victime et poignarde le secrétaire au lieu du maître. Amené au tribunal, il réussit pourtant sur l'esprit du roi ce qu'il a manqué sur son corps. Il lui déclare qu'il n'est que le premier de trois cents jeunes gens, *longus ordo*, qui ont juré de le tuer. La révélation est fausse, mais pour peu que le roi la croie vraie, il mesurera son risque et traitera. Pour imposer créance, Mucius tend sa main droite, la main des serments, de la *fides*, sur un brasero et la laisse brûler : d'où son surnom, *Scaeuola*. Le roi ne doute plus d'une parole appuyée par une telle action et, pris d'admiration pour la ville qui produit par centaines de tels hommes, il engage avec elle des pourparlers qui s'achèveront en un pacte d'amitié.

Peu de commentateurs ont vu dans ces deux héros des personnages historiques et dans leurs légendes des faits enjolivés. Les invraisemblances éclatent, même dans les narrations les plus prudentes. Mais surtout il serait merveilleux que les deux sauveurs de Rome en cette première guerre eussent gagné et porté, et eux seuls dans l'histoire romaine, des surnoms tirés de deux mutilations symétriques, le héros qui n'a qu'un œil, le héros qui n'a que son bras gauche. Ces noms, d'ailleurs, et les traits physiques qu'ils signalent, sont évidemment, dans l'un et l'autre récit, l'élément essentiel, le ressort efficace de l'action : ce sont les regards terribles, *truces*, d'Horatius qui arrêtent les Étrusques; c'est le sacrifice de la dextre de Scévola qui retourne les dispositions de leur chef. Enfin les deux actions se rangent en diptyque sur deux plans qui ne font pas double emploi : les regards du Cyclope immobilisent l'ennemi dans la bataille par un prestige paralysant; la main droite du Gaucher, brûlée comme gage de la véracité d'un serment (d'un faux serment), obtient que la parole soit crue. On sent là une structure, une organisation systématique difficile à concevoir si les deux parties du récit ont été d'abord indépendantes, puis artificiellement rapprochées : le double cadre doit être aussi ancien et aussi significatif que son contenu.

Ces réflexions font paraître que le récit a, ou plutôt a eu, un sens, a exprimé un certain rapport entre certaines conceptions. Mais, tant qu'on s'en tient aux données romaines, on ne peut aller beaucoup plus loin, ni saisir le système qu'on pressent. Un recours rapide à la fable scandinave éclaire au contraire et les détails et l'ensemble. Les Norvégiens païens eux aussi, et dans des conditions comparables, rapprochent en effet un Borgne et un Manchet; seulement ce ne sont plus deux chefs humains, les deux sauveurs d'un peuple connu, ce sont les deux plus hauts dieux des Scandinaves et sans doute

de tous les Germains; par suite, leurs mutilations remontent au temps sans date, au « grand temps » des mythes.

L'un de ces dieux, Óðinn, est le magicien par excellence : son pouvoir, qui est sans limite dans tous les domaines, vient de cette qualité centrale. Dans les batailles des hommes en particulier, il ne combat pas, mais il n'en commande pas moins la victoire, immobilisant, paralysant ceux qu'il a condamnés. Or, cette science magique qui passe toute science, il l'a acquise par un sacrifice, par une mutilation : il a déposé un de ses yeux charnels dans une source merveilleuse, en compensation de quoi il a gagné la voyance. Mais il porte avec lui la disgrâce compensatrice : dans une saga, dans Saxo Grammaticus, quand on voit apparaître le personnage *ein-eygðr* « à un œil », le vieillard *altero orbus oculo*, on sait que c'est Óðinn et qu'il va se passer de grandes choses : immédiatement ou finalement, l'ennemi sera vaincu.

L'autre, Týr, est un dieu complexe; il est en particulier le patron du *þing*, de l'assemblée plénière où sont portés les litiges et où se développent les rituels du droit. En liaison avec cette qualité, il a accepté lui aussi une mutilation, il a sacrifié sa main droite dans une procédure héroïque. Jadis, avertis que le petit loup Fenrir, devenu grand, causerait leur perte (et en effet, à la fin du monde, il échappera à ses liens et, s'associant à d'autres monstres, fera son funeste office), les dieux résolurent de l'enchaîner par ruse; ils firent fabriquer un lien mince comme de la soie, mais d'une solidité à toute épreuve, et ils proposèrent au petit loup, en forme de jeu, de se laisser attacher avec ce fil inoffensif. Méfiant, le loup n'accepta que si l'un des dieux, comme gage de la sincérité du jeu, plaçait sa main dans sa gueule. Les dieux s'entre-regardèrent, décontenancés. Seul Týr, pour le salut commun, engagea sa main. Naturellement, quand il comprit qu'il avait été trompé, l'animal mordit; les dieux furent sauvés, mais Týr resta manchot, *ein-hendr*.

Il est clair que les ressorts des actions de Coclès et de Scévola sont respectivement les mêmes que ceux des actions d'Óðinn et de Týr, fascination de l'ennemi, d'une part, persuasion par gage dans une procédure de serment, d'autre part; clair aussi que, à Rome comme en Scandinavie, ces actions sont reliées aux deux mêmes mutilations, et dans les mêmes conditions : Óðinn, Coclès sont déjà devenus borgnes par un événement antérieur quand ils fascinent une armée ennemie; Týr, Scévola perdent leur main droite devant nous, dans le récit même, comme gage d'un héroïque faux serment.

Cependant la portée des aventures, ici et là, est fort inégale. A Rome, ce ne sont que des faits divers illustres, sans valeur symbolique déclarée, sans autre intérêt que de propagande patriotique, et d'abord sans autre suite pour les jeunes gens qui en ont été les héros que des honneurs une fois décernés et des mutilations qui les ont si bien rendus inaptes à tout

service et à toute magistrature que dès lors il ne sera plus, il ne peut plus être question d'eux. En Scandinavie au contraire, les deux mutilations, clairement symboliques, sont ce qui crée d'abord et manifeste ensuite la qualité durable de chacun des dieux, le voyant fascinant et le garant des accords; elles sont l'expression sensible du théologème qui fonde la coexistence des deux plus hauts dieux, à savoir que l'administration souveraine du monde se divise en deux grandes provinces, celle de l'inspiration et du prestige, celle du contrat et de la chicane, autrement dit la magie et le droit. Et ce théologème lui-même n'est chez les Germains qu'un héritage fidèle des temps indo-européens, puisqu'il se retrouve, avec tous les prolongements et commentaires souhaitables, dans la religion védique, où le magicien lieur Varuṇa et Mitra, le Contrat personnifié, forment un couple directeur à la tête du monde des dieux.

D'autre part l'analogie des récits romain et scandinave est de celles qui excluent à la fois qu'ils soient indépendants et que l'un dérive de l'autre. Il s'agit en effet d'un thème complexe et fort rare : depuis 1940, depuis le moment où la correspondance a été signalée pour la première fois, bien des chercheurs ont fouillé les mythologies de l'ancien et du nouveau monde pour y retrouver, avec son double ressort fonctionnel, ce couple du Borgne et du Manchot; seule la littérature d'un autre peuple apparenté aux Germains et aux Italiques, l'épopée irlandaise a présenté quelque chose de comparable, bien que sensiblement plus lointain. Et pourtant les affabulations romaine et scandinave sont trop différentes pour qu'on suppose un passage, un emprunt direct ou indirect de l'une à l'autre; l'emprunt eût conservé le cadre des scènes avec des détails pittoresques et laissé plutôt perdre le sens, le principe idéologique de la double intrigue, alors que c'est ce principe — le lien des deux mutilations et des deux modes d'action — qui subsiste de part et d'autre dans des scènes qui n'ont plus par ailleurs de rapport. La seule explication naturelle est donc de penser que Germains et Romains tenaient de leur passé commun ce couple original.

En outre, comme ce couple est plus riche de valeur quand il opère sur le plan mythique, soutenu par la théologie de la souveraineté, il est probable que c'était là sa forme première et que Rome l'a ramené du ciel sur la terre, des dieux aux hommes, chez ses hommes, dans son histoire gentile et nationale : le double événement sauveur garde une importance décisive, mais ce n'est plus aux débuts de l'univers ni dans la société des immortels, ni pour fonder une conception bipartite de l'action dirigeante; c'est aux débuts de la République, dans la société des Brutus, des Valérius Publicola, des Horatii, des Mucii et pour susciter à travers les siècles, par un échantillonnage de dévouements extraordinaires, d'autres dévouements patriotiques.

Le détail de l'opération nous échappe et nous échappera

toujours, mais l'opération est certaine. Elle reste même sensible dans la gêne qu'éprouve un Tite-Live à raconter l'in vraisemblable histoire du légionnaire Cyclope et dans la manière sournoise dont il lui restitue, au détour d'une phrase, un pluriel *oculos* que démentent son surnom et toute la tradition.

*L'ameublement du schème trifonctionnel : Tarpeia, Jupiter Stator.*

Je serais aujourd'hui moins affirmatif sur des antécédents proprement mythologiques de l'« histoire » romaine; je dirais plutôt, pour le Borgne et le Manchot par exemple, que la mythologie scandinave, d'une part, les annalistes romains, d'autre part, ont actualisé sur deux plans différents un même schème idéologique dont je confierais volontiers la conservation non pas au « folklore », mais à ces corps sacerdotaux qui, auprès du roi, n'ont cessé chez plusieurs peuples indo-européens de garder les traditions et dont, à Rome, les pontifes ne sont que la dernière forme<sup>1</sup>. J'imagine que, d'âge en âge, les circonstances changeant, et parfois du tout au tout, ces schèmes, tout en gardant leur sens dans une pleine clarté, et même *pour* le garder, se garnissaient de matières nouvelles, de précisions ici mythiques, là ethniques ou géographiques correspondant chaque fois au temps et au lieu, aux besoins ou aux goûts des usagers. Dans le cas de la première guerre de Rome, par exemple, il est probable que les étiquettes « Romains », « Sabins », « Étrusques » mises sur les trois composantes fonctionnelles du schème traditionnel ont été imposées par les contacts, les heurts, les soucis habituels de la Rome archaïque. Quant aux deux épisodes dont la succession exprime différenciellement les moyens spéciaux de Tatiüs et de Romulus, du riche et du bénéficiaire des auspices, nous savons, par chance, où les annalistes en ont pris la substance : elle n'est pas ancienne, ni homogène.

La corruption et le châtement de Tarpeia, A. H. Krappe l'a bien établi<sup>2</sup>, ne sont qu'une variante d'une légende grecque. On connaît, du récit, un assez grand nombre de variantes localisées sur le pourtour de la mer Égée. D'abord l'une des plus anciennement attestées, antérieure sûrement à tout contact entre la Grèce et Rome et qui se situe à Mégare (Apollodore, *Bibliothèque*, III 15, 8, cf. Frazer, éd. d'Apollodore, t. II, 1921,

1. Autres exemples de schèmes conservés chez d'autres peuples indo-européens : Kvasir et Mada, *Loki*, 1948, p. 97-106 (p. 67-74 de l'édition allemande, 1959); Apām Napāt et Nechtan, *Mythe et épopée* III, 1973, p. 21-38.

2. « Die Sage von der Tarpeia », *Rheinisches Museum*, 78, 1929, p. 249-267; ce qui suit est reproduit de *Tarpeia*, 1947, p. 282-284.



p. 117) : maître de la mer, Minos conduisit sa flotte contre Athènes et assiégea au passage Mégare où régnait Nisos; Nisos avait un cheveu de pourpre au milieu de la tête et un oracle avait dit qu'il ne pouvait périr que si on lui enlevait ce cheveu; Skylla, devenue amoureuse de Minos — suivant Apollodore —, enleva le cheveu; mais Minos, après avoir pris la ville, noya la jeune fille en l'attachant par les pieds à la poupe de son vaisseau. Nous pouvons affirmer que, ici comme dans Properce, l'amour a remplacé un mobile plus vil, l'*auri sacra fames*; Eschyle, en effet, dans les *Choéphores* (v. 612 et suiv.) fait une allusion précise à l'événement et le motive autrement (trad. Paul Mazon) : « Les vieux récits flétrissent aussi la sanglante Skylla qui à des ennemis immola son père et, *séduite par les bracelets d'or crétois, présents de Minos*, arracha le cheveu qui le faisait immortel au front de Nisos endormi sans défiance... »

Puis deux variantes localisées l'une dans l'île de Lesbos (résumée d'après l'épopée *Lesbou ktisis*, d'auteur inconnu, par Parthénios, 21; cf. Roscher, III, col. 1792 et suiv.), l'autre à Pédasos en Troade (résumée dans une scolie du *Venetos A* à l'*Iliade*, XXIV 35), cette dernière venant d'Hésiode — au dire du scoliaste d'Homère. A Lesbos et à Pédasos, l'assaillant est Achille et la jeune fille agit par amour; à Lesbos, Achille la fait finalement lapider par ses soldats; à Pédasos, dans le résumé que nous avons, il n'est pas question d'un châtiment.

Puis une variante — où le thème est comme retourné — localisée dans l'île de Naxos : déjà Aristote (fragment 168 b dans Muller, *Fragm. histor. græc.*, II, p. 156), puis Parthénios (9), puis Plutarque (*Du courage des femmes*, 17) l'ont racontée; la jeune fille est ici présentée comme la libératrice des assiégés et si, à la fin, elle périt, c'est étouffée, devant la porte de la ville, sous les couronnes et les autres présents dont la couvrent imprudemment les habitants.

Puis une variante localisée à Éphèse (résumée d'Hermésianax de Colophon par Parthénios, 22) : une fille de Crésus livre la ville à Cyrus à condition qu'il l'épousera; Cyrus ne tient pas sa promesse, mais il n'est pas question d'un châtiment plus précis. Une autre variante localisée aussi à Éphèse (Pseudo-Plutarque, *Parallèles*, 30, « d'après Clitophon », cf. Stobée, *Florilège*, I, p. 260, Leipzig) paraît être un faux, démarqué de l'histoire même de Tarpeia (la jeune fille demande les bracelets des Galates de Brennos qui attaque la ville; celui-ci la fait étouffer sous le poids de l'or).

Plus tard enfin, l'histoire se trouve curieusement rapportée, avec une fin idyllique, à Moïse et à l'Égypte dans les *Antiquités Judaïques* de Josèphe (II 10, 2).

Outre ces variantes qui toutes bordent la mer Égée ou la Méditerranée orientale, la Grèce en connaît encore une, et une seule, localisée sur sa côte occidentale, dans l'archipel des Taphiens, entre l'Achaïe et la Leucadie (Apollodore, *Bibliothèque*, II 4, 7; cf. Frazer, t. I, p. 173); Komaithô, par amour pour Amphitryon, coupe le cheveu d'or de son père et livre à l'assaillant Taphos avec toutes les îles; Amphitryon la fait mettre à mort.

En dehors de l'histoire de Tarpeia, seule variante localisée en Italie, et de toutes ces variantes grecques, il faut attendre le moyen âge iranien pour trouver une nouvelle utilisation du thème, d'ailleurs célèbre, rapportée par Tabarî, par al-Ta'âlibî, par Masudî, par l'auteur du *Livre des Rois* aussi et par plusieurs poètes : c'est l'histoire de la trahison et du châtiment de Nadirâ, fille de Daisan. Par amour, elle livre à Šâpûr la ville de son père; puis, d'ordre de Šâpûr, elle est attachée par les cheveux à la queue d'un cheval. Peu important ici les rapports de cette légende persane tardive avec les légendes grecques, et de même peu important les quelques dérivés de l'histoire de Tarpeia qu'on a notés dans la littérature médiévale européenne (Krappe, pp. 259-263). Si l'on s'en tient aux anciennes variantes méditerranéennes, il est clair que c'est quelque part sur le pourtour de la mer Égée ou dans une île de cette mer que le récit s'est organisé et qu'il a d'abord foisonné; et il est probable que, de l'Égée, il s'est sporadiquement avancé par la mer ionienne (Taphos) jusque dans le Latium (Rome).

Quant au miracle que Romulus sollicite et obtient de Juppiter, avec la fondation qui s'en serait suivie d'un premier culte de Juppiter Stator, on admet avec vraisemblance qu'il n'est qu'un vieillissement, une projection dans le passé de l'épisode des guerres samnites qui, au début du troisième siècle, aboutit à l'établissement authentique du culte du dieu sous ce vocable (Tite-Live, X 36, 11). Le consul M. Atilius Regulus livrait un combat difficile. Il avait eu beaucoup de peine à arrêter un commencement de panique (*hinc fuga coepta totam auertit aciem Romanam*) et les centurions avaient dû arracher les enseignes aux signifers.

Alors le consul, levant les mains au ciel et d'une voix haute, pour qu'elle puisse être entendue, voue un temple à Juppiter Stator si l'armée romaine s'arrête dans sa fuite et si, reprenant le combat, elle réussit à mettre en pièces et à vaincre les légions des Samnites (*templum Joui Statori vouet, si constitisset a fuga Romana acies, redintegratoque praelio cecidisset uicissetque legiones Samnitium*). Tous, de toutes parts, firent un grand effort

pour rétablir le combat, chefs, soldats, fantassins, cavaliers. Il sembla que les dieux eux-mêmes avaient pris le parti du nom romain, tant il fut facile d'emporter la décision des armes et de repousser loin du camp les ennemis qui bientôt même furent reconduits à l'endroit où s'était engagé le combat.

Même prière, on le voit, même vœu et même retournement des affaires que dans la légende romuléenne. Ce ne peut être un hasard ; l'événement de 294 a été copié par l'annalistique<sup>1</sup>.

Mais quand on a reconnu cela, l'origine grecque de Tarpeia et l'anachronisme du vœu de Romulus, on n'a pas reconnu l'essentiel, puisque, aux mêmes places dans la légende scandinave homologue, se trouvent en balance l'épisode de Gullveig « Ivresse de l'Or » envoyée par les Vanes chez les Ases et celui de l'épieu lancé par Óðinn, qui ont même sens et illustrent la même leçon<sup>2</sup>. Comment le petit roman grec de la jeune fille trahissant sa patrie par appât de l'or (ou par amour) et châtiée ensuite par le bénéficiaire de sa trahison a-t-il pu être inséré à cette place précise, de préférence à toute autre, dans l'ensemble des traditions romaines ? Pour que de telles insertions soient possibles, il faut non seulement que la légende à annexer se propose, mais aussi qu'elle trouve en contrepartie une sorte d'appel, un besoin ; il faut qu'elle apparaisse à l'esprit des éventuels emprunteurs comme une réponse toute faite, et bien faite, et mieux faite que ce dont on disposait auparavant, comme une réponse frappante à l'une de ces questions philosophiques ou morales que pose implicitement tout récit mythique ou légendaire. Si donc, au début même de la fable romaine, nous trouvons la trahison de Tarpeia et la première intervention de l'or corrompateur, c'est que la philosophie sous-jacente à ce fragment d'épopée réclamait ici un scandale de ce type, un usage éclatant de cette corruption, et que les formes les plus anciennes du récit comportaient ici un épisode de même sens, auquel celui de Tarpeia a pu se substituer.

Tel a été sûrement le cas, et nous voyons en quoi consistait ici « l'appel », « le besoin » ; non seulement la comparaison des faits scandinaves, mais la simple analyse de la légende romaine nous l'enseigne : l'or de Tatiüs équilibre l'incantation de Romulus ; le « riche » (ou, accessoirement, le « beau ») corrompt la Vestale comme le « magicien » retourne le sort de la bataille ; chacun met en œuvre la science, la puissance particulière qui, avant d'être sa force, est d'abord sa définition ou la conséquence

1. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 191-192 (2<sup>e</sup> éd., p. 197-198) ; v. ci-dessus p. 301, n. 2.

2. *Tarpeia*, p. 285-286.

logique de sa définition fonctionnelle : « *consilio etiam additus dolus* », est-il dit des Sabins avant l'achat de Tarpeia (Tite-Live, I 11, 6); « *restitere tanquam cælesti uoce iussi* », est-il dit des Romains après la *precatio* de Romulus (Tite-Live, I 12, 7). Et les actes des chefs, qui sont comme les deux foyers de la courbe de l'intrigue, se répondent excellemment : « *uirginem auro corrumpit Tatiùs...* », « *Romulus... arma ad cælum tollens : Juppiter, inquit...* » Autrement dit, le schème est premier, constant; c'est lui qui commande le choix des matières, variables, dont nous ne connaissons ici que les dernières, qui à chaque époque lui donnent vie, couleur et actualité.

### *Impossibilité de conclusions historiques.*

J'ai espéré, autrefois, que des études comme celle-ci pourraient donner quelques indications, positives ou négatives, sur les événements réels des origines de Rome. Je ne le pense plus. En particulier, elles ne tranchent pas la question de la dualité — Latins, Sabins, — du premier peuplement. Si je ne crois pas personnellement à cette dualité, c'est pour d'autres raisons, telles que l'uniformité complète des objets livrés par les fouilles<sup>1</sup>. Mais ceux qui la soutiennent n'ont pas davantage le droit de tirer argument des légendes ici analysées. Structurées, significatives, développant un schème antérieur à Rome, ces légendes ne sont pas sorties des faits et ne sauraient révéler des faits. Si quelques bribes de réalité, pour nous indiscernables, s'y trouvent conservées, c'est qu'elles auront été retaillées, orientées selon les lignes du schème préexistant.

Le problème des rapports entre faits et légende se présente un peu autrement, s'agissant non plus d'événements survenus une fois, mais d'institutions qui ont duré, je veux dire, ici, la structure des trois tribus romuléennes ou, si l'on préfère, préserviennes, *Ramnes*, *Luceres*, *Titienses*. Quelle en était la définition, la valeur ? La légende des origines, notamment dans sa variante à trois races, dérive ces tribus des composantes à la fois ethniques et fonctionnelles ou de leurs chefs, proto-Romains de Romulus, Étrusques de Lucumon, Sabins de Titus Tatiùs. Que furent-elles en réalité ? Les trois races, aux origines de Rome, et même les deux principales, sont plus que suspectes. Faut-il alors penser que la toute première société romaine était divisée en trois parties, hiérarchisées ou non, définies chacune par une des trois fonctions

1. J'ai plusieurs fois donné mes raisons, depuis *Naissance de Rome*, 1944, chap. III, « Latins et Sabins : histoire et mythe », jusqu'à *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 76-88 (2<sup>e</sup> éd., p. 80-96). Sur ce que peut et ne peut pas atteindre la méthode comparative, v. ce dernier livre, p. 9-10.

du type indo-européen, les Ramnes assurant effectivement le gouvernement et les grands cultes, les Luceres étant dépositaires de l'art militaire avec ses prolongements (culte de Mars, initiations guerrières), les Titienses assurant la prospérité économique avec ses prolongements (« dieux de Titus Tatius », notamment Quirinus)? Dans *Jupiter Mars Quirinus IV*, en 1948, j'ai essayé de donner des formes plausibles à cette conception : qu'on se reporte à mes arguments<sup>1</sup>. Elle rencontre des objections, et d'abord le fait que les Romains, qui ne nous ont pas éclairés sur une signification primitive qu'ils ne comprenaient plus, considéraient du moins ces trois tribus comme de même volume, divisées chacune en dix curies; le fait aussi — mais ce peut être une retouche étrusque — que la seule survivance de la structure à l'époque historique, les centuries doubles de cavalerie nommées de ces noms, présentent les trois termes comme homogènes, non seulement de volume mais de destination (militaire) et apparemment sans hiérarchie. Il me paraît aujourd'hui plus sage, non pas de remettre la question à la décision des historiens, mais de ne pas ajouter une hypothèse aux leurs : dans l'état du dossier, et il a peu de chances de s'enrichir, aucune probabilité ne peut être atteinte<sup>2</sup>.

En revanche, peut-être entraînés par la logique de la légende des origines, il semble que, au temps d'Auguste, les érudits attribuaient aux trois tribus la double valeur ethnique et fonctionnelle qu'avaient toujours eue, qu'avaient encore les trois races composantes desquelles ils les dérivait. C'est du moins probable pour les *Ramnes*, issus des compagnons de Romulus et donc, dans la variante à trois races, dans Properce par exemple, représentants de la « première fonction » sous ses deux aspects, gouvernement et religion. Les emplois du mot isolé, séparé des deux autres noms, se réduisent à deux. L'un n'enseigne rien. Horace, dans l'Art poétique (vers 342), parle des *Ramnes celsi*, mais *celsi* ne signifie que « altiers, dédaigneux », et surtout Ramnes n'est ici que la partie prise pour le tout et, loin de se distinguer des deux autres centuries de chevaliers, les représente globalement. Le second emploi est beaucoup plus suggestif. Dans les derniers chants de l'Énéide, Virgile a donné aux Italiens coalisés contre les Troyens des noms dont plusieurs font clairement allusion à l'histoire de la future Rome. « Romulus » était évidemment impossible, mais « Remus » a servi plusieurs

1. P. 137-154 (« Ramnes, Luceres, Titienses »), p. 155-170 (« Fonctions sociales et organisation sociale »). En dernier lieu, *Idées romaines*, 1969, p. 209-223.

2. V. ci-dessus, p. 332, n. 1 (début).

fois : par exemple dans le « Numanus Remulus » — à la fois Numa, Remus et, allusivement, Romulus<sup>1</sup> qui donne à Ascagne l'occasion de son premier exploit, à Juppiter et à Apollon celle de consacrer la dynastie naissante en la personne d'Ascagne; et aussi dans le Remus que le jeune Nisus égorge avec ses *famuli*<sup>2</sup>, son écuyer et son cocher (IX 329-334). Or, immédiatement avant ce carnage, et tout près, *iuxta*, Nisus s'en était pris à un nommé Rhamnes (324-328) :

... *simul ense superbum*  
*Rhamnetem aggreditur, qui forte tapetibus altis*  
*exstructus, toto proflabat pectore somnum,*  
*rex idem et regi Turno gratissimus augur*  
*sed non augurio potuit depellere pestem.*

En même temps, l'épée levée, il marche contre le fier Rhamnes qui, installé sur un lit de tapis épais, soufflait le sommeil à pleine poitrine. Il était à la fois roi et l'augure très apprécié du roi Turnus. Mais sa science d'augure ne put détourner de lui le coup fatal.

Il est remarquable que la réunion des qualités de *rex* et d'*augur* — définition traditionnelle de Romulus (Plutarque, *Romulus*, 22,2-3 etc.)<sup>3</sup> — soit faite sur un personnage nommé Rhamnes : Virgile a sans doute utilisé, avec le nom, l'idée que ses contemporains se faisaient de cette tribu, — idée conforme en tout point à ce que Properce attribue différenciellement à la « première composante de Rome », celle des *fratres* et de leurs compagnons, origine des Ramnes<sup>4</sup>.

### *Uniformité des Romains.*

Quoi qu'il en soit de ce point<sup>5</sup>, la variante romaine de l'origine d'une société trifonctionnelle complète, telle que nous la

1. V. ci-dessus, p. 353. Il y a un autre Romulus, de Tibur, IX 360, cf. XI 636; le nom de *Numa* paraît en IX 454, X 562.

2. Avec la lecture *Remi*, les *famuli* sont de Rémus et non de Rhamnes; un manuscrit inférieur a *Remum* : Rémus est alors l'écuyer de Rhamnes et, au vers 337, le *dominus* est Rhamnes lui-même.

3. Cf. Pîcus dans *L'Énéide* même, VII 187-189.

4. V. ci-dessus, p. 319.

5. L'interprétation que M. Poucet donne des Titienses, Ramnes, Luceres, dans ses *Recherches...* (v. ci-dessus, p. 302, n. 1 et p. 332, n. 1) ne me paraît pas probable, mais je ne lui disputerai pas un terrain que j'ai définitivement évacué. Je lui abandonne en tout cas volontiers ce que j'ai essayé il y a vingt ans, dans *Jupiter Mars Quirinus* IV, sur les Titienses et sur les Luceres. Quant aux Ramnes, qu'il me permette, ici pour n'y plus revenir, de lui dire qu'il ne discute pas bien (p. 380) le texte où Virgile met en scène un personnage nommé « Rhamnes » (*Énéide*, IX 324-328). Il ne m'avait pas échappé que ce Rhamnes a des armes, et je suis assez fûté pour soupçonner qu'il n'est pas venu à la guerre, comme on dit, pour enfiler des perles : tout ce qui ronfle,

lisons, ne prétend expliquer que cette origine. L'« histoire » insiste même sur l'uniformisation des « Romains » produits par le synécisme, elle en fait honneur à la lucidité des rois collègues, Romulus et Tatius, puis à la prévoyance de Numa. Par la suite, il ne sera jamais question, pour les opposer ni même pour les distinguer, des Romains issus des compagnons de Romulus et des Romains issus des Sabins. Les rois sabins Numa et Ancus, le roi Tullus, petit-fils du plus prestigieux des lieutenants de Romulus, seront les élus de tous. Parmi les vertus, les traits de caractère que reconnaissaient en eux-mêmes avec complaisance les concitoyens de Caton ou ceux d'Horace, il n'y en avait pas que l'on considérât comme d'héritage plutôt sabin, d'autres apportés à la communauté par les hommes de l'Asile, d'autres par les Étrusques. Pieux, brave, travailleur, chaque Romain se voulait tout cela. L'explication des Romains par eux-mêmes s'est ainsi fermée une voie que d'autres peuples indo-européens ont au contraire fréquentée. Je ne donnerai qu'un exemple.

Les Irlandais, on se le rappelle <sup>1</sup>, ont conçu l'histoire de leur île comme une succession de cinq invasions dont toutes, sauf la dernière, celle des « Fils de Mil », auraient été faites par des êtres mythologiques représentés en forme humaine. A chaque invasion, les précédents possesseurs, vaincus, étaient pour la plupart exterminés, mais un résidu subsistait. Unis aux « fils de Mil », qui sont les derniers venus, ces résidus successifs, du moins les deux derniers ont produit l'actuel peuplement. Or c'est un lieu commun dans l'île que ces diverses composantes, les héritiers de ces diverses « races » se distinguent par des traits physiques, par le caractère, par les aptitudes et les vocations, sinon par des fonctions. Plusieurs textes expriment cette doctrine, qu'un auteur du XVII<sup>e</sup> siècle, Duald Mac Firbis, a résumée dans un poème, ou plutôt dans un memento écrit en vers abondamment chevillés <sup>2</sup> :

cette nuit-là, dans le camp des Rutules est guerrier. Mais, sur ce fond commun, c'est seulement du dormeur particulier qu'il s'est amusé à appeler « Rhamnes », que Virgile dit en outre qu'il est « rex et augur », insistant à la fois sur « rex » (*rex... regi Turno*) et sur « augur » (*regi Turno gratissimus augur ; sed non augurio potuit...*). Ce signallement, qui est celui même de Romulus, doit bien faire allusion à quelque chose qu'on attribuait, à son époque, peut-être par déduction abusive à partir de l'éponyme, aux plus anciens Ramnes, tribu issue des compagnons de Romulus : pas un des autres guerriers qu'égorgeaient Nisus (329-341, quatre noms) et Euryale (342-366, cinq noms) ne reçoit l'honneur d'un tel état civil ni d'ailleurs d'aucun état civil. — Les *Luceres Solomi* de Propertius ne sont pas non plus bien traités : M. Poucet néglige le fait signalé ci-dessus p. 298, n. 2, p. 301, n. 1, qui justifie suffisamment les éclipses de l'explication par Lucumon et ses Étrusques.

1. V. ci-dessus, p. 289 ; sur *Mil'e*), v. C. Guyonvarc'h, *Ogam*, XIX, 1967, p. 265,

2. Eugene O' Curry, *Lectures on the Manuscript Materials*, 1873, p. 580 ; cf. p. 223-224 ; H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais*, 1884, p. 129.

Que cela soit su des hommes de Fál [= l'Irlande],  
 qu'ils ne soient pas en erreur sur ce point :  
 la différence des fils de Míl et de leurs descendants [= cin-  
 quième race],  
 des Fir Bolg [= troisième race, démoniaque, avec les Gaileoin  
 et les Fir Domnann], et des Tuatha Dé Danann [= qua-  
 trième race, les anciens dieux].

Tout homme blanc de peau, tout intrépide, tout homme de  
 cheveux bruns,

Tout brave, hardi, dans le combat,  
 Tout vaillant en vérité, sans bruit —  
 descend des Fils de Míl à la grande renommée.

Tout bon grand pasteur sur la plaine,  
 Tout artiste musicien, harmonieux,  
 Ceux qui pratiquent toute nécromancie secrète,  
 sont du peuple des Tuatha Dé Danann.

Tout bravache, malfaisant — distinction claire —  
 tout voleur, menteur, pauvre hère,  
 ce sont les restes jusqu'à nos jours de trois peuples,  
 les Gaileoin, les Fir Bolg, les Fir Domnann.

J'ai mis en ordre  
 les différences de ces trois parties  
 suivant l'arrangement, non faux, des historiens;  
 comme ils le rapportent, sachez-le !

Ce qui ressemble le plus à cela — pour l'idée — ce sont  
 encore, à travers leurs obscurités, les vers où Virgile analyse  
 non pas Rome, mais Mantoue (IX 202-203) <sup>1</sup> :

*Gens illi triplex, populi sub gente quaterni ;  
 ipsa caput populis, Tusco de sanguine uires.*

Rome, elle, dans sa maturité, s'est gardée d'un tel palmarès :  
 en toute matière, ses légendaires composantes sont *ex aequo*.

### *Dieux et fatum dans l'original et dans la transposition.*

Les dieux ont peu de part à la première guerre de Rome et  
 toute leur action, ou plutôt celle du seul Juppiter (auspices  
 initiaux, intervention dans la bataille du Forum) est concentrée  
 sur Romulus, fils d'un Mars bien inactif <sup>2</sup>; ni Tatius, ni Lucu-  
 mon ne sont mus par aucun dieu, ne comptent sur aucun dieu,  
 n'invoquent aucun dieu. Mis à part les auspices de la fondation,  
 aucun plan divin non plus n'apparaît, rien qui ressemble à des  
*fata*, notion étrangère semble-t-il, à la plus vieille religion <sup>3</sup>.

1. V. ci-dessus, p. 405 et n. 1.

2. Sauf dans Ovide et dans Cn. Gellius, v. ci-dessus, p. 293 et n. 1.

3. Sur le *fatum* dans la religion de Rome, v. *La Religion romaine archaïque*, 1966,  
 p. 481-485.



On mesure, par ces deux remarques, l'immense inégalité de ton, de perspective, de portée qui sépare le Mahābhārata et l'œuvre des annalistes et qui s'explique à la fois par les orientations divergentes des champs idéologiques des deux sociétés <sup>1</sup> et par les exigences opposées des genres littéraires, là épopée, ici histoire. Paradoxalement, la copie qu'a faite Virgile de la première guerre de Rome réduit cet intervalle, et quant à l'activité des dieux et quant à la puissance du destin.

Les dieux et les déesses de l'Énéide ne s'incarnent pas comme ceux du Mahābhārata, mais ils sont plus constamment engagés dans l'action que ceux de l'Iliade, leurs modèles; d'un bout à l'autre, les humains leur servent d'instruments et, derrière les épreuves d'Énée, derrière la difficile naissance de cette préfiguration de Rome que sera Lavinium, le sujet profond du poème est le long conflit de Vénus et de Junon, plus discrètement celui de Juppiter et de Junon, et plus lointainement, préfiguré lui aussi, celui de Juppiter Optimus Maximus et de la Junon étrangère, en définitive celui de Rome et de Carthage <sup>2</sup>. Cette dualité des drames, l'un cosmique, l'autre national, plus fortement marquée que dans l'Iliade, rappelle le jeu à plusieurs claviers de l'épopée indienne. A défaut d'incarnations, Amata, Turnus littéralement possédés par la messagère infernale de Junon présentent le même genre de pathétique qu'Aśvatthāman, par exemple, n'accomplissant sa grande œuvre de destruction qu'après avoir été pénétré par Śiva.

D'autre part l'articulation des trois *fata* dont l'ajustement prépare Lavinium élargit la place, amplifie la figure que les « origines » de Rome donnaient au destin. Homère a fécondé l'annalistique. L'œuvre de Virgile, autrement que le Mahābhārata, est un poème de la destinée, où le principal intérêt est de savoir comment, à travers non seulement les hommes en guerre mais les divinités affrontées, les destins, suivant l'expression du *pater omnipotens*, « trouveront leur voie », *fata inuenient uiam*. C'est ce qui fait sans doute l'intérêt humain de l'Énéide comme du Mahābhārata : par un autre paradoxe mille fois vérifié, l'œuvre d'art, roman ou épopée, tragédie ou pamphlet, n'est jamais aussi près de l'homme que lorsqu'elle l'imagine, bénéficiaire ou victime, aux prises avec ce fantôme dans lequel il projette, inversées, sa faiblesse et son ignorance. Le Destin, ou ses modernes substituts, n'ont pas fini de fasciner les innombrables frères du roi Œdipe.

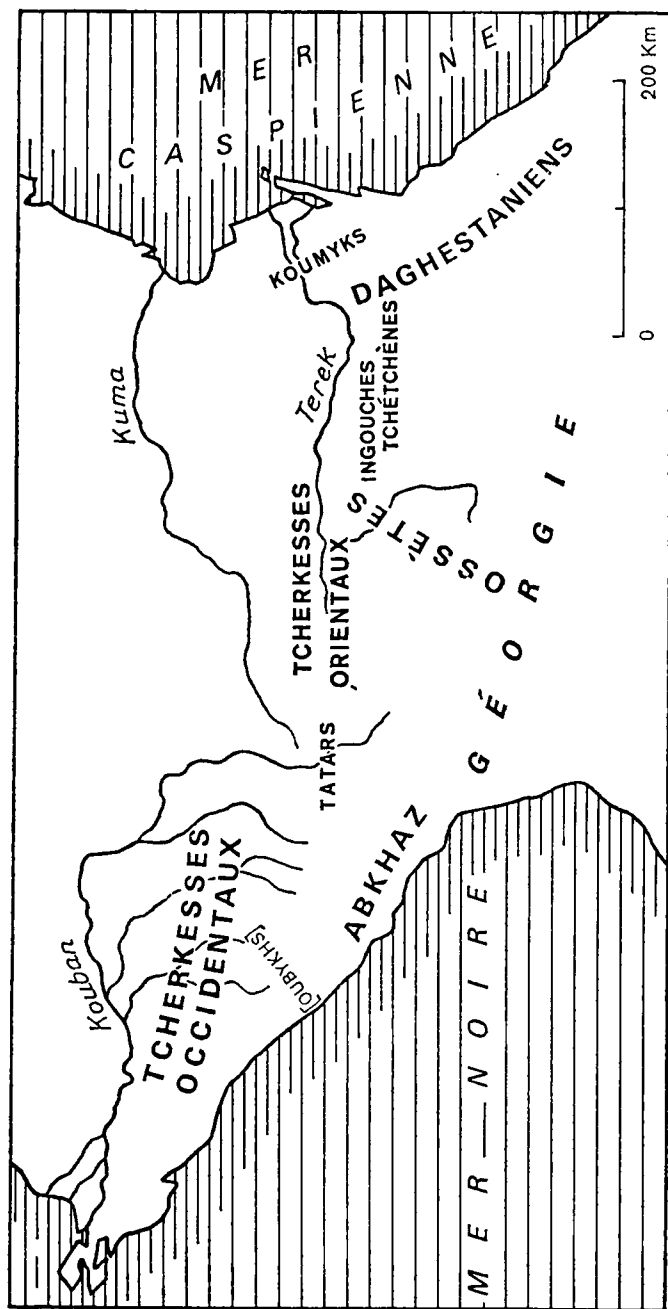
1. *Servius et la Fortune*, 1943, p. 190-193, reproduit dans *La Religion romaine archaïque*, p. 123-124.

2. D'un autre point de vue, L. E. Matthaeci, « The fates... » (v. ci-dessus, p. 404, n. 1), p. 22 : « Vergil has contrived to invent the human struggle with a dignity lacking to the divine: Aeneas and Turnus are worthier figures than Venus and Juno. »



*Troisième Partie*

TROIS FAMILLES



## CHAPITRE PREMIER

### *Les Nartes*

#### *Le Caucase du Nord.*

Le Caucase du Nord et la côte merveilleuse par laquelle il aborde la mer Noire et se prolonge fort avant vers le Sud, est un des plus intéressants conservatoires de peuples et de langues qui subsistent sur la terre <sup>1</sup>; le décor, aussi, d'une longue histoire aux mille péripéties sur laquelle les anciens, les Byzantins, les Arabes nous ont très peu renseignés, mais dont le résultat s'offre à nos yeux : quelques-uns de ces montagnards étaient déjà en place au temps des géographes grecs; d'autres sont des réfugiés d'âges divers à qui la pression d'armées puissantes ou de grands États a fait évacuer les plaines du Nord; d'autres enfin représentent des pointes hardies d'envahisseurs venus de loin, qui, une fois installés, accrochés à quelque vallée imprenable, s'y sont comportés comme les indigènes. Car voici bien le plus singulier de cette mosaïque humaine, où tant de petites communautés ont maintenu pendant des siècles le paradoxe d'une existence fragile : malgré la diversité des origines, malgré des guerres perpétuelles, ce qui domine, c'est un air de famille dû à une longue fréquentation, au cadre naturel, à des unions entre lignées princières, à une fierté surtout, qui ne s'est pas souvent développée en un réel patriotisme, mais qui suffit à opposer ce qui est « caucasien du nord » et le reste du monde.

En partant de la côte occidentale et en remontant, au pied de la chaîne, jusqu'à mi-chemin de l'entre-deux mers, on traverse d'abord ce qui reste du grand ensemble tcherkesse,

1. Je reproduis ici les premières pages (42-44) d'un article « L'Épopée narte » publié dans *La Table Ronde* de décembre 1958 (numéro 132, consacré à l'« épopée vivante »). Pour la notation des mots ossètes, tcherkesses, abkhaz, v. ci-dessus, p. 29-30.

ou circassien. Il y a près d'un siècle, cet ensemble contenait trois peuples de langues apparentées, mais bien distincts : sur la côte, au nord de la Géorgie maritime et jusqu'au-delà de Soukhoum, avec l'arrière-pays immédiatement montagneux, les Abkhaz (*Apswa*) et leur variété les Abaza; toujours sur la côte, au nord des Abkhaz, les Oubykhs (*T<sup>o</sup>ax*); au nord des Oubykhs enfin, et s'enfonçant loin dans l'intérieur, les Tcherkesses proprement dits, ou Adighés, (*Adəge*) eux-mêmes divisés en deux groupes de tribus, les Occidentaux (*K'ax*), et les Orientaux, ou Kabardes (*Q'aberdyey*). Après 1864, après l'occupation complète du Caucase par les troupes du tsar, un très grand nombre de Tcherkesses et d'Abkhaz, des centaines de mille, ainsi que tous les Oubykhs, ont quitté la terre des ancêtres et, après une émigration meurtrière, se sont installés dans l'empire ottoman où le sultan, protecteur des croyants, leur offrait des terres. Dans tous les pays héritiers de l'empire, en Anatolie notamment, leurs descendants subsistent, mettant au service de leurs nouvelles patries de rares qualités d'esprit, de cœur, d'énergie. Que sont ces peuples? Aux débuts de notre ère encore, tout porte à croire qu'ils occupaient, dans le sud de l'actuelle Russie, de vastes territoires; les remous des grandes invasions, l'histoire agitée de ces lieux de passage les ont refoulés sur la partie la plus méridionale de leur domaine. D'où venaient-ils? A quels autres humains les rattachent leurs traits physiques, leurs langues? On ne peut que former des hypothèses, et l'on ne s'en est pas fait faute : elles n'importent pas ici <sup>1</sup>.

Plus au centre, se trouvent les deux petits peuples frères des Tchétchènes et des Ingouches. La dernière guerre leur avait été fatale : leurs noms avaient disparu de la carte. Une politique plus clémentine leur a permis ensuite de revenir de leurs lieux d'exil, et la République Autonome Tchétchéno-Ingouche existe de nouveau <sup>2</sup>. Tout à fait à l'est, dans la partie la plus rude de la chaîne, où chaque vallée vit presque isolée du monde, subsistent, encore mal connus pour la plupart, les quelque vingt peuples daghestaniens : Avars, Lakes, Tabassarans, etc. Les Tchétchènes

1. L'hypothèse la plus vraisemblable rattache ce groupe de langues au basque.

2. La République Autonome avait été dissoute à la fin de la dernière guerre pour « manque de loyalisme » et ses habitants déportés en Asie Centrale. Elle fut reconstituée en janvier 1957 et les survivants regagnèrent leur ancienne patrie. En décembre 1965, elle fut réhabilitée : l'Étoile d'or de l'ordre de Lénine lui fut conférée pour « succès remporté dans le domaine de l'économie nationale ». En remettant cette haute distinction, M. P. Demičev, membre suppléant du presidium et secrétaire du comité central du parti, rappela que « durant la guerre, les efforts pour la production du pétrole dans la région de Groznyj, qui demeura juste au-delà de l'extrême pointe de l'avance ennemie, avaient tendu vers un seul objectif : la victoire »; il déclara aussi que « les fils de cette République du Caucase avaient combattu héroïquement dans les rangs de l'armée soviétique et que plus de trente mille d'entre eux avaient été décorés à ce titre » (*Pravda* du 27 décembre 1965).

et les Daghestaniens parlent des langues probablement apparentées entre elles, peut-être aussi apparentées au tcherkesse, mais séparées déjà dans une lointaine préhistoire.

Au sud des Tchétchènes-Ingouches, au cœur même du Caucase, vit un peuple tout différent, capital dans notre problème : les Ossètes, qui parlent, eux, une langue indo-européenne. Plus exactement, ils parlent une langue du rameau iranien de l'indo-européen, c'est-à-dire parente de l'avestique des Écritures zoroastriennes, du persan, de l'afghan, du kurde, etc. Leurs ancêtres n'ont pourtant jamais vu l'Iran, n'ont pas émigré de l'Iran au Caucase. La philologie du *xix<sup>e</sup>* et du *xx<sup>e</sup>* siècle a montré que l'ensemble de peuples que nous appelons « iraniens » d'après la localisation des principaux, a débordé de beaucoup, dès les origines, l'aire géographique du plateau de l'Iran. En particulier, cinq cents, quatre cents ans avant notre ère et plus tard, les peuples que les Grecs, les Romains et les Byzantins ont connus, nomades ou sédentaires, dans le sud de la Russie actuelle, sous les noms de Scythes, de Sarmates, puis d'Alains, de Roxolans, etc., étaient étroitement apparentés, quant au langage, aux grandes sociétés impériales qui, sous les Achéménides, les Arsacides, les Sassanides, ont plusieurs fois commandé de la Syrie et du Bosphore jusqu'à l'Inde et au golfe Persique. Or les Ossètes sont les derniers survivants, réfugiés, enfoncés dans le Caucase, de ce vaste groupe des Iraniens extérieurs, des « Iraniens d'Europe » : on comprend ainsi l'extraordinaire intérêt qu'ils présentent pour le linguiste et pour le folkloriste comme pour l'historien <sup>1</sup>.

Pour compléter brièvement ce tableau ethnographique, il suffira de mentionner les quelques îlots de Turco-Tatars entrés au Caucase dans les derniers siècles, et dont plusieurs, eux aussi, ont pâti des lendemains de la Deuxième Guerre mondiale : les Koumyks et les Nogais à l'est; à l'ouest, presque enclavés dans le domaine tcherkesse, les Balkars et les Karatchaïs.

### *Organisation sociale des Ossètes et des Scythes.*

Si la filiation scythique des Ossètes est certaine, si les chroniques géorgiennes permettent de connaître quelques événements,

1. La philologie ossète, illustrée notamment au dernier siècle par Vsevolod F. Miller, est déjà ancienne. Aujourd'hui, à Dzæujyqæu (= Ordjonikidzé, l'ancienne Vladikavkaz), fonctionne un très actif Institut de linguistique, de folklore, de littérature et d'histoire; le maître de la philologie ossète en U.R.S.S. est maintenant, à l'Académie des Sciences de Moscou, l'Ossète Vasilij I. Abaev. A l'étranger, d'assez nombreux savants contribuent à l'étude; en France, E. Benveniste a récemment publié d'importantes *Études sur l'ossète*, 1959.

de fixer quelques dates dans l'histoire de leurs ancêtres les plus proches, les Alains, l'observateur, ethnographe ou linguiste, ne s'en trouve pas moins dans une situation inconfortable : assez bien informé par les auteurs grecs et latins sur les mœurs et croyances des Scythes au <sup>ve</sup> siècle avant notre ère et pendant les siècles suivants, il est ensuite privé de toute documentation jusqu'au milieu du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle; ces Iraniens d'Europe ne sont connus avec quelque précision qu'aux deux extrémités d'une carrière qui s'étend sur deux millénaires et demi. C'est merveille, dans ces conditions, que tant de « survivances » aient pu être reconnues. Mais la merveille n'est pas contestable : les Ossètes ont été l'un des peuples indo-européens les plus conservateurs.

Jusqu'à la conquête russe, leur organisation sociale, non plus que celle de leurs voisins, n'a pas été très différente de ce qu'on entrevoit chez les Scythes de Lucien et même chez ceux d'Hérodote. C'est une organisation féodale : sous des princes, vivaient deux types d'hommes libres, les uns nobles, les autres non nobles, tous possesseurs d'esclaves. Chez les Ossètes Digor, sous les *badeliatæ* ou « princes », la hiérarchie était *uæzdan* « noble », puis *færssaglæg* « homme libre » (avec deux variétés inférieures, *kævdæsarð*, « enfant d'homme libre et de femme esclave », et *qumajag* « serf »), puis *cağar* « esclave »<sup>1</sup>. Cela n'est pas différent de ce qu'on observe chez les Tcherkesses où, sous quelques familles de *pš'ə* « princes » (kab. *pšə* ; oub. *x'ə*), vivaient les « nobles » héréditaires *werq* (kab. *werq'* ; oub. sans doute anciennement *k'əšxa*) et, sous les nobles, la masse des « hommes libres » ordinaires, *λφε<sup>ο</sup>ελ'* (de condition déjà presque servile chez les Kabardes : *'oeg<sup>ο</sup>* et *λ<sup>ο</sup>αq<sup>ο</sup>ελ'* ; oub. *wāγās<sup>ο</sup>ə*) et, sous eux, les « esclaves » *pš'əl'*, proprement « hommes du prince » (kab. *wəne'ə<sup>ə</sup>t* ; oub. *ag'arə*)<sup>2</sup>. Tel semble avoir été aussi l'état de choses alain, où il n'y avait, selon M. V. I. Abaev, d'autre distinction que celle des *ældar* « princes », et la masse ou « armée », *æfsad*, sans compter les *wacajrag* « esclaves »<sup>3</sup>, mais où il est probable que les hommes de la masse n'étaient pas tous égaux. Lucien, bien informé des Scythes de son temps, présente son Toxaris, au début du Σκύθης ἡ πρόξενος, I, en disant qu'il n'appartient pas à la race royale (τοῦ βασιλείου γένους), qu'il n'est pas non plus des πιλοφορικοί, mais qu'il provient des

1. Maxime Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne, droit coutumier ossétien éclairé par l'histoire comparée*, 1893, p. 16-25 ; je garde les notations de l'auteur.

2. « La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles ? », *Indo-Iranian Journal*, I, 1962, p. 198-199. Les notes de cette étude contiennent des précisions, des références et des discussions avec des savants soviétiques qui ne peuvent être reproduites ici.

3. V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, 1949, p. 63-65.



Scythes du commun, Σκυθῶν τῶν πολλῶν καὶ δημοτικῶν, qui sont nommés « les hommes à huit pieds », οἱ ὀκτάποδες c'est-à-dire ceux qui ne possèdent que deux bœufs et un chariot; à quoi il faut naturellement ajouter les esclaves, dont les Scythes n'étaient pas dépourvus <sup>1</sup>.

Qu'étaient les *πυλοφορικοί*, ces « porteurs de coiffure de feutre » ? Vraisemblablement, comme l'a pensé Rostovtseff, une aristocratie guerrière. Si nous n'avons pas de renseignement direct sur eux, sur le *πῖλος*, le feutre, qui est leur signe distinctif, nous pouvons penser qu'ils étaient analogues aux *πυλοφόροι* des Daces, qui étaient incontestablement, dans la société guerrière, des nobles. Dion Cassius, LXVIII 8 et 9, raconte que, lors de la première expédition de Trajan contre Décébale, roi des Daces, celui-ci, après sa défaite, envoya à l'empereur une ambassade composée des plus distingués des *πυλοφόροι* (*πρέσβεις πέμψας τοὺς ἀρίστους τῶν πυλοφόρων*), et l'historien insiste : ce n'était pas, comme la première fois, avant la défaite, une ambassade de « chevelus », *κομηῆται*, mais vraiment les plus distingués des *πυλοφόροι* (*οὐκέτι τῶν κομητῶν ὥσπερ πρότερον, ἀλλὰ τῶν πυλοφόρων τοὺς ἀρίστους*). Arrivés devant Trajan, ils jetèrent leurs armes (*καὶ ἔκεινοι τὰ τε ὅπλα ῥίψαντες*) et se prosternèrent, lui demandant d'accorder une entrevue à Décébale. La distinction entre les hommes du commun mais certainement libres qu'étaient les « chevelus » et les « porteurs de feutre », de plus haut rang, recouvre certainement la distinction scythique des hommes du commun, ou « octapodes » et des « porteurs de feutres ».

Ces sociétés féodales ne sont pas fonctionnelles, ne continuent pas le type indo-européen. En particulier, il ne semble pas qu'il y ait eu chez les Scythes de « classe sacerdotale ». Hérodote ne signale comme spécialistes que des devins-sorciers (IV 67) et, mise à part la divination, les actes religieux étaient accomplis par les chefs, depuis les rois jusqu'aux pères de famille <sup>2</sup>. En cela, les Scythes se séparaient nettement de leurs cousins de l'Iran, et généralement des Indo-Iraniens, et s'accordaient avec les Indo-Européens de l'est et du nord de l'Europe : tel

1. Article cité ci-dessus (p. 144, n. 2), p. 194-198.

2. M. Grakov, *Skifi* (en ukrainien), p. 87 : « En dehors des devins, il n'y avait pas de prêtres spécialisés chez les Scythes. Il semble que le rôle des prêtres, dans les circonstances importantes, était tenu par le roi ou les nomarques » ; V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, 1949, p. 65, n. 1 : « Il n'y a aucun indice que, chez les Ossètes, une classe sacerdotale, à supposer qu'elle ait existé comme groupe individualisé, ait joué dans le passé un rôle quelque peu important. Il n'y a pas non plus d'indications pour une classe guerrière spécialisée : quiconque pouvait porter les armes était guerrier » ; D. P. Kallistov, *Severnoe Pričernomorie v antičnuju epoxu*, 1952, p. 27 : « Les Scythes ne connaissaient ni temples ni caste sacerdotale ; il n'est fait mention que de devins, qui découvriraient la volonté des dieux à l'aide de baguettes disposées d'une certaine façon ».

était, avant leur conversion au christianisme, l'état des peuples slaves, celui des Germains aussi, qui ne connaissaient rien de comparable aux druides des Celtes <sup>1</sup>.

*La légende d'origine des Scythes, les talismans fonctionnels.*

Il n'en est que plus digne de remarque qu'on puisse relever, aussi bien dans les légendes des Scythes le plus anciennement connus que dans celles des Ossètes nos contemporains, des survivances certaines, très bien structurées, de l'idéologie tripartite. Voici comment les Scythes racontaient l'origine de leur nation, « la plus jeune du monde » (Hérodote, IV 5-7) :

Le premier homme qui parut dans leur pays jusqu'alors désert se nommait Targitaos; on le disait fils de Zeus et d'une fille du fleuve Borysthène (l'actuel Dniepr)... Lui-même eut trois fils, *Lipoxaïs* (var. *Nipoxaïs*, *Nitoxaïs*), *Arpoxaïs* et, en dernier, *Kolaxaïs* (Λιπόξαϊς, Ἀρπόξαϊς, Κολάξαϊς; gén. en -ξαιος). De leur vivant, il tomba du ciel sur la terre de Scythie des objets d'or : une charrue, un joug, une hache et une coupe. A cette vue, le plus âgé se hâta pour les prendre; mais, quand il arriva, l'or se mit à brûler. Il se retira et le second s'avança, sans plus de succès. Les deux premiers ayant ainsi renoncé à l'or brûlant, le troisième survint, et l'or s'éteignit. Il le prit avec lui et ses deux frères, devant ce signe, abandonnèrent la royauté tout entière à leur cadet. De Lipoxaïs sont nés ceux des Scythes qui sont appelés la race (γένος) des *Aukhatai* (Αὐχάται); du second frère Arpoxaïs ceux qui sont appelés *Katiaroi* (Κατιάροι) et *Traspies* (var. *Trapies*, *Trapioi*) (Τράσπιες), et du dernier, du roi, ceux qui sont appelés *Paralatai* (Παραλάται); mais tous ensemble se nomment Skolotoi (Σκόλοτοι) <sup>2</sup> d'après le nom de leur roi; Skythai (Σκυθῆαι) est le nom que leur ont donné les Grecs. Les Scythes disent que, depuis cette origine, à partir du premier roi Targitaos jusqu'à l'invasion de Darius, il ne s'est écoulé ni plus ni moins de mille ans.

La légende n'était qu'une légende, mais elle s'appuyait sur l'existence d'objets sacrés et d'un rituel qu'Hérodote, et il n'y a pas de raison de ne pas le croire, présente comme encore pratiqué de son temps (*ibid.*, 7) :

1. Pour les Slaves, v. L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, II, 1926, p. 146, 160, 161; pour les Scandinaves, *Mythes et dieux des Germains*, 1939, p. 3, 5-6; « La Rîgspûla et la structure sociale indo-européenne », *Revue de l'Histoire des Religions*, CLIV, 1958, p. 1-9 (notamment p. 3, 4-5).

2. Σκόλοτοι est sans variante; on peut penser que - τοι est ici pour - ται, suffixe du pluriel; cf. oss. *sqæl* défini (*Pamjatniki*... I [v. ci-dessous, p. 504, n. 1, 1.] p. 86, n. 1) : « un homme qui tient la tête plus droite qu'il n'est ordinaire et qui a une démarche vive et rapide », v. ci-dessous *Sqæl-Beson*, p. 512, 520.

Cet or sacré, les rois le conservent avec le plus grand soin. Ils offrent en son honneur, chaque année, de grands sacrifices propitiatoires. Si celui qui garde l'or sacré en plein air pendant la fête s'endort, les Scythes disent qu'il ne passera pas l'année; aussi, pour le dédommager, lui donne-t-on toutes les terres dont il peut faire le tour à cheval en une seule journée.

Kolaxaïs n'a pas dit encore son dernier mot (*ibid.*, 7) :

Le pays étant vaste, Kolaxaïs, racontent-ils, le divisa en trois royaumes pour ses fils; il fit plus grand que les autres celui où était conservé l'or.

Cet ensemble de traditions pose deux problèmes, dont l'un est aujourd'hui résolu et dont l'autre reste ouvert.

L'interprétation des objets, de la collection d'objets brûlants tombés du ciel a été mise au point en deux temps, par Arthur Christensen<sup>1</sup> et par moi-même<sup>2</sup>. J'ai rapproché notamment le texte parallèle de Quinte-Curce, VII 8, 18-19, dont une divergence importante garantit qu'il ne dépend pas d'Hérodote. Dans le discours par lequel les Scythes essaient de détourner Alexandre de les attaquer, ils disent ceci :

« Sache que nous avons reçu des dons (*dona nobis data sunt*) : un joug de bœufs, une charrue (*iugum boum, aratrum*), une lance, une flèche (*hasta, sagitta*), une coupe (*patera*). Nous nous en servons avec nos amis et contre nos ennemis. A nos amis nous donnons les fruits de la terre que nous procure le travail des bœufs (*fruges amicis damus boum labore quaesitas*) ; avec eux encore, nous nous servons de la coupe pour offrir aux dieux des libations de vin (*patera cum iisdem uinum diis libamus*) ; quant aux ennemis, nous les attaquons de loin par la flèche, de près par la lance (*inimicos sagitta eminus, hasta comminus petimus*). »

Il est évident que les objets représentent symboliquement les trois fonctions indo-iraniennes : la coupe sert au culte, les armes — hache chez Hérodote, lance et flèche chez Quinte-Curce — servent à la guerre, le joug et la charrue servent au travail de la terre. La dualité des deux derniers objets, chez Hérodote comme chez Quinte-Curce, laissait subsister une petite difficulté que M. Émile Benveniste a élégamment résolue : le joug est en réalité inséparable de la charrue, en est un élément; l'expression du Grec et du Romain coupe en deux ce qui, en scythique, était sans doute une forme parallèle à celle qui se lit

1. *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, 1918, p. 137-138.

2. « La préhistoire indo-iranienne des castes », *Journal Asiatique*, CCXVI, 1930, p. 114-124.

dans l'Avesta, justement dans un passage où sont énumérés les objets qui caractérisent l'agriculteur par opposition au prêtre et au guerrier (*Vidēvdāt*, XIV 10) : *aeša yugō.səmi* (correction certaine pour le texte des manuscrits *yuyō.səmi*) « soc et joug avec ses chevilles <sup>1</sup> ».

Nous nous trouvons donc en présence d'une collection d'objets inséparables dont la conservation chez le roi et l'exhibition simultanée dans la fête assurent à la société, d'année en année, le jeu harmonieux des trois fonctions. De telles collections se trouvent ailleurs dans le monde indo-européen. La légende irlandaise attribuait aux Tuatha Dé Danann — les anciens dieux, les possesseurs de l'île avant la race actuelle — quatre « joyaux », partiellement comparables <sup>2</sup> : le chaudron inépuisable de Dagda (le grand dieu druide), l'épée de Nuada et la lance de Lug, toutes deux invincibles dans le combat, et la « pierre de Fál », qui paraît être un symbole de la terre d'Irlande, appelée elle-même « plaine de Fál », *Mag Fhál*, et dont la propriété était de faire entendre un grondement quand celui qui monte sur elle est vraiment destiné à la royauté.

Quant à la descente des talismans du ciel sur la terre, outre l'*ancile* de Numa, conservé avec onze « faux » *ancilia* par des prêtres qui sont « sous la protection de Jupiter, de Mars et de Quirinus <sup>3</sup> », on peut en citer plusieurs cas où le caractère fonctionnel des objets n'est pas douteux. Le principal est celui des trois pierres honorées à Orchomène sous le nom de Charites (Pausanias, IX 38, 1), que le scoliaste de la quatorzième Olympique, aux vers 3-7, dit correspondre à la sagesse, à la beauté et à la vaillance (ἡ σοφία, τὸ κάλλος, ἡ ἀνδρεία) <sup>4</sup>.

Nous sommes donc assurés que, comme leurs frères de l'Iran et leurs cousins de l'Inde, les Scythes professaient une philosophie politique où les trois fonctions et leur heureux ajustement sous le contrôle du roi jouaient un rôle éminent.

La suite de la tradition consignée par Hérodote fait plus de

1. « Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales », *Journal Asiatique*, CCXXX, 1938, p. 532-534; dans l'Inde, les *śamyāḥ* sont deux chevilles de bois qu'on enfonce de chaque côté du joug pour empêcher les déviations de l'attelage, W. Caland et V. Henry, *L'Agnistoma*, I, 1906, p. 49 et n. 2.

2. V. Hull, « The four Jewels of the Tuatha Dé Danann », *Zeitschrift für Celtische Philologie*, XVIII, 1930, p. 73-89 (cf. *Jupiter Mars Quirinus* I, 1941, p. 225-231); on hésite sur le rang fonctionnel du chaudron et de la pierre : 3 et 1 ? 1 et 3 ? V. aussi dans *Tarpeia*, 1947, p. 207-210 (les objets divins fabriqués par les Rbhū), 210 (les objets divins fabriqués par les Elfes Noirs), 211-212 (les joyaux des Tuatha Dé Danann).

3. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 152-153, 171, 274-276.

4. Francis Vian, « La triade des rois d'Orchomène », *Collection Latomus*, XLV (= *Hommage à G. Dumézil*), 1960, p. 218-219. Il faut joindre, dans l'Inde, les instruments symboliques des deux classes supérieures (brahmanes, ksatriya) formés de la foudre tombée du ciel : « Les trois trésors des ancêtres dans l'épopée narte », *Revue de l'Histoire des Religions*, CLVII, 1960, p. 149-154.

difficultés. Il y a deux générations de frères : 1<sup>o</sup> les trois fils de Targitaos : Kolaxaïs le roi, de qui descendent les Παράλαται, Arpoxaïs, de qui descendent les Κατίαροι et les Τρά(σ)πιες, Lipoxaïs, de qui sont nés (γεγονέναι) ceux qui sont appelés la race (γένος) des Αύχάται; 2<sup>o</sup> les trois fils de Kolaxaïs, pour lesquels leur père divise la Scythie en trois royaumes, un plus grand où est gardé l'or, et deux plus petits. La valeur géographique de la division est affirmée dans le second cas. Mais quelle valeur doit-on donner, dans le premier cas, à la distinction des γένη issus de Kolaxaïs et de ses frères?

*Valeur des γένη dans la légende d'origine des Scythes.*

Jusqu'à Arthur Christensen, on la comprenait, elle aussi, comme ethnique et géographique, chacun des γένη constituant un peuple et occupant un territoire déterminé. Sensible au parallélisme entre les quatre objets tombés du ciel pour symboliser les trois fonctions et les quatre γένη issus des trois fils de Targitaos, le savant danois a proposé de voir dans ce récit la combinaison de ce qu'il appelle une « légende sociale » (c'est-à-dire justifiant une division interne en classes) avec, dit-il, « la légende ethnique très répandue surtout parmi les peuples indo-européens qui fait descendre les peuples de trois frères ». Dans mes premiers essais, plus radical que Christensen, j'ai éliminé la combinaison, la légende ethnique : comme l'Iran a fait des fils de Zoroastre le premier prêtre, le premier guerrier et le premier éleveur-agriculteur, la légende scythique ne ferait-elle pas « engendrer » par les trois fils de Targitaos sinon les prêtres associés à la fonction royale, du moins les rois exerçant la fonction sacrée, les guerriers et deux variétés d'éleveurs-agriculteurs? Voici, en résumé, les arguments que j'ai produits en 1930 <sup>1</sup> :

1. Hérodote lui-même, après avoir décrit l'origine des quatre γένη, n'en parle plus : les noms ne reparaitront pas quand il procédera à la description des diverses nations scythiques; aucun historien ni géographe non plus n'en parle après lui, sauf Pline qui mentionne trois fois — deux fois dans des contextes fabuleux ou légendaires — les *Auchetae* (*Euchatae*) et une fois les *Cotieri* qu'il semble avoir pris dans Hérodote <sup>2</sup>.

1. Article cité ci-dessus, p. 444 n. 2, p. 188-189.

2. *Histoire Naturelle*, VI 50, coup sur coup *Euchatae* et *Cotieri* dans une liste de vingt noms où figurent aussi les lointains *Essedones* et les fabuleux *Arimaspi*, destinée à illustrer la *multitudo populorum innumera* qui caractérise la Scythie; conclusion : *nec in alia parte maior auctorum inconstantia, credo propter innumeras uagasque gentes*. Pline, VI 22, nomme les *Auchetae* dans la liste des peuples qui auraient anéanti les Tanaitae et les Napaei (tradition épique?). En IV 88 il dit : *a Taphris per continentem introrsus tenent Auchetae apud quos Hypanis oritur*.

2. N'y a-t-il pas contradiction ou subtilité à admettre que les deux aînés de Kolaxaïs, après lui avoir remis la royauté entière (τῇ βασιλείῃ πᾶσαν) et non pas, par exemple, la suzeraineté, donnent naissance à des « nations » ? Que signifierait ce « royaume » unitaire où une « nation » descendrait directement du roi et trois autres « nations » de ses frères ?

3. Hérodote parle bien d'un morcellement des terres des Scythes en trois royaumes, mais ces royaumes se forment à la génération suivante, sous les trois fils de Kolaxaïs. Si donc l'on tient à donner aussi aux quatre γένη une valeur géographique, on se trouve devant l'imbroglio suivant : deux divisions se seraient superposées et entrecroisées, l'une en quatre « nations » sous Kolaxaïs et ses frères, l'autre en trois « royaumes » sous les fils de Kolaxaïs. C'est bien compliqué pour une légende d'origine ; et quel sens même peut avoir, dans l'antiquité barbare, une division géographique en nations coexistant, mais ne coïncidant pas, avec une division également géographique en royaumes ? Si la légende avait entendu Aukhatai, Katiaroi, etc., au sens de « nations », ou bien elle aurait fait descendre ces nations des premiers rois, les fils de Kolaxaïs, ou bien elle aurait nommé pour leurs premiers rois leurs propres fondateurs, Kolaxaïs et ses frères ; de toute façon, les deux divisions n'en auraient fait qu'une et nous n'aurions pas deux générations de répondants mythiques.

4. J'ai fait valoir enfin l'analogie de légendes indiennes et iraniennes où les trois classes sociales sont issues des fils d'un illustre personnage, tels que les trois fils de Zoroastre <sup>1</sup>.

M. Benveniste, qui avait bien voulu améliorer mon article de 1930 sur épreuves, m'avait dit son désaccord. Dans le *Journal Asiatique* de 1938, il a donné les arguments qui lui font, malgré les miens, préférer une interprétation ethnique. En voici le résumé <sup>2</sup> :

1. « M. Dumézil veut aussi que les γένη soient des « classes » et que ces noms s'appliquent aux magiciens, guerriers et agriculteurs. Mais on ne peut plus établir de correspondance stricte entre les quatre γένη et les objets symboliques, qui se réduisent à trois [le joug et la charrue n'en faisant qu'un] ; la comparaison serait non seulement boiteuse, mais faussée dans son principe : car si l'on admet facilement qu'un seul instrument soit désigné par ses deux parties, il est bien plus malaisé de concevoir qu'un seul γένος, au sens d'une classe sociale, reçoive simultanément deux noms <sup>3</sup> ».

1. *Bundahišn*, 32, 5, les trois fils de Zoroastre sont respectivement : chef des prêtres ; agriculteur et chef de l'enclos souterrain de Yam ; guerrier et chef des armées de Pašōtanu.

2. Article cité ci-dessus, p. 448, n. 1, p. 534-537. Je transcris le résumé que j'ai fait dans l'article cité ci-dessus, p. 444, n. 2, p. 189.

3. Voir la réponse à cette objection ci-dessous, p. 452, 2°.

2. « En outre rien ne permet de croire que les Scythes Paralatai (= royaux) aient été prêtres ou magiciens. C'est aux seuls Énarées que la magie était dévolue <sup>1</sup>. »

3. En IV 26, Hérodote dit des Scythes Royaux, qui sont une des divisions géographiques de la Scythie de son temps, qu'ils sont les plus nombreux et les plus valeureux et regardent les autres Scythes comme leurs esclaves; cela engage à assimiler ces « Scythes Royaux » aux « Rois qui sont appelés Paralatai <sup>2</sup> », descendants de Kolaxaïs, et donc à donner à γένος le sens non de « classe », mais de « tribu » avec la conséquence que les Auchatai, les Katiaroi et les Traspies doivent être aussi des tribus.

4. En effet, passant en revue, du chapitre 17 au chapitre 20, les grandes divisions géographiques de la Scythie de son temps, Hérodote en nomme quatre, tout comme, au chapitre 6, il a parlé de quatre γένη : les Scythes Laboureurs (ἀροτῆρες, 17), les Scythes Cultivateurs (γεωργοί, 18), les Scythes Nomades (νομάδες, 19), les Scythes Royaux (βασιλῆις 20). « Cette concordance numérique n'est sans doute pas fortuite entre deux listes qui se terminent identiquement par la mention des Scythes royaux sous leur nom indigène (Παραλάται) ou en traduction grecque (βασιλῆις). »

En 1941, dans *Jupiter Mars Quirinus* I, p. 150-154, j'ai maintenu ma position. Par la suite, j'ai souvent hésité entre les deux exégèses et, en 1958, dans *l'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, p. 9, je me suis rallié à celle de M. Benveniste. Mais je ne suis pas pleinement convaincu. Peut-être faut-il envisager une troisième solution, que j'ai esquissée en 1962.

Rien n'indique, on l'a vu, que la société scythique ait été *réellement* divisée en trois classes de prêtres, de guerriers et d'éleveurs-agriculteurs. Mais, chez les Scythes comme chez les Indiens védiques et les Iraniens, cette division était certainement un *modèle* idéal, explicatif : la légende et l'usage rituel des objets symboliques le prouve. Paralatai, Auchatai, Traspies et Katiaroi — noms dont deux ne se retrouvent dans aucun texte d'aucune époque, et dont les deux autres n'apparaissent que dans quelques textes de Pline qui n'inspirent pas confiance — ne seraient-ils

1. Mais les Énarées sont justement des membres des familles royales, Hérodote, IV 67; cf. mon article « Les Énarées scythiques et la grosseesse du Narte Xæmuc », *Latomus*, V, 1946, p. 249-255.

2. La difficulté est que les Scythes βασιλῆις (« les plus nombreux », Hérodote, IV 20) semblent se réclamer d'un des trois fils de Kolaxaïs (celui dont le royaume était « le plus grand » et où étaient conservés les talismans fonctionnels, Hérodote IV 7), tandis que les Παραλάται descendent de Kolaxaïs lui-même : il n'y a pas superposition. De plus il n'est pas du tout sûr que Παραλάται soit l'équivalent scythique de βασιλῆις : l'avestique *Parādāta* ne signifie pas « roi ». Le mot vient d'être identifié comme nom d'homme dans les transcriptions élamites de noms perses (*Paradada*, *Pardadda*), E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, 1966, p. 90.

pas des désignations traditionnelles de ces « types idéaux » d'hommes correspondant aux trois fonctions? Deux de ces noms se laissent interpréter avec probabilité en ce sens :

1<sup>o</sup> Παραλάται (peut-être à lire, en rectifiant Λ en Δ, \*Παραδάται, mais ce n'est pas nécessaire) recouvre l'avestique *Paradāta* « placé (ou créé) en avant (ou en premier) », qui, anciennement, était l'épithète propre d'un seul personnage, le roi fabuleux Haošyañha, et qui est devenu le nom de la série royale ouverte par lui. Or cette dynastie, M. Stig Wikander l'a montré<sup>1</sup>, est la première d'une suite de trois, à caractérisation fonctionnelle, où les *Paradāta* (les « Pechdadiens ») se caractérisent par leur lutte contre les démons, sorciers, etc., avant les Kayanides guerriers et conquérants, et un petit groupe de « troisième fonction; de plus, des trois rois *Paradāta*, c'est Haošyañha, le *Paradāta* proprement dit, qui présente le plus de traits de « première fonction ». Παραλάται (de\* *Paradāta-tai*, avec *-tai*, suffixe scythique du pluriel) peut donc avoir désigné, chez les Scythes aussi, ce type du roi sacré, qu'ils paraissent en effet avoir conservé.

2<sup>o</sup> Τράσπιες est probablement \**Drvāspya-* « ayant une richesse en chevaux, des troupes de chevaux bien portants » et rejoint le théonyme avestique *Drvāspā*. Or, de même que *Drvāspā*, « [la déesse] aux chevaux bien portants » est étroitement jumelée à une autre entité qui porte le bœuf dans son nom, *Gauš Urvan* « l'âme du bœuf », de même les Τράσπιες sont, parmi les quatre γένη, le seul qui soit jumelé avec un autre, les Κατίαιοι (*Cotieri*) dont le nom n'est malheureusement pas clair, non plus que celui des Αύχάται<sup>2</sup>.

Ces constatations (1962) me paraissent confirmer la valeur fonctionnelle de la structure onomastique. Mais je ne dépasserais plus aujourd'hui ce nominalisme. Je suis porté à admettre que les désignations des quatre γένη sont restées purement spéculatives, sans correspondre, pas plus du temps d'Hérodote que du temps de Lucien, à une réalité sociale, ni d'ailleurs à une réalité géographique. Quoi qu'il en soit de ce point, l'essentiel, le symbolisme des objets d'or et la conception des fonctions sociales qu'il traduit, sont définitivement acquis.

1. « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde », *La Nouvelle Clio*, I, 7, 1950, p. 310-329. P. 321 : « En gros, l'époque des rois Pēshdādā'ens correspond à la première fonction et l'époque des « Kayanides » (*kavi's*) à la deuxième. Mais dans ces deux parties, les choses sont plus complexes que pour les quatre derniers souverains de l'histoire légendaire [troisième fonction] ».

2. *kə/ə-* fait penser à ossège iron *qu-g*, digor γο-*g* « vache » (de \**gau-ka-*); v. un essai d'étymologie, *art. cit.* (p. 444, n. 2), p. 201-202.



*L'épopée narte.*

Or cette même conception des fonctions sociales est encore aujourd'hui vivante chez une partie des Ossètes, non pas, je l'ai dit, dans la réalité vécue, mais dans le grand ensemble de traditions épiques populaires qu'on désigne pour faire bref sous le nom de « légendes sur les Nartes » ou de « légendes nartes ».

Cette épopée populaire déborde aujourd'hui largement le pays ossète, avec des variantes importantes dans la lettre et dans l'esprit. Mais quantité d'indices convergents permettent de définir la situation en trois propositions <sup>1</sup> :

1° C'est chez les Ossètes, et sans doute déjà en partie chez leurs lointains ancêtres, que le noyau de l'épopée, ses principaux personnages, se sont formés. Je sais, en publiant ce jugement, que je peins mes amis tcherkesses <sup>2</sup> et abkhaz, mais *magis amica ueritas* : en son fond, l'épopée narte est ossète.

2° Elle a été adoptée chez plusieurs peuples voisins, transformée de différentes manières, avec des pertes et des enrichissements, recevant surtout des colorations morales différentes. Les trois principaux bénéficiaires de cette extension ont été les Tchétchènes-Ingouches, les Tcherkesses aussi bien orientaux qu'occidentaux, et les Abkhaz : sur ces trois domaines, les enquêtes folkloriques officielles, systématiques, faites au Caucase depuis 1940 ont amené au jour un très grand nombre de variantes. L'épopée narte a aussi pris racine, plus modestement chez les Tatars Karatchaïs et Balkars.

1. Je reproduis, considérablement modifiée, la présentation donnée dans *La Table Ronde* (ci-dessus, p. 441, n. 1), p. 45-47.

2. Je viens d'être vertement morigéné par A. I. Gadagat' dans le livre cité ci-dessus, p. 454, n. 14, p. 253-254 (dans le résumé français que je n'ai, naturellement, vu aucune difficulté à relire et améliorer sur épreuves) : « C'est ainsi que, en 1945 (alors que les peuples n'avaient pas encore recueilli ni publié leurs textes relatifs à l'épopée) on a exprimé a priori l'opinion hâtive et inexacte que " l'épopée narte a été conservée dans sa plus grande plénitude et richesse chez les Ossètes [...] " ; ou encore que " l'épopée narte, dans sa partie essentielle, est l'épopée du peuple alain " et qu' " elle a été empruntée aux Alains par d'autres peuples du Caucase du Nord chez qui elle a reçu à des degrés variables des colorations nationales locales " ; ou encore qu' " en prose et en vers les Ossètes ont conservé jusqu'à nos jours et communiqué à leurs voisins Tcherkesses, Abkhaz, Tchétchènes, et même Tatars, un vaste ensemble de récits épiques originaux, relatifs à des héros des anciens temps, les Nartes " (G. Dumézil, *Le Livre des héros, Légendes sur les Nartes*, traduction de l'ossète, Paris, 1965). Suivant le professeur Abaev et ses disciples, l'épopée *Les Nartes* ne serait pas d'origine caucasienne et, par suite, il ne serait pas possible de reconnaître et d'expliquer les noms de ses héros dans aucune des langues caucasiennes. De là sont venues les théories, mal fondées, sur une origine mongole, ou iranienne, ou alaine, etc., de l'épopée narte. Ces chercheurs ont étudié l'épopée narte en l'isolant de la vie et de la langue des peuples du Caucase, sans tenir compte du milieu historique qui lui a donné naissance. Nous combattons cette tendance de la nartologie comme dénuée de fondement. » Etc. Les arguments produits par mon enthousiaste ami Gadagat' ne m'ont, hélas, pas fait changer d'avis.





bien que la dérivation, en linguistique « scythique », fasse quelque difficulté, ne signifie pas autre chose que « héros, *uiri* », et se rattache au sanscrit et à l'iranien *nar* — « homme, guerrier » (grec ἀνὴρ, etc. <sup>1</sup>). Ils vivaient, disent les Ossètes et leurs voisins, avant les hommes, au temps des géants, qui ont été leurs grands adversaires et qu'ils ont vaincus. S'il n'est pas rare que des familles prétendent avoir dans leurs veines du sang narte, il est aussi raconté, chez les Ossètes et chez les Tchétchènes, qu'ils ont été finalement et collectivement exterminés dans des conditions qu'on précise de manières diverses : en général, par leur impiété ou leur insolence, ils ont provoqué le châtement de Dieu — du Dieu musulman ou chrétien suivant les variantes, car les Ossètes sont les uns chrétiens, les autres musulmans, et leurs ancêtres ont tous été chrétiens, comme ceux des Tcherkesses, avant leur tardive conversion à l'Islam. Plusieurs des Nartes, et des plus célèbres, ont eu cependant une mort à eux, dramatique, antérieure à la disparition de la race <sup>2</sup>. Et surtout, avant leurs fins grandioses, tous ces héros ont vécu, agi, formant de leurs exploits et de leurs souffrances la trame de l'épopée; ils ont eu aussi une « organisation sociale » qui mérite d'être observée.

1. L'étymologie est très discutée; V. I. Abaev voit dans *nar* le nom mongol du soleil.

2. V. plus de détail dans les Introductions à mes deux livres cités p. 454, n. 1 et p. 455, n. 1.

## CHAPITRE II

### *Les trois familles nartes*

#### *Les trois familles fonctionnelles chez les Ossètes du Nord.*

C'est dans l'épopée narte des Ossètes du Nord qu'apparaît la conception qui nous intéresse. Si, partout, le personnel héroïque est réparti entre des familles, ceux-là distinguent trois familles principales qui, à vrai dire, laissent peu de héros disponibles pour les autres. Ce sont les familles des *Alægataæ*, des *Æxsærtægkataæ* et des *Borataæ*. Elles constituent ce que les récits appellent souvent *ærtæ Narty* « les trois groupes nartes », pratiquement l'ensemble de la société <sup>1</sup>. Elles seules sont situées sur la même montagne, les *Æxsærtægkataæ* en haut, les *Alægataæ* à mi-flanc, les *Borataæ* en bas, formant trois quartiers ou trois villages en communication constante, qu'on pourrait rendre par « Nartes-le-Haut », « Nartes-du-Milieu », « Nartes-le-Bas » (*Uællag Nart*, *Astæukkag Nart*, *Dællag Nart* <sup>2</sup>). Les autres familles vivent ailleurs, et loin : il faut un guide, par exemple, sur le long chemin qui conduit de chez les *Æxsærtægkataæ* à l'« Arrière-Village », où habitent les *Æcataæ* <sup>3</sup>.

Ces familles sont conçues à l'image des familles ossètes : même rôle directeur des vieillards, même place pour les femmes, les jeunes, les bâtards (*kævdæssard*), les esclaves. Les Ossètes ne se représentent pas d'ailleurs autrement les familles de génies divers qui, sous le grand Dieu de l'Islam ou du christianisme, prolongent la carrière des anciens dieux <sup>4</sup>. C'est ainsi qu'il y a,

1. C'est notamment l'état de la société narte à travers tous les *NK*. [v. ci-dessus, p. 454, n. 1 a]. *Nart* est collectif (gén. *Narty*) ; le singulier est *Nænton*.

2. Ainsi *NK*, 221-224 = *LH*, p. 202-203.

3. *NK*, p. 197 = *LH*, p. 184 : *Fæss Nart*.

4. « A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes », *Festgabe für Herman Lommel*, 1960, p. 42-44.

dans l'autre monde ou sur la terre, une famille des « saints Élie », Uacillatæ (Uacilla étant le génie de l'orage), une des Safatæ (Safa étant le génie du foyer), une des Tutyræt, « les Théodores » (Tutyr, un des nombreux saints appelés Théodore, étant le patron des loups). Comme on le voit, toutes ces familles mythiques portent, au pluriel, le nom de leur chef permanent. Les familles nartes, qui ne prétendent être qu'humaines, portent celui de leur premier ancêtre, vivant ou non. Si Alæg n'est guère mentionné, les Axsærtægkatæ descendent d'Æxsærtæg, héros d'une pathétique aventure, et les Boratæ d'un Boræ sans beaucoup d'histoires.

Les trois familles ont chacune un avantage propre, qui la caractérise. La définition théorique a été enregistrée par le folkloriste D. A. Tuganov <sup>1</sup> :

*Boriatæ adtænca fonsæj xæzdug, Alægatæ adtænca zundæj tuxgin, Æxsærtægkatæ adtænca bæhatær æma qarægin lægtæj.*

Les Bor(i)atæ étaient riches par le bétail (*fons*), les Alægatæ étaient forts par l'intelligence (*zund*), les Æxsærtægkatæ étaient vaillants (*bæhatær*) et forts par les hommes (*lægtæj*).

Dans la pratique, ces définitions se vérifient immédiatement pour les Boratæ et les Æxsærtægkatæ.

### *Les Boratæ.*

Le nom des premiers est d'interprétation incertaine, mais leur caractéristique, le principe de leur conduite sont bien la richesse. Seul leur chef de file fait preuve de quelque personnalité. Il porte le nom de *Būræfærnyg* ou *Boræfærnyg*, dont le premier élément est peut-être le nom même de la famille (Abaev), ou une déformation de *beuræ* (iron *bīræ*) « abondant » (Schiefner, Vs. Miller), et dont le second est *farn*, le même mot que l'avestique *x<sup>o</sup>arənah*, le φαρν-, φερν- de tant de noms perses transcrits par les Grecs (Φαρνάβαζος, Τισσαφέρνης...) et qui, chez les Ossètes, signifie d'abord la prospérité, la richesse, et aussi la chance <sup>2</sup>. *Buræfærnyg* est en effet le type même du richard vaniteux, poussé à la caricature; ce qui lui manque le plus, plus

1. « Kto takie Narty? » (« Qui sont les Nartes? »), *Izvestija Osetinskogo Instituta Kraevedenija*, I, 1925, p. 371-378; la définition est p. 373. Formes digor correspondant à iron *fos*, *zond*; *Boriatæ* est une variante bien attestée.

2. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943, p. 63. On a maintenant en transcription élamite plusieurs noms propres perses formés avec ce mot, E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, 1966, p. 78, 79, 81-84, 86, 90-93. *Buræfærnyg* : cf. avestique *pouru-x<sup>o</sup>arənah*, épithète de Zoroastre, d'Ahura Mazda et, au pluriel, des Yazata; perse (en élamite) *Ašparnuka*, « probablement \*aš-farnuka avec le préfixe augmentatif aš- » (Benveniste, *op. cit.*, p. 78).

encore que la bravoure, c'est le sentiment de l'honneur. Il complète au lieu de se battre et incite les autres à l'action. Aussi lui et ses fils sont-ils des victimes désignées pour le héros Batraz<sup>1</sup>, de la famille des Braves. Son luxe est célèbre<sup>2</sup> :

Au Bas-Village des Nartes vivait le Narte Buræfærnyg. Il avait sept fils, qu'il gâtait beaucoup (*tyng buc dardta*). Ils portaient tous des bonnets faits de la même peau de moutons de Khorassan, des tuniques faites du même drap précieux, des jambières et des chaussures de maroquin (*Uydis syn iu uældzarmæj xorasan xudtæ, iu fæsmynæj kurættæ, iu særakæj zængæjttæ 'mæ dzabyrtæ*).

Veut-il offrir un banquet<sup>3</sup> ?

D'une vallée il fit venir un troupeau de bœufs, d'une autre vallée un troupeau de moutons (*iu komæj gal ræyau ærtæryn kodta, innæ komæj — lystæg fosy dzug*). On égorga toutes les bêtes et les Nartes du Bas-Village se réunirent pour le festin, un vrai festin narte (*Nærton kuvdy, uædæ cy*).

L'ensemble de la famille n'est pas en reste. Pour célébrer dignement la fête en l'honneur de leurs ancêtres morts, les Boratæ, sept ans à l'avance, se mettent à amasser les produits de leurs travaux, et, trois ans à l'avance, publient l'invitation, promettant que tous ceux qui participeront aux jeux, et non pas seulement les vainqueurs comme il est d'usage, recevront une récompense<sup>4</sup>.

Les fils de Buræfærnyg, les jeunes gens du Bas-Village, se croient de bons archers. Il suffit qu'arrive du Haut-Village Batraz encore enfant pour les remettre à leur place : pris comme cibles, les beaux bonnets, les belles tuniques s'envolent en petits morceaux<sup>5</sup>.

Une autre fois, tout le Bas-Village a banqueté chez Buræfærnyg<sup>6</sup> :

Quand ils eurent bien mangé et bien bu, Syrdon dit aux jeunes gens : « Allez vous amuser maintenant avec vos arcs et vos flèches ! » Et la jeunesse du Bas-Village s'en alla jouer. Le jeu battait son plein quand, du Haut-Village, arriva Batraz, couvert de cendres. La jeunesse bien repue du Bas-Village lui dit, comme pour plaisanter : « Tire une flèche, garçon ! » Il tira

1. Je généralise la notation *Batraz*, qui paraît la meilleure, bien que *Batradz* soit plus fréquent : V. I. Abaev, *Istoriko-etimologičeskij slovar' Osetinskogo jazyka*, I, 1958, s. v. « Batraz », p. 240-241.

2. NK., p. 193-194 = LH., p. 181.

3. NK., p. 195 = LH., p. 182.

4. NK., p. 346 (n'est pas traduit dans LH.).

5. NK., p. 194 = LH., p. 181-182.

6. NK., p. 195-196 = LH., p. 182-183.

et sa flèche ne toucha pas la cible. Les jeunes Nartes éclatèrent de rire. « Je ne tire pas sur des cibles comme celle-là, dit-il. Si vous voulez que je tire, posez-moi vos propres flèches pour cible ! » Ils déposèrent leurs flèches, et les flèches de la jeunesse du Bas-Village ne furent plus que de menus copeaux qui retombèrent du ciel comme des flocons. Les jeunes orgueilleux devinrent blancs comme neige.

Ils allèrent se plaindre à leurs parents. Alors Buræfærnyg interpella Batraz : « Puisque tu es si bon archer, là-bas, au bord de la mer, les plus habiles de nos jeunes gens ont pris pour cible sept œufs placés sur l'autre rive, va donc te mesurer avec eux. » Sans rien répondre, Batraz alla au bord de la mer, rejoignit les sept garçons, les salua et dit : « Je viens vous trouver parce que j'ai appris que, de ce côté-ci de la mer, vous tirez sur sept œufs placés comme cible de l'autre côté. » Un des garçons lui donna une flèche et un arc. Batraz tira, mais son trait tomba juste au milieu de la mer et ils se moquèrent de lui. — « Je ne tire pas sur une cible comme celle-là, leur dit Batraz. Posez une aiguille sur l'œuf et, si vous êtes des hommes, touchez-la ! » Ils posèrent une aiguille sur l'œuf. Les plus habiles des jeunes gens du Bas-Village tirèrent, mais toutes les flèches passèrent à côté. Batraz tira et sa flèche entra dans le chas de l'aiguille. Sans perdre de temps, Batraz fit un paquet des sept garçons et alla les jeter devant l'assemblée du Bas-Village. Puis il s'en retourna à sa maison, les mains derrière le dos, sifflant des airs.

### *Les Æxsærtægkatæ.*

*Ab uno disce omnes* : le jeune Batraz ne fait que pousser à l'extrême le type des Æxsærtægkatæ. Cette famille comprend les plus grands héros, répartis sur deux générations, Uryzmæg et Xæmyc, « seniores » ; Soslan (Sosruko) et Batraz, « iuniores », et la plus grande partie de l'épopée est consacrée à leurs exploits. Le nom du fondateur est significatif : Æxsærtæg dérive de Æxsar(t), qui est le nom de son frère jumeau, et qui signifie « force, bravoure, héroïsme » : c'est l'aboutissement phonétique régulier, en ossète, du mot indo-iranien qui, en sanscrit, est *kṣatra* « puissance » et « principe de la fonction guerrière », assurée par les *kṣatriya*, et en avestique *xšaθra*, qui a fourni à la réforme zoroastrienne le nom de l'Archange de deuxième fonction, substitué à Indra. Si les Æxsærtægkatæ rapportent du butin de leurs razzias, ils le consomment, le distribuent et, sans la prévoyance de Satana, leur maîtresse de maison, ils seraient souvent démunis. Jamais leur richesse comme telle n'est mentionnée. Au contraire, leurs vertus guerrières donnent lieu à mainte déclaration retentissante. Quand cinq d'entre eux se



présentent, candidats à la main de la difficile Uædzaftænæ, la mère de la jeune fille est flattée : « Je suis d'accord, mais demandez à ma fille. Les Æxsærtægkatæ sont sans défaut. Par la crainte que lui inspirent ces frères, le ciel n'ose pas tonner : tant est grande leur force <sup>1</sup> ! » Quand les Génies et les Esprits, réunis chez Safa, le génie du foyer, voient le jeune Soslan, ils l'admirent : « Safa, c'est le sang des Æxsærtægkatæ qui coule dans ses veines ! » disent-ils. « Oui, renchérit Safa, c'est une grande et forte famille que les Æxsærtægkatæ ! Ils n'ont peur de rien et la passion du combat les brûle de sa flamme bleue (*O, Æxsærtægkatæ styr mykkag tyxfyn u, nicæmæj tærsy, xæst-mondagæj c'æx art uadzy* <sup>2</sup>) ! » Eux-mêmes savent à quoi se comparer ; quand Batraz a tranché d'un coup six des sept têtes d'un monstre, sa victime le supplie de l'achever : « Les Nartes Æxsærtægkatæ, répond le héros, sont comme le maître du tonnerre, ils ne frappent qu'une fois (*Narty Æxsærtægkatæ Eliajau iu-dzæfon sty* <sup>3</sup>) ! »

Ainsi définies, ces deux familles, Boratæ et Æxsærtægkatæ, sont vouées au conflit : nous en examinerons plus tard le récit <sup>4</sup>. Bornons-nous à remarquer que l'opposition personnelle des Boratæ et de Batraz s'étend bien au-delà des enfances de ce héros. Dans le sombre complot qui aboutit au meurtre de Xæmyc, père de Batraz, Buræfærnyg est non l'exécutant, mais l'instigateur. Il est vrai qu'il avait un grief sérieux contre ce brillant soudard <sup>5</sup>.

Le Narte Xæmyc était célèbre parmi les Nartes. Il avait fait mainte et mainte expédition et les Nartes lui devaient beaucoup. Mais depuis longtemps, Buræfærnyg, de la famille des Boratæ, lui gardait rancune. Voici pourquoi. Xæmyc avait dans sa bouche la dent d'Arqyz (*Xæmycy komy uyd Arqyz dændag*), et cette dent était douée d'une propriété (*miniuaæg*) remarquable : il suffisait qu'il la montrât à une femme, quelle qu'elle fût, pour enlever à celle-ci toute possibilité d'hésiter devant sa volonté (*uj-iu yn jæ fændonyl dyuuæ næ zaytaid*). Il s'était déjà attiré ainsi de nombreuses inimitiés quand, après le départ de sa femme Bycen, il exerça la puissance de sa dent sur la femme de Buræfærnyg. Celui-ci conservait sa colère dans son cœur, mais il ne savait comment se venger, ne se sentant pas de force à provoquer Xæmyc.

Buræfærnyg s'adresse à un allié, Saynæg Ældar, et introduit dans le complot « la lie des Æxsærtægkatæ (il y a des traîtres

1. *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, II, 1927, p. 49.

2. *NK.*, p. 67 = *LH.*, p. 72.

3. *NK.*, p. 239 = *LH.*, p. 215.

4. V. ci-dessous, p. 504-549.

5. *NK.*, p. 249 = *LH.*, p. 223.

partout). Le rôle des Boratæ se borne ensuite, prudemment, à renseigner le meurtrier désigné sur l'itinéraire habituel de sa victime : Xæmnc est tué par surprise. La vengeance de Batraz est terrible. Il abat successivement Saynæg Ældar, Buræfærnyg et les fils de Buræfærnyg et devient pour les Nartes, pour les Esprits même, un tel persécuteur que Dieu doit intervenir et le faire périr. Le traitement de Buræfærnyg et des siens est rude à souhait <sup>1</sup> :

Il se dirigea aussitôt vers la maison de Buræfærnyg, chez les Boratæ. Il poussa son cheval dans la cour et, sans perdre de temps, appela : « Sors, Buræfærnyg, il t'arrive un hôte ! » Buræfærnyg sortit et, reconnaissant Batraz, voulut tirer son épée, mais Batraz le devança et sa tête roula sur la terre. Batraz remonta vite à cheval et galopa : les sept fils de Buræfærnyg se lançaient déjà à sa poursuite. Il continua à fuir jusqu'à ce que les sept poursuivants fussent espacés sur le chemin. Alors il se retourna brusquement et les tua jusqu'au dernier, dans l'ordre où ils se présentèrent. Il coupa leurs têtes, les mit dans les sacs de sa selle et revint devant la maison de Buræfærnyg.

— Venez voir, cria-t-il, vos sept maris m'ont chargé de vous apporter des pommes !

La femme et les sept brus de Buræfærnyg sortirent et Batraz jeta les sept têtes devant elles. Elles éclatèrent en sanglots et le maudirent. Batraz devint furieux et les poussa devant lui, toutes les huit, comme un troupeau. « Je vais vous faire battre mon blé ! » leur dit-il.

Il les mena sur le bord de la mer Noire, faucha des épines et les disposa comme les épis sur l'aire. Il prit la mère et en fit l'animal du centre. Il prit les brus et en fit les animaux extérieurs (*mady q'uxccæg skodta, čyndzyty kæronæj*). Il les attela toutes les huit à la planche, monta dessus <sup>2</sup> et, jusqu'au soir, les fit tourner pieds nus sur les épines, comme les bœufs tournent sur les épis. Quand leurs pieds ne furent qu'une plaie, il les détacha et les renvoya chez elles.

### *Les Alægatæ.*

A côté de ces deux familles des « riches » et des « guerriers », la famille définie comme celle des « intellectuels » a un rôle particulier, très limité, qui ne semble pas mettre en jeu l'intelligence, mais qui rejoint un autre aspect, non moins important, de la « première fonction ». C'est chez eux qu'ont lieu les beuveries collectives des Nartes, toutes familles réunies.

1. NK., p. 256 = LH., p. 229.

2. C'est le *tribulum* et la *tribulatio*.

On se rappelle comment Quinte-Curce glose la coupe-talisman des anciens Scythes : *patera cum iisdem* [c.-à-d. *amicis*] *uinum diis libamus*. Pour lui, ou plutôt pour les informateurs de qui vient l'anecdote, c'est en cela que se résumait la « première fonction », par opposition à l'abondance agricole et au combat. En cela culmine encore aujourd'hui l'activité religieuse des Ossètes, car les festins de ce type sont les actes principaux de la religion publique et privée : le mot qui chez eux désigne le banquet, *kuvd*, dérive du verbe *kuvyn* « prier ». La réunion commence toujours par la prière et par l'offrande au Génie (ou au saint) dont c'est le jour, prière et offrande faites par le plus ancien de l'assistance; ce n'est qu'après que la première coupe et le premier morceau (appelés, de la même racine, *kuvæg-gag*) ont été présentés par le plus ancien au plus jeune que tout se passe joyeusement, pantagruéliquement, entre les célébrants. Les énormes beuveries des héros irlandais, aux fêtes saisonnières, témoignent de la même évolution des rituels, sinon des croyances.

Les *Alægatæ* n'interviennent dans aucun conflit et ne sont jamais mentionnés parmi les participants aux expéditions. Dans l'état actuel des récits, on ne sait d'où ils tirent les provisions nécessaires aux fêtes <sup>1</sup>. En tout cas, ils les ont, non pas pour eux-mêmes, mais pour assurer leur service public <sup>2</sup>. Car c'est bien de cela qu'il s'agit, non de simples beuveries comme on en fait, avec plus ou moins d'invités, dans toute famille. La société narte entière se réunit chez eux, a le droit de se réunir chez eux, et pas toujours sur leur initiative : il arrive, en cas d'urgence, que ce soit Satana, la maîtresse de maison des *Æxsærtægkatæ*, qui dise aux Nartes alarmés par l'approche d'un héros étranger <sup>3</sup> :

« Dépêchez-vous d'aller dans la grande maison des *Alægatæ*, disposez-vous sur sept rangs autour du grand vase et commencez à boire. Soslan sera le président. »

Les fêtes qu'ils administrent, ils ne les président pas. Les Nartes s'asseyent en général le long de trois ou quatre tables dont chacune est présidée par un héros de l'assistance <sup>4</sup>, le service étant fait par un autre héros qui n'appartient pas d'ailleurs à la famille des *Alægatæ*.

1. Parfois les conteurs se posent la question et font la réponse la plus simple : « Comme les *Alægatæ* étaient une famille riche, les Nartes s'assemblaient chez eux » (*γæadug sædwaræ adtæj Alægatæ, særgæ, 'ma Nart uonæmæ æmburd adtæncæ*), Abaev, *Iron adæmy sfældystad*, I (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 a).

2. Jantemir Sanaev, « Osetinskija narodnyja skazanija : nartovskija skazanija », *Sbornik Svedenij o Kavkazskix Gorax*, I, 1870, II, p. 5.

3. *NK.*, p. 341 (n'a pas été traduit dans *LH.*) : « Allez vite chez les *Alægatæ* pour un *kuvd* et asseyez-vous sur sept rangs... »

4. Sept rangs dans le texte cité à la note précédente; trois rangs : *NK.*, p. 98-99 = *LH.*, p. 95-96 (présidents : *Uryzmæg, Xæmyc, Syrdon*); quatre rangs : *LN.*, n° 25a, p. 96 (présidents : *Uryzmæg, Xæmyc, Sosryko, Cylæxsærtøn*).

Mais les Alægataë reprennent la direction quand intervient le vase merveilleux dont ils sont les dépositaires, le *Uac-amongæ* ou *Nart-amongæ*, « le révélateur des Nartes »<sup>1</sup>. Les qualités attribuées à ce récipient magique varient selon les récits. C'est parfois une coupe inépuisable, où la boisson se reforme à mesure qu'elle est bue. Mais son nom garantit que sa vertu propre est de « révéler » les Nartes : les héros se placent près de lui et font le rapport de leurs exploits, le bilan des ennemis tués. S'ils se vantent à tort, il reste immobile. S'ils disent vrai, il se soulève et se porte de lui-même aux lèvres du brave<sup>2</sup>. Avec des variantes, ce vase — parfois coupe, parfois chaudron — se retrouve chez tous les peuples qui ont adopté l'épopée narte : aucun ne l'a laissé perdre. Vs. Miller, dans un article fameux de 1882<sup>3</sup>, a rapproché de cette représentation vivace une pratique scythique mentionnée par Hérodote (IV 66) :

Une fois chaque année, chaque chef de district (ὁ νομάρχης ἑκάστος), dans son district, fait mêler dans un vase (κρατήρα) de l'eau et du vin. Tous ceux des Scythes qui ont tué des ennemis en boivent. Mais ceux qui ne se sont pas acquis ce mérite n'en goûtent pas; ils sont honteusement assis à part : c'est pour eux la plus grande ignominie. Quant à ceux qui ont tué un grand nombre d'ennemis, ils boivent en même temps dans deux coupes jointes.

Or ce sont les Alægataë, tenant le rôle du νομάρχης d'Hérodote et aussi, puisque la coupe est magique, de magiciens, qui gardent chez eux le Nart-amongæ et l'apportent solennellement dans l'assemblée. Ils l'affectent éventuellement à d'autres usages et ce sont eux, alors, qui fixent les conditions. Ainsi dans une assemblée où deux rivaux, Soslan et Čelæxsærtæg, viennent de danser merveilleusement — à terre, sur la table, l'un d'eux même sur la pointe des épées tendues par les Nartes —,<sup>4</sup>

les Alægataë apportèrent la grande coupe des Nartes, le *Uac-amongæ* aux quatre anses (*cyppær qusyg*). Ils le remplirent de *rong* jusqu'au bord et dirent : « Celui qui dansera avec le *Uac-amongæ* sur la tête sans laisser couler une goutte, celui-là sera le meilleur danseur. »

Les festins chez les Alægataë sont l'occasion d'une autre cérémonie moins plaisante, que les légendes nartes blâment et montrent volontiers troublées par l'intervention d'un jeune

1. V. art. cité p. 457, n. 4, p. 44-46, et *Pamjatniki*, I (p. 461, n. 1), p. 75, n. 1.

2. Par exemple *LN.*, n° 16, p. 58-59.

3. « Čerty stariny v skazanijax i byte Osetin » (« Traits antiques dans les légendes et les mœurs des Ossètes »), *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvetščenia*, août 1882, p. 191-207; résumé et complété dans *LN.*, p. 162-163.

4. *NK.*, p. 99 = *LH.*, p. 96.

héros vengeur, mais qui correspond elle aussi à un vieil usage scythique : la mise à mort des vieillards. Au témoignage de Pline, *Nat. Hist.*, IV 26, et de Pomponius Méla, III 5, la *satieta uitae*, réglée par la coutume, poussait les vieillards à se supprimer en sautant dans la mer du haut d'un certain rocher. L'épopée narte présente un cas tout proche <sup>1</sup> :

Uryzmæg avait vieilli. Il était devenu la risée des jeunes Nartes, qui crachaient sur lui et essuyaient sur ses vêtements la crasse de leurs flèches. Vainement Satana [sa femme] tâchait de le reconforter : « La pierre aussi vieillit, lui disait-elle, et l'arbre aussi vieillit... » Mais ces sages paroles étaient vaines. Uryzmæg résolut de mourir. Il égorgea son cheval, fit faire un sac avec la peau, se mit dedans, et on le jeta à la mer.

Mais le plus ordinairement la liquidation du vieillard est obtenue de force et d'une autre manière. Il est invité chez les Alægatæ <sup>2</sup> et, au cours de la beuverie, il est soit empoisonné soit assommé, — ou du moins il serait l'un ou l'autre si Batraz n'apparaissait et ne renversait à coups d'épée le cours des événements <sup>3</sup> :

Batraz vivait au ciel. Sur la terre, son oncle Uryzmæg, chef des Nartes, était devenu très vieux. Il allait encore aux lieux de causerie, mais ne paraissait plus aux beuveries. Or les jeunes Nartes qui se réunissaient souvent pour boire dans la maison des Alægatæ résolurent de faire périr Uryzmæg d'une mort honteuse.

Avec la complicité du malfaisant Syrdon, ils réussissent à faire accepter par Uryzmæg une invitation. Mais Satana lui remet un mouchoir magique : s'il se voit en péril, il n'aura qu'à le jeter à terre, elle sera aussitôt avertie et pourvoira à son salut. De fait, sentant qu'on l'enivre, Uryzmæg jette à terre le mouchoir. Magiquement prévenue, Satana prie Dieu de laisser le jeune Batraz descendre du ciel. Il apparaît, elle l'informe :

Batraz ceignit son épée de pur acier, se rendit chez les Alægatæ et s'arrêta sur le seuil pour écouter. Juste à ce moment Umar, de la famille des Alægatæ, disait : « O Nartes, nos chiens nous ont rabattu un vieux sanglier noir, il ne peut fuir, nous allons le tuer ! » Mais Uryzmæg qui, seul des Nartes, venait d'apercevoir Batraz debout sur le seuil, riposta : « Et moi, j'ai placé devant vos chiens mon meilleur limier, il ne leur cédera pas. » Et Batraz s'élance dans la salle, massacre les Nartes et leur coupe les oreilles qu'il apporte comme trophée à Satana.

1. *LN.*, n° 9, p. 45; cf. *NK.*, p. 53-54 = *LH.*, p. 16.

2. Quand la chose est présentée comme une méchanceté d'une famille à l'égard d'un vieillard appartenant à une autre, le festin-piège, sur invitation, a naturellement lieu chez elle : les Boratæ, par exemple, dans *NK.*, p. 204 = *LH.*, p. 189; dans Abaev, *Iron adämy sfäldystad* I (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 a), n° 77, p. 239.

3. *LN.*, n° 15, p. 57-58; cf. *NK.*, p. 204-207 : *LH.*, p. 189-192.

Dans les anciens temps, de telles scènes n'étaient pas des crimes exceptionnels, des machinations contre tel ou tel vieillard, mais la loi commune, à laquelle tout le monde devait se soumettre. Les festins chez les *Alægatae* étaient le cadre naturel de ces violences qui tenaient à la fois de la religion et du droit.

Ainsi les *Alægatae* exercent bien, illustrée par des traits caractéristiques — beuveries des grandes réunions, merveilles de la coupe magique, liquidation physique des vieillards — la première fonction dont la définition différentielle notée par Tuganov met en évidence un autre aspect, l'intelligence. Si leur valeur fonctionnelle est, au premier regard, moins nette que celle des deux autres familles c'est sans doute que « richesse » et « vaillance » sont, dans ces formes d'économie et de guerre, des notions simples et stables, tandis que la conversion à l'Islam ou au christianisme a profondément altéré la religion. Le nom de la famille suggère que, plus anciennement, ils étaient aussi conçus comme les plus hauts en dignité des Nartes : *Alæg* est l'aboutissement phonétique attendu de *\*āryaka*, c'est-à-dire, muni d'un suffixe de dérivation que la langue scythique déjà et surtout l'ossète ont surabondamment utilisé, un dérivé à première voyelle allongée du vieux nom indo-iranien *Arya* <sup>1</sup>.

La persistance de cette distribution des *ærtæ Narty*, des trois familles nartes, sur la structure trifonctionnelle et non pas seulement en théorie, mais dans la matière des légendes, est remarquable. Elle présente le même « modèle » idéal de société que, deux mille quatre cents ans plus tôt, dans Hérodote, dessinait la légende des talismans tombés du ciel et sans doute celle des γέννη issus des trois fils de Targitaos. Et cela bien que, dès les temps scythiques, la société ait été organisée selon une formule féodale bien différente. Le conservatisme des Ossètes du Nord a ainsi réalisé, dans l'idéologie, une performance de durée dont je ne connais pas ailleurs l'équivalent.

1. Cette étymologie est, phonétiquement tout à fait satisfaisante : *\*ārya-ka-* ne peut avoir abouti à autre chose. V. I. Abaev la rejette pourtant et suppose une origine tcherkesse; c'est *a priori* peu vraisemblable : les noms des trois familles doivent être de même origine, et *Æxsærtægkatæ* est sûrement ossète. — Le forgeron céleste *Kurd-alæg-on* a dû appartenir jadis à cette famille : le forgeron (*kurd*) est sorcier (autre étymologie de V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, 1949, p. 592-594, à partir d'une variante bien incertaine *Kurd-alæzærgon* : le dernier élément correspondrait au lat. *Volcanus*); il existe une variante *Kurd-Alæugon* (v. ci-dessous, p. 505, n. 1) qui reparait (sans *kurd*), empruntée par les Tatars, dans *Alaughan*, aîné des fils du « forgeron d'or », *LN.*, n° 38, p. 127. — Dans *NK.*, p. 326-335 = *LH.*, p. 102-109, le pathétique adversaire de Soslan-Sosryko, Tot(y)radz, est rattaché à la famille des *Alægatae* : à ma connaissance, il ne l'est dans aucune autre des nombreuses variantes; dans Abaev, *Iron adæmy sfældystad*, I (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 a), n° 90, il est des « *Albegatæ* » (son père est *Alybeg*, *Ælbeg*, n° 92, des « *Alytæ* »).

*Structure des Nartes chez les Ossètes du Sud.*

Il est intéressant d'observer ce que cette vénérable survivance idéologique est devenue chez les Ossètes du Sud et chez les divers peuples qui ont emprunté aux Ossètes du Nord le noyau de l'épopée narte. Elle a été partout altérée, mais dans des sens divers.

A en juger par le recueil publié en 1957, la situation dans l'Ossétie du Sud est la suivante <sup>1</sup> :

La structure a disparu. Les Alægatæ ne sont presque plus nommés et les deux autres familles ont fusionné, Boræ étant ici le grand-père des jumeaux Axsær et Æxsærtæg dont la descendance s'appelle uniformément Boratæ plutôt qu'Æxsærtægkatæ. La généalogie complète est celle-ci :

Suassæ, le plus lointain ancêtre des Nartes, a trois fils qui ne présentent aucun caractère différentiel, Boræ « Né d'acier », Džylau et Bolatbarzæj, c'est-à-dire « Cou d'acier ». Ils sont tous trois également de hardis guerriers, qui ont toutes sortes d'aventures et dont seul Boræ survit. Il a pour fils Uarxæg et Uæxtænæg. Le second disparaît et le premier engendre deux jumeaux, Axsær et Æxsærtæg, et c'est ici Axsær, non Æxsærtæg, qui engendre à son tour les jumeaux Xæmyc et Uryzmæg, que suivent normalement à la génération suivante Batraz et Soslan : tous sont ainsi des Boratæ.

Le résultat est que Buræfærnyg, l'adversaire de Batraz, n'appartient plus aux Boratæ, mais à une famille indéterminée, et que lui-même et ses fils ne sont pas moins guerriers que Batraz. Dans le récit qui correspond à celui du Nord, cité plus haut, sur la querelle entre Batraz et les fils de Buræfærnyg, les choses se présentent ainsi <sup>2</sup> :

Batraz rentre d'une razzia avec des troupeaux « pour les vieillards, les veuves et les orphelins. » Il rencontre le fils aîné de Buræfærnyg, accompagné de sa družina, qui le somme de partager. Il refuse et tue son adversaire. Il allonge le corps sur une civière et le rend à ses compagnons, puis il distribue son butin aux vieillards, aux veuves et aux orphelins, enlève son armure et va se coucher sur le foin de sa grange, vêtu d'une vieille pelisse. Buræfærnyg était en train de festoyer avec ses compagnons, vieux et jeunes, quand un messager apporte la mauvaise nouvelle. La civière suit. Le père et ses amis font les cérémonies funèbres. Quant à la vengeance, sur l'avis de Sajnæg Ældar, Buræfærnyg renonce à la prendre par l'épée

1. V. ci-dessus, p. 454, n. 1 b.

2. NEON., p. 185-188.

et décide d'empoisonner Batraz. Quand ses gens ont rassemblé assez de serpents venimeux, il offre un grand festin « à ses amis et à ses ennemis ». Batraz d'abord n'y vient pas, mais Buræfærnyg lui envoie une femme pour l'inviter et la coutume, en ce cas, interdit de refuser. Batraz se rend donc au festin, où Buræfærnyg, avec des paroles amicales, lui tend une coupe où nagent des serpents. De ses moustaches d'acier, Batraz les effraie. Ils se blottissent au fond de la coupe, que Batraz tend à son tour à Buræfærnyg avec des paroles cinglantes. Puis il s'en va.

Ce texte, combinaison de récits divers, est le seul où intervienne Buræfærnyg. Ses sept fils sont mentionnés, sans caractères particuliers, parmi les Nartes qui participent un jour à la grande danse appelée *simd*<sup>1</sup>. Mais lui-même n'apparaît pas dans l'épisode du meurtre de Xæmyc, père de Batraz, ni dans la vendetta qui s'ensuit. On ne trouve donc plus ici la valeur « riche » attachée à Buræfærnyg dans le Nord, et inversement son fils aîné, quand il attaque Batraz, n'a plus rien des « enfants gâtés » que lui attribuent les légendes du Nord.

Les Alægataë, ai-je dit, se manifestent à peine. Il n'est plus dit que ce soit chez eux que les Nartes tiennent leurs assises, font leurs beuveries<sup>2</sup>; ils ne sont plus présentés comme les dépositaires du « Nartacamongæ »<sup>3</sup>. Mais la seule circonstance où l'un des Alægataë soit mobilisé est intéressante : c'est un jugement, un arbitrage.

Une légende, d'ailleurs bien connue en Ossétie du Nord et chez les voisins des Ossètes<sup>4</sup>, montre trois Nartes, ici Uryzmæg, Sæxug et Xæmyc, se disputant la peau d'un renard noir qu'ils ont touché en même temps de leurs flèches. Ne pouvant s'accorder, ils s'adressent, sur le conseil de Syrdon, aux « juges les plus honnêtes ». Lesquels ?<sup>5</sup>

Ils choisirent Dičo des Alægataë et Dyčænæg des Bicænataë, deux vieillards honorés. Ils leur dirent : « Nous ne pouvons décider auquel de nous il convient d'attribuer la peau du renard que nous avons tous les trois atteint de nos traits. Votre verdict, nous l'accepterons comme chose sainte. »

Les juges décident; chacun des concurrents racontera une

1. NEON., p. 120.

2. Ibid., p. 243.

3. Ibid., p. 247-248.

4. Par exemple, LN., n° 43, p. 138-141.

5. NEON., p. 101-119; le choix des juges est p. 104. Le texte russe est :

*I vybrali omi tut Alagaty  
Dičo i Dyčænaga Bicænaty,  
trëx drevnix i početnyx starikov.*

Je me suis assuré auprès de V. I. Abaev que ce « trois » était un lapsus : il n'y a que deux vieillards.



aventure de sa carrière, et la peau appartiendra à qui racontera la plus belle. Suivent les trois récits, du type ordinaire, c'est-à-dire des vanteries tout à fait invraisemblables. Non sans ironie, les juges se disent hors d'état de prendre parti entre de telles merveilles, et l'on finit par abandonner l'enjeu au malin Syrdon. C'est depuis lors que Syrdon porte un bonnet en peau de renard. D'où le dicton : « Comment un juge arbitrera-t-il s'il ne croit pas à la véracité des dires ? »

Les Bicentæ sont aussi connus dans le Nord : c'est une famille de nains alliés aux Nartes (la femme de Xæmyc, mère de Batraz, est une Bicen) et considérés en effet comme des êtres vertueux et sages. Le collègue du Bicæn Dyčænæg au tribunal d'arbitrage est ici l'un des Alægata, et la mention de cette famille en cette circonstance juridique mérite d'autant plus d'attention qu'elle est unique. Peut-être est-ce la dernière trace de la note « première fonction » qui la caractérisait.

La réduction des Æxsærtægkata aux Boratæ se rencontre aussi dans quelques variantes aberrantes notées dans le Nord, et elle y est faite de la même manière, Boræ devenant le grand-père de l'éponyme Æxsart et de son jumeau Æxsærtæg. Voici par exemple le début d'un texte publié en 1889, « d'après les récits des indigènes », par A. Kajtmazov, « professeur à l'école ossète de Georgiev, *oblast'* du Kuban, *uezd* de Batalpašin » <sup>1</sup> :

Les Nartes étaient une nation très forte. Ils ne se contentaient pas d'une vie simple et tranquille, mais passaient tout leur temps en razzias, en guerre ou à la chasse. Il y avait parmi eux beaucoup d'hommes forts et de géants. Si quelqu'un, parmi eux, ne possédait pas la force physique, il se distinguait par l'intelligence, la ruse, la sagacité. Par ces qualités, ils triomphaient de presque toutes les nations.

On distinguait particulièrement pour l'héroïsme les descendants d'un des Nartes, Bæræ, et de son fils Uærxæg. Bæræ et Uærxæg vivaient tranquillement, sans prendre part à des expéditions, mais ils s'enorgueillissaient de ce que, parmi les nobles Nartes, ils étaient les plus nobles (*uæzdan*). Ils n'aimaient pas travailler, aussi vivaient-ils pauvrement. Pauvrement en particulier vivait Uærxæg, qui pouvait à peine nourrir sa famille.

Il avait deux fils jumeaux, Æxsnart et Æxsnærtæg. Ces frères considéraient comme indigne d'eux de travailler, et pourtant ils voulaient à tout prix s'enrichir par des moyens faciles. Mais, faute de tels moyens, il leur arrivait souvent d'avoir faim.

1. « Skazanija o Nartax », *Sbornik Materialov dlja Opisanija Mestnostej i Plemën Kavkaza*, VII, 1889, II, p. 3-4; noter la déformation, assez fréquente, de Æxsart-d'après Nart.

Une fois, au temps de la moisson, quand tout l'aoul était dans les champs, Æxsnart et Æxsnærtæg décidèrent, eux aussi, de faucher. Ils achetèrent de bonnes faux et se mirent énergiquement à l'ouvrage, étonnant tout le monde par leur force et leur résistance à la fatigue. Ils fauchèrent jusqu'au déjeuner. A ce moment, tout le monde cessa le travail et se mit à manger. Les deux frères aussi jetèrent leurs faux et regardèrent autour d'eux : le plus misérable avait quelque chose pour son repas, eux seuls étaient assis sans un morceau de pain !

— Ce n'est pas une vie ! dit Æxsnærtæg à son frère. Abandonnons plutôt cette existence et allons tenter notre chance de par le monde.

— Eh bien, allons garder le jardin du richard Buron, proposa le cadet.

Et ils se rendirent chez le richard Buron...

C'est là le commencement de leur brève carrière qui amènera l'un d'eux, suivant le récit ordinaire, au fond de la mer; il y épousera la fille du Maître des eaux, qui enfantera Uryzmæg et Xæmyc, c'est-à-dire, en attendant Soslan et Batraz, les plus brillants héros.

Le mélange des deux familles a laissé ici un peu plus de traces de leurs anciennes valeurs fonctionnelles que n'en gardent les légendes du Sud : il y a une vraie mutation entre les générations de Bæræ et de Uærxæg, d'une part (qui ne font pas d'expéditions et mènent une vie tranquille), et celle d'Æxsnart et d'Æxsnærtæg, d'autre part (qui, après avoir essayé du travail pacifique de l'agriculture, se lancent dans les aventures). Et si Bæræ et Uærxæg sont ici présentés comme des « pauvres », le caractère habituel du second est tout le contraire : « La moitié de ce qu'avaient les Nartes en richesses et en hommes appartenait à Uærxæg », dit un texte<sup>1</sup>, et il semble bien en effet que son nom dérive de *uæræx* (digor *urux*) « large » (avestique *vo<sup>u</sup>ru*, sanscrit *urú*, grec εὐρύς, etc.)<sup>2</sup>. On a pu aussi remarquer que dans le temps même où, en la personne de « Bæræ », les Boratæ se trouvent identifiés aux Æxsærtægkatæ, ou du moins à ceux qui sont ailleurs les éponymes des Æsxærtægkatæ, « Buron », c'est-à-dire Buræfærnyg, qualifié en clair de « richard », est détaché d'eux; il cesse d'être le plus en vue des Boratæ et prête son nom au propriétaire, ailleurs anonyme<sup>3</sup>, du jardin où, chaque année, la pomme d'or disparaît mystérieusement, occasion du premier exploit d'Æxsart et d'Æxsærtæg.

1. *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, II, 1927, p. 70 : *Narti æmbes xai mulkæi dær æma adamæi dær adtæncæ Uærxægi*.

2. V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, 1949, p. 187, préfère expliquer le nom par \**warka*- « loup ».

3. Par exemple NK., p. 5-7 = LH., p. 24-26.

Pour en finir avec les altérations ossètes de la structure ordinaire, annonçons ici — nous les étudierons plus tard dans un important dossier <sup>1</sup> — les rares variantes où les deux familles Boratæ et Æxsærtægkatæ subsistent, avec leur antagonisme, mais intervertissent leurs caractères fonctionnels et les états civils de leurs membres : Uryzmæg, Xæmyc, Batraz, etc., conservant leur valeur guerrière, y sont des Boratæ, ennemis des Æxsærtægkatæ qui y reçoivent le type ordinaire des Boratæ. L'erreur des conteurs est ici évidente et n'appelle pas de commentaire : c'est de la même manière que, dans le combat des Horaces et des Curiaces, certains annalistes romains se trompaient et faisaient des Curiaces les héros de Rome, des Horaces ceux d'Albe.

### *Structure des Nartes chez les Tcherkesses.*

Chez les Tcherkesses, aussi bien orientaux qu'occidentaux, la structure des trois familles a entièrement disparu. Les Nartes sont uniformément des héros combattants et leurs familles importent peu. Le nom des Æxsærtægkatæ n'a même pas été emprunté : Wezærmes (-meg'), Xæmæš', Peterez, Sawšæraq<sup>oe</sup> (ossète Uryzmæg, Xæmyc, Batraz, Soslan), tout en gardant leurs degrés de parenté, n'ont pas de « nom de famille ».

Le nom des Boratæ, ou du moins de leur éponyme Boræ, subsiste, mais le *Bore-ž* tcherkesse, le « vieux Bore », n'est plus un Narte, bien que sa touchante légende provienne du cycle ossète d'Uryzmæg <sup>2</sup>. Uryzmæg avait, au cours d'un festin, causé accidentellement la mort d'un petit garçon qu'il ne connaissait pas et qui était son fils. Quand il sut son malheur, il se désespéra et se retira dans la steppe. Mais là il rencontra quelqu'un qui lui raconta ses malheurs, des malheurs plus grands que les siens (sept fils mangés par un Polyphème) et qui conclut : « Ne te désespère pas, Uryzmæg, un autre fils te naîtra... » Et Uryzmæg reprit sa place dans la société des Nartes.

Dans le récit et dans la complainte tcherkesse — car cela est en vers, et se chante — le personnage est « le vieux Bore <sup>3</sup> ».

Il a été provoqué au combat par un inconnu et consulte ses deux femmes, une vieille et une jeune ou, dans d'autres varian-

1. V. ci-dessous, p. 504-549.

2. Par exemple *LN.*, n° 5, p. 32-34; *NK.*, p. 34-46 = *LH.*, p. 44-55.

3. Koubé Chaban (K<sup>o</sup>abe Šleban), *Adæge weredæžxer* (« Les vieux poèmes tcherkesses »), Damas, 1954, p. 21-22. Variante tcherkesse en oubykh dans mes *Études oubykh*, 1959, p. 60-64, avec analyse du texte de Koubé Chaban et variante tcherkesse en turc, notée en 1930; tcherkesse -ž, oubykh -ž<sup>o</sup>, « vieux ».

tes, une noble et une « non-noble ». La vieille (ou la noble) lui conseille de ne pas aller au rendez-vous, la jeune (ou la non-noble) exige au contraire qu'il y aille. Il y va et tue l'inconnu : c'était son fils. Il se désole tellement que, dans certaines variantes, il s'enferme dans sa maison, sans manger, attendant la mort. Une vieille femme s'approche et, à travers la porte, lui raconte ses propres malheurs : mari, enfants tués, inceste involontaire avec son fils survivant... « Pourtant, conclut-elle, je vis, et toi, à cause de ce seul accident, tu ne voudrais plus vivre ? » Borež, convaincu, reprend une vie normale.

Le récit tcherkesse dérive évidemment de l'ossète, mais on ne peut déterminer pourquoi Uryzmæg, auquel correspond par ailleurs un héros tcherkesse Wezærmes (ou Werzemeg<sup>1</sup>...) se dissimule dans ce seul épisode sous la périphrase « le vieux Bore » (quelquefois *Bore-q<sup>o</sup>e* « fils de Bore, membre de la famille Bore »). Le plus important est que rien ne subsiste de la valeur fonctionnelle des Boratæ : Borež n'est pas un « riche », notion qui, d'ailleurs, dans la morale tcherkesse, n'aurait guère de place. Cependant une opposition de « classe sociale », à défaut de « famille fonctionnelle », domine le récit : tout le malheur vient de ce que Borež a écouté sa femme « non noble » et non sa femme « noble ». Dans la complainte, lui-même tire la leçon de son erreur et donne ce conseil aux hommes de l'avenir :

Ne laisse pas pour compte la fille des vieilles maisons  
[= nobles] en disant : Elle est laide !

N'épouse pas la fille des maisons nouvelles [= parvenues]  
en disant : Elle est belle <sup>2</sup> !

Peut-être est-ce la trace, déformée d'après le système social en vigueur chez les Tcherkesses, du conflit qui oppose chez les Ossètes, fonctionnellement, les Boratæ, troisième famille, aux « héros » de la seconde ? Même en ce cas, la déformation aurait éliminé ce qui est ici l'objet de notre recherche.

Seule la famille des Alægataæ a conservé chez les Tcherkesses la fonction qu'elle exerce parmi les Nartes d'Ossétie, et même sous une forme plus archaïque, plus complète.

D'abord, c'est toujours chez les *Aleg<sup>1</sup>xer* (tcherkesse occidental; *xer*, suffixe du pluriel), *Al(l)æg<sup>1</sup>har* (tcherkesse oriental; *ha* suffixe du pluriel)<sup>3</sup> qu'ont lieu les beuveries collectives des

1. Une partie des dialectes, en tcherkesse oriental aussi bien qu'occidental, prononce *k<sup>1</sup> k<sup>1</sup> g<sup>1</sup>* comme *č<sup>1</sup> č<sup>1</sup> j<sup>1</sup>*.

2. Vers 59-60 :

*wənezəme ya-pšəse 'aye p<sup>o</sup>ew xəmən,  
wənez<sup>1</sup>eme ya-pšəse daxe p<sup>o</sup>ew qəməš<sup>1</sup> !*

3. Ou, naturellement (v. avant-dernière note) *Aleg<sup>1</sup>xer*, *Al(l)əj<sup>1</sup>har*...

Nartes. Ils entretiennent pour cela une grande maison dont la description est stéréotypée. « Comment reconnaitrai-je la maison des Aleg' ? » demande un personnage. Voici la réponse (poème kémirgoy) <sup>1</sup> :

La vieille maison,  
beaucoup de poteaux la soutiennent.  
Les poteaux qui la soutiennent,  
avec peine huit bœufs les ont tirés.  
La galerie qui est devant elle  
est à hauteur du poitrail d'un cheval,  
etc.

On y mange, on y danse. Au héros Š'e-Batəṇəq<sup>o</sup>'e (dans un poème kabarde), une servante en fait l'éloge <sup>2</sup> :

Ceci est la maison des Alləg'!  
Pleine de vin blanc est leur coupe,  
de bœuf engraisé est leur viande,  
un gras mouton a été tué.  
Avec de nobles et belles jeunes filles  
nous te ferons danser.  
De belles jeunes filles il y a abondance,  
entre, bon jeune homme !

S'il n'est pas dit que ce sont les Aleg' qui conservent l'équivalent de l'ossète Nart-amongæ, la coupe magique de vin blanc (*sene-f-k'ade*) qui déborde quand on se vante près d'elle d'un exploit vrai et se dessèche quand on se vante d'un exploit mensonger, il est remarquable que, dans le poème sur Peterez (= ossète Batraz), le premier nommé des Nartes menteurs (les autres étant le prince Werzemeg', le prince Asren, et même Sawšəṛəq<sup>o</sup>e) est « le prince Aleg' » <sup>3</sup> :

Les vieux [= vaillants] Nartes parlent à la coupe de vin blanc, le prince Aleg' y raconte mainte invraisemblance...

Mais les Tcherkesses, surtout les occidentaux, savent en outre sur les Aleg' ou sur leur éponyme d'autres choses qui correspondent très bien à la « fonction » des Aləgatæ ossètes et qui, chez ceux-ci, se sont estompées ou même ont disparu.

D'abord, quant à la noblesse, quant à la lignée, Aleg' est le

1. Koubé Chaban, *op. cit.* (p. 471, n. 3). p. 10; cf. la « maison de Satana » dans NK., p. 286 = LH., p. 253.

2. L. Lopatinskij, « Kabardinskije teksty », *Sbornik Materialov...* (V. ci-dessus, p. 469, n. 1), XII, 1891, 1, 2, p. 25 (résumé LN., n° 23, p. 86); cf. NKE., p. 163, 169.

3. Koubé Chaban, *op. cit.* (p. 471, n. 3), p. 16 :

*Nartəṇəxer sene-f-k'adem qeṣəlex,*  
*pš'ə Alef'ə məx<sup>o</sup>əno-be qəš'ye<sup>o</sup>ate.*

Je traduis məx<sup>o</sup>ən (m. à m. : « ce qui ne sera pas, ne peut être ») par « invraisemblance »; le sens ordinaire est « inconvenance ».

plus distingué des Nartes. Un récit noté par Koubé Chaban en témoigne <sup>1</sup> :

Theyeleg<sup>1</sup>, le Génie des moissons, quand il devint vieux, réunit les Nartes et leur dit : « Me voici vieux. Je vous remets donc maintenant la semence du millet. Gardez-la comme vous voudrez. »

Ils se querellèrent : en quel endroit faire la grange de cuivre où ils conserveraient la semence ? Les uns disaient : « Chez Aleg<sup>1</sup> ! » les autres : « Chez G'əlxasten ! » les partisans d'Aleg<sup>1</sup> disaient : « D'où est sorti G'əlxasten ? Il est sorti d'une caverne de montagne ! » Les partisans de G'əlxasten répondaient : « Bon ! Et le prince Aleg<sup>1</sup> dont vous parlez, d'où est-il sorti ? A ce qu'on dit, il est issu d'Awš'eg<sup>1</sup> (*zera'ək'ie Awš'eg'am ar tyek'əγ*) ! » — « Comment comparer G'əlxasten au prince issu d'Awš'eg<sup>1</sup> ? » ripostèrent les autres. Awš'eg<sup>1</sup> est notre *qan* [= le fils adoptif de la société, terme d'affectueux respect] à tous ! »

Qui est Awš'eg<sup>1</sup> ? Il y a un siècle et demi, Šora Nogmov enseignait que c'était le prophète Isa, Jésus, mais Koubé Chaban dit qu'il est bien plus ancien, si ancien qu'il n'est plus qu'un nom révééré. Aleg<sup>1</sup> est donc sans rival pour l'antiquité de sa race. Il est vraiment le *pš'ə* des Nartes.

Puis c'est chez Aleg<sup>1</sup> que les Nartes s'assemblent non seulement pour les beuveries des fêtes, mais pour les délibérations d'intérêt public. Témoin cette tradition, notée également par Koubé Chaban, à propos des cérémonies de commémoration des morts. En dehors des *hede'əəs* (« bouchée pour cadavre ») réguliers qui se faisaient chaque hiver et ne posaient pas de problèmes, les Tcherkesses pratiquaient parfois une forme extraordinaire. Alors,

Quand il s'agissait pour les Nartes de faire un *hede'əəs-qesey*, l'assemblée (le *χase*), se réunissait d'abord chez Aleg<sup>1</sup> et y délibérait : (*Aleg<sup>1</sup> adež' š'əzefestəγ wanaš'ə š'as'əš'təγ*) convenait-il ou non de faire le *hede'əəs-qesey* ? Comment le faire, et avec quelle viande ? Etc.

Le *χase* est l'assemblée souveraine : à la fois parlement et tribunal. La légende veut qu'il y ait eu autrefois chez Aleg<sup>1</sup> des ἐκκλησιάζουσαι, des assemblées de femmes. Un récit bžedəγ<sup>o</sup> que M. A. M. Gadagat<sup>1</sup> m'a communiqué des archives

1. Koubé Chaban m'a communiqué en manuscrit ce texte et ceux qui suivent ; il les avait notés dans un des trois villages tcherkesses de Jordanie. En tcherkesse occidental, *Awš'eg<sup>1</sup>* ou *Awš'eg'eg<sup>1</sup>* ; en kabarde *Awš'eg'e*.

folkloriques de Maykop leur attribue même une portée considérable :

On raconte que, avec l'accord et la participation de la femme d'Aleg<sup>1</sup>, dans la vieille maison d'Aleg<sup>1</sup>, les femmes nartes tenaient jadis l'« assemblée des mères », *nə-χase*. Nos vieillards racontaient que, dans ce *nə-χase*, on parlait de ce qui arriverait aux gens dans l'avenir, on déterminait les événements qui devaient se passer.

Résumant toutes les traditions, M. Gadagatl' a pu écrire : « C'est dans la maison d'Aleg<sup>1</sup> que les Nartes règlent leurs affaires et leurs débats et rendent hommage aux Nartes courageux et généreux par des décisions sans appel <sup>1</sup> ».

Dans ce contexte, le rôle que jouent les Alægataə, entrevu chez les Ossètes, dans la procédure de liquidation des vieillards se précise. Les Tcherkesses en font d'ailleurs un office régulier d'Aleg<sup>1</sup>. Plusieurs saynètes en vers décrivent l'angoisse des vieillards devant l'exécution qui les attend <sup>2</sup> :

Les Nartes avaient cet usage : celui qui devenait très vieux, ils l'attachaient dans un berceau comme un petit enfant et, pour l'endormir, lui chantaient le chant du berceau :

*La bru, au beau-père :*

Dors, dors, mon prince père,  
dors, dors, mon petit papa.  
Les Nartes sont partis en expédition.  
Quand ils reviendront, je te ferai manger (de leur gibier).  
Mais si tu ne dors pas, mon petit papa,  
je te ferai porter par eux chez les Aleg<sup>1</sup> (*Aleg<sup>1</sup> adeš<sup>1</sup>*  
*[wəyazʁehən]*) !

*La bru, à la belle-mère :*

Dors, dors, ma princesse,  
dors, dors, princesse maman.  
Les Nartes sont partis en expédition.  
S'ils rapportent quelque chose, je te le ferai manger.  
Mais si tu ne dors pas, ma vieille maman,  
Je te ferai porter par eux chez les Aleg<sup>1</sup> !

*La vieille femme :*

Ne me fais pas porter chez les Aleg<sup>1</sup> ! Ah, ma princesse d'or !  
Là ils tuent les vieux (*aš<sup>1</sup> zəχerə-y š'awək<sup>1</sup> əž<sup>1</sup>əχ*).  
Moi, hélas, quand j'étais jeune bru,  
c'est de bon pain et de bons grains séchés  
que je bourrais ma princesse mère !

1. Livre cité ci-dessus, p. 454, n. 1 d.

2. Ces textes m'ont encore été communiqués par Koubé Chaban ; il les avait notés en Jordanie de la bouche d'un Tcherkesse (Chepsoug) qui disait avoir 99 ans.

Une autre saynète fait dialoguer le vieux Cəry<sup>oəz</sup> et sa vieille femme :

*La vieille :*

La mauvaise bru qui fait de la peine! Ah, mon Cəry<sup>oəz</sup>!  
 Pourvu qu'ils ne te portent pas chez les Aleg'!  
 Celui qu'ils portent chez les Aleg' (*Aleg' adež' aħərer*),  
 ils le jettent du haut de la montagne dans la vallée du  
 [Yənj'əj] [= le Zelenčuk] (*Yənj'əj'eiše š'əradzəχə*)!

*Le mari :*

Ferme une fois ta bouche, toi !  
 S'ils n'ont pas l'idée de m'emporter, tu feras si bien qu'ils  
 [m'emporteront (*səməħəš'tməy syabəħəš't*)!]  
 « Ce qu'on répète souvent arrive », dit-on.  
 Ah, si j'avais pu m'échapper de toi une bonne fois !  
 (aux hommes qui viennent justement pour l'emporter :)  
 A la gueule des bêtes sauvages donnez-moi à ronger !

La décision est prise chez les Aleg', dans une séance spéciale de l'assemblée qu'on appelle l' « assemblée du meurtre des vieux » (*šəwəħ'-χase*). Un autre récit sur le ménage Cəry<sup>oəz</sup> relate leur ultime querelle :

Le chef de l'assemblée des tueurs de vieux demanda :

— Qui est le plus vieux de vous deux ?

— C'est la vieille femme, naturellement, qui est la plus vieille, dit Cəry<sup>oəz</sup> entre ses dents. Alors la petite vieille n'y tint plus et éclata en paroles, gigotant à rompre les courroies du berceau.

— Ah, Dieu m'a frappée ! Est-ce qu'on peut parler comme tu parles?... Quand c'est le temps d'être tué, il dit que c'est moi la plus vieille. Mais quand c'est le temps d'autre chose (c'est-à-dire des cadeaux), il dit que c'est lui le plus vieux (*wəħ' əγ<sup>oem</sup> γə-γ<sup>oem</sup> se səməħəzew, nəməč'əm γə-γ<sup>oem</sup> yež' nəħəzew ye'<sup>oə</sup>*)! ... Si vous ne me croyez pas, regardez nos dents : mes dents ne sont pas encore parties, les siennes sont parties deux fois, trois fois...

Quand l'assemblée regarda leurs dents, elle décida que Cəry<sup>oəz</sup> était le plus vieux. On l'emporta, tout grommelant. On lui fit boire du *maməye* [variété de bière] et on le jeta dans la vallée du Yənj'əj'.

On se rappelle que, chez les Ossètes d'aujourd'hui, ces meurtres de vieillards dans la maison des Aləgataə sont compris comme le résultat de méchants complots, non comme l'observance d'une coutume ancestrale, et le jeune héros qui sauve le vieillard est le bienvenu. Un récit de la collection encore manuscrite de Maykop (n° 74), noté chez les Arméniens tcherkessisés du Kouban et certainement d'origine tcherkesse, paraît donner



une forme plus archaïque de la tradition : le meurtre est encore commandé par la coutume et chez les Aleg', mais, pour des raisons liées aux circonstances et à la personne de la victime, il est néanmoins compris comme un méfait et vengé comme tel, en même temps que la coutume est abolie.

L'ensemble de ces traditions sur Aleg' et les Aleg'yer a dû être emprunté par les Tcherkesses aux Ossètes en un temps où le service de « première fonction » des Alægataë était encore plus richement illustré et mieux structuré qu'il ne l'est aujourd'hui <sup>1</sup>.

### *Structure des Nartes chez les Tatars.*

Les Tatars de Pjatigorsk, dont S. Urusbiev a publié une collection de légendes nartes dans le premier volume du célèbre *Sbornik Materialov...* (1881) <sup>2</sup>, paraissent avoir, comme les Tcherkesses, perdu la famille des Borataë. Au contraire ils ont conservé les Æxsærtægkataë sous le nom de *Sxurtuklar* (-lar, -ler, suffixe du pluriel) et les Alægataë sous celui de *Aligler* <sup>3</sup>. Les *Sxurtuklar* ne sont guère représentés que par le héros *Uryzmek*, dont il est dit curieusement au début du premier conte (p. 1) :

Uryzmek était un roturier de la famille des *Sxurtuklar*, et fils de *Sxurtuk*.

Mais, grandissant parmi les vaillants Nartes, il fit très vite preuve d'adresse aux jeux et de vaillance au combat et devint par ses exploits le plus célèbre d'entre eux. Il possédait une épée terrible, *syrypun*, « qui ne sortait jamais en vain du fourreau » (p. 6, 41). A la seconde génération, l'autre grand héros, *Sosruko*, est aussi, par adoption de *Satana*, femme d'*Uryzmek*, un des *Sxurtuk* (p. 37), comme chez les Ossètes.

La spécialité des *Aligler* est bien conservée. C'est toujours chez eux qu'ont lieu les grandes beuveries des Nartes (p. 38), chez eux aussi que se produisent les merveilles du tonnelet nommé *agun* : on le remplissait à moitié et, si l'exploit dont un héros se vantait près de lui était vrai, le liquide montait et débor-

1. Dans un récit abzakh (tcherkesse occidental) donné en russe par A. N. D'jačkov-Tarasov, « Abadzexi », *Zapiski Kavkazskago Otdela Imper. Russkago Geograficeskago Obščestva*, XXII, 1903, 4, p. 28-32, résumé dans *LN.*, n° 23 b, p. 88, le rôle de « Alajuk » (= Alej'əq'e) est chargé d'autres éléments empruntés à l'ossète *Čelæxsærtton*.

2. « Skazanija o nartskix bogatyryx u Tatar gorcev Pjatigorskago okruga Terskoj oblasti », *Sbornik Materialov...* (v. ci-dessus, p. 469, n. 1), I, 1881, II, p. 1-42.

3. On attendrait, selon l'harmonie vocalique, *Alyglar* ; je respecte la transcription d'Urusbiev.

dait trois fois (p. 33). C'est chez eux enfin que le vieil Uryzmek fut attiré pour la « liquidation du vieillard » (p. 39).

Malgré le maintien des particularités de ces deux familles, l'élimination des Boratæ fait qu'elles ne forment plus structure : pas plus que les Tcherkesses, les Tatars n'ont retenu, n'ont compris la vénérable tradition dont ils n'ont emprunté que des morceaux dépareillés.

### *Structure des Nartes chez les Abkhaz.*

L'épopée abkhaz, elle, l'a complètement oubliée. Ses Nartes, tous ses Nartes, les cent Nartes, Sasraq<sup>o</sup>a et ses quatre-vingt-dix-neuf frères — car tel est leur nombre — appartiennent à une seule famille, sont les fils de la même mère, Satanay et, sauf Sasraq<sup>o</sup>a, du même père<sup>1</sup>. Tous ont le même caractère guerrier. Comme il faut bien vivre, ils se répartissent en outre la garde de leurs divers troupeaux, chevaux, bœufs, petit bétail, mais ces occupations secondes ne créent pas entre eux de véritables distinctions<sup>2</sup>. L'équivalent du Nart-amongæ subsiste, inséré même dans tout un assortiment de vases merveilleux, instruments des banquets et des ordalies de bravoure, mais tout cela est la propriété commune des Nartes<sup>3</sup>.

### *Structure des Nartes chez les Tchétchènes et les Ingouches.*

L'évolution la plus remarquable est celle que l'on constate au centre du Caucase, chez les Tchétchènes et leurs frères les Ingouches. Dans les débuts de la « nartologie », elle a même posé un petit problème. Résumant l'exposé qu'un Ingouche, Čax Axriev, avait donné en 1870<sup>4</sup>, j'ai moi-même écrit en 1930<sup>5</sup> :

Au pays tchétchène (ingouche), sans être tout à fait anonymes, les *Njart* n'apparaissent qu'avec quelques-unes de leurs histoires, très déformées; et surtout ils ne sont plus qu'un élément secondaire dans une plus vaste construction folklorique : les Ingouches savent que, dans les temps anciens, leurs montagnes

1. *Priključenija...* (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 e), p. 15. Outre les travaux fondamentaux de Š. D. Inal-ipa, sur l'épopée narte des Abkhaz, notamment « *Ob Abxazskix nartskix skazanijax* », *Trudy Abxazskogo Instituta*, XXIII, 1949, p. 86-108, et *Abxazy*<sup>2</sup>, 1965, p. 595-604, v. Š. X. Salakaja, *Abxazskij narodnyj geroičeskij epos*, 1966, p. 37-108.

2. *Priključenija...*, p. 52.

3. *Ibid.*, p. 187-188.

4. « *Iz čečenskix skazanij* », *Sbornik Svedenij...* (v. ci-dessus p. 463, n. 2), IV 11, p. 1-3.

5. *LN.*, p. 5-6.

étaient peuplées par deux races ennemies, les *Orxustoy* (ou *Ärxstuay*) au nombre de soixante, tous de même origine, héros démoniaques d'une force inouïe, toujours en guerre contre Dieu; et les *Njart* (ou *Närt*), dont le nombre n'est pas précisé, héros bienfaisants, amis et protégés de Dieu; plusieurs *Orxustoy*, notamment Orzmi, Pataraz fils de Xamč, portent des noms célèbres de Nartes ossètes (Uryzmæg, Batraz fils de Xæmyc); le principal des *Orxustoy*, Soskan Solsa, « Solsa (fils) de Soska », n'est autre que l'Ossète Soslan (dit parfois fils de Sosæg) dont il a d'ailleurs la naissance et la mort; le grand auxiliaire des *Orxustoy*, Širtta, qui n'est lui-même ni *Orxusto* ni *Njart*, recouvre le Syrdon des Ossètes, le Širdan des Tatars. De sorte que l'on a très souvent l'impression que les Tchétchènes-Ingouches, empruntant des noms et des thèmes, ont redistribué les uns et regroupé les autres en un système original, où les *Njart* proprement dits n'ont plus la meilleure part.

Je signalais cependant que, à en juger par une collection de récits publiés plus tard, l'opposition de deux groupes n'était pas généralement acceptée, que les principaux personnages étaient parfois appelés d'un nom double les « *Närt-Ärxstuay* », et qu'au singulier, on rencontre même « le *Närt* *Erxust* *Ali* ».

L'explication, qui n'a jamais été donnée à ma connaissance, est pourtant simple. Ces formes *Orxustoy*, *Ärxstuay* (les variantes sont nombreuses)<sup>1</sup>, dans lesquelles -y est l'indice du pluriel, sont des déformations du nom ossète des *Æxsærtægkatæ*. Ces héros sont donc à la fois des Nartes (et le nom double *Närt-Ärxstuay* est justifié), et cependant une partie seulement des Nartes, donc distincte de l'ensemble (et l'opposition des *Orxustoy* et des *Njart* est fondée). Mais voici, pour notre actuelle enquête, le point intéressant : à la structure tripartie, une structure bipartie a été substituée. Les *Orxustoy* n'ont plus en face d'eux que la masse des autres Nartes. De plus les deux groupes ont poussé leur type à l'extrême : la masse des Nartes a réuni sur elle à la fois les notes de la première fonction et celles de la troisième, la vertu et la richesse, la crainte de Dieu et le goût de la paix laborieuse, tandis que les *Orxustoy*, de guerriers redoutables mais nobles et jouant un rôle violent mais nécessaire dans la société, ont évolué en brigands sans scrupules. Dans les légendes ossètes, certains des *Æxsærtægkatæ*, Batraz notamment quand il persécute « les Nartes », puis les Esprits et les Génies célestes qu'il rend responsables du meurtre de son père, présentent, quant à cette famille, le germe de cette dégradation : Dieu doit

1. -y est le suffixe du pluriel de la « quatrième déclinaison » de la grammaire officielle. Le dictionnaire tchétchène - russe de 1961 écrit au singulier *närtxo*, *närt-erxtxo*; *Noxtiyn fol'klor*, III (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 f), p. 4, donne les variantes tchétchènes *dstxo*, *drstxo*, *drtxo*, *ertxo*, *erštxo*, *erxtxo*, *orxusto* pour l'ingouche, *orstxo*.

se résoudre à punir, à supprimer le héros excessif. Mais l'idéalisation compensatoire des Njart, de ceux des Nartes qui n'étaient pas des *Æxsærtægkatæ*, l'association en eux du moral et de l'économique, ne doivent rien aux définitions ossètes des *Alægataæ* (simplement techniciens des fêtes) ni des *Borataæ* (riches, mais de caractère plutôt vil); cette nouveauté est propre aux Tchétchènes et aux Ingouches et a donné à la nouvelle structure de leur personnel épique une coloration dualiste, manichéenne : les « bons » sont aux prises avec les « méchants ».

C'est avec cette clef qu'il faut interpréter dans son ensemble la présentation de *Čax Axriev* résumée plus haut <sup>1</sup> :

Tous les récits et chants des Ingouches ont pour héros les Njart et les *Orxustoy*, personnages de caractères opposés. Les premiers sont représentés comme des hommes bons et moraux au plus haut degré — ce qui explique que le mot Njart, chez les Ingouches, soit devenu un appellatif; pour faire d'un homme le plus grand éloge, un Ingouche dit : « Il est brave garçon, il est bon comme un Njart. » La tradition dit que, dans les temps lointains où vivaient les Njart, la terre était à ce point bénie que, si on la serrait dans le poing, il en coulait du beurre et que, si l'on cuisait une côte de bœuf, on pouvait en nourrir toute une armée. Bref la bénédiction de Dieu se manifestait en tout. Dans le souvenir du peuple, les Njart sont considérés comme des chevaliers, protecteurs des faibles. C'est là la cause de leur lutte continuelle contre les *Orxustoy* qui, dans les récits, sont des hommes méchants, rusés, jaloux. Les *Orxustoy* sont extraordinairement forts et se montrent toujours avides de se battre avec n'importe qui, sans que celui qu'ils forcent à être leur adversaire leur en ait donné le moindre prétexte.

... Les Njart croyaient en Dieu et l'adoraient. Les *Orxustoy* aussi croyaient en Dieu, mais ils étaient continuellement en guerre contre lui. Pour les punir, Dieu contrecarrait leurs desseins et leurs entreprises. Si les *Orxustoy* semailent du blé, il ne poussait que de l'herbe dans leurs champs. S'ils faisaient cuire du gibier (car, après leur échec agricole, ils essayèrent de ne vivre que de viande), elle se transformait dans le chaudron même en charogne puante. Alors, voyant que la lutte était inégale, ils résolurent de mourir. Ils firent fondre du cuivre rouge et le burent. Ils périrent ainsi et *Soskan Solša* fut le dernier à rendre l'âme <sup>2</sup>.

... Quant aux Njart, après la fin des *Orxustoy*, ils vécurent longtemps encore et beaucoup de familles ingouches prétendent descendre d'eux. Un vieillard m'a affirmé qu'il se rattachait aux Njart à travers vingt générations.

1. P. 478-479.

2. Cf. *NK.*, p. 371-373 = *LH.*, p. 259-261 (« La fin des Nartes »).

Pour illustrer le caractère et la conduite des Orxustoy, on peut citer le récit ingouche du conflit qui les oppose à Goržay, un personnage dont il n'est pas dit expressément qu'il soit un des Njart, mais qui a leurs deux caractères, pitié et richesse <sup>1</sup>.

Il y a longtemps de cela, un jour, les Orxustoy étaient réunis et Soskan Solsa parmi eux. Ils réfléchissaient : y avait-il un pays où ils ne fussent allés et qu'ils n'eussent pillé ? Pendant qu'ils devisaient ainsi, passa une veuve qui était allée chercher de l'eau à la rivière. Sans le vouloir, elle entendit ce qu'ils disaient. Les Orxustoy la remarquèrent. « Sans doute, dirent-ils, se moque-t-elle de notre suffisance ! Va, Batoko-Šertuko, peut-être connaît-elle un pays où nous ne sommes pas allés et que nous n'avons pas pillé ? » Batoko-Šertuko s'avança vers la veuve et lui demanda si par hasard elle ne connaissait pas un pays où les Orxustoy ne fussent pas allés. « Je suis veuve et sans père, dit-elle. En cas d'échec, les Orxustoy m'outrageront peut-être : qui prendra ma défense ? — N'aie pas peur, parle ! dirent les Orxustoy. — Par-delà sept montagnes, il y a le troupeau de Goržay et les Orxustoy n'ont pas fait de razzia sur ce troupeau ! — Allons-y ! » crièrent-ils d'une seule voix. Ils se mirent en chemin. Ils franchirent sept montagnes et virent l'immense troupeau. « Ce serait une honte pour nous et une indignité d'agir en secret, dit Soskan Solsa ; il faut avertir Goržay que les Orxustoy s'approprient à attaquer son troupeau et qu'il doit se préparer ! » Ils envoyèrent un messenger à Goržay.

« Comment peuvent-ils attaquer mon troupeau sur lequel sont prélevées des victimes pour Dieu ? Je n'épargne rien pour traiter mes hôtes. Ce serait de leur part un sacrilège. Je ne te crois pas... » dit Goržay au messenger, et il le renvoya.

« Comment pourrions-nous le convaincre qu'il doit prendre l'alarme ? dit Soskan Solsa. Seule peut le convaincre sa bru, la femme de son fils cadet. Elle va puiser de l'eau à la source où lui-même vient boire. Si elle lui parle, il la croira. Qui de vous est capable de séduire la femme ? demanda Soskan Solsa. — Moi ! » dit un des Orxustoy nommé Taxšako.

Tôt le matin, à l'heure de la prière, Taxšako alla à la source où Goržay prenait son eau. Peu après arriva l'aimable bru de Goržay. Il la saisit et déchira ses vêtements. Puis il lui dit : « Dis à ton beau-père que les Orxustoy, et parmi eux Soskan Solsa, vont venir enlever son blanc troupeau. » Et il la menaça, si elle ne transmettait pas le message, de répandre le bruit qu'il avait eu des rapports avec elle.

« Aujourd'hui, dit-elle à Goržay, un des Orxustoy m'a fait violence. Vois : mes vêtements sont déchirés. Il te fait dire de te tenir prêt, car ils vont venir attaquer ton blanc troupeau. — La femme sera toujours éhontée. Tu as perdu toute pudeur !

1. Čax Axriev, « Inguši », *Sbornik Svedenij...* (v. ci-dessus, p. 463, n. 2), VIII, 1875, 1, 2, p. 38-40.

Comment peuvent-ils attaquer mon troupeau que j'ai consacré avec gratitude à Dieu, mon créateur, et aux grands saints ? Quand j'offre un sacrifice, je n'épargne pas le plus beau mouton : qui regarderait mon troupeau avec cupidité ? » Goržay n'attacha pas d'importance à l'avis de sa bru. Celle-ci retourna à la source où l'attendait Taxšako et lui dit : « J'ai averti mon beau-père de l'intention des Orxustoy, mais il ne m'a pas crue. » Taxšako s'en revint auprès de ses compagnons.

« Eh bien, quel résultat ? demandèrent les Orxustoy. — J'ai attendu près de la source l'arrivée de la bru chérie de Goržay. Je l'ai saisie, j'ai déchiré ses vêtements et je lui ai enjoint d'avertir Goržay de nos intentions. Quand elle est revenue, elle m'a dit qu'il ne l'avait pas crue.

— Comment faire pour que Goržay prenne l'alarme ? » dirent les Orxustoy. Ils allèrent demander conseil à des bergers. « Le seul moyen, dirent ceux-ci, est de tuer l'oiseau favori de Goržay, qui est perché sur sa tour. » Alors Soskan Solsa se tourna vers les Orxustoy et leur demanda : « Quel est parmi vous le meilleur tireur ? — Moi ! » dit un des Orxustoy, nommé Oruzbi. Dès l'aube, Oruzbi alla à la maison de Goržay et tua son oiseau favori. Goržay se leva tôt. Sur le sol de la cour, il vit son oiseau favori. « Il paraît, dit-il, qu'ils ne veulent pas me laisser tranquille ! »

Il sella son cheval, monta dessus et prit les dispositions d'alarme contre les Orxustoy. Il s'adressa au ciel en ces termes : « Les Orxustoy sont venus pour m'enlever mon blanc troupeau, dont j'ai toujours offert à Dieu et aux grands saints les meilleurs moutons. Venez à mon aide, vous, tous les saints ! » Sa prière fut entendue de Soli, le Génie du tonnerre. Une tempête s'éleva et tous les habitants du pays se mirent à poursuivre les Orxustoy. Ceux des Orxustoy qui tiraient le mieux formaient l'arrière garde. « Il faut marcher lentement, dit Soskan Solsa, pour que Soli nous rejoigne : je serrerai les flancs de ce saint ! »

De fait, Soli les rejoignit. Soskan Solsa le saisit et lui cassa un flanc. La tempête s'apaisa. Ayant obtenu sa liberté, Soli renonça à poursuivre les Orxustoy et le temps se nettoya complètement. Au petit jour les Orxustoy se laissèrent rejoindre par Goržay. Soskan Solsa le saisit, le lia et l'attacha sur un cheval, la tête tournée vers la queue. Puis il le lâcha dans la plaine pour le livrer aux moqueries des hommes. Quant aux Orxustoy, ils revinrent chez eux avec le troupeau de Goržay.

Tel est, chez les Tchétchènes et chez les Ingouches, le terme d'une évolution qui, à partir de la tripartition ossète, a conduit la société narte à une bipartition essentiellement morale. Le folklore tchétchène garde cependant, et à propos du terrible Pataraz, la trace de phases moins avancées de cette transformation, ou même l'amorce d'une évolution divergente, où ce

sont les Orxustoy, du moins l'Orxusto Pataraz, qui s'améliorent, se moralisent. Témoin cette curieuse légende ingouche où le Batraz furieux, déchaîné, implacable des Ossètes a fait place à un héros pathétique, qui ne se résigne pas au mal qu'il fait par nature et sans le vouloir. Les principaux traits de Batraz, quelques-uns des épisodes de son cycle — son corps d'acier trempé, son bûcher, son conflit avec le Génie des céréales — s'y retrouvent, mais le sens en est retourné : Pataraz n'a que de bonnes intentions <sup>1</sup>.

Un jour deux des Orxustoy, Solza et Pataraz, revenant d'une longue expédition, demandèrent l'hospitalité à une pauvre veuve. Elle mit au feu une pincée de farine et trois chétifs morceaux de bœuf. Les deux héros s'inquiétaient déjà d'une si maigre chère quand brusquement la viande se gonfla au point de remplir un grand chaudron, et la farine au point de remplir toute une auge. Les héros s'étonnèrent et la vieille leur dit : « Telle était l'abondance que nous avions jusqu'à la naissance de Pataraz, fils de Xamé : ces morceaux de bœuf, cette farine avaient été préparés avant cette date fatale. Depuis que Pataraz est venu au monde, toute l'abondance est partie... »

Pataraz se désespéra de cette révélation : il décida de mourir. Quand il revint chez lui, il ordonna à tous les habitants du lieu d'apporter du bois ; il fabriqua du charbon qu'il mit en tas, disposa tout autour des soufflets, monta sur le bûcher et y fit mettre le feu. Il devint comme de l'acier brûlant, mais ne mourut pas. Alors, plein de dépit, il dit : « Jetez-moi à la rivière, l'eau prendra peut-être mon âme ! » Mais son acier ne fit que se tremper.

Pataraz s'en fut trouver Batoko-Šertuko, qui est l'agent de liaison entre ce monde et l'autre. Il lui demanda de le prendre avec lui dans l'autre monde. Mais Espor (Génie des sacrifices) lui objecta qu'il était venu avant l'heure. Pataraz lui demanda tout au moins, en attendant, de supprimer la pauvreté que sa présence infligeait à l'humanité. Espor consentit à enlever un tiers de cette pauvreté ; il la répartit, sous forme de stérilité, entre les sommets des montagnes, les juments et les femmes. Puis il dit à Pataraz de revenir avant le coucher du soleil. Pataraz se conforma à cet avis, il revint auprès d'Espor comme le soleil brillait encore sur les cimes ; c'est pourquoi l'on appelle les derniers rayons de soleil « la lumière de Pataraz, fils de Xamé ».

On voit qu'à la différence des Tcherkesses qui n'ont gardé de consistance qu'à la famille des Alægataë, c'est celle des Æxsær-tægkataë, épiquement plus importante, qui a été retenue par les Tchétchènes et par les Ingouches, et la nature guerrière, violente de cette famille a provoqué une reconstruction originale des

1. *I.N.*, p. 72-73, résumé de Çax Axriev, *art. cit.* à la note précédente, p. 35-36.

divisions de la société narte. Mais, pas plus dans un cas que dans l'autre, la tripartition n'a été maintenue.

Quant aux Koumyks et aux peuples du Daghestan septentrional, ils ont été à l'orient aussi radicaux que les Abkhaz à l'occident<sup>1</sup> : plus ou moins assimilés aux géants malfaisants des contes, les Nartes sont chez eux un groupe uniforme, une entité collective, sans division<sup>2</sup>.

1. Il faudrait nuancer d'après les provinces, mais ce serait sans profit pour notre sujet : dans *Nartskij epos*, Actes du premier colloque de nartologie, 1957 (v. ci-dessus p. 454, n. 1, avant-dernier alinéa), v. le rapport de M<sup>me</sup> U. B. Dalgat sur les légendes nartes au Daghestan (y compris les Koumyks), p. 155-174.

2. En 1966 et en 1967, à Istanbul, mon ami Georges Charachidzé a commencé à noter, de la bouche d'un vieil émigré avar du Caucase, des récits gardant à plusieurs Nartes, sous des noms nouveaux (Napir et Buday; Imač!), des aventures connues en Ossétie et en Circassie (le duel de Sawšəraq'e et de Totreš! ; la vengeance du petit Aš'emez). Il s'efforce d'en préciser la source, qui paraît être kabarde.



## CHAPITRE III

### *Les trois trésors des ancêtres*

*Texte de référence* (Narty kadjytæ).

La seule expression scythique de la structure trifonctionnelle qui nous soit connue est la légende et le rituel des objets-talismans. Légende importante, puisqu'elle concerne les fondateurs ou, comme dit Hérodote, l'origine de la nation; rituel important, puisqu'il ne peut avoir d'autre fin que de confirmer chaque année l'ordre social, la santé de cette nation.

Comme les Ossètes, du moins les Ossètes du Nord, ont fermement conservé la même structure à la place d'honneur dans le cadre où ils ont distribué les héros Nartes, il était naturel de rechercher s'ils n'avaient pas aussi gardé souvenir de la légende des objets fonctionnels. Mes amis et moi n'y avons pas manqué, mais les nombreuses collections de textes publiées depuis l'occupation russe jusqu'à la Seconde Guerre mondiale ne contenaient rien de tel. Une seule indication avait été relevée par M. Georges Charachidzé : dans la *Revue du Musée de Géorgie* (*Sakartvelos muzeumis moambe*), IV, 1925, p. 222, M. G. Čitaia, parlant des Ossètes qui forment la majorité de la population du district géorgien de Pilaret, en Basse-Kartli, avait écrit :

Une croyance et une légende répandues chez les Ossètes de Pilaret disent que la charrue (*k'utani*) fut donnée directement aux hommes par la divinité (*γvtaeba* « le monde divin ») : une image de la charrue tomba du ciel; le premier à la trouver fut un Géorgien, qui confectionna un outil identique et enseigna aux autres à le faire.

Bien que cette croyance moderne n'ait pas été signalée en Ossétie même, il n'est pas probable que les Ossètes émigrés

en Géorgie l'aient inventée <sup>1</sup>. Or « la charrue avec le joug » est aussi l'un des objets fonctionnels tombés du ciel dans la légende scythique.

C'est en 1959 seulement que j'ai remarqué la légende que nous cherchions. Le recueil *Narty kadjytæ, Récits épiques sur les Nartes*, p. 243-248, en avait récemment donné la première variante sous le titre *Narty æmbyrd* (« L'assemblée des Nartes »), ou *Nart či xuzdæryl kud dzyrtoj* (« Comment les Nartes décidèrent qui était le meilleur <sup>2</sup> »). On connaissait déjà, certes, plusieurs variantes de deux récits où, pour la possession de quelque objet précieux, plusieurs héros nartes font un concours de vanteries dont Batraz sort généralement vainqueur. Mais le nouveau texte introduit des données nouvelles fort importantes. D'abord il comporte non pas un seul enjeu précieux, mais plusieurs « trésors des ancêtres », exactement trois, dont la provenance n'est malheureusement pas indiquée. De plus si ces objets, dans leur apparence extérieure, sont trois doublets apparemment indiscernables et sans valeur proprement symbolique, les conditions d'attribution de chacun se réfèrent clairement à l'une des trois fonctions. Enfin divers indices donnent à penser que ces valeurs fonctionnelles, nettes dans les parties principales du récit, soutenaient également, dans une rédaction plus ancienne, les parties accessoires, par exemple l'introduction, en sorte qu'il s'agit d'un grand ensemble où la structure trifonctionnelle s'exprime successivement de plusieurs manières. Voici l'analyse du texte.

Assis dans leurs fauteuils de bois gravé, les vieillards Nartes tiennent conseil sur l'état du peuple. Trois d'entre eux, successivement, gémissent de sa décadence, de la corruption des mœurs. Étant donné la suite du récit, on peut penser, rétrospectivement, que ces trois gémissements doivent concerner l'un les fautes contre l'héroïsme; le second, la goinfrerie dans les fêtes; le troisième, la disparition de toute discipline en matière sexuelle. Et en effet, chacune de ces trois caractéristiques figure bien, respectivement, dans chacun des trois petits discours, et dans cet ordre. Mais elles y sont perdues au milieu d'autres qui estompent la structure. Aussitôt commence le récit proprement dit :

1. Le motif n'est pas géorgien. D'après I. Javaxišvili, *Sakartvelos ek'onomiuri ist'oria*, 1930, I, p. 262-265, sans indication de source, c'est le Georges Blanc (sur lequel v. mon article « Τίτδος », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXI, 1935, p. 66-89), qui a montré à Salomon le modèle de la charrue.

2. Traduction dans *LH.*, p. 220-222. J'utilise dans ce chapitre plusieurs parties de mon article « Les trois Trésors des Ancêtres dans l'épopée narte », *Revue de l'Histoire des Religions*, CLVII, 1960, p. 141-154. On trouvera là des notes qu'il n'est pas possible de reproduire ici.

... Et l'on apporta aux anciens trois morceaux de drap (*ærtæ tyny*), trésors honorés et précieux des ancêtres (*fydæltý kadfyn æmæ zynary xæznatæ*). Uryzmæg (l'un des anciens) en prit un et dit :

— Les anciens d'entre les Nartes reconnaissent digne de ce trésor celui des jeunes gens qui se distingue par une bravoure intelligente et de bonnes manières (*æd-zond qæbatyrdær æmæ xærzæydaudær ã razyna*). Qui osera se porter prétendant ?

Le Narte Xæmyc (frère d'Uryzmæg, et lui-même vieillard) se leva et dit :

— C'est moi qui emporterai ce morceau de drap.

— Comment ? dirent les Nartes. Depuis toujours, tu as peur de ton ombre (*dy ragæj dær dæ auonæj ku tarsys*) et, jusqu'au temps de ta vieillesse, tu n'as jamais osé regarder un homme en face <sup>1</sup> !

— Vous dites vrai, élite des Nartes. Vous ne trouverez rien en moi dont je puisse me vanter. Mais — ne prenez pas mal ma franchise — vous ne trouverez pas non plus parmi les Nartes plus brave, plus vaillant que mon fils Batraz (*umæj qæbatyrdær, umæj nyfsjandær næ razyndzæn Narty*). Il ne fera, il ne tolérera jamais rien de vil.

Uryzmæg prit le second morceau de drap et dit :

— Les anciens d'entre les Nartes feront honneur de ce trésor à celui qui maîtrise le mieux sa gloutonnerie (*xynzdær ã razyna jæ qubynyl*) et qui est capable de porter jusqu'au bout sa charge d'homme avec honneur et dignité.

— Ce morceau de drap me revient aussi, dit Xæmyc.

— Ta prétention ne nous plaît guère, Xæmyc, dirent les Nartes. Qui d'entre nous ne connaît ta gloutonnerie, qui t'a jamais vu rassasié (*de 'fsis*) ? Après une semaine passée à table, a-t-on jamais entendu sortir de ta bouche l'action de grâces (le mot *bærkad* « bereket ! », qui met fin aux banquets) ?

— C'est encore au nom de mon fils Batraz que je réclame ce trésor : vous ne trouverez personne de plus modéré à table (m. à m. : de meilleur quant au ventre, *gubynyl... xuzdær*).

— Les anciens d'entre les Nartes, continua Uryzmæg, attribuent le troisième morceau de drap à celui d'entre nos jeunes gens qui se montre le plus respectueux envers les femmes (*sylgojmafy tyxxæj æydaufyndær ã razyna*) et le plus tolérant pour la sienne (*fylldær ã nybbara jæ sylgojmagæn*).

— Je ne céderai à personne non plus ce trésor, dit Xæmyc.

— Ta dent d'amour (*dæ gox-dændag*) est la fable du monde <sup>2</sup>, répliquèrent les Nartes. Tu passerais par la fente d'un mur pour aller séduire la femme d'autrui. Et ta propre femme <sup>3</sup>, la

1. Aucun épisode de l'épopée narte ne présente pourtant Xæmyc comme un lâche, ni d'ailleurs (v. la scène suivante) comme un glouton. Mais voir ci-dessous, p. 564.

2. V. ci-dessus, p. 461, et *LN.*, n° 45, p. 142-143.

3. Allusions à l'histoire du mariage de Xæmyc et de la naissance de Batraz, *LN.*, n° 11, p. 50-53; *NK.*, p. 183-190 = *LH.*, p. 173-179.

filles des Bycentæ, ne la portais-tu pas dans ta poche ? Comment peux-tu avoir le front de prétendre à ce trésor ?

— Vos reproches ne sont pas déplacés, Nartes, mais vous savez bien que vous ne trouverez jamais plus honnête à l'égard des femmes que mon fils Batraz (*sylgojmaŷy tyxxæj dær niku ssardxystut mæ fyr Batradzæj uagfyndær*).

Alors les Nartes décidèrent d'éprouver les vertus de Batraz.

Cet examen se fait en trois temps : une épreuve de « bravoure intelligente », une de bonne tenue au banquet-fête, une de morale sexuelle.

Comme il rentrait d'une expédition, les anciens d'entre les Nartes envoyèrent contre lui cent cavaliers (*arvystoj jæ razmæ fondzyssædz baræŷy*). Mais il comprit leur intention et, comme s'il avait peur, tourna bride. Les cavaliers s'élancèrent à sa poursuite. Quand ils furent à bonne distance les uns des autres, il se retourna soudain et les attaqua successivement. Beaucoup ne revirent pas leur foyer et ceux qui échappèrent, le sang coulait par tous les pores de leur peau.

Les Nartes firent ensuite un festin, un *kuvd*, qui dura toute une semaine (*kuvdy badtysty Nart innabonæj innabonmæ*). Batraz était présent, mais placé de telle sorte qu'il ne pouvait attraper aucun morceau. De toute la semaine, il ne porta pas une bouchée à ses lèvres (*komdzag ne sxasta jæ dzyxmæ*). Et pourtant il chanta plus joyeusement, dansa plus bellement que les autres (*fælæ uæddær innætæj qældxægdæræj zaryd, aivdær uydi jæ kaft*).

Enfin, un jour que Batraz était absent de chez lui, les Nartes introduisirent son bouvier auprès de sa femme (*jyn qomgæsy barvystoj jæ usmæ*). Lorsqu'il rentra, il les trouva tous deux endormis dans sa chambre, la main du bouvier sous la tête de la femme. Il retira la main du bouvier et mit celle de sa femme sous la tête du bouvier (*qomgæsy cong ralasta jæ usy særy bynæj æmæ usy cong bakodta qomgæsy særy byn*). Puis, retournant dans la cour, il s'étendit sur sa houppe, avec sa selle pour oreiller, et ne bougea plus jusqu'au lever du soleil<sup>1</sup>.

Convaincus des qualités viriles de Batraz, les juges lui attribuèrent les trois trésors des ancêtres (*tærxony lægtæn sbælvyr sty ænæmængæj Batradzy lægdzinædtæ; akkag yn skodtoj fydælty xæznatæ*).

L'histoire reçoit encore un prolongement. Les vieillards-juges demandent à Batraz quels modèles, quels principes lui ont inspiré ces trois louables conduites, et il leur fait trois récits :

1. Un autre récit narte (LN., n° 7, p. 40) éclaire ce geste : un héros surprend sa femme et son rival endormis dans la même attitude; il ne les réveille pas, mais renverse aussi le rapport des mains et des têtes, parce que « l'homme est plus vieux que la femme : aussi convient-il que ce soit la femme qui enlace l'homme de ses bras et non pas l'homme qui enlace la femme ».

— Vous trouverez certainement la chose étonnante, Nartes éminents, dit Batraz, mais l'exemple de vaillance que vous avez approuvé, je le dois à mon chien de chasse (*rajston æx mæ cuanon kudzæj*).

— Comment cela ?

— Une fois, en revenant de la chasse, je traversai un village dont les chiens s'ameutèrent contre le mien. « Ils vont le manger ! » me disais-je. Mais mon chien s'échappa à toute allure. Les autres le poursuivirent en ordre dispersé et lui, se retournant brusquement, leur régla leur compte un par un. Je n'ai pas oublié cette leçon. Si tu veux triompher de tes ennemis, fait en sorte qu'ils se divisent (*aftæ bakæn, cæmæj znag fædixtæ ua*), que leur force se morcelle (*fæxæliu ua jæ tyx*), et tu n'auras pas de peine à vaincre.

— Et pour ta tempérance, qu'as-tu à dire ?

— Une fois, à la chasse, après avoir tué du gibier, nous nous étions assis pour nous reposer. Le feu allumé, les chachlyks (*fizonjytæ*) préparés, les anciens nous envoyèrent chercher de l'eau. Sur notre chemin, l'un de nous heurta du pied une besace (*xyzyngond*). Nous la primes et, arrivés devant une source qui jaillissait d'un rocher, nous la tendîmes sous le filet d'eau. Nous restâmes longtemps sans réussir à la remplir : elle se dilatait toujours (*xyzyngond ivæxy æmæ ivæxy*). Quand nos anciens eurent bu leur content, nous leur demandâmes ce que pouvait bien être cette besace qui se dilatait sans fin. Ils délibérèrent et voici quelle fut la décision de ceux qui avaient beaucoup vu et beaucoup appris (*biræ či fæcard, biræ či 'mbærsta*) : « Ce ne peut être que l'estomac de l'homme (*uyj læjy uæc'æfy jettæmæ nicy uydzæn*). Rien ne le remplit, personne au monde ne l'a jamais vu rassasié. » Depuis ce jour, je ne me suis plus rempli le ventre : trop manger, c'est appeler les pires maladies. J'ai voulu m'éprouver. J'ai fait de mon pain quatre parts, et je n'en ai plus mangé que trois : ma force n'en était pas moindre ni mon travail plus pénible. Ensuite je n'ai plus apaisé ma faim qu'avec la moitié, et la moitié l'apaise aussi bien que le tout.

— Et la conduite que tu tiens à l'égard des femmes, comment l'expliques-tu ?

— Nous faisons un jour, les jeunes Nartes, une expédition. Nous étions trente-neuf cavaliers. Nous traversâmes une vaste plaine sans arbre et sans eau où nous ne rencontrâmes aucun gibier. La journée était extraordinairement chaude et nous n'en pouvions plus, hommes ni chevaux, de soif et de faim. Sur le soir, nous aperçûmes une lumière. Nous nous approchâmes : c'était un village. D'une maison, une femme et sa fille sortirent à notre rencontre, car il n'y avait pas d'homme chez elles.

« — Logez chez nous, dirent-elles, l'hôte est l'hôte de Dieu (*uazæg xuycauy uazæg*) !

« Nous nous regardâmes ; comment entrer dans une maison

où il n'y avait pas d'homme ? Nous mîmes pied à terre cependant et confiâmes nos chevaux aux plus jeunes. Après un bon repas, nos hôtes nous menèrent coucher dans deux chambres, vingt dans l'une, dix-neuf dans l'autre (*iū uaty ssædzæn, innæjy ta nudæsæn*). Je me couchai. Non loin de nous les deux femmes se mirent à parler en xati (*xatiagau*) (moi seul, de notre troupe, comprenais cette langue).

« — Ma fille, disait la mère, aujourd'hui ou demain qui sait, je puis mourir soudainement, et je ne connaîtrai plus les affaires de cœur (*zærdæ-mi*) ni les plaisirs. Toi, au contraire, ta vie commence et te réserve bien des choses. Disons ainsi : je m'occuperai des vingt et toi du charmeras les dix-neuf.

« — Hé ! ma mère, répondait la fille, la mort ne distingue pas les âges : on a vu plus d'un vieux cheval manger son grain dans la peau d'un poulain (*zæronð bæx bajrag-dzarmy xor biræ xatt baxæry*) ! Je n'ai pas encore vécu, je n'ai rien vu encore — et qui sait si j'aurai ou non le temps de rien voir ? Toi, tu as vécu, tu as beaucoup vu. C'est donc à moi d'aller dans la chambre des vingt.

« Alors, je compris que la femme est malheureuse (*mægur*), qu'elle a parfois des heures pénibles (*tyxst saxat*). Ce jour-là, je me suis promis à moi-même que, si jamais une femme entrait sous mon nom dans la maison de mon père, je ne la tromperais jamais et que, si elle avait une faiblesse, je ne lui en tiendrais pas rigueur. »

L'assemblée des anciens félicita Xæmyc à cause de son fils Batraz et complimenta Batraz lui-même. Puis ils se levèrent de leurs sièges de bois gravé et se séparèrent.

### *Interprétation et variantes ossètes.*

Si les lamentations sur le bon vieux temps, où l'*amplitudo* oratoire a mis de la confusion, ne sont guère utilisables, le caractère différentiel de chacun des trois trésors ressort : 1<sup>o</sup> des conditions posées à leur attribution<sup>1</sup>; 2<sup>o</sup> des prétentions énoncées pour Batraz par Xæmyc : 3<sup>o</sup> des rebuffades que les Nartes adressent à Xæmyc; 4<sup>o</sup> des trois épreuves imposées à Batraz et des trois succès qu'il y remporte; 5<sup>o</sup> des trois incidents qu'il raconte pour justifier ses trois conduites. En 1960, j'ai résumé la leçon de la légende :

1. Moins que dans les trois gémissements de l'introduction, il y a encore ici un peu de confusion, par pléthore : ainsi, dans l'énoncé de la première condition, *xærzærdautær* « plus modeste, de meilleures manières » charge inutilement *qæbatyrdær* « plus brave », qui seul introduit et la réponse de Xæmyc et l'épreuve de Batraz correspondante. De même l'énoncé de la seconde condition contient l'inutile référence à la charge, au « fardeau d'homme », *læjy uary*, à supporter jusqu'au bout avec honneur et ordre, *kad æmzæ radæj*.

La valeur fonctionnelle de chacune des épreuves, avec ce qui la précède et ce qui la suit, est aisée à définir. La première se passe de commentaires : embuscade, bravoure, combats, tout, jusqu'à la ruse même du jeune Horace <sup>1</sup>, y relève de la « deuxième fonction ». L'épreuve suivante concerne ce qui, comme il a été rappelé plus haut, prolonge dans l'épopée comme dans la pratique les antiques cérémonies religieuses, ces banquets-beuveries désignés encore du nom de *kuvd*, « prière ». La troisième concerne non l'agriculture ni la production comme la charrue obtenue par Kolaxaïs, mais un autre aspect de la « troisième fonction », la volupté, la sexualité, la femme en tant que moyen et maîtresse de plaisir <sup>2</sup>.

Ainsi, ce récit conservé par les derniers descendants des « Iraniens d'Europe » paraît bien prolonger, sinon la tradition même attestée par Hérodote, du moins une variante toute voisine, qui expliquait elle aussi comment un héros éminent était entré en possession de trois « trésors », rattachés chacun à l'une des trois fonctions indo-iraniennes.

Il faut ajouter qu'il y a, entre la justification de la conduite de première fonction (modération aux festins des fêtes) et les deux autres (courage intelligent, indulgence pour les femmes), d'importantes différences structurales. Dans les derniers cas, le jeune homme, lorsqu'il se trouve devant un spectacle curieux (son chien espaçant les chiens qui le poursuivent; la conversation de la mère et de la fille) réfléchit et, tout seul, en déduit la règle qui gouvernera dorénavant son comportement; dans le premier cas au contraire, devant la besace insatiable, il réfléchit mais ne comprend pas et doit recevoir la leçon des vieillards, « de ceux qui ont beaucoup vu et beaucoup appris ». De plus, dans les deux derniers cas, le spectacle est curieux, mais conforme aux lois de la nature : le chien se conduit en animal intelligent, mais en animal; la mère et la fille se conduisent en femmes lascives, mais en femmes. Au contraire, la besace est un objet merveilleux, qui ne se comporte pas comme une besace ordinaire et qui, donnant son enseignement par la violation des lois de l'expérience, ne peut avoir été placée là que par la volonté de Dieu. Ces deux traits propres à la justification et au comportement

1. Cette ruse se retrouve dans un autre épisode de la carrière de Batraz, v. ci-dessus, p. 462; et aussi dans plusieurs récits tcherkesses étrangers au cycle des Nartes, qui m'ont été communiqués de Maykop.

2. Assez nombreux sont les récits trifonctionnels qui ont deux types de variantes, l'un mettant en évidence l'aspect « amour, volupté, etc. », l'autre l'aspect « richesse, abondance, cupidité, etc. » de la troisième fonction. V. par exemple *Tarpeia*, 1947, p. 279-287 (ci-dessus, p. 267 et n. 1); *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 93; et ci-dessus p. 560 et n. 1. Batraz est le plus typique des *Æxsærtægkatæ* : sur l'indifférence à l'adultère dans certaines sociétés ou classes militaires, v. les bonnes réflexions de Robert Flacelière, *L'Amour en Grèce*, 1960, p. 113-114 (Plutarque, *Lycurque*, 15, 11-15; etc.).

de « première fonction » (l'enseignement par les *sages* et par un *miracle*) conviennent en effet à cette fonction et ne conviennent qu'à elle.

La minceur de la documentation — un seul témoignage — m'inquiétait. Je me suis informé auprès de l'actif folkloriste ossète K. E. Gagkaev des variantes manuscrites conservées aux archives folkloriques d'Orjonikidzé. Voici ce qu'il m'a écrit à ce sujet (lettre du 20 février 1962) :

Dans les deux variantes que nous avons, trois conditions sont exigées pour l'attribution des *xæzna* (« trésors »); les recevront ceux qui feront preuve 1° d'héroïsme; 2° de modération dans les festins; 3° de noblesse à l'égard des femmes. Les trésors sont trois gobelets, *nuazæn*. Voici un fragment de l'une des variantes : « ... Et les dames nartes apportèrent alors [c'est-à-dire après la lamentation du troisième *laudator temporis acti*] aux vieillards nartes trois gobelets d'or, précieux trésors des illustres ancêtres. Le narte Uryzmæg prit un de ces gobelets, le montra à l'assemblée et dit : « Les vieillards nartes ont décidé d'honorer de ce gobelet celui d'entre nos jeunes gens qui se montrera le plus intelligemment brave, le plus intelligemment audacieux, et aussi le mieux élevé » [La suite comme dans la variante imprimée : Xæmyc revendique le gobelet, non pour lui-même, bien entendu, mais pour Batraz]. Le Narte Uryzmæg prend le second gobelet et dit : « De ce trésor, les vieillards nartes font honneur à l'homme qui se montrera modéré en matière de nourriture et de boisson. » Xæmyc aux moustaches d'acier prend encore la parole : « C'est à moi que revient ce gobelet, je le jure sur votre honneur, etc. » Enfin, Uryzmæg présente le troisième trésor en ces termes : « Les vieillards nartes honorent de ce troisième gobelet celui des jeunes Nartes qui se montrera le plus convenable à l'égard des femmes. » — « Je ne laisserai à personne ce trésor non plus », dit encore Xæmyc aux moustaches d'acier, etc. Dans la seconde variante, c'est Batraz lui-même qui prend les trois trésors lorsque les Nartes les proposent à celui d'entre eux qui se considère comme remplissant chacune des trois conditions. Dans cette variante, où il n'est pas question de Xæmyc, Batraz dit qu'il emporte les trésors « au nom de mon père Uryzmæg », lequel se trouve alors en expédition.

Il n'est sans doute pas hardi de penser que les morceaux de draps du texte imprimé sont moins anciens dans le récit que les coupes des textes manuscrits.



*Zond et σωφροσύνη dans la société.*

Mais la structure de la légende doit être considérée de plus près que je n'ai fait en 1960. Si, par les festins-beuveries des fêtes, la bataille et les femmes, la matière des développements successifs se distribue bien sur les trois fonctions, la primauté de Batraz est, dans chaque cas, assurée par une utilisation *sage, raisonnable*, de cette matière : Batraz se contrôle, et c'est ce qui lui est demandé par les conditions mêmes de l'exercice. Contre cent adversaires, il ne doit pas seulement être brave, mais brave avec intelligence, *æd-zond* ; dans les festins, il doit modérer son appétit ; envers la femme qui le trompe, il doit dominer sa réaction de mâle. Dans les trois cas, ce qui est exigé et récompensé, c'est l'*intelligence* permettant la maîtrise de soi ; c'est, en dernière analyse, et non pas seulement pour l'épreuve guerrière, mais pour toutes, le *zond*.

Nous trouvons ici une première manifestation de ce glissement du *zond* (qualité essentielle du chef, qui devrait être, de par leur définition, et qui a sans doute été en effet réellement autrefois la spécialité des Alægataë) dans la dotation des Æxsærtægkataë dont Batraz est un des plus prestigieux. C'est de la même manière que le « chef » des Nartes est en général Uryzmæg, autre représentant des Æxsærtægkataë, et jamais Alæg ni aucun des Alægataë. Il semble donc que la fonction « chef » de ces derniers, encore sensible chez l'Aleg' tcherkesse, a disparu au profit de la famille guerrière, et que, corrélativement, la caractéristique *zond*, l'intelligence, tout en étant maintenue aux Alægataë dans la théorie, est elle aussi passée dans la pratique aux Æxsærtægkataë ou à quelques-uns d'entre eux<sup>1</sup>. De fait, ici, la concentration des trois trésors entre les mains de Batraz le désigne sinon comme chef à la manière de Kolaxaïs, du moins comme « le meilleur », et cette concentration lui est assurée, encore une fois, par l'intelligence — sang-froid, modération — qu'il manifeste dans les trois zones de l'action.

On découvre derrière cette légende une psychologie politique différente, mais voisine de celle que Platon, certainement à partir de très vieilles spéculations trifonctionnelles, expose au début du quatrième livre de la *République*. Après avoir, à la fin du troisième livre, développé la conception des trois classes — τὸ φυλακικόν, ou βουλευτικόν, τὸ ἐπικουρικόν, τὸ χρηματιστικόν, c'est-à-dire les philosophes qui gouvernent, les guerriers qui combattent, le tiers état, laboureurs et artisans réunis, qui

• 1. Cf. ci-dessous, p. 528-530, 553, 561.

crée la richesse —, l'auteur en vient aux vertus que doit posséder la société et qui se distribuent entre les classes (427 e-434 d)<sup>1</sup> :

- Si notre État est bien constitué, il doit être parfait.
- Nécessairement.
- Il est donc évident qu'il est sage (σοφή), courageux (ἀνδρεία), tempérant (σώφρων) et juste (δικαία).
- C'est évident.

Socrate établit sans peine que la sagesse (σοφία) de l'État, consistant à bien délibérer et à bien décider (εὐβουλία) et n'étant pas une science technique comme celle des charpentiers, des forgerons, etc., est le propre de la première classe sociale, des φύλακες, et conclut sur ce point :

C'est donc à la classe, à la partie de lui-même la plus petite et à la science qui réside dans cette partie, c'est à ce qui est à sa tête et la gouverne qu'un État organisé conformément à la nature et pris dans son ensemble doit d'être « sage »; et c'est, semble-t-il, à la classe la moins nombreuse qu'il appartient de participer à cette science qui, seule entre toutes, doit être appelée science.

Sans plus de peine, Socrate montre ensuite que c'est par ses guerriers, dans la classe de ses défenseurs, que l'État est « courageux »; exactement, « dans cette partie qui fait la guerre, qui combat pour lui. » Ce sont ceux-là qui ont appris par l'éducation (διὰ τῆς παιδείας) ce qui est véritablement à craindre :

C'est cette force, cette préservation constante de l'opinion exacte et conforme à la loi sur ce qui est à craindre et sur ce qui ne l'est pas que j'appelle, que je définis « courage ».

Quand vient le tour de la tempérance, Socrate nous réserve une surprise. Certes, cette vertu, qui est une sorte d'ordre régulier et de maîtrise (κόσμος, ἐγκράτεια) sur les plaisirs et sur les désirs, convient à la troisième classe, mais non pas à elle seule :

— Tu vois que nous avons été de bons devins, tout à l'heure, en comparant la tempérance à une sorte d'harmonie ?

— Que veux-tu dire ?

— Le courage et la sagesse, eux, c'est en résidant chacun à l'intérieur d'une partie de l'État qu'ils rendent l'État l'un sage, l'autre courageux. Il n'en est pas ainsi de la tempérance, et ce n'est pas ainsi qu'elle opère : *elle s'étend absolument à travers tout l'État* et met à l'unisson tous les citoyens, les plus faibles comme les plus forts et ceux qui sont dans l'intervalle, du point de vue, si tu veux, de l'intelligence ou du point

1. Je suis la traduction de Chambry (Budé), avec peu de changements.

de vue de la force, ou du point de vue du nombre et des richesses ou de tout autre avantage de ce genre. En sorte que nous aurions toute raison de dire que la tempérance est cet accord, cette symphonie de la partie inférieure et de la partie supérieure pour décider laquelle des deux doit commander aussi bien dans l'État que dans l'individu.

Il ne reste qu'à définir la justice (*δικαιοσύνη*), vertu hétérogène aux trois précédentes (433 *b*) — c'est la constance à remplir chacun sa fonction sans empiéter sur celle des autres — et à passer à l'analyse, toute semblable, qui montrera l'âme humaine composée de trois principes, la raison (*τὸ λογιστικόν*), la passion (*τὸ θυμοειδές*), l'appétit (*τὸ ἐπιθυμητικόν*), entre lesquels, derechef, la justice maintiendra la hiérarchie naturelle.

A la fin même du troisième livre, Platon avait décrit le « choix des gouvernants » dans un développement qui fait penser aux épreuves de Batraz, et où il s'agit de mettre leur caractère à l'abri de ce que Platon appelle d'une curieuse expression triple « le vol, l'ensorcellement, la violence » (413 *b*)<sup>1</sup>. La formation se ramène à les endurcir contre l'oubli des bons principes, contre la séduction des plaisirs et contre les entraînements de la peine et de la douleur. A chacun de ces objectifs correspond un entraînement consistant en épreuves qui manifestent le plus apte, « le meilleur », comme dit la légende narte. Voici la conclusion (413 *d*) :

Il faut les mettre en concurrence et les observer : comme on conduit les poulains au milieu des bruits et des vacarmes pour voir s'ils sont peureux, il faut les placer, pendant leur jeunesse, dans des situations effrayantes, puis, à l'inverse, les rejeter dans les plaisirs, en les éprouvant avec plus de soin que l'or dans le feu, pour voir si [le candidat] résiste à l'enchantement, s'il se conduit avec décence en toute chose, s'il est un bon gardien de lui-même et de la musique qui a été leur éducatrice, s'il se montre en toutes ces matières bien rythmé, harmonieux, et généralement tel qu'il faut qu'il soit pour être le plus utile à lui-même et à l'État. Celui qui aura subi régulièrement les épreuves comme enfant, comme jeune homme et comme homme et en sera sorti intact, c'est celui-là qu'il faut établir chef et gardien de l'État. On lui donnera des honneurs pendant sa vie et, après sa mort, il recevra en récompense le tombeau et les monuments les plus magnifiques. Mais celui qui n'est pas tel, il faut l'exclure. Voilà défini en gros, sans entrer dans les détails ce que doit être le choix et l'établissement des chefs et des gardiens.

1. V. « Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens », *Latomus*, XIV, 1955, p. 183-185.

Suit immédiatement la définition des trois classes d'hommes et le mythe des métaux : de l'or a été mis par le dieu créateur dans ceux qui sont aptes à commander, *ἱκανοὶ ἀρχειν*, de l'argent dans les défenseurs de l'État, les *ἐπικούροι*, du fer et de l'airain dans les laboureurs et les artisans, *ἐν τοῖς γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς*.

Le rêve de Platon se fonde sur la même idéologie qui survit dans le folklore ossète pour la quête du meilleur. Dès Pythagore et sans doute avant lui, les philosophes grecs avaient beaucoup spéculé sur la « tripartition sociale » dont ils tenaient sans doute la conception du passé indo-européen, dans le temps même où elle était éliminée de la pratique. Mais l'Athénien Platon en trouvait aussi, dans sa patrie, quelques survivances : outre la légende des fils d'Ion dont la postérité est quatre classes définies par des genres de vie, *βλῶτ*, il y avait notamment la plus vieille organisation des trois principaux archontes<sup>1</sup> : l'archonte proprement dit, occupé de tout ce qui touche les affaires d'argent ; l'archonte roi, compétent dans quantité de matières sacrées ; l'archonte polémarque, dont le nom indique assez l'ancienne fonction de « chef de guerre », même si, très tôt supplanté par les stratèges, il a vu sa juridiction se réduire aux affaires des étrangers domiciliés<sup>2</sup>.

### *Variantes tcherkesses.*

Qu'est devenue cette légende chez les peuples qui ont emprunté aux Ossètes l'épopée narte ? Elle pouvait partout survivre, alors même que la tradition des trois familles disparaissait : les trois épreuves formaient chacune un petit apologue pittoresque et, réunies ou non, pouvaient se conserver, même si la valeur fonctionnelle en était estompée. Cependant, jusqu'à présent, on n'a signalé de variantes que chez les Tcherkesses occidentaux

1. Plusieurs savants explorent les traces de la tripartition fonctionnelle en Grèce : Lucien Gerschel, dans mon *Jupiter Mars Quirinus IV*, 1948, p. 176 ; L. R. Palmer, *Achaean and Indo-European*, 1954 ; Francis Vian, *La Guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, 1952, p. 257-258, et « La triade des rois d'Orchomène », *Collection Latomus*, XLV (= *Hommage à G. Dumézil*), 1960, p. 215-224, Michel Lejeune, « Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens », *ibid.*, p. 129-139 ; Atsuhiko Yoshida, « Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce », *Revue de l'Histoire des Religions* CLXVI, 1964, p. 21-38 ; « La structure de l'illustration du bouclier d'Achille », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XLII, 1964, p. 5-15 ; « Sur quelques coupes de la fable grecque », *Revue des Études Anciennes*, LXVII, 1965, p. 31-36 ; « Le fronton occidental du temple d'Apollon à Delphes et les trois fonctions », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XLIV, 1966, p. 5-11.

2. Aristote, *Constitution d'Athènes*, 56 (l'archonte), 57 (le roi), 58 (le polémarque) ; *ibid.*, 3, 1-3, chronologie légendaire, avant Dracon, de la création des trois archontes.

et, dépendant d'eux, chez les Oubykhs émigrés en Anatolie : ni les Abkhaz, ni les Tcherkesses orientaux, ni les Tchétchènes-Ingouches ne paraissent avoir retenu cette δοκιμασία. Là même où elle a été conservée, les modifications qu'elle a subies sont intéressantes. Chez les Tcherkesses, elle est attestée avec des degrés divers de fidélité. Les trois variantes que je connais se répartissent à cet égard en deux groupes.

Le premier contient deux variantes, très altérées. De façon différente dans les deux cas, les altérations ont eu pour effet d'annuler complètement la structure trifonctionnelle du récit.

Une seule a été jusqu'à présent publiée. C'est un récit oubykh, évidemment d'origine tcherkesse, que j'ai noté à Istanbul en 1963 et qui provient du village de Hacı Osman (kaza de Manyas, vilâyet de Balıkesir). En voici la traduction <sup>1</sup> :

Jadis, le prince d'un certain pays étant devenu vieux, les anciens s'assemblèrent pour en choisir un autre. Tandis qu'ils délibéraient, l'un d'eux dit : « Mon fils est l'homme que vous cherchez ». Ils rirent, mais le vieux prince dit : « Appelons son fils, parlons avec lui et voyons ce qu'il en est. » Ils firent venir le jeune homme et lui dirent : « Si tu es capable de faire ce que nous te commanderons, tu seras le prince de ce pays. — Si je puis être utile au pays, répondit-il, je m'efforcerai d'exécuter vos ordres. — Bon », dirent-ils, et ils le congédièrent.

« Pour l'éprouver, décidèrent-ils, donnons-lui une lettre à porter dans un pays lointain et, la nuit où il reviendra, faisons coucher son jeune voisin avec sa femme et voyons comment il se comportera. » Ils firent ainsi, le jeune homme prit la lettre et partit. Quand il fut parti, les anciens convoquèrent sa femme : « La nuit où reviendra ton mari, lui dirent-ils, ton jeune voisin couchera dans ton lit. — C'est une chose indigne ! dit-elle. — Nous voulons voir comment il se comportera ; d'ailleurs l'homme qui couchera près de toi est ton jeune voisin, il se conduira comme un frère. — Pour le service du pays, je n'épargnerais pas même ma vie », dit-elle, — et elle accepta. Le jeune homme rentra dans son village vers minuit. Il pénétra dans son enclos, mit pied à terre, attacha son cheval dans l'écurie et ouvrit la porte de sa maison. Voyant un homme dans le lit avec sa femme, il ressortit aussitôt, referma la porte et resta dehors jusqu'au matin. Ceux qui l'épiaient dirent : « C'est un poltron : il a vu un homme dans le lit de sa femme et il est sorti de la maison sans rien faire. »

Le lendemain matin, ils s'assemblèrent et le jeune homme leur remit la réponse à leur lettre. Ils se moquaient de lui, mais le vieux prince dit : « Éprouvons-le encore une fois. » Ils convoquèrent de nouveau le jeune homme et lui donnèrent une

1. *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*, III, 1965, p. 84-94.

lettre à porter dans un autre pays. Voici quel était leur plan : à son retour, ils voulaient mettre cinquante cavaliers en embuscade pour le surprendre; ils voulaient voir comment il se tirerait d'affaire. Ils firent ainsi. Quand les cinquante cavaliers se précipitèrent sur le jeune homme, il fit demi-tour et s'enfuit. Ils le poursuivirent. A un moment, il se retourna et vit que la ligne de ses poursuivants s'allongeait. Quand il n'eut plus à ses trousses que cinq cavaliers, il se retourna, leur fit face et les renversa, eux et leurs montures, avec le poitrail de son cheval. Il fonça alors sur les autres qui, ayant vu ce qu'il avait fait, tournèrent bride et s'enfuirent. Le jeune homme arriva au village derrière eux sans qu'ils l'inquiétassent.

Quand il remit à l'assemblée des anciens la réponse à la lettre qu'il avait portée, ils lui dirent : « Nous t'aurions bien fait prince de ce pays, mais tu es un lâche : quand tu as surpris ton jeune voisin auprès de ta femme, tu es ressorti sans rien dire. Si tu étais un homme, tu l'aurais tué. — Je vais donc vous dire pourquoi j'ai agi ainsi. J'aimais beaucoup ma femme, et aussi mon jeune voisin, et j'avais grande confiance en eux. Ils m'ont trahi. Mais, si je les avais tués cette nuit-là, ce n'eût pas été un acte de bravoure. De plus, j'aurais dû m'exiler pour n'être pas tué à mon tour sans profit pour ce pays. J'ai pensé qu'il valait mieux répudier ma femme et l'abandonner à son remords. » En l'écoutant, les vieillards comprirent qu'il avait raison. « Soit, dirent-ils, mais ensuite, comment as-tu pu échapper aux cinquante cavaliers qui t'avaient coupé le chemin ? — Je vais vous l'expliquer, répondit-il. Un jour j'étais à la chasse dans la forêt. Mon chien s'éloigna et, poursuivant des bêtes sauvages, monta sur un plateau où je pus l'observer. Je vis tout un groupe de grands chiens de berger se précipiter sur lui pour le déchirer. Aussitôt il fit demi-tour et s'en revint vers moi. Ils se lancèrent à sa poursuite, mais leur file ne tarda pas à s'allonger. Brusquement, mon chien se retourna, se jeta sur le premier et l'étrangla; ce que voyant, les autres s'enfuirent, et mon chien me rejoignit sain et sauf. J'ai appliqué cette tactique pour échapper aux cinquante cavaliers. »

Les anciens furent dans l'étonnement. « Vous avez vu ? dit le vieux prince. Aucun autre que ce jeune homme n'eût été capable de faire ce qu'il a fait. Il est le plus apte à devenir votre prince. » Les anciens acquiescèrent et le firent prince. Il les gouverna, et même leurs voisins, jusqu'à sa mort.

On voit dans quel sens ont été faits les changements. L'histoire n'est plus narte, les héros sont anonymes. L'épreuve du banquet de fête a été éliminée et l'ordre des deux épreuves restantes interverti. Le cadre original du récit — l'attribution de trois trésors — a été remplacé par un cadre fréquent dans les contes, la désignation d'un nouveau prince. Enfin, dans l'épreuve concernant la femme, on note deux altérations considérables :

d'une part, la motivation de la conduite du jeune homme n'est plus l'indulgence envers le sexe faible, mais le souci de se conserver pour servir son pays et le sentiment qu'un châtimement moral durable sera plus sévère qu'une mise à mort immédiate; d'autre part, la femme a un rôle noble; elle refuse d'abord de se prêter à une mise en scène « indigne » de son mari, puis elle n'accepte que « pour être utile au pays ».

Une seconde variante, notée dans la tribu des Hatəyqəye, constitue le numéro 44 des cent récits tcherkesses occidentaux dont la dactylographie m'a été communiquée. Elle est intitulée *Comment Sawsəraqəe attribua les trois coupes*. En voici la traduction :

Les anciens Nartes prétendaient à la bravoure et ils avaient une grande confiance les uns dans les autres.

Une fois Sawsəraqəe décida de servir un festin aux trois familles des Nartes, les Yənəmaqəe, les Ćəntəmaqəe, les Xəməš'əqəe. Il prépara tout ce qu'il fallait et fit annoncer :

— Eh, Yənəmaqəe, mes frères !  
eh, vaillants Ćəntəmaqəe !  
eh, terribles Xəməš'əqəe !  
Vivez à l'abri des soucis !  
Amenez l'aveugle par la main,  
apportez les boiteux sur votre dos,  
venez chez moi comme hôtes,  
venez tous ensemble !

Les bons et les mauvais, les boiteux, les aveugles et les manchots, tous les Nartes s'assemblèrent jusqu'au dernier. Ils mangèrent, ils burent, firent circuler les nouvelles, racontèrent beaucoup de choses glorieuses. Werzemej', en ce lieu, était très éloquent. Dans les toasts, longuement, les vieillards venus au festin souhaitèrent que Sawsəraqəe et sa famille soient heureux, que leur vaillance ne cesse de s'accroître et que les jeunes Nartes leur témoignent du respect. Ils estimèrent nécessaire que Sawsəraqəe prononce un toast à son tour et lui donnèrent la parole. Alors Sawsəraqəe mit la main à sa poche, en tira trois cornes (*bž-əy-š'*) extrêmement belles. Il fit remplir de vin (*sane*) la première :

— Celui qui a un fils héroïque, dont il n'y a pas à rougir, sachant entrer et sortir, que celui-là se lève et le dise !

Regardant l'assistance, Werzemej' se leva :

— J'ai un tel fils, dit-il, il est allé et il se trouve actuellement là d'où l'on ne revient pas !

— Que Dieu le ramène heureusement ! dit Sawsəraqəe. Je te donne cette corne, bois le contenu et prends le contenant !

C'est ainsi que fut attribuée la première corne de Sawsəraqəe. Il prit la seconde, qui n'était ni plus ni moins belle que la première, et la remplit de vin.

— Voici à qui nous voulons donner cette corne : celui qui a dans sa maison une femme dont il n'y a pas à rougir, qu'il se lève et le dise !

Pour la seconde fois Werzemej' se leva :

— Vous tous, dit-il, mon fils est allé prendre pour femme la sœur de 'Adəyəf<sup>1</sup>. Si elle lui donne sa parole et si elle l'épouse, il ne sera possible de trouver une femme comme elle dans la maison d'aucun Narte.

— S'il en est ainsi, dit Sawsəraq'e, la seconde corne aussi te revient. Bois-en le contenu, et que la belle corne t'appartienne !

C'est ainsi que Sawsəraq'e attribua la seconde corne. Puis, bouillonnante jusqu'au bord, il remplit la troisième :

— Celui qui a dans sa famille une femme telle qu'on ne trouve pas sa pareille pour le sel et pour le gruau [= l'hospitalité], que celui-là se lève et reçoive de moi cette corne ! Qu'il en boive le contenu et, pour le contenant, que Dieu le tourne à son bien !

Quand Sawsəraq'e eut ainsi parlé, le vieux Werzemej' se leva de nouveau :

— Si mon fils épousait la sœur de 'Adəyəf, on ne trouverait pas, à travers toute la nation des Nartes, une femme aussi bonne pour le sel et pour le gruau !

— Que Dieu te fasse le bienfait d'une pareille bru ! dit Sawsəraq'e. Que le contenu de cette corne te soit heureux, que la corne elle-même vous soit fortunée !

C'est ainsi que le Narte Sawsəraq'e attribua la troisième corne.

Après tout cela, ce que le vieillard avait dit et fait fut rapporté à la sœur de 'Adəyəf, qui n'était pas encore décidée à épouser le fils de Werzemej'. Cette jeune fille n'était sans doute pas sotte. Elle réfléchit : « Par Dieu, un vieillard qui dit sur moi de si belles choses, qui me témoigne tant de confiance, si l'on me mène chez lui comme bru, se conduira envers moi avec bonté et grands égards. » Et elle épousa le fils de Werzemej'.

Voilà ce que j'ai entendu raconter. Ils firent sans doute de grandes noces pour la jeune fille, mais je n'y étais pas, je n'ai pas eu l'occasion d'y danser. Comme l'avait dit le vieillard narte, la bru était bonne pour le sel et pour le gruau et accueillait bien les troupes de cavaliers qui venaient; elle était aussi formidable au travail de coupe et de couture : elle cousait et mettait sur elle sept vêtements ! C'était vraiment une bru excellente.

Les déformations de l'original ossète sont très considérables et détruisent, avec la structure, l'intention du texte. Il reste bien trois cornes et trois conditions, sinon trois épreuves (il n'y a ni

1. 'adəyə-f « Avant-bras blanc », héroïne tcherkesse dont le bras est lumineux, et qui joue un rôle dans les légendes sur le Narte Sawsəraq'e.



vérification, ni justification des dires de Werzemej'), mais le bénéficiaire des cornes n'est plus le jeune homme, c'est son père; et si la première condition reste bien, partiellement, dans la zone de la vaillance guerrière (*g<sup>oe</sup>-blane* « un fils héroïque »), les deux autres ne concernent que la bru, d'abord pour sa vertu, puis pour ses qualités hospitalières. Enfin l'histoire est déséquilibrée, ou plutôt rééquilibrée sur une conclusion nouvelle : l'attribution des cornes, les paroles que Werzemej' prononce à cette occasion et que répand la rumeur, ne sont qu'un moyen d'assurer le mariage du fils de Werzemej'. De notre point de vue, cette variante est surtout intéressante par le maintien, au début, de la notion des « trois familles nartes » : seule trace, à ma connaissance, des *ærtæ Narty* ossètes en pays tcherkesse; mais c'est, on le voit, une formule vidée de son sens; les trois familles mentionnées portent des noms pris au hasard et même, sauf celle des *Xəməs'əq<sup>oe</sup>* (*Xəməs'* est l'ossète *Xəmyc*, père de Batraz), apparemment fabriqués pour la circonstance; elles ne se définissent les unes par rapport aux autres par aucun caractère spécifique, ne rappellent en rien la tripartition fonctionnelle.

Le deuxième type, très proche au contraire de l'original ossète, n'est jusqu'à présent représenté que par un seul texte que les folkloristes de Maykop m'avaient communiqué dès son enregistrement et que M. A. M. Gadagat' vient de publier <sup>1</sup>. Il a été noté à Damas, le 9 janvier 1966, de la bouche d'un émigré tcherkesse. J'en citerai les principaux passages.

— Nous avons trois pierres à aiguiser *məz<sup>oe</sup>ewp'c'e-lep'-əy-š'*), dit Werzemej'. Voici les propriétés qu'elles ont : l'une est plus coupante qu'une bonne épée (*se-ləyem zər nah-č'an*) ; la deuxième t'apporte la nourriture qu'il te faut (*šxənew wəzfayer adrem qeħə*) ; la troisième t'aide à te procurer la meilleure femme (*bzəlfəye a-nahə-s<sup>o</sup>'ər rəb<sup>o</sup>etənew yaš' enerer š'ət*). Nous donnerons l'une à celui des Nartes qui est le meilleur pour la bravoure (*l'əyek'e a-nahə-s<sup>o</sup>'əm*) ; la seconde est à celui des Nartes qui est le plus modéré en matière de nourriture (m.-à-m. « le meilleur quant au ventre », *nəbek'e a-nahə-s<sup>o</sup>'əm*) ; la dernière est à celui des Nartes qui se conduit le mieux envers les femmes (m.-à-m. « qui est le meilleur quant à la femme », *s<sup>o</sup>əzək'e a-nahə-s<sup>o</sup>'əm*). Si c'est un seul homme qui reçoit les trois pierres, il sera naturellement le premier; s'il n'en est pas ainsi et qu'un homme reçoive seulement deux pierres, c'est celui-là qui sera le premier; si les trois pierres se répartissent entre trois hommes, celui-là sera réputé premier qui se distingue par la bravoure (*l'əye*).

1. Livre cité ci-dessus, p. 454, n. 1 d, n° 4, p. 278-281 (texte), 281-284 (traduction russe).

Les *themate*, ou anciens, approuvent ces conditions et convoquent l'assemblée, et tout se passe ensuite comme dans l'original ossète. Simplement, le jeune homme, Xəməš'əq'ə Peterez, est présent, mais ne dit rien, et c'est son père nourricier Ȥaməš'le (ce nom est certainement une variante de Xəməš') qui, comme Xəmyc pour Batraz dans l'original, formule les trois prétentions. De plus il n'y a pas d'épreuves : c'est Ȥaməš'le qui, les trois fois, illustre les qualités du jeune homme par le récit d'une performance; pour la première :

— C'est mon fils Peterez qui mérite de recevoir cette pierre, car, étant seul, il a triomphé de cent cavaliers ennemis. Il n'y a pas plus brave que lui chez les Nartes.

Pour la deuxième :

— Vous ne trouverez pas plus réservé que mon fils Peterez en matière de nourriture et de boisson. Il lui est arrivé de rester assis sept jours et sept nuits devant des tables garnies. Ne mettant rien dans sa bouche, il était pourtant le plus agile de tous les Nartes présents, et le plus joyeux. Il ne manifestait aucune tristesse. Nous, nous étions fatigués à force de manger. Quand on se leva de table, alors seulement il toucha à la nourriture, la goûtant à peine. Puis il se leva et s'en alla.

Et pour la troisième :

— Cette pierre non plus, je ne la laisserai à aucun Narte. Personne ne se conduit mieux avec les femmes que mon fils Peterez. Revenant de voyage, à minuit, mon fils rentrait chez lui. Il trouva sa femme couchée avec un berger. Il prit sa houppelande, sortit de la maison et passa toute la longue nuit froide dans la cour. Quand il fit jour, il raccompagna le berger avec honneur, comme un hôte de qualité. Puis il revint vers sa femme, disant des plaisanteries, et il obligea son cœur à oublier l'offense.

Une autre différence est que le jeune homme est invité à expliquer chacune de ses conduites après la déclaration correspondante de son père nourricier, et non pas toutes ensemble, après l'attribution des objets; mais les trois explications sont entièrement conformes à celles de l'original; en particulier la querelle de la mère et de la fille (pour deux groupes, de neuf et de dix hommes) est développée presque dans les mêmes termes.

La particularité la plus intéressante de cette version est que les « trois trésors », bien qu'extérieurement identiques (trois pierres à aiguiser), ont chacun une propriété spéciale, qui est en rapport avec la condition qui sera posée à son attribution et qui paraît ici commander cette condition. Étant donné qu'on ne trouve rien de tel dans aucune variante ossète, ce n'est

probablement pas un trait ancien, mais plutôt une nouveauté, analogique du motif de conte bien connu des trois (ou quatre) « objets merveilleux » : deux des pierres ont des vertus qui se retrouvent ordinairement dans deux des objets (objet-arme; objet producteur de nourriture). Mais ce motif, dont nous aurons à reparler dans un prochain chapitre<sup>1</sup>, paraît lui-même avoir été d'abord, non sous la forme qu'il a ici, une utilisation folklorique de la structure des trois fonctions.

La situation est claire : la légende que les Ossètes du Nord ont conservée sur les trois trésors n'a pas eu de succès auprès des peuples voisins. Les seuls qui l'ont empruntée, les Tcherkesses occidentaux, mise à part la dernière variante dont il n'y a d'ailleurs pas de raison de suspecter l'authenticité, l'ont vidée de sa philosophie trifonctionnelle.

1. V. ci-dessous, p. 540-543.

## CHAPITRE IV

### *La guerre des Æxsærtægkatæ et des Boratæ*

#### *Texte de référence (Pamjatniki, II).*

Le *iunior* le plus caractéristique des Æxsærtægkatæ, Batraz au corps d'acier, a des conflits personnels, et de la dernière violence, avec les Boratæ, spécialement avec le plus caractéristique, le richissime Buræfærnyg. Nous les avons suivis, depuis les redoutables espiègleries des enfances jusqu'à la terrible vendetta où Buræfærnyg et ses fils perdent la vie. Mais le conflit ne se réduit pas à des individus. Il est entre les deux familles. La « guerre des Æxsærtægkatæ et des Boratæ » forme la matière d'un important récit dont cinq variantes ont été imprimées<sup>1</sup>. Les archives folkloriques d'Ordjonikidzé en contiennent deux autres, manuscrites, que la complaisance de M. K. E. Gagkaev m'a permis de connaître.

Les divergences sont assez considérables. De plus, contre toute la tradition, deux des variantes imprimées et l'une des

1. Les versions imprimées sont, dans l'ordre chronologique :

a) Vsevolod F. Miller, *Osetinskie Etjudy*, I, Moscou, 1882, n° 14 (« Soslan æmæ Uryzmæg »), p. 72-76 (texte ossète), 73-77 (traduction russe), 127-128 (notes 111-120). Les noms des familles sont notés *Boiriætæ* (cf. ci-dessus, p. 458, n. 1) et Æxsærtægkatæ (cf. ci-dessus, p. 469, n. 1).

b) *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, I : *Nartovskie narodnye skazanija*, Vladikavkaz, 1925 (seulement en russe), n° 15 (« O bor'be nartovskix familij Axsartakkata i Borata », « Æxsærtægkatæ æmæ Boratæ »), p. 81-86 (texte russe), p. 86-87 (notes).

c) *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, II : *Digorskoe narodnoe tvorčestvo v zapisi Mixala Gardanti*, Vladikavkaz, 1927, n° 13 (« Boriætæ æmæ Æxsærtægkatæ »), fasc. 1, p. 42-46 (texte ossète, n. 121-123); fasc. 2, p. 38-42 (traduction russe de G. A. Dzagurov).

d) *Narty kadžytæ* (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 a), 1946 (« Æxsærtægkatæ æmæ Borætj xæst », « guerre des Æ. et des B. »), p. 298-303, traduit dans *LH.*, p. 254-259.

e) V. I. Abaev, *Iron adæmy sfældystad*, I (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 a), 1961, n° 93 (« Boriætæ 'ma Æxsærtægkatæ' »), p. 307-311.

J'uniformise l'orthographe des noms en Æxsærtægkatæ et Boratæ.

manuscrites font des grands Nartes Soslan, Uryzmæg, Xæmyc, etc., des Boratæ et, en conséquence, inversent les rôles et les caractères des deux familles. A condition de corriger cette altération, elles sont cependant utilisables et instructives. La variante de *Pamjatniki* II, due à l'un des meilleurs conteurs de l'Ossétie, publiée seulement en 1927 mais notée en 1903, servira de texte de référence. En voici la traduction :

Les deux familles des Boratæ et des Æxsærtægkatæ étaient depuis toujours en rapports hostiles. Dieu les engageait dans des actes de guerre les uns contre les autres et ils lavaient le sang dans le sang (*I duuæ mugkagej Xucau kærædzæmæ fæggegæ kænun kodta ma togæj tog æxsnængæ cudæncæ*). Ils se réconciliaient, échangeaient des enfants à élever, concluaient des mariages. Mais ensuite ils recommençaient à se manger mutuellement et les uns ne permettaient pas aux autres de grandir.

Les Boratæ étaient plus nombreux en hommes, mais les Æxsærtægkatæ, bien qu'inférieurs en nombre, l'emportaient par la vaillance et ils faisaient voir aux Boratæ des jours mauvais (*Boriatæ adæmæj fuldær adtæncæ; Æxsærtægkatæ bæ, kæd særæj uoj bærcæbæl ivuld na adtæncæ, uæddær æxsaræj ba uajægdær ma sin fud bændtæ uniun kodtoncæ*).

Une fois, l'un des *iuniores* Boratæ, Kurdalægon<sup>1</sup>, avait en *atalyk*<sup>2</sup> le fils d'Uryzmæg, Ajsana. Quand le petit eut grandi, il commença à causer aux Boratæ des désagréments (*Boriatæn æznagkadæ kænun raidædta*) et ils s'entendirent pour le tuer. Mais ils ne trouvaient pas d'occasion favorable : Kurdalægon ne le leur livrait pas. Alors les Boratæ tirèrent vers Kurdalægon leur langue de serpent et le trompèrent (*uæd Boriatæ Kurd-Alæugonmæ sæ kælmøn ævzag islatoncæ ma 'j basajdtoncæ*). Ajsana aimait tellement son père nourricier que, lorsqu'il se levait le matin, il ne pouvait se tenir de courir jusqu'à la forge pour l'aider à tremper le fer. Les Boratæ savaient cela et ils creusèrent, à l'endroit où il s'asseyait dans la forge après avoir travaillé, une fosse de douze coudées dans un sens, de cinq brasses dans l'autre, et, par-dessus, ils mirent une couverture. Un matin donc, Ajsana vint à la forge pour dire le bonjour à Kurdalægon et alla s'asseoir à sa place ordinaire. Il ne prit pas garde à la couverture... Après l'avoir ainsi fait tomber dans la fosse les Boratæ jetèrent sur lui toutes sortes de saletés et l'étouffèrent. La nouvelle se répandit que le pupille de Kurdalægon avait disparu et les Æxsærtægkatæ se mirent à sa recherche.

Uryzmæg, Xæmyc et Soslan fouillèrent jusqu'aux confins

1. Noté ici *Kurd-Alæugon* (cf. la forme tatare citée ci-dessus, p. 466, n. 1); c'est à ma connaissance le seul texte qui rattache Kurdalægon à la famille des Boratæ.

2. Usage de faire élever un enfant dans une famille étrangère, voire ennemie (turc *ata-lyk* « paternité »). L'enfant ainsi élevé est dit : ossète *qan* (mot tatar), *kabarde q'an*, tcherkessé occidental *qan*, *p'q'ur* (prononcé *p'q'ur*); le père nourricier est dit : ossète *æmcek*, (*jenceg* (mot tatar)).

du ciel sans rien apprendre sur son sort. A la fin, ils allèrent trouver une sorcière qui leur dit : « Attachez une corde au cou de la chienne de Syrdon et suivez-la; elle vous le trouvera. » Ils attachèrent une corde au cou de la chienne et la suivirent. La chienne affamée courait de-ci de-là; à la fin, elle entra dans la forge de Kurdalægon et commença à gratter à l'endroit où s'asseyait Ajsana. Incrédules, les Æxsærtægkatæ creusèrent pourtant et trouvèrent le cadavre. Ils l'enterrèrent et annoncèrent leur vengeance aux Boratæ.

Des conciliateurs s'interposèrent et prièrent les Æxsærtægkatæ d'accepter un accommodement. Plus que tous, leur propre sœur Uadæxez, qui était mariée chez les Boratæ, intervint. Quand les Æxsærtægkatæ comprirent que c'était le désir général et qu'on ne les laisserait pas tranquilles jusqu'à ce qu'ils acceptassent la réconciliation, ils partirent au galop pour se rendre chez Kænti Sær Xuændon, en ayant soin de fouetter leurs chevaux quand ils passèrent devant les Boratæ. Lorsque Uadæxez apprit cela, elle les maudit :

— Dieu des Dieux, mon dieu ! Où qu'aïlle un homme des Æxsærtægkatæ, fais que, pendant toute une année, on ne leur témoigne pas plus de considération qu'à un chien ! que leur parole n'ait pas de poids (*sæ dzurdi kadæ kud næ ua*) ; que leur épée coupante ne coupe plus (*sæ hærdagæ kard kud næ bal hærdæ*) ; que leur fusil bon tireur ne frappe plus le but (*se 'xsagæ topp kud næ bal jesa*) ; que leur cheval coureur ne coure plus (*sæ ujugæ bæx kud næ bal uaja*) ! Telle est la bonne route que je leur souhaite !

Les Æxsærtægkatæ arrivèrent chez Kænti Sær Xuændon, et il ne leur prêta aucune attention. Ils restèrent dans le pavillon des hôtes presque un an sans qu'il vînt les saluer. Et naturellement, pendant cette année, il y eut des fêtes funéraires, des jeux de mâts, des courses. En leur qualité d'hôtes, c'était toujours aux Æxsærtægkatæ de commencer. Ils essayèrent de parler. Ils engagèrent leurs chevaux dans les courses, ils tirèrent sur les mâts, ils manièrent leurs épées : tout cela sans succès.

Quand les jours de l'année furent écoulés, ils engagèrent dans une course le cheval héroïque d'Uryzmæg. Cette fois, il fit ce qu'Uryzmæg attendait de lui. Il pourchassa ses concurrents, arracha à l'un une oreille, à un autre la queue, à un troisième la crinière à mesure qu'il les rejoignait, et il arriva en tête, un jour avant le moment prévu. Les gens s'étonnèrent : « Jusqu'à présent ce cheval n'avait rien gagné et voici qu'il est tellement en tête ! Son cavalier n'aurait-il pas fait de mal aux autres chevaux ? » Uryzmæg leur dit : « Il est parti un jour après le début de la course, — et vous comprendrez le reste quand les autres chevaux arriveront ! » En effet ils comprirent, quand les autres chevaux arrivèrent, l'un sans oreille, l'autre sans queue...

Dans ces mêmes fêtes funéraires, au moment d'immoler

le bœuf, un homme mania un peu vivement l'épée de Xæmyc, et il se coupa les jambes.

Ainsi les affaires des Æxsærtægkatæ commencèrent à s'améliorer. Une fois, dans le pavillon des hôtes, Soslan aiguillait son épée en lui parlant : « Demain matin, j'irai trouver Kænti Sær Xuændon et, s'il ne me demande pas pourquoi nous sommes venus, je t'essaierai sur son cou ! Et si tu ne le lui coupes pas, je te laisserai aux enfants de Kænti Sær pour que tu leur serves de jouet et de petit canif ! Si je ne tiens pas parole, que Dieu me fasse errer maudit parmi les Nartes ! »

Quelqu'un entendit ces paroles et les rapporta à Kænti Sær Xuændon. Alors Dieu lui inspira de la peur et, le matin, il envoya chercher les Æxsærtægkatæ. Ils se présentèrent et il leur demanda pourquoi ils étaient venus. Ils répondirent :

— Les Boratæ nous ont offensés. Il nous faut des soldats.

Kænti Sær Xuændon leur dit :

— Allez aux portes de fer de la Montagne Noire et parlez-leur en langue xati (*cotæ æmæ Sau Ajnægi æfsæn duarmæ xatiagau isdzoretæ*). Elles s'ouvriront et, tant que vous ne regarderez pas derrière vous, il en sortira des armées (*ba-uin-igom uodzænæj ma calinmæ fæstæmæ rakæsjætæ, ualinmæ jibæl cæudzænæj æfsædtæ*). Après, elles se fermeront. Et en outre dites-moi le nombre des hommes sortis de la Montagne Noire pour que je sache qui sera tué et qui survivra.

Les Æxsærtægkatæ allèrent aux portes de la Montagne Noire et les portes s'ouvrirent. Ils se mirent en marche et, derrière eux, s'avancèrent les soldats. Dieu sait combien ils marchèrent ! Puis Soslan ne put se retenir et regarda derrière lui. A l'instant même les portes de fer se refermèrent. Mais l'armée était déjà immense et il leur fut impossible d'en déterminer l'effectif.

— Il n'y a que la princesse Satana qui puisse trouver un moyen, dit Uryzmæg. Et il alla au village des Nartes lui exposer l'affaire.

Satana lui dit :

— Dors toute la nuit. Demain matin, il en sera comme il plaira à Dieu !

Pendant la nuit, elle cousit un pantalon à trois jambes. Au petit jour, elle le lava et, au lever du soleil, le suspendit à sécher, bien en vue sur la clôture. Immédiatement, Dieu sait d'où, Syrdon surgit et remarqua le pantalon.

— Que ton foie éclate, princesse Satana, si tu as besoin d'un pantalon à trois jambes ! Les armées des Æxsærtægkatæ comptent trente fois trente mille plus cent hommes : parmi eux, il n'y en a pas un seul qui ait trois jambes. Et voilà que Satana, d'avance, a cousu un pantalon à trois jambes !

C'est tout ce que désirait Satana. Elle communiqua le nombre à Uryzmæg, qui alla le porter à Kænti Sær Xuændon.

Les armées se mirent en marche et enveloppèrent les Boratæ. En avant de tous galopait Soslan, fouettant son cheval. Au

bruit de ces coups de fouet, la suie tombait dans la maison des Boratæ. Alors Uadæxez sortit en courant dans la cour : « C'est bien le bruit du fouet des *Æxsærtægkatæ* ! dit-elle, d'où sont-ils venus ? » Quand elle vit l'armée, elle se mit à supplier les principaux *Æxsærtægkatæ*, tant et si bien qu'elle les apaisa.

Les Boratæ et les *Æxsærtægkatæ* se réconcilièrent, avec la clause qu'il y aurait entre eux un mariage pour effacer le sang. Les *Æxsærtægkatæ* devaient donner la jeune fille, les Boratæ le garçon. Les soldats se retirèrent. Le jour venu, les *Æxsærtægkatæ* rasèrent Uryzmæg et l'envoyèrent [habillé en fille] aux Boratæ. La nuit, le nouveau marié vint se coucher sur le lit et plaça son épée près de lui. Uryzmæg fit semblant de ranger la chambre avec la jeune fille des Boratæ qu'on lui avait donnée comme demoiselle d'honneur. On ne sait ce qui se passa, mais le nouveau marié s'endormit. Uryzmæg tira alors l'épée et l'égorgea. Il fit taire la jeune fille en l'effrayant, puis la viola. Il prit ensuite le cadavre, le jeta la tête la première dans les cabinets et s'esquiva. Quand il fut parti, la jeune fille avertit les Boratæ :

— Puisse-t-il ne jamais vous venir de fiancée de meilleur augure ! Voyez : elle a tué votre homme et m'a violée.

À la suite de cela, les *Æxsærtægkatæ* envoyèrent dire aux Boratæ :

— Pour la mort de notre homme, nous vous avons tué un homme, et il y a eu le surplus de la jeune fille : maintenant, — votre bravoure et vous-mêmes !

Ainsi, selon ce récit, les deux familles vivaient dans une querelle permanente, dont nous ignorons l'origine et la fin. Les graves événements qu'il rapporte ne sont qu'un épisode, un échantillon remarquable de la suite de heurts et de malignités qui constitue tous leurs rapports. En particulier, ils n'aboutissent pas à l'extermination d'un des partis, ni même à un massacre : le malheur est évité et somme toute, seule une vie d'homme paie une vie d'homme, avec quelques dégâts supplémentaires sur la demoiselle d'honneur. D'autres variantes font au contraire périr la famille vaincue, au moins tous les mâles, ce qui contredit d'ailleurs l'ensemble des légendes sur les Nartes dans lesquelles les Boratæ sont présents partout, durablement, en particulier, répétons-le, en la personne du principal d'entre eux, *Buræfærnyg*, dans les intrigues et tractations qui préparent la mort du père de Batraz et dans le terrible châtement que Batraz administre aux conjurés. Mais cette grande épopée fragmentaire supporte bien d'autres contradictions.



*Variantes.*

Voici, par rapport aux scènes et aux articulations du texte de *Pamjatniki* II, comment se définissent les autres variantes :

## 1° L'origine du conflit.

Les variantes qui terminent l'histoire par une catastrophe décisive et qui, pourtant, gardent la scène de la fausse fiancée, placent celle-ci au début, comme un grief de plus avant le conflit : ainsi *Pamjatniki* I, l'un des textes qui intervertissent les rôles des deux familles en faisant des grands *Æxsærtægkatæ* des membres de la famille des Boratæ. Mais, précédé ou non de cet incident, le vrai grief reste le meurtre du jeune homme.

*Narty Kadjytæ :*

Les deux familles des *Æxsærtægkatæ* et des Boratæ étaient voisines et chacune d'elles avait sept morts à venger sur l'autre. Un jour, les jeunes garçons des *Æxsærtægkatæ* descendaient la rue du village en jouant à la balle. Leur balle ayant roulé jusque dans la forge des Boratæ, un des garçons entra. Le forgeron s'y trouvait justement. Il saisit le garçon, le tua et jeta son corps dans un trou si adroitement que, d'en haut, on ne pouvait le voir. Les *Æxsærtægkatæ* se mirent à chercher le disparu. Uryzmæg, Xæmyc, Soslan fouillèrent jusqu'aux bornes du ciel.

*Vs. Miller :*

... Cependant les Nartes restaient dans leur pays. Asana devint persécuteur et ne permettait pas aux Boratæ de vivre (*Asana fydgænæg udi æmæ næ uaxta Boiriataæ cæryn*). Si l'un d'eux avait un bœuf gras, il l'égorgeait; s'ils avaient un cheval bien nourri, il montait dessus. Il était apprenti en travail de forge chez Kurdalægon. Les Boratæ offrirent à Kurdalægon beaucoup de biens (*biræ fos*) : « Tue-le-nous ! dirent-ils. — Il ne peut mourir », répondit Kurdalægon, mais il leur conseilla de creuser une fosse de sept sajenes autour de sa forge. Ils placèrent du feutre blanc sur la fosse et Asana y tomba tandis qu'il travaillait. Les Boratæ l'enfermèrent solidement dans la fosse.

*Abaev :*

Les familles des Boratæ et des *Æxsærtægkatæ* étaient en rapports d'hostilité (*fid-xærdæ*). Quand naquit à Uryzmæg un fils, qui fut nommé Ajsana, les Boratæ proposèrent de le prendre en atalykat. Leur offre fut acceptée, malgré les avertissements de Soslan. Quand l'enfant eut grandi, il devint si insupportable, persécuta si bien les Boratæ qu'ils tinrent conseil pour le faire disparaître. Le forgeron Rose, fils de

Buræfærnyg, se chargea de l'opération. Il creusa une fosse près de son enclume, appela Ajsana, et, quand le garçon fut tombé dans la fosse, les Boratæ la comblèrent.

*Pamjatniki I* (où les familles sont interverties) :

Le fils d'Uryzmæg était *qan* de Safa et vivait avec lui dans le ciel. Une fois, les *Æxsærtægkatæ* (*sic* !) embâtèrent trois mulets de charges d'or et se dirigèrent ainsi vers le ciel, espérant séduire Safa pour qu'il leur permit de tuer son *qan*, le fils d'Uryzmæg, Krym-Sultan. Mais quand ils dirent à Safa leur intention, il éclata violemment contre eux et les chassa. Comme ils s'en retournaient chez eux, ils rencontrèrent le fils de Safa qui leur demanda d'où ils venaient. Ils lui dirent qu'ils avaient été chez Safa, lui amenant trois mulets chargés d'or pour qu'il leur permit de tuer son *qan*, le fils d'Uryzmæg, mais que Safa s'était mis en colère et les avait chassés. Alors le garçon dit aux *Æxsærtægkatæ* : « Donnez-moi vos trois charges d'or, et je vous ferai tuer le fils d'Uryzmæg. » Suit le piège de la fosse.

*Variante manuscrite 1* (où les familles sont aussi interverties). C'est Syrdon qui indique, contre un bon prix, le moyen de supprimer le gêneur :

— Donnez-moi sept fois sept poulains qui viennent juste de porter leur première selle et je vous enseignerai comment vous débarrasser de lui.

Et le moyen consiste en ceci : les *Æxsærtægkatæ* (*sic* !) corrompent Kurdalægon pour qu'il leur permette de creuser une fosse, etc.

Quant à la manière dont les *Æxsærtægkatæ* découvrent le cadavre, c'est dans plusieurs variantes, le diabolique Syrdon et non pas sa chienne qui intervient.

Dans *Vs. Miller*, peu après le meurtre, les Boratæ invitent les *Æxsærtægkatæ* à un festin.

Syrdon, le frère des *Æxsærtægkatæ*, était assis sur la grand-place. Il dit : « Quelle chose étrange : Les Boratæ leur ont tué leur meilleur homme, et voici que les *Æxsærtægkatæ* viennent chez les Boratæ et que les Boratæ les reçoivent comme des hôtes... »

Soslan avait pour bonne amie la Maîtresse des vents.

Elle lui répéta à l'oreille ce qu'avait dit Syrdon. Alors Soslan se leva de table :

— Il est temps, dit-il, que nous rentrions chez nous !

Ils rentrèrent et décidèrent d'en finir.

Selon *Pamjatniki I*, Syrdon a été oublié lors des invitations et quand, le festin fini, des membres de la famille invitante passent devant lui et s'excusent de cette négligence, il répond :

« Je n'aime pas me trouver parmi les Nartes à une table de sang (*tuſy fyng*)! » Sozyryko [= Soslan], surpris de l'expression, questionne Syrdon, le presse sans ménagement, et Syrdon fait sa révélation.

Pour motiver l'éclat de Syrdon, les *Narty Kadjytæ* et la *seconde version manuscrite* introduisent un épisode qui, ailleurs, forme une histoire autonome. Pour punir Syrdon d'avoir volé leur vache, les jeunes *Æxsærtægkatæ* ont tué ses sept fils, les ont coupés en morceaux et les ont jetés dans son grand chaudron pour tenir compagnie à la viande de leur vache. C'est quand Syrdon découvre son malheur qu'il s'écrie :

Chiens d'*Æxsærtægkatæ*, vous vous en prenez à moi, mais le cadavre de votre garçon qui empeste la forge des Boratæ (*fælæ uæ læppuſy mard dælæ. Boræty kurdadzy ku æmbijy*), vous vous gardez bien de leur en demander compte ! »

Dans la *première version manuscrite*, après s'être vendu à la famille meurtrière, Syrdon se vend à la famille affligée : contre sept fois sept bouvillons qui viennent juste de recevoir le joug, il révèle où a été caché le cadavre.

Les *Narty Kadjytæ* ajoutent au meurtre d'Asana un outrage, inspiré d'ailleurs par une consultation de Syrdon : profitant de ce que les grands Nartes — Uryzmæg, Xæmyc, Soslan — errent au loin, à la recherche du disparu, les Boratæ organisent un concours de tir à l'arc et suspendent comme cible le crâne d'Asana, qu'ils appellent « un crâne de chien ». Quand, le premier, Uryzmæg revient, ils l'invitent à tenter sa chance, mais Uryzmæg a un pressentiment. Il prie : « Dieu, si ce crâne est celui de notre garçon, fais qu'il se jette dans mes bras avant que je décoche ma flèche ! » Aussitôt le crâne bondit et se jette dans ses bras.

2<sup>o</sup> La malédiction sur les trois *Æxsærtægkatæ* varie peu.

Les *Narty Kadjytæ* la justifient comme *Pamjatniki* II : Uryzmæg, qui vient de recevoir sur sa poitrine le crâne-cible, est bientôt rejoint par Xæmyc et par Soslan.

Quelle ne fut pas leur peine quand ils apprirent la nouvelle ! Les gens du village voulurent s'interposer entre les deux familles, priant les *Æxsærtægkatæ* de pardonner. Une de leurs propres filles se joignit à ces instances, mais ils refusèrent. Ils seraient même tout de suite partis en guerre, mais ils ne se sentaient pas sûrs de vaincre parce qu'ils étaient beaucoup moins nombreux que les Boratæ. Quand ils virent que les gens du village les importuneraient jusqu'à ce qu'ils consentissent à la paix, ils montèrent à cheval, passèrent à grands coups de fouet devant

la maison des Boratæ et se dirigèrent vers le village de Xujændon ældar, Maître des poissons. Pendant qu'ils étaient en route, la jeune fille de leur famille qui voulait la paix leur jeta un sort :

« Que le Dieu sans égal, le Dieu unique, me fasse cette grâce ! Si vous refusez la paix, que pendant sept ans votre bouche éloquente ne sache plus parler, que votre épée coupante ne coupe plus, que votre flèche infailible ne touche plus le but, et que votre cheval coureur ne coure plus (*avd azy dærry uæ aræxst-dzurag dæyx dzurgæ kud næual kænæ, uæ kærðag kard — kærðgæ, ue 'mbælag fat — æmbælgæ, uæ uajag bæx — uajgæ, kæd næ fidaut, uæd*) ! »

Même enchaînement dans la *seconde version manuscrite*, où c'est Syrdon, dans son perpétuel double jeu, qui, après avoir excité les Æxsærtægkatæ à la vengeance, leur en ôte magiquement les moyens ; les Æxsærtægkatæ ayant décidé d'aller trouver le Maître des poissons Xujændon, Syrdon lance cette malédiction derrière eux :

« Mon Dieu, fais que les Æxsærtægkatæ ne sachent plus dire de paroles éloquentes, que leurs coursiers ne bondissent plus, qu'ils ne puissent plus rien faire de leurs fusils ! »

Dans *Pamjatniki I*, les choses sont plus vagues. Dès qu'ils sont informés du crime par Syrdon, Sozyryko et ses compagnons « témoignent hostilité » à la famille meurtrière. Alors « la fille d'Uryzmæg et de Satana, Mæsty Ælčyst, mariée dans l'autre famille à Sqæl-Beson, prend les devants et jette sur les siens un sort très général :

« Que votre vaillance et votre gloire périclitent parmi les Nartes ! Tombez dans une telle faiblesse et dans une telle impuissance que, pendant sept ans, vous soyez incapables de soutenir votre vaillance et sans force pour la vengeance : Pendant sept ans, éprouvez une misère comme jamais aucun des Nartes n'en a éprouvé ! »

Dans *Abaev*, quand Soslan comprend qu'il y a eu crime, il jure d'éprouver sa force sur les Boratæ et mobilise Uryzmæg, Xæmyc et Sybælc. Leur sœur Satana devine leur projet et les adjure de ne pas ajouter une calamité à leur malheur, à cause du meurtre d'un seul homme. Les trois autres Æxsærtægkatæ sont sur le point de renoncer, mais Soslan les entraîne. Alors Satana leur jette un sort : pendant une année, que leurs épées ne coupent pas, que leurs chevaux ne courent pas, que leurs réponses soient inintelligibles ! Furieux, Soslan lui rend la pareille : que l'âne mâle des Boratæ (*Boriati næl xædag*) la poursuive pendant un an ! Les quatre Nartes se mettent en route pour aller chez « Kænti Xujændag ».

Dans *Vs. Miller*, après avoir quitté la salle du « festin de sang » sur l'ordre de Soslan,

les *Æxsærtægkatæ* rentrèrent et décidèrent d'en finir. Leur sœur Agunda était mariée chez les Boratæ. Elle leur dit : « Ne fuyez pas : Le sang se lave avec de l'eau et nous vous paierons votre sang. » Alors ils dirent à leur sœur : « Que l'Ane des Boratæ<sup>1</sup> se jette sur toi ! Tu ne nous retiendras pas (*Boiriaty xæræg dyl sliuræd, ku næ næ bauromai uæd*) ! » Elle monta au sommet de la tour, l'Ane des Boratæ derrière elle (*fæxædæg mæsydi særmæ fæcæicydi, xæræg dær jæ fæstæ*). Alors elle les maudit : « Que pendant sept ans votre épée coupante ne coupe plus ! Que votre cheval coureur ne coure plus ! Éprouvez la colère de chez qui vous irez ! Que, pendant sept ans, Kæncy-Sær Xuændon ældar n'ouvre pas la bouche pour vous parler ! » Ils décidèrent alors d'aller chez Xuændon ældar et s'enfuirent.

Le conteur de cette variante, on le voit, n'a pas été très heureux : la dernière phrase d'Agunda prouve bien que les grands *Æxsærtægkatæ* ne « fuyaient » pas, qu'ils entendaient, dès le début, demander à l'ældar des renforts, et que leur sœur le savait ou le devinait. Faire échouer cette démarche, qui risque de donner la victoire aux adversaires des Boratæ : telle devait donc être, comme dans la variante de référence, l'intention bien calculée de la malédiction. Mais le conteur lui a donné sinon un autre effet, du moins une autre origine : Agunda jette un sort à ceux qui lui ont d'abord jeté un sort, qui ont lancé contre elle l'étrange Ane des Boratæ, cet animal lubrique que les femmes ont toutes raisons de redouter ; c'est-à-dire que l'ordre des malédiction est l'inverse de ce qu'il est dans la variante d'Abaev.

L'ordre des événements n'est pas non plus satisfaisant dans la *première variante manuscrite*, qui, elle aussi, réduit l'effet du mauvais sort de sept à un an. Ici, Satana, fille de la famille demanderesse, est mariée dans la famille meurtrière :

Elle commença par inviter les deux familles à faire la paix, mais, comme elles ne s'accordaient pas, elle maudit les siens :

— Que pendant un an votre flèche n'atteigne pas le but, que votre couteau ne coupe pas, que votre cheval ne coure pas dans les courses !

La guerre se prolongeant, sans donner la victoire à aucune des parties, Uryzmæg, Xæmyc et Batraz partirent en quête de troupes...

1. Animal lubrique qui convient bien à la famille de troisième fonction, et en tant qu'âne (cf. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 277-278) et en tant que lubrique (cf. ci-dessus, p. 491, n. 2).

3<sup>o</sup> La déchéance des trois Æxsærtægkatæ.

Sur ce point, les variations sont insignifiantes. Le nom du prince chez qui les trois grands Æxsærtægkatæ vont chercher des renforts est donné de diverses manières, mais ce sont toujours des déformations de Kæfty-Sær Xujændon ældar et il s'agit toujours du même personnage, doué du même privilège. Le nombre des déconvenues, puis des triomphes des trois solliciteurs varie. Voici, dans *Narty Kadjytæ*, le tableau le plus complet.

Les trois Æxsærtægkatæ arrivèrent chez Xujændon ældar. Ils le firent avertir et il vint à leur rencontre. Mais, quand ils lui parlèrent, leur parole était à ce point altérée qu'il ne comprit rien et dit à ses gens :

— Menez-les au poulailler, c'est là que vous leur donnerez à manger !

A quelques jours de là, il y eut dans le village une question de vengeance à régler. « Il nous faut le conseil d'un étranger », décidèrent les gens, et ils allèrent chercher Uryzmæg :

— Nous t'écoutons, notre hôte, dirent-ils.

Uryzmæg parla, parla, mais les juges ne comprirent rien à ses paroles et le renvoyèrent.

Un peu plus tard il y eut une course en l'honneur d'un mort et l'on fit dire aux Æxsærtægkatæ d'y envoyer un de leurs chevaux. Ils envoyèrent le cheval pie d'Uryzmæg, mais le pauvre animal resta tellement en arrière que la fête était finie quand il arriva au but.

A la course succéda un concours de tir. Xæmyc et Soslan y participèrent, mais tout ce qu'ils décochèrent de flèches tomba bien loin de la cible.

Enfin, pour égorger le bœuf du sacrifice funéraire, on emprunta l'épée de Soslan : elle ne put entamer un poil de la gorge de la victime.

Après cela, Kæfty Sær Xujændon ældar, ne regarda même plus les Æxsærtægkatæ et ne les compta pour rien.

Cependant les sept années de la malédiction touchaient à leur fin. Un jour, dans le plus profond désespoir, Soslan aiguïsa son épée et il n'avait pas besoin d'autre eau que celle de ses larmes. « Hélas, hélas, gémissait-il, n'eût-il pas mieux valu que Dieu nous anéantît ?... Mais est-il possible de laisser sans châtiement les dédains de Xujændon ældar ?... » Dans sa colère, il leva son épée toute mouillée de larmes et l'abattit sur la pierre : la pierre se fendit et l'épée entra dans la terre avec de telles étincelles que, au loin, les herbes sèches de la montagne Aryq s'enflammèrent. Quelle ne fut pas la joie de Soslan !

Puis il y eut de nouveau dans le village une affaire de vengeance et l'on alla encore chercher Uryzmæg :

— Parle, vieillard !

Uryzmæg parla et, quand il eut fini, les gens étaient si satis-

faits que personne ne trouva rien à ajouter ni à retrancher à ses paroles.

Il y eut encore une course funéraire et l'on invita les trois étrangers à y envoyer un cheval. Ils firent courir le cheval pie d'Uryzmæg. Les autres chevaux n'avaient pas couvert la moitié du parcours qu'il était déjà arrivé et, tout le long de sa course, il avait pris le temps d'arracher la queue d'un rival, l'oreille d'un autre...

On les invita ensuite à participer au concours de tir. Soslan monta à cheval et visa si bien, tout en caracolant, que sa flèche coupa la cible en deux.

Enfin on demanda l'épée de Soslan pour tuer le bœuf de l'offrande funéraire. Elle n'eut pas plus tôt touché la gorge de la victime que la tête fut coupée et, avec elle, les genoux du sacrificateur.

Il n'y avait plus bruit que de leurs exploits. « Ce sont des hommes extraordinaires, disait-on; leurs langues sont invincibles comme leurs chevaux, comme leurs armes... »

Le seul texte aberrant est celui de *Pamjatniki* I, qui remplace ces épreuves par une scène empruntée à un autre récit du cycle d'Uryzmæg<sup>1</sup>. Dans cette variante, on l'a vu, la malédiction qui frappe les trois héros ne comporte que l'extrême misère. C'est en conséquence de cette misère qu'Uryzmæg loue ses services à Kæfty Sær Xujændon ældar comme gardien de ses troupeaux de chevaux. Matin et soir, il vient saluer son maître, mais celui-ci, assis sur sa chaise les jambes croisées, ne fait pas même attention à lui. Cette situation dure sept années pleines. Le dernier jour, Uryzmæg tire son épée du fourreau et dit :

« Pendant sept ans, j'ai fait paître les grands troupeaux de Kæfty Sær Xujændon ældar. Chaque jour, matin et soir, je suis venu lui souhaiter un bon matin et un bon soir, comme le veulent les convenances. Mais lui, assis sur sa chaise, les jambes croisées, ne m'a pas prêté attention. » Alors il leva son épée et fendit en deux une enclume. « Puisque, pendant sept ans, dit-il, Kæfty Sær Xujændon ældar n'a pas compris que j'étais le Narte Uryzmæg et n'a pas posé sur moi son regard — que, dans l'autre monde, mon père et ma mère mangent de l'âne et du chien si je ne le décapite pas d'un coup d'épée ! »

Le fils de l'ældar assiste à cette prometteuse démonstration et court avertir son père.

#### 4° L'armée magique.

Dans toutes les variantes, l'ældar, dès qu'il a compris quels

1. Par exemple NK., p. 53-58 = LH., p. 60-65. En outre, dans le second texte manuscrit, l'épreuve d'éloquence manque, bien que la malédiction semble l'annoncer.

héros il a méconnus et outragés, va les trouver, s'excuse, et leur demande ce qu'ils sont venus chercher. Ainsi dans *Narty Kadfytæ* :

L'ældar lui-même vint les trouver :

— Pardonnez-moi, mes hôtes, je ne savais pas quels hommes vous étiez. Laissez-moi maintenant vous demander : qui êtes-vous ? Que venez-vous chercher ?

— Nous sommes venus, répondirent-ils, te demander une armée. Pendant que nous étions en chemin, quelqu'un nous a jeté un sort qui nous a poursuivis pendant sept ans.

— Je ne puis fournir de soldats, dit l'ældar, qu'à celui qui saura en deviner le nombre. De plus, dès qu'ils voient l'ennemi, mes soldats s'élancent tous à l'assaut, et sachez qu'il vous faudra donner la femme de votre chef à celui qui le premier frappera de l'épée la porte de l'enceinte, le cheval de votre chef à celui qui la frappera le second.

Les Æxsærtægkatæ furent dans la consternation. « Allons interroger Satana, dirent-ils enfin. Si elle ne nous tire pas de cette difficulté, nous n'en sortirons pas nous-mêmes. »

Uryzmæg rentra au village et, d'un air sombre, se laissa tomber sur son siège.

— Qu'y a-t-il, vieil homme ? lui demanda Satana.

— Hélas ! Nous avons bien trouvé des soldats, mais à quelles conditions : au premier qui frappera de l'épée la porte des Boratæ, il faut que je lui donne ma femme — toi ! Et, au deuxième, il faut que je donne mon cheval ! Mon cheval, je ne m'en soucie guère, mais... Nous avons fait l'épreuve sur la route et, parmi les chevaux de l'armée qu'on nous donne, il y en a trois qui courent si vite que nul ne peut les rejoindre. Comment faire ?

— Ne t'inquiète pas, vieil homme, je trouverai le moyen de les retarder ! dit Satana.

— Et ce n'est pas tout. Kæfty Sær Xujændon ældar m'a dit en propres termes : « Je ne puis fournir de soldats qu'à celui qui saura en deviner le nombre. »

— Ne t'inquiète pas de cela non plus, dit Satana. Et maintenant, repose-toi. Demain matin, je te donnerai la réponse.

Et Satana se mit à tailler et à coudre un pantalon à trois jambes. Au petit jour, elle avait fini et elle suspendit son ouvrage au mur de leur tour.

Où ne rencontrait-on pas le diable qu'était le Narte Syrdon ? Il passa près de la tour, regarda le pantalon et dit :

— Voilà qui est étrange ! Les Boratæ ont cent fois cent soldats et les Æxsærtægkatæ le double. Dans le nombre, il y a des boiteux, des borgnes, des manchots, mais d'homme à trois jambes, je n'en ai pas vu. Pour qui donc Satana a-t-elle fait ce pantalon ?

Satana l'entendit et transmit le précieux renseignement à



Uryzmæg qui, aussitôt, alla le communiquer à ses compagnons. Alors Xujændon ældar leur dit :

— Montez sur vos chevaux et galopez devant vous sans regarder en arrière. Si vous vous retournez, mes soldats cesseront de sortir (*šbadut, uædæ, nyr uæ bæxtyl æmæ, ænæ fæstæmæ fækægægjæ, razmæ tæxut ; fæstæmæ ku rakæsat, uæd me 'fsad uæ fæstæ nal acæudzysty*).

Uryzmæg, Xæmyc et Soslan montèrent en selle et lancèrent leurs chevaux au galop. Au bout de quelque temps, pris d'un soupçon, et pour voir si Xujændon ældar ne s'était pas joué d'eux, Uryzmæg se retourna : la plaine entière était noire de soldats.

— Pourquoi t'es-tu retourné ? lui dit l'un d'eux. En effet, dès qu'Uryzmæg eut regardé derrière lui, la porte par laquelle les armées sortaient de la tour se ferma et plus un soldat n'en sortit (*Uryzmæg fæstæmæ ku fækast, uæd, æfsædtæ cy mæsygæg cydysty, uyj duar axkædta, æmæ innætæn racæuæn nal uyd*).

— Ceux-ci nous suffiront bien, dit Uryzmæg.

Un des cavaliers de l'armée s'élança... Il allait frapper de l'épée la porte des Boratæ quand Satana fit une prière :

— Dieu, accorde-moi que les trois premiers cavaliers trébuchent sans perdre la vie et qu'Uryzmæg passe devant eux ! Elle fut exaucée. Les trois cavaliers trébuchèrent et c'est Uryzmæg qui, le premier, frappa la porte et l'enfonça. Les soldats massacrèrent les Boratæ (*æfsædtæ nyccağtoj Boræty*). A l'exception des petits enfants et des femmes, ils ne laissèrent aucun survivant.

#### Dans *Vs. Miller* :

L'ældar fit crier par le crieur public : « Cette nuit, j'offre un festin à nos hôtes ! Apportez boisson et nourriture, égorgez des bœufs ! » Ensuite il fit venir les *Æxsærtægkatæ* et leur dit :

— Que votre cœur ne s'irrite pas contre moi ! Si je ne vous ai pas parlé pendant sept ans, c'est que vous étiez sous l'effet d'une malédiction. Maintenant, dites ce que vous voulez de moi.

Ils dirent :

— Donne-nous autant d'hommes qu'il nous en faut.

Il répondit :

— Demain matin, celui de vous trois qui se considère comme le meilleur à cheval, qu'il monte à cheval. Là-bas, sur la steppe, il y a un tombeau. Qu'il en frappe la porte avec son pied : elle s'ouvrira ; qu'il s'éloigne au galop et qu'il ne regarde pas en arrière. Alors les hommes apparaîtront (... *jæ bæxtyl šbadæd æmæ uartæ bydyry ju obau æmæ ütæn jæ duar jæ zæbætæg cævæd, uæd baigom ūdzæn, jæxædæg lidzæd, fæstæmæ ma fækæsed, uæd ūm adæm ūdzæn*).

Le matin, Uryzmæg sella son cheval, alla frapper la porte, et des hommes le suivirent en si grand nombre qu'ils remplirent la plaine.

— Comment faire ? dirent les Nartes. Nous ne pouvons savoir leur nombre, ils ne nous seront d'aucun secours.

Uryzmæg rentra chez lui et dit à sa femme :

— Je ne sais pas comment dénombrer l'armée.

— Je trouverai, dit-elle.

Elle cousit un pantalon à trois jambes et l'étendit sur une pierre. Le matin, Syrdon passa et s'étonna : « J'ai flâné du soir au matin à travers les soldats des Æxsærtægkatæ. J'ai compté cent fois cent et trois cents, et je n'en ai pas vu qui ait trois jambes. » C'est ainsi qu'ils découvrirent le nombre de leurs soldats et, de ce moment, les soldats furent à leur service.

Uryzmæg dit alors :

— Celui qui, le premier, plantera le drapeau sur la maison des Boratæ, à celui-là je donnerai ma femme Satana !

Ils s'élancèrent et un homme était devant, un homme en second, Uryzmæg en troisième. Satana savait cette décision et craignait d'être le lot de quelqu'un d'autre que son mari. Du toit de sa maison, elle les regardait. Elle pria Dieu :

— Dieu, mon Dieu, que le premier meure !

Le premier fut blessé et mourut. Le second passa en tête et s'avança, drapeau en main. De nouveau Satana pria Dieu et celui-là aussi fut tué. Le troisième était Uryzmæg lui-même. Il atteignit la maison des Boratæ et y planta son drapeau. De cette manière sa femme Satana lui resta.

Ils massacrèrent les Boratæ, emportèrent le butin et rentrèrent chez eux, où ils vivent encore. Jusqu'à ce qu'ils reparaissent, vivez heureux !

Dans *Abaev*, l'apparition des soldats tend à être naturelle. Quand Kænti Xujændag repentant demande aux quatre Nartes quel cadeau ils souhaitent à leur départ, ils disent qu'ils ont besoin d'armées. Il les leur accorde aussitôt, convoque ses gens et dit à Soslan d'aller à la plaine et d'y marcher longtemps sans se retourner. Les quatre Nartes partent. A un moment, Soslan n'y tient plus et regarde derrière lui : une foule leur fait cortège... Aux approches du village, ils s'arrêtent pour dénombrer leurs troupes : ils n'y parviennent pas. Alors une sorcière (*k'olibadæg uosæ*) fait le pantalon à trois jambes qui, intriguant Syrdon, l'amène au soliloque révélateur. Aussitôt les Æxsærtægkatæ attaquent les Boratæ et les exterminent à l'exception d'une femme enceinte, par le fils de laquelle la famille renaitra.

Dans la *seconde variante manuscrite*, la livraison des soldats a perdu tout caractère merveilleux :

L'ældar alla trouver les Nartes et leur dit : « Pardonnez-moi de n'être pas venu plus tôt, mais dites-moi qui vous êtes, et de quelle nation. » Les Æxsærtægkatæ se présentèrent et lui dirent qu'ils étaient venus lui demander une armée.

— Il m'est impossible, répondit-il, de donner mes soldats à

quelqu'un qui n'en connaît pas le nombre, milliers et centaines.

Les *Æxsærtægkatæ* réfléchirent et, pour savoir ce nombre, envoyèrent des messagers interroger Satana. Celle-ci cousit un pantalon à trois jambes et le suspendit à la porte de la maison de Syrdon. Soslan se cacha non loin de là. Sortant de chez lui, Syrdon vit le pantalon. Il s'arrêta et dit : « Qui a cousu cela, et pour qui ? Kæfty Xujændon a tant de milliers et tant de centaines de soldats et je sais bien, moi, que parmi eux aucun n'a besoin d'un pantalon à trois jambes ! » Soslan courut dire la nouvelle à ses compagnons, qui étaient restés chez Kæfty Xujændon. Quand celui-ci eut constaté que les *Æxsærtægkatæ* savaient l'effectif de ses troupes, il les mit à leur disposition et les *Æxsærtægkatæ* anéantirent les Boratæ.

Seule la variante de *Pamjatniki* I est aberrante, mais, dans la plupart des divergences, évidemment altérée.<sup>1</sup> Elle commence par une « surprise », inutile à l'action, qu'Uryzmæg fait à sa femme, et qui paraît dérivée d'un épisode moins décent du cycle du vieux héros<sup>1</sup>.

— Il me faut une armée, dit à Xujændon Uryzmæg, que Xæmyc et Sozyryko [= Soslan] avaient rejoint. Je te demande d'en lever une pour moi sur ton grand peuple. Cette force m'est très nécessaire, je ne puis me tirer d'affaire sans elle.

— Quand j'ouvrirai la triple porte de mon château, il en sortira une armée innombrable. Que celui de vous qui s'estime le plus rapide chevauche devant cette armée !

Uryzmæg monta sur son cheval pie et s'avança. Quand il se retourna pour regarder, la porte se referma et plus un seul homme ne sortit.

Xæmyc et Sozyryko restèrent avec l'armée, tandis qu'Uryzmæg prenait le chemin de sa maison. En approchant, il teignit sa barbe de neige. Il trouva sa femme Satana dans la pauvreté où il l'avait laissée, tisonnant dans le foyer. Il ne lui restait qu'une oie. Satana ne reconnut pas Uryzmæg, mais elle n'en égorgea pas moins son oie et en prépara un plat succulent. Uryzmæg avait l'habitude de présenter le « morceau de l'amitié » à la pointe de son couteau. Pour savoir à qui elle avait affaire, Uryzmæg ou un étranger, Satana avait placé un pilon de l'oie sous tous les autres morceaux. Uryzmæg le chercha, le découvrit et l'offrit à Satana à la pointe de son couteau. Alors elle comprit que l'hôte n'était autre que son mari et elle lui dit :

— Je t'ai reconnu à ta manière de donner le morceau de l'amitié. Tu es notre vieil homme. Si, après tant de jours et d'années de vie misérable, tu reviens chez les Nartes sans gloire, sois à jamais déshonoré parmi eux ! Sinon, que Dieu te rende illustre !

— J'ai trouvé une petite armée, répondit Uryzmæg.

1. V. *LN.*, n° 4, p. 31 (c'est Satana qui aborde Uryzmæg sous un déguisement masculin).

Il n'en dit pas plus, mais Satana comprit que le règlement de comptes entre les deux familles était imminent. Une fille de Satana et d'Uryzmæg était mariée dans l'autre famille à un nommé Sqæl-Beson, possesseur d'une cuirasse qui était venue au monde en même temps que lui et qui le rendait invulnérable. A la demande de sa mère, la jeune femme défit un morceau de la cuirasse et le porta à Satana qui la frotta avec l'urine de sa fille : la vertu de la cuirasse entière s'en trouva détruite.

Uryzmæg s'en retourna près de l'armée, cependant que Satana cousait un pantalon à trois jambes et le pendait au mur. En voyant cet étrange vêtement, les Nartes se dirent qu'elle avait perdu la tête. « Voilà qui est étonnant ! Qu'est-ce que cela signifie ? Les pantalons se cousent avec deux jambes, et Satana en a fait trois. N'est-ce pas étrange ? » Syrdon leur dit :

— Cela annonce que les Boratæ [on n'oublie pas que cette variante intervertit les familles] sont en train de conduire ici, de trois côtés, trois grands corps d'armée et qu'ils vont détruire la maison des Æxsærtægkatæ !

Les Nartes le traitèrent de menteur. Il se borna à répondre :  
« Nous verrons bien ! »

A l'approche des armées d'Uryzmæg, Sqæl-Beson sortit de sa maison, s'assit au-dessus de la porte de fer de l'enceinte, les jambes croisées, confiant dans la vertu de sa cuirasse. Il regardait des trois côtés d'où venaient les soldats. Quand Uryzmæg, arrivant à la tête de son corps d'armée, vit l'insolent personnage, il lui décocha deux flèches, qui manquèrent leur but et s'enfoncèrent dans les montants de la porte. Alors Satana, qui regardait du haut du septième étage de sa tour, lui cria :

— Oh, notre vieil homme, ta vaillance et ta force sont en baisse !

— J'ai de la peine, répondit Uryzmæg. Il est dur de manger sa propre chair et ses propres os ! Je ne veux pas perdre ma fille...

Alors il se décida à décocher une troisième flèche, qui perça Sqæl-Beson en pleine poitrine et le fit tomber, mort.

Les armées des Boratæ ravagèrent le village des Æxsærtægkatæ, tuèrent leurs meilleurs hommes, pillèrent toutes les maisons, n'épargnant que le quartier des forgerons. C'est ainsi que les Boratæ anéantirent les Æxsærtægkatæ parmi les Nartes.

### *Interprétation : 1. Les Forts contre les Riches.*

Des générations de folkloristes ont lu ce récit dans toutes ses variantes sans y soupçonner autre chose qu'une accumulation d'aventures pittoresques et bizarres, capricieusement ajustées et

non moins capricieusement réparties entre les deux familles ennemies. Certains récitants mêmes, ceux qui ont fourni *Pam-jatniki* I et la *première variante manuscrite*, par l'interversion qu'ils ont faite des rôles des deux familles, ont assez prouvé qu'ils ne considéraient pas, eux non plus, tel ou tel épisode comme différentiellement caractéristique de l'une ou de l'autre, et l'on peut penser que même les autres informateurs, ceux qui ont maintenu les deux familles dans leurs positions traditionnelles, ne reconnaissaient pas davantage de convenance logique entre les définitions fonctionnelles des *Æxsærtægkata* et des *Borata* d'une part et, d'autre part, ce que les uns et les autres font ou subissent pendant leur guerre.

Je me propose d'établir qu'il n'en a pas été ainsi de tout temps; que les premiers auteurs de cette petite épopée ont été au contraire, jusque dans le détail, guidés par les définitions de leurs personnages et par les caractères, les modes d'action dont ces définitions étaient grosses; que les scènes qu'ils ont imaginées sont destinées à mettre en évidence, dans un antagonisme instructif, ce qu'on pourrait appeler (puisque toute guerre est un jeu) les atouts de chacune des familles. Leur analyse a été double — et la nôtre sera donc double — parce que les atouts reconnus de droit à l'une des parties, les *Borata*, sont de deux espèces. L'un domine les préliminaires, l'autre les épisodes mêmes et la conclusion du conflit. Observons-les successivement.

La cause du drame, cause unique ou seulement prochaine selon les variantes, est constamment le meurtre d'un fils d'*Uryzmæg* par les *Borata*, et si quelques variantes paraissent donner tous les torts aux *Borata*, d'autres leur fournissent à nos yeux quelque excuse et partagent les torts : le petit garçon était insupportable et, avant de perdre sa vie dans l'affaire, il avait rendu la leur impossible. Comment? Tout simplement en poussant à l'extrême le type des « jeunes » de sa famille, en ressemblant comme un frère à cet autre persécuteur des *Borata* qu'est *Batraz*. On n'a pas oublié ce que dit la variante de référence; le forgeron *Kurdalæg*on, curieusement rangé ici parmi les *Borata*, avait en *atalykat* le fils d'*Uryzmæg*, *Ajsana* : « Quand le petit eut grandi, il se mit à causer aux *Borata* des désagréments et ils s'entendirent pour le tuer. » La variante de Vs. Miller, avant même le conflit des deux familles, commence par présenter *Asana* comme un terrible :

Une fois que *Soslan* et *Uryzmæg* étaient en campagne, ils rencontrèrent les trois fils d'*Azn* qui les interpellèrent insolemment : « Ce terrain est à nous », dirent-ils, et ils réclamèrent le

tribut que les Nartes leur devaient. Effrayés, les deux Nartes rentrèrent en hâte et demandèrent conseil à Satana, qui leur dit : « J'ai confié mon gamin à Don Bettyr, le Maître des eaux, pour qu'il l'élève; s'il ne nous tire pas d'affaire, nul autre ne le pourra. » Elle s'en fut donc reprendre l'enfant, nommé Asana, fils d'Uryzmæg. Asana marcha contre les trois fils d'Azn, les tua et revint avec leurs dépouilles. Mais alors il devint le persécuteur des Boratæ, ne leur permettant pas de vivre tranquilles. Si l'un d'eux avait un bœuf gras, il l'égorgeait; s'ils avaient un cheval bien nourri, il montait dessus...

L'analogie avec le jeune et terrible Batraz — absent de toutes les variantes du récit qui nous occupe — est parfois plus poussée. De même que Batraz, dans les premiers temps, menait une vie double, tantôt sale et nonchalant, assis sur le bord du foyer, tantôt déambulant dans les rues du village narte et redoutable à qui le rencontrait, de même dans la *première variante manuscrite*, le garçon est appelé *fænykguz*, « le cendrillon », le propre à rien qui vit dans la cendre; mais en même temps, comme Batraz, il a été « trempé » dans la forge de Kurdalæg et, comme Batraz dans la seconde partie de sa carrière, il vit dans le ciel, d'où il descend pour mortifier l'autre famille, au point que personne n'ose plus sortir de chez soi.

Aux provocations, aux brimades de ce véritable *márya* dans lequel s'exprime sans contrainte ce qui, turbulence chez l'enfant, deviendra audace et vaillance chez l'adulte, comment réagissent les Boratæ? Non plus qu'aux incartades de Batraz, ils ne songent ici à répondre par la force. Ce serait pourtant possible : dans le temps même où Batraz-cendrillon descend du quartier des *Æxsærtægkatæ* au quartier des Boratæ en faisant mille avanies, il suffit de sa mère nourricière Satana pour l'empoigner et le ramener au bercail. Mais Satana elle-même n'est-elle pas une des *Æxsærtægkatæ*? Les Boratæ, eux, n'ont dans leur dotation fonctionnelle ni la force ni le courage. Comme en toute circonstance, ils se montrent vils, ils tendent un piège indécelable, ils préparent et accomplissent un meurtre lâche qui leur donne l'espérance de l'impunité et qui en effet, sans l'intervention maligne et un peu surnaturelle de Syrdon ou de sa chienne, resterait sans conséquence : ce n'est pas autrement que procède le principal des Boratæ, Buræfærnyg, une fois résolue l'exécution du père de Batraz.

Mais leur acte de vengeance ne se caractérise pas seulement par l'absence de courage; ils y utilisent ce qui est, par définition, leur moyen par excellence, la richesse, l'argent. Ils corrompent, ils achètent le concours ou le conseil de celui qui peut leur livrer

le jeune trublion : les textes varient seulement sur l'identité du corrompu et sur le prix d'achat. Dans *Pamjatniki* I, les Boratæ [par interversion, le texte dit les *Æxsærtægkatæ*] arriment trois charges d'or sur des mulets et les offrent à Safa pour qu'il leur laisse tuer son pupille; il les chasse, mais son fils se laisse séduire. Dans *Vs. Miller*, c'est le père nourricier lui-même, Kurdalæggon, que les Boratæ corrompent en lui donnant *biræ fos* « beaucoup de biens ». Dans la *première variante manuscrite*, c'est d'abord Syrdon qu'ils achètent — sur son offre, car il est encore moins moral qu'eux : « Donnez-moi sept fois sept poulains qui viennent de recevoir leur première selle, dit-il, et je vous enseignerai comment vous débarrasser du cendrillon. » Ils acceptent et, sur l'avis de Syrdon, achètent encore la conscience de Kurdalæggon.

Ainsi, dans cet avant-conflit où les Forts sont représentés par leur jeune garçon excessif, persécuteur, imprudent — tout ce qui, mieux dosé et mieux employé, fait l'excellence du guerrier — les Riches ripostent par leur moyen propre; ils se servent de leur richesse, mais honteusement, pour soudoyer une main ou payer un conseil criminel : comportement naturel selon cette idéologie caucasienne, tcherkesse aussi bien qu'ossète, où les biens de fortune et ceux qui les amassent sont regardés sans estime, sinon sans envie. Certes, en fouillant page par page les abondantes archives de l'épopée narte, il se pourrait qu'on surprît un des *Æxsærtægkatæ*, un des plus vaillants, en train d'acheter une conscience : je ne connais pas de telle scène. Leurs ruses sont parfois barbares, non viles. Ici même, dans la *première variante manuscrite*, Syrdon leur vend ensuite, à eux aussi, un service de son savoir, contre « sept fois sept bouvillons qui viennent juste de porter leur premier joug », mais la révélation qu'il leur fait n'est pas une recette de meurtre, c'est ce qu'ils cherchent honorablement depuis des jours et des jours et ce qu'ils ont moralement le droit de connaître : le sort de leur jeune garçon disparu, le lieu où est dissimulé son cadavre.

### *Interprétation : 2. Les Forts contre le grand nombre.*

Le conflit proprement dit ne fait pas, idéologiquement, double emploi avec cette introduction. Certes, ici encore, la spécialité guerrière des uns s'oppose vivement à l'inaptitude des autres à soutenir l'affrontement qu'ils ont espéré éviter : les Boratæ ne font nul préparatif, ils attendent, ils subissent; dans la phase finale, on ne les voit même pas esquisser une défense, tenter un duel; la seule variante qui décrive nommément la

conduite de l'un deux, Sqæl-Beson, le montre assis sur son rempart de fer, confiant dans la cuirasse née de sa mère avec son corps et qu'il croit encore infrangible, et c'est sans mérite, comme cible, qu'il défie l'ennemi, non comme combattant. Les *Æxsærtægkatæ* au contraire « pensent » la guerre qui leur a été imposée, font un plan, attaquent l'ennemi avec trois corps d'armée, et d'abord se procurent ces troupes et en prennent la tête.

Mais là n'est pas le principal intérêt des deux épisodes dans lesquels consiste toute la guerre. Une opposition seconde y est mise en valeur, qui prolonge et complète l'opposition première de la vaillance et de la richesse : la famille des héros contient des individus exceptionnellement braves et forts, mais peu nombreux, tandis que les riches, peu braves, surabondent non seulement en biens, mais en matière humaine. Les questions que pose le récit et qui en font conceptuellement l'intérêt sont celles-ci : lequel des deux signalements porte en lui promesse de victoire ? Et si les deux signalements s'équilibrent, comment seront-ils départagés ?

Ce problème du nombre est explicitement formulé dans plusieurs des variantes, mais il est présent dans toutes : la « fuite » des trois grands *Æxsærtægkatæ* chez le prince donneur de troupes inépuisables ne peut avoir d'autre sens. Or il est d'une grande importance pour l'exégète, car il est comme un témoin fossile d'une conception de la tripartition fonctionnelle plus archaïque que celle qui survit dans le cadre des trois familles nartes. En effet, du moment qu'il s'agit de « familles », aucune nécessité n'oblige à leur attribuer des effectifs inégaux : celle des vaillants a le droit logique d'être aussi prolifique que celle des riches et d'ailleurs, en dehors de ces scènes d'antagonisme, son petit nombre relatif n'est jamais mentionné. Comment donc expliquer que, lorsque la distinction conceptuelle des deux familles s'exprime dans une opposition dramatique, dans une guerre, la vaillance s'accompagne de la note « petit nombre » et la richesse de la note « multitude » ? Pour le comprendre, il faut remonter très haut, jusqu'à une expression de la tripartition fonctionnelle non pas en familles, mais en classes sociales, réelles ou idéales : dans un modèle de type indo-européen, indo-iranien, il était normal que le groupe des prêtres, bien que le plus honorable, fût le moins nombreux et que, après lui, le corps des guerriers, malgré le prestige qui l'entourait, fût moins nombreux, beaucoup moins nombreux que la masse des éleveurs-agriculteurs. Des textes bien connus, rédigés dans les milieux qui ont fait le plus consciemment la théorie des trois fonctions, tiennent compte de cette loi de nature. La caractérisation par le



nombre est même si claire qu'elle suffit parfois, allusivement, à signaler les trois classes sociales. Je ne citerai qu'un exemple, reconnu par James Darmesteter<sup>1</sup> et précisé par M. Émile Benveniste<sup>2</sup>. Il se trouve dans l'Avesta :

Quand Ahura Mazdā ordonne à Yama de bâtir le *vara* [= enclos] souterrain qui soustraira les spécimens de la bonne création à la furie de l'hiver qui s'apprête, il ajoute une précision que les interprètes n'ont pas relevée : « Dans la première partie (de cette région souterraine), fais neuf passages (ou divisions); dans la partie intermédiaire, six; dans la dernière, trois. Dans les divisions de la première partie, apporte la semence de mille hommes et femmes; dans celles de la seconde, de six cents; dans celle de la dernière, de trois cents. » Ainsi procède Yama.

Dans la suite du récit, on ne discerne aucun motif apparent à cette ordonnance, qui s'applique exclusivement aux humains. Ni les animaux ni les plantes ne sont l'objet d'une mesure semblable. Les humains eux-mêmes ne sont admis qu'après une sélection qui élimine ceux que l'Esprit Mauvais a marqués d'une tare ou d'une difformité. Yama devra donc se fonder sur autre chose que sur des caractères individuels pour opérer les groupements. En outre, la division est tripartite : trois régions; trois, six et neuf passages; trois cents, six cents et probablement neuf cents [*hazañra* « mille » détruit la proportion] humains. Enfin, il ne s'agit pas d'êtres vivants, mais de la « semence » d'êtres. Le but est donc, non de modifier l'ordre d'une société réalisée, mais de façonner une neuve humanité, d'approprier les générations futures aux cadres que leur a destinés la sagesse divine. La société idéale se distribuera en trois groupements d'étendue inégale, qui sont eux aussi dans la proportion de un à trois. La seule hypothèse qui embrasse l'ensemble de ces particularités est que Yama établit, dans son royaume souterrain qui est à la fois le berceau des vivants et le paradis des justes, le prototype des classes sociales.

Cette affinité idéologique du « grand nombre » et de la troisième fonction, toute naturelle qu'elle est, mérite d'être examinée de près. Elle a plusieurs racines dans la réalité. D'abord un guerrier accompli, quel qu'il soit, par exemple un de ces *marya* indo-iraniens qui ont fait crouler ou trembler, lors des invasions du début du second millénaire, les plus grands empires du Proche-Orient, « vaut » plusieurs producteurs, beaucoup de producteurs, et il se détache comme individu par son nom, par sa gloire,

1. *Zend Avesta*, II, p. 27, n. 53.

2. « Les classes sociales dans la tradition avestique », *Journal Asiatique*, CCXXI, 1932, p. 119-120.

sur le fond anonyme de la paysannerie. Les sociétés évoluant, on retrouve encore, en opposition à des formes plus variées d'aristocratie, cette représentation d'une « masse » : des mots comme le grec *πληθος*, le latin *plebs* mettent en évidence le grand nombre.

D'autre part le grand nombre, appliqué à toutes choses, y compris les hommes, est réellement une forme et un moyen de la richesse. L'homme, pour les Indo-Iraniens, est soit *nar*, l'homme d'élite principalement le guerrier et quelquefois aussi le prêtre, soit *vīrā*, l'homme domestique et économique, travailleur et procréateur, et celui-là, pour servir et remplir sa mission, doit se multiplier autant qu'il est possible. Quand un poète védique demande aux dieux la prospérité pour son maître, il analyse volontiers cette notion en *dśavāt*, *gōmat*, *vīrāvāt*, associant sur un même niveau les hommes-*vīrā* et les deux principales espèces d'animaux domestiques, le cheval et le bœuf.

Enfin, de quelque point de vue qu'on l'observe, la troisième fonction est assaillie autant que nourrie par le multiple. Alors que la première et la deuxième se définissent aisément l'une par l'administration du sacré et l'autre par la force guerrière, la troisième échappe à la simplicité d'une formule et se caractérise au mieux par une énumération de notions parentes mais distinctes, irréductibles même à celle d'abondance : richesse, fécondité, santé, paix, jouissance, intérêt pour le sous-sol, etc. Liée à la vie terre à terre des hommes, elle tend à se morceler, dans la mythologie, en une infinité de nuances et d'applications : au personnel divin limité qui administre les deux niveaux supérieurs, s'oppose ainsi, partout, la nombreuse équipe qui campe dans les coins et recoins du troisième sans qu'il soit possible d'y dégager un chef, d'y reconnaître un dieu plus représentatif que les autres. Une expression saisissante de cette situation est donnée par la légende romaine du synécisme, de la fondation d'une société unitaire par la fusion des sociétés préexistantes, d'une part les compagnons du demi-dieu Romulus, fils de Mars et protégé de Juppiter, renforcés ou non par la troupe d'un spécialiste étrusque de la guerre, d'autre part les riches Sabins de Titus Tatius. La cité naissante reçoit ses cultes des uns et des autres. Mais tandis que Romulus fonde celui du seul Juppiter, Titus Tatius est censé avoir apporté une bonne douzaine de divinités qui ont toutes rapport à des variétés de la fécondité humaine ou de la prospérité agricole, aux saisons, au sous-sol ou au monde des morts. Quirinus d'ailleurs lui-même, le dieu de la masse des Quirites dont le nom, sauf intention spéciale, s'emploie seulement au pluriel, n'est qu'un de ces dieux parmi les autres et son flamme majeur,

à la différence de ceux de Juppiter et de Mars, le sert moins qu'il ne sert plusieurs divinités de son niveau. La réflexion des plus vieux Romains l'a certes choisi pour résumer ce troisième niveau dans une formule théologique qu'il fallait faire courte et frappante, mais il est si loin d'y exprimer tout ce qu'il y représente que, dans des circonstances particulières, la triade Juppiter-Mars-Quirinus a des variantes telles que Juppiter-Mars-Ops, Juppiter-Mars-Robigus, Juppiter-Mars-Flora.

Nous avons donc ici, dans ce trait des légendes nartes, un indice certain que, dans des temps plus anciens, l'idéologie alane, scythique, des fonctions correspondait à une structure sociale à étages, et à étages hiérarchisés. Alors que, dans les récits que nous lisons, les trois familles nartes sont présentées comme égales, autonomes et non complémentaires, l'opposition fossile des Boratæ comme masse aux Æxsærtægkatæ comme élite prouve que ces « familles » se sont substituées à des « classes ». Car, je dois insister sur ce point, dans la présentation des Nartes en trois familles, rien n'imposait un tel déséquilibre. Les grands Æxsærtægkatæ traversent sans périr les plus grands dangers. A l'exception de Xæmnc, ils ne tombent pas en rase campagne, par l'arme d'un ennemi déclaré. Uryzmæg ne meurt même pas : il traîne une longue vieillesse dont la fin n'est pas racontée, et qu'on songe à tout ce qu'il faut de trahison pour tuer Soslan, à la véritable mobilisation cosmique, Dieu et les anges intervenant en personne, qui réduit Batraz à merci, — dans les variantes où le héros n'organise pas personnellement la scène de sa mort difficile. Bref, du fait même de leur valeur exceptionnelle, les membres éminents de la famille des Forts subsistent et, comme ils protègent efficacement les autres, la famille n'est pas, comme elle pourrait l'être, érodée, usée par sa fonction. De plus, étant organisés en une famille, les Æxsærtægkatæ, en dépit de leur définition noble et guerrière qui ne s'applique rigoureusement qu'aux plus illustres, sont conçus comme chargés, alourdis d'une sorte de plèbe, les « petits Æxsærtægkatæ », sans noblesse et sans courage, prête à la révolte et à la trahison, prête en particulier à s'allier avec les ennemis jurés de la famille, les Boratæ : ce sont eux que les Boratæ, entreprenant de faire tuer le père de Batraz, tiennent et réussissent à mettre dans le complot. On ne voit pas pourquoi cette partie inférieure de la famille des Forts ne serait pas « nombreuse », aussi nombreuse que l'autre famille, avec laquelle ils sympathisent d'instinct. Enfin, il y a les « jeunes Æxsærtægkatæ », mentionnés par exemple dans la variante des *Narty Kadjytæ*, dont on ne voit pas non plus par quel malthusianisme ils doivent être en petit nombre, ni pourquoi, encadrés par les vieux, par les héros, ils ne forment pas une armée capa-

ble d'équilibrer les Boratæ aussi efficacement que celle que Xujændon ældar procure par magie à Uryzmæg, à Xæmyc et à Soslan. Tout se passe donc bien comme si, uniquement dans cette légende du conflit, le cadre « famille », mal adapté, éclatait, et laissait entrevoir un cadre antérieur, le cadre « classes » : pratiquement, dans l'action, les *Æxsærtægkatæ* sont réduits aux véritables héros, trois ou quatre; c'est ce groupuscule, uni moins par la parenté que par l'excellence, c'est-à-dire au fond cette « classe » spécialisée, abstraction faite de la masse de ses parents moins bien doués, qui ressent son « petit nombre » en face de la « masse » indistincte des riches Boratæ.

Une dernière remarque va dans le même sens. Dans presque toutes les autres circonstances, ces trois ou quatre grands héros de la famille — Uryzmæg, Xæmyc, Soslan, Batraz — suffisent aux plus formidables exploits. Aucune foule humaine, non plus qu'aucun géant, ne les fait hésiter, ne les met réellement en danger. Chacun d'eux provoque seul, extermine seul des armées entières et c'est même ce succès constant dans l'inégalité numérique qui établit le mieux leur valeur. Pourquoi, ici, ont-ils peur, ou du moins prennent-ils tant de précautions? Il faut sans doute répondre naïvement : parce que c'était nécessaire pour que fussent faits, en un drame articulé, le démontage et la confrontation des « atouts », des moyens propres aux diverses fonctions.

Ces considérations permettent de caractériser rapidement le ressort des deux épisodes du conflit. Dans chacun, l'un des deux partis s'efforce d'annuler les chances de l'autre. Pour préserver les Boratæ, *une malédiction dépouille d'abord pour sept ans (ou un an) les grands Æxsærtægkatæ de ce qui fait leur supériorité guerrière, glaives, arcs, chevaux*, tous également excellents, et de leur *habileté* inégalable à s'en servir. Puis, quand l'effet de cette malédiction a cessé, *les Æxsærtægkatæ à leur tour annulent la supériorité du grand nombre, propre à leurs adversaires*, en se procurant une armée qui, sans l'imprudence d'Uryzmæg, eût été innombrable et qui, malgré cette imprudence, reste fort nombreuse. Mais les affabulations qui habillent cette leçon simple sont pleines d'intérêt.

*Le zond, « intelligence », dans la guerre des deux familles.*

En lisant la variante de référence et en parcourant les autres, on a pu noter deux faits remarquables, et sans doute complé-

mentaires. L'un est négatif : le conflit reste strictement limité aux *Æxsærtægkatæ* et aux *Borataæ*, les *Alægataæ* n'y participent pas. On peut certes supposer, par exemple dans la variante des *Narty Kadjytæ*, que les médiateurs bénévoles qui essaient d'obtenir un accommodement après la découverte du cadavre d'Asana appartiennent aux *ærtæ Narty*, aux « trois familles nartes », et par conséquent à la troisième, à celle qui, n'étant pas partie au conflit, est seule en position d'intervenir de part et d'autre, et qui en théorie se définit par le *zond*, l'intelligence. Mais cela même n'est pas dit explicitement et, jusque dans cette scène où il semble qu'ils doivent jouer un rôle, la protagoniste n'est pas de leur famille, mais, *oratrix pacis*, « une fille des *Æxsærtægkatæ* mariée chez les *Borataæ* », intéressée par conséquent à l'accommodement non pour des raisons de *zond*, mais par convenance personnelle, pour échapper à l'inconfort d'un déchirement.

Le second fait est positif. Ce *zond*, cette intelligence avec son prolongement naturel, le savoir magique, l'action sur Dieu ou les dieux, n'est pas absent de l'histoire; on peut même dire qu'il la domine. Mais toutes les manifestations qu'on en découvre viennent du même côté, celui des *Æxsærtægkatæ*, même quand ils en sont les victimes.

La malédiction qui les frappe et sauve temporairement les *Borataæ*, dans toutes les variantes sauf une qui en fait mérite à *Syrdon*, est prononcée par une des leurs, par cette fille qu'ils ont mariée chez l'adversaire, et une variante aberrante, celle qui fait d'elle la femme de *Sqæl-Beson*, la montre ensuite repentante : complice de sa mère, elle vole une partie de la cuirasse infrangible de son mari et, donnant son urine, permet à sa mère de détruire magiquement le privilège de cette cuirasse.

Le plan, intelligent, par lequel les *Æxsærtægkatæ* compensent leur petit nombre est conçu et exécuté par eux-mêmes, sans conseil extérieur, et ce plan consiste à obtenir d'un prince étranger, quelque peu sorcier, et par le pouvoir magique qui est propre à ce prince, une armée si nombreuse qu'elle sera difficilement dénombrable.

Et naturellement, la maîtresse de maison des *Æxsærtægkatæ*, l'intelligente *Satana*, joue son rôle ordinaire. C'est elle qui, par une ruse que n'évite pas le diabolique *Syrdon* lui-même, parvient à savoir le nombre des combattants; elle encore qui obtient de Dieu l'intervention qui permet à *Uryzmæg* de conserver sa femme et son cheval.

Inversement, de leur *hybris* du début à leur fin lamentable, on ne peut relever à l'actif des *Borataæ* qu'imprudence, inertie, illusions.

Bref, dans toute cette histoire, les *Æxsærtægkatæ* sont les dépositaires et en gros, les bénéficiaires non seulement de la force et de la vaillance propres à leur définition, mais aussi du *zond* sous toutes ses formes, c'est-à-dire de l'atout propre aux *Alægatæ*. A défaut donc d'une collaboration entre les deux premières familles contre la troisième, c'est l'union dans la seconde des « vertus » définissant les deux premières qui assure son succès sur la troisième. Autrement dit, si les trois parties de la société ne sont pas engagées sur la scène, les trois ressorts de l'idéologie trifonctionnelle n'en dirigent pas moins les événements, avec l'alliance, si souvent constatée, des deux premiers niveaux, de ce que les théoriciens de l'Inde appellent parfois *ubhe virye*, les deux forces, incarnées chez eux dans les brahmanes et les *kṣatriya*; de ce qui constitue aussi, dans Tite-Live, la dotation de Romulus en face des riches Sabins : *di* et *uirtus*. Et le fait que le *zond*, théoriquement propre aux *Alægatæ*, appartienne ici aux *Æxsærtægkatæ* s'explique sans doute par des considérations qui ont été proposées plus haut, à propos de la légende des trois trésors : dans ces deux cas, et dans plusieurs autres, la famille des Forts, devenue la famille-chef, s'est annexé la sagesse, ne laissant guère à la famille dite des Sages que l'organisation des rituels publics.

Des deux épisodes qui donnent successivement un répit prolongé aux *Borata* puis la victoire décisive aux *Æxsærtægkatæ*, le premier, tout pittoresque et détaillé qu'il est, n'appelle pas de commentaires : du point de vue des fonctions, on n'en retiendra que la bonne analyse des moyens principaux de la victoire — le cheval, l'arc, l'épée — et aussi, illustrant la remarque qui vient d'être faite sur l'annexion du *zond* par les *Æxsærtægkatæ*, l'adjonction à ces trois éléments, dans la malédiction et dans les épreuves, de l'éloquence et du sens juridique : la femme les prive de l'excellence de la parole, qu'il faut donc admettre qu'ils possèdent à l'état normal au même titre que la science du cheval, de l'épée et de l'arc, et la première épreuve où se déconsidère puis, au bout de sept ans, s'illustre un des trois hôtes, *Uryzmæg*, est un arbitrage entre plaideurs; dans le second cas, quand il a fini de parler, l'auditoire est si satisfait que personne ne trouve rien à ajouter ni à retrancher à son discours.

### *Genèse d'une armée : les réservoirs du Maître des poissons.*

Au contraire le second épisode, l'acquisition de l'armée magique, est riche d'enseignements.

La personne du donateur est obscure. Une savante étude de M. V. I. Abaev <sup>1</sup> a donné des raisons de penser que ce « Seigneur du détroit, tête [= chef] des poissons » (tel est le sens de son nom *Kæfty Sær Xujændon ældar*), peut prolonger, dans la mythologie folklorique, le souvenir des princes fastueux et puissants qui gouvernaient au temps des Scythes les deux rives du détroit de Kertch, à l'est de la Crimée. Leur capitale était Panticapée, que M. Abaev interprète (mais il y a des difficultés linguistiques) comme le « Chemin des poissons ». Les fouilles de ces dernières décennies ont en effet reconnu, dans la plupart des villes grecques ou gréco-scythiques de la région, les importantes installations de l'industrie poissonnière, attestée d'ailleurs par les auteurs anciens. Il se pourrait aussi qu'il fût l'héritier folklorique de ce dieu de la mer, de ce Poséidon scythique dont Hérodote a donné le nom indigène, malheureusement incertain dans sa première partie, Thagimasadas ou Thamimasadas (Θαγι-, Θαμιμασάδας); si l'on pouvait penser que cette branche de l'iranien a connu, à côté de *kapa-*, l'autre nom du poisson (par exemple avestique *masya-*, cf. sanscrit *matsya-*), on serait porté à interpréter *-μασα-δας* en « donneur de poisson ». Peu importe pour notre propos : la nature, la fonction du personnage sont claires; ce prince est le chef des poissons, c'est-à-dire d'êtres animés qui apparaissent soudainement et parfois en foule, en bancs innombrables. Par analogie, il était bien qualifié pour accomplir la merveille souhaitée par ses hôtes : faire surgir d'un réservoir inattendu un véritable flux de guerriers.

Mais c'est le principe même de ce surgissement que nous devons considérer. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, un tel miracle, si souhaitable, n'est pas fréquent dans les mythologies ni dans les folklores. Le *Motif Index* de M. Stith Thompson, sous le numéro D 1475, n'en signale que peu d'exemples, un dans l'épopée indienne, un dans un type de conte, et je n'en connais pas beaucoup d'autres. Mais voici le remarquable trait commun à tous les cas : dans les *légendes* de plusieurs autres peuples indo-européens, il est utilisé avec la même destination que dans le récit ossète, à l'occasion d'un conflit entre les représentants de deux des trois fonctions, la première et la deuxième, ou la deuxième et la troisième; dans les contes où il apparaît, le surgissement de l'armée est produit par l'un de trois objets magiques dont il y a des raisons de penser qu'ils ont été à l'origine distribués sur la structure des trois fonctions et destinés à illustrer

1. V. I. Abaev, « Παντικαπαιον », *Izsledvanija v čest na Akad. D. Dečev*, Académie Bulgare des Sciences, 1958, p. 183-189.

les rapports des trois fonctions. Je justifierai rapidement ce double énoncé.

*Genèse d'une armée : la vache de Vasiṣṭha.*

On sait avec quelle rigueur l'Inde classique enseigne que nul ne doit, ne peut sortir de son varṇa. Chaque homme est voué à pratiquer jusqu'à sa mort le *dharma* de la classe où il est né. Pour ne pas parler des vaiśya, le brahmane ne devient pas plus kṣatriya que le kṣatriya ne devient brahmane. Les exceptions sont rares, et aussi fameuses que rares. La plus connue est celle de Viśvāmitra qui, né kṣatriya et bientôt illustre à la guerre, réussit par un effort d'ailleurs inimitable, à se promouvoir brahmane. Mais l'idée de cette mutation, qui a été d'abord une conversion, ne lui est pas venue sans douleur : elle a été la conclusion, tirée par ce prince intelligent, d'un conflit qui, à travers les deux antagonistes, l'ermite Vasiṣṭha et le kṣatriya Viśvāmitra, avait engagé les principes mêmes des deux classes supérieures. L'histoire est contée plusieurs fois, avec d'importantes variantes, dans le Mahābhārata. Voici l'analyse détaillée du texte le plus explicite, qui forme la 177<sup>e</sup> section du premier chant (6649-6695).

Viśvāmitra était le fils d'un grand roi du pays de Kānyakubja. Devenu roi lui-même, il écrasait les ennemis à la tête de grandes armées et, naturellement, c'est à la chasse que, accompagné de ses ministres, il consacrait ses loisirs. Un jour, dans une épaisse forêt, fatigué, assoiffé, il arriva à l'ermitage d'un des plus vénérables brahmanes de la fable indienne, Vasiṣṭha. Celui-ci l'accueillit avec honneur, lui présenta l'offrande d'hospitalité, l'eau pour les pieds, l'eau pour la bouche. Puis il appela Nandinī, la vache merveilleuse qu'il entretenait dans son ermitage, « la vache dont on peut traire tout ce qu'on souhaite » (*kāmadhugdhenū*), et lui intima l'ordre de satisfaire les désirs du prince. La vache ne se fit pas prier : ses pis inépuisables répandirent du lait, du beurre, ce qui se lèche et ce qui se suce, des légumes et des herbes sauvages, toutes sortes de mets et de boissons, puis bientôt, des bijoux du plus grand prix, des étoffes... Le prince, ses ministres, son armée se gorgèrent ainsi de plaisirs.

Tant et si bien que le prince, sans ménagement, proposa à Vasiṣṭha ce qu'il pensait être un marché généreux : « Donne-la-moi, lui dit-il, contre cent millions de vaches, contre mon royaume même. » Mais le brahmane répondit qu'il ne pouvait disposer librement de Nandinī, vache sacrée : elle lui avait été donnée pour rassasier les dieux, les hôtes et les ancêtres (*deva-*



*tātithipitrartham*) et pour fournir la matière des sacrifices (*yājyārtham*) ; fût-ce contre un royaume, il ne pouvait la céder...

Le ton monte très vite et très haut. « Je suis un *kṣatriya*, dit un peu verbeusement le prince; or la force, *bala*, est la caractéristique, la règle propre, *svadharma*, de la classe guerrière, alors qu'elle n'appartient pas aux brahmanes, dont le devoir est l'effort intérieur, l'acquisition du calme et de la fermeté d'âme. » Conclusion : « Puisque tu ne veux pas, contre cent millions de vaches, me donner ce que je désire, je ne trahirai pas le devoir de ma classe, j'emmènerai ta vache de force ! »

Vasiṣṭha ne fait pas d'opposition. Il approuve même : que le *kṣatriya* se confie à sa force, qu'il fasse, et rapidement, ce qu'il désire. Aussitôt — et le texte répète inlassablement le mot *bala*, force —, le prince se met en devoir, avec le fouet et le bâton, d'emmener son butin. Malgré les coups, la vache ne sort pas de l'ermitage.

— J'entends ton mugissement, ma belle vache, lui dit l'ermite. On t'enlève par la force. Mais que puis-je faire ici?... Je suis un brahmane, dont le propre est la patience.

De plus en plus battue et harcelée, la vache s'approche de son maître et, telle l'Ame du Bœuf d'une *gāṭhā* célèbre<sup>1</sup>, gémit sur son sort : ne vois-tu pas comme je suis frappée « par les terribles forces de Viśvāmitra », ne m'entends-tu pas crier comme quelqu'un qui n'a pas de protecteur?... Mais ni ces cris ni la vue de ces violences n'émeuvent l'ermite, il reste ferme dans son calme, dans sa maîtrise de soi : « Ce qui est la force, *bala*, des brahmanes, répond-il sentencieusement à la malheureuse, c'est la patience, *kṣamā*. » Elle supplie, elle affirme que, si son maître le brahmane ne l'abandonne pas, nul ne pourra l'emmener. En vain ? Ce n'est pas sûr, car l'ermite, sans se départir de son calme, sans donner proprement d'ordre, prononce quelques paroles ambiguës qui seront décisives :

— Non, je ne t'abandonne pas!... Qu'elle reste, si c'est possible (*na tvām tyajāmi kalyāṇi sthīyatām yadi śakyate*) !... Attaché par une corde solide, voici qu'on emmène ton veau, de force (*vatsas te hriyate balāt*) !

Est-ce, comme on dit aujourd'hui, le « feu vert » ? Ou bien la vache, qui faisait preuve d'autant de patience que son maître aussi longtemps qu'il ne s'agissait que d'elle, devient-elle enragée quand on touche à son veau ? En tout cas :

1. « A propos de la Plainte de l'Ame du Bœuf (*Yasna*, 29) », *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5<sup>e</sup> série, tome LI, 1965, p. 23-51.

Quand la bonne laitière eut entendu le mot de Vasiṣṭha, « Qu'elle reste ! » — dressant la tête et le cou, elle prit une apparence terrible. Les yeux rouges de colère, poussant de sonores mugissements, elle courut en tous sens à travers l'armée de Viśvāmitra. Sa colère redoublait sous les coups de bâton et de fouet. Enflammé de colère, son corps devint comme le soleil à l'heure de midi et elle lâcha une pluie de charbons ardents (*aṅgāraṇṣam*)...

Et voici qu'apparaissent, pour la vache et pour son maître, des défenseurs inattendus, Dravidiens, Scythes, Grecs de Bactriane, Huns, tous les barbares de tous les Orients :

De sa queue elle émit (*aṣṛjat*) les Pahlava, les Dravida et les Śaka de son flot de lait (?), les Yavana de sa matrice, les Śabara en grand nombre de sa fiente, de son urine les Kānci, de ses flancs les Śarabha, les Pauṇḍra, les Kirāta, les Yavana, les Siṃhala, les Barbara, les Civuka, les Pulinda, les Cīna, les Huna avec les Kerala. De son écume la vache émit en outre une foule de Mleccha de toutes espèces. Par ces grandes armées émises, par ces troupes de Mleccha divers, couverts de diverses armures, tenant des armes diverses, par ces guerriers furieux, sous les yeux mêmes de Viśvāmitra, son armée fut dispersée, chaque soldat enveloppé par cinq, par sept ennemis.

Mais comment la première fonction se souillerait-elle de sang humain ? Malgré la colère qui les enflammait, ces guerriers merveilleux ne firent aucun mort et la vache qui les avait « émis » se contenta de refouler l'armée du prince sur une profondeur de trois yojana, ce qui, quelle que soit l'évaluation qu'on adopte, suppose une belle course.

C'est alors que le prince mortifié fit d'utiles réflexions :

Viśvāmitra, que sa nature de kṣatriya avait anéanti (*kṣatrabhāvān nirvaṇṇaḥ*), prononça ces paroles : « Fi de la force, de la force des kṣatriya ! C'est l'énergie spirituelle du brahman (neutre) qui est la force, oui, la force (*dhig balaṃ kṣatriyabalaṃ brahmatejo balaṃ balaṃ*) ! » Réfléchissant sur la force et sur son contraire (*balābalaṃ viniścitya*), reconnaissant que c'est l'austérité qui constitue le plus haut degré de la force (*tapa eva paraṃ balaṃ*), il rejeta son royaume florissant, cette éclatante prospérité royale (*nṛpaśriyaṃ*). Méprisant les jouissances, il concentra son esprit sur l'austérité. Par l'austérité, il gagna le succès et, par son énergie spirituelle, consolida les mondes. Pour prix de ses ardues austérités, le descendant de Kuśika atteignit le rang de brahmane (*brāhmaṇatvaṃ avāptavān*) et, dès lors, but le soma en compagnie d'Indra.

En deux personnages éminemment représentatifs, ce sont les deux premières classes et, très consciemment, leurs principes, leurs ressorts, qui s'affrontent : d'un côté le *tejas*, l'énergie spi-

rituelle, avec son moyen le *tapas*, l'austérité, et ses expressions, la patience et la maîtrise de soi; de l'autre, toute nue, la force physique et la violence qu'elle permet, *bala* : dans le conflit que provoque le second principe, lequel des deux l'emportera ?

Cette opposition de la puissance spirituelle et de la force matérielle se double d'une autre, qui semble condamner d'avance le spirituel, celle du « peu nombreux », réduit même ici à l'extrême, presque à l'unité, et du « très nombreux » : Vasiṣṭha, sa vache, n'ont que leurs deux corps à opposer à l'immense armée de Viśvāmitra. L'ermite et le prince ne sont d'ailleurs pas dans une circonstance exceptionnelle : les positions numériques relatives de leurs deux varṇa sont bien celles-là, toujours et partout, les forces armées de n'importe quel prince étant toujours plus nombreuses que les brahmanes d'une ville ou les pénitents d'un ermitage, les hommes sacrés, en tous pays sauf peut-être dans l'anomalie tibétaine, étant moins nombreux que les nobles, eux-mêmes moins nombreux que la masse. En sorte que le problème se pose dans les mêmes termes qu'entre les Æxsærtægkatæ et les Boratæ, seulement haussé d'un degré sur le gradient de la structure trifonctionnelle : du point de vue du nombre, les prêtres sont aux guerriers ce que les guerriers sont aux éleveurs-agriculteurs, comme l'illustre le schéma de l'enclos de l'aveistique Yima, rappelé plus haut. Et c'est pour compenser cette inégalité numérique inhérente à la formule de leur fonction que, dans les deux cas, les représentants de la fonction supérieure — dans l'Inde le brahmane; en Ossétie les guerriers — ont recours au miracle : ils obtiennent le surgissement d'une armée artificielle, innombrable.

Si l'on compare les procédés par lesquels le miracle est obtenu, les différences s'estompent dans un énoncé simple : les « moins nombreux » l'obtiennent en étant eux-mêmes au maximum, en poussant au plus haut point le comportement qui fait leur définition. Dans la légende ossète, si Xujændon ældar se rend sans hésiter au désir de ses trois hôtes et ouvre les bondes de son réservoir inépuisable d'hommes, c'est que les Æxsærtægkatæ viennent de faire la démonstration de leur excellence dans l'usage du cheval, de l'épée et de l'arc, les trois instruments du guerrier. Selon certaines variantes, il s'exécute parce qu'il a peur, selon d'autres, semble-t-il, parce qu'il honore la valeur, mais le résultat est le même : leur appartenance à la famille des Forts, qui est responsable de leur « moindre nombre », leur permet en revanche d'accomplir les actes, de donner le spectacle qui décident Xujændon ældar à leur donner le « grand nombre ». Il en est de même entre le brahmane solitaire et l'armée du prince; sous la provocation, devant le déchaînement de la force physique, le

brahmane reste obstinément, héroïquement dans son *svadharma*, sur ses positions morale, ascétique, mystique, il se cramponne à la patience. Et c'est ce surcroît d'effort intérieur qui lui permet d'obtenir le miracle. Certes, dans la variante que nous venons de lire, le brahmane a soin de remettre l'initiative à la vache, se bornant à maintenir avec elle une liaison mystique (« je ne t'abandonne pas... »); il ne lui donne pas d'ordre; mais, entre deux phrases où il l'interpelle, il dit seulement, à la troisième personne : « Qu'elle reste, si c'est possible. » Puis, pour l'exciter à la vengeance, il lui montre son veau malmené. Par ce moyen il ne contrevient pas, même à l'instant décisif, à son parti pris de patience, de non-résistance au mal. Cela suffit : intelligente, la vache le prend au mot, s'enflamme et accomplit le miracle sauveur. Mais d'autres variantes, par exemple *Mbh.* IX 41 2286-2305, ne prennent pas ces précautions. Comme tant d'autres ascètes qui mettent sans scrupule au service de leur colère le capital d'énergie qu'a amassé leur pénitence, c'est Vasiṣṭha lui-même qui commande à la vache de produire l'armée : « Émets de terribles Śabara (*śrjasva śabarān ghorān*)! » Et là le poète, moins scrupuleux aussi que celui du premier chant, montre l'armée magique « faisant partout un grand carnage ».

*Genèse d'une armée : le moulin Grótti et le roi Mýsingr.*

Bien qu'elle n'ait jamais été considérée de ce point de vue, c'est le même ressort qui anime l'histoire scandinave du moulin Grótti<sup>1</sup>. Les fonctions en conflit sont ici, comme en Ossétie, la troisième, exprimée dans le roi et le peuple d'un âge d'or — paix, richesse, bonheur — et la seconde, exprimée par deux géantes guerrières cruellement asservies à cette société jouisseuse. Voici l'introduction en prose du poème eddique :

Pourquoi l'or est-il appelé « farine de Fródi »? Tel est l'objet de ce récit. Óðinn eut un fils nommé Skjöldr dont sont issus les Skjöldungar. Il faisait son séjour et régnait dans les terres qui sont maintenant appelées Danemark, mais qui portaient alors le nom de Gotland. Skjöldr eut un fils nommé Fridleifr, qui gouverna le pays après lui. Le fils de Fridleifr s'appelait Fródi. Il prit la royauté après son père, à l'époque où l'empereur Auguste faisait régner la paix sur toute la terre. Il était né chrétien. Et comme Fródi était le plus puissant de tous les rois dans les pays du nord, on lui attribua la paix dont

1. Cf. Atsuhiko Yoshida, « Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique, essai de mythologie comparée », *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXVIII, 1965 p. 155-164.

jouirent toutes les terres de langue danoise : c'est ce qu'on appelle la « paix de Fródi » (*Fróða friðr*). Nul homme ne faisait de mal à un autre, même s'il avait devant lui le meurtrier de son père ou de son frère, libre ou dans les liens. Il n'y avait alors ni voleur ni brigand, à tel point qu'un anneau d'or resta trois hivers sur la grand-route de Jalangrsheiðr <sup>1</sup>.

Fródi se rendit en Suède sur l'invitation du roi nommé Fjölnir. Là il acheta deux servantes nommées Fenja et Menja. Elles étaient grandes et fortes (*miklar ok sterkar*). C'est à cette époque que furent trouvées au Danemark deux meules si grandes que personne n'était assez fort pour les faire tourner. Ces meules avaient la propriété (*náttúra*) de moudre ce qu'on leur disait de moudre. Ce moulin s'appelait Grótti. Un nommé Hengikjöptr en fit cadeau au roi Fródi. Le roi fit amener les servantes près des meules et leur donna l'ordre de moudre l'or, la paix et le bonheur pour Fródi (*ok það þær mala gull ok frið ok sælu Fróða* <sup>2</sup>). Dès lors il ne leur donna pas plus de repos ni de sommeil que le temps que le coucou se tairait ou qu'un chant pourrait être chanté<sup>3</sup>(?) Il est dit qu'elles chantèrent alors le chant qu'on appelle le « Gróttasöngr. » Avant la fin du poème, elles moulurent une armée contre Fródi (*mólu þær her á hendr Fróða*), en sorte que cette nuit-là survint un roi de la mer nommé Mýsingr qui tua Fródi et fit de nombreux prisonniers. Ce fut la fin de la paix de Fródi.

Mýsingr emmena avec lui Grótti ainsi que Fenja et Menja et leur ordonna de moudre du sel. Au milieu de la nuit, elles lui demandèrent s'il n'en avait pas assez, de ce sel. Il leur ordonna de continuer à moudre. Elles moulurent encore un peu de temps, jusqu'au moment où le bateau coula. Il se fit un tourbillon dans la mer, à l'endroit où les eaux s'engouffrèrent dans l'œil des meules. C'est alors que la mer devint salée <sup>4</sup>.

On ne s'intéresse d'ordinaire qu'au thème final, qui ne se trouve d'ailleurs que dans cette introduction, non dans les strophes du poème. Par lui en effet, l'épisode se range dans un abondant dossier folklorique. Quantité de récits comparables, dont une partie seulement dérive de la légende scandinave, répondent ainsi à la question : « Pourquoi la mer est-elle salée ? » Mais il ne faut pas négliger ce qui précède cette conclusion, ni le considérer comme secondaire. Dans les écoles scaldiques, ce n'est pas le sel qui était ici mis en vedette, mais l'or : « Pourquoi l'or est-il appelé farine de Fródi ? » Telle est la question par laquelle s'ouvre l'introduction du Gróttasöngr.

L'analyse structurale du récit est aisée. Fródi, dont le nom

1. La lande de Jællinge, en Jutland.

2. Variante : « Or, argent, et autres choses. »

3. Le texte n'est pas clair, et le poème eddique ne l'éclaire pas, ni l'Edda de Snorri.

4. V. la bibliographie (F. Liebrecht, R. Köhler, Bolte-Pollvka...) dans Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*<sup>2</sup>, 531, 5, 10, 2.

même paraît faire référence à l'abondance et à la fécondité <sup>1</sup>, est vraiment un roi de l'âge d'or. Il est une forme danoise, on l'a vu <sup>2</sup>, de ce Freyr, dieu canonique de la troisième fonction dans la triade d'Upsal et ailleurs, et l'image de la « paix de Fródi » est l'idéal même de la prospérité dans la richesse, car les homologues scandinaves du *Buræfærnyg* ossète ne sont pas vilipendés comme lui : plusieurs sections au moins de la tradition honorent en eux la paix, soulignent les vertus qu'un souverain sage peut y développer et, de la richesse, retiennent surtout le bonheur qu'elle donne, non les mauvaises passions qu'elle anime. Fródi n'en commet pas moins une outrage quand il exige des deux servantes achetées en Suède qu'elles tournent constamment, sauf dans une pause dérisoirement courte, les meules qui produisent « l'or, la paix, le bonheur ». Pourquoi un prince dont tout le signalement est honorable et qui fait régner l'humanité dans son royaume inflige-t-il à ces seules femmes un si dur traitement ? Certainement par avidité : tous les éléments péjoratifs du dossier de la richesse ne pouvaient être escamotés. Mais je pense que c'est aussi et surtout par un antagonisme de nature et, pour tout dire, fonctionnel. Fródi est le roi de la paix, certes. Seulement, cette *pax danica* ne s'est pas établie sans opposition et elle court les risques que court toute prospérité : opposition, risques qui sont le fait de la fonction guerrière, comme le prouve bien la fin de l'histoire. Or, avant d'être capturées et vendues, les deux femmes ont été des guerrières, de redoutables guerrières. Le deuxième chant de *Menja* (str. 8-22), dans le *Gróttasöngur*, insiste nostalgiquement sur ce caractère. Après s'être déclarée géante (9), après avoir vanté leur puissance, à elle et à sa compagne, dans le travail, dans l'aménagement du monde (10-12), elle célèbre la force et la vaillance qu'elles ont prodiguées dans les combats (13-15), opposant au triste présent (16-17) ce brillant passé.

13. Ensuite, dans le pays de Suède,  
nous deux qui savons l'avenir, nous marchâmes dans les  
[batailles,

1. Vieux-suédois *froda* (fém.), *frod* (neutre) « abondance », suédois dialectal *froda* « devenir gras », *frodig* « abondant », *frodlem* « phallus » ; J. de Vries, dans son *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1957-1961, préfère avec raison cette explication à l'ancienne, qui dérivait le mot de *fródr* « der Kluge, le Sage ».

2. V. ci-dessus, p. 266. Dans Saxo Grammaticus, II 1, Frotho I trouve les caisses vides à la mort de son père (1), mais il rencontre dans une île un trésor gardé par un serpent (2), qu'il conquiert (3) et qui le fait riche (4 : *repertae pecuniae regem locupletem fecere*). Et voici, sous Frotho III (Saxo, IV xv 3) la « paix de Fródi » transposée : ... *cum iam terrae, sopitis bellorum incendiis, serenissimo tranquillitatis otio fruerentur. Creditum est tam profusae pacis amplitudinem, ubique aequalem nec ullis orbis partibus interruptam, non adeo terreno principatui quam diuino ortui famulatam fuisse, caelitusque gestum ut inusitatum temporis beneficium praesentem temporum testaretur auctorem.*

nous fendîmes les cuirasses, nous brisâmes les boucliers,  
nous assaillîmes les troupes à cottes grises.

14. Nous abattîmes un roi, en soutînmes un autre,  
nous prêtâmes assistance à Gotpormr le Bon,  
Il n'y eut pas de trêve avant que Knui ne tombât.
15. Nous continuâmes ainsi une (?) demi-année  
si bien que, dans les combats, toutes deux, nous devînmes  
[célèbres;  
nous fîmes toutes deux, avec les épieux acérés,  
jaillir le sang des blessures et nous rougîmes l'épée.

Alors que, aujourd'hui,

16. ... nous tournons [la meule qui produit] l'arrêt-du-combat  
[= la paix] : il fait triste chez Fródi !

L'hostilité est normale entre de telles femmes, dont le cœur reste attaché aux vertus guerrières, et une société résolument vouée à la prospérité pacifique. Cette société accueille ces femmes, mais comme esclaves; elle utilise leur force, mais au service de sa propre prospérité. L'état de choses ici décrit est, si l'on peut dire, celui d'un lendemain de conflit entre les deux dernières fonctions, après une victoire de la troisième sur la seconde. Mais la nature de la seconde fonction est de remettre en cause les victoires des autres. Pas plus que les grands *Æxsærtægkatæ* après que les *Boratæ* excédés ont fait tuer leur insupportable garçon, les géantes ne se résignent, et le poème finit sur l'annonce d'une revanche que précise l'introduction. Là est la partie immédiatement comparable au récit ossète. Comparons donc.

Les deux femmes, toutes géantes qu'elles sont et malgré leurs exploits passés, sont impuissantes au milieu de la société qui les exploite. Pourquoi? Parce qu'elles ne sont que deux, isolées, alors que Fródi gouverne un vaste royaume unitaire. Comme chez les *Æxsærtægkatæ*, leur « moindre nombre » neutralise leur valeur et, pour elles aussi, le problème est de compenser cette infériorité. La solution qu'elles imaginent est remarquablement proche de la solution ossète. Si le second chant de *Menja*, dans le *Gróttasöngr*, se borne à annoncer allusivement l'arrivée d'une flotte ennemie et, plus clairement, la ruine de Fródi, l'introduction en prose est très précise :

... On raconte qu'elles chantèrent le chant appelé *Gróttasöngr* et, avant de l'avoir achevé, *elles mou lurent une armée contre Fródi*. En sorte que, pendant la nuit, survint un roi de la mer nommé *Mýsingr*, qui tua Fródi et fit de nombreux prisonniers. Ce fut la fin de la paix de Fródi.

L'auteur du récit a certainement conçu cette apparition sou-

daine de l'ennemi à l'image des razzias des vikings, et l'armée ne sort pas matériellement du moulin, mais de l'horizon marin. Elle n'en est pas moins appelée, évoquée magiquement par le chant et sans doute produite par le maniement du moulin, puisque le texte dit expressément : *ok áðr létta kvæðinu, mólu þær her á hendr Fróða, svá at...*<sup>1</sup> On peut même penser, d'après les strophes 23-24 du poème, qu'elles se mettent à moudre frénétiquement, de toutes leurs forces, qui sont grandes : ce qui, dans une autre variante, met le moulin hors d'usage et, dans celle-ci, lui fait produire une mouture d'un type nouveau. En ce cas, comme dans le récit ossète, comme dans l'épopée indienne, c'est en allant jusqu'à l'extrême de leur nature fonctionnelle, ici en déployant leur force sans retenue, que les représentantes du « petit nombre » obtiendraient le renfort de l'innombrable.

Une autre rencontre doit être signalée. Les trois *Æxsærtægkatæ* s'adressent à un personnage plus qu'humain qui est, de par son nom, le « Chef des poissons », *Kæfty sær*, et il est probable, je l'ai dit, que c'est à l'image de la matière innombrable de ce patronage, des bancs immenses de poissons que la mer fait apparaître brusquement, qu'est conçu son pouvoir de produire magiquement des foules de guerriers. D'autres espèces animales ont souvent frappé l'imagination des hommes par la soudaineté de leur apparition en masses énormes : ainsi les sauterelles en Afrique, les rats dans le Proche-Orient et dans toute l'Europe. Il est dès lors frappant que le *sækonungr* qui amène de la mer l'armée « moulue » par les deux servantes s'appelle *Mýsingr*, nom dérisoire formé sur le nom de la souris (*mús*) par le suffixe qu'ont illustré les étiquettes de grandes dynasties : *Ynglingar*, *Skjöldungar*, Mérovingiens...

### *Genèse d'une armée : les contes des objets merveilleux.*

Je ne connais pas d'autre emploi du thème dans les légendes mythologiques de l'ancien monde indo-européen. Ceux qui viennent d'être analysés sont remarquablement parallèles. Or le thème reparaît dans des contes, autrement orientés, mais liés eux aussi conceptuellement à la triade des fonctions fondamentales. Je me bornerai à de brèves indications, car elles ne concernent pas directement la légende ossète que je souhaite éclairer<sup>2</sup>.

1. Même expression dans le passage parallèle de Snorri : *mólu þær her at Fróða, svá at a þeirri nótt kom þar sá sækonungr, er Mýsingr hét.*

2. Antti Aarne et Stith Thompson, *The Types of Folktale*<sup>3</sup>, 1961, = *Folklore Fellows Communications*, n° 185, types 566, 569; Stith Thompson, *Motif Index...*, D 1475. 1-4 (Magic object furnishes soldiers).



Le ressort de ces contes est celui-ci : trois objets merveilleux ont été obtenus, dans des circonstances variables, soit par trois frères, soit par un seul personnage; des deux premiers, dont ils ont imprudemment fait admirer à d'autres la puissance, ils sont dépossédés; mais, grâce à la puissance opportunément utilisée du troisième, ils rentrent en possession de tous leurs biens.

Les objets sont divers, leurs propriétés merveilleuses le sont moins. Sauf dans quelques variantes très corrompues, il y a toujours un talisman qui procure soit la richesse, soit une nourriture abondante, et un autre qui met « le bras séculier » au service de son possesseur. Ces deux-là correspondent clairement à la troisième et à la deuxième fonction. L'autre talisman a des formes et des effets plus variables : tantôt c'est le tapis volant, ou un équivalent, qui transporte son possesseur où il veut dans le temps d'un clin d'œil; tantôt c'est le chapeau magique, ou un équivalent, qui rend invisible; tantôt enfin c'est un objet qui anéantit ou ressuscite ceux vers qui on l'oriente. Ces diverses spécifications, par opposition à celles des deux autres objets, ont en commun d'être, si l'on peut dire, super-magiques; l'objet ne se borne pas à fournir un moyen d'action sur place, il affranchit son possesseur des servitudes du temps, de l'espace et des sens : le don de déplacement immédiat et illimité, le don d'invisibilité touchent directement l'homme, le mettent au niveau des plus grands sorciers; quant au pouvoir d'anéantir et de ressusciter, il lui confère un statut vraiment divin. Ainsi, sous sa dégradation folklorique, le caractère « sacré » de l'objet de première fonction transparait encore.

L'objet de deuxième fonction est de deux types, qui comportent beaucoup de variations. Ou bien c'est un bâton, un sabre, etc., qui, lorsqu'il se met en action, rosse ou massacre jusqu'à ce que son possesseur veuille bien l'arrêter. Ou bien c'est soit un récipient qui déverse, soit un instrument sonore qui convoque des bataillons de guerriers tout armés. On trouvera quantité de variantes dans les notes d'Emmanuel Cosquin à ses *Contes de Lorraine*, n° XI (vol. I, p. 121-129), XLII (vol. II, p. 79-87), LXXI (vol. II, p. 283), et dans les *Anmerkungen* de Johannes Bolte et Georg Polivka au conte 54 du recueil des frères Grimm (vol. I, p. 464-475). Seul nous intéresse ici le second type.

Le récipient est à l'ordinaire un sac plein de soldats, une giberne (« quand tu voudras, tu en feras sortir autant d'hommes qu'il y en a dans tout l'univers »), un havresac qui produit un caporal et six hommes, mais quels hommes !; une cartouchière qui, tournée d'un côté, met en circulation des soldats d'infanterie et de cavalerie et, tournée de l'autre, des musiciens; un chapeau,

qui contient un régiment... L'instrument sonore est une trompette, un cor (« qui couvre la mer de vaisseaux »), un sifflet (« qui appelle cinquante mille hommes d'infanterie et cinquante mille hommes de cavalerie »), un tambour — dans les Mille et Une Nuits — qui fait venir les chefs des génies avec leurs légions...

Il est très rare que ce soit, comme dans la légende de Viśvāmitra, un animal qui déverse l'armée. Parmi toutes les variantes collectionnées par Cosquin et par Bolte et Polívka, je ne relève qu'un seul cas<sup>1</sup> :

Dans un autre conte persan (*Le Trône enchanté*, conte indien traduit du persan par le baron Lescallier, New York, 1807, t. II, p. 91), il est parlé de trois objets merveilleux : un petit chien, un bâton et une bourse. « Le petit chien avait la vertu de faire paraître, au gré de son possesseur, tel nombre d'hommes de guerre, d'éléphants et de chevaux qu'il pouvait lui demander. En prenant le bâton de la main droite, et le tournant vers ces hommes, on avait la faculté de leur donner à tous la vie; en prenant ce même bâton de la main gauche, et en le dirigeant vers cette troupe armée, on pouvait la rendre au néant. Quant à la bourse, elle produisait, au commandement de son maître, de l'or et des bijoux. »

L'origine des contes qui, de proche en proche, ont recouvert le vieux monde est une question débattue, peut-être insoluble. L'aire d'extension de celui-ci donne à penser, pour employer une expression très large, qu'il s'est formé chez un peuple de l'ensemble indo-européen. Il n'est donc pas surprenant qu'il garde la trace de l'idéologie qui dominait les plus anciennes représentations communes à cet ensemble : d'autres îlots de folklore trifonctionnel, conservés jusqu'à notre siècle, ont été décelés par M. Lucien Gerschel sur le domaine germanique<sup>2</sup>. Considérée de ce point de vue, la leçon du conte des trois objets est claire. Elle est comme une revanche du bon sens sur les présentations officielles, hiérarchisées, de la structure : les puissances spirituelles, la magie et ses « trucs » propres peuvent prétendre à la première place et même l'occuper en temps normal; la fonction économique peut s'enorgueillir de l'abondance de bonnes choses qu'elle produit. Il n'en est pas moins vrai que, en temps de crise, quand le chamane est privé de ses moyens et que la prospérité passe aux mains de l'ennemi, c'est la fonction guerrière, avec ses spécialistes, enrégimentés ou non, et ses techniques brutales qui seule peut rétablir la situation. Le conte est à ranger ainsi, du point de vue indo-européen, dans

1. Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, 1887, II, p. 86, dans les notes au n° 42, « Les trois frères ».

2. V. ci-dessous, p. 597-601.

l'ensemble des traditions et des rituels qui, dignifiant la deuxième fonction, lui donnent temporairement ou définitivement la plus haute place d'honneur et de direction, avant la première. Je rappellerai seulement, parmi les légendes, celle, romaine, du chevalier Curtius et, parmi les rituels, la *sautrāmaṇī* de l'Inde et les *suouetaurilia* de Rome, en renvoyant aux analyses structurales que j'en ai faites <sup>1</sup>.

Fermant cet excursus folklorique, j'en terminerai avec la production magique de la *multitudo* au service de la *paucitas* en remarquant que le problème des Æxsærtægkatæ, des deux géantes scandinaves, de l'ascète indien, est aussi, dans la légende romaine fondée sur l'idéologie des trois fonctions, le problème des proto-Romains, de Romulus et de la petite bande de ses premiers compagnons, qui sont la future composante de première et de deuxième fonction, riches seulement de la faveur divine et de leur propre valeur, en face de l'opulent voisinage, bien peuplé, qui est la future composante de troisième fonction et qu'ils veulent contraindre à leur donner des femmes et à former société avec eux. La solution imaginée par Romulus, l'Asile, est moins merveilleuse, mais de même sens que toutes celles que nous avons rencontrées dans cette étude. Simplement le thème de la *paucitas* compensée est fondu avec celui du premier peuplement des nouvelles cités. Relisons Tite-Live, I 8, 4 : .

Rome fondée, la ville s'agrandissait sans cesse, plutôt en prévision de la foule à venir (*magis futurae multitudinis*) qu'en proportion de sa population du moment. Puis, pour ne pas laisser vide cette ville immense (*ne uana urbis magnitudo esset*) et pour y attirer une population nombreuse, Romulus prit la vieille méthode des fondateurs de villes qui rassemblaient autour d'eux un grand nombre de gens obscurs et de basse condition en prétendant qu'une race était née et sortie pour eux de la terre (*natam e terra sibi prolem ementiebantur*) et, à l'endroit où il y a maintenant un enclos entre deux bois sacrés, il ouvrit l'Asile...

La suite de « l'histoire romaine » prouve assez que le dessein prêté au fondateur était double, ou du moins avait une double pointe : peupler une trop vaste enceinte, certes, mais aussi présenter une masse suffisante pour inspirer aux voisins et, au besoin, pour leur imposer une juste considération.

1. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 196-197 (Curtius; 2<sup>e</sup> éd. p. 202-203), 238-240 (*suouetaurilia*; 2<sup>e</sup> éd. p. 248-251; cf. *Tarpeia*, 1947, p. 115-158).

*La fausse fiancée.*

Deux variantes de la guerre des *Æxsærtægkatæ* et des *Boratæ* utilisent un autre thème, une fois au début, une fois en conclusion, cause des hostilités ou conséquence d'une paix mal assise : le thème de la fausse fiancée, du garçon vigoureux costumé en jeune mariée et envoyé dans la famille ennemie, où ses atours féminins ne font que favoriser ses exercices de mâle au bénéfice des demoiselles d'honneur et au plus grand dam du malheureux fiancé. Le héros de cet exploit est naturellement de la famille des Forts; il est même l'un des plus distingués parmi les Forts, et ses victimes sont les Riches. J'ai jadis rêvé, divagué même un peu sur ce thème, qui a fourni aux mythologies de la Scandinavie et de l'Inde des scènes fameuses : Þórr reconquérant son marteau dérobé par le géant Þrymr, Viṣṇu reprenant aux démons éperdus d'amour l'amṛta produit par le barattement de la mer de lait. Il semble en tout cas qu'il s'introduise facilement dans tous les conflits de races ou de familles, quelle qu'en soit la nature, Ases et géants, *deva* et *dānava*. C'est à Rome encore qu'on trouve l'utilisation la plus proche de celle qu'en ont faite les Ossètes, encore que la fonction bénéficiaire n'y soit pas la deuxième, mais la troisième<sup>1</sup>. C'est d'ailleurs pour cette raison que la « fausse fiancée » n'y est pas un gaillard costumé en fille, mais une vieille femme de la campagne sous le voile de la fiancée. Mais ce qui justifie ce rapprochement est le point d'insertion de cette légende dans l'idéologie romaine : comme l'apologue presque trifonctionnel de Menenius Agrippa (tête, bras, estomac), elle est placée à la fin de la première querelle de la plèbe et des patriciens, d'une plèbe qui est l'ancienne masse productrice grossie des artisans et de tous les immigrés de la période étrusque, et d'une aristocratie encore toute militaire, et aussi détentrice des auspices, des cultes et des organes directeurs de l'État. Anna Perenna est entièrement du côté de la plèbe : c'est le secours alimentaire qu'elle a donné aux plébéiens en sécession sur le Mont Sacré qui lui a valu d'être promue déesse. Mars au contraire, la dupe de cette aventure, est le patron et, dans cette affaire, l'image caricaturale de l'aristocratie qu'il a protégée et de qui il a reçu récompense — le Campus Martius — lors de la révolution qui vient de chasser le dernier roi. En sorte que, lorsqu'Anna Perenna bafoue Mars sous le voile de Minerve, lorsque la vieille paysanne aborde le soudard dans les atours de la jeune ouvrière, elle fait rire non seulement les dieux, mais

1. *La Religion romaine archaïque*, p. 329; 2<sup>e</sup> éd., p. 340.

sa plèbe, et elle ne ridiculise pas n'importe quel dieu, mais le protecteur des ennemis de la plèbe. On peut penser que, dans les pièces de théâtre avant la lettre qui se jouaient à la mi-mars dans le *lucus* de la déesse, garçons et filles, jeunes et vieux, n'oubliaient pas de s'amuser d'un si bon tour et qu'ils en perçurent longtemps la pointe politique.

« *Making of History.* »

On voit combien la tradition ossète sur la guerre des deux familles nartes contient d'éléments qui recommandent de lui attribuer une grande antiquité et, dans cette antiquité, une ampleur et une importance qu'elle n'a plus dans les répertoires des conteurs d'aujourd'hui. Je soulignerai, en terminant, ce qui a été indiqué brièvement au début de l'étude : le conflit des deux familles ne débouche sur rien de constructif, sur aucune création, notamment pas sur la formation d'une société complète par la synthèse de ses éléments fonctionnels préexistants. Peut-être en étaient-ce là jadis la conclusion et la destination, mais la substitution des « familles » aux « classes » n'aura pas permis de les maintenir. Telle qu'elle est aujourd'hui racontée et comprise, ce n'est qu'une sombre histoire de vendettas en chaîne. Dans le meilleur cas, aucun des partis n'étant exterminé, nous prévoyons que l'antagonisme continuera, sans issue, avec des fortunes diverses ; dans les plus sévères variantes, qui sont les plus nombreuses, le parti « riche » est anéanti et le parti « fort » reste maître du terrain : c'est le contraire d'une synthèse, d'une réconciliation préparant une fusion et ouvrant aux deux parties une carrière nouvelle et commune.

Il n'en est que plus intéressant de voir l'usage qu'a fait de la légende, il y a cent ans, un esprit cultivé, généreux, mais peu critique, cédant au vertige de l'historiomanie.

Vladimir Bogdanovitch Pfaf avait fait ses études à l'université de Dorpat ; docteur en droit, il fut de ces fonctionnaires tsaristes qui, servant dans le Caucase fraîchement « pacifié », unirent sans difficulté, nous dirions aujourd'hui sans complexe, un total dévouement à leur patrie conquérante et colonisatrice, et une véritable passion non seulement pour les paysages, mais pour les peuples, pour les hommes des terres conquises. Pendant plusieurs années, autour de 1870, Pfaf, installé dans la capitale même de l'Ossétie, à Vladikavkaz, présida à l'enseignement de l'histoire et de la géographie dans la *real'naja progimnazija*. L'Ossétie l'enthousiasma. On a de lui, publiées dans des revues de 1871 et 1872, les relations de voyages faits dans les vallées du nord

et du sud et des notes ethnographiques précieuses. Un des premiers, il s'occupa de recueillir à la source les épisodes de l'épopée narte et on lui doit des variantes aberrantes qui m'ont parfois paru suspectes jusqu'à ce que j'en rencontre la trace dans des emprunts tcherkesses ou dans des recueils ossètes récemment publiés. Mais, pour sa patrie d'adoption, il visait plus haut.

C'était encore le temps des rêves romantiques sur la providentielle marche des Aryens à travers un monde qui, sans eux, ne serait pas sorti des ténèbres. D'autre part, avant même la démonstration rigoureuse de Vsevolod Miller, on reconnaissait confusément que l'ossète était une langue « indogermanique ». Batraz devint donc son héros, l'image même de l'Aryen civilisateur : preux, fort, irrésistible, une sorte d'Achille, en plus sévère. Il se persuada que les récits qu'il commençait à noter étaient les fragments d'une vaste épopée unitaire qu'il entrevit et bientôt reconstitua : une « Batra(d)zide » était née.

L'histoire fut aussi libéralement servie que la littérature. En 1870 et 1871, aux tomes IV et V d'une des premières revues, infiniment précieuses, que les autorités russes de Tiflis avaient créées pour la description scientifique du Caucase et de ses peuples, il entreprit d'écrire l'histoire de l'Ossétie. La documentation était des plus maigres pour les origines : les légendes y suppléèrent. Au moment même où Theodor Mommsen enseignait à restituer à la fable une grande partie de l'histoire primitive de Rome, Pfaf fabriqua hardiment, par une interprétation toute personnelle de l'épopée narte, l'histoire primitive des montagnes d'Ossétie <sup>1</sup>.

La guerre des *Æxsærtægkatæ* et des *Boratæ* lui fut une aubaine. Il en négligea tout ce qui en fait le prix et que, d'ailleurs, comme folkloriste, il savait apprécier : le contenu romanesque, les ruses, les exploits, les coups donnés et rendus. Il n'en retint que la notion de guerre, familière aux historiens, et la division des Nartes en deux « familles » qu'il était facile de transformer en « peuples ». De deux peuples ennemis, l'un doit être l'envahisseur, l'autre l'envahi : l'actualité caucasienne des années 60 recommandait cette formule au fonctionnaire du tsar, il l'adopta. Il lui fallait alors déterminer lequel des deux peuples, celui de Batraz et celui de *Buræfærnyg*, devait recevoir le rôle d'envahisseur, l'autre se voyant attribuer à l'inverse un brevet d'autochtone. La réponse ne pouvait faire de doute et nous-mêmes, si nous acceptions de jouer le jeu « arien » des migrations, nous choisirions comme a choisi Pfaf : la turbulence ne peut appartenir qu'à la famille des héros, aux *Æxsærtægkatæ*. Restait à placer sur la

1. *Sbornik Svedenij...* (v. ci-dessus, p. 463, n. 2), IV, 1870, 1, 3, p. 11-5.

carte le point de départ d'une invasion dont, malheureusement, les légendes nartes négligent de parler. La solution fut fournie par un couple de jeux de mots, qui n'étaient même pas nécessaires, mais l'érudition en goguette fait volontiers du luxe. De même que le Caucase a son Elbrouz, le nord de l'Iran, juste au-dessous de la mer Caspienne, a son Alborz, dans le voisinage duquel habitait jadis « la nation belliqueuse » des Mardi, dont le pays était traversé par une rivière nommée (A)mardus, ou Mardonius, ou Mardon, ou même, ô Providence, Nardon : il suffisait de rapprocher ces noms assonants et il devenait probable que les envahisseurs avaient modifié leur propre nom en Nart et transporté sur le plus majestueux sommet de leur nouvelle patrie le nom de leur ancienne montagne. Pfaf aurait pu s'arrêter là. Mais les légendes nartes, parmi les adversaires de Batraz, connaissent non seulement les Boratæ et leur chef Buræfærnyg, mais des êtres surnaturels, sous les appellatifs de (*i*)*dauæg* et de (*i*)*zæd* (pluriel *daujitæ*, *zædtæ*) : c'est donc que, avant d'être promus anges par la fable, ceux-là aussi étaient des autochtones, alliés de Buræfærnyg, à moins que Buræfærnyg et sa famille n'aient tout simplement appartenu aux *daujitæ* — ce qui permet de réserver le nom de Nartes aux *Æxsærtægkatæ*. Cette accumulation de calembours et de retouches à la documentation a donné une savoureuse ethnogénèse :

Quand, d'Asie, ils arrivèrent dans les vallées du Caucase central, principalement d'Ardon, de Nardon et de Fijagdon — où les légendes nartes se sont conservées plus vivaces que partout ailleurs — les Nartes eurent à soutenir des guerres dures et longues avec les peuples Dzau et Zak [Pfaf, pour faciliter d'autres jeux de mots géographiques, se permet ces déformations de *dauæg* et de *zæd*]. Leur principal héros légendaire était Batyras, fils de Xæmnc. Du côté des indigènes se distinguèrent dans ces luttes les héros Buræfærnyg et Sajnæg. Avec la collaboration d'un certain Čelesxan, ils tuèrent le père de Batyras...

Suit, sur le ton de l'histoire, un résumé des « événements » du cycle de Batraz (« Après une lutte prolongée contre Buræfærnyg et Čelesxan, près de la forteresse de Xiz, Batyras, ayant tué Čelesxan, marcha contre Sajnæg... »). Le cycle, on le sait, se termine par la mort de Batraz lui-même. Mort toute fabuleuse ? Peu importe :

Dans la personne de Batyras périt au Caucase la civilisation centre-asiatique. Les Nartes qui survécurent à la mort de leur héros se mêlèrent à leurs vainqueurs. De cette fusion, la Géographie de Moïse de Khorène apporte la preuve : près des passes de Darjal et de Dzaxau [c'est-à-dire de Zak] habitait,

dit-il, une nation nommée Dzanarcy, autrement dit, réunis en un seul corps les « Dzau » et les « Nart ».

L'analyse ethnique révèle chez les Ossètes deux éléments principaux, le médo-perse et le sémitique. Évidemment les Nartes étaient les Médo-Perses. Par conséquent, selon toute vraisemblance, les dénominations Dzau et Zak se rapportaient à des Sémites.

C'est ainsi que le conflit des Boratæ de Buræfærnyg et des Æxsærtægkatæ de Batraz fut magnifié, il y a juste un siècle, jusqu'à opposer, par-delà les « indigènes » et les « Médo-Perses », les Sémites et les Aryens... Tant de naïfs artifices nous amusent. Mais ils contiennent une leçon sérieuse. En plein *xx<sup>e</sup>* siècle, sans parler des « origines de Rome » reconstituées par des procédés tout voisins, y compris le calembour, de savants germanistes continuent à décrire la protohistoire de la Scandinavie à partir de la légende, déjà humanisée par Snorri Sturluson, de la guerre des dieux Ases et des dieux Vanes : on suppose des envahisseurs adorant les uns, des indigènes adorant les autres, et l'on transpose à ces rassurantes communautés humaines le conflit mythique raconté de leurs dieux. Plus pondérés, les savants russes contemporains de V. B. Pfaf, dans le moment même où ils accueilleraient dans leur revue les sympathiques élucubrations d'un maître officiel de l'histoire, ont pris les distances qui convenaient. Une « note de la Rédaction », lourde à souhait, les blanchit devant la postérité <sup>1</sup> :

Le présent article renferme la substance des témoignages historiques sur la plus vieille des populations du Caucase qui a, depuis longtemps, attiré sur elle l'attention des savants, mais n'en reste pas moins peu étudiée. La Rédaction estime qu'un tel essai est un travail très utile en vue de l'examen ultérieur de la question de l'origine et du destin historique des Ossètes. Mais, tout en rendant hommage à l'application avec laquelle l'auteur groupe les données historiques concernant le peuple ossète, la Rédaction pense devoir déclarer que, de ces témoignages, ils ne ressort encore aucune raison décisive d'accepter les conclusions auxquelles aboutit l'auteur. Certes, la matière même de l'enquête, obscure et complexe, oblige à former de nombreuses hypothèses. Cependant l'évidente fragilité de plusieurs de celles qui sont admises de façon péremptoire dans le présent article doit rester sous l'exclusive responsabilité de l'auteur.

Que reste-t-il de cette légende ossète chez les peuples caucasiens qui ont emprunté l'épopée narte ? Rien. Le seul domaine qui eût pu fournir une variante est le folklore des Tchétchènes

1. *Ibid.*, p. 1, note.



et des Ingouches qui, on se le rappelle, à défaut de la structure tripartie des familles, disparue comme partout ailleurs, a maintenu un antagonisme constant entre les Orxustoy (*Æxsærtægkatæ*) et les autres « Njart <sup>1</sup> » : aucun des récits où s'exprime cet antagonisme ne présente la combinaison de thèmes ni même, isolé, aucun des thèmes que nous venons d'analyser.

1. V. ci-dessus, p. 478-480.

## CHAPITRE V

### *Les trois femmes d'Uryzmæg*

#### *Satana chez les Ossètes.*

Un personnage féminin, extrêmement populaire, anime l'épopée narte : Satana, « la princesse Satana » ou simplement « la Princesse », comme disent volontiers les conteurs.

Elle est la demi-sœur des deux héros *seniores* de la famille des *Æxsærtægkatæ*. Uryzmæg et Xæmyc étaient nés d'Æxsærtæg et d'une fille du Génie des eaux, Dzerassæ. Avant leur naissance, dans une crise de jalousie injustifiée, Æxsærtæg avait tué son jumeau Æxsar, puis s'était poignardé lui-même <sup>1</sup>. Dzerassæ les avait mis au monde ensuite chez les Nartes... Beaucoup plus tard, quand elle se sentit mourir, elle demanda à ses deux fils de garder son tombeau pendant trois nuits, car le génie Uastyrji-saint Georges — qui l'avait toujours poursuivie de ses assiduités et qu'elle avait bafoué n'allait pas manquer, pensait-elle, de se satisfaire sur son cadavre <sup>2</sup>. Uryzmæg veilla consciencieusement les deux premières nuits. La troisième, Xæmyc se laissa tromper par un prestige, les chants d'un banquet entendus au loin, et abandonna la faction :

Il partit. A peine s'est-il éloigné que la tombe s'illumine : Uastyrji est déjà à pied d'œuvre ! Il frappe Dzerassæ de son fouet de feutre, et la voici sept fois plus belle que de son vivant. Il s'approche d'elle. Puis la frappe de nouveau avec son fouet de feutre, et elle redevient ce qu'elle était.

Au bout d'un an, le malin Syrdon, bâtard de la famille des *Æxsærtægkatæ*, passant près du tombeau, entendit les pleurs d'un nouveau-né. Il courut sur la grand-place où les Nartes des

1. Par exemple *LN.*, n° 1, p. 20-24; *NK.*, p. 5-16 = *LH.*, p. 24-32.

2. *LN.*, n° 2, p. 24-25; *NK.*, p. 20-21 = *LH.*, p. 34-35.

trois familles étaient réunis et annonça la nouvelle. Uryzmæg courut au tombeau, l'ouvrit, et en ressortit avec une petite fille, Satana.

Satana devint si belle et si intelligente que sa simple apparition changeait la nuit noire en jour lumineux et que sa parole était plus coupante que l'épée, plus pénétrante que la flèche.

Cette jeune personne, honneur de la famille des Forts bien qu'elle n'eût pas le sang d'Æxsærtæg dans ses veines, épouse par la suite son frère Uryzmæg dans des circonstances remarquables, que nous allons étudier. Dès lors, on peut dire qu'elle devient l'âme de cette famille et, quand leurs intérêts sont communs, de toutes les familles nartes. Belle, intelligente, diligente, elle est le modèle des maîtresses de maison, des ménagères caucasiennes. Elle prévoit et pourvoit. Une famine, un jour, réduit les Nartes à la dernière extrémité. Son mari revient à la maison, désespéré. Elle l'interroge <sup>1</sup> :

— Pourquoi fronces-tu l'arc de ton sourcil ? Pourquoi te jettes-tu ainsi sur ta chaise d'ivoire, maître de ma tête ? Que t'est-il arrivé ? Qui t'a offensé ? demanda Satana.

— Personne ne m'a offensé. Mais que peut-il y avoir de plus affligeant ? Faute de nourriture, nos jeunes gens sont au dernier point de la faiblesse. Ils se roulent sur la grand-place et dorment d'un sommeil qui ne leur sied pas. La chienne éhontée de Syrdon rôde parmi eux, léchant les lèvres de l'un, rongant les souliers d'un autre, arrachant la ceinture d'un troisième. Et ils n'ont plus la force de la chasser. Ah ! notre maîtresse, je donnerais beaucoup de jours de ma vie pour qu'ils puissent manger leur soulé, pour que leur sang retrouve sa place et leur cœur sa force !

— Pourquoi te désoler ? dit Satana. Va, invite-les, je te les traiterai tous comme un seul hôte. Vois, nos réserves sont pleines de toutes sortes de nourritures et de breuvages.

Et Satana conduisit Uryzmæg à un premier cellier : il était rempli de pâtés farcis. A un deuxième : des bouteilles pleines s'y entassaient. A un troisième : du haut jusqu'en bas, c'étaient des piles d'épaules et de cuisses d'animaux...

— J'ai mis là, dit-elle, tout ce que les Nartes m'envoyaient comme parts d'honneur, lors de leurs grands festins.

Le visage d'Uryzmæg s'éclaira :

— Puisqu'il en est ainsi, dit-il, prépare-toi : nous avons ici plus que les Nartes ne pourront dévorer en une semaine.

Il appela le crieur, le fit bien manger et lui dit :

— Va et crie dans le village : « Qui a la force de marcher, qu'il marche, et qui n'a pas la force, qu'on le porte ! Celui qui a un enfant au berceau, qu'il apporte le berceau ! Uryzmæg, de la

1. NK., p. 34-35 = LH., p. 44-45.

famille des *Æxsærtægkatæ*, offre un festin et vous invite ! »

Le crieur fit son office :

— Nartes, cria-t-il, qui a la force de marcher, qu'il marche, et qui n'a pas la force, qu'on le porte ! Celui qui a un enfant au berceau, qu'il apporte le berceau ! *Uryzmæg*, de la famille des *Æxsærtægkatæ*, offre un festin et vous invite !

Entendant cet appel, les Nartes se précipitèrent et s'assemblèrent, grands et petits, dans la maison d'*Uryzmæg*. On apporta des tables et, pendant une semaine, ils ne cessèrent de manger.

Intelligente, elle l'est comme il faut l'être dans ces sociétés, avec des échappées sur la sorcellerie. Quand un de ses proches, *Uryzmæg* ou son fils adoptif *Soslan* (*Sosryko*) est en difficulté, menacé dans sa vie par un complot, elle est miraculeusement avertie et mobilise aussitôt le sauveur compétent, en général son neveu *Batraz* qui vit au ciel mais avec qui elle a des communications merveilleuses <sup>1</sup>. Dieu même a un faible pour elle : il exauce régulièrement ses prières, allant jusqu'à faire l'hiver en plein été <sup>2</sup>.

Les savants soviétiques reconnaissent assez généralement dans le personnage et dans l'activité de *Satana* une trace épique de la phase matriarcale que toute société doit avoir traversée. Je ne partage pas cette opinion. Il ne suffit pas qu'un ensemble légendaire fasse une large place à une héroïne pour qu'on soit en droit de parler de matriarcat. La *Satana* ossète, avec ses qualités et ses talents, ne commande pourtant pas. Elle prodigue les conseils aux individus et à la société ; ses parents, les Nartes, les sollicitent et les écoutent parce qu'on la sait extrêmement sagace, mais elle ne participe pas aux délibérations publiques, les expéditions sont décidées sans elle, le butin est partagé, les vieillards sont « liquidés » sans son avis, et même les festins privés qui se font chez elle et qu'elle prépare sont ordonnés par *Uryzmæg*, son mari, non par elle. De plus, les Ossètes sont des Indo-Européens. Or, le répertoire des noms de parenté le prouve suffisamment, les Indo-Européens, avant leur dispersion, avaient dépassé le matriarcat et vivaient dans des formes de société — famille et groupements plus larges — que dominaient les mâles. Les quelques exemples légendaires ou historiques de reines scythiques ou para-scythiques dont on fait état ne sont pas non plus démonstratifs : *Marie-Thérèse* et la Grande Catherine, la reine *Christine* et la reine *Victoria* ont présidé à des sociétés qui n'avaient rien de matriarcal et la longue succession de femmes sur le trône de Hollande n'enseigne rien sur la structure de la société hollandaise.

1. V. p. ex., ci-dessous, p. 572.

2. *NK.*, p. 40 = *LH.*, p. 49.

*Satana hors d'Ossétie.*

Les peuples voisins des Ossètes n'ont pas dédaigné un personnage si séduisant et peut-être, chez eux, des souvenirs d'authentique matriarcat l'ont-ils renforcé. Les Tcherkesses et, à travers eux, les Abkhaz ont emprunté la figure de *Seteney g<sup>o</sup>aš'e* « la princesse, la dame Seteney », et, avec des nuances propres à chaque nation, lui ont gardé son rang, le privilège qui fait d'elle à travers les âges le modèle idéal de toute noble femme. Les Tcherkesses ont donné son nom à la plus belle des fleurs <sup>1</sup> et il arrive encore aujourd'hui, dans les grandes familles de l'émigration, qu'une jeune fille le reçoive en prénom <sup>2</sup>. Mais les liens familiaux de la Seteney tcherkesse et de la Sataney (*Sataney g<sup>o</sup>aš'a*) abkhaz ne sont plus ce qu'ils étaient en Ossétie. A vrai dire, on ne raconte rien sur sa naissance, sur ses parents. Pour les Tcherkesses, elle est simplement une princesse parmi les autres, que le héros Werzemeg' a conquise, quelquefois avec difficulté. Pour les Abkhaz, elle n'entre en scène, sans ascendance connue, que comme la mère commune des quatre-vingt-dix-neuf Nartes et de leur frère *conscriptus* Sasraq<sup>a</sup>. Son mari Xnəš' (c'est-à-dire le Xəmyc ossète, et non Uryzmæg, qui a disparu en Abkhazie), le père des Nartes, est à peine mentionné et considéré, semble-t-il, comme un vieillard fini. Mais elle-même est une mère prodigieusement bien conservée, que les récitants peignent dans des termes plus ambitieux encore que ne font les Ossètes et les Tcherkesses. Voici comment la présente le recueil de 1962 <sup>3</sup>:

Sataney g<sup>o</sup>aš'a était la mère de cent héros nartes, dont le père se nommait Xnəš'. Sa gloire dépassait celle des hommes. A ses sages conseils se conformaient non seulement les Nartes, mais tout le peuple. Pour son esprit et sa beauté, on la célébrait comme la Souveraine d'Or.

Pour rien au monde ses fils ne la contredisaient. Elle était seule, ils étaient cent, et s'ils avaient élevé la voix, qu'aurait-elle pu faire? Jusqu'à maintenant, chez les Abkhaz, la femme est l'objet d'une grande considération : est-il étonnant que, dans ces temps très anciens, Sataney g<sup>o</sup>aš'a, grâce à son esprit et à sa beauté, ait été entourée de tant de respect?

Bien qu'elle eût mis au monde cent fils, Sataney g<sup>o</sup>aš'a avait

1. Livre cité ci-dessus, p. 454, n. 1 d, p. 253 : « La spirée (*Filipendula*), espèce de plante de la famille des roses, à fleurs bissexuées, blanches, roses ou rouges, s'appelle en adyghé "fleur Setenay", *Setenay-qeyar*; les Chepsougs la nomment *c'əš* et les Bje-doughs *xərk<sup>o</sup>əpan*. »

2. Je ne pense pas qu'il soit indiscret de dire que M<sup>lle</sup> Mufti, fille du directeur de la Banque Centrale de Jordanie, porte sans peine aucune ce prénom traditionnel.

3. *Priključenija...* (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 e), p. 15-17.

le corps bien modelé et aussi blanc qu'un fromage frais. L'homme le plus retenu dans ses sentiments et le plus maître de lui se troublait si ses yeux surprenaient sans voiles quelque partie de son corps. La blancheur de sa peau était si aveuglante que sa réverbération sur la mer et, de la mer, sur les montagnes détournait souvent les navires de leur cap. Nombre de marins ont ainsi péri et les épaves de leurs navires se voient encore sur les côtes de notre mer.

Pour ses promenades, Sataney g<sup>o</sup>aš'a choisissait les vallées des rivières Bzyp et Kouban, surtout la deuxième. C'est sur le bord de ces rivières qu'elle lavait son linge. D'ordinaire elle partait par la vallée de la Bzyp, remontait jusqu'à la source et, par le col, gagnait le Kouban. On la voyait ensuite à l'embouchure du même Kouban. Rebroussant chemin, elle remontait aux sources du Kouban, passait à celles de la Bzyp et redescendait vers la mer Noire, longeant le lac de Rits. A l'aller et au retour, elle aimait à se plonger dans l'eau froide de ce lac. Alors, de la baigneuse nue, émanait une lumière pareille à celle du soleil levant. De temps en temps, des éclairs de chaleur scintillent sur les côtes de notre mer : les anciens savaient alors que Sataney g<sup>o</sup>aš'a était dans l'eau cristalline du lac et n'allait pas tarder à apparaître sur les plages.

Souvent aussi, en se promenant dans les vallées de la Bzyp et du Kouban, Sataney g<sup>o</sup>aš'a filait. Pour se délasser, elle se baignait aussi dans ces rivières. Elle répandait alors la même lumière surnaturelle, qui rendait inutiles le soleil et la lune.

... Plus d'une fois Zartyz et les autres bergers la contemplaient, ensorcelés, et pendant ce temps leurs troupeaux se débandaient et ils avaient beaucoup de peine à les rassembler.

Telle était Sataney g<sup>o</sup>aš'a quand elle sortait. Mais c'était dans sa maison qu'elle passait le plus de temps. Avec intelligence et application, elle y gouvernait son vaste ménage. Ni le matin, ni à midi, ni le soir ses mains ne se reposaient des travaux domestiques.

Chez les Tchéchènes et les Ingouches, en revanche, le nom de Satana se rencontre encore sous la forme Satay, mais le personnage ne paraît pas avoir été conservé. Une « sœur des Nartes » — que les Abkhaz ont aussi plus largement utilisée que les Ossètes (la belle G<sup>o</sup>anda, *G<sup>o</sup>anda p<sup>o</sup>šza*) — joue bien un rôle important dans plusieurs légendes, et plus important encore chez les Koumyks et au Daghestan, mais ni son comportement, ni même sa place dans les générations des Nartes ne sont ceux de l'héroïne ossète — à laquelle nous revenons, pour observer sa principale singularité : elle est à la fois la sœur et la femme d'Uryzmæg, et cette union anormale est une des circonstances où se manifestent la structure, la valeur fonctionnelle des trois familles nartes.

*Texte de référence* (Narty kadjytæ).

Voici le récit qu'en fait le recueil *Narty Kadjytæ* (p. 25-31)<sup>1</sup> : on y voit clairement comment Satana, décidée dans son orgueil familial à n'épouser qu'un des *Æxsærtægkatæ*, et le meilleur, c'est-à-dire son frère *Uryzmæg*, élimine successivement, en faisant la preuve qu'elle est supérieure à chacune dans sa propre spécialité, une rivale provenant de la famille des *Alægataæ* et une de la famille des *Borataæ*.

1° Élimination de la fille des *Alægataæ*.

Quand *Uryzmæg* fut en âge de se marier, il épousa une jeune fille de la famille des *Alægataæ*, la belle *Elda*. De son côté *Satana* grandissait : en un mois, elle était comme les enfants d'un an ; en un an, comme les enfants de trois. Ses cheveux étaient d'or, ses yeux de charbon ardent et elle n'avait pas de rivale pour la stature et la prestance.

Quand vint le temps de prendre mari, elle pensa dans son cœur : « Certes, je dois me marier, mais je ne vois pas quel fiancé Dieu me destine ». Elle réfléchit et trouva que, même parmi les Esprits célestes, il n'y avait personne de plus vaillant ni de plus intelligent<sup>2</sup> qu'*Uryzmæg* (*qudy kodta æmæ zædyt' æsæn dær Uryzmægæg qarufjyndær æmæ zondfydær nikæj ardtæ*). Elle résolut donc que son mari serait celui-là, ou personne.

Et voici ce qu'elle fit. Après avoir hésité, n'osant lui déclarer sa résolution, mais ne voulant pas non plus la lui faire savoir par d'autres, elle finit par se décider : « Allons, faisons taire notre pudeur et confions-nous à lui ! » Et elle dit à *Uryzmæg* :

— *Uryzmæg*, personne ne donne en cadeau ce qu'il a de meilleur. Ne serait-ce pas pitié que j'aie dans une autre famille ? Je ne puis donc me marier qu'avec toi.

Les oreilles d'*Uryzmæg* rougirent et ses cheveux se dressèrent sur sa tête.

— Pas un mot de plus ! C'est une honte ! Avec quel visage me présenterais-je aux *Nartes* ?

Qui sait combien de temps s'écoula ? Mais, un jour, *Uryzmæg* partit pour une expédition d'un an. Il dit à sa femme *Elda* :

— Je pars pour un an. Avant mon retour, prépare nourriture et boisson pour tous ceux qui viendront me saluer.

Et il partit.

Quand approcha le terme de l'année, sa femme se mit en devoir de préparer la forte boisson enivrante, le *rong*<sup>3</sup>. Elle

1. *NK.*, p. 25-28 = *LH.*, p. 39-42.

2. Noter au passage cette annexion du *zond*, de l'intelligence, au principal des *Æxsærtægkatæ* : cf. ci-dessus, p. 493, n. 1.

3. Sorte d'hydromel très fort, boisson héroïque, souvent mentionnée dans les légendes *nartes*.

le fit bien bouillir, mais, quand elle y mit la levure, il ne fermenta pas : c'était Satana — ruse du ciel, sorcellerie de la terre — qui par ruse ne lui permettait absolument pas de fermenter (*fycgæ jæ xorz kodta, fælæ jyl æntuan ku nykkodta, uæd næ sængyztī : umæn Satana — arvy xin, zæxxxy kælæn — skodta xin æmæ jæ æppyn ængyryn næ uayta*). Elda s'affola, courant du chaudron à Satana, de Satana au chaudron.

— Fille de cette maison, lui dit-elle, le temps de ma honte est arrivé, ma chaudronnée ne fermente pas. Si ton frère survient, il me tuera !

— Qu'y puis-je ? répondit Satana. Ce n'est pas mon affaire.

De plus en plus alarmée, la jeune femme courait au chaudron, puis vers Satana :

— Que faire ? Mon âme est plus ténue qu'un fil, je suis perdue.

Quand Satana fut sûre que sa belle-sœur était à bout de force, elle lui dit :

— Belle Elda, je veux jouer un tour à Uryzmæg : prête-moi pour une nuit tes vêtements et ton châle de mariée et je ferai fermenter ton chaudron.

La jeune femme accepta le marché. Satana apporta une autre levure et le *rong* fermenta. Il était temps : Uryzmæg arrivait. On fit un festin et les Nartes burent le *rong*. Le soir, quand les convives furent rentrés chez eux, Satana passa les vêtements conjugaux d'Elda et entra dans la chambre d'Uryzmæg, qui, sans défiance, la prit pour sa femme.

— Fille des Alægatæ, lui dit-il, tu te comportes mieux que lors de notre première nuit !

— C'est un privilège de notre famille, répondit-elle, pour qu'il n'eût pas de soupçon.

Pendant la nuit, par sorcellerie, Satana fit paraître sur le plafond de la chambre une lune et des étoiles. Au matin, Uryzmæg lui dit :

— Il fait jour, il est temps de nous lever.

— Il fait jour ? Regarde : la lune et les étoiles sont encore dans le ciel !

Elda frappa à la porte de la chambre, courut çà et là et, comme ils n'ouvraient toujours pas la porte, le chagrin la frappa au cœur et elle mourut (*Elda duærttæ xosta, rauajbauaj kodta, æmæ jyn duar ku næ kodtoj, uæd mæstæj fæzærdædzæf — amard*).

Satana sut aussitôt que sa rivale était morte. Elle fit disparaître la lune et les étoiles et dit à Uryzmæg :

— Lève-toi, maintenant il fait jour.

Quand Uryzmæg la vit, il fut comme pétrifié.

— Mais tu es Satana !

— Avec qui crois-tu donc avoir passé toute la nuit ? répondit-elle.

Que pouvait-il faire ? Ils enterrèrent la morte. Mais il était au désespoir.



2<sup>o</sup> Mariage de Satana.

— Tu m'as déshonoré, Satana ! dit Uryzmæg. Comment pourrions-nous vivre désormais au milieu des Nartes ? Quel visage leur ferons-nous ?

— Le blâme des gens est l'affaire de deux jours, il n'y aura pas beaucoup de honte (*adæmy fidis — dyuuæ bony, biræ xudinag næu*). Je te dirai le moyen de la faire oublier. Monte à l'envers sur un âne, ton dos vers sa tête, et, dans cet équipage, passe trois fois à travers la grand-place. Observe bien les gens qui y seront et viens me dire ce qu'ils auront fait (*xærægyl sbad fæstærdæm æmæ jyl ærtæ xdæxtý akæn Nyxasy astæuty. Nyxasy adæmmæ kæs, æmæ çi kud kænna, uj-iu myn radzur*).

Uryzmæg enfourcha un âne à l'envers et passa au milieu des Nartes. Ceux-ci, les grands comme les petits, les vieux comme les jeunes furent secoués d'un tel rire qu'ils ne pouvaient se tenir debout.

Il passa une deuxième fois. Certains rirent encore, les autres ne rirent plus. Beaucoup ne le regardèrent même pas, beaucoup aussi s'affligèrent de voir leur guide, leur modèle, Uryzmæg, frappé de déraison.

Il passa encore une fois. Personne ne rit plus. « Ce n'est certainement pas sans motif, dirent-ils, qu'il monte son âne à l'envers ; il y a quelque bonne idée là-dessous... »

Quand Uryzmæg revint chez lui, Satana lui demanda :

— Comment se sont-ils comportés ?

— Quand je suis passé la première fois, ils ont été secoués d'un tel rire qu'ils ne pouvaient se tenir debout. La seconde fois, certains riaient encore, d'autres ne riaient plus, et beaucoup s'affligeaient de me voir, moi, leur guide, frappé de déraison. La troisième fois, plus personne ne riait : « Il n'est pas fou, disaient-ils, ce n'est pas pour rien qu'il monte son âne à l'envers, il a sûrement son idée... »

— Eh bien, il en sera de même pour notre affaire, dit Satana. Ils riront d'abord, puis personne n'y pensera plus.

Quand les gens apprirent qu'Uryzmæg vivait avec sa sœur Satana, ils commencèrent par se moquer d'eux, puis, en effet, personne n'y pensa plus. Et Satana et Uryzmæg purent continuer à vivre comme mari et femme.

3<sup>o</sup> Élimination de la fille des Boratæ.

(Je me borne ici à résumer un texte très gaulois.)

Satana se donne volontairement les stigmates de vieillesse et presse son mari, Uryzmæg, de prendre une seconde femme. Après quelque résistance il cède et épouse une fille de la famille des Boratæ. Mais, le soir des noces, les invités partis, Satana reprend sa figure jeune et séduisante et Uryzmæg ne regarde même pas la nouvelle venue.

Les Nartes ont vent de la chose et l'on en parle beaucoup

sur la grand-place. Un jeune Narte, plus hardi que les autres, veut en avoir le cœur net et se présente un soir chez Uryzmæg. Il est bien accueilli, bien traité et, pour la nuit, tandis qu'Uryzmæg et Satana se retirent dans leur chambre de nacre, on le fait coucher dans un coin de la salle commune où couche aussi, dans un autre coin, l'épouse délaissée. Dans le courant de la nuit, celle-ci vient par trois fois offrir ses services au garçon. Il ne la repousse que deux fois...

Le matin, quand tout le monde se retrouve après les ablutions, l'astucieuse Satana propose que chacun raconte son rêve de la nuit. Uryzmæg déclare qu'il a dormi comme une souche, mais les trois autres personnages inventent des rêves où est symboliquement et plus ou moins délicatement évoqué, et même décrit, l'événement nocturne.

La fille des Boratæ n'est pas la moins malicieuse : comme pour marquer la symétrie entre l'élimination tragique de la fille des Alægataæ et sa propre élimination, beaucoup moins tragique, elle raconte que — en rêve — elle n'a d'abord pas réussi à faire fermenter « les cuveaux de rong » (*ronfy yærztæ*), qu'ensuite elle a changé de levure et que la fermentation s'est alors très heureusement produite (*ængizyn bajdydtoj*). Il ne s'agit évidemment pas de la même levure ni du même rong que dans l'épisode d'Elda.

Au matin, le jeune homme s'en va. Sur la grand-place, la jeunesse narte vient aux nouvelles :

— Que se passe-t-il dans la maison d'Uryzmæg ?

— Satana a repris sa forme de jeune femme et Uryzmæg ne s'approche absolument pas de la fille des Boratæ...

L'histoire ne dit pas ce qu'il advint finalement de cette fille des Boratæ, mais nous n'avons pas à nous inquiéter : répudiée ou conservée, elle savait l'art de ne pas chômer la nuit.

### *Variantes ossètes.*

Jusqu'à la publication des *Narty Kadžytæ*, on ne connaissait que des variantes fragmentaires. L'histoire de l'âne, particulièrement populaire, se trouvait dans toutes, mais le malheur d'Elda dans une seule et aucune ne contenait la folle nuit de la fille des Boratæ. J'ai donc demandé à notre très complaisant collègue K. E. Gagkaev de me dire quel est le dossier de l'aventure dans les archives manuscrites d'Ordjonikidzé, et aussi de vérifier l'appartenance des deux éliminées aux familles des Alægataæ et des Boratæ. Voici ce qu'il m'a répondu, le 4 avril 1962 :

Dans les variantes que j'ai parcourues, Elda provient bien de la famille des Alægataæ et l'autre femme d'Uryzmæg, une créature sans moralité, de la famille des Boratæ. Parfois seulement,

au lieu de « fille des Alægatæ », Elda est appelée de façon plus générale « fille des Nartes », et parfois aussi son nom est Elon.

Ainsi l'histoire se développe bien, dans la majorité des variantes manuscrites comme dans les *Narty Kadjytæ* (et la minorité, avec son expression moins précise, n'y contredit pas), mettant en scène, par Satana et ses deux rivales, les trois familles.

Autant que j'en puisse juger, les variantes, pour chaque épisode, sont très proches les unes des autres. Voici, par exemple, pour l'élimination d'Elda, l'analyse d'un texte publié en 1961 par M. V. I. Abaev au premier tome de son recueil *Iron adæmy sfældystad* (*La Création du peuple ossète*), p. 28-29 :

Quand Satana dit à Uryzmæg qu'elle veut l'épouser, il proteste : il est déjà marié, comment pourrait-il avoir deux femmes ?

— C'est mon affaire, répond Satana. Organise un festin pour mille personnes et dis à ta femme de faire fermenter beaucoup de boisson.

Elda se mit au travail, mais Satana lui jeta un sort et rien ne fermenta. Elda fut dans l'angoisse : « Si ce malheur arrive, mon mari me tuera ! »

Satana vint la trouver et lui dit :

— Ne t'affole pas. Donne-moi ton mari pour une nuit et, moi, je ferai fermenter la boisson.

— Tu me le demandes pour une nuit ? répondit Elda. Qu'il soit à toi toute une année, pourvu que ce malheur n'arrive pas !

Satana revint chez elle, prit une autre levure et fit fermenter la boisson. Pendant ce temps, Uryzmæg était en expédition. Satana dit à Elda :

— Quand ton mari rentre, il aime boire du kvas.

Elle en fit fermenter, et du très fort. Uryzmæg rentra et alla dans sa chambre. Satana dit à Elda :

— Tu ne vas pas maintenant manquer à notre pacte : ton mari est à moi pour la nuit.

Et elle rejoignit Uryzmæg. Elle posa la cruche de kvas devant la chambre et, porte close, ils se reposèrent ensemble. Satana savait la magie : elle plaça la lune et les étoiles sur le plafond. Quand Uryzmæg fut rassasié de sommeil, il lui dit :

— Ouvre la porte, il est temps de nous lever.

— Mon cher mari, répondit Satana, tu déliras : regarde donc en haut où sont les étoiles !

Uryzmæg se recoucha.

Elda sortit en courant et s'arrêta devant la porte de la chambre. Toute fâchée, elle but deux gorgées de kvas. Mais Satana prit la bonne mesure : elle ne lâcha pas Uryzmæg avant le lendemain. De plus en plus fâchée, Elda but encore du kvas si bien qu'elle s'affaissa d'un coup.

Satana sut qu'elle était morte et ouvrit la chambre.

*Interprétation.*

La structure et le sens de l'histoire sont clairs.

Du point de vue d'Uryzmæg, elle se ramène à ceci : le héros épouse successivement, ou est épousé par, une fille de chacune des trois familles. Seule la fille des *Æxsærtægkatæ*, donc sa propre sœur, le satisfait à tous égards et, monogamiquement, le garde.

Du point de vue de Satana, elle est plus complexe. La fille des *Æxsærtægkatæ* est persuadée de cette vérité, d'ailleurs universellement reconnue, qu'il n'y a rien parmi les Nartes de supérieur à sa famille : elle ne veut donc pas en sortir par un mariage. Symétriquement il est normal que son frère se marie dans une autre famille, anormal en tout cas qu'il épouse sa sœur, et d'ailleurs il n'a pas besoin de femme, étant déjà en possession régulière d'une fille des *Alægataæ*. En conséquence, Satana opère en trois temps. Elle élimine cette rivale déjà en place; puis, presque de force, elle épouse son frère; enfin, pour la troisième famille, elle prend les devants : elle fait elle-même épouser à Uryzmæg une fille des *Borataæ*, qu'elle élimine aussitôt. Comment élimine-t-elle l'une et l'autre? En la surpassant, en faisant mieux qu'elle dans sa spécialité.

La spécialité des *Alægataæ* est l'organisation des festins-beuveries publics de la société narte. En épousant une fille de cette famille, Uryzmæg s'est donc assuré que les festins-beuveries privés qu'il donnera seront brillamment réussis. Par son savoir magique, Satana annule la compétence de sa rivale et c'est elle qui, au moment choisi, une fois conclu le marché dont elle a besoin, fait fermenter la boisson du festin et réussit où Elda a échoué.

Dans l'état actuel des légendes nartes, la spécialité des *Borataæ* n'est que la richesse, avec le luxe qu'elle procure et la moralité douteuse qu'elle favorise. Mais la « troisième fonction », on a pu le constater maintes fois, était chez les Indo-Iraniens, comme chez les autres Indo-Européens, autre chose que la richesse. Elle couvrait aussi, avec l'abondance pastorale et agricole, la fécondité humaine, assortie de ses conditions ordinaires : la beauté physique, l'art du plaisir et tout ce qui incite à l'acte sexuel <sup>1</sup>. C'est sur ce terrain, si l'on peut dire, que Satana choisit de remporter sa seconde victoire. Elle ne se fait vieille, grâce à son savoir magique, que le temps d'amener dans la place sa jeune et voluptueuse adversaire. Aussitôt après, elle recouvre

1. V. ci-dessus, p. 491, n. 2.

non moins magiquement ses charmes, des charmes supérieurs : Uryzmæg voit, compare et choisit.

Les réactions des deux éliminées ne sont pas moins instructives. Après avoir consenti dans sa panique à l'échange temporaire que lui impose Satana, la fille des Alægataë, quand elle voit son mari lui échapper, est profondément blessée : dans son amour peut-être, en tout cas dans le sens qu'elle a de sa dignité et de ses droits ; sa peine, sa colère la tuent directement ou bien la rendent imprudente au point qu'elle tombe dans le dernier piège, mortel, que constitue le kvas excessivement fort préparé par sa rivale. Au contraire, une fois délaissée, la fille des Borataë ne s'afflige pas ; si elle souffre de quelque chose, c'est d'être privée du plaisir, puisque, à la première occasion, auprès d'un autre garçon, elle se dédommage et, d'après le récit figuré qu'elle fait au petit matin, n'est pas mécontente. Ainsi placées dans la même pénible situation, les deux femmes se conduisent diversement : l'une avec noblesse, trop de noblesse, et elle en meurt ; l'autre avec désinvolture, et elle se console facilement.

Satana, elle, fait successivement la preuve que, bien qu'appartenant aux Æxsærtægkataë, elle prépare mieux les festins-beuveries que les femmes Alægataë et qu'elle a plus de séduction que les femmes Borataë. Cette double preuve, elle l'administre grâce au *zond* qu'elle possède au plus haut degré, grâce à cette intelligence et à ce savoir magique qui, en théorie, caractérisent encore les Alægataë et qui ont dû leur appartenir en effet dans des états plus anciens des légendes, mais qui, dans l'état actuel, la spécialité des Alægataë s'étant réduite à l'organisation des fêtes publiques, sont passées à la nouvelle famille-chef, aux Æxsærtægkataë : c'est grâce au *zond* qu'elle surclasse dans leurs propres domaines fonctionnels les femmes issues des deux autres groupes. Quant à son propre groupe, celui des Forts et des Vaillants, si elle n'est certes pas guerrière, forte ni vaillante par elle-même, la société ossète, la société des Nartes n'ouvrant pas aux femmes ce genre d'activité, elle en fait du moins partie de naissance et avec passion : elle s'identifie à lui corps et âme. Bref, dans cette histoire, à partir de son niveau fonctionnel d'origine et pour s'y confirmer, Satana s'annexe les deux autres : autant que la Sarasvatī indienne, que l'Anāhitā avestique, elle est « trivalente ». Ceci reconnu, cet étrange récit prend une portée imprévue.

On se rappelle le très vieux théologème par lequel M. Stig Wikander a éclairé le scandaleux mariage polyandrique de Draupadī<sup>1</sup> : les dieux masculins dont chacun, dans la liste cano-

1. V. ci-dessus, p. 103-108.

nique, ne représente qu'une fonction, ont en face d'eux une déesse unique qui fait au contraire en elle-même la synthèse des trois fonctions. Dans le *Mahābhārata*, Draupadī, transposée d'une telle déesse, devient la femme commune des cinq frères, fils des dieux de la liste canonique. La légende narte ne transpose pas exactement ce théologème, ni sans doute aucun théologème, mais elle donne, exprimée par une non moins grave anomalie matrimoniale, le même enseignement : le « chef des Nartes », le membre le plus distingué, à cette génération, de la famille-chef, ne peut en définitive épouser, ou ne peut garder pour femme que sa propre sœur, et cela parce qu'elle est trivalente, parce que, fille des *Æxsærtægkatæ*, elle excelle en même temps dans les caractéristiques des deux autres familles. Le scandale n'est plus, comme chez les Indiens, dans la promiscuité, il est dans l'inceste, mais il a même racine et même justification. Dans l'Inde, pour saturer ses trois valences, l'héroïne épouse à la fois tous les hommes qui leur correspondent; en Ossétie, parce qu'elle porte en elle les trois valences, elle s'impose et suffit comme épouse au chef, son frère.

Dans le théologème et dans ses transpositions épiques, nous l'avons appelé, la déesse ou l'héroïne trivalente n'en appartient pas moins, par essence, d'origine et de prédilection, à l'une des fonctions, où elle garde d'ailleurs son principal point d'appui <sup>1</sup> : *Sarasvatī*, *Anāhitā*, *Ārmaiti* sont centrées sur la troisième fonction, sur la fécondité; Draupadī, incarnation d'*Indrānī*, est chez elle dans la deuxième, ce qui rend compte sans doute de sa préférence pour Arjuna, fils d'Indra ou portion incarnée d'Indra; de même, dans le Latium, la Juno S. M. R. de Lavinium, trivalente, est surtout comprise comme guerrière. Il n'en est pas autrement pour Satana : c'est dans les *Æxsærtægkatæ* qu'elle a son origine et c'est, paradoxalement, pour n'en pas sortir et pour y rester la seule femme du meilleur qu'elle manifeste avec éclat devant son frère qu'elle possède, et à un plus haut degré, les qualités qu'il pourrait être tenté de rechercher auprès des femmes des autres familles.

L'inceste d'*Uryzmæg* et de Satana s'explique ainsi. Pendant longtemps, j'ai cédé à la tentation de l'éclairer par l'usage pratique, à certaines époques, dans certaines parties de l'Iran et illustré par les textes zoroastriens qui exaltent le mariage entre les consanguins les plus proches, père et fille, frère et sœur. Mais cette solution, apparemment simple, rencontre deux difficultés. Le mariage de Satana avec son frère est partout présenté

1. V. ci-dessus, p. 120-123.

comme une anomalie; ce pourrait être, certes, l'effet de l'évolution des mœurs : aboli dans la pratique des grandes familles mais maintenu dans une légende, l'inceste ne pouvait qu'y paraître anormal; mais aucun document d'aucune époque, ni sur les Scythes, ni sur les Sarmates, ni sur les « barbares » Roxolans ou Alains qui en sont issus, ne donne à penser qu'aucune classe de la société ait jamais préféré de tels mariages. Dans l'Iran même, l'usage n'est pas général; il paraît lié aux spéculations zoroastriennes et ne doit pas leur être antérieur; l'Inde védique, en tout cas, par la célèbre stichomythie de Yamī et de son frère Yama (*R̥V*, X 10), se montre résolument hostile à ce type d'union. Supposera-t-on un emprunt, réduit à cette légende, du monde scythique au zoroastrisme? Mais M. V. I. Abaev a montré que l'influence du zoroastrisme et généralement du mazdéisme au nord du Caucase a été presque nulle<sup>1</sup>. Je pense donc qu'il ne faut pas maintenir plus longtemps un rapprochement illusoire.

### *Altération de la légende chez les Abkhaz.*

Malgré la popularité de Satana, on ne s'étonnera pas que cette archaïque légende n'ait pas été empruntée par les voisins des Ossètes<sup>2</sup> : la disparition de la conception des trois familles lui faisait perdre sa structure et sa signification.

Quant au mariage incestueux de Satana et d'Uryzmæg, qui pouvait être facilement détaché des autres épisodes et qui, de fait, en a été souvent détaché par les récitants ossètes eux-mêmes, il était cependant trop contraire aussi à l'exigent idéal féminin des Tcherkesses et des Abkhaz pour être facilement emprunté. Il l'a été, à ma connaissance, par les seuls Abkhaz, mais dans une perspective nouvelle, qui le transfigure. Cette évolution mérite d'être observée de près.

Deux des caractères dominants de la société des Nartes abkhaz sont les suivants. Tous les Nartes, nous l'avons dit et répété, les « cent Nartes », étant frères, elle ne se divise plus en familles, solidaires mais indépendantes, du type ossète. D'autre part, elle ne se distribue plus entre les mêmes générations; plus précisément, la première génération qui est chez les Ossètes celle d'Uryzmæg, de Xæmyc et de Satana, se réduit au personnage amplifié, très coloré, de la mère des Cent et au personnage falot qu'est son mari, le père des Quatre-vingt-dix-neuf premiers,

1. « Skifskij byt i reforma Zoroastra », *Archiv Orientalni*, XXIV, 1956, p. 23-56.

2. L'épisode de l'âne, seul, se retrouve chez les Ossètes du Sud, *NEON*. (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 b), p. 129-131.

Xnəš', dont il nous est dit seulement qu'il n'est plus bon à grand-chose au moment où commence le cycle des Nartes : quand les Quatre-vingt-dix-neuf voient les premiers exploits du Centième, Sasrəq<sup>0a</sup> — qui en effet n'est pas né de Xnəš', ni d'ailleurs de Sataney g<sup>0a</sup>š'e, mais de la pierre fécondée par la semence d'un berger trop vivement ému par la beauté de Sataney —, ils sont pris de soupçon et disent à leur mère (*Priključenija...*, p. 46) :

Où es-tu, notre mère ?

Qui est devant nous ? Dis, nous ne pouvons comprendre.

Il n'y a pas d'erreur, et il est facile de s'en convaincre :

quelque chose de Narte est en lui, en lui une partie de toi.

Mais notre père est un vieillard décrépît, faible et presque [aveugle,

il passe tout son temps à se chauffer près du poêle :

Ce garçon ne peut être sorti de lui.

Nous le savons, il ne convient pas de parler ainsi à sa mère,

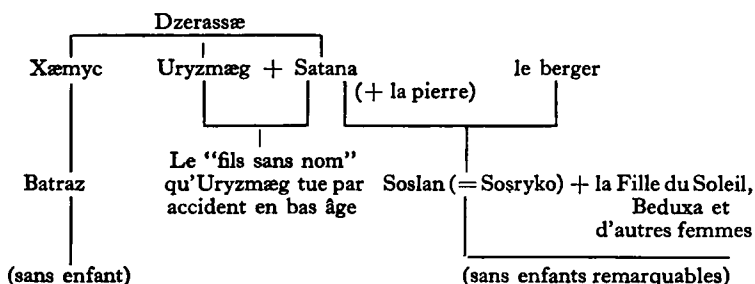
mais que la famille des Nartes ne connaisse pas la honte !

Pardonne, mais parle : qui est-il ? de quelle race ?

De qui est fils ce garçon, — non pas ce garçon : ce prodige ?

Peut-être cette présentation irrespectueuse du père est-elle un écho des critiques, des railleries qui sont parfois adressées au Xæmyc ossète, justement en opposition avec un fils héroïque (Batraz, non Soslan-Sosryko) et dont Xæmyc lui-même, dans la légende des « Trois trésors des ancêtres », paraît admettre le bien-fondé<sup>1</sup> ; Xæmyc a pourtant plus de relief et montre, en d'autres occasions, une véritable valeur.

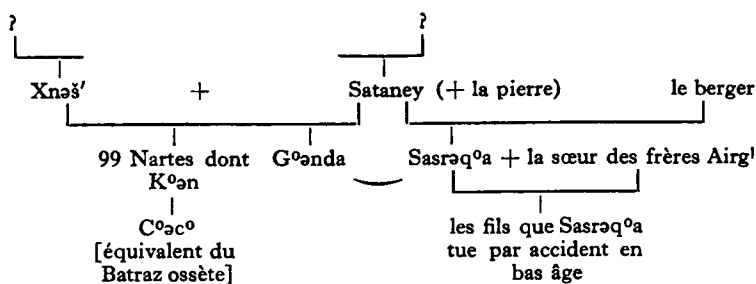
Mais surtout, un personnage de première grandeur a complètement disparu : le frère de Xæmyc, le frère et mari de Satana, Uryzmæg, dont le cycle ossète est considérable. En bref, au lieu du tableau généalogique ossète,



1. V. ci-dessus, p. 487 et n. 1.



on a, en Abkhazie <sup>1</sup>, le tableau suivant :



Ces tableaux suffisent à montrer comment s'est partagé, en Abkhazie, l'héritage légendaire de l'Uryzmæg ossète disparu. En tant que mari de Satana, il a cédé sa place à Xnəš' (ou Xməš'), c'est-à-dire à Xəmyc, qui d'ailleurs, dans quelques variantes ossètes aberrantes, joue déjà ce rôle, — mais à un Xnəš' qui n'est plus, en même temps, le frère de sa femme : il n'y a plus d'inceste. En tant que père, il a légué le thème pathétique qui lui est propre (Uryzmæg tuant involontairement son jeune fils qu'il ne connaît pas, son « fils sans nom » <sup>2</sup>) à celui qui est devenu le personnage essentiel de toute l'épopée, à Sasrəqəa : avec de légers changements, notamment une multiplication du malheur (Sasrəqəa tue successivement ses trois fils dans des conditions analogues), le récit se retrouve aux pages 238-242 des *Priključenija*.

Mais ce n'est pas le seul trait que Sasrəqəa a reçu d'Uryzmæg. Si le mariage incestueux a disparu comme tel, il en subsiste quelque chose entre Sasrəqəa et sa « sœur putative », la belle Gəənda.

Par une machination de ses frères, Sasrəqəa, déjà privé de son bon cheval Bzou, privé de ses trois fils, vient en outre de perdre leur mère, sa femme dévouée, la « sœur des frères Airg' » : le croyant mort dans les flots tumultueux du Kouban, désespérée d'avoir contribué à l'accident, elle s'est jetée dans le fleuve et s'est déchirée sur les rochers (p. 256). Cependant lui-même échappe à la mort : tandis qu'il continue à se débattre, après toute une nuit d'efforts dans les tourbillons du fleuve déchaîné, sa sœur, qui est venue prendre son bain matinal, le découvre et réussit à le sauver. Alors Sasrəqəa dit (p. 262) :

1. Du moins d'après *Priključenija...* (v. ci-dessus, p. 454, n. 1 e). Il se peut que d'autres variantes disposent les choses autrement.

2. *LN.*, n° 5, p. 32-34; *NK.*, p. 34-39 = *LH.*, p. 44-47; cf. ci-dessus p. 471.

Où est Bzou, mon ami ? Le coursier n'est plus...  
 Ma femme s'est noyée dans le Kouban...  
 Où sont mes enfants ? C'est moi qui ai tué mes enfants...  
 Je n'ai plus de nouvelles consolantes à entendre !  
 Je suis privé de succès, privé de famille,  
 et mes frères aînés, les Nartes,  
 jour et nuit préparent ma perte...  
 Tu es ma seule consolation dans la maison de famille.  
 Ma sœur unique, ma chère sœur,  
 douce, dévouée, affectueuse, bonne,  
 tu m'es plus proche que tous, plus chère que tous au monde.  
 Je n'ai que toi, que toi !  
 Ma sœur, sache que, de ce jour,  
 c'est moi seul qui répondrai de toi devant tous,  
 que, de ce jour, c'est chez moi que tu dois vivre,  
 avec toi je partagerai vêtement et pain.  
 Sœur, je n'ai que toi, toi seule,  
 toi seule entre le ciel et la terre. »

La belle G<sup>o</sup>ənda répond (p. 263) :

« O mon plus jeune frère, je te donne mon accord,  
 de ce jour, je me transporte sous ton toit.  
 Mais avertis d'abord de cela tes frères,  
 sans quoi les mauvaises langues les critiqueront :  
 les Nartes, dira-t-on, ont refusé de nourrir leur sœur,  
 et G<sup>o</sup>ənda s'est enfuie de la maison de famille...  
 O mes frères, je mourrai pour vous avec délices.  
 Je crains seulement que vous n'entriez de nouveau en querelle.  
 Il ne faut pas vous quereller à propos de votre sœur...  
 Allons, toi qui es né pour la gloire et l'honneur ! »

Elle dit, et son frère et elle ensemble, ils se dirigèrent vers le village où étaient les enclos de laboureurs.

On voit ce qui subsiste du thème et ce qui a changé. L'inceste, ce que la morale caucasienne réprouve comme la nôtre, a disparu : rien de plus pur, de mieux motivé que les accords de ce frère et de cette sœur, et généralement que la tendresse et la prédilection qu'ils se témoignent et se déclarent. Il n'en reste pas moins que, dorénavant, Sasrəq<sup>a</sup> et G<sup>o</sup>ənda vont vivre dans une association étroite, en opposition aux Quatre-vingt-dix-neuf et contrairement à l'usage des Nartes ; G<sup>o</sup>ənda « se transporte sous le toit » de Sasrəq<sup>a</sup>, et l'expression est d'autant plus remarquable qu'il ressort au contraire de l'ensemble de l'épopée que les Nartes, y compris Sasrəq<sup>a</sup>, habitent tous ensemble dans une seule grande maison, magnifiquement décrite. On a l'impression d'un détail fossile, maintenu dans la nouvelle économie de l'épopée malgré la contradiction qu'il y fait.

La chaste union de ce frère et de cette sœur se conclut comme

l'union moins chaste d'Uryzmæg et de Satana, au moment où le partenaire masculin devient veuf. Simplement, tandis qu'Elda, la première femme d'Uryzmæg, est acculée au désespoir et à la mort par la machination même qui met Satana dans le lit d'Uryzmæg, G<sup>o</sup>ənda n'est pour rien dans le désespoir ni dans le suicide de la femme de son frère; elle ne fait que prendre une des deux places laissées vacantes, non pas celle d'épouse, mais celle de maîtresse de maison.

Quelque chose subsiste aussi de la notion de « scandale », mais autrement orienté. Si les mauvaises langues jasant en Ossétie sur l'union d'Uryzmæg et de Satana, c'est parce qu'elle est une union charnelle, un inceste. Dans la scène abkhaz, G<sup>o</sup>ənda envisage, elle aussi, l'activité des mauvaises langues, mais dans un autre sens, et moins pour elle que pour ses quatre-vingt-dix-neuf autres frères, et aussi pour la tragédie qu'elle voit déjà se nouer si elle ne désarme pas leur susceptibilité; elle craint de paraître avoir fui, avoir cherché un asile contre eux, et de donner ainsi, contre eux, une matière à la calomnie.

Dans la réorganisation abkhaz de l'épopée, l'union intime du frère et de la sœur, ainsi évoluée, a un prolongement que rien n'annonçait dans les légendes ossètes ni tcherkesses. C'est elle qui, indirectement, justifie la mise à mort (du type tcherkesse, non ossète) de Sasrəq<sup>o</sup>a par ses frères. Cette sœur dont il avait pris la charge et comme la possession exclusive, un étranger vient l'enlever et elle ne reviendra pas : elle finit pétrifiée (p. 264-271). Bien que, par une nouvelle contradiction, ce soit « chez les Nartes », parmi eux, Sasrəq<sup>o</sup>a absent, qu'ait lieu ce rapt, ils n'en rendent pas moins Sasrəq<sup>o</sup>a responsable et, couvrant désormais leur jalousie et leur haine d'un prétexte justicier, ils le conduisent impitoyablement au Jeu qui lui ôtera la vie (p. 272-285).

### *Un écho arménien.*

Je profite de l'occasion pour signaler aux nartologues que, en 1950, un récit arménien, ou arméno-kurde, de l'Anatolie orientale a été rapproché par mon éminent ami M. Haïg Berbérian du récit ossète de l'inceste du frère et de la sœur, mais dans des conditions qui n'ont pas favorisé la diffusion de cette découverte. Les discussions entre les savants arméniens d'Occident se font souvent, on le sait, dans les journaux quotidiens, dont beaucoup ne vivent pas longtemps. C'est ainsi que, M. Berbérian ayant donné à l'*Abakay* de Paris, n<sup>o</sup> 262 (19 août 1950, p. 2, col. 1-2) un article sur Satana où il faisait état, d'après ses souvenirs, d'un récit arménien de la région de Van dont le folklo-

riste B. D. Čituni avait parlé plusieurs années auparavant dans une conférence, ce dernier, au cours d'une réponse-fleuve dans le *Bayk'ar* de Boston, n° 217, 219, 220 (16, 19 et 20 septembre 1950, les trois fois p. 3, col. 1-2), publia en arménien dialectal le texte de ce récit, recueilli par lui en avril 1909 à Sbargerd, de la bouche d'un paysan nommé Manug, qui le racontait comme un événement authentique. En voici la traduction littérale<sup>1</sup> :

Un homme de Sbargerd décida : « J'épouserai ma sœur ». Tous les habitants du village lui tombent dessus : « Eh, Arménien, pareille chose ne se fait pas, dans notre race, cela ne se fait pas ! » Il ne céda pas. « Je l'épouserai ! » dit-il. Tout le village lui dit : « Ton péché [est sur] ton cou ! »

Alors les vieilles femmes sorcières se réunirent. C'est l'hiver, il tombait de la neige à hauteur de peuplier (?). Les vieilles dirent : « Prends tes bœufs, attelle-les, laboure cette neige. » Il attela ses bœufs et il laboure la neige. Le premier jour, tout le village accourt pour le regarder. Le second jour, les vieilles lui dirent : « Aujourd'hui encore, tu laboureras, et aussi demain tu laboureras. » Ce jour-là, il laboura, et peu de villageois vinrent le regarder. Le lendemain encore, il laboura, et plus personne ne vint.

Les vieilles dirent : « Tu veux toujours l'épouser ? Épouse-la. Pendant trois jours, on fera des cancons sur toi. Après trois jours, on n'en parlera plus. »

C'est pourquoi l'on dit en kurde : « On a marié la sœur au frère et l'étonnement a duré trois jours. »

Je n'ai aucun moyen de préciser le rapport de cette anecdote isolée avec le récit ossète, mais ils ne me paraissent pas pouvoir être séparés<sup>2</sup>.

1. Comme ce texte dialectal risque d'être perdu dans le *Baik'ar*, je le reproduis, à l'usage des arménisants :

*Mêg mart bntec asac* : « օմ կ'իօր զ-արնիմ ! » *Key-keyov t'ap'an vrên* : « Xayig, êdbês bêan է'-երն... ման՝ մի էdbês bêan է'-երն... » *Ĵar է'-չրավ, bntec asac* : « D-arnim ! » *Keyagan asac* : « K'iu meyk', k'iu vix ! »

*Têoris sêrapanti bařavk'er řorovec. cmeř* ». *Mêg asdinpar ciwn iger. Bařavk'er ascin* : « Pi, k'iu izner lđzi, na ciwn vari. » *Ed x-or izner lđzec, ciwn gə-varə. Yərfin ör key-keyov t'apa'n t'amařa. Mēgël ör bařavk'er ascin* : « Yasörn el də-varis, yirek' ör də-varis. » *Mēgël ör el varec, keyagan k'ič' igin t'amařa. Mēgël örn el varec, el əgi mart է'-igin t'amařa.*

*Bařavk'er ascin* : « tēör g-ařnis? ar. Irek' ör k'iu pampasank'ut'in d-ėnin, yidev irek' avur el է'-ən xusi. »

*En* » *g-asin k'řterėn* : « Xohəřprē mahə ġiərd, ačēp sē rōx a », « k'iw var axpōř bsagecin, ačēp [= darōrinaguť'itw] irek' ör dēsan. »

2. Mes amis kurdes ne connaissent pas le dicton qui termine le récit. Il est vrai que ce sont quelques cireurs de bottes et quelques chauffeurs d'Istanbul.

## CHAPITRE VI

### *Conclusions et questions*

#### *Vitalité d'un schème.*

A plusieurs reprises j'ai souligné ce qui fait le principal intérêt de ce dossier : la fidélité étonnamment prolongée des Ossètes, du moins de ceux du Nord, à une structure de pensée qui ne correspond plus, et depuis fort longtemps, sans doute depuis plus de deux mille ans, à une organisation sociale, et le manie-ment lucide qu'ils font de thèmes — les trois Trésors, les avan-tages opposés des deux familles en guerre, les trois types de femme — qui ne se comprennent que par référence à cette structure.

Les agents et les moyens d'une telle conservation nous échap-pent. Les Scythes n'avaient pas, comme les Indiens, les Ira-niens d'Iran, les Celtes et les Latins, de ces corps sacerdotaux fortement constitués auxquels nous pouvons attribuer avec vraisemblance la vitalité de tant d'archaïsmes sur ces quatre domaines. Au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, quand les légendes ossètes ont été recueillies, elles ne dépendaient plus que de la mémoire de conteurs fort instruits, mais non point professionnels, de paysans parmi d'autres. La situation est donc à peu près la même que pour les bylines russes. Mais, la matière des plus vieilles bylines n'a pas six siècles d'existence et, depuis leur formation au temps des *skomoroxi* jusqu'à leur notation au dernier siècle, le peuple russe n'avait pas connu les déracinements, les bouleversements qui, d'un rameau scythique fixé dans la plaine russe, ont fait les Ossètes, emprisonnés au cœur du Caucase.

Mystérieux mais certain, ce phénomène est plein d'enseigne-ments. Il aide à comprendre, à Rome même où la tradition avait des dépositaires plus officiels, comment ont pu se maintenir,

jusqu'à ce qu'ils se figent au quatrième et au début du troisième siècle en « histoire des origines », des schèmes indo-européens comme ceux qui ont produit les quatre premiers règnes, la guerre sabine, le couple de Coclès et de Scævola.

Il est également très remarquable qu'aucun des peuples voisins, non indo-européens, qui ont emprunté aux Ossètes du Nord le gros de l'épopée narte, n'ait conservé l'organisation des héros en trois familles fonctionnelles et que, lorsqu'ils se sont approprié quelques-uns des thèmes fondés sur la structure des trois fonctions, ils les aient altérés, justement — sauf dans une unique variante tcherkesse des Trésors —, en écartant cette structure. En principe pourtant, rien n'empêchait l'acclimatation d'une idéologie de ce type : d'une part, intellectuellement, elle ne fait pas de difficulté; d'autre part, chez les Ossètes, elle n'est pas moins étrangère à la pratique sociale réelle que chez leurs voisins, et pourtant, chez les Ossètes, elle subsiste confortablement. Tout se passe donc comme si les Ossètes gardaient de leur plus lointaine ascendance une sensibilité, une réceptivité à l'égard des « trois fonctions » que n'ont ni les Tcherkesses, ni les Abkhaz, ni les Tchétchènes-Ingouches, ni généralement les peuples non indo-européens du Caucase, dont les ancêtres n'ont à aucune époque pratiqué l'idéologie tripartite. Quelque difficulté qu'on éprouve à admettre de tels « sillons » héréditaires, les apparences sont bien celles-là.

*Survivance d'une mythologie scythique chez les Ossètes : Batraz et « Arès ».*

L'étude de ce dossier débouche sur un plus vaste problème. Puisque les Ossètes ont si fidèlement gardé, l'appliquant aux héros Nartes, le trait dominant de la plus vieille idéologie des Scythes, n'auraient-ils pas aussi gardé, dans certains de ces héros, des figures de la mythologie ancestrale?

Dès 1930, dans deux appendices de mes *Légendes sur les Nartes* (3 : Mythes d'orage, p. 179-189; 4 : Mythes solaires, p. 190-199), j'ai rassemblé les raisons de penser que, en effet, Batraz et Soslan-Sozyryko doivent une partie importante de leur personnalité, l'un à un ancien dieu de l'orage, l'autre à un ancien dieu ou héros solaire. Pour Batraz, chez les nartologues soviétiques comme en Occident, l'interprétation a été assez généralement approuvée, et les nouveaux textes publiés depuis lors n'ont fait que la renforcer. Pour Soslan-Sozyryko, de nombreuses objections ont été faites, à Moscou notamment, que je ne crois pas toutes fondées, mais surtout notre connaissance du person-

nage s'est considérablement étendue depuis 1930, notamment grâce aux documents folkloriques tcherkesses et abkhaz, et j'aurai à étoffer, à orienter aussi autrement mon ancienne proposition<sup>1</sup>. Mais ce sera une œuvre de longue haleine, que je ne puis même esquisser ici.

Je me bornerai donc à rappeler brièvement ce que j'ai dit jadis de Batraz, en renvoyant pour plus de détails à la première étude<sup>2</sup>.

La naissance de Batraz est merveilleuse. Les variantes, très diverses dans leur début, s'unifient sur la fin, qui est l'essentiel. Un jour, à la chasse, Xæmyc est entraîné fort loin et, à travers vingt aventures, arrive chez des génies fluviaux, où il tombe amoureux d'une jeune personne. Il demande sa main. Le père la lui accorde, mais explique au soupirant que sa fille est l'objet de ce que les folkloristes appellent une interdiction mélusinienne : il ne faudra pas que telle chose soit faite, ou dite, devant elle ou contre elle, sans quoi elle disparaîtra et reviendra chez ses parents. Comme elle est née sous les eaux, la forme ordinaire de l'interdiction est celle-ci : elle a un manteau-carapace qu'elle doit toujours revêtir quand elle se trouve exposée au soleil. Dans d'autres textes, elle ne doit pas être raillée, injuriée. Elle part ainsi au pays des Nartes avec son mari. Il est précisé parfois qu'elle est toute petite : une sorte de grenouille ; Xæmyc la met dans un bocal qu'il garde dans sa poche, ce qui lui permet de ne jamais se séparer d'elle tout en tenant secrète son étrange union. Tout va bien pendant quelque temps. Mais il existe un Narte malin, recours de sa race dans les grandes difficultés, son fléau dans la vie de chaque jour. Ce Syrdon découvre sans trop de peine l'aventure de Xæmyc et n'attend pas longtemps l'occasion de violer l'interdiction : ou bien il persifle la petite femme-grenouille, ou bien, s'introduisant dans la chambre conjugale, il brûle la carapace, et la femme doit s'en aller. Avant de partir, elle dit à son mari qu'elle est enceinte et elle lui crache dans le dos, entre les épaules, où se forme un abcès. L'habile Satana a compris l'intention de la fugitive : c'est l'embryon qu'elle a transféré dans le corps du père. L'abcès grossit. Satana compte les mois et, quand les délais physiologiques sont révolus, elle fait monter le parturient au sommet d'une tour de sept étages au pied de laquelle sept chaudrons d'eau ont été disposés. Une

1. V. déjà une orientation dans la troisième partie de *Loki*, 1948, p. 227-246 (édition allemande, considérablement modifiée sur ce point, 1959, p. 184-200), dans *Les Dieux des Germains*, 1959, chap. III (« Le drame du monde »), p. 102-104, et dans « Balderiana minora », *Indo-Iranica (Mélanges G. Morgenstierne)*, 1964, 3 (« La résurrection manquée de Baldr et les pleurs de toutes choses »), p. 70-72.

2. Je reproduis ici un alinéa de l'article de *La Table Ronde* cité ci-dessus, p. 441, n. 1.

incision, — et un enfant d'acier brûlant sort en trombe de l'abcès, se précipite du haut de la tour et, rebondissant de chaudron en chaudron, ne se refroidit que dans la septième eau : c'est Batraz.

Si la « grossesse du père » rappelle la « maladie féminine » qu'Hérodote dit avoir été attachée aux familles royales des Scythes <sup>1</sup>, le récit de la naissance s'inspire d'une croyance et d'un usage prophylactique bien connus. « Par temps d'orage, dit par exemple G. Bunatov <sup>2</sup>, les Arméniens d'Etchmiadzin pensent qu'il tombe du ciel de l'acier qui s'enfonce profondément dans la terre. C'est pourquoi, avant la foudre, il faut imbiber d'eau sept tapis de feutre et les étendre quelque part. Si la foudre tombe dessus, l'acier céleste perd sa force. »

Après ses enfances, Batraz ne vit pas sur la terre, mais dans le ciel. Il ne paraît guère auprès des siens que pour ses exploits, et la « descente » de ce héros d'acier est chaque fois une claire image de la foudre :

Un jour « Mukara, fils de la Force » réclame aux Nartes un tribut de jeunes filles <sup>3</sup>. Au milieu du désespoir général, Satana envoie un vautour avertir Batraz :

A cet instant, Batraz était assis dans le ciel. Le vautour vola jusqu'à lui. Dès qu'il eut entendu le message, Batraz se précipita et tomba sur la colline des Nartes avec une telle violence qu'il s'enfonça dans la terre jusqu'à l'aine. Il se dégaugea et, d'un bond, fut devant Satana.

Et, dans ce qui suit, sa voix, « le tonnerre de son cri », n'est pas son arme la moins puissante : elle suffit à faire évanouir les alliés de Mukara <sup>4</sup>.

Une autre fois, le fils du Géant Borgne s'est mêlé deux jours de suite aux danseurs nartes et leur a fait mille avanies <sup>5</sup> :

A ce moment, le fils de Xæmyc, Batraz, était assis en haut d'une montagne, la tête posée sur un glacier pour refroidir son acier. De cet observatoire, il vit ce qui se passait sur la plaine... « Voici la seconde fois, se dit-il, que le fils du Géant Borgne se moque de nos jeunes gens. Allons, il faut que j'essaie ma force sur lui ! » Il arracha la moitié du glacier, la posa sur sa tête pour qu'elle ne devînt pas trop brûlante et s'abattit comme un

1. « Les énarées scythiques et la grossesse du Narte Xæmyc », *Latomus*, V, 1946, p. 249-255.

2. « Iz poverij, predrazsudkov i narodnyx primet Armjan Ečmiadzinskago uezda », *Sbornik Materialov...* (v. ci-dessus, p. 469, n. 1), XVII, 1893, II, p. 179; cité *LN.*, p. 181.

3. *NK.*, p. 208-209 = *LH.*, p. 192-193.

4. *NK.*, p. 212 = *LH.*, p. 195 : *jæ qæræj fæsyrtæ sty Kadzitæ.*

5. *NK.*, p. 215 = *LH.*, p. 197.



aigle sur la plaine. Le glacier fondit, des cascades coulaient des deux côtés de son visage. Quand le fils du géant aperçut Batraz [...] il sentit le froid dans son cœur...

Le Géant Borgne lui-même, Æfsæron, est-il sur le point d'égorger, avec un chant de triomphe, Xæmyc et Uryzmæg qui ont eu l'imprudence d'accepter son invitation <sup>1</sup>?

Du haut de la montagne où il était, Batraz entendit le chant d'Æfsæron; il s'élança et tomba dans la cour du Géant Borgne. Au fracas de son acier, Uryzmæg le reconnut aussitôt, et tout joyeux, chanta à son tour...

Et il en est ainsi en toutes circonstances.

On ne s'étonne pas que le plus belliqueux des jeunes héros de la famille des Æxsærtægkatæ se soit ainsi chargé de « mythes d'orage » : l'Indien Indra, dieu du *kṣatra* et des *kṣatriya*, est à la fois le plus redoutable combattant et le manieur de foudre. Il devait en être de même du dieu scythique qu'Hérodote a appelé Arès et dont Batraz semble avoir hérité certains traits singuliers.

D'abord, de même qu'Arès était figuré par un simple cimetière, de même l'épée de Batraz est étroitement solidaire de son maître. « La tradition populaire, écrivait en 1876 Gacyr Šanaev <sup>2</sup>, affirme que l'épée de Batraz a été jetée dans la mer Noire, qui reçut alors et porte encore le nom de Mer Rouge, à cause du sang des Nartes qui couvrait l'épée et qui se mêla aux eaux de la mer. L'épée, pensent les Ossètes, se trouve toujours dans la Mer Rouge et, lorsqu'ils voient l'éclair partir de l'ouest, ils attribuent ce scintillement à l'épée de Batraz qui bondit de là mer vers le ciel afin de massacrer les esprits impurs et les diables. » Les circonstances dans lesquelles elle a été jetée à la mer engagent à aller plus loin et à penser que l'arme animée équivaut au héros : en vertu d'un arrêt céleste, en effet, Batraz ne pouvait mourir que lorsque son épée aurait été ainsi engloutie par les flots <sup>3</sup>.

Mais il y a plus. Dans une partie des variantes, le récit de la mort volontaire de Batraz rappelle l'originale disposition du sanctuaire de ce dieu et sa fête annuelle (Hérodote, IV 62) :

Dans chaque district, les Scythes élèvent à Arès un sanctuaire de la forme suivante : on entasse des gachots de menu bois et

1. NK., p. 218 = LH., p. 200. Dans un autre récit, les Nartes, encore en péril chez d'autres géants, « chantèrent de toutes leurs forces et le son de leur chant monta jusqu'à Batraz. Il se précipita, et, quand il tomba sur la montagne, les gorges, les bois, les plaines retentirent du fracas de son acier » (*je 'ndony xælangæj kamitæ, qædtæ æmæ bydyrtæ nyjjæælydysty*), NK., p. 220 = LH., p. 201.

2. « Iz Osetinskix skazaniij o Nartax », *Sbornik Svedenij...* (v. ci-dessus, p. 463, n. 2), IX, II, p. 21, n. 1; cité LN., p. 178.

3. LN., n° 19 a, p. 69.

on en fait une pile longue et large de trois stades, mais moindre en hauteur. Sur cette pile est ménagée une plate-forme carrée dont trois côtés sont abrupts, le quatrième seul en pente et accessible. Chaque année on y entasse cent cinquante charretées de bois nouveau pour réparer l'affaissement produit par l'hiver. Sur la pile est dressé pour chaque tribu un vieux cimetière de fer (ἀκινάκης σιδήρεος... ἀρχαῖος) : c'est l'image d'Arès. Les Scythes offrent chaque année à ce cimetière des sacrifices de bétail et de chevaux en plus grand nombre encore qu'aux autres dieux. Ils lui immolent aussi un sur cent des ennemis qu'ils font prisonniers.

Or une légende dont on connaît beaucoup de variantes décrit à la fois la fureur et la mort de Batraz<sup>1</sup>. Dans des conditions obscures où la responsabilité collective des Nartes semble engagée, Xæmyc a été tué et Batraz le venge. Dans un état de perpétuelle fureur, il se déchaîne contre les Nartes, contre sa race, hommes, enfants, femmes, sans distinction d'innocent et de coupable. Il terrorise, il massacre, il oblige les veuves à lui coudre un manteau avec les scalps de ses victimes. Quand les Nartes lui demandent la paix, lui offrent le prix du sang de son père, il feint d'accepter, mais il leur impose chaque fois des tâches impossibles, telles que de faire les planches d'une porte avec un végétal qui ne pousse qu'en fines tiges. Ou bien il détruit d'un geste le résultat d'un long effort : il a exigé qu'ils remplissent les bottes de son père avec la cendre des étoffes précieuses des femmes des Nartes; quand ce sacrifice est fait et qu'ils apportent les bottes pleines, il souffle, et son souffle est un ouragan qui disperse les cendres. Il recommence alors de plus belle à massacrer les malheureux, jusqu'au jour où il se fatigue et décide de mourir. Encore veut-il que cette mort couronne dignement sa vie. Il ordonne donc aux Nartes de préparer cent charretées de charbon fait d'arbres brûlés, de lui en construire un colossal bûcher et d'installer, à chacun des quatre angles, six paires de soufflets. Les Nartes s'exécutent. Quand le brasier est allumé, il monte dessus et se chauffe à blanc. Dans une danse fantastique, faisant tourner son épée, il coupe poignets et têtes aux malheureux qui se relaient au service des soufflets. A la fin, il clame son secret : la mort ne le prendra que lorsque sa puissante épée sera jetée dans les eaux de la Mer Noire. Il la pose sur le bord du bûcher. Les Nartes y attendent vingt, cent couples de chevaux et, péniblement, traçant un long sillon qui se voit encore de nos jours, la tirent jusqu'à la côte et la jettent dans les flots. Une tempête éclate, et le héros meurt.

1. *LN.*, n° 19, p. 69-72 (cinq variantes ossètes); un peu autrement, *NK.*, p. 259 = *LN.*, p. 231.

Aujourd'hui encore, les jours d'orage, on voit bondir de la mer occidentale la terrible épée : c'est l'éclair.

Cet entassement de cent charretées d'arbres calcinés que, par ordre, dressent les Nartes, sur lequel le héros d'acier s'installe avec son épée et autour duquel il massacre les hommes, n'est sans doute qu'un souvenir littéraire de l'entassement annuel de cent cinquante charretées de fagots que dressaient jadis les Scythes d'un district, qui servait de piédestal au dieu-cimenterre, et autour duquel tombaient en foule les victimes animales et humaines. De plus, le dieu scythique devait déjà, comme Batraz, être un « brimeur », car Hérodote, au chapitre précédent (61), a pris soin de signaler qu'« il n'y avait point du tout de bois en Scythie » et que cette pénurie avait contraint les Scythes à une technique de sacrifice singulière (les os des victimes servant à allumer le feu) : la collecte des cent cinquante charretées de fagots exigeait donc un dur effort, dont on peut rapprocher les tâches excessives, voire impossibles, que Batraz impose aux malheureux Nartes. De telles concordances sont d'autant plus significatives que les traits mythiques qui, romancés, se trouvent ainsi attachés au Batraz des Ossètes ont été éliminés par les peuples voisins qui ont emprunté le personnage : ni le Peterez des Tcherkesses, ni le Pataraz des Ingouches, ni le héros Ц'эц' qui le remplace chez les Abkhaz (dans les *Priključenija*), n'en ont gardé aucun.

Le cas de Batraz prouve donc que le conservatisme des Ossètes n'a pas seulement sauvé, dans le cadre et dans plusieurs thèmes des légendes nartes, la structure de pensée trifonctionnelle, mais aussi, plus concrètement, des scènes et des types mythiques. Ce n'est pas une raison suffisante, bien entendu, pour admettre que, à la manière de ceux de Mahābhārata, ce cadre et ces thèmes trifonctionnels soient de la mythologie héroïsée; il est plus probable qu'ils ont de tout temps concerné des familles de héros.



*Quatrième Partie*

EPICA MINORA



## CHAPITRE PREMIER

### *Le choix*

#### *Epica minora.*

Dans les trois grands ensembles épiques qui viennent d'être étudiés, l'idéologie des trois fonctions occupe une place éminente : par les « bons » Pāṇḍava, elle est l'axe central d'une des deux moitiés de la structure dualiste du Mahābhārata; par Romulus, Lucumon et Tatius, elle noue les composantes ethniques dont Rome se prétendait la glorieuse synthèse; par les « trois familles », *ærtæ Narty*, elle forme le cadre et les lignes directrices des légendes sur les Nartes des Ossètes du Nord.

Chez les autres peuples qui parlent des langues indo-européennes et dont plusieurs ont gardé plus que des traces de l'héritage idéologique indo-européen, les trois fonctions n'ont pas produit, dans la zone épique de la littérature, de structure aussi considérable. Du moins si l'on s'en tient à la règle que nous nous sommes imposée : ne pas appeler « épiques » les aventures des dieux qui conservent leurs noms divins, même lorsque ces dieux s'insèrent dans l'« histoire », sont traités en héros, ont vécu et sont morts. Ainsi la guerre des Ases et des Vanes telle que la raconte le début de l'Ynglingasaga, homologue de la guerre des proto-Romains et des Sabins et construite comme elle, reste, selon notre définition, de la mythologie, bien que les protagonistes, Óðinn, Njörðr, Freyr y soient présentés comme des hommes, des rois qui se sont ensuite succédé et dont les derniers sont les ancêtres d'une dynastie historique. De même en Irlande, les « clans de la déesse Dana », c'est-à-dire le groupe des dieux où se sont conservés le plus d'éléments indo-européens et où s'expriment avec des retouches originales plusieurs importants théologèmes de la tripartition fonctionnelle, sont traités par le Livre des Conquêtes comme une des cinq races,

l'avant-dernière, qui ont l'une après l'autre envahi et occupé l'île : leur installation, les règnes de leurs princes, leur élimination par la race des « fils de Míl » veulent être de l'« histoire » ; nous les considérons cependant comme de la mythologie, puisque les personnages y ont gardé leurs noms divins : Nuada à la main d'argent, Dagdé, Ogmé, Lug. Parallèlement, dans la quatrième branche des Mabinogion, celle de « Math fils de Mathonwy », les Enfants de Don, réplique galloise des clans irlandais de Dana, ont beau distribuer leurs actions entre des sites connus du Pays de Galles, ils n'en ont pas moins gardé, au moins partiellement, des noms et des types divins et, j'espère le montrer dans une autre occasion, des aventures divines reconnaissables : ils appartiennent donc à la mythologie.

Mais si, en dehors des Indiens, des Romains et des Ossètes, l'idéologie tripartite n'a pas fourni la matière ou le plan de grandes épopées, elle se rencontre à peu près partout dans des structures plus modestes, qui se sont parfois attachées à des ensembles épiques d'autre origine. Dans cette dernière partie nous examinerons brièvement quelques exemples, qui donneront un échantillonnage assez complet de ces utilisations.

### *Le jugement de Pâris.*

Il y a d'abord ce qu'on pourrait appeler « les drames du choix ». Nous en avons rencontré un exemple dans l'explication qu'un résumé médiéval aberrant du Mahābhārata donne des excellences fonctionnelles des cinq Pāṇḍava : si Yudhiṣṭhira devient un administrateur éminent, Bhīma un homme fort, Arjuna un grand archer, etc., c'est parce qu'ils ont eux-mêmes choisi ces spécialités et que les hommes pieux qui avaient été leurs éducateurs ont fait en sorte que ce choix fût suivi d'effet : « Chaque brahmane adressa à Dieu une prière pour obtenir en faveur de son élève ce que celui-ci désirait. » Ce thème, très vivace, inséré en plusieurs pays dans l'épopée, s'est aussi largement répandu dans les folklores. Les circonstances du choix sont d'ailleurs très diverses.

Le cas épique le plus connu en Occident est le jugement du prince-berger, cause première des malheurs de Troie et, par conséquent, de l'Iliade.

Les poèmes homériques, aussi bien les épreuves d'Ulysse que la colère d'Achille, échappent certainement au type d'interprétation dont M. Wikander a montré pour le Mahābhārata non seulement la possibilité mais la nécessité. Les problèmes sont entièrement différents et les réflexions, les modèles qu'ap-



porte le présent livre n'éclairent pas la genèse des plus célèbres épopées du monde. Cette originalité des faits grecs dans l'ensemble indo-européen n'est pas isolée : les Grecs, dont la langue a gardé tant d'archaïsmes renvoyant à la langue commune et, par son vocalisme, un « air » indo-européen plus net que la plupart des langues sœurs, présentent au contraire, dans leur civilisation, dans leur religion, moins de survivances, et des survivances plus limitées que la plupart des peuples frères. Rançon du miracle grec, ai-je souvent dit : en ce coin du monde, l'esprit critique et créateur s'est mis tôt à l'ouvrage, transformant même ce qu'il conservait. Les personnages qui agissent autour d'Achille, depuis le roi qui l'offense jusqu'à celui qui l'attendrit, doivent-ils leur être à l'histoire ou à l'imagination ? Je ne sais, mais ils n'imitent aucun dieu <sup>1</sup>.

Il n'en est que plus remarquable que la longue guerre où s'affrontent Grecs et Troyens passe pour résulter d'une claire application de la structure tripartite : cette structure, qui a laissé si peu de traces dans les institutions, dans la théologie, dans la mythologie des divers peuples qui se couvrent du nom d'Hellènes, soutient évidemment le Jugement de Pâris. Je n'ai rien à modifier à l'analyse que j'en ai faite il y a treize ans dans l'*Hommage à Lucien Febvre* <sup>2</sup> :

M. Lucien Gerschel a récemment expliqué d'une manière entièrement satisfaisante une tradition romaine embarrassante <sup>3</sup> qui ne peut remonter au-delà de la conclusion des guerres puniques et qui garantit par suite que, à la fin du III<sup>e</sup> siècle encore, la structure des trois fonctions était comprise, familière aux esprits cultivés et productrice d'explications. A la *tête d'homme* trouvée au Capitole par les terrassiers de Tarquin et qui avait promis à Rome la souveraineté sur l'Italie ou sur l'univers, furent opposées la *tête de bœuf* et la *tête de cheval* successivement trouvées sur le site de Carthage par les terrassiers de la fondatrice et qui avaient promis à sa ville prospérité et succès militaires : en conséquence, Carthage avait eu, longtemps et brillamment, ce qui ressortit à la troisième et à la seconde fonction, une riche économie et de grands généraux ; mais c'est à Rome que Juppiter avait réservé l'atout maître, qui fut joué sous les auspices de Scipion.

Il me semble que l'issue de la guerre de Troie avait déjà donné lieu, chez les Grecs, à une explication trifonctionnelle du même genre, non plus à l'aide de trois têtes-présages, mais

1. Sur les traces de la structure trifonctionnelle en Grèce, v. ci-dessus, p. 496, n. 1.

2. « Les trois fonctions dans quelques traditions grecques », *Éventail de l'histoire vivante (Homages à Lucien Febvre)*, II, 1954, p. 25-32 ; le jugement de Pâris est traité aux pages 27-28, que je reproduis ici.

3. « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome, I. Carthage, Rome et les trois têtes », *Journal de Psychologie*, 1952, p. 48-58.

de trois déesses tentatrices, et avec la différence fondamentale que le libre arbitre, le choix humain, comme il est naturel au pays des philosophes, s'y trouve engagé, ayant disposé d'un court mais décisif moment pour *orienter l'histoire*, alors que, selon la tradition romaine, bénéficiaires et victimes n'avaient eu qu'à *lire la destinée* dans les signes divins.

Je ne sais, on ne sait où ni quand s'est formée la légende que les peintres de vases, les poètes et les moralistes ont maintes fois traitée. Elle n'est sûrement pas jeune et elle articule excellemment les trois fonctions, aboutissant à coaliser les deux premières contre Troie, la riche et voluptueuse Troie, coupable d'avoir, en la personne du prince-berger, préféré la troisième.

Elle se présente sous deux formes équivalentes. Dans l'une, chaque déesse *promet un don* à Pâris, s'il lui décerne le prix de beauté : Héra promet la souveraineté, Athéna la victoire, Aphrodite la plus belle femme<sup>1</sup>. Dans l'autre forme, chaque déesse *se présente* simplement au juge dans l'appareil auguste, redoutable ou charmant de son état : des vases célèbres font ainsi voir Héra avec le sceptre et la couronne, Athéna sous les armes, Aphrodite au milieu des Amours.

La première forme sera suffisamment illustrée par les *Troyennes* d'Euripide, vers 925 et suiv., où Hélène dit à Ménélas :

« Pâris avait à juger entre trois concurrentes, trois déesses. Le présent de l'une, Pallas, fut que, commandant une armée de Phrygiens, il conquerrait la Grèce (Φρυγί στρατηγούνθ' Ἑλλάδ' ἐξανιστάναί). Héra lui promit qu'il posséderait, en qualité de roi, l'Asie et les confins de l'Europe (Ἀσιάδ' Εὐρώπης θ' ὅρους | τυραννίδ' ἔξειν), s'il lui accordait la préférence. Et Cypris, vantant mon corps, promit de le lui donner (τοῦμὸν εἶδος ἐκπαγλωμένη | δώσειν ὑπέσχετο), si elle remportait sur les déesses le prix de beauté. »

L'astucieuse Hélène souligne la chance des Grecs et sa propre disgrâce : ne doivent-ils pas à la bévue de Pâris de n'avoir été ni vaincus ni privés de leur autonomie (οὐτ' ἐς δόρυ σταθέντες, οὐ τυραννίδι), tandis qu'Hélène, la pauvre Hélène, εὐμορφίᾳ πραθεῖσα...

La seconde forme de la tradition se rencontre chez Euripide encore. Dans *Iphigénie à Aulis*, vers 1300 et suiv., la fille d'Agamemnon évoque sans joie la scène qui, assurant la victoire des Grecs, doit d'abord lui coûter la vie. Naguère, dit-elle, au mont Ida,

« Pallas vint, et la rusée Cypris, et Héra, avec Hermès, messager de Zeus : Cypris, toute fière de la puissance du désir (ἀ μὲν ἐπὶ ἐπὶ πόθῳ τρυφῶσα | Κύπρις), Pallas de sa lance (ἀ δὲ δουρὶ Παλλάδας), Héra du lit royal du souverain Zeus (Ἥρα τε Διὸς ἀνακτος | εὐναΐσι βασιλῆσιν). »

1. Il n'y a aucune raison de penser, avec L. Weniger, « Das Urteil des Paris », *Sokrates*, N. F., XI, 1919, p. 1-18, que le jugement ne départageait jadis que deux concurrentes.

L'Iliade, telle que nous la lisons, parle une fois en clair du jugement de Pâris, au début du dernier chant. Achille a vengé Patrocle, mais sa douleur n'en est pas adoucie. Après une nuit d'insomnie et de larmes, au petit jour, il a attaché à son char le cadavre d'Hector, l'a traîné trois fois autour du monument funéraire et, le laissant étendu, la face dans la poussière, il est rentré dans sa tente. Mais un dieu ami des Troyens, Apollon, a couvert le malheureux de son égide d'or, « éloignant de sa peau toute injure » (26-30) :

C'est ainsi que, dans sa fureur, il outrageait le divin Hector. Mais les dieux bienheureux qui regardaient ce spectacle avaient pitié et poussaient le Meurtrier d'Argos dont l'œil est perçant à le dérober. Tous les dieux consentirent, sauf Hérè et Poseidon et la Vierge aux yeux glauques, qui gardaient toujours la même haine contre la sainte Ilion, contre Priam et son peuple, et cela à cause de la folie d'Alexandre qui avait fait injure aux déesses quand elles étaient venues à sa bergerie et qu'il avait donné le prix à celle qui lui avait fait don de la pernicieuse lascivité (μαχλοσύνη).

Aristarque n'admettait pas que ces vers fussent d'Homère. Plusieurs mots — *νείκεσσε*, *μέσσαιλον*, et surtout *μαχλοσύνη* — lui paraissaient suspects, et le fait aussi que ce passage fût le seul dans tout le poème à mentionner le jugement fatal. Aucune de ces raisons n'est décisive<sup>1</sup>. On peut faire valoir, quant à la principale, que, si *μαχλοσύνη* s'applique normalement aux femmes, c'est, dans la pensée d'Hérè et d'Athénè, un surcroît d'injure contre le prince qu'elles détestent; et aussi qu'un substantif abstrait, une notion générale, comme don d'Aphrodite, est plus satisfaisant, plus homogène aux dons — victoire, empire — des deux autres candidates que le corps d'une femme particulière, mentionné dans le texte d'Euripide.

Mais même si l'on sacrifie ces beaux vers, l'Iliade n'en continuera pas moins à témoigner indirectement. Le chant XXI, dans les vers 415-434, oppose conjointement Hérè et Athénè à Aphrodite avec une violence qui ressemble à un règlement de comptes personnel. La contagion des combats humains a suscité chez les Olympiens plus que les querelles ordinaires : ils se battent. D'un coup de pierre, Athénè a fait tomber Arès, coupable de soutenir les Troyens, et qui, soyons justes, l'avait attaquée le premier. Aphrodite relève son ami gémissant.

1. Sur cette discussion, v. l'excellent exposé d'Albert Severyns, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, 1928, p. 261-264 (« Querelle des déesses; jugement de Pâris »).

Mais Hérè, la déesse aux bras blancs, l'aperçut. Aussitôt elle adressa à Athénè ces paroles ailées :

« Attention, enfant de Zeus qui tient l'égide, l'Infatigable ! Voici encore la mouche à chien qui emmène Arès, fléau des hommes, hors de la dure bataille, à travers la mêlée ! Pour-suis-la ! »

Elle dit. Athénè s'élança derrière elle, le cœur joyeux. Elle se précipita et la frappa en pleine poitrine de sa main puissante. Les genoux d'Aphrodite, son cœur mollirent, et les voilà tous deux couchés sur la terre nourricière. Triomphante, Athénè dit ces paroles ailées :

« Tel soit le sort de tous ceux qui aident les Troyens, quand ils combattent contre les Argiens bien cuirassés ! Aussi audacieux, aussi effrontés que cette Aphrodite qui, portant secours à Arès, s'est opposée à ma fureur : sans eux, il y a longtemps que nous aurions achevé la guerre et détruit la ville bien bâtie d'Ilion ! »

Elle dit, et la déesse aux bras blancs, Hérè, sourit...

Si l'on accepte pourtant le verdict d'Aristarque et si l'on met à part une possible allusion à ce conflit des femmes dans le sixième Péan de Pindare (85-95) qui rapproche, oppose Héra et Athéna d'une part, Hélène de l'autre, c'est Euripide, en cinq passages, qui est le plus ancien témoin littéraire de la légende explicite. Mais il ne l'a pas inventée. Il la tenait, en dernière analyse, des Chants Cypriaques composés au VIII<sup>e</sup> ou au VII<sup>e</sup> siècle, qui se fondaient certainement eux-mêmes sur une tradition antérieure.

C'est une autre question de savoir si la pomme et la dispute, que beaucoup de variantes introduisent dans le récit du jugement, remontent elles aussi aux Chants Cypriaques<sup>1</sup>. Plus ancienne que toute attestation littéraire puisqu'elle paraît dater de la fin du VII<sup>e</sup> siècle, l'illustration d'un peigne d'ivoire trouvé en 1929 à Sparte même, patrie d'Hélène, représente clairement Pâris donnant la pomme à l'une des trois déesses. Mais, a remarqué M. Albert Severyns, ce peut être encore là une pomme « emblème de victoire », comme on en donnait parfois aux vainqueurs dans les jeux et l'interprétation en pomme de discorde, en don d'Eris peut être venue plus tard : le peigne de Sparte ne prouve donc pas l'ancienneté de la dispute. Voici en tout cas le récit « complet », tel qu'il se trouve dans beaucoup de manuscrits byzantins d'Homère. J'en reproduis la traduction faite par M. Severyns, qui l'a admirablement étudié :

1. Albert Severyns, « Pomme de Discorde et Jugement des déesses », *Phoibos*, V, 1950-1951, p. 145-172.

Les dieux célèbrent les noces de Thétis et de Pélée sur le Pélion, une montagne de Thessalie. Mais Eris, la Discorde, qu'ils ont négligé d'inviter pour que sa présence ne trouble pas leur fête, imagine le stratagème que voici. Elle prend une pomme d'or, y grave l'inscription « A la belle cette pomme », puis l'emporte avec elle et la jette en plein banquet. Et voilà que se la disputent Héra, Athéna et Aphrodite, lesquelles finissent par réclamer l'arbitrage de Zeus. Lui se désiste et charge Hermès de les conduire auprès d'Alexandre — autrement dit Pâris — fils de Priam roi des Troyens, qui sur l'Ida faisait paître ses bœufs.

Une fois là, chacune a son cadeau pour le jeune homme : l'empire le plus vaste (βασίλειαν τὴν μεγίστην) lui est offert par Héra, la suprématie guerrière (τὸ ἐν πολέμοις κράτος) par Athéna, la plus belle des femmes (τὴν καλλίστην τῶν γυναικῶν) par Aphrodite. Et s'étant accordé avec celle-ci, Pâris lui attribue le prix de la beauté. Aidé par elle, il s'embarque pour Lacédémone, où il dérobe Hélène, femme de Ménélas. De là vient que la Guerre de Dix ans éclata entre Grecs et Troyens.

Comme il est usuel en Grèce, la complication philologique de ce dossier est extrême. De notre point de vue, c'est sans importance. Quelles qu'aient été les vicissitudes de l'affabulation, c'est le ressort conceptuel commun à toutes les scènes figurées comme à tous les récits que nous considérons, sans oublier qu'il ne faut pas conclure sommairement de la date de la première attestation à la date de formation d'une légende<sup>1</sup>. De ce ressort, il n'est pas nécessaire de souligner la conformité à la structure des trois fonctions : un vieux mode traditionnel, indo-européen, de pensée a servi à justifier la ruine de Troie, concurremment avec d'autres motifs de colères divines.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que Héra, Athéna, Aphrodite soient elles aussi, chacune dans son ensemble et dans tous ses emplois, les héritières de conceptions indo-européennes. Au contraire, à en juger par leurs noms qui n'ont pas d'étymologie indo-européenne, il est probable qu'elles ont été empruntées par les conquérants grecs à l'un ou l'autre des peuples qui les avaient précédés dans les îles et sur les promontoires qu'ils allaient rendre célèbres. Quelle était, avant Homère, la valeur la plus ancienne de Héra ? En quoi se distinguait-elle d'Athéna ? L'archéologie ne fournit ici que de la matière au développement d'hypothèses subjectives, elle ne les fonde pas, elle ne les prouve pas : les manuels les plus savants, les plus dogmatiques, les plus

1. A. Severyns, *art. cit.*, p. 154, n. 17 : « A mon sens, l'originalité du poète des Chants Cypriens est d'avoir définitivement intégré l'épisode dans le complexe épique de la guerre de Troie. »

enthousiastes sur la « religion préhellénique » ou même « mycénienne » ne peuvent rien contre cette barrière du bon sens. Peu importe d'ailleurs quelles ont été les origines et les valeurs mycénienes de chacune des trois déesses, peu importe même ce que, aux temps historiques, chacune peut faire ou peut être dans d'autres contextes littéraires ou culturels : dans celui-ci, fortement structuré et orienté, qui ne les réunit que pour les distinguer, leurs attributs, promesses, fonctions relèvent bien respectivement de la souveraineté, de la guerre victorieuse et de cette volupté qui est, comme la fécondité et la santé, un aspect de la troisième fonction aussi important que la richesse. Les auteurs responsables du Jugement de Pâris ont-ils eu raison ou tort, se sont-ils conformés à de vieux signalements ou leur ont-ils fait violence quand ils ont choisi ces trois déesses mycénienes, sans doute préhelléniques, pour les distribuer sur l'« idéologie tripartite » des conquérants indo-européens et faire d'elles les championnes des trois termes de cette idéologie ? On ne peut décider, bien qu'on doive penser qu'ils ne sont pas partis de rien et que quelque chose, dans les plus vieux signalements, suggérerait ces emplois. En tout cas, c'est un fait qu'ils les ont choisies. Les noms ne sont que des noms : les trois figurantes s'appelleraient-elles Margot, Fanchon, Catin au lieu de Héra, Athéna, Aphrodite, rien ne serait changé, la structure du thème, l'articulation des rôles, la leçon morale et politique illustrée par le choix subsisteraient <sup>1</sup>.

### *Le choix des fils de Feridūn.*

L'épopée iranienne a aussi utilisé le thème du choix en le faisant servir à expliquer un événement aussi important que, pour les Grecs, la destruction de Troie. Mais ici le choix, ou plutôt les choix, ne sont pas faits par un seul héros, mais par trois, trois frères, et aboutissent à la fois à une mise en hiérarchie et à une répartition géographique. Le regretté Marijan Molé a très heureusement mis en valeur, avec ses variantes, l'épisode où Feridūn divise le monde entre ses fils <sup>2</sup>.

1. V. la discussion dans « L'idéologie tripartite, MM. W. Pötscher et M. Van den Bruwaene », *Latomus*, XX, 1961, p. 524-529.

2. « Le partage du monde dans la tradition iranienne », *Journal Asiatique*, CCXL, 1952, p. 455-463, avec une « Note complémentaire », *ibid.*, CCXLI, 1953, p. 271-273 (rectifiant la note 1 de la page 457 de l'article de 1952). Molé souligne, p. 456 et n. 5, que, bien qu'il ne soit pas mentionné dans les parties conservées de l'Avesta, le « choix des fils de Frētōn » l'est néanmoins, brièvement, dans des textes pehlevis qui résument des Nask perdus (*Dēnkart*, VII 1, 26); il souligne aussi, p. 463, que, comme celle des origines de Rome, cette légende iranienne combine un tableau ethnique, géogra-

La plupart des écrits pehlevi comme le *Dēnkart* ou le *Bundahišn* ne mentionnent le fait que brièvement et sans trop de détails. Il en est autrement de l'*Āyātkār i Jamāspik* dont nous possédons maintenant le texte pehlevi reconstitué, à partir de la transcription parsie, par Messina. Voici le passage relatif aux trois fils de Feridūn :

« De Frētōn naquirent trois fils : Salm, Tōz, et Ērič étaient leurs noms. Il les convoqua tous les trois pour dire à chacun d'eux : "Je vais partager le monde entier entre vous, que chacun de vous me dise ce qui lui semble bon, pour que je le lui donne." Salm demanda de grandes richesses (*vas-hērīh*), Tōz la vaillance (*takīkīh*), et Ērič, sur qui était la Gloire kavienne (*xvarrēh i kayān*), la loi et la religion (*dāt u dēn*). Frētōn dit : "Qu'à chacun de vous advienne ce qu'il a demandé." Il donna la terre de Rome (*zamīk i Hrōm*) jusqu'au bord de la mer à Salm; et le Turkestan et le désert, jusqu'au bord de la mer, il les donna à Tōz; et l'Erānšahr (l'empire d'Iran) et l'Inde, jusqu'au bord de la mer, échurent à Ērič. A un moment [inopportun ?], Frētōn enleva de sa tête la couronne et la posa sur la tête d'Ērič en disant : "Ma Gloire est assise sur la tête d'Ērič, jusqu'au matin de la Rénovation de tout le monde vivant; ô toi, que la royauté et la souveraineté sur les enfants de Tōz et de Salm appartiennent à tes enfants !"

Voyant comment les choses se passaient, Salm et Tōz dirent : "Qu'a fait Frētōn notre père qui n'a pas donné le commandement à son fils aîné, ni à son fils puîné, mais à son fils cadet ?" Et ils cherchèrent un moment favorable et tuèrent leur frère Ērič... »

On ne saurait exprimer la répartition fonctionnelle d'une manière plus claire. Salm incarne la richesse, Tōz est guerrier, Ērič choisit la loi et la religion. Il sera roi et ses descendants régneront sur les descendants de Tōz et de Salm. En tant que souverain, il est le possesseur de la Gloire de son père.

Quant à la répartition des régions de la terre, elle correspond, Molé l'a souligné, aux « conditions politiques de l'époque sassanide où les deux ennemis principaux de l'Empire étaient les Byzantins (Roméens) et les Hephtalites, remplacés bientôt par les Turcs ». Cependant il donne des raisons de penser que Tūra, adjectif qui paraît signifier « fort », a été une désignation de classe (les forts, les guerriers) avant de recevoir une valeur ethnique.

D'autres textes iraniens, par exemple le Livre des Rois au

phique (pays de Rome, Turan, Iran) et un tableau fonctionnel (richesse, vaillance, « loi et religion »). Vladimir Minorsky (*Encyclopédie de l'Islam*, s. v. « Turan », col. 925) a tort de considérer le caractère ethnique comme seul primaire, « l'interprétation » fonctionnelle comme une innovation récente (Molé, p. 460, n. 4) : l'union des deux tableaux est déjà dans le texte pehlevi de l'*Āyātkār i Jamāspik*, dont il ne disposait pas.

livre VI (238-302), introduisent le partage du monde autrement, par une épreuve au cours de laquelle chaque personnage se définit par une attitude caractéristique devant un péril, attitude qui correspond, psychologiquement, au choix de la variante précédente. Voici le résumé qu'a donné Molé de ce texte abondant :

Ayant envoyé ses trois fils dans le Yemen, Ferīdūn attend impatiemment leur retour. Pour les éprouver, il se change en dragon et va à leur rencontre.

Voyant le dragon, l'aîné des trois frères n'attend pas longtemps pour se sauver. Le second, intrépide, veut engager le combat sans tarder. Quand il faut combattre, qu'importe que ce soit un lion furieux ou un cavalier plein de bravoure ? Mais c'est le plus jeune qui adopte la conduite la plus digne. Les fils du roi Ferīdūn s'abaisseraient-ils jusqu'à combattre un dragon ? Si celui-ci avait entendu parler de lui, il aurait dû se retirer sans tarder. Un crocodile ne doit pas se mettre dans la voie des lions.

Content de ses fils, Ferīdūn se retire. A leur arrivée, il leur dévoile le secret et leur donne des noms en accord avec l'attitude qu'ils avaient adoptée. L'aîné qui s'était sauvé reçoit le nom de Salm ; le second, ardent et vaillant, celui de Tūr, le lion courageux qu'un éléphant furieux ne saurait vaincre. Mais c'est au plus jeune, hardi et prudent, que va toute la gloire et Īraj est un nom digne de lui.

Voilà le premier acte, où la différenciation fonctionnelle des trois frères est acquise. Au second, la répartition ethnique s'y superpose. Ferīdūn partage le monde en trois parties. Salm reçoit Rome et l'Occident, Tūr le Turkestan et la Chine, Īraj l'Iran et « la plaine des chevaliers » (l'Arabie). Ici encore, la distinction fonctionnelle n'est pas oubliée. Salm est appelé simplement « seigneur de l'Occident », *xāvar xudāy*. Tūr, de son côté, est nommé « commandant des Turcs et des Chinois », *sālār i turkān u čīn*. Mais Īraj n'est pas seulement « seigneur de l'Iran », *īrān xudāy*. C'est lui qui reçoit le trône et la couronne, ainsi que tous les insignes royaux.

Inutile de le dire, la distinction du plus jeune suscite la jalousie de ses frères qui complotent contre lui et finissent par le tuer. Le conflit millénaire entre l'Iran et le Touran commence.

La lâcheté convient — dans les caricatures simplistes — à l'amateur de richesses, comme la témérité au vaillant. La réaction d'Īraj, à la fois intelligente et majestueuse, correspond à deux aspects de la première fonction.



*Le choix des fils de Guillaume le Conquérant.*

A l'autre bout du monde indo-européen, un choix très proche de celui des fils de Feridūn a été attaché aux fils de Guillaume le Conquérant. Le dossier, fort complexe, qui réunit de nombreux *exempla* médiévaux et jusqu'à un conte islandais, a été diligemment constitué et analysé par notre collègue folkloriste de Berkeley, M. Archer Taylor, avec l'aide de Lucien Gerschel. Il en a fait la matière d'un bel article de *Fabula*, 7, 1965, p. 97-114<sup>1</sup>. Je ne puis citer ici qu'une variante, celle de la Scala Coeli, encyclopédie dominicaine d'*exempla* rédigée dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle (p. 103) :

Refert Historiographus. Quod fuit in Anglia quidam illustris rex : dignus memoria : divitiis affluens : non solum illis : que sunt conveniens bonis et malis. Verum etiam illis que animus facit opulentum : virtutibus honestis moribus et gratiis. Is tres filios habuit quos quantum valuit iustis et honestis moribus enutrivit. Cum igitur in extremis vite sue positus de herede regni sollicitus cogitaret volens experiri quis filiorum suorum sapientior esset et quem heredem pre aliis constitueret. Et deliberans per quem modum experire posset : acquisito primogenito ait illi. Fili carissime si me scires deum esse et tibi iuxta votum tuum me velle satisfacere. Quid est in mundo quod plus eligeres et amplius exoptares. Cui filius. Eligerem procul dubio ut essem **fortissimus** hominum. Et rex. Que est ratio queso : ut eligeres istud pre omnibus. Et ille. Ut possem inquit *omnes homines meo imperio subiugare omnes inimicos meos devincere*. Tunc rex illo licentiatu iussit venire secundogenitum et facta supradicta questione : respondit. Eligerem inquit pater ut essem **pulcherrimus** hominum. Cui rex. Huius tue electionis causam scire desidero. Ut omnes homines *ad amorem meum et familiaritatem elicerem* : et sic me regem super omnes alios propter meam speciositatem statuerent. Tunc rex illum abcedere et minorem iussit venire. Qui facienti questionem quam fecerat aliis ille cum magna maturitate respondit. Eligerem inquit pater ut collum meum ita magnum esset ut collum gruis. Non sicut desideravit philosophus Epigorius Pictagoras tanquam delicatus ferculorum saporibus : sed potius *ut verba singulorum diu ante in ore meo discuterem*. Admirans rex illius tantam **prudentiam** ceteris illum pretulit et heredem regni constituit.

C'est-à-dire à peu près :

L'historien rapporte qu'il y eut en Angleterre un roi illustre et digne de mémoire, riche non seulement des richesses qui

1. « "What bird would you choose to be?" — a Medieval Tale. » Le titre correspond à un autre groupe de variantes.

conviennent aussi bien aux méchants qu'aux bons, mais des vertus qui enrichissent l'âme. Il eut trois fils qu'il éleva autant qu'il put selon les règles de la morale. Arrivé à la fin de sa vie, il se préoccupa de sa succession et voulut découvrir lequel de ses fils était le plus sage, pour faire de lui son héritier. Il réfléchit à la manière de les éprouver, puis fit venir l'aîné et lui dit : « Mon très cher fils, suppose que je sois Dieu et que je veuille exaucer ton vœu, que choisiras-tu de me demander de préférence à tout le reste ? — Je choisirais sans hésiter, répondit le fils, d'être le **plus vaillant** des hommes. — Pourquoi ce choix ? demanda le roi. — Pour pouvoir, dit le fils, *mettre tous les hommes sous ma puissance et vaincre tous mes ennemis*. » Le roi le renvoya, fit venir le second et lui posa la même question. « Je choisirais, dit le garçon, d'être le **plus beau** des hommes. — Pourquoi ce choix ? demanda le roi. — Pour *gagner l'amour et l'affection de tous les hommes et pour qu'ils me fassent roi de préférence à tous en raison de ma beauté*. » Le roi le fit sortir et appela le dernier. A la même question, celui-ci répondit avec une grande maturité : « Mon père, dit-il, je choisirais d'avoir le cou aussi long que celui de la grue; non pas pour la même raison que le philosophe Epigorius Pictagoras, qui ne pensait qu'à savourer plus longtemps les bons plats, mais bien pour que *les mots de chacune de mes phrases mettent plus longtemps à sortir de ma bouche*. » Une si grande **prudence** fit l'admiration du roi : il le préféra aux autres et l'établit héritier de son royaume.

Ainsi se trouvent définis trois modes d'acquisition du pouvoir : par la force et la victoire, par la beauté et la séduction, par le prestige de la sagesse, — le dernier, bien entendu, l'emportant sur les deux autres.

M. Archer Taylor commente en ces termes l'ensemble des variantes (p. 108) :

Although this story does not rest on any historical facts that we know, its characterization of William the Conqueror's three sons has a rough sort of truth to it and some very instructive connections with an old system of social organization. According to Orderic Vitalis (*Historia ecclesiastica*, VII, 15, 16, VIII, 1) Robert, who warred against his country, received the duchy of Normandy; William Rufus the kingdom of England; and on learning that he had been overlooked, Henry asked in tears, « And I ? » and was given five thousand pounds. Our story and the historical event can be interpreted in terms of the three social functions defined by Georges Dumézil. These are the ruler, the warrior, and the man of peace, business, or social aims generally. William Rufus is the king; Robert is the duke and warrior; and Henry has his financial reward. This theme of the three functions runs through all the versions of our tale, being now intelligently used and now distorted by a narrator who did not clearly perceive its pertinence.

Ce qui me paraît le plus frappant est que ni l'*exemplum* de la Scala Coeli ni les autres variantes du même type ne reposent sur la structure des Trois États médiévaux : sagesse, force, beauté font directement référence aux principes des fonctions, rejoignant, par-dessus deux continents, le *tejas*, le *bala*, le *rûpa* que le dieu Indra perd successivement par ses péchés<sup>1</sup>.

### *Le songe de Salomon.*

Le choix de Pâris, recueilli au plus tard au VII<sup>e</sup> siècle par les Chants Cypriaques, est indépendant des spéculations qui, de l'école pythagoricienne à Platon, ont rendu quelque vie philosophique à l'idéologie des trois fonctions, bien oubliée dans la pratique de la Grèce.

Le VII<sup>e</sup> siècle est une date haute pour la Grèce, basse pour le Proche-Orient, où les Indo-Européens étaient entrés depuis longtemps par diverses portes. Les Hittites, les Louvites, etc., ancêtres des Lydiens sans doute comme des Lyciens; l'aristocratie « para-indienne » qui avait donné à ses sujets hourrites un éphémère empire sur l'Euphrate; les cousins des Thraces qui avaient occupé la Phrygie et dont une pointe, vers cette époque, créait l'Arménie : tous ces peuples, nous en avons suivant les cas des preuves ou des indices, avaient apporté avec eux leur explication de la société et du monde par les trois fonctions. Sans doute avaient-ils aussi apporté, dans des récits plus ou moins semblables au Jugement de Pâris, le thème du choix, car il paraît avoir été utilisé, au VIII<sup>e</sup> siècle par un des premiers biographes de Salomon, dans un épisode que n'explique pas, que ne prépare pas ce qu'on sait par ailleurs de l'idéologie des Hébreux de ce temps. C'est à M. Geo Widengren que revient le mérite d'avoir rapproché, dans des conditions plausibles, le Choix de Salomon et le Jugement de Pâris<sup>2</sup>.

Ce que présentaient les Sémites méditerranéens, les écrivains de Ras Shamra comme les auteurs des psaumes, c'est un thème différent, celui de la Demande. Certes quiconque demande une chose fait un choix, en ce qu'il néglige la masse du reste. Mais il n'y a choix que lorsque ce qui est négligé est dénombrable et, réellement ou virtuellement, dénombré d'avance. Or voici les exemples qu'a rassemblés M. Widengren.

A Ras Shamra, en 2 *Aqhat* VI 31, la déesse 'Anat, qui désire

1. V. ci-dessus, p. 114.

2. *Kungar, Profeter och Harlekiner*, 1961, p. 36-42 (« Salomos vishet och Paris' dom »).

un objet merveilleux que possède le héros Aqhat, lui en propose un bon prix :

Écoute, écuyer Aqhat !  
 Demande de l'argent — je t'en donnerai,  
                   de l'or — je t'en accorderai.  
 Mais donne-moi ton arc !

Aqhat ayant refusé, elle hausse le prix :

Demande la vie, écuyer Aqhat !  
 Demande la vie — je te la donnerai,  
                   l'immortalité — je te l'accorderai.  
 Je ferai que tu comptes autant d'années que Ba'al,  
 tu compteras avec les dieux des mois autant que Ba'al en vit.

L'imprudent Aqhat refuse encore, pour son malheur.

Beaucoup plus tard, en Israël, deux psaumes, de ceux que l'école scandinave a identifiés comme « psaumes d'intronisation royale », présentent avec une remarquable concordance formulaire des demandes très voisines.

En 2, 8-9, Yahvé parle à son Oint, le roi d'Israël :

Il m'a dit : Tu es mon fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré.  
 Demande-moi, et je te donnerai les nations pour héritage,  
 pour domaine les extrémités de la terre.

En 21, 4-5, il s'agit des bénédictions données au roi par Yahvé :

Car tu l'accueilles avec de bonnes bénédictions,  
                   tu poses sur sa tête une couronne d'or.  
 Il t'a demandé la vie, et tu lui as donné  
                   longueur de jours à jamais.

On peut conclure de ces textes, avec M. Widengren, que lors de son couronnement le roi d'Israël faisait librement à Yahvé une « demande » que celui-ci était censé exaucer. Celle de 2, 8-9 semble unir la conquête et la puissance; l'autre rejoint l'offre de 'Anat à Aqhat, « la vie », une vie tendant vers l'immortalité.

Rien dans ces textes ne suppose une idéologie tripartie dont, encore une fois, la Bible ne contient d'autre expression qu'un passage de Jérémie, 9, 22-23 (*Septante*, 23-24) qui ne l'énonce que pour la condamner et l'opposer à la saine tradition israélite qui ramène tout au seul Yahvé; et aussi le fameux songe par lequel s'inaugure, un demi-millénaire après Ras Shamra, le règne de Salomon <sup>1</sup>.

1. L'exposé qui suit est emprunté (modifié d'après Widengren) à mon article « L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible », *Kratylos*, IV, 1959, p. 97-118 (reproduit en appendice dans *Mythe et épopée* III, 1973, p. 305-330). On trouvera là dans les notes beaucoup de précisions et de discussions qui ne peuvent avoir place ici.

Dans les débuts de son règne en effet (I Rois, 3, 4-13), endormi sur le haut lieu de Gabaon, Salomon voit en rêve Yahvé qui lui dit, selon la procédure du psaume 2, 8, simplement sans orienter la demande qu'il provoque : « Demande ce que je dois te donner (*š'al māh etten lāk*). » Plein d'humilité, se reconnaissant « un tout jeune homme », qui « ne sait pas sortir ni entrer », et pieux autant que le troisième fils de Feridūn qui demande « la loi et la religion », Salomon répond à Dieu :

« Donne à ton serviteur un cœur qui écoute (*lēb šomē'*) afin de juger ton peuple et de distinguer entre le bien et le mal, car qui pourrait juger ton peuple, qui est si nombreux ? »

Yahvé apprécie cette réponse modeste et sage. Il dit :

« Parce que tu as demandé cette chose et que tu n'as pas demandé pour toi de nombreux jours (*yāmim rabbim*) ni la richesse (*'ōšer*) ni la vie de tes ennemis (*nepeš 'ōy'beykā*), mais que tu as demandé pour toi le discernement et le jugement (*hābīn lišmō' mišpāt*), voici que j'ai fait comme tu as dit : voici que je t'ai donné un cœur sage et intelligent (*lēb hākām v'nābōn*) comme personne n'en a eu avant toi et comme personne n'en aura après toi. Et en outre, ce que tu n'as pas demandé, je te l'ai donné : une richesse et une gloire (*gam-ōšer gam-kābōd*) comme personne n'en a eu parmi les rois. Et si tu marches dans ma voie, gardant mes lois et mes commandements comme a marché ton père David, j'allongerai tes jours (*v'ha' arakti et-yāmeykā*). »

On voit que Salomon se conforme à l'usage que reproduisent les psaumes : à la proposition de Dieu (« demande-moi... ») il répond par une demande unique. C'est ensuite Dieu qui, joignant ce que le roi aurait pu dire à ce qu'il a dit, recompose un « ensemble », ou plutôt deux, qui ne coïncident pas tout à fait, et dont le premier est tout proche du « moule » indo-européen, trop proche, pense M. Widengren, pour en être indépendant.

Les demandes que Dieu prévoyait et celle que le roi a formulée sont : 1. Longue vie; 2. Richesse; 3. Mort des ennemis; 4. Sagesse royale. Les dons que Dieu accorde sont : 1. Sagesse royale; 2. Richesse et 3. Gloire; 4. Longue vie. Les deux listes devraient s'équivaloir, puisque Dieu annonce la seconde en disant : « Ce que tu n'as pas demandé (c.-à-d. les trois premiers termes de la première), je te l'ai donné. » Pourtant il y a une divergence dans les troisièmes termes. La gloire, *kābōd*, est, dans la Bible, un concept très large et très complexe qui ne désigne qu'exceptionnellement la gloire proprement militaire et qui ne peut guère la désigner quand il s'agit de Salomon, étant donné son peu de succès à la guerre; *kābōd* se rapporte ici plutôt à son prestige,

dont le livre parle à plusieurs reprises, à la vaste réputation que sagesse et richesse lui ont value (3, 28; 5, 14; 10, 1, 23-24). Le mot a dû être choisi pour sa généralité même, puisque les événements prouveront que Salomon n'a pas reçu de Dieu un don vraiment militaire, correspondant à « la mort des ennemis ». Cette gaucherie ne fait que rendre plus frappant le fait que la première liste, après la longue vie, contient les mêmes termes qu'associe, dans le même ordre ascendant de dignité, l'idéologie indo-européenne, et que se distribuent par exemple les trois fils de Ferīdūn : richesse, victoire, « loi et religion ».

Encore une fois, cette structure est ignorée partout ailleurs dans la Bible. De plus, si elle ne s'applique pas à Salomon, ce n'est pas seulement par le hasard des événements — il n'est parlé de ses ennemis qu'à la fin, (I *Rois*, 11, 14, 40) parmi les « ombres du règne », pour dire qu'ils lui ont mené la vie dure (v. 25 *a* et *b*, 40), et le récit s'achève sur la menaçante figure de Jéroboam révolté —, c'est en vertu de la définition, de la mission de ce roi. Déjà son nom fait de lui le prince de la paix (*šalōm*). Les deux récits du règne soulignent l'opposition de Salomon pacifique à David guerrier. Dans I *Rois* 5, 17-19, c'est Salomon qui envoie à Hiram, roi de Tyr et ami de son père, le message suivant :

Tu sais que David mon père n'a pas pu construire une maison au nom de Yahvé son Dieu, à cause de la guerre que les ennemis lui ont faite de tous côtés, jusqu'à ce que Yahvé les ait mis sous la plante de ses pieds. Maintenant Yahvé mon Dieu m'a donné la tranquillité alentour : je n'ai ni adversaire ni obstacle mauvais. Voici donc que je pense à construire une maison au nom de Yahvé mon Dieu, selon ce que Yahvé a dit à David mon père.

Dans le texte de I *Chron.*, 22, 8-10, c'est Yahvé lui-même qui parle à David, « homme de guerre » (*'iš milḥamōt* : I *Chron.*, 28, 3), et lui découvre ses jugements et ses intentions :

Tu as versé quantité de sang et livré de grandes batailles. Tu ne construiras pas de maison à mon nom, car tu as versé à terre quantité de sang devant moi. Voici qu'un fils t'est né : il sera, lui, un homme de paix (*'iš m'āḥāh*) et je le mettrai en paix avec tous ses ennemis d'alentour, car « Salomon » est son nom, et c'est en ses jours que je donnerai à Israël paix et tranquillité (*šalōm vāšeget*). C'est lui qui construira une maison à mon nom, il sera pour moi un fils et je serai pour lui un père, j'affermirai pour toujours le trône de sa royauté sur Israël.

Donc, par essence, Salomon n'est pas, ne peut pas être un roi complet selon le schéma indo-européen, et si, en I *Rois*, 3,

Yahvé peut, à propos de lui, passer en revue les trois niveaux de ce schéma en en mettant deux au négatif (« tu n'as pas demandé [la longue vie, ni] la richesse ni la vie de tes ennemis »), il ne peut ensuite les lui appliquer au positif (d'où le très vague *kabōd* « gloire »). Il n'en est que plus notable qu'il s'en serve pourtant pour commenter, pour orchestrer la Demande unique du nouveau roi qui, en elle-même, est autre chose : l'accomplissement normal d'un usage des Sémites occidentaux. L'explication la plus simple est que l'auteur de I *Rois* connaissait, venant d'un des peuples indo-européens du Proche-Orient, le thème du prince qui choisit, mal ou bien, entre trois avantages correspondant aux trois niveaux fonctionnels, et qu'il l'a rapproché du thème, traditionnel en son pays, du prince adressant à Dieu une demande inaugurale. A moins que le rapprochement n'ait déjà été fait par Salomon ou son entourage, qui l'aura transmis à l'historiographe.

Les influences indo-européennes, presque inexistantes dans la vie du peuple et dans la religion d'Israël, ont dû en effet être plus fortes dans l'idéologie royale comme elle l'a été dans la littérature épique du Proche-Orient :

Les textes de Ras Shamra, écrit M. Widengren, reposent directement sur une tradition épique d'un type qui, dans le Proche-Orient, ne se rencontre qu'en Mésopotamie et, justement, chez des peuples indo-européens. Du côté sémitique, c'est seulement en Mésopotamie et à Ras Shamra qu'une littérature épique s'est développée, c'est-à-dire dans deux centres culturels dont il est établi qu'ils ont été soumis à une forte influence indo-européenne, avant tout celle de l'aristocratie féodale du royaume de Mitani, les *maryanni* (sanskrit *mārya*, avestique *mairya*). De cette noblesse féodale guerrière, avec sa charrierie de combat et sa culture bien caractérisée on relève de nombreuses traces en Canaan dans les temps qui ont immédiatement précédé et suivi l'immigration des Israélites. L'extension d'un motif trifonctionnel indo-européen, que nous constatons à propos du récit concernant la sagesse de Salomon, doit donc être considérée dans un plus vaste ensemble de rapports.

### *Le choix de Droṇa.*

Nous sommes aujourd'hui si familiarisés avec la légende du choix de Pâris qu'elle ne nous paraît plus originale et que nous nous attendons à trouver en grand nombre, un peu partout, des histoires du même type. Cela n'est pas. Les trois cas qui viennent d'être examinés épuisent à peu près la liste des attestations anciennes. Peut-être en retrouve-t-on encore une dans l'épopée

indienne avec le « choix de Droṇa » (*Mahābhārata*, I 130 5118-5133), mais très déformée, contaminée par un autre type de choix, particulier à l'Inde.

Dans sa jeunesse, Droṇa apprend que Rāma, fils de Jama-dagni — le premier Rāma, *Paraśurāma* —, devenu ou redevenu anachorète, est en train de distribuer tous ses biens, et ce n'est pas peu dire : cet exterminateur des kṣatriya est maître de la terre entière. Droṇa va le trouver et lui dit tout net qu'il est venu pour lui demander « une richesse infinie » (*dhanam anantam*)<sup>1</sup>. Rāma répond qu'il a déjà attribué deux des quatre parts disponibles : 1. Aux brahmanes, il a donné son or et tout ce qu'il avait d'autre en fait de biens (*hiranyam mama yac cānyad vasu kimcid iha sthitam/brāhmaṇebhyo mayā dattam sarvam etad...*) ; 2. A Kaśyapa, il a donné, tout entière, « cette terre divine, bornée par l'océan, avec ses villes » (*īyam dharā devī sāgarāntā sapattanā/kaśyapāya mayā dattā*). Il ne lui reste en ce jour que deux choses : 1. Son propre corps ; 2. Ses très précieuses armes de jet et ses diverses armes tranchantes (*śarīramātram evādyā mamedam avaśeṣitam/astrāṇi ca mahā-rhāṇi śastrāṇi vivīdhāni ca*). Donc :

Choisis (entre) ce que je t'offre : ou mes armes ou mon corps (*astrāṇi vā śarīram vā*) ; choisis pour toi : que dois-je te donner, Droṇa ? Dis-le vite.

Droṇa n'hésite pas, il demande les armes et les reçoit.

Il semble qu'une histoire voisine de celle de Pâris ait été ici allongée, puis déviée, scindée en deux épisodes dont la première n'a plus de rapport avec le choix et dont la seconde présente un matériel de choix réduit et altéré. Allongée : le « corps », c'est-à-dire la personne du donateur a été ajouté aux parts distribuées ou offertes. Déviée : le choix, suivant un type dont le *Mahābhārata* contient d'autres exemples, a été limité à deux termes, cette nouvelle part et les armes<sup>2</sup>. Scindée : quand le choix est offert à Droṇa, deux des parts ont déjà été affectées.

Quant à la valeur fonctionnelle des trois parts autres que le corps, elle est évidente pour « l'or et autres biens matériels » (3<sup>e</sup> fonction) et pour « les armes » (2<sup>e</sup> fonction). Elle apparaît aussi (1<sup>re</sup> fonction) pour la terre si l'on prend garde que les divers récits qu'on lit déjà dans le *Mahābhārata* sur ce don de

1. V. ci-dessus, p. 196.

2. Avant la grande bataille de Kurukṣetra, Duryodhana et les Pāṇḍava choisissent ainsi de recevoir de Kṛṣṇa l'un de grandes armées, les autres son appui personnel. Il y aura lieu de suivre le thème du choix entre deux offres, ou entre deux êtres ou groupes d'êtres surnaturels, depuis le *RgVeda* (et même plus haut : cf. la *gāṇā* ave-tique du choix, et généralement l'importance du choix dans le mazdéisme) jusqu'à l'épopée (et par-delà).



la terre prouvent qu'elle n'est pas considérée ici comme la terre productrice, nourricière et enrichissante, mais comme l'assise géographique du pouvoir royal recréé par l'intervention de Kaśyapa (dont parfois le premier acte est d'expulser Rāma de son domaine, c'est-à-dire de la terre<sup>1</sup>). Ce don est en outre véritablement sacré : Rāma a donné la terre à Kaśyapa comme honoraires (*dakṣiṇā*) parce qu'il l'avait assisté dans ses sacrifices (IX 49 2837); et, en même temps que la terre, il lui a donné un gigantesque autel d'or (VII 70 2442-2446).

### *Légendes allemandes de Lucien Gerschel.*

De belles survivances modernes de variantes des thèmes qui ont produit le choix des fils de Feridūn et le jugement de Pâris ont été signalées il y a douze ans par mon ami Gerschel dans un article de la *Revue de l'Histoire des Religions* qui est une des réussites les plus notables de nos études<sup>2</sup>. Il s'agit de deux groupes de légendes germaniques, dont l'extension est inégale : assez considérable pour l'un, elle se réduit pour l'autre à la Suisse alémanique; dont l'insertion dans l'« histoire » aussi est différente : chaque variante de l'un est conservée dans une noble lignée, comme tradition familiale, l'autre explique l'origine du Ranz des vaches. Le choix comme tel n'apparaît que dans le second groupe, mais il est difficile de séparer le second du premier.

Voici un exemple, entre beaucoup, de ce premier groupe (famille des comtes de Brannenburg, « sur les bords de l'Inn, à trente lieues de Munich, dans les montagnes du Tyrol »<sup>3</sup> :

Un soir, la comtesse de Brannenburg, triste d'être sans postérité, aperçoit dans sa chambre une multitude de petites figures d'environ cinq pouces de haut qui dansaient. Un pygmée se détache du groupe et annonce : « Nous allons te cuire du pain », puis, le pain cuit, explique « autant tu mangeras de pains, autant tu auras d'enfants »; la comtesse prend trois pains; les pygmées fabriquent alors trois verres et expliquent : « Quand tes fils auront vingt et un ans, donne un de ces verres à chacun d'eux. Celui qui saura conserver le sien intact verra prospérer sa famille; il aura enfants et fortune. Un sort contraire attend celui qui cassera son flacon. »

1. Cf. la pierre de Fál dans la liste des bijoux des Tuatha Dé Danann irlandais, v. ci-dessus, p. 448, n. 2.

2. « Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques », *Revue de l'Histoire des Religions*, CL, 1956, p. 55-92.

3. Vicomte d'Arlincourt, *Le Pèlerin*, III, 1842, p. 268 et suiv. (« Les pygmées, les pains et les verres »), résumé par L. Gerschel, p. 60.

La comtesse a effectivement trois enfants qui, le moment venu, reçoivent chacun son verre : mais tous trois voudraient épouser leur cousine Arnésie. Celle-ci les remet à un an en posant pour première condition que chacun d'eux ait conservé son verre. Puis Arnésie met en garde Hubert : « Prenez garde à vos goûts de ferrailleur ! N'ayez pas toujours l'épée à la main ! Fuyez combats et discussions ! » — ainsi que Christian : « Vous aimez trop la table et le vin ! Prenez garde à l'intempérance ! » mais n'adresse aucun reproche au dernier des fils, Hamilcar.

Hamilcar dépose son flacon dans la chapelle du manoir et prie chaque jour pour que sa vertu soit moins fragile que ce verre. Hubert le belliqueux se bat en duel et l'épée de son adversaire brise le verre en éclats. Christian, le bon vivant, prend part à un banquet et brise son verre dans l'ivresse et l'orgie. Hubert et Christian ne perpétuèrent point leur race, mais Hamilcar, devenu l'époux d'Arnésie, fut la souche heureuse d'une foule de nobles descendants : il avait su conserver son verre.

Dans le second groupe, à vrai dire, il n'y a qu'une légende, mais attestée en de nombreuses variantes, les unes littéraires (ou littérisées), les autres directement notées de la tradition orale. Gerschel en a admirablement débrouillé les rapports. Il ne peut être question de résumer ici des analyses et une argumentation où tous les mots ont leur importance : le lecteur soucieux de précision se reportera à l'article de 1956. Voici simplement le schéma que Gerschel a établi du « fond commun » de deux versions publiées il y a cent ans (1869) par un folkloriste malheureusement doublé d'un médiocre écrivain, J. J. Romang<sup>1</sup> :

Res, le vacher de Bahlisalp, s'apprête à passer la nuit là-haut dans la cabane dont il a ajusté la porte; à peine endormi, le voilà tiré de son sommeil et il aperçoit avec terreur autour du foyer dont la flamme ravivée brille joyeusement trois êtres surnaturels : un vacher bâti comme un géant, un valet alerte à la figure pâle, aux cheveux blonds et aux yeux bleus, qui porte les seaux de lait pour faire le fromage, un chasseur vêtu de vert qui surveille et nourrit le feu. Pendant que le vacher, aidé du chasseur, est occupé à la confection du fromage, le jeune homme pâle va à la porte et là chante, puis joue du cor alpin pour le plus grand plaisir de Res et de son troupeau. Puis le gigantesque vacher verse le petit-lait dans trois seaux; mais, oh merveille ! le petit-lait prend une couleur rouge comme le sang dans le premier, verte dans le second, blanche comme la neige dans le troisième seau. Alors le vacher appelle Res et lui ordonne

1. L. Gerschel, *art. cit.*, p. 77.

de choisir entre le rouge, le vert et le blanc; puis il ajoute : le rouge, c'est moi qui le donne; il te conférera un courage intrépide et la vigueur d'un géant, et une telle puissance que personne ne pourra lutter avec toi; tu seras l'homme le plus fort du pays : et tu auras encore en plus cent vaches rousses.

C'est alors le tour de l'homme vert qui s'exclame : à quoi te servira une pareille force? et les vaches, qui sait si elles ne seront pas emportées par la maladie? Bois donc plutôt ce breuvage vert et c'est de l'or et de l'argent que tu recevras de moi : cela vaut bien mieux ! — et l'homme vert jette un tas de pièces d'or aux pieds de Res. Res, hésitant, réfléchit et il aurait presque déjà choisi le vert s'il ne s'était opportunément rappelé la présence du troisième compagnon, le jeune homme pâle qui n'a pas encore parlé.

A son tour, ce dernier s'approche et dit : ce que j'ai à t'offrir est bien mince et ne soutient pas la comparaison avec cette force et cette richesse qui t'ont été proposées d'autre part. Je puis t'enseigner à chanter, à « jodler » et à jouer du cor alpin comme tu m'as entendu faire : voilà ce que te donnera le troisième seau et, si tu choisis ce don, tu seras aimé de tous.

Res choisit alors le seau de petit-lait blanc avec le don qui lui est attaché et telle est l'origine du ranz des vaches; un autre choix aurait entraîné la mort de Res et retardé de plusieurs siècles le don que le jeune homme pâle se proposait de faire aux hommes.

La valeur fonctionnelle, soulignée par le symbolisme des couleurs <sup>1</sup>, des trois dons attachés aux trois seaux est immédiatement sensible. Simplement, à la force et à la richesse, est joint en troisième une puissance plus spéciale, une technique vocale, dont quantité de variantes, celles-ci par exemple, prises au recueil de J. Müller, *Sagen aus Uri*, II, 1929, précisent le caractère magique :

Quand le jeune berger, dit Gerschel, revient et se met à jodler (*jodeln*, *johlen*, etc.), toutes les bêtes viennent à sa rencontre, l'entourent, l'accompagnent (Müller, n° 917); dans la variante 2 a du récit n° 918, le garçon apprend à siffler, et il

1. On comparera une légende saxonne, Haldtrich, *Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürger*, p. 14-15 (« Das billige Holz ») : un paysan va vendre du bois à la ville. Il rencontre un veillard vêtu de gris qui lui conseille de ne pas vendre sa marchandise plus cher qu'un kreutzer. L'homme obéit et finit par céder son bois à un bourgeois qui veut lui donner en plus une pinte de vin. Mais le vin qu'on tire est d'abord trouble, puis rouge sang, enfin jaune d'or et très épais. On le verse dans le sac du paysan qui, sur le chemin du retour, rencontre de nouveau le veillard vêtu de gris. Celui-ci lui explique que le vin trouble annonce sept années de famine, le rouge sept années de guerre, et que le jaune fera son bonheur. Rentré chez lui, l'homme découvre que le vin qui a été versé dans son sac s'est transformé en pièces d'or. — Sur le symbolisme fonctionnel des couleurs chez les peuples indo-européens, v. Jan de Vries « Rood, wit, zwart », *Volkskunde* (hollandaise), II, 1942, p. 1-10; mes *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, III (« Albati, russati, uirides »), IV (« Vexillum caeruleum »).

siffle si merveilleusement que tables et bancs commencent à danser dans la cabane; dans la variante 4 du même récit, le jodleur voit non seulement son troupeau mais encore celui du voisin sauter par-dessus la haie pour aller à sa rencontre. Dans le récit n° 919, le fantôme explique au jeune berger que les vaches, quand il sifflera (quand il chantera), se dresseront sur leurs pattes de derrière et danseront magnifiquement. Dans le récit n° 920, le jeune valet descend en jodlant; les vaches accourent à sa rencontre, se dressent sur leur arrière-train et l'entourent en dansant; lorsqu'il jodlait pendant la traite, la vache la plus sauvage s'adoucisait et se laissait traire facilement.

Du rapprochement de ces deux groupes de légendes germaniques avec les légendes grecque et iranienne et aussi, chez les Scythes, avec celle des objets d'or « apprivoisés » par Kolaxaïs, Gerschel a tiré des réflexions de grande portée dont je ne puis reproduire ici qu'un échantillon :

La vieille structure trifonctionnelle des Indo-Européens a donc subsisté jusqu'à nos jours dans un récit légendaire de la Suisse alémanique de même qu'elle avait survécu dans ce groupe de légendes allemandes modernes qui fait écho aux lointaines traditions des Scythes sur l'origine de leur nation. De part et d'autre, le thème général est assez voisin : une rencontre du héros avec des êtres et des objets surnaturels est à l'origine d'un don qui se trouve caractérisé fonctionnellement; le choix qui apparaît dans la légende suisse comme dans le jugement de Pâris n'est peut-être pas tout à fait absent de l'autre tradition, celle qui connaît des objets merveilleux; mais ce n'est plus le héros qui choisit sa fonction, c'est la fonction qui choisit son héros : l'or sacré des Scythes élimine les deux premiers prétendants au profit du troisième; chez d'Arlincourt, les défauts inhérents à la troisième et à la deuxième fonction excluent les deux aînés au profit du plus jeune frère. Et quand le choix apparaît, qu'il s'exerce depuis le héros jusqu'à la fonction ou depuis la fonction jusqu'au héros, c'est en définitive à la consécration fonctionnelle du héros de première fonction que tend la réussite de l'opération : de son chant magique le Jodelbub charme désormais les troupeaux; Kolaxaïs est devenu roi des Scythes.

Par là c'est un trait important de la première fonction qui se révèle : son caractère proprement électif. Le héros de deuxième fonction, le guerrier, se révèle aux siens et à lui-même dans un terrible combat (cf., par exemple, Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, chap. VII : « Le premier duel »). Le héros de troisième fonction se qualifie par des services rendus, se rend utile, et c'est dès lors par reconnaissance, en remerciement, qu'il est admis, reçu, sa consécration étant en quelque sorte le salaire de ses bons offices (voir par exemple,

dans l'Inde, l'introduction des Ásvins dans la société divine <sup>1</sup>). Mais ni le courage ni la bienfaisance ne donnent accès à la première fonction qui recrute électivement ses représentants : que le jeune pâtre choisisse le petit-lait blanc ou que l'or sacré choisisse Kolaxaïs, c'est toujours un choix, un libre choix qui s'institue pour la promotion de l'élus, car c'est une vérité profonde et de tous les temps que l'esprit souffle où il veut.

1. V. ci-dessus, p. 285-287.

## CHAPITRE II

### *Le trio des Macha*

Plusieurs peuples indo-européens présentent, dans leurs traditions épiques, une forme remarquable d'utilisation de la structure trifonctionnelle : trois personnages portant le même nom, avec ou sans compléments individuels, se caractérisent chacun sur un des trois niveaux. Un exemple frappant a été reconnu dans l'Inde par M. Lucien Gerschel qui, j'espère, le publiera bientôt. J'en ai moi-même signalé plusieurs en Irlande. D'abord, en 1941, un cas malheureusement connu par une notice pauvre en détails, celui des trois Fothad <sup>1</sup> : ce qu'on sait d'eux tient en quelques paragraphes du précieux traité de la « Convenance des noms », *Cóir anmann*, publié par Wh. Stokes dans le troisième volume des *Irische Texte* (1897), p. 376-378 (texte), 377-379 (traduction). Toute probable qu'y est la présence du ressort trifonctionnel, elle n'est pas entièrement démontrable, un des trois Fothad étant insuffisamment défini.

Il n'en est pas de même de ce que Marie-Louise Sjöstedt, dans son livre *Dieux et héros des Celtes* (1940), p. 41, a appelé le « trio des Macha ». J'en ai traité en détail sous ce titre dans un article de la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1954 (CXLVI, p. 5-17) dont je reproduis l'essentiel <sup>2</sup>.

Les docteurs irlandais savaient expliquer les noms et les usages rattachés à l'ensemble que forment, dans le sud de l'Ulster, sur quelques kilomètres carrés, la « Plaine de Macha »

1. *Jupiter Mars Quirinus* [1], 1941, p. 217-219.

2. Je reproduis aussi une partie des notes en remerciant vivement les Presses Universitaires de France de leur libéralité. En même temps que s'imprimait cet article, en 1954, paraissait dans *Ogam*, VI, une étude dont l'essentiel peut aisément s'accorder avec mon interprétation : M. J. Gricourt, « Epona — Rhiannon — Macha » (1, p. 25-40; 2, p. 75-86).

(*Mag Macha*), l'*Emain Macha*, capitale des rois païens, et l'*Ard Macha*, Armagh, métropole de l'Irlande<sup>1</sup>, et où se tenait annuellement, pour tout ce « Cinquième » de l'île, l'« Assemblée de Macha ». Les *Dindshenchas*, ou « Histoires des Lieux », récitent à propos de ces noms<sup>2</sup> une triple justification<sup>3</sup> : il y eut, très distantes dans le temps, trois Macha, dont ils racontent les trois légendes. Or ces légendes présentent, dans l'ordre hiérarchique descendant, une Voyante, une Guerrière, une Paysanne-Mère.

1° Du manuscrit d'Édimbourg (s. v. *Ard Macha*)<sup>4</sup> :

Macha, femme de Nemed, fils d'Agnoman, mourut là : c'était la douzième des plaines défrichées par Nemed, et il fut donné à sa femme que son nom devint celui de ce lieu. Elle vit en songe (*is i adchonnairc i n-aislinge*), bien longtemps avant l'événement, tout le mal qui s'est fait [ensuite] dans la *Táin Bó Cúailnge* (l'enlèvement des vaches de Cúailnge, occasion de la grande épopée où s'illustre Cúchulainn). En son sommeil, il lui fut montré (*ina cotludh tarfas di*) tout ce qui fut souffert de mal en cette occasion, et de peines et de mauvaises querelles. En sorte que son cœur se brisa en elle.

1. H. d'Arbois de Jubainville, « Plan du Navan Fort, appelé en vieil-irlandais Emain Macha », *Revue Celtique*, XVI, 1895, p. 1-7. R. A. S. Macalister, *The Archeology of Ireland*<sup>3</sup>, 1949, p. 308, n. 2, dit que les plans publiés antérieurement « are superseded by the fine air photograph published in *Antiquity* 4, 1930, p. 456 ». Dans G. Fletcher, *Ulster*, 1921, p. 113-115, on lit : « The principal earthwork of the province, and one of the most important in Ireland is the great fort which lies about 1 1/2 miles to the west of the city of Armagh. It is generally known as the « Navan Fort », but its Irish name is *Eamhain Mhacha*. It was the royal residence of the king of Ulster and its foundation dates from about 300 B. C... The palace, as such, was destroyed, tradition says, about A. D. 332, after having been the chief royal residence of Ulster for over six hundred years. The remains consist of a great earthwork which forms an irregular circle about 850 ft. across. On the side nearest to Armagh the earthwork has been almost entirely « improved » away, but, on the western side, the wall and fosse are fairly complete. At the highest portion of the enclosure there is a large mound which has the appearance of a tumulus, and may be the place where Queen Macha was buried. Some distance from this is a ringfort which possibly represents the palace site. The whole enclosure contains about 11 acres. »

2. S. v. « *Ard Macha* ». *Dindshenchas* en prose : manuscrit d'Édimbourg (fin du xv<sup>e</sup> siècle), publié et traduit par Whitley Stokes dans *Folk-Lore*, IV, 1893, § 61, p. 480-481, avec indication, p. 481, des passages correspondants des autres manuscrits (*Book of Ballymote*, 400 b; *H.* 3. 3 de Trinity College, 61 b; *B. of Lecan*, 510 b; et *Rennes*, 117 b); manuscrit de Rennes (milieu du xiv<sup>e</sup> siècle), publié et traduit par le même dans *Revue Celtique*, XVI (1895), § 94, p. 44-46. — *Dindsh.* en vers : *The Metrical Dindshenchas*, publié et traduit par Edward Gwynn, IV (= *Roy. Irish Academy, Todd Lecture Series*, XI), 1924, p. 124-126. — Le traité de la *Convenance des noms* (de personnes), *Cóir Anmann* (Wh. Stokes [et E. Windisch], *Irische Texte*, III, 2, 1897) ne contient pas de légende sur les Macha, ni d'étymologie.

3. Les trois histoires se suivent dans l'article *Ard Macha*, la liaison étant soit la conjonction irlandaise *no* « ou bien », soit l'adverbe latin *a(i)litter*.

4. Seul le manuscrit d'Édimbourg, *loc. cit.*, donne ce récit et le quatrain correspondant; les autres, y compris celui de Rennes, ne mentionnent que l'enterrement de la première Macha et son nom donné à la plaine, sans l'explication de la mort; v. ci-dessous, p. 611, n. 2.

Et un quatrain noté en appendice répète qu'elle eut cette fatale révélation *tri fhís*, « par vision ».

Nemed <sup>1</sup> est un personnage mythique, conducteur de la deuxième des « invasions », héros défricheur et colonisateur, dont deux autres femmes au moins portaient, comme Macha, le nom de plaines censément ouvertes par ses soins <sup>2</sup>. Le plus clair et le plus caractéristique du personnage est son nom : le mari de la Voyante est le « Sacré ». En effet, *Nemed*, génitif *Nemid*, est, au genre animé, le mot même qui, à l'inanimé, en Gaule et dans la plus vieille Irlande, désignait la chose ou le lieu consacré, le sanctuaire : gaulois *νεμητον* (*νεμετον*), vieil-irlandais *nemed* <sup>3</sup>.

2<sup>o</sup> Du *Book of Leinster*, 20 a <sup>4</sup> :

1. V. la section V du *Livre des Conquêtes* (*Lebor Gabála Éirenn*), éd. R. A. S. Macalister (*Irish Texts Society*, XXXIX = *L. G. Éirenn*, III) [1937]-1940, p. 115-206. Sur la brève notice de Nennius, *Historia Britonum*, § 13 (*Nimeth filius quidam Agnomimis...*), qui n'est qu'une adaptation maladroite et mal informée de la tradition irlandaise, v. E. Faral, *La légende arthurienne*, I (*Bibl. de l'École des H. Études*, CCLV), 1929, p. 198-202; traduction irlandaise dans le *Leabhar Breathnach*, éd. et trad. par J. H. Todd, 1848, § 9, p. 44. V. H. d'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique* (1884), chap. V (p. 84-122) : « Émigration de Nemed et massacre de la Tour de Conann ». Dans sa grande construction historicisante, *Early Irish History and Mythology*, 1946, p. 75-76 (« The Belgic Invasion »), 475, 494 (n. 5), Thomas F. O. Rahilly trouve naturellement dans les récits sur Nemed l'écho d'événements historiques et polémise contre l'interprétation plus libre de R. A. S. Macalister (v. ci-dessous, p. 604, n. 3).

2. *Lebor Gabála* (v. note précéd.), V (dans le remaniement : § 249, 250, 252 [= p. 130-134]); au § 250, il est dit que Macha mourut le douzième jour après l'arrivée de Nemed en Irlande et que « ce fut la première mort en Irlande des gens de Nemed »; cf. les strophes 13-15 du poème XLI (= p. 170-172).

3. Inscription de Vaison, l. 7 : J. Rhys, *The Celtic Inscriptions of France and Italy*, 1906, p. 13 (qui traduit : « Segomaros fils de Villonos, citoyen de Nîmes, a fait cet endroit sacré pour Belesama »); G. Dottin, *La langue gauloise*, 1918, p. 149-150. Cf. les noms de peuples *Nemetæ*, *Nemetes*, les *Matres Nemetiales*, *Nemeto-* et *nemetum*, dans des noms de lieux et d'hommes. V.-irl *nemed*, glosant « sacrum sacellum » (manuscrit de Priscien de Saint-Gall, 13 b = Wh. Stokes et J. Strachan, *Thesaurus Palaeohibernicus*, II, 1903, p. 64); cf. le *Glossaire de Cormac*, trad. J. O'Donovan, éd. Wh. Stokes, 1868, p. 121. Dans son *Introduction* à la section V du *Lebor Gabála* p. 115, R. A. S. Macalister dit : « The Celtic connexions of the Nemed story are shown by the name of the leader. He is distinguished as « holy » — i. e., in the sense of the Latin *fas*, one privileged to enter religious assemblies... But the essentially religious element in the story has unfortunately caused its editors [of the *L. Gab.*] to sharpen their scissors : and so far as possible they have assiduously cut out everything which savoured of the paganism with which the story must have been originally charged. In fact, they have re-written the tale on the comparatively harmless lines of the Partholonian section [= section IV], so that the two groups of stories now look like doublets of one another. »

4. A Trinity College, Dublin; du milieu du XII<sup>e</sup> siècle; le passage a été publié et traduit par Wh. Stokes comme second supplément au *Dindshenchas* de Rennes, *Revue celtique*, XVI, 1895, § 161, p. 279-283 (« Emain Macha »). Les D. de Rennes et d'Édimbourg, s. v. « Ard Macha » (v. ci-dessus, p. 603, n. 2), se bornent à signaler la mort de la deuxième Macha (v. ci-dessus, p. 606 et p. 611, n. 2.). Dans son livre extravagant *Le culte des héros et ses conditions sociales, saint Patrick, héros national de l'Irlande*, 1919, malheureusement préfacé par Henri Hubert, S. Czarnowski confond, à l'occasion de cette mort, la première et la deuxième Macha (p. 125, n. 3) et s'abandonne, p. 161-162, à sa fantaisie (« La fée Macha est elle-même une morte



Il y avait trois rois sur l'Irlande en cosouveraineté, trois Ulates : Dithorba, Aed le Rouge (*Aed Rúad*) et Cimbaeth<sup>1</sup>. Ces rois firent la convention que chacun d'eux serait sept ans dans la royauté : [soit au total, pour un tour complet,] trois fois sept ans. Leurs garants furent sept druides, sept poètes, sept chefs militaires : les sept druides pour les ensorceler (?) par incantations, les sept poètes pour faire contre eux satire<sup>2</sup> et dénonciation, les sept chefs pour les blesser et les brûler, à moins que chacun ne remît la royauté à la fin des sept ans, avec conservation du *fir flatha*, de la « Vérité du chef noble » [sorte de « statut » de la fonction]<sup>3</sup> : à savoir [qu'il y eût] des glands chaque année [pour les troupeaux de cochons], qu'il ne manquât pas de teintures (?) de toute couleur, et qu'il ne mourût pas de femmes en couches.

Chacun des trois reçut trois fois la royauté, soit [au total] soixante-trois [ans]. Aed le Rouge fut le premier à mourir; il se noya dans la « cataracte du Rouge », et son corps fut porté dans le tertre qui est là : d'où les noms de *Síd n-Aeda* et *Ess Rúaid*. Cet Aed ne laissait d'autre enfant qu'une fille, nommée Macha à la Crinière Rouge (*Macha Mongrúad*). Elle demanda le tour de royauté de son père. Mais Cimbaeth et Dithorba ne voulurent pas remettre la royauté à une femme. Une bataille fut livrée entre eux et la bataille fut gagnée par Macha (*fechta cath eturru ocus maidid in cath re Macha*). Elle fit ses sept ans

qui revient à la vie!!! ». Il n'est pas vrai que les textes publiés par Windisch sur la troisième Macha (ci-dessous, p. 607, n. 4) fassent d'elle la « petite-fille du grand dieu de la mer Manannan mac Lir » : dans le premier, elle se nomme simplement « fille de Sainreth [Particulier], fils d'Imbath [un nom de l'Océan, d'après le glossaire de Cormac] », etc.

1. Je supprime les indications généalogiques relatives à ces trois rois.

2. Sur la gravité de la satire en Irlande, comparée à des faits indiens, v. mon livre *Servius et la Fortune, essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, 1943, chap. III : « La déposition du roi Bress et l'invention de la satire », § 9-10, p. 221-241.

3. Wh. Stokes, en note de son édition, rapproche *Odyssee*, XIX, 109-114, décrivant l'heureuse action sociale et aussi physique (sur les récoltes, les troupeaux, la pêche...) du « bon roi » : conception bien connue dans l'ancien monde celtique et germanique (v. notamment Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, 1924). Le texte veut, sans doute, dire ici que le roi sortant devait transmettre le pouvoir sans arrière-pensée, sans rien retenir de cette force magique nécessaire à son successeur pour agir heureusement sur la nature. Le deuxième terme du statut me reste tout à fait obscur, quelle que soit l'importance des couleurs dans l'étiquette irlandaise (? cf. les *varna* indiens, les *pitra* avestiques), et donc, jusqu'à un certain point, dans le maintien de l'ordre social. Pour l'expression *fir flatha*, cf. *fir fer* « uerum uirorum, la vérité des hommes », pour signifier le duel régulier, le combat loyal, d'égal à égal, avec un homme (*Táin Bó Cúailnge*, éd. E. Windisch, 1905, ll. 2909, 4706, 4733 et p. 72, n. 6; *Revue Celtique*, III, 1877, p. 184-185 et *Irische Texte*, I, 1880, p. 550 b-551 a, s. v. *fir*; M.-L. Sjoestedt, *op. cit.*, p. 98, définit le *fir fer* : « Ce fair play qui est le code de l'honneur guerrier et qu'on ne saurait enfreindre sans perdre la face » : ces expressions impliquent le respect d'un statut, le sentiment d'un devoir, contre lequel il ne faut pas faire de faute, de péché, *col* (cf. ci-dessus dans le présent texte, et Tochmarc Etáine, dans *Irische Texte*, I, p. 126, § 11 de la version du *L. na hUidre*, à propos de *fir flatha* : *acht ní ba issin tossud na firflatha dogentar a col*), bref, une notion toute voisine du *dharma* de chaque caste indienne. V. aussi l'explication de la *firinne flatha* de *Feradach Fechnach* « le Juste », dans le *Cóir Anmann*, § 107 (*Irische Texte*, III, 2, 1897, p. 332).

de royauté. Dithorba périt à Corann en ce temps-là. Il laissa cinq nobles fils, Baeth et Bras, Bétach et Uallach, et Borbchas. Ils réclamèrent la royauté. Mais Macha dit qu'elle ne la leur donnerait pas, parce que ce n'était pas en vertu des garants (*ó ráthaib*) qu'elle l'avait acquise, mais sur le champ de bataille (*ar rói chatha*), par violence (*ar écin*). Une bataille fut livrée entre eux et Macha vainquit les fils de Dithorba avec un grand carnage. Elle les exila dans les déserts du Connaught. Puis elle prit Cimbaeth pour son époux et pour lui commander ses soldats (*do thaisigecht* — fonction du *toltssech*, du « chef » — *a amsaige imme*).

Après que Macha et Cimbaeth furent unis, elle alla visiter les fils de Dithorba en forme de lépreuse, c'est-à-dire avec de la pâte de seigle et de la tourbe barbouillées sur elle. Elle les trouva à Bairenn Connacht [près d'un feu], faisant rôtir un sanglier. Les hommes s'informèrent d'elle, elle leur répondit et ils lui donnèrent à manger près du feu. L'un d'eux dit : « Beau est l'œil de la vieille : unissons-nous à elle ! » Il l'emmena sous bois. Elle lia cet homme par le moyen de la force physique (*al-lus nirt*) et le laissa dans le bois. Elle revint près du feu. « Où est l'homme qui est parti avec toi ? » dirent-ils. « Il a honte, dit-elle, de revenir vers vous après s'être uni à une lépreuse. » — « Il n'y a pas de honte, dirent-ils, car nous ferons tous de même. » Chacun l'emporta sous bois. Elle lia chacun d'eux par force (*ar niurt*) et les emporta, liés d'un seul lien, chez les Ulates. Les Ulates dirent de les tuer. « Non, dit-elle, car ce serait pour moi une faute contre la Vérité du Chef Noble (*ar is coll ffr flatha damsá*). Mais asservissons-les en servage et faisons-leur creuser autour de moi une résidence fortifiée (*ráth*) qui soit à jamais la capitale des Ulates. » Et elle traça le contour de la forteresse avec la broche (*éo*) d'or qu'elle avait autour du cou (*muin*) : d'où le nom d'*Emuin* (*Emain*). C'était quatre cent cinq ans avant la naissance du Christ...

Cette guerrière mourut de mort violente : s. v. *Ard Macha*, les diverses rédactions du *Dindshenchas* en prose<sup>1</sup> disent qu'elle fut enterrée « là », après avoir été tuée par Rechtaid à l'Avant-Bras Rouge (*Rechtaid Rigderg*) et que l'Assemblée de Macha fut instituée pour la pleurer. De là le nom de *Mag Macha*, « Plaine de Macha ».

Les ressorts de tout le récit sont le combat et la force. Le père, la fille, son meurtrier sont des « Rouges », — couleur de la guerre et des guerriers chez les Celtes comme à Rome ou dans l'Inde. Dans le premier épisode, Macha livre et gagne guerre sur guerre et crie bien haut — opposant la seconde fonction à la première, « Indra » à « Mitra », dirait le *RgVeda* — qu'elle ne doit pas son pouvoir à un pacte, mais à la bataille

1. V. ci-dessus, p. 603, n. 2.

et à la violence <sup>1</sup>. Le second épisode la montre, non plus guerrière sous les armes, mais championne de lutte, domptant et ficelant successivement cinq hommes par sa force physique, *nert*, et les obligeant à lui construire une forteresse. L'homme qu'elle épouse sera, avant tout, son généralissime <sup>2</sup>. Enfin, toute victorieuse qu'elle est, elle entend respecter le statut de la *flaith*, notion ambiguë autant que l'est *kṣatrá* dans le *RgVeda* et de la même manière : puissance, pouvoir royal, mais d'abord, comme terme technique différentiel, nom de la classe militaire, — de cette classe où naissent les rois et qui, entre les prêtres (druides) et la paysannerie (*bó aire*), correspond à tous égards à la classe indienne des *kṣatriya* ou *rājanya*, entre les brahmanes et les *vaiśya* éleveurs-agriculteurs <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Du manuscrit *Harleian* 5280 du British Museum (xv<sup>e</sup> siècle), 53 b<sup>4</sup> (à propos du « mal d'enfant des Ulates » <sup>5</sup>) :

1. C'est sans doute cet aspect guerrier de Macha qui a fait donner ce nom à une des trois Morrigna, déesses du champ de bataille : M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, 1940, p. 44; M. J. Gricourt, « Epona-Rhiannon-Macha », *Ogam*, VI, 1, 1954, p. 30, n. 16.

2. Cimbaeth est lui-même le guerrier typique, le chef, sinon le fondateur des champions de la « Branche Rouge » d'Emain Macha; la première strophe d'un poème du *Book of Leinster* (E. O' Curry, *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, II, 1873, p. 357), dit de lui :

C., le Grand des jeunes guerriers d'Emain,  
prit les terres seigneuriales de Tara, —  
l'époux de Macha pleine d'orgueil,  
le chef des combattants de la Branche Rouge.

Sur Cimbaeth et Macha, v. *The metrical Dindshenchas* (éd. E. Gwynn, v. ci-dessus, p. 603, n. 2) III (= *Todd Lecture Series*, X, 1924), p. 368.

3. V. *Jupiter Mars Quirinus* [I], 1941, p. 111-113. Sur l'ambiguïté de sanscr. *kṣatrá*, parallèle à celle d'irl. *flaith*, v. *Naissance d'Archanges*, 1945, p. 147-153.

4. Publié et traduit par E. Windisch, après un texte plus court du *Book of Leinster*, 125 b, dans *Berichte über die Verhandl. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, ph.-hist. Classe*, XXXIII (1881), p. 340-347, sous le titre « Die irische Sage Noinden Ulad ». H. d'Arbois de Jubainville, dans *L'épopée celtique en Irlande*, 1892, p. 320-325, a eu la singulière idée de faire une adaptation française en mélangeant les deux textes de Windisch, au lieu d'en traduire un exactement : il a laissé tomber beaucoup de détails significatifs. [Ce texte vient d'être édité, dans *Celtica*, 1968, par V. Hull d'après tous les manuscrits.] Les *Dindshenchas* en prose, *loc. cit.* (v. ci-dessus, p. 603, n. 2), résument brièvement l'histoire, qui est une des *Ramscéla*, Récits préliminaires de la *Táin Bó Cuáingne*, ajoutant que le vrai nom de cette troisième Macha était Grían Banchure « the Sun of Womanfolk » et expliquant par sa terrible aventure le toponyme « Ard Macha ».

5. Sur le « mal des Ulates », v. R. Thurneysen, *Die irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*, I, 1921, p. 359-363 (« Ces Ulad, der Schwächezustand der Ulter »), qui fait état de quelques variantes tardives du récit. M. Vendryes a pensé expliquer ce mal féminin des mâles par le rite de la couvade, ainsi que le texte d'Hérodote sur les Énarées des Scythes (« La couvade chez les Scythes », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1934, p. 1-11), ce qui rencontre des difficultés et en Irlande (M.-L. Sjoestedt, *op. cit.*, p. 39) et en Scythie (v. mon article « Les Énarées scythiques et la grossesse du Narte Xæmýc », *Latomus*, 1946, p. 249-255). En fait, la légende de la troisième Macha contient plusieurs points qui

Il y avait chez les Ulates un riche fermier (*aithiuch somma*)<sup>1</sup>, qui vivait en haut sur les montagnes, dans la solitude. Il s'appelait Cruind [Crundchu], fils d'Agnoman. Il acquit dans sa solitude une grande richesse (*indmus mor*). Il avait aussi de nombreux fils qui l'entouraient (*meic imda les oc a taircull side*)<sup>2</sup>. La femme qui vivait avec lui, la mère de ses enfants, mourut, et il resta longtemps sans femme.

Un jour qu'il était seul sur son lit, dans sa maison, il vit entrer et venir vers lui une belle jeune femme, distinguée de forme, de vêtement et de maintien (*ocmnai crutaich... co febus n-delba ocus errid et ecoisc*). Macha était le nom de la femme, *ut periti dicunt*. Elle s'assit sur une chaise au foyer et alluma le feu. Ils restèrent là jusqu'à la fin du jour sans se parler. Elle prit un mortier et un crible et commença à préparer [le repas] dans la maison. Quand le jour toucha à sa fin, elle prit les vases et, sans rien demander, alla traire les vaches. Quand elle revint à la maison, elle fit un tour à droite, entra dans la cuisine, donna des ordres aux gens et s'assit sur une chaise à côté de Crundchu. Tout le monde alla se coucher. Elle resta après tous les autres, éteignit le feu, fit un tour à droite, rejoignit Crundchu sous sa couverture et lui mit la main sur le côté. Ils furent ensemble jusqu'à ce qu'elle devint grosse de lui (*ro batar a n-entaidh co m-ba torrach uad-som*). Par son union avec elle, Crundchu vit sa richesse devenir encore plus grande (*moiti a indbus-som dia hoentaisie*). Elle prenait plaisir à le voir florissant et bien vêtu (*mait a blathsom ocus a escrim le-si*).

Les Ulates avaient alors souvent de grandes réunions et assemblées. Ils avaient coutume de s'y rendre tous, homme et femme [de chaque ménage]. « Que j'aïlle à l'assemblée comme les autres ! » dit Crundchu à sa femme. « N'y va pas, dit-elle, pour ne pas courir le risque de parler de nous, car notre union ne durera qu'autant que tu ne parleras pas de moi dans l'assemblée<sup>3</sup>. » — « Je n'y parlerai pas du tout », dit Crundchu. Les Ulates allèrent à l'assemblée, et Crundchu avec les autres.

rappellent de près l'histoire du Narte Xæmyc et de sa femme « mélusiniennne », mais « l'état féminin » qui résulte de l'imprudence du mari frappe celui-ci même et constitue un véritable transfert de grossesse.

1. *A (i)thech* désigne un membre de la plus basse des classes possédantes, une subdivision des paysans *bó aire* : *Crith Gablach*, éd. D. A. Binchy, 1941, p. 28, 74, 77 (le mot a aussi le sens de « vassal » — et de géant; étymologie obscure : H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen*, 1909, I, p. 112, § 67, Anm. 2). Ce mari de la troisième Macha est qualifié dans le *Book of Leinster* (E. Windisch, *art. cit.* ci-dessus [p. 607, n. 2], p. 388), de *bríuga céta* « fermier centuple », c'est-à-dire « riche ». Son nom est Crunn (Crund) dans les *Dindshenchas* en prose (*loc. cit.*, ci-dessus, p. 603, n. 2), Crunniuc dans le *Book of Leinster*, Cruind (puis Crundchu et Cruncu) dans le *Harleian MS* et dans le *Dindshenchas* en vers. K. Meyer, *Contributions to Irish Lexicography*, I, 1, 1906, p. 536, propose, d'après des mots gallois, *cruind* « niggardly ».

2. Richesse, postérité foisonnant sous les yeux mêmes du père : deux bonheurs de troisième fonction.

3. Trait analogue dans l'histoire du Narte Xæmyc et de sa femme (v. ci-dessus p. 607, n. 4).

L'assemblée fut brillante, tant par les hommes que par les chevaux et les vêtements. Il y fut présenté en spectacle des courses, des combats, des compétitions de lancement et de vitesse, des défilés (?). A la neuvième heure, le char du roi fut amené sur les lieux et les chevaux du roi remportèrent la victoire. Les chanteurs de louange vinrent alors pour célébrer le roi, la reine, les poètes, les druides, la maison du roi, sa troupe, et toute l'assemblée. « Jamais, jusqu'à présent, il n'est venu à l'assemblée deux chevaux comme ces deux chevaux du roi, car il n'y a pas en Irlande d'attelage plus rapide ! » — « Ma femme est plus rapide que ces deux chevaux ! » dit Crundchu. — « Saisissez cet homme, dit le roi, [et gardez-le] jusqu'à ce que sa femme soit venue courir ! » Ils l'arrêtèrent et le roi envoya chercher sa femme.

Elle souhaite la bienvenue aux messagers et leur demanda ce qui les amenait. « Nous sommes venus pour que tu ailles délivrer ton maître de maison (*do athigh taighi*) qui a été saisi par le roi parce qu'il avait dit que tu es plus rapide que les chevaux du roi. » — « C'est mal, dit-elle, car il n'était pas convenable de parler ainsi. C'est un malheur pour moi, ajouta-t-elle, car je suis grosse et dans les douleurs (*ar atú alacht co n-idnaib*). » — « Que parles-tu de malheur ? dirent les messagers ; on le tuera si tu ne viens pas. » — « Ce sera donc nécessaire », dit-elle, et elle se rendit avec eux à l'assemblée. Chacun s'approcha pour la voir. « Ce n'est pas bien, dit-elle, de regarder ainsi ma forme. Pourquoi m'a-t-on fait venir ? » — « Pour que tu fasses une course contre les deux chevaux du roi ! » dirent-ils tous. — « C'est un malheur, dit-elle, car je suis dans les douleurs (*ar atu-ssa co n-idnaib*). » — « Prenez vos épées pour tuer le paysan ! » dit le roi. — « Attendez un petit instant, dit-elle, que j'aie accouché (*corom asaithiur*) ! » — « Non ! » dit le roi. — « Vraiment, c'est une honte pour vous de n'avoir pas pour moi le moindre égard. Puisqu'il en est ainsi, j'attirerai sur vous la plus grande honte. Lancez les chevaux à côté de moi ! » dit-elle<sup>1</sup>.

On fit ainsi et elle arriva avant eux au bout de l'arène. Alors

1. Au Caucase (Abkhaz, Oubykhs, Tcherkesses), à propos d'une très curieuse fête printanière en l'honneur d'Akhin (*Axən*), génie protecteur du bétail et de la fécondité, on rapportait la légende de fondation suivante. Un jour, un clan ennemi fit une razzia dans la région où se trouve le bois sacré d'Akhin et emmena beaucoup de captifs. Sur le chemin du retour, dans les montagnes, les ravisseurs firent halte et, à la manière caucasienne, improvisèrent une fête de chants et de danses, à laquelle, contre l'usage, ils obligèrent leurs captives à participer. L'une d'elles, qui était enceinte, supplia qu'on la laissât en repos, mais on ne l'écouta pas et elle dut s'exécuter. Éclatant en larmes, elle s'écria : « Akhin, c'est malgré moi que je danse ! » Aussitôt la terre s'ouvrit et engloutit les ravisseurs sacrilèges. Mais, parmi ceux-ci, un membre de la famille abkhaz des Tssbé pria à son tour Akhin : « Si je rentre chez moi, j'amènerai tous les trois ans une vache en sacrifice à ton bois sacré ! » Il fut sauvé et c'est à partir de ce vœu que se constitua une fête complexe (N. F. Dubrovine, *Istoriia vojny i vladyc'estva Russkix na Kavkaze*, I, SPbg., 1871, p. 103-104). J'ai moi-même recueilli en mai 1954, chez les derniers Oubykhs de la région de Manyas (Turquie), une description détaillée de cette fête, que j'ai publiée dans *Journal Asiatique*, CCXLIII, 1955, p. 39-45.

elle poussa un cri dans la peine de la douleur. A l'instant, Dieu régla l'affaire et elle enfanta d'un seul enfancement un garçon et une fille (*ocus berid mac ocus ingin a n-oentairbirt*)<sup>1</sup> Fir et Fíal (« Vrai » et « Modeste »). Quand tous les hommes de cette troupe entendirent le cri de la femme, ils en furent frappés en sorte qu'il n'y eut pas, en eux tous, plus de force (*nerd*) que dans la femme qui est en proie aux douleurs (*co m-bo hinann nert doib uili ocus an banscal boi isan galur*). « Désormais sera sur vous la perte de face que vous avez mise sur moi : quand [les temps] vous seront le plus difficiles, chacun de vous, des habitants de cette province, n'aura pas plus de force qu'une femme dans son lit (*nicon bia acht neurt mna seula lib*), et cela pendant autant de temps qu'une femme reste en gésine, soit cinq jours et quatre nuits, et jusqu'à la neuvième génération<sup>2</sup>. »

La malédiction se réalisa. Elle dura depuis le temps de Crund-chu jusqu'au temps de Fergus, fils de Domnall. Mais cette faiblesse n'atteignait ni les femmes, ni les enfants, ni Cúchulainn, car il n'était pas né des Ulates<sup>3</sup>, ni aucun de ceux qui, à ce moment-là, étaient en dehors du pays.

Cette troisième Macha, on le voit, est tout entière engagée dans la troisième fonction, dont elle illustre plusieurs aspects. Belle fille, elle épouse un paysan, lui-même riche et pourvu d'enfants, mais dont elle accroît encore la richesse, et chez qui elle se montre fermière accomplie, maîtresse de maison modèle. Elle est mystérieusement proche de l'animalité, puisque, sorte d'Épona ou de Rhiannon<sup>4</sup>, elle court plus vite que les plus rapides chevaux. Elle est féconde, donnant le jour à des jumeaux, et l'essentiel de son aventure est un drame terrible de la maternité, de l'accouchement. Enfin, le conflit qui oppose son paysan de mari au roi, qui l'oppose elle-même au roi et à l'impitoyable troupe, *slúag*<sup>5</sup>, du roi, est un conflit entre la « troisième » et la « deuxième » fonction, que la sanction finale exprime de façon saisissante : à l'heure des périls militaires, les hommes d'Ulster auront tout juste autant de force physique,

1. Explication du nom d'Ermain Macha : *emuin*, *emain* signifie « jumeau » et est apparenté à sanscrit *yama*, avest. *yama* « id. », lette *jumis* « fruit double » ; v. R. Thurneysen, *Z. f. vergl. Sprachforschung*, XXXII, 1893, p. 566 (rapprochant lat. *aemulus* < \* *ad-yemo-lo-*) ; A. Meillet, « Lettone *jumis* », *Studi Baltici*, I (1931), p. 115-117 (cf. J. Vendryes, *Revue Celtique*, XLVIII, 1931, p. 426-427).

2. Le nom de « neuvaïne » (*noinden*) des Ulates, le chiffre « neuf » se seraient introduits dans la légende par une déformation de l'expression *ces noiden* « mal d'enfant » (*noiden*, gén. de *noldiu* « infans ») d'après R. Thurneysen, *op. cit.* (ci-dessus, p. 607, n. 5), p. 360-361. Myles Dillon était de l'avis contraire.

3. Réflexion destinée à expliquer la position singulière de Cúchulainn dans l'épopée de la *Táin Bó Cúailnge* : à lui seul, il doit faire front à l'armée de Medb et d'Ailill qui envahit l'Ulster.

4. V. J. Gricourt, « Epona-Rhiannon-Macha » (v. ci-dessus, p. 602, n. 2).

5. *Slúag*, *slóg*, évoque l'idée d'une troupe militaire, d'une armée, « agmen » ; le dérivé *slúagad* signifie « bataille ».

de *nert* — cette *nert* que nous avons vue à l'honneur dans la personne même de la deuxième Macha — qu'une femme dans les douleurs de l'enfantement.

Il n'est pas nécessaire de souligner l'exacte distribution des trois fonctions, sans aucun chevauchement ni gauchissement, entre les trois Macha successives : leurs conduites sont assez éloquentes. Leurs morts aussi : l'une meurt en pleine vision, la deuxième est tuée (dans une bataille sans doute), la troisième succombe à un horrible accouchement. Et, non moins qu'elles, leurs maris : Nemed est, dans son nom même, « le Sacré » ; Cimbaeth est le « commandant des soldats » de sa femme et le chef du *Männerbund* de la Branche Rouge ; Crundchu est le type du « riche paysan ».

Marie-Louise Sjoestedt a donc eu raison de parler ici d'omnivalence, mais il faut aussitôt ajouter que cette omnivalence se ramène à une trivalence et qu'il y a si peu de confusion et d'indistinction que, au contraire, poussant la logique de l'analyse à son terme<sup>1</sup>, chacun des trois « aspects de Macha » a donné lieu à une Macha strictement spécialisée<sup>2</sup>. On n'a pas le droit de les superposer, d'estomper leurs différences pour constituer une « Mère » sans contours, prototype nébuleux de toutes les déesses et héroïnes irlandaises.

On ne se gardera pas moins d'ailleurs de rechercher une telle

1. Dans la mythologie, il se peut que ce soit le même processus qui, en Scandinavie et en Scandinavie seulement, ait coupé en une déesse Ase (1<sup>re</sup> fonction), *Frigg*, et une déesse Vane (3<sup>e</sup> fonction), *Freyja*, la déesse germanique \**Friyyō* (dont seule *Frigg* prolonge régulièrement le nom) qui, en dehors de la Scandinavie, est restée unique, à la fois souveraine (*Frea* dans la légende expliquant le nom des Lombards) et « Vénus » (\**Friyyadagaz* = « Veneris dies ») ; plusieurs traits bien connus font paraître les deux déesses, non dans leur rang, mais dans leurs aventures, comme des doublets : leurs maris notamment, l'authentique et germanique commun *Óðinn* pour *Frigg*, et, pour *Freyja*, l'artificiel et purement scandinave *Ódr*, « tiré » de *Óðinn*.

2. Le mari de la troisième Macha, comme celui de la première, est dit « fils d'Agno-man » : trace d'une ancienne identité ? Th. O'Rahilly, *op. cit.* (ci-dessus, p. 604, n. 1), p. 350, n. 2, n'admet qu'une Macha : « Note that Macha, after whom Emain Macha and Ard Macha were named, is variously said to have been wife of 1. Nemed, leader of the Belgic invasion; 2. Cimbaeth, of the descendants of Ir; and 3. Cruinn or Cruinniuc, of the Dal Fiatach. » Mais, de quelque manière qu'on doive se représenter la « tripartition » d'une unique Macha préhistorique, ses trois tiers attestés sont bien distincts. Pour n'avoir pas recouru au seul texte explicite (le *Dindshenchas* d'Édimbourg : v. ci-dessus, p. 603, n. 4), M.-L. Sjoestedt n'a pas pu comprendre le vrai caractère distinctif de la première, de la « Voyante », et, du fait que le nom de cette Macha a été donné à l'une des plaines défrichées par Nemed, elle a tiré un caractère « agraire » qui n'existe certainement pas dans le personnage. De même il n'y a rien de « sexuel » dans la deuxième Macha, la Guerrière : la lubricité des fils de Dithorba tourne court, au contraire, devant sa « force », *nert*, qui est bien son seul caractère.

tripartition fonctionnelle dans la plupart des triades féminines du monde celtique : les trois Morrigna du champ de bataille irlandais, par exemple, ou les trois « Matres » gallo-romaines donneuses d'abondance, forment des groupes homogènes où « l'unité en trois personnes », pour reprendre l'expression de Joseph Vendryes<sup>1</sup>, ne paraît être qu'un triplement intensif, non classificatoire<sup>2</sup>.

Outre la contribution qu'elle apporte à la théorie des déesses ou héroïnes indo-européennes, la présente étude établit que le savoir druidique relatif au centre politique et religieux de l'Ulster païen était commandé par l'idéologie des trois fonctions.

1. « L'unité en trois personnes chez les Celtes », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1935, p. 314-341.

2. Dès ma première publication sur la tripartition fonctionnelle, « La préhistoire des flamines majeurs », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII, 1938, p. 198, n. 1, j'ai signalé la nécessité de distinguer dans la collection de faits de Vendryes les cas de « triplement intensif » et les triades à valeur classificatoire ou synthétique, les plus intéressantes. Il se peut aussi qu'une « triade homogène » (du point de vue de la structure trifonctionnelle) représente cependant une analyse d'un des trois niveaux ou d'une partie d'un des niveaux (par exemple, pour les dieux souverains, les védiques Mitra, Aryaman, Bhaga; les Romains Jupiter, Juventas, Terminus).



### CHAPITRE III

## *Les trois oppressions de l'île de Bretagne*

### *Les trois ennuis du roi Lludd.*

Un récit épique du pays de Galles, du même type que les Mabinogion mais connu seulement dans une adaptation romanesque tardive, est fondé sur un thème trifonctionnel. C'est le *Cyfranc Llydd a Llevelis*, l'« aventure de Llydd et de Llevelis <sup>1</sup> ».

Lludd est roi de l'île de Bretagne et son frère Llevelis roi de France. Le premier a un surnom, que fait connaître un autre récit, celui de Kulhwch et Olwen : il est (avec un *ll* initial au lieu du *n* attendu, peut-être par assonance avec *Llevelis*? <sup>2</sup>) « Lludd à la main d'argent », *Llaw ereint*, ce qui atteste que nous avons en lui, héroïcisé et historicisé au maximum, un ancien dieu celtique important, *Nodens*, *Nodons* sur des inscriptions de Grande-Bretagne, celui que l'épopée irlandaise appelle « Nuada à la main d'argent », *Airgetlám*. Dans ces conditions, on est porté à chercher dans la première syllabe de l'autre nom, *Llevelis*, le Lleu qui joue un rôle important dans la quatrième branche des Mabinogion et qui correspond, nom et type, au dieu irlandais Lug, le Lugus des Gaulois. Que les protagonistes portent ainsi d'anciens noms divins ne prouve pas, bien entendu, que leur histoire soit un ancien mythe.

L'intrigue est simple. Le roi Lludd est un grand bâtisseur (Londres lui doit sa fondation), un bon guerrier et un généreux distributeur de nourriture, mais il est incapable de venir à bout de trois fléaux qui désolent son île. Il consulte Llevelis, « connu pour l'excellence de ses conseils et de sa sagesse », et c'est

1. Les p. 1-3 reproduisent les p. 177-182 de « Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens », *Latomus*, XIV, 1955, p. 173-185.

2. Ou sous l'influence de *Llawereint* (J. Rhys, T. O'Rahilly).

Llevelis qui lui explique l'origine des fléaux, avec les moyens de s'en débarrasser. Voici quels sont, comme dit le texte, « les trois oppressions de l'île de Bretagne », *teir gormes ynys Prydein*<sup>1</sup> :

1. Une race d'envahisseurs apparaît, dont le « savoir » (*gwybot*) est tel qu'ils entendent à travers l'île toute conversation, fût-elle tenue à voix très basse, pour peu que le vent la leur porte;

2. Chaque premier mai, un terrible duel a lieu entre deux dragons, le dragon de l'île et un dragon étranger qui vient « se battre » avec lui (*yn ymlad a hi*), cherchant à « le vaincre » (*yn keissaw y goresgynn*<sup>2</sup>) ; le dragon de l'île pousse alors un cri tel que les êtres humains, les animaux, la nature entière en sont glacés d'effroi, stérilisés<sup>3</sup> ;

3. Chaque fois que le roi constitue dans un de ses palais une « provision de nourriture et de boisson », fût-elle pour un an (*cyt bei arlwy vlwydyn o vwyt a diawt*), un magicien voleur vient la nuit suivante avec un panier où il entasse tout ; et il s'en va, ne laissant rien.

Il est clair que le troisième et le deuxième fléau appartiennent à la troisième et à la deuxième fonction : *vol*, et spécialement vol faisant disparaître toute *nourriture* d'une part ; *attaque*, *bataille*, volonté de *victoire*, d'autre part. Quant au premier, il est le fait d'une race définie par un extrême savoir (*gwybod*) ; or le savoir est souvent, à travers le monde indo-européen, la caractéristique différentielle de la première fonction<sup>4</sup> ; de plus ce

1. Je suis le texte du *Red Book of Hargest*, dans J. Gwenogvryn Evans, *The White Book Mabinogion*, Pwllheli, 1907, p. 96-100 ; traduction dans J. Loth, *Les Mabinogion*<sup>2</sup>, I, 1913, p. 231-241. Une autre version (« Brut-Version ») a été publiée par G. J. Visser dans *Études Celtiques*, I, 1956, p. 261-271 (les arguments produits, p. 261, contre l'ancienneté de la matière ne paraissent pas probants). Les trois fléaux sont présentés en deux fois dans le récit. Le premier est sans mystère et immédiatement connu, dans sa cause comme dans ses effets ; les deux autres ne sont d'abord connus que dans leurs effets et la cause n'en est découverte que par la consultation que Llevelis donne à son frère Lludd.

2. Sur l'interprétation historique qui a été donnée par les Gallois du combat des deux dragons, v. J. Loth, *op. cit.*, p. 236, n. 1 ; mais cf. note suivante.

3. La lutte des deux dragons dans l'air, l'un poussant dans sa détresse un cri « tempétueux » (*y dymhestlus diaspot*, p. 100, l. 1, du texte de J. G. Evans), avec des conséquences stérilisantes pour toute la nature (y compris la terre, les eaux, les arbres), est peut-être la transposition d'un ancien mythe d'orage-bataille.

4. Dans *Yasna* IX 22 (cf. *Yašt* V 86 : Anāhitā), Haoma accorde force et puissance aux guerriers braves, brillante progéniture aux femmes en couches, « intelligence et savoir » à ceux qui étudient les Écritures (E. Benveniste, *Journal Asiatique*, CCXXX, 1938, p. 542). Dans *Dēnkard*, VII, 1, 36 (articulé à 25 et à 32), le personnage en qui s'incarne le « tiers de première fonction » de la Gloire (*x'arr*) perdue par Yam, le ministre Ōšnar, est défini par son savoir et son intelligence, *Mythe et épopée* II, 1971, p. 286. Dans plusieurs langues indo-européennes, le sorcier est « celui qui sait » : arménien *gēt*, russe *znaxar'*, *ved'ma*, etc., et, en sanscrit le bon brahmane est *evamvid*, celui « qui sait ainsi », comme on doit savoir. Cf. ci-dessus, p. 61-63, 493 et n. 1.

savoir, surnaturel <sup>1</sup>, a pour effet de tyranniser la société, de rendre impossible à la fois le libre exercice du pouvoir royal et la libre communication des hommes <sup>2</sup>, ce qui est, dans l'Inde védique, le domaine de Varuṇa d'une part, celui de Mitra ou plutôt de son adjoint Aryaman d'autre part, c'est-à-dire des principaux dieux de la première fonction <sup>3</sup>.

Lorsque, grâce aux avis de son frère Llevelis, roi de France, Lludd est venu à bout des trois « oppressions », il se trouve du même coup muni de trois avantages, qui se distribuent aussi selon les trois fonctions : 1. Outre la liberté recouvrée de gouvernement et de parole, *il garde une provision de drogue magique* anéantissante pour le cas où la race trop savante reparaitrait ; 2. Les deux dragons, enterrés vivants dans l'endroit le plus fort de l'île, en un point du montagneux Eryri gallois (le massif de la Snowdonia), constituent *un talisman qui garantit qu'aucun envahisseur ne pénétrera en Bretagne* ; 3. Le voleur, dompté, promet *de restituer les immenses quantités de nourriture qu'il a volées* et de se mettre loyalement au service de Lludd, — sans doute pour lui procurer d'autre nourriture, puisque c'était là, comme voleur, son unique spécialité <sup>4</sup>.

Le récit est sûrement ancien, bien antérieur à l'affabulation que nous lisons. Il semble en effet que le groupement de trois calamités réparties sur les trois fonctions ait été un moule familier à la pensée des Celtes insulaires, d'ailleurs friands de triades de toutes sortes <sup>5</sup>. C'est un tel groupement qui ouvre, en Irlande, le principal texte juridique, ce *Senchus Mór* qui occupe à lui seul la moitié des cinq volumes du recueil des *Ancient Laws*. Après le prologue « historique » expliquant l'origine de la

1. Aux Galles mêmes, le roi Math, fils de Mathonwy, illustre magicien, et, en Scandinavie, le dieu primordial Heimdalr ont ainsi une ouïe merveilleuse.

2. Noter que cette tyrannie — comme, autrement, le mensonge, *drauga*, ou la négation des contrats verbaux, *cor mbel* — atteint la société dans la zone de la parole ; il semble que les Indo-Européens aient des spéculations avancées sur la parole, et sur la parole vraie : v. les réflexions finales de *Servius et la Fortune*, 1943, p. 241-244.

3. V. ci-dessus, p. 149-150.

4. Cf. ci-dessus, p. 289-290, Bress prisonnier rachetant sa vie en révélant des secrets agricoles après la bataille de Mag Tuired. De même encore, à la fin de la troisième Branche du Mabinogi (J. Loth, *Les Mabinogion*, I, 1913, p. 170-171), la femme souris, pour se racheter, doit promettre la prospérité agricole.

5. A toute époque les Gallois et les Irlandais ont usé et abusé du moule commode de la triade pour classer concepts, conseils, légendes, et ce serait un vain travail de prétendre par exemple, rechercher, parmi les nombreuses triades des Loïs galloises médiévales, des traces de conceptions triples préchrétiennes. Sur le nombre « trois », v. maintenant W. Deonna, « Trois, superlatif absolu, à propos du taureau tricorne et de Mercure tricéphale », dans *L'Antiquité Classique*, XXIII, 1954, p. 403-428 ; mais il faut bien distinguer entre les triplements intensifs et les triades classificatoires (ci-dessus, p. 612, n. 2).

compilation et avant tout autre énoncé on lit ceci, que je traduis littéralement <sup>1</sup> :

Il y a trois temps où le monde est fou : la *période de mort d'hommes* (mort par épidémie ou famine, précise la glose <sup>2</sup>), la *production accrue de guerre*, la *dissolution des contrats verbaux*.

Ce texte, qui se retrouve, avec de légères variantes, dans la dernière partie du *Senchus Mór* <sup>3</sup>, contient plusieurs expressions obscures, peut-être mal notées, qui ont embarrassé les glossateurs avant de gêner les philologues, mais les mots clefs sont bien assurés. Après avoir illustré le premier fléau par la grande épidémie de 664, mentionnée dans beaucoup de textes (« flava icteritia ») <sup>4</sup>, et par l'épidémie qui détruisit la race légendaire de Partholon, le commentaire indigène précise le second, d'une manière bien conforme à une faiblesse celtique de tous les temps, comme la multiplication des guerres intérieures (de clan à clan sans doute) qui se produit lorsque l'autorité centrale du roi est faible <sup>5</sup>; quant à la « dissolution des contrats verbaux », aussi bien des « mauvais » que des « bons », elle se ramène, dans les expressions confuses de la glose, à la dénégation ou au désaveu de la parole donnée <sup>6</sup>.

On notera que l'expression *cuir bél* (ailleurs *cuir o bélaib*) « contrats faits avec les lèvres, verbaux », garantit à l'ensemble de la triade une haute antiquité, rappelant le temps où l'écriture était prohibée par la prudence druidique <sup>7</sup>. Sans doute avons-nous ici l'écho d'un vieil enseignement, une vieille formule sur les trois fléaux qui menacent les sociétés humaines : d'autres peuples indo-européens présentent l'équivalent.

1. *Ancient Laws of Ireland*, I, 1865, p. 50; réédition critique par R. Thurneysen, *Zeitschrift für Celtische Philologie*, XVI, 1927, p. 176 : *Ataat teora aimsera imbi bailethach* (K. Meyer, *Contributions to Irish Lexicography*, I, 1, 1906, p. 147 : « mad » de *baile* « madness, frenzy, ») *in bith : rechuaire* (Thurneysen, *ZCP*, XIX, p. 127) *duinebath, tuarathlia cotha, fuaslucud cor mbél*.

2. *Mortlac, gorta*.

3. *Ancient Laws of Ireland*, III, 1873, p. 12.

4. *Annals of the Kingdom of Ireland, by the Four Masters*, éd. J. O'Donovan, I<sup>2</sup>, 1856, p. 274 (et n. 9), et textes parallèles; cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais*, 1884, p. 256 et n. 1.

5. D'après Thurneysen, *tuarathlia* est proprement « eine Flut, eine Überschwemmung, die bis an die Dachböden steigt ».

6. *i. a sena ocus a nemaititiu* « le niant et ne le reconnaissant pas » (l'accord garanti par une promesse verbale).

7. Cf. mon article « La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXII, 1940, p. 125-133.

*Les trois fléaux chez les Iraniens* <sup>1</sup>.

Quant à l'Iran, Marijan Molé a signalé en 1960 un vers des *gāthā* (*Yasna*, 32, 10) qui colore simplement de l'esprit zoroastrien l'énumération, un péché à la fois doctrinal et moral occupant la première place. Voici ce texte, dans la traduction de M. Jacques Duchesne-Guillemin :

Celui-là détruit les doctrines, qui parle du bœuf et du soleil  
comme des pires choses à voir avec les yeux, *qui change les purs  
en méchants, dévaste les pâtures, et lève l'arme contre le juste.*

Molé, comme avant lui M<sup>me</sup> M. W. Smith, préférerait comprendre autrement le début et faire de *mā* une négation (« Qu'il ne détruise pas... »). En tout cas la seconde partie de la strophe n'est pas ambiguë : changer les purs (ou les sages, religieusement parlant) en sectateurs de la *druj*, du mensonge (*yasčā dābāng drəgvato dadāt*), dévaster (mot à mot : jeter de tous côtés) les pâturages (*yasčā vāstrā vīvāpat*), lever l'arme de meurtre contre le sectateur de l'*aša*, de l'ordre zoroastrien (*yasčā vadarē voīšdat ašaunē*) sont certes également des sacrilèges, mais dont les procédés se répartissent sur la première, la troisième et la deuxième fonction.

Le grand roi Darius, dans une inscription de Persépolis (*d*, l. 15-21), a de même défini trois fléaux dont il demande à Ahuramazdā de garder son empire. En 1938, M. Benveniste en a marqué la valeur trifonctionnelle <sup>2</sup> :

Qu'Auramazdā protège ce pays de l'armée ennemie (*hačā haināyā*), de la mauvaise récolte (*hačā dušyārā*), du mensonge (*hačā draugā*). Que ne viennent à ce pays (*abi imām dahyāum mā ašamiyā*) ni l'armée ennemie, ni la mauvaise récolte, ni le mensonge.

Ce dernier mot, dans la terminologie du grand roi, représentant de Dieu sur la terre, outre le péché de tromperie, le

1. Les p. 617-622 reproduisent, avec quelques changements, les § 14-16, p. 292-298, de « Les "trois fonctions" dans le RgVeda et les dieux indiens de Mitani », *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5<sup>e</sup> série, t. XLVII, 1961 (v. ci-dessus, p. 52).

2. « Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales », *Journal Asiatique*, CCXXX, 1938, p. 543 : « En une claire formule s'évoque le triple danger — invasion, famine, impiété — dont la société, en ses trois assises, risquerait de périr, sans la protection d'Auramazdā. Aucun témoignage n'attestait jusqu'ici ce que cette phrase nous apprend avec une netteté d'autant plus expressive que la formulation en est indirecte et quasi involontaire : que la société achéménide, au moins à ses débuts, restait soumise aux mêmes divisions qui s'inscrivent encore dans la vieille légende des Scythes [v. ci-dessus p. 446-452] et qui formait le cadre toujours vivant de la communauté zoroastrienne. » Divisions idéales, tout au moins.

plus grave selon le mazdéisme, désigne l' « illoyalisme », la méconnaissance de la souveraineté du roi par des prétendants ou par des rebelles, dont ses inscriptions parlent si abondamment <sup>1</sup>.

Cette formule perse devait être célèbre, car, dans des jours pathétiques, elle a atteint les observateurs grecs. En 1961, j'ai soumis aux commentateurs d'Eschyle les réflexions suivantes.

Chaque fois qu'il m'est arrivé de relire les *Perses*, j'ai été frappé d'une certaine ressemblance, dans le ton et dans d'assez nombreuses expressions, entre les inscriptions dont Darius I a orné son empire et jusqu'à sa sépulture, et les paroles qu'Eschyle prête à son Ombre, sortie pour un instant du tombeau. La publicité, nouvelle chez les Perses, que le Grand Roi avait ainsi donnée à ses succès, à ses expériences, à ses pensées, avait pu par bien des intermédiaires, depuis les Ioniens de l'empire jusqu'aux prisonniers de Salamine, de Platées, d'Éion, atteindre les Athéniens ses vainqueurs et vainqueurs de son fils.

La liste de ses prédécesseurs que l'Ombre développe, avec des numéros, du vers 765 au vers 781, et qui ne manque pas de signaler l'usurpation du faux Smerdis, rappelle le début de l'inscription de Béhistoun :

Dareios :

« Mèdos fut le premier...

« Le second, son fils...

« ...

« Le troisième à partir de lui, Kÿros...

« ...

« Le fils de Kÿros, quatrième [= Cambyse]...

« ...

« Cinquième, Mardis [= « le faux Smerdis »] eut le pouvoir, honte de la patrie et du trône antique. Celui-là, par ruse, le brave Artaphrènes le tua chez lui, avec des amis conjurés. Et moi, je reçus du sort ce que je voulais... »

Dārayava[h]u le roi déclare :

« Mon père était Vištāspa, le père de mon père Aršāma (etc.)...  
Huit de ma famille ont été auparavant rois, je suis le neuvième...  
(I l. 1-12).

1. Kaj Barr, *Avesta*, 1954 (en danois), p. 35-36 : « Du point de vue du souverain *drauga* est avant tout, naturellement, le manque de loyalisme envers lui-même... Lorsque Cambyse partit en campagne contre l'Égypte, le peuple fut infidèle, 'il y eut *drauga* en quantité dans le pays' [Béhistoun, I, l. 34]. C'est le *drauga* qui pousse le faux Smerdis à la révolte [*ibid.*, l. 39, *adurujiya*]... » Darius dit explicitement [Béh. IV, l. 33-37] : « Telles sont les provinces qui se révoltèrent. C'est le *drauga* qui les fit révoltées (*hamiçiya*) en sorte qu'elles trompèrent (*adurujiyašan*) le peuple;... ô toi qui seras roi dans l'avenir, garde-toi fortement du *drauga*... si tu penses : 'Que mon pays soit en sûreté (*duruva*)'. »

« ... [Le mage Gaumāta] trompa le peuple [disant] : « Je suis Bardiya, fils de Kūru, frère de Kānbūjiya... » Avec quelques hommes, je tuai le mage Gaumāta. Je pris la royauté de lui, par la volonté d'Auramazdā je devins roi... La royauté qui avait été enlevée à notre famille, je la remis à sa place... » (I l. 38-39, 56-62).

Dareios (v. 779-780) :

« Et moi, je reçus du sort ce que je voulais et je fis mainte guerre avec mainte armée, mais je n'ai pas infligé tant de maux au pays... »

Et Dārayavahu (*Béh.*, IV l. 3-7) :

« Par la volonté d'Auramazdā, en une même année après que je fus devenu roi, je fis 19 batailles; par la volonté d'Auramazdā, je les gagnai, je pris 9 rois... »

Les vers qui, terminant ce grandiose résumé de l'histoire perse, accablent l'imprudent Xerxès (782-786) font écho aux préceptes de Naqch-i-Rustam (*Dar. NR a*, l. 56-60) et aux *gloriationes* de Béhistoun (IV l. 50-52) :

Dareios :

« ... Mais mon fils Xerxès, jeune homme, a des mouvements de jeune homme, il ne garde pas mémoire de mes avis... »

Quelles ἐπιστολαί ? Dārayavahu avait en effet prêché sur le premier site :

« Homme, que l'ordre d'Auramazdā ne te semble pas réputant, ne quitte pas le chemin droit, ne pêche pas... »

Dareios continue :

« ... Sachez-le bien, mes compagnons de vie : nous, tous ensemble [= mes prédécesseurs et moi], qui avons tenu cet empire, on ne pourrait nous convaincre d'avoir causé tant de malheurs. »

Sur le deuxième site, Dārayavahu avait dit, avec la même formule, plus serein et plus fier, s'opposant dans les degrés de la gloire à ses ancêtres et non, dans les degrés de la malfaisance, solidairement avec ses ancêtres, à son pauvre fils :

« Ceux qui ont été rois avant moi, ce qu'ils ont fait n'a pas été comme ce que moi, par la volonté d'Auramazdā, j'ai fait en une même année. »

La reine Atossa excuse presque son fils : on lui a mal commenté ton grand règne, dit-elle à peu près à Dareios (v. 753-758) :

« On lui répète que, toi, c'est avec ta lance (σὺν αἰχμῇ), que

tu as acquis pour tes enfants une grande fortune, tandis que, lui, par lâcheté, il manie la lance à la maison (ἐνδον αἰχμαῖζειν), sans rien ajouter à la prospérité de son père. A force d'entendre de tels sarcasmes d'hommes mal intentionnés, il a résolu cette expédition, cette guerre contre la Grèce. »

Dārayavahu n'avait pas prévu ce funeste effet quand il gravait à Naqch-i-Rustam (*Dar. NR a l. 40-44*) :

« Si tu penses : “Combien de provinces a tenues le roi Dārayavahu ?” regarde l'image, ceux qui portent mon trône. Ainsi tu vas les reconnaître. Alors tu seras informé que c'est au loin qu'est allée la lance de l'homme perse (*Pārsahyā martiyahyā dūraiṣ arštiṣ parāgmatā*). Alors tu seras informé que c'est loin de la Perse, aussi, que l'homme perse a combattu l'ennemi. »

Dans un tel contexte, la manière solennelle dont l'Ombre de Dareios, au début de l'évocation, s'informe du genre de malheur qui frappe la Perse et reçoit réponse de sa veuve, ne peut manquer d'évoquer dans nos esprits la « triade des calamités » que Dārayavahu, à Persépolis, prie Auramazdā d'écarter de son empire :

« Qu'Auramazdā protège ce pays de l'armée ennemie, de la mauvaise récolte, de l'illoyalisme. »

Quand Atossa, après bien des hésitations, annonce à l'Ombre que la puissance des Perses est détruite, Dareios demande (v. 714) :

τίνη τρόπῳ; λοιμοῦ τις ἦλθε σκηπτὸς ἢ στάσις πόλει;

« De quelle manière? Est-ce la calamité d'une peste, ou une sédition qui est advenue au pays? »

Et la reine répond (v. 715) :

Οὐδαμῶς· ἀλλ' ἄμφ' Ἀθήνας πᾶς κατέφθαρται στρατός.

« Non pas, mais, près d'Athènes, l'armée se trouve tout entière détruite. »

Au lieu de λοιμοῦ, quelques manuscrits secondaires donnent, par une variante ordinaire sur ces mots, λιμοῦ « de famine », et c'est curieusement λιμοῦ que Paul Mazon a traduit, sans cependant le signaler dans l'apparat critique du texte où il conservait λοιμοῦ <sup>1</sup>. La bonne lecture est probablement λοιμοῦ, mais on va voir que, dans les parallèles védiques de la formule perse, c'est généralement la maladie, et non la famine, qui représente la troisième fonction, domaine de la santé aussi bien

1. *Collection Budé*, I, 1920, p. 87.



que de l'abondance alimentaire <sup>1</sup>. Malgré cette divergence, il reste remarquable que Dareios et Atossa recomposent — peste, sédition contre le souverain, anéantissement de l'armée par l'ennemi — une formule inusuelle en Grèce et toute voisine de celle de Dārayavahu.

### *Les trois fléaux dans le RgVeda.*

On peut remonter plus haut dans la préhistoire des « trois fléaux » fonctionnels : ce thème était usuel chez les plus vieux Indiens comme dans l'Iran. Plusieurs hymnes paraissent contenir de telles formules. Malheureusement si les déprécations, parfois triples, sont fréquentes dans le RgVeda, le vocabulaire des fléaux est imprécis et, le plus souvent, il est impossible d'établir que tel ou tel relève strictement de telle fonction. Un des meilleurs exemples se trouve dans VIII 18, 10, où le poète prie les Āditya :

Tenez loin la maladie (*āmīvam*), loin l'échec rituel (*sṛidham*),  
loin l'hostilité (*durmatīm*) <sup>2</sup>.

La maladie, *āmīva*, s'attaque à l'un des aspects les plus importants de la troisième fonction, la santé (les Nāsatya sont des guérisseurs, et c'est sans doute cela que signifie leur nom). L'accident ou l'échec désigné par *sṛidh* est de première fonction : sur les 15 autres exemples de ce substantif dans le RgVeda (5 rapportés à Soma, 3 à Agni, 3 aux Āditya, 2 à Uṣas, contre seulement 1 à Indra et 1 aux Marut), 7 permettent d'en préciser la valeur (2 à Soma : IX 27, 1 et 6, 22; les 3 à Agni; les 2 à Uṣas, l'un, VII 81, 6, éclairant l'autre), et c'est chaque fois un accident ou un échec rituel (dans le sacrifice, le chant...), de même que pour les 3 exemples précisables sur 4 du verbe *sṛidh* (L. Renou, *Journal Asiatique*, CCXXXI, 1939, p. 165, n. 2). Quant à *durmatī*, sur les 18 autres exemples du mot (6 rapportés à Indra, 1 aux Marut, 1 à Rudra, 1 aux Āditya, 2 à Soma, 3 à Agni, 1 à Br̥haspati, 1 aux Ásvin, 1 à la Terre-Mère, 1 aux pierres qui broient le soma), 10 (les 10 premiers) montrent qu'il peut s'agir d'une hostilité franchement belliqueuse, qu'un nom d'arme offensive éclaire plusieurs fois (I 129, 6, et X 134, 5, à Indra : *vaḍhaīḥ* et *didyāvah*; VII 65, 9, aux Marut : *didyūm* ;

1. Outre la discussion d'un usage indu de cette dualité, *Kratylos*, IV, 1959, p. 109-110 (v. ci-dessus, p. 592, n. 1), v. ci-dessus, p. 616, la glose au Senchus Mór, « mort par épidémie ou famine. »

2. La strophe est complétée par une formule généralisante, avec le mot imprécis *āmhas* « détresse » : Āditya, protégez-nous de l'*āmhas*. »

II 33, 14, à Rudra : *hetih* ; VIII 57, 15, aux Āditya : *śaruh*). Il est donc plausible de penser que *āmīva*, *sridh* et *durmatī* se distribuent sur le tableau des trois fonctions.

Une variante de cette formule se lit dans *RV.*, X 63, 12<sup>1</sup>, où les Viśvedeva sont priés d'écarter la maladie (*āmīvam*), tout manque ou faute dans l'offrande (*ānāhutim*), et diverses formes d'agression : la nuisance de celui qui veut faire dommage (*ārātim... aghāyatah*), l'hostilité (ou l'ennemi, *dvēśah*)<sup>2</sup>.

*RV.*, V 14, 7, énumère les malheurs dont les Marut gardent, « qu'il soit ṛṣi ou rājan », leur favori :

Celui-là n'est pas vaincu ni tué (*nā... jīyate, ... nā hanyate...*), ne fait pas de faute rituelle, n'est pas renversé, n'a pas de dommages (*nā sredhati nā vyathate nā riṣyati*), ses richesses et ressources ne s'épuisent pas (*nāśya rāya ūpa dasyanti nótāyaḥ*), — celui, ṛṣi ou rājan, que vous bénissez.

Le premier vers est clairement de deuxième et le troisième de troisième fonction. Dans le second, *riṣ-*, « recevoir des dommages », est très général, mais *sridh-*, on l'a vu, désigne l'échec rituel et *vyath-* « être ébranlé » s'applique spécialement au roi qui perd son royaume (V 37, 4<sup>3</sup>).

Appliqué non plus à une collectivité, mais à une personne, et moins symétrique (le premier temps n'est pas un fléau), un thème différent mais voisin apparaît dans un poème de l'Edda, les *Skírnismál*. Le dieu Freyr, éperdument amoureux de la géante Gerdr, lui a dépêché son serviteur Skírnir avec mission de la convaincre et de la lui amener. La tâche n'est pas facile et bientôt Skírnir doit recourir aux grands moyens. Les deux premiers sont inefficaces, le troisième décisif : ils s'inscrivent avec l'ordre 3, 2, 1, sur la table des trois fonctions. Il essaie d'abord (strophes 19-22) vainement d'acheter (*kaupa*) son amour par des présents d'or (*algollinn, golz*) ; puis (str. 23-25), non moins vainement, il la menace de la décapiter (*höfuð höggva*) avec son épée (*mæki*) ; enfin (str. 26-37) il la voue magiquement au malheur (« Je te frapperai avec la baguette qui dompte, *tamsvendi...* Je suis allé dans la forêt humide chercher la baguette magique, *gambantein...* Je grave contre toi la rune *purs* et les trois lettres : Lascivité, Folie furieuse, Impa-

1. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 117; moi-même, indépendamment, *Kratylos*, IV, 1959, p. 109, n. 3.

2. Avant un dernier vers généralisant la demande de protection dans un *urū śárman*, une « large protection. »

3. Peut-être trifonctionnel : le roi qui sacrifie bien à Indra *nā vyathate...*, *d stava-nair ājati hānti vṛtrām, kṣēti kṣītiḥ* (rac. *kṣay-* « habiter dans la paix et la prospérité ») *subhāgo nāma pūryan*.

tience... »), — et elle cède aussitôt (str. 38 : « Salut à toi, garçon, heill ves sveinn! »). L'or, l'épée, la baguette magique avec l'incantation sont les instruments les plus attendus de l'action sur chacun des trois niveaux fonctionnels <sup>1</sup>.

Ces formules, ou ces discours, ou ces drames groupant trois fléaux ou trois modes d'action pernicioeux relevant chacun d'une des fonctions, ne sont donc pas rares à travers le monde indo-européen. Même si plusieurs sont de composition relativement récente, ils prolongent dans leur principe un type indo-européen demeuré longtemps vivace dans le folklore, dans les à-côtés de la vie sociale, après que la tripartition avait cessé de gouverner l'ordre public et la religion. Ils nous semblent peut-être naturels et susceptibles d'être réinventés à tout moment, en dehors de toute tradition. C'est pourtant un fait que nulle part en dehors des sociétés indo-européennes, ni dans l'ancien monde ni en Extrême-Orient, on n'a jusqu'à présent relevé d'énoncé équivalent. Certes on peut noter, en divers lieux, des énumérations, des triades même de calamités, mais elles ne sont pas de ce modèle : dans l'état actuel du dossier, survivances ou reviviscences, les formules construites sur les trois fonctions restent limitées au monde indo-européen, mais y apparaissent nombreuses. Est-ce un hasard si ces expressions d'une idéologie trifonctionnelle se trouvent et ne se trouvent que dans des sociétés où abondent, parfois en position dominante, d'autres expressions de la même idéologie ?

« L'Aventure de Lludd et de Llevelis », malgré l'époque tardive de son actuelle rédaction, nous reporte ainsi à un très vieux passé, idéologique et formulaire.

1. A cette série de menaces correspond la série d'artifices par lesquels, au troisième livre des *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus, Othinus, voulant obtenir l'amour de Rinda, ou du moins la possibilité de lui faire un fils qui puisse venger la mort de Balderus, essaie d'abord, en forme de guerrier, de la séduire par l'éclat de victoires (IV 1, repris en 4); puis, en forme d'artisan, par des *joyaux* (IV 2-3); ayant échoué avec ces deux procédés, il rend la jeune fille délirante par une incantation écrite (*cortice carminibus adnotato*) ; enfin, il se présente comme une femme médecin et profite de cette qualité pour la violer (IV 5-7). Ce texte « délaie » sans doute une matière plus simple, ordonnée selon le même schème que les menaces de Skírnir (un poème scaldique dit que le dieu a eu recours à la magie, au *seidr*, v. ci-dessus p. 188, n. 1, pour posséder Rindr : J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* <sup>2</sup>, II, 1957, p. 80).

## CHAPITRE IV

### *Conclusions et Questions*

La seule conclusion que je veuille énoncer est qu'il faut poursuivre le travail : à la fois rassembler les documents, et, sans hâte, réfléchir sur les leçons qui se dégagent peut-être de ce rassemblement.

Si l'on peut penser que les grandes voies d'enquête sont jalonnées, il reste sûrement bien des expressions de la structure tripartie à reconnaître aux abords des épopées, dans les folklores autant que dans les usages, les uns éclairant les autres<sup>1</sup>. On a pu noter que c'est seulement en 1965 que M. Archer Taylor a su identifier, dans le choix des fils de Guillaume le Conquérant, un répondant occidental au choix des fils du Ferīdūn de Fir-dousi; en 1964 que M. Atsuhiko Yoshida a interprété l'illustration du bouclier d'Achille, claire pourtant dès qu'on en a reçu la formule; en 1961 que MM. Alwyn et Brinley Rees ont publié leur beau livre *Celtic Heritage, Ancient Tradition in Ireland and Wales*, rempli de démonstrations et de suggestions indo-européennes; et les immenses folklores slaves et baltiques recèlent sans aucun doute de précieux témoignages. Je terminerai en ouvrant un de ces chantiers de l'avenir.

Plusieurs d'entre nous, indépendamment, M. Yoshida, moi-même, ont été frappés par la conformité d'une section de la littérature épique des bylines avec la structure des trois fonctions. Bien différents des héros de la cour de Vladimir-Soleil, trois personnages, d'ailleurs hétérogènes, constituent ce que l'époque

1. L'un des savants les plus qualifiés pour cette recherche comparative, M. Myles Dillon, n'a pas encore publié ses résultats. V. encore Alwyn D. Rees, « Modern Evaluations of Celtic Narrative Tradition », *Proceedings of the International Congress of Celtic Studies*, 1963, p. 31-61.

romantique appelait volontiers les « héros primitifs », les *staršie bogatyri*<sup>1</sup>.

*Volx* d'abord, ou *Vol'ga*, dont toute la geste est consacrée, disent bien H. M. Chadwick et N. Kershaw Chadwick<sup>2</sup>, « to the story of his intellectual gifts and protean character on the one hand, and to his practical exploits on the other »; en fait, à la chasse ou à la guerre, il triomphe par sa magie et son intelligence; il est à la fois chamane et prince-guerrier : « Il s'instruit en ruses, en habiletés, dit un texte (Rybnikov, n° 38<sup>3</sup>) et dans toutes les diverses langues » (*obučalsja xitrostjam, mudrostjam, vsjakim jazykam raznym*).

Puis *Svjatogor*, qui « ressemble the giant of folk-tales, whose character seems to consist wholly of vast strenght », — une force qui l'embarrasse comme une charge et qui l'a fait assimiler à Samson : « Personne n'est capable de se mesurer avec Svjatogor par la force, tant la force coule comme un enfant pétulant dans ses tendons » (*ne s kem Svjatogoru siloj pomerjat'sja, /a sila-to pro žiločkam tak živčikom i perelivaetsja*, Rybnikov, n° 86).

Enfin *Mikula*, « primarily endowed with the characteristics of a peasant — physical force, speed and skill in husbandry », « the glorification of the peasant ideal »; il est le laboureur par excellence, *orataj-oratajuško* (Rybnikov, n° 3), le laboureur de la terre russe :

Le laboureur laboure le champ, encourage la bête,  
d'un bord à l'autre, il ouvre les sillons,  
il extirpe racines et pierres,  
et toutes les grandes pierres, il les renverse dans le sillon.  
Le laboureur a une jument isabelle  
le laboureur a une araire d'érable,  
le laboureur a des traits de soie...

Ce qui est raconté de ces « Titans », comme on dit aussi, du moins des deux derniers, a été retourné en tous sens par des générations de folkloristes et d'historiens de la littérature et la conclusion de cette critique prolongée est que les épisodes qui constituent leurs bylines — d'ailleurs récentes : la plus ancienne peut être du xiv<sup>e</sup> siècle — ont été artificiellement rapprochés à partir de sources dont beaucoup sont identifiées. Dans la *Revue des Études Slaves* de 1931 et de 1932, André Mazon a ainsi,

1. Une commode présentation des documents est donnée, avec un commentaire pondéré, par Reinhold Trautmann, *Die Volksdichtung der Grossrussen*, I. *Das Heldenlied (die Byline)*, 1935 : p. 215-222 (n° 15, Volch Vseslavjevič), 254-267 (n° 20-23, Svjatogor), 234-239 (n° 17, Das Lied vom wunderbaren Pflüger).

2. *The Growth of Literature*, II, 1936, p. 33 (Volx), 29 (Svjatogor), 33 (Mikula).

3. *Pesni sobrannaja P. N. Rybnikovym*, 2<sup>e</sup> éd. en 3 tomes par A. E. Gruzinskij, Moscou, 1909-1910. Le premier tome contient les n° 1-102. La première édition, moins heureusement disposée, avait paru en 4 tomes de 1861 à 1867.

après d'autres, rendu Mikula <sup>1</sup>, puis Svjatogor <sup>2</sup> à leur inconsistency, à leur néant. Dans l'agréable présentation des « Bylines russes » qu'il a donnée, en 1932 aussi, à la *Revue des Cours et Conférences*, il a résumé avec une sorte d'allégresse ces opérations qu'il croyait être de définitive destruction <sup>3</sup> :

S'il est au moins douteux que Volga puisse être identifié avec l'Oleg Vešči de la Chronique, qui ne sera tenté de reconnaître dans le prodigieux laboureur Mikula Seljaninovič le Jésus à la charrue d'un des apocryphes les plus répandus ? Et voilà du même coup l'un des héros dits primitifs qui échappe à la famille des Titans...

... La byline de Svjatogor, jadis tenue pour la plus proche des lendemains de la création, se ramène au thème de la femme enfermée dans un coffret, à l'histoire du géant caucasien Mukkara que M. Georges Dumézil vient de rajeunir dans son livre sur les Nartes, au *Dialogus de morte* ou *Disputoison de l'âme et du corps*, et pour le reste, à l'histoire biblique de Samson ; et voilà qu'un Titan encore nous fait défaut en même temps qu'une byline de plus est reconnue pour tardive...

Ce n'est pourtant là que la première partie de la recherche. Qu'on prenne par exemple Svjatogor. Toutes les sources, découvertes depuis un siècle, que Mazon énumère pour les quatre épisodes de la byline sont en effet vraisemblables. Mais l'essentiel est au-delà de l'inventaire : *pourquoi ces thèmes, de contenus et d'origines si variés, ont-ils été réunis sur ce personnage ?* La réponse est aisée : tous — ou du moins les trois qui sont fréquents à travers les variantes, le quatrième, celui du mariage du héros, n'ayant été noté qu'une fois (« innovation locale et sans rayonnement », dit Mazon, *Svjat.*, p. 176) — mettent en œuvre sa grande *taille* ou sa *force* surhumaine. Il faut donc penser que les poètes qui, au XIV<sup>e</sup> ou au XV<sup>e</sup> siècle, ont groupé les trois motifs étaient guidés par cette donnée claire et simple, et sans doute traditionnelle : « Svjatogor est un géant à la force sans mesure. » Au cours des âges précédents, les colorations, les affabulations de cette donnée avaient pu varier suivant les occasions, les goûts et les contacts littéraires : nous ne lisons que les dernières, celles qui ont été fixées avant que les provinces russes, sauf les colonies du Grand Nord, oublient leurs figures épiques les plus populaires. C'est de la même manière que se renouvellent, se remplacent dans les répertoires, mais toujours orientées dans

1. « Mikula, le prodigieux laboureur », *Revue des Études Slaves*, XI, 1931, p. 149-170.

2. « Svjatogor ou Saint-Mont le géant », *ibid.*, XII, 1932, p. 160-201.

3. « Les bylines russes », *Revue des Cours et Conférences*, 30 mars 1932, p. 673-694 ; les passages cités sont aux p. 691 et 692.

le même sens, les histoires de Marius ou de Nasreddin Hodja, les histoires de chasseurs ou de curés. Mazon (*Svjat.*, p. 196) écrit : « Svjatogor, comme on a pu le voir, tient d'emprunts divers tout ce que la tradition lui attribue : il n'a guère que son nom qui lui soit propre. » Ce n'est pas exact : plus important que tout, orientant tout, il y a son type, sa définition.

Il est donc remarquable que, en tête de leurs créations héroïques, les auteurs de bylines aient ainsi pris la peine d'habiller de leur fraîche érudition — apocryphes, thèmes de contes, débris d'histoire — trois types et trois seulement : le chamane-chef d'une družina, le géant fort, le paysan, — c'est-à-dire, dans la forme qu'on pouvait attendre chez un peuple slave, la vieille structure trifonctionnelle.

Certes, ces trois héros ne sont pas présentés en structure, ils ne se rencontrent guère, même deux à deux, sauf par « transformation secondaire » (Mazon, *Svjat.*, p. 166 : Svjatogor et Mikula) : plusieurs critiques pensent que le Vol'ga qui apparaît fréquemment au début de la byline de Mikula n'est pas le Volx-Vol'ga dont il est ici question et dont le type est différent <sup>1</sup>. Cependant, une fois au moins <sup>2</sup>, ils ont été systématiquement rapprochés, Samson doublant Svjatogor, pour constituer la liste des « doués » avec lesquels — chacun, justement, en raison de son type — Il'ja de Murom devra éviter de se mesurer :

Les pèlerins ambulants disent :

« Tu seras, Il'ja, un grand héros  
et la mort n'est pas écrite pour toi dans la bataille.

Bats-toi avec n'importe quel héros  
et avec n'importe quelle cavalière hardie.

Seulement ne va pas lutter

avec Svjatogor le héros :

même la terre le porte sur elle à grand peine (*ego i zemlja*  
[*na sebe čerez silu nosit*]).

Ne va pas lutter avec Samson le héros :

il a sur la tête sept cheveux d'ange.

Ne te bats pas non plus avec la race de Mikula :

1. Il arrive cependant que les railleries que Mikula adresse aux compagnons de Vol'ga et à Vol'ga lui-même les touchent dans ce qui fait l'excellence, la « fonction » de Volx - Vol'ga, l'intelligence, *mudrost'*. Dans Rybnikov, n° 3 (v. 130, 149; p. 13, 14) : « Ah, Vol'ga Svjatoslavgovič! Ta vaillante družina n'est pas maligne (*nemudraja*)! » « Stupide (*glupyj*) Vol'ga Svjatoslavgovič! »

2. Rybnikov, n° 51, p. 318-319; le texte, qui provient de Leontij Bogdanov, le premier informateur, assez déficient, de Rybnikov, est transcrit en lignes continues, bien qu'il soit visiblement en vers. C'est cette variante qu'on trouvera traduite en français dans Louis Jousserandot, *Les Bylines russes*, 1928, p. 37-38, et adaptée dans Francisque d'Armade, *Héros légendaires de la Russie*, sans date (antérieur à 1914), p. 132. Dans la plupart des nombreuses variantes de la « guérison d'Il'ja », ces conseils de prudence apparaissent aussi, mais les adversaires à éviter ne sont nulle part au complet comme ici.

la terre humide, la petite mère (*matuška syra-zemlja*), l'aime.  
 Et encore, n'affronte pas Vol'ga Seslav'ič :  
 ce n'est pas par la force (*ne siloju*) qu'il te prendra,  
 mais par la ruse, par l'intelligence (*xitrost'ju-mudrost'ju*)... »

L'explication la plus simple est que, comme les Ossètes, les Russes du moyen âge avaient conservé dans leur idéologie les trois types d'hommes incarnant les trois fonctions et que les *skomoroxi* n'ont eu qu'à les rajeunir, à les étoffer avec de nouvelles aventures caractéristiques. Pour préciser davantage, il faudrait avoir quelque lumière sur la littérature populaire ou semi-populaire de ces siècles à peine historiques : nous n'en avons aucune, en sorte que les œuvres des *skomoroxi*, fond et forme, ont l'apparence, certainement trompeuse, de créations *ex nihilo*. Mais il semble qu'il se soit ainsi fait à la fin du moyen âge, du côté de Novgorod sinon de l'Oural, une sorte de réanimation comparable à celle qui, peu auparavant, du côté de l'Atlantique, à partir peut-être des vieilles conceptions des Celtes, avait produit la théorie plus systématique et pleine d'avenir des « Trois États <sup>1</sup> ».

1. Jean Batany, « Des "Trois Fonctions" aux "Trois États" », *Annales, Économies Sociétés Civilisations*, 1963, p. 933-938; Joël Grisward, sous le même titre, dans *La Nouvelle École*, 21-22, 1972-1973, p. 81-82, faisant état de l'opinion différente de Georges Duby, qui a été développée ensuite dans *Guerriers et paysans, VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle, premier essor de l'économie européenne*, 1973, notamment p. 187-191. Daniel Dubuisson poursuit des recherches sur une possible filiation de la théorie médiévale à partir des systématisations celtiques. [V. ci-dessous, « Notes de 1986 ».]



## CONCLUSION

Voici achevée cette rapide promenade à travers ce que d'autres temps eussent appelé la sagesse des Indo-Européens. Car il s'agit bien de cela : dans des expressions nombreuses, c'est toujours la même explication du monde et des hommes par l'articulation, harmonieuse ou dérégulée, des trois fonctions qui développe ses aspects et ses conséquences. Très peu de prototypes indo-européens ont été entrevus, mais les façons dont les sociétés historiques parlant des langues issues de l'indo-européen ont travaillé leur héritage, avant, presque toutes, de l'oublier, ont été abondamment échantillonnées.

Bien que la principale excuse de telles études, à la veille des premiers voyages interplanétaires, soit d'aider à reconnaître un certain ordre dans les agitations séculaires de l'esprit humain, il serait prématuré d'extraire de ces textes commentés des conclusions générales. Je me bornerai à signaler très brièvement quelques voies à la réflexion du lecteur.

L'explication indo-européenne du monde n'est qu'un des rêves sans nombre de l'humanité, et elle n'est pas, quant à son contenu, un rêve privilégié. Mais elle l'est, quant aux conditions de l'observation, par l'enchaînement de circonstances qui a fait que les peuples héritiers des Indo-Européens ont joué dans l'histoire — la vraie — avant leur actuel recul et, semble-t-il,

leur prochaine abdication, un rôle si précoce, si prolongé, si considérable et si continûment enregistré : dans aucun autre cas, on n'a l'occasion de suivre, parfois pendant des millénaires, les aventures d'une même idéologie dans huit ou dix ensembles humains qui l'ont conservée après leur complète séparation. Le tableau que constituent ces créations quand on les rapproche témoigne avant tout de la fertilité de l'esprit humain : dilatées dans un énorme poème ou condensées dans les quelques pages d'une nouvelle, elles sont toutes imprévisibles et nuancent en tous sens leur commune leçon. Est-il utile d'en proposer une classification ? Peut-être, comme il est utile de dresser une table des matières, c'est-à-dire en sachant que toute classification estompe l'essentiel, le mouvement, et aussi que dans celle-ci, ce sont toutes les expressions de la tripartition fonctionnelle ensemble, les mythologiques avec les épiques, étant donné leur parallélisme et leurs communications, qui devraient être considérées. Provisoirement, la moins artificielle paraît être celle-ci.

La différence principale, servant de cadre à toutes les autres, serait que, dans certains cas — les plus nombreux —, la structure s'exprime dans, ou par rapport à, autant de personnages (ou de groupes de personnages) distincts qu'il y a de fonctions (ou d'aspects de fonctions) à mettre en valeur, et que, dans d'autres, elle s'exprime dans, ou par rapport à, un seul personnage. A l'intérieur de chacune de ces divisions, on distinguerait les cas où les fonctions jouent simultanément et ceux où elles interviennent successivement.

I. Chaque fonction est représentée par un personnage ou par un groupe de personnages, ces représentants ayant entre eux des rapports de position ou d'action conformes aux rapports logiques des fonctions correspondantes :

1. Les personnages sont contemporains, les rapports étant : une collaboration constante ( $\alpha$ ), un conflit constant ( $\beta$ ), un conflit évoluant en collaboration ( $\gamma$ ), simplement une hiérarchisation ou la mise en valeur de la fonction supérieure ( $\delta$ ) :

a) Les représentants des fonctions sont des individus : les Pāṇḍava ( $\alpha$ ) [cf. la liste des dieux fonctionnels leurs pères]; les fils de Jemšid, les fils de Guillaume le Conquérant, les trois frères des légendes du type de celle de d'Arlencourt, les personnages du PuṇyavantaJātaka ( $\delta$ );

b) Les représentants des fonctions sont des groupes : les trois familles nartes ( $\beta$ ); les proto-Romains (Romulus), les Étrusques (Lucumon), les Sabins (Tatius) ( $\gamma$ ) [cf. les Ases et les Vanes].

2. Les personnages se succèdent, leur rapport se réduisant à certaines oppositions entre les types :

a) Les représentants des fonctions sont des individus : les quatre rois préétrusques de Rome, les premiers rois de l'Ynglingasaga et des *Gesta Danorum*, ceux d'Orchomène;

b) Les représentants des fonctions sont des groupes : les races d'Hésiode.

II. Les fonctions concernent toutes un seul personnage, soit qu'il les réunisse dans son être ou dans son expérience (avantages, épreuves, fléaux), soit qu'il en élise une avec élimination des autres :

1. Cumul des fonctions :

a) Simultanément : Kolaxaïs prenant, Batraz recevant tous les trésors fonctionnels; Draupadi femme unique des Pāṇḍava [cf. la déesse trivalente]; Satana dans l'histoire des trois mariages d'Uryzmæg;

b) Progressivement : Romulus d'abord berger (associé à Rémus), puis combattant (associé à Lucumon) enfin souverain fondateur des cultes de Juppiter (associé à Tatiüs); Lludd subissant l'une après l'autre les trois oppressions de l'île de Bretagne.

2. Choix d'une fonction parmi les trois qui s'offrent : le prince-berger Pâris; le berger du ranz des vaches.

III. Les fonctions sont représentées par des personnages distincts mais homonymes : les trois Macha irlandaises [cf. le dédoublement de la déesse \**Friyyō* en Frigg et Freyja].

D'autres classifications mettraient en valeur d'autres éléments différentiels : par exemple la prééminence donnée aux représentants de la première fonction (cas général) ou de la deuxième (légendes nartes : les *Æxsærtægkatæ* sont les chefs, non les *Alægatæ*); ou encore la tendance plus ou moins marquée à ramener la structure ternaire à deux termes (variantes à deux races de la légende de la guerre sabine; guerre des Nartes Forts et des Nartes Riches, et évolution tchétyène des légendes nartes), ou au contraire à l'étendre à quatre ou cinq termes (les Pāṇḍava, *Punyavanta Jātaka*).

Un autre débat sera plus opportunément abordé dans le « bilan religieux » que constituera le dernier *Jupiter Mars Quirinus*. Je le mentionne seulement.

Cette idéologie des trois fonctions, objecte-t-on souvent, est-elle vraiment propre aux Indo-Européens ? En particulier les épopées, l'« histoire » primitive de certains peuples non indo-européens n'appellent-elles pas ou ne permettent-elles pas une analyse du même type que celles qu'on vient de lire ?

La réponse n'est pas douteuse. Bien que les trois fonctions correspondent à trois besoins que tout groupe humain doit satisfaire pour ne pas périr, il n'y a que fort peu de peuples qui, de cette structure naturelle, ont tiré une idéologie explicite ou implicite. On en connaît quelques exemples en Amérique et en Afrique. Mais il est certain que, dans l'Ancien Monde, même élargi de l'Afrique au nord du Sahara et de l'Asie jusqu'à la Sibérie et à la Chine, cette idéologie n'apparaît que chez des peuples qui parlent des langues indo-européennes ou qui ont subi, à des dates connues, l'influence d'Indo-Européens. Pour l'épopée et pour l'histoire, on en chercherait vainement la marque dans les intrigues du Kalevala ou du Gilgamesh, dans les légendes des Kabyles ou dans celles des Turcs et des Mongols. Il y a quelques années, un critique anglais en veine d'humour a voulu montrer que l'on peut découvrir dans la Bible autant de scènes trifonctionnelles qu'on veut : cette caricature n'a pas tourné à sa gloire.

De la confrontation des grands textes considérés dans les trois premières parties du livre il ressort que ce sont deux sociétés indo-iraniennes et Rome qui ont tiré le plus large parti épique ou historique de la tripartition fonctionnelle. Or on sait, depuis Paul Kretschmer et Joseph Vendryes, que les langues indo-iraniennes d'une part, les langues italiques et souvent les langues celtiques d'autre part, ont conservé un assez grand nombre de termes relatifs à la religion et à l'organisation sociale qui ont disparu ou n'ont jamais été employés sur les autres parties du domaine indo-européen. C'est aussi la concordance de faits romains et indo-iraniens relatifs aux trois fonctions qui a permis à la « mythologie comparée », il y a trente ans, de faire appel de son discrédit. Doit-on penser que, ayant reçu de leurs ancêtres une forme particulièrement nette et forte de l'idéologie tripartite, ces deux ensembles périphériques étaient mieux préparés que d'autres à l'utiliser dans leurs œuvres épiques ?

Plusieurs des autres peuples de la famille n'ont d'ailleurs pas à se plaindre de cette constatation. Aussi bien dans le Mahābhārata que dans l'histoire des origines romaines et dans les légendes nartes, les personnages, entièrement définis par leur fonction,

ne présentent guère d'intérêt psychologique : Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Dhṛtarāṣṭra, Bhīṣma sont tout d'une pièce, et l'on peut prédire à coup sûr ce que chacun fera en toute nouvelle circonstance. Romulus et Tātius, avec leurs proto-Romains et leurs Sabins, comme après eux Numa et Tullus, n'ont pas plus d'ampleur : ils incarnent un type, auquel s'ordonnent toutes leurs actions, toutes leurs réactions. Et que dire du Batraz ossète, de son ennemi Buræfærnyg ? Qu'on regarde au contraire ce que présente la Grèce. Aux origines de la guerre troyenne, certes, les trois fonctions sont présentes, en forme mythique : le prince-berger Pâris a mal choisi, il a préféré le don d'Aphrodite, irritant les deux autres postulantes, Athéna et Héra, et tournant contre sa patrie les avantages précieux qu'elles ont, sans succès, fait briller à ses yeux, la puissance guerrière, la souveraineté. Mais ce n'est pas ce récit des causes qu'ont pris les aèdes pour ressort de l'épopée et Homère, qui connaissait sûrement la légende, n'y a fait que de rares allusions ; ils n'ont pas non plus emprisonné les protagonistes dans le corset de ces uniformes : malgré l'opulence fabuleuse de Troie, et même si, parmi les autres motifs de sa ruine, figure l'avarice du fondateur — péché de riche —, l'armée des Grecs ne s'oppose pas aux Troyens comme font les Nartes Forts aux Nartes Riches ; Hector suffirait à interdire une exégèse de ce type. Le sujet de l'Iliade est autre chose : la colère d'Achille, d'un Achille aussi complexe déjà que les Alexandre et les César de l'histoire et qu'il serait enfantin de vouloir réduire au « type » du guerrier ; fierté, férocité, passions des sens et du cœur, mais aussi une étonnante sagesse, faite d'intelligence et d'expérience, le conduisent de crise en crise à la merveilleuse nuit d'humanité qui termine le poème. J'ai rappelé plus haut, à ce propos, la scène où Karṇa voit venir à lui, suppliante, la mère qui l'a abandonné à sa naissance : ce n'est pas le talent qui a manqué au poète indien pour donner à leur affrontement la profonde beauté qu'a la rencontre du père et du meurtrier d'Hector ; mais il n'était pas libre, son héros n'était pas disponible ; fils et copie du Soleil ennemi d'Indra, Karṇa ne pouvait que confirmer à sa mère son inflexible résolution de tuer Arjuna, fils d'Indra, ou de périr par sa main. Bref, la Grèce a choisi, comme toujours, la meilleure part : aux réflexions toutes faites, aux relations préétablies des hommes et des choses que lui proposait l'héritage de ses ancêtres du Nord, elle a préféré les risques et les chances de la critique et de l'observation, elle a regardé l'homme, la société, le monde avec des yeux neufs. Rome, la Rome humaniste du premier siècle a été son heureuse élève : les schématiques Romulus, Tātius, Lucumon de la légende des origines ont fait

place, dans l'imitation virgilienne, aux hommes authentiques que sont leurs homologues Énée, Latinus et même Tarchon. À un moindre degré, tel est aussi le cas des épopées germaniques : partiellement mythiques encore comme les Nibelungen, historiques comme tant d'autres, elles ne mettent pas en scène des fonctions incarnées, mais des personnages dont les caractères, riches et mobiles, sont aussi habilement éclairés que ceux des héros des sagas islandaises.

## NOTES DE 1974

- P. 86, n. 1.* On dispose maintenant d'une traduction anglaise de « La lettre de Tansar », par Miss Mary Boyce.
- P. 176 et passim.* J'écris *Dyu* par correction grammaticale, tout en regrettant *Dyau* (valable pour le seul nominatif *Dyauḥ*), qui dépayse moins les yeux habitués à *Zeus*.
- P. 220, l. 10 du bas.* Alf Hiltebeitel a probablement raison de voir dans le déchaînement d'Aśvatthāman au chant X, où ce Rudra incarné, possédé par Śiva, massacre tous les héros dans le camp des Pāṇḍava, une transposition de la scène mythique où Rudra (Śiva) dévaste le sacrifice auquel il n'a pas été convié et mutile les assistants — les dieux : p. 105-122 de « The Mahābhārata and Hindu Eschatology », *History of Religion*, 12, nov. 1972, p. 95-135. Dans la première partie de cet article, l'auteur relève une erreur que j'ai commise (*Mythe et épopée* I, 1<sup>re</sup> édition, p. 37, l. 10 du bas; p. 228, l. 3 du bas; 229, 1<sup>er</sup> paragraphe), mais en tire des conséquences qu'elle ne comporte pas (on s'en rendra compte aux mêmes passages, corrigés, de la seconde édition). Sur la troisième partie de l'article, v. ci-dessus, p. 246, n. 1 (modifiée).
- P. 249, l. 13 du bas.* M. Jean Naudou me rappelle (janvier 1972) *ŚatapathaBrāhmaṇa* II, 1, 2, 11 : « Car en vérité Indra est aussi appelé *Arjuna*, this being his mystic name » (Eggeling), et commente : « On pourrait entendre le mot *guhya* dans le sens de nom "caché", c.-à-d. de nom sous lequel se cache Indra, sous-entendu dans l'itihāsa, mais il semble qu'il s'agit de bien autre chose puisque le texte ajoute : "for who dares to use his (the god's) mystic name" ? »
- P. 312, l. 8.* D'une lettre de M. Robert Lucot (décembre 1970) : « A propos de *domus Remi*, il me semble que ce ne peut être la *domus Augusti*, vu le texte de Suétone, *Diu. Aug.* 72, 2. Mais le même Suétone 39, 4, dit : *templum Apollinis in ea parte Palatinae domus excitavit*, etc., et je crois que Lugli a montré que *domus Augusti* et *templum Apollinis* communiquaient : réconciliation de Romulus et de Rémus. »

- P. 312, l. 18-31. Dans son attentif compte rendu, *Rivista di studi classici* XVII, 1969, p. 101-103 (auquel je dois les corrections faites ici p. 313, l. 8-7 du bas et p. 315, l. 13-12 du bas), M. Raoul Verdière m'objecte que, dans le texte de l'Énéide que je cite, le verbe auquel s'attache *olim* est au futur, tandis que, dans Properce, *sustulit* (v. 9) est au passé. Mais ici Properce-guide n'est pas dans la même situation que le Jupiter-prophète de Virgile : ce qui était « futur » aux débuts de Rome est devenu déjà du « passé » quand Properce le montre du doigt à l'*hospes* ; pouvait-il signifier ce rapport avec d'autres termes ?
- P. 313, l. 25. M. Verdière (n. précéd.) donne à *cum* (v. 18) la valeur « quoique » et traduit : « Personne ne se soucia de se mettre en quête de dieux exotiques, encore que la foule (romaine) tremblât, inquiète de ce que lui réservait le culte de ses pères. »
- P. 314, à propos des vers 17-20 de Properce, v. en dernier lieu G. Binder, « Compitalia und Parilia, Properz, 4, 1, 17-20 », *Museum Helveticum*, XXIV, 1967, p. 104-105.
- P. 348, l. 4 du bas. Vinzenz Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, p. 133-143, « Juno's Versöhnung ». Le même livre sera utilement consulté sur plusieurs des points traités dans ce chapitre : p. 360, l. 9 (le personnage de Latinus), Buchheit p. 86-100, d'un autre point de vue « Die Deutung der Gestalt des Latinus in Buch 7 » ; p. 362, l. 3 (Alecto), Buchheit, p. 101-102 (comparaison de la Λύσσα plus nuancée de l'*Héraklès* d'Euripide et de l'Alecto — « das Böse an sich » — de Virgile) ; p. 415, n. 1 (rapports d'Auguste et d'Apollon) Buchheit, p. 155, n. 21 (importante bibliographie). Quantité de remarques utiles à recueillir dans *Vergiliana, Recherches sur Virgile*, publiés par H. Bardon et R. Verdière, 1971 ; v. notamment J.-P. Brisson « Temps historique et temps mythique dans l'Énéide », p. 56-69.
- P. 357, l. 14-1 du bas. Ces serments, notamment la signification qu'y reçoit le dieu Apollon, ont été la matière d'une intéressante discussion : v. bibliographie et, à mon sens, conclusion juste dans J. Fontenrose, « The Gods invoked in Epic Oaths, Aeneid XII 175-215 », *The American Journal of Philology*, 89, 1968, p. 20-38.
- P. 386, fin de la n. 2. V. maintenant les réflexions originales de J.-P. Brisson, « Le « pieux Énée » », *Latomus*, XXXI, 1972, p. 379-412.
- P. 442, n. 2. La réparation faite à la République Autonome des Tchétchènes et des Ingouches s'est poursuivie : en décembre 1972, à l'occasion du cinquantenaire de la création de l'U.R.S.S., elle a été décorée de l'ordre de la Révolution d'Octobre « pour avoir activement travaillé à l'établissement et au renforcement du pouvoir soviétique et contribué à l'anéantissement de l'ennemi » pendant la dernière guerre.
- P. 444, l. 14-35 et notes. Les historiens ossètes contestent les vues de Kovalevsky, « vieilles », et me reprochent de les avoir utilisées ; ils ont conformé l'histoire de leur pays au modèle marxiste : matriarcat, *vojennaja demokracija*, etc. Ils contestent l'authenticité de *wacajrag*.



- P. 445, l. 7-8. Autrement dans Jordanès, XI, 72 (*pileati* et *capillati*) ; v. p. 301-302 de G. Dagron, « Une lecture de Cassiodore-Jordanès », *Annales*, 1971, p. 290-305, et la discussion, p. 323, n. 1, de L. Marin, « More et Cassiodore-Jordanès », *ibid.*, p. 306-326.
- P. 454, n. 1 d (Tcherkesses occidentaux). Entre 1968 et 1971, le même auteur a publié en sept volumes gr. in-8° (au total 2 400 pages) l'original des variantes de tous les récits, en vers et en prose, réunis aux Archives Folkloriques de Maykop, sous le titre *Nartxer, Adağe epos*.
- P. 484-503 (notamment p. 490-491). Je conserve sans changement ce développement, et généralement tout ce chapitre, mais je dois avertir le lecteur qu'une importante découverte d'un de mes jeunes collègues, encore inédite, modifiera la perspective des trois fonctions dans cette légende, restituant les banquets et la maîtrise de l'estomac à la troisième, et installant dans la première la « jalousie dominée » (cf. les trois conditions de la reine Medb en Irlande). Peut-être faudra-t-il même enlever aux Ossètes la paternité de la légende. La démonstration est rigoureuse, mais ne m'appartient pas.
- P. 493-496 (et 496, n. 2). Cette question grecque vient d'être excellemment traitée (avec une riche bibliographie), en même temps que d'autres problèmes connexes, par Richard Bodéus, « Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen », *L'Antiquité classique*, XLI, 1972, p. 453-486 : c'est à cette étude qu'on doit désormais se reporter.
- P. 540-543, notamment p. 541, l. 1-6. Mmes G. Calame-Griaule et Görög-Karady ont publié dans les *Cahiers d'études africaines*, XII, 1972, p. 12-75, une étude de grande portée, « Laalebasse et le fouet : le thème des "objets magiques", en Afrique occidentale ». Sur ce domaine, le thème se présente avec deux objets seulement (la 1<sup>re</sup> et la 2<sup>e</sup> fonctions s'unissant dans l'objet de 2<sup>e</sup> pour les contes politiques ; la 2<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> s'unissant dans l'objet de 3<sup>e</sup> pour les autres). Les auteurs pensent que cette réduction peut être en relation avec l'opposition « mâle-femelle », essentielle en Afrique. Elles ne se prononcent pas (p. 74) sur la zone d'origine du conte.
- P. 567-568. M. Félix Lecoy me signale ce passage de M. J. bin Gorion, *Der Born Judas*, vol. II (Vom rechten Weg), p. 25 :
- On raconte de Rabbi Akiba qu'il était parvenu à l'âge de quarante ans sans rien savoir encore de la doctrine. Lorsqu'il eut épousé la fille de Kalba Sabna, celle-ci lui dit : « Va à Jérusalem et fais-toi instruire dans l'Écriture. » D'autres racontent l'histoire comme suit : la femme d'Akiba lui dit : « Livre-toi à l'étude. » Il lui répondit : « On se moquera de moi qui suis si âgé et qui ne sais absolument rien. » La femme lui dit : « Tu vas voir bien vite quelque chose d'étonnant. » Et elle ajouta : « Amène-moi un âne dont on ait écorché le dos. » Akiba le lui amena. La femme recouvrit le dos de l'animal avec de la terre et y sema des graines de cresson. Quelques temps après, les fleurs apparurent. Alors Akiba emmena son âne au marché et tous les gens se moquaient de lui. Il revint le lendemain, et la

foule s'amusa encore du spectacle. Le troisième jour Akiba emmena encore l'âne, mais personne n'y fit plus attention. Alors sa femme lui dit : « Va et livre-toi à l'étude. Le premier jour, on rira de toi; le second jour, on rira; le troisième on dira : C'est sa manière à lui. »

Les indications bibliographiques de bin Gorion, ajoute M. Lecoy, sont tellement embrouillées qu'il n'est pas toujours facile de déterminer où il a pris ses contes. Pour le récit ci-dessus, il provient sans doute des deux sources suivantes :

a) *The Sefer ha-Maasiyoth*, éd. Gaster, Ramsgate, 1896, § cXLVII b (texte du IX<sup>e</sup> ou du X<sup>e</sup> siècle au plus tard, date du manuscrit); b) *Midrash ha-Gadol*, Exodus, p. 36-37, éd. Hoffmann, Berlin, 1913 (édition d'un manuscrit originaire du Yémen, XIV<sup>e</sup> siècle). L'histoire du mariage d'Akiba serait rapportée par le Talmud de Babylone (Sabbat VI) et par celui de Jérusalem (Sabbat VI également), mais je ne saurais dire si l'épisode de l'âne y figure. *The Exempla of the Rabbis* de Moses Gaster, Londres, 1924, p. 88-89, n° 148, rapportent également une histoire analogue, ou plutôt y font allusion, malheureusement sans donner de détail : « Il craignait [s'il allait à l'école] de se faire moquer de lui, mais sa femme lui montra, par un exemple concret (by practical example) que les gens ne rient qu'une fois ou deux, puis s'habituent à ce qu'ils voient. » Gaster donne, p. 217, une longue liste de références.

P. 603, n. 1. Les restes du Navar Fort sont brièvement décrits dans Estyn Evans, *Prehistoric and Early Christian Ireland*, 1966, p. 60-61; il y est fait état de fouilles pratiquées en 1961 et 1963; la superficie de l'enclos y est estimée à 18 acres.

P. 604, l. 2 du bas. Sur *nemed* et les mots apparentés (noms de lieux, etc.), v. notamment Chr. Guyonvarc'h, *Ogam* XII, 1960, p. 185-197 : « *Nemos, nemetos, nemeton*, les noms celtiques du " Ciel " et du " Sanctuaire ". »

P. 605, n. 3. Sur *fír flatha*, v. Myles Dillon, « The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition », *Modern Philology*, XLIV, 1946-47, p. 940; du même auteur, « The Archaism of Irish Tradition », dans *Reprints in Irish Studies, from the American Committee for Irish Studies* (University of Chicago), 5, 1969; mon *Mythe et épopée* II, 1971, p. 189-290, 308-309.

P. 608, n. 1. A propos de *a(i)thech* : H. Pedersen a rapproché bret. *ozac'h*; sur ce mot, v. les notices dans *Ogam*, XIV, 1962, p. 622 (G. Pinault), 623-624 (E. van Tassel Graves); XV, 1963, p. 103-105 (id.).

## NOTES DE 1979

PREMIÈRE PARTIE. — Depuis la publication de mon livre et de celui d'Alf Hiltebeitel, le Mahābhārata ne cesse d'être l'objet d'exégèses qui ne sont que partiellement compatibles avec les nôtres. Ainsi, dans les introductions aux volumes parus (I-III) de sa traduction du poème (University of Chicago Press, à partir de 1973), J.A.B. van Buitenen présente une interprétation historico-géographique qui ne tient pas compte des objections de principe et de fait formulées par Stig Wikander (1947) et résumées ci-dessus (p. 46, 240-245). En Allemagne, Heino Gehrts a donné sous le titre *Mahābhārata, das Geschehen und seine Bedeutung* (Bonn, 1975), une interprétation rituelle que A. Hiltebeitel a critiquée, *Erasmus* 29, 1977, col. 89-91. En France, dans ses conférences de la V<sup>e</sup> section de l'École Pratique des Hautes Études (v. les comptes rendus détaillés dans l'*Annuaire*) et dans une série d'articles, en cours, dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, M<sup>lle</sup> Madeleine Biardeau procède, chant par chant, à un commentaire du poème en vue d'en dégager les lignes directrices. Aucune de ces publications, ni quelques autres, ne m'engagent à modifier sensiblement les analyses et les conclusions de mon étude, sauf pour le personnage de Draupadī, dont la base mythique est ici insuffisamment dégagée (ci-dessus p. 118-124; cf. p. 71) : un récent article de Daniel Dubuisson, « La déesse chevelue et la reine coiffeuse, recherche sur un thème épique de l'Inde ancienne », *Journal asiatique* 266, 1978, p. 291-310, oriente très bien l'interprétation (rapports de l'héroïne avec la Terre, Śrī, Sītā).

La thèse du chapitre v (p. 145-175) ayant été, disons, mal comprise et mal discutée par Jan Gonda, j'ai rétabli les faits dans « The Vedic Mitra : a résumé of theses and references », *Journal of Mithraic Studies* 1, 1976, p. 26-35; v. aussi *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, chap. I et II et Appendice III.

DEUXIÈME PARTIE. — Aucune discussion n'a été publiée depuis 1974. De mon côté, j'ai poursuivi des études apparentées, notamment dans *Mariages indo-européens*, suivi de *Quinze Questions Romaines* (Payot, 1979). V. notamment Q.R. 11, « D'Iguvium à Gubbio », où, à l'aide d'une découverte de Maurizio Del Ninno, sont mis en rapport la fête du

15 mai à Gubbio en l'honneur de trois saints « fonctionnels », l'évêque Ubaldo, un saint Georges guerrier, saint Antoine, et la cérémonie ombrienne qui se célébrait il y a plus de deux millénaires sur le même site en l'honneur des trois dieux fonctionnels dits *Grabouit*, *Juu-*, *Mart-*, *Vofiono-*; *Q.R.* 12, « Un modèle ombrien de société »; et une série d'études virgiliennes (cf. ci-dessus, p. 337-422); *Q.R.* 13, « Virgile et Mantoue » (à partir du texte cité ci-dessus, p. 404-405; commentaire de l'exkursus mantouan du début du troisième chant des *Géorgiques*); *Q.R.* 14, « *O fortunatos nimium...* » (cf. ci-dessus, p. 303); *Q.R.* 15, « Le coup de lance de Laocoon »; *Q.R.* 16, « Volcanus dompté et les Nymphes Vestales »; *Q.R.* 17, « Virgile, Mézence et les Vinalia » (cf. ci-dessus, p. 340-347); *Q.R.* 18, « L'Énéide et le jugement de Pâris » (cf. ci-dessus, p. 540-586); *Q.R.* 19, « Noms propres dans les chants italiques de l'Énéide » (cf. le problème indien, ci-dessus, p. 249-251).

TROISIÈME PARTIE. — Plusieurs points ont été développés dans *Romans de Scythie et d'alentour* (Payot, 1978) : p. 171-211, « Les objets tombés du ciel et l'organisation sociale des Scythes » (ci-dessus, p. 446-452); p. 225-246, « Le vase merveilleux » (ci-dessus, p. 462-466). Deux autres thèmes trifonctionnels ont été signalés dans le même livre : p. 50-61 (les trois excès du héros Batraz dans sa légitime vengeance); p. 62-66 (les exploits exigés par la femme de Soslan). D'autres suivront.

L'étude annoncée ci-dessus, p. 637 (à propos des pages 484-503, « Les trois trésors des ancêtres », notamment p. 490-491), n'a pas encore paru.

QUATRIÈME PARTIE. — L'origine insulaire (l'Irlande chrétienne, héritière de la païenne, à travers la Grande-Bretagne anglo-saxonne) de la conception des « Trois Ordres » médiévaux sur le continent a été rendue très probable par Daniel Dubuisson, « L'Irlande et la théorie médiévale des Trois Ordres », *Revue de l'Histoire des religions*, 1975, p. 35-63. Les faits recueillis par Georges Duby dans son livre *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Gallimard, 1978) n'y contredisent pas et plusieurs la recommandent.

On consultera aussi les importants articles de Jean Batany « Du bellator au chevalier dans le schéma des "Trois Ordres" », *Actes du 101<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes*, Lille, 1976 (Bibl. nat., 1978), p. 23-34; et de Claude Carozzi « La tripartition sociale et l'idée de paix au XI<sup>e</sup> siècle », *ibid.*, p. 9-22; « Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon », *Annales, é. s. c.*, 1978, p. 683-702.

## NOTES DE 1986

*Sigles* : ME. = *Mythe et épopée*, I, II, III. — Esq. = *Esquisses de mythologie*, publiées depuis 1982 (Gallimard), dont trois recueils ont paru : *Apollon sonore* (Esq. 1-25), 1982; *La Courtisane et les seigneurs colorés* (Esq. 26-50), 1983; *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (Esq. 51-75), 1985; un quatrième recueil est en préparation. — Heur = *Heur et malheur du guerrier*, 1<sup>re</sup> éd. (P.U.F.), 1969, 2<sup>e</sup> éd. (Flammarion), 1985. — Hom. = *Homage to Georges Dumézil*, ed. by E. Polomé, *J. of I.-E. Studies, monographies*, III, 1982.

PREMIÈRE PARTIE. — D. Dubuisson a écrit une importante « Préhistoire des Pāṇḍava », *Rev. de l'Hist. des religions*, 202, 1985, pp. 227-241, et aussi « La déesse chevelue et la reine coiffeuse », *Journ. As.*, 1978, pp. 291-310; son étude sur la théologie et la mythologie sous-jacentes au Rāmāyaṇa est à l'impression (éd. Economica). De A. Hiltebeitel, « Brothers, friends and charioteers, parallel episodes in the Irish and Indian Epics », *Hom.*, pp. 85-111, et une série d'articles sur Draupadī dans *Indo-Iran. J.* 22, *Puruṣārtha* 5 et *Hist. of Rel. J.* 20.

Je n'ai pas d'importante modification à faire à mon interprétation du *Mahābhārata*, si ce n'est que je ne réduirais plus *Kṛṣṇa* (ni, derrière lui, le Viṣṇu des hymnes et des Brāhmaṇa) à ses rapports avec Arjuna (et Indra). Je tiendrais compte de A. Hiltebeitel, « The Ritual of Battle, Kṛṣṇa in the Mahābhārata », *Ithaca*, N. Y., Cornell Univ. Press, 1976. Une *Esq.* du quatrième recueil sera consacrée à cette mise au point.

Le thème des « trois péchés du guerrier » a été dégagé progressivement dans la première partie de *Heur* (v. notamment « Les trois péchés et les trois pertes d'Indra dans le *Mārkaṇḍeyapurāṇa* », *Heur*<sup>2</sup>, pp. 79-85) et dans la première partie de *ME* II, 19 (Śiśupāla dans le *Mbh.*). D. Dubuisson l'a reconnu (*op. cit.*, sous presse) dans l'intrigue du Rāmāyaṇa.

A l'occasion de l'« année de l'Inde » (1985), le *Mbh.* a bénéficié en français de plusieurs publications. M<sup>lle</sup> M. Biarreau a donné en deux volumes des Morceaux choisis du *Mbh.* avec une introduction et, entre les extraits, des commentaires qui résument des cours de l'École des

Hautes Études. Sa méthode d'interprétation est toute différente de celle du présent livre, sans référence à un héritage indo-européen.

Une adaptation théâtrale très réussie, due à Peter Brook, en trois parties — au total neuf heures — a été représentée au festival d'Avignon en juillet 1985. Les trois fascicules contenant le texte rédigé par Jean-Claude Carrière ont été publiés par le Centre International de Création théâtrale : 1. « La partie de dés », 2. « L'exil dans la forêt », 3. « La guerre ».

Sous le titre *Le Mahabarat et le Bhagavat du colonel de Polier*, j'ai publié moi-même une transcription normalisée (orthographe, ponctuation) des chapitres v-x de la *Mythologie des Indous* que la chanoinesse de Polier avait « travaillée » (1809) à partir des notes prises dans l'Inde, il y a juste deux siècles, par son cousin le colonel (ci-dessus, pp. 42-43).

En dehors du *Mbh.*, des traditions indiennes ont été l'objet de plusieurs *Esq.*, notamment 26 (« La courtisane... ») -27 («... et les seigneurs colorés »), 28 (« Le Bouddha hésitant ou tenté »). Des raisons ont été données de penser que les Grecs ont déjà noté, avec des altérations, un des épisodes de la « préhistoire des Pāṇḍava », l'histoire de Yayāti, de ses fils et de sa fille, *Esq.* 29 (« Héraclès, ses fils et sa fille ») et 30 (« Pandaia et le pays Pāṇḍya ? »).

DEUXIÈME PARTIE. — Le seul ajout important que j'ai fait, en fondant et en complétant plusieurs articles anciens, est dans l'*Esq.* 60 (« Les trois fonctions et la triade précapitoline chez les poètes latins du premier siècle avant J.-C. »). De nouveaux vestiges de l'idéologie trifonctionnelle sont analysés dans l'*Esq.* 11 (« Carmenta ») et dans *Heur*<sup>2</sup>, pp. 105-114 (« Les trois fautes des derniers Tarquins »).

Sur Tullus Hostilius, v. *Heur*<sup>2</sup>, pp. 16-67.

M. Jacques Poucet vient de publier une mise au point générale, *Les Origines de Rome* (Louvain), 1985, qui ne dispense pas de recourir à des bilans partiels du même auteur, notamment « Le Latium protohistorique et archaïque à la lumière des découvertes archéologiques récentes », *L'Antiquité classique*, 1978, pp. 566-601, « La Rome archaïque, quelques nouveautés archéologiques, Sant' Omobono, le Comitium, la Regia », *ibid.*, 1980, pp. 280-315.

Les contributions de Radke et de Mme Porte sur Quirinus dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ne s'accordent pas avec les perspectives ouvertes par la comparaison indo-européenne. Le premier conteste même que Jupiter Mars et Quirinus forment une triade parce qu'ils ne sont pas réunis dans un même sanctuaire.

On consultera aussi John Scheid, pp. 59-94 de *Religion et piété à Rome*, éd. La Découverte, 1985, traduit de l'original italien (1983).

TROISIÈME PARTIE. — Aucune publication importante de textes caucasiens sur le sujet n'a été faite depuis l'édition de 1982, mais de nouvelles applications du cadre trifonctionnel ont été reconnues, notamment, dans la légende de Soslan et de Totradz, le thème des trois péchés d'un héros par ailleurs irréprochable, avec un parallèle gallois : la conduite de Gwynn dans le roman de *Kulhwch et Olwen* (*Heur*<sup>2</sup>, pp. 115-124).

Plusieurs des *Esq.* concernent la tripartition fonctionnelle des hommes

ou des dieux : *Esq.* 9-10 (« Le vase de Voronège », « Encore ossète *wac* »); 32-33 (« Cinq variantes ? », « De Kolaxaïs à Colaxes »); 34 (« Sydæmon et ses frères »), particulièrement importante pour les pages 442-453 ci-dessus; 35 (« Toxaris, le Scythe complet »); 36 (« Les biens propres des familles nartes »); 37 (« La prière des femmes ossètes à l'Esprit de Dieu »); 38 (« La théologie scythique d'Hérodote »); 39 (« Les trois procédures ossètes contre la vendetta »); cf. *Esq.* 67 (« Le serment des Scythes ») et 68 (« Romans scythiques »), sur des questions connexes.

La modification annoncée ci-dessus p. 637 (note de 1974 à pp. 490-491) est à faire d'après le livre de Joël Grisward, enfin publié, *Archéologie de l'épopée médiévale* (Payot, 1981), pp. 299-320.

QUATRIÈME PARTIE. — Des structures trifonctionnelles ont été reconstruites dans des mythes et des légendes de la Grèce.

Pour les dieux : Apollon en tant qu'agissant par les sons, avec divers prolongements, *Esq.* 1-8; la triple Hécate, *Esq.* 58.

Dans le cycle de Troade : *Esq.* 12 (« Les lignées issues de Trôs »), 51 (« Le troisième chant de l'*Iliade* »), 52 (« Le triple péché de Laomédon »), 53 (« Ilos, Ilion et le Palladion »).

Dans le cycle d'Ulysse : *Esq.* 13 (« Circé domptée »), 14 (« Trois retours »), 15 (« Les trésors des Phéaciens »).

Dans le cycle d'Héraclès : *Heur*<sup>2</sup>, pp. 100-105 (« Les trois péchés d'Héraclès »), *Esq.* 56 (« Mort et testament d'Héraclès »).

Le roman de Crésus dans son entier, fautes et expiations, *Esq.* 55.

B. Sergent poursuit la collecte des traces trifonctionnelles en Grèce, notamment dans une importante étude (sous presse) sur les énumérations de dieux dans des inscriptions crétoises qui rappellent des groupements védiques.

Chez les Slaves : le travail de Dwight Stephens sur les trois héros « primitifs » dans les bylines russes (ci-dessus, pp. 624-628) n'a pas encore été publié et la matière s'enrichit. De moi-même, *Esq.* 45 (« Les trois derniers voyages d'Il'ja de Mourom »); 46 (« Un pilier galicien »).

Chez les Baltes : J. Puhvel, « The structure of the Baltic Pantheon » (avec une attention spéciale au panthéon vieux-prussien d'après S. Grunau); A. Greimas, *Des dieux et des hommes*, 1985, notamment pp. 129-192.

Chez les Celtes : *Esq.* 59 (« La quatrième branche du *Mabinogi* et la théologie des trois fonctions »); Udo Strutynski, « The Warrior sins of sir Gawain » dans *Hom.*, pp. 35-52; David J. Cohen, « Suibhne Geilt », *Celtica* 12, 1977, pp. 113-124; D. Dubuisson, « The apologues of St. Columba and Solon, or the third function denigrated », *J. of I.-E. Studies*, VI, 1978, pp. 231-242. Ch. Guyonvarc'h et F. Le Roux ajoutent de précieuses indications dans toutes leurs publications.

Chez les Germains : outre une longue discussion, importante du point de vue de la méthode, sur la triade des dieux d'Upsal et sur d'autres sujets, avec R.I. Page (*Esq.* 73-74) et beaucoup de notations utiles dans les articles d'E. Polomé, voir F.X. Dillmann, « Katla and her distaff, an episode of tri-functional magic in the Eyrbyggja Saga? », *Hom.*, pp. 115-124.

Sur les faits européens médiévaux : avant tout, J. Grisward a mis au jour, entre la légende indienne de Yayāti et le cycle des Narbonnais, un réseau de correspondances bien articulées qui ne peuvent être expliquées ni par le hasard ni par l'emprunt : *L'Archéologie de l'épopée médiévale* (Payot, 1981); sur les Trois Ordres (Batany, Carozzi, Duby), v. *Esq.* 21-25; cf. *Esq.* 48 (« La triple vision de Childéric »); en dernier lieu, D. Iogna-Prat, « Le "baptême" du schéma des trois ordres fonctionnels, l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle », *Annales, E.S.C.*, 1986, 1, pp. 101-125, notamment sur Héric d'Auxerre; la question reste ouverte, mais je continue à préférer la filière du Nord (Dubuisson) et à penser que Haymon d'Auxerre *rapproche* les trois ordres médiévaux (*préexistants*) des trois ordres romains d'Isidore de Séville, et ne les en *déduit* pas.

Dans le folklore de l'Europe occidentale : J.-Cl. Rivière, « The three counsels », *Hom.*, pp. 125-132.

Dans l'histoire légendaire des premiers chefs des Arméniens, S. Ahian a reconnu une application du schéma trifonctionnel dans une forme dynastique comparable aux cas scandinaves (Ynglingar, Skjöldungar) déjà analysés, *Rev. de l'Hist. des religions*, 199, 1982, pp. 251-271. Divers essais faits pour expliquer fonctionnellement les héros de l'épopée arménienne (David de Sassoun...) ne me paraissent pas réussis.



## INDEX <sup>1</sup>

- Abhimanyu 89 <sup>1</sup> (fils d'Arjuna, son mariage); 217 (sa mort, son fils Parikṣit); 245-246 (Varcas incarné).
- Abkhaz 442; 453, 454 <sup>1e</sup>, 563-566 (légendes nartes).
- Achille 420-422 (A. et Enée), 496 <sup>1</sup> (illustration trifonctionnelle de son bouclier); 633.
- Adhiratha 128, 132, 133, 135.
- Āditya 151-152 (structure); 248 (Ā., Rudra, Vasu); v. Aryaman, Bhaga, Mitra, Varuṇa.
- Æd le Rouge 605.
- Æxsærtægkatæ 457-458 (famille des Forts et des Vaillants parmi les Nartes ossètes); 460 (étymologie, caractère); 469-470 (chez les Ossètes du Sud); 471 (intersion avec les Boratæ; disparus chez les Tcherkesses); 477 (Sxurtuk chez les Tatars); 478-484, 479 <sup>1</sup> (Orxustoy chez les Tchéchènes-Ingouches); 505-549 (leur guerre avec les Boratæ); 520-523 (les Forts et Vaillants contre les Riches); 523-528 (les peu nombreux contre les nombreux); 493, 528-530 (Æ. et le *zond*); 551, 555-563 (Sātana et les Æ.); v. Batraz, Sātana, Soslan, Ūryzmæg, Xæmyc.
- Âges du monde (Inde) 210, 214, 216, 218-220; 263 (et apparition des *varṇa*); v. Kali.
- Agni 115, 119 (produit Draupadi); 119, 203-207 (incarné en Dhr̥ṣṭadyumna); 204-205 (A. et Bṛhaspati); 205-206 (A. et Āngiras); 206-207 (le Feu et l'autocrémation).
- Agunda 513; v. G<sup>o</sup>nda.
- Alægatæ 457-458 (famille des Sages parmi les Nartes ossètes); 463 (leur service public, les beuveries de fêtes); 464 (dépositaires du Nartamongæ); 464-466 (A. et la liquidation des vieillards); 466 (étymologie); 468-469 (chez les Ossètes du Sud), 472-477 (chez les Tcherkesses); 555-556, 558-559 (Elda); v. Aleg'.
- Alecto 345, 361-371.
- Aleg', Al (l)æg' 472-473 (festins); 473-474 (noblesse); 474-475 (assemblées); 475-477 (liquidation des vieillards); v. Alægatæ.
- Amata 342 (favorise Turnus); 345, 361-363 (possédée par Alecto); 348, 368 (sa mort).
- Aməratāt v. Haurvatāt.
- Aməša Špənta 221 <sup>1</sup>, 230 (dans la bataille eschatologique).
- Anāhitā 104-105 (trivalente); 121, 562 (a son assise dans la troisième fonction).

1. Le résumé du Mahābhārata (p. 34-42) ne figure pas dans cet index; 89<sup>1</sup> = p. 89, n. 1; æ est compté pour a e; g<sup>o</sup> vient après go, ʒ en fin d'alphabet, x après x; P après t.

- 'Anat 591-592.  
 Anchise 341, 391 (augure, homme sacré); 399-401 (A. et la mission d'Énée).  
 Ancus Marcius 271, 273, 273<sup>1</sup>; 280-281 (A. et la troisième fonction); 298-299 (A. Sabin).  
 âne 512, 513, 513<sup>1</sup> (â. des Boratæ); 557, 563<sup>1</sup> (Uryzmæg sur l'â.).  
 Aphrodite 582-586 (jugement de Pâris); v. Vénus.  
 Apollon 307, 309-311 (Nauvalis); 415-416 (A., Iule et Auguste).  
 Āptya 279.  
 Aqhat 592.  
 Aranrot (Arianrhod) 189<sup>1</sup>.  
 Arcadiens 350-352 (A. et Énée); 350-351, 365 (A. et Étrusques); v. Evandre, Pallas.  
 Ard Macha 603, 603<sup>2</sup>, 606.  
 Arjuna 45 (A., Indra et la royauté); 55-56, 64-65 (naissance, caractère); 61 (refuse de tromper Droṇa); 71-73 (son déguisement chez Virāta); 80-81, 85 (péché et mort); 90, 93-94 (dans le VirātaParvan); 108-116 (gagne Draupadī et doit la partager avec ses frères); 120-124 (préférence de Draupadī pour A.); 121, 132-133 (conflit avec Karna); 136-137 (tue Karna); 202-203 (favori de Droṇa); 216-217 (A. et Āsvatthāman).  
 Ārmaiti 105-106 (trivalente); 121, 562 (a son assise dans la troisième fonction).  
 armes 98-101 (des Pāṇḍava); 100 (des dieux germaniques); 215-218 (a. absolue d'Āsvatthāman); 596 (de Rama).  
 armée magiquement produite 515-520, 530-532 (par Kæfty Sær Xujændon); 532-536 (par la vache de Vasiṣṭha); 536-540 (par le moulin Grótti); 540-543 (dans les contes des objets merveilleux).  
*artha* 95-96; v. *dharma*.  
 Ārxstuay v. Orxustoy.  
 Aryaman 149-150 (fonction de l'A. védique); 159, 162, 171-172 (A. et Vidura); 227-228 (A. et Baldr).  
 Asana, Ajsana 505-509, 521-522.  
 Ascagne v. Iule.  
 Ases et Vanes 69, 288-289; 290-291, 299-300 (cf. proto-Romains et Sabins).  
 Asilas 380.  
 Asura 75-76 (type de mariage; Śalya A. incarné); 173<sup>1</sup> (A. et deva dans le RV.); 221 (id., dans les Brāhmaṇa).  
 Āsvatthāman 60-61 (quiproquo sur son nom): 191, 210 (fils de Droṇa; Śiva, etc., incarné); 196-197 (précepteur des Pāṇḍava sous Kṛpa); 213 (Śiva, la Mort, la Colère et le Désir incarnés); 213-215 (liaison avec Duryodhana, Kṛpa, Kṛtavarmān); 214 (dernier généralissime de Duryodhana); 214-215 (possédé par Śiva); 215 (dans la Surprise Nocturne); 216 (veut anéantir les Pāṇḍava); 216-217 (anéantit les embryons dans les femmes des Pāṇḍava, et Parikṣit); 217-218 (châtié par Kṛṣṇa).  
 Āsvin (Nāsatya 49-52 (dans la liste canonique des dieux fonctionnels); 56, 112 (pères de Nakula et de Sahadeva); 78-79, 87, 89 (indistinction dans le RV.); 285-287 (entrée des A. dans la société divine); v. jumeaux).  
 Athéna 123 (trivalente aux petites Panathénées); 582-586 (jugement de Pâris).  
 Atossa 619-621.  
 Aukhatai, Euchatae 446, 449, 452.  
 Auramazdā 617-620.  
 Aurore 129-130 (rites de sa fête à Rome; l'A. et la Nuit mères du Soleil védique).  
 Awš'eg' 474.  
 Axən 609<sup>1</sup>.  
*bala* « force » 55-57, 533 (et deuxième fonction).  
 Balarāma (Baladeva) 200 (pèlerinage); 252 (neutralité).  
 Baldr 223-225 (B. et Hödr); 225 (meurtre); 227-228 (B. et Hödr, Aryaman et Bhaga).  
 Batraz 460 (héros type des Æxsærtægkatæ); 460, 522 (per-

- sécute les fils de Buræfærnyg, les Boratæ); 462 (tue Buræfærnyg et ses fils); 467-468 (Ossètes du Sud : tue un fils de Buræfærnyg); 483-484 (Tchéchènes-Ingouches : Pataraz); 487-490 (mérite les trois trésors; ses trois performances et leurs explications); 502-503 (Tcherkesses : Peterez); 546-548 (dans la construction de Pfaf); 565 (C<sup>œ</sup>c<sup>œ</sup> chez les Abkhaz); 571-573 (traces de « héros d'orage »); 573-575 (B. et l'Arès scythique); 574-575 (son épée).
- Bhaga 149-150 (fonction du Bh. védique); 158-159, 171-172 (Bh. et Dhṛtarāṣṭra).
- BhagavadGītā 93-94.
- Bharata 243-244.
- Bhīma 55 (naissance, caractère); 63-64 (force et brutalité); 64-65 (à l'avant-garde); 71-72 (son déguisement chez Virāṭa); 80-81 (et Nakula); 80, 81, 85 (péché et mort); 90, 92-93 (dans le VirāṭaParvan).
- Bhīṣma 74-75 (marie ses neveux); 177-178 (héros cadre); 178-182 (Dyau incarné); 181-182 (Devavrata, son premier nom), 188-190, 229 (Bh. et Heimdalr; 212, 256 (abattu); 254 (dans le parti de Duryodhana).
- Boræ, Bæræ 467, 470 (Ossétie du Sud); 471-472 (Tcherkesses : Borež).
- Boratæ 458-460, 522-523 (famille des Riches); 467-470 (chez les Ossètes du Sud); 471 (intervention avec les Æxsærtægkatæ); 512-513, 513<sup>1</sup> (l'âne des B.); 523-528 (leur grand nombre); 529 (pas de *zond*); 557-558 (la troisième femme d'Uryzmæg, fille des B.); v. Buræfærnyg.
- brāhmaṇa 70-72, 92 (Yudhiṣṭhira et b.); 532-536 (*ksatriya* contre b.).
- Brandt 328-329, 331 (plan de Properce, IV 1, 1-32).
- Brannenbourg 597-598 (légende trifonctionnelle).
- Brávellir 255-257.
- Bṛhaspati (Brahmanaspati) 193-207 (incarné dans Droṇa); 194 (B. dans le RV.; chapelain des dieux); 198 (chevaux rouges); 199-201 (délivre Trita); 202-203 (B. et Indra); 204-205 (B. et Agni).
- Bruno 255.
- Buræfærnyg 458-460 (le principal des Boratæ, sa richesse, ses fils); 461-462 (fait tuer Xæmyc); 462 (sa mort et celle de ses fils); 467-468 (chez les Ossètes du Sud); 501 (son fils); 546-547 (dans la construction historique de Pfaf).
- Buron 470.
- Carthage 581-582.
- causalité (s) 69 (c. superposées de la soumission des jumeaux) 90-91 (c. superp. dans le VirāṭaParvan); 108-110, 116-117 (quatre c. superp. du mariage polyandrique de Draupadi); 120-121 (c. superp. de la préférence de Draupadi pour Arjuna); 131, 137-138 (c. superp. dans Karna); 131-132 (c. superp. de l'hostilité de Karna et d'Arjuna); 137-138 (c. superp. dans la mort de Karna); 188-190 (c. superp. dans Bhīṣma); 208-210 (c. superp. dans l'intrigue générale du Mahābhārata); 248-249 (c. superp. dans le célibat des Draupadeya).
- Charites 119<sup>1</sup>.
- Cimbaeth 605-607, 611.
- classes fonctionnelles 81-86 (Iran), 184-185 (Scandinaves); v. *varṇa*.
- Cocles 424-428.
- Compitalia 316, 319, 336<sup>1</sup> (dans Properce, IV 1, 23).
- composantes de Rome 292-298, 298<sup>1</sup>, 300-302.
- Créuse 399-403.
- Cruind, Crundchu 608-611.
- Cyavana 285-287.
- Cærſaz 476-477.
- Daghestan 422, 454, 554.
- Darius (Dareios, Dārayava[h]u) 617-621.
- David 594.

- déesse trivalente 104-107, 121, 123, 561-562.
- dé(s) 62-63 (excellence de Yudhiṣṭhira; ancienne forme du jeu), 71 (Virāta); 164, 228-229 (dé truqué).
- Destin 162 (dans le Mahābhārata); 165-167, 209 (D. et Dhṛtarāṣṭra); 167-170, 209 (D. et Providence); v. *fata*.
- Devavrata 151-152.
- dharma*, Dharma 54-55, 112 (Dh. père et modèle de Yudhiṣṭhira; première fonction); 57, 60 (*dh.* et *ṛtā* védique; et *yoga*); 57, 152 (Dh. et Mitra); 65 (Arjuna et *dh.*); 95-96 (*dh. artha, kama* et les Pāṇḍava); 110-112 (*dh.* et mariage de Draupadī); 136-137 (*dh.*, Karna et Arjuna); 152, 174-175 (Dh. Yudhisthira et Vidura).
- Dhṛṣṭadyumna 108, 108<sup>1</sup>, 110, 119-120, 203 (frère de Draupadī, Agni incarné); 204 (généralissime des Pāṇḍava); 191 (Aśvatthāman, son ennemi); 203-206 (ennemi de Droṇa); 206 (cheveux bleus); 206-207 (tue Droṇa); 215 (tué par Aśvatthāman).
- Dhṛtarāṣṭra 157 (naissance; aveugle); 157-158 (collaborateur de Yudhiṣṭhira après la bataille); 159, 170-173 (Dh. et Bhaga); 160 (sa première intervention dans le Mahābhārata); 162-170 (Dh., le Destin et la Providence avant et pendant la bataille); 175<sup>1</sup> (sa mort); 254 (Dh. et les deux aspects du Destin).
- Dieterich 329-330, 334-335 (plan de Properce, IV 1, 1-38).
- Dithorba 605-606.
- Draupadeya 215 (tués); 246-249 (les Viśvedeva incarnés).
- Draupadī 45, 107-124, 561-562 (mariage polyandrique), 80-81, 84 (péché et mort); 90, 92 (dans le VirātaParvan); 98 (dans les délibérations avant la guerre); 115, 118<sup>1</sup>, 121, 562 (Indrāṇī incarnée); 112, 118-119 (Śrī incarnée); 115, 119 (née d'Agni sur l'aire sacrificielle); 120-124 (sa préférence pour Arjuna).
- Droṇa 60-61 (ruse qui provoque sa mort); 193-194 (Bṛhaspati incarné); 193, 195 (précepteur des Pāṇḍava, archer) 195-198 (D. et Drupada); 196 (nom); 196, 595-597 (D. et Rāma, son choix); 198-201 (D., Bṛhaspati et le puits); 202-203 (D. et Arjuna); 203-207 (D. ennemi de Dhṛṣṭadyumna, sa mort).
- druide 614<sup>1</sup>.
- Drupada 108-117 (D. et le mariage de Draupadī); 195-198 (D. et Droṇa, le roi et le brahmane).
- Drvāspā 88-89.
- dualisme 218-219, 226-227 (dans le Mahābhārata); 227<sup>2</sup> (il n'y a pas à choisir entre l'explication trifonctionnelle des Pāṇḍava et l'interprétation dualiste de l'ensemble du poème); 253 (répartition des héros entre les deux partis); 478-480 (Tchétychènes).
- Durvāsa 127.
- Duryodhana 61 (D. et la maison de laque); 63 (tué par Bhīma d'un coup bas); 90-91 (dans le VirātaParvan); 98 (haine de Draupadī); 132, 136, 253-254 (son amitié pour Karna, qu'il fait roi, puis généralissime); 153 (s'impatiente de ne pas découvrir les Pāṇḍava déguisés); 160, 213, 218, 226-227, 251, 253-254 (le démon Kali incarné); 161 (Vidura conseille de le supprimer à sa naissance); 162 (Vidura l'adjure de se réconcilier avec les Pāṇḍava); 163-165, 241 (faiblesse de Dhṛtarāṣṭra envers D.); 168 (hait Vidura); 169 (son rôle providentiel); 178 (compte sur la neutralité de Bhīma); 192 (blâmé par Kṛpa, Droṇa, etc.; appuyé par Aśvatthāman et Kṛtavarma); 213-214 (blessé à mort, fait Aśvatthāman généralissime); 215 (Aśvatthāman lui apporte la nouvelle du massacre de l'armée des Pāṇḍava); 226-227 (représente le Mal dans le dualisme du Mahābhārata).
- Dyu 178-182 (incarné dans Bhīma); 182-183 (D. dans le R̥v.);

- 183-188 (D., Bhīṣma et Heimdalr).  
 Dzerassæ 550.
- Elda, Elon 555-556, 556-559.  
 Emain Macha 603, 603<sup>1</sup>.  
 Enarées 451, 451<sup>1</sup>, 607<sup>5</sup>.  
 Énée 341-342 (ses *fata*); 345-347 (chez Evandre); 347-348, 376-382 (chez Tarchon); 355-357, 385 (pacte avec Latinus); 357, 386 (Indiges); 377 (*omen*); 384-386 (sa triple mission); 384-388, 421 (*pietas*); 387-388, 421-422 (*furor*); 389-390 (demi-dieu); 390 (vaillance); 391-393, 422 (*Aeneas pontifex et rex sacrorum*); 393-403 (formation de sa mission, passage de la deuxième à la première fonction); 406 (analogies et différences avec Romulus); 411-412 (E. sur le site de Rome).  
 Epona 610<sup>4</sup>.  
 eschatologie 221, 221<sup>1</sup> (mazdéenne; pas d'e. védique); 222, 225-237, 256 (scandinave).  
 États (les trois) 628<sup>1</sup>.  
 étendard 75 (é. vaiśya de Śalya); 246-247 (é. des Draupadeya).  
 Étrusques 290, 292-298, 298<sup>1</sup>, 300-302 (E. aux origines de Rome); 340-341, 345-348 (les E., Mézence et Tarchon); 376 (armée); 403-404 (Virgile *uates Etruscus*?); 404-405 (composante *uires* de Mantoue); v. Lucumon, Tarchon.  
 Évandre 328 (ses *fata*); 345-347 (visite d'Énée à E.); 411-414 (son rôle dans le jeu de *fata*); v. Arcadiens, Pallas.
- Fál 597<sup>1</sup>.  
*fata* 338 (d'Évandre); 338-340 (de Turnus); 340 (de Pallas); 340-341 (de Mézence); 341-342, 358 (d'Énée); 342-345, 358 (de Latinus); 345-348, 358-359 (de Tarchon); 348-352 (agencement des trois derniers f.); 393-403 (les f. d'Énée progressivement découverts); 417-420, 436-437 (*fatum*, conception de Virgile, influence d'Homère); 436 (*fatum* et la plus vieille religion romaine).  
 Faunus 343-344, 358.  
 fausse fiancée 544-545.  
 Fenja et Menja 537-539.  
 Feridūn 586-588, 624.  
*flaith* 605, 605<sup>7</sup>, 607.  
 fléaux 613-615 (de Bretagne); 615-616 (dans les Lois irlandaises); 617-621 (chez les Iraniens); 621-622 (dans le R.V.).  
 Fomore 289-290.  
 fonctions (les trois) 48-52 (reconnaissance progressive); 53-59 (les dieux des t. f. procréent les Pāṇḍava); 59 (beauté et troisième f.); 67-76 (f. et classes sociales); 67-68 (dans R.V., VIII 35, 16-18); 223, 225, 229 (les dieux scandinaves des t. f. dans la bataille eschatologique); 68-69, 73, 264, 289, 292-293 (union intime des deux premières f.); 491, 491<sup>2</sup>, 560<sup>1</sup> (richesse, volupté et troisième f.); 493-496 (dans Platon); 496 (en Grèce).  
 Forseti 234.  
 Freyr 88 (et Njördr); 100 (épée); 225 (dans l'eschatologie); 264 (F. Fróði); 266 (F. et Frotho); 288 (Vane).  
 Frigg 611<sup>1</sup> (et Freyja).  
 Fródi 264, 536-540.
- Galesus 369.  
 Gandharva 60, 90, 93.  
 Gāṇḍiva 64, 90, 98-99, 216.  
 Gaṅgā 178-182, 189-190.  
*Géorgiques*, II 513-535 : 303, 325.  
 Gerdr 622-623.  
 Goržay 481-482.  
 Gʷānda 554, 563-567; v. Agunda.  
 Gram 266-267.  
 Gro, Gróa 266-267.  
 Grótti, 536-540.  
 Guillaume le Conquérant 589-591, 624.  
 Gullveig 288-289.  
 Gwenthidwy 186-188.
- Haraldus Hyldetan 255-257.  
 Haurvatāt et Amərətāt 88, 105.  
 Heimdalr 183-189; 226, 229 (sa mort); 232 (H. et l'espace).  
 Hélène 582-586.  
 Hélios 141<sup>1</sup>.

Héra 582-586.

Héraklès 115, 115<sup>1</sup> (ses trois péchés fonctionnels); 141<sup>1</sup> (H. et Hélios); v. Hercule.

Hercule 388-9 (ne peut sauver Pallas); 412 (et Évandre).

Hermès 582, 585.

histoire 44, 241-245 (Mahābhārata et h.); 269-271 (début de l'h. romaine); 283-284 (h. et mythologie à Rome et chez les Celtes); 423-428, 431-432 (h. et mythe à Rome); 432-434 (inaccessible à travers les légendes des origines romaines); 545-549 (h. ossète fabriquée par Pfaf).

Hödr 223-224.

Holtzmann junior 42-43 (et Polier); 240 (interprétation du Mahābhārata).

Homère 417-422.

Horaces et Curiaces 279; v. Cocles.

Ilionée 343-345, 385.

Il'ja de Murom 627-628.

inceste v. Satana, Yama-Yami; 565-7 (trace sublimée dans une légende narte abkhaz), 567-568 (légende arménienne).

Indiges v. Énée.

Indra 45, 55-56, 112 (I. et deuxième fonction; père et modèle d'Arjuna); 49, 49-52 (dans la liste canonique des dieux fonctionnels, Mitani, RV.); 111-113 (les cinq I. coupables); 113-115 (péchés et pertes d'I.); 121 (composés au double duel); 132, 138 (I. aide Arjuna contre Karna); 278-279 (I. et le Tricéphale); 279 (I. et Namuci); 285-287 (I. et les Asvin).

Ingouches v. Tchétchènes.

İraj (Ērič) 587-588.

Iule (Ascagne) 341-342 (et les tables mangées); 345 (laissé au camp); 354 (et Juppiter); 367, 408 (tue le cerf de Silvia); 400 (le miracle de ses cheveux embrasés); 414-417 (I., Juppiter et Apollon).

jumeaux 56 (Nakula et Sahadeva; leur naissance, leur beauté);

65 (beauté, docilité); 69-70 (fils de Madri; soumis à leurs frères); 69 (« jeunets »); 76-86 (caractères différentiels des j.); 87-89 (j. chez d'autres Indo-Européens); 91 (les j. dans le VirāṭaParvan); 98-101 (l'épée, arme des j.); v. Asvin.

Junon 123, 562 (J. S.M.R. trivale; assise dans la troisième fonction); 348-350, 353<sup>1</sup> (cède à Juppiter; ses conditions); 361-370 (suscite la guerre); 370 ouvre le temple de la guerre); 388 (sort de ses protégés).

Juppiter 292 (et Romulus; v. Romulus); 296-297, 301<sup>2</sup>, 430-431 (J. dans la bataille du Forum, J. Stator); 348-350 (J. et Junon dans l'Énéide); 354, 414-415 (invoqué par Ascagne); 355 (J. Feretrius); v. Zeus.

Juppiter Mars Quirinus 48, 58.

Kabardes, v. Tcherkesses.

Kacika 90, 92-93.

Kæfty Sær Xujændon ældar 506-507; 512-520, 531, 535 (fait surgir une armée innombrable); 531 (son nom).

Kalanos 206.

Kali 226, 226<sup>2</sup> (définition); v. Duryodhana.

kāma 95-96; v. dharma.

Karna 75, 121, 132-133 (ennemi d'Arjuna); 126, 130-133 (fils du Soleil et de Kunti); 126-130 (ses deux mères, Kunti et Rādhā); 128, 135 (fils adoptif d'Adhiratha); 127-133, 138-140 (sa cuirasse et ses boucles d'oreilles); 134 (K. et Kṛṣṇa); 134-135, 633 (rencontre unique de K. et de Kunti); 135-137 (sa mort); 137, 138 (malédiction sur K.); 138-139, 141 (sa générosité); 139 (se dépouille de sa cuirasse).

Kastör 87-88 (et Polydeukès).

Kaśyapa 596-597.

Katiaroi, Cotieri 446, 452.

Kolaxais 446, 447, 449-450, 600-601.

Krahner 326-328, 330 (plan de Properce, IV 1, 1-70).

Kṛpa 192 (incarnation des Rudra);

- 193 (naissance); 213-215 (liaison avec Aśvatthāman et Kṛta-varman).
- Kṛṣṇa 60 (conseille pour la mort de Drona); 93-94 (dans la BhagavadGītā); 96 (avant la guerre); 121 (liaison étroite avec Arjuna); 210-211 (Viṣṇu incarné); 211-213 (K. et Arjuna); 211-212 (les pas de K.); 216-218 (K. s'oppose à Aśvatthāman et le châtie).
- Kṛtavarman 192, 213 (incarnation d'un des Marut); 213-215 (liaison avec Aśvatthāman et Kṛpa).
- ksatra 55 (à la naissance de Bhima); 67-68 (principe de la deuxième fonction); 607 (et *flaith*).
- ksatriya 56, 65 (et Arjuna); 65-68 (les Pāṇḍava tous k., différents de caractères fonctionnels); 73-74 (mariage k.); 96-98 (devoirs); 99-101 (les jumeaux, « k. de troisième fonction »); 532-536 (k. contre *brāhmaṇa*).
- kula 74-75 (*kuladharmā*); 102 (les dieux fonctionnels dans le cosmos, les Pāṇḍava dans le k.); v. Vidura.
- Kuntī 54-56 (mère des trois premiers Pāṇḍava; son *mantra*); 70 (K. et les jumeaux); 74 (mariage par *svayamvara*); 76 (K. et Madri); 108-112 (K. et le mariage polyandrique de Draupadī); 127-128 (mère de Karṇa, l'abandonne); 132-133 (K. devant le conflit de ses fils Karṇa et Arjuna); 133-135 (unique rencontre de K. et de Karṇa).
- Kurdalægion 466<sup>1</sup>, 500, 509, 510, 521.
- Kurukṣetra 209, 222, 242; v. Brāvellir.
- kuvd 463.
- Laurentes v. Latinus.
- Lausus 340 (et Pallas); 387 (et Énée).
- Lavinie 343 (l'oracle la concernant); 344-345 (promise à Énée); 350 (mariage); 350 (L. et Lavinium).
- Latins 359-374 (et troisième fonction dans l'Énéide); 361 (et les Sabins de la légende romulienne); 367-370 (paysans pacifiques rendus furieux par Alecto); 371 (rudes combattants pendant la guerre).
- Latinus 342-343 (ses *fata*); 344-345 (L. et l'ambassade d'Énée); 355-357 (pacte avec Énée); 359-374 (et troisième fonction); 360-361, 369-370 (L. et la paix); 365, 365<sup>1</sup>, 366-369 (sa richesse); 366 (offre compensation à Turnus); 372-374 (L. vieillard); 405 (différences avec Tatius).
- Lieu v. Lug.
- Llevelis 613-615, 623.
- Lludd 613-615, 623.
- Loki 223, 226, 228-229.
- Luceres v. Ramne (nse)s.
- Lucumon 290; 294-295 (dans Denys d'Halicarnasse); 297 (sa mort); 307, 316-317, 320-321, 324, 325, 332<sup>1</sup> (Lygmon dans Properce, IV 1, 29).
- Ludwig 44, 44<sup>2</sup> (son interprétation mythique du Mahābhārata); 82<sup>1</sup> (commentaire sur les « fils de Pan »).
- Lug, Lieu 189<sup>1</sup>, 613.
- Luhrāsp et Guṣṭāsp 263.
- Lupercalia 316, 319 (dans Properce, IV 1, 25-26).
- Macha (les trois) 602-612.
- Mada 286-287.
- Mādri 56, 70, 76.
- Mahābhārata 33-34 (date, lieu de composition); 34-42 (analyse des dix-huit chants); 44-46 (interprétations mythiques et historicistes); 77-79 (document discursif et encyclopédique); 238-240 (sens mythique); 240-242 (interprétations impossibles); 242-245 (le M. et l'histoire).
- Mantoue 404-405, 436.
- mariages 73-75 (classifications indiennes; les deux m. de Pāṇḍu); 76 (m. des Asura); 252 (m. des Rākṣasa).
- MārkaṇḍeyaPurāṇa 113-116; 248.
- Mars 293-436, 594-595; v. Juppiter.

- Marut 72-73 (guerriers célestes d'Indra dans le RV.; leurs parures); 192 (incarnés dans Drupada, Kṛtakarman, Satyāki, Virāta).
- Matuta v. Aurore.
- māyā 91, 94 (dans le VirātaParvan); 148 (m. et Varuṇa).
- Mettius Fuffetius 279-280, 353-354.
- Mézence 340-341 (ses *fata*); 346-347 (ses forfaits); 381 (M. et Tarchon).
- Mikula 625-628.
- Mitani 49, 57.
- Mitra 49-52 (dans la liste canonique des dieux fonctionnels Mitani, RV.); 147-148, 173<sup>1</sup>, 615 (M. et Varuṇa); 151, 170-173 (M. effacé derrière Dharma dans Yudhiṣṭhira).
- Mujmil et-tawārikh 82-83 (les « fils de Pan »).
- mutilations qualifiantes 150-151, 157, 170, 202.
- Mýsingr 537, 539-540.
- Nakula v. jumeaux; 71 (N. et les chevaux); 76-81 (N. et Saha-deva); 79-81 (N. et la 2<sup>e</sup> fonction); 80-81 (N. et Bhima); 80-81, 84-85 (péché et mort); v. jumeaux.
- Namuci 279.
- Nartamongæ 464; 473 (équivalent tcherkesse); 477 (équivalent tatar); 478 (équivalents abkhaz).
- Nartes 453-455; 454<sup>1</sup> (les grands recueils de légendes); 455-456 (type); 456 (étymologie du nom); 457-484 (les trois familles des N., Ossètes du Nord); 458 (valeurs fonctionnelles); 467, 469 (Ossètes du Sud); 471-477 Tcherkesses); 477-478 (Tatars); 478 (Abkhaz); 478-484, 549 (Tchéchénes-Ingouches); 484, 484<sup>1</sup> (Koumyks, Daghestaniens); 499, 501 (trace formelle des trois familles chez les Tcherkesses).
- Nāsatyā 49-52; v. Aśvin.
- Nemed 603-604, 604<sup>3</sup>, 611, 611<sup>2</sup>. *nert* 606-607, 611<sup>2</sup>.
- Njörðr 87-88, 264-266, 268.
- Nuada 613.
- Numa 154, 271, 274-278, 298-299.
- Numanus 353-354 (et Mettius Curtius); 371 (ses insolences); 414 (sa mort).
- objets magiques (les trois) 540-542.
- Óðinn 225 (mort de Baldr); 226 (bataille eschatologique); 236 (Ó., Vidarr et Loki); 255-256 (Bruno); 265 (n'est pas le prototype de Scioldus); 288 (guerre Ases-Vanes); 425-428 (borgne); 611<sup>1</sup> (Ó. et Ódr); 623<sup>1</sup> (Othinus et Rinda).
- Orxustoy 479-484, 549; v. Æxsærtægkatæ.
- Ossètes 443 (et Scythes); 444 (organisation sociale); 453 (légendes nartes); 457-466 (les trois familles nartes chez les O. du Nord); 467-471 (chez les O. du Sud); 485-496 (les trois trésors chez les O. du Nord); 504-549 (guerre des Æxsærtægkatæ et des Boratæ chez les O. du Nord); 550-563 (les trois femmes d'Uryzmæg); 569-570 (vitalité des trois fonctions).
- Oubykhs 442, 454; 497-498 (les trois trésors).
- Pallas 340 (*fata*); 346-347 (mère sabine); 347 (donné par Évan-dre à Énée); 350-351 (cortège funèbre); 352, 388-389 (mort); 386<sup>2</sup>; (P. et Énée); 387 (boudrier); 388 (supplie vainement Hercule); 421-422 (victimes humaines à ses funérailles).
- Pāṇḍava 36, 53-56 (procréés par les dieux des trois fonctions); 59-65, 241 (caractères différentiels de chacun); 65-67, 102 rôles différentiels); 66-67 (attitudes au départ pour l'exil); 96-98 (inversion des conduites attendues); 98-101 (armements différentiels); 101-102 (harmonie du groupe); 45-46, 104, 107-109 (mariage collectif); 111-112 (incarnation de cinq Indra); 114-116 (ou des cinq parties



- d'Indra); 126, 134, 144 (P. et Karna); 196-197 (P. et Drona); 215 (massacre de leur armée); 215; 216-217 (châtiment Aśvat-thāman); v. Arjuna, Bhīma, Nakula, Sahadeva, Yudhiṣ-thira.
- Pāṇḍu 53-56 (son malheur, ses fils); 157 (naissance); 155-157, 160, 173<sup>1</sup> : (royauté « varu-nienne » de P.).
- Paralatai 446, 452.
- Parikṣit 218 (mort-né, ressuscité, succède à Yudhiṣthira); 242-243 (P. et l'histoire).
- Parilia 314-315, 319 (dans Pro-perce, IV 1, 19-20).
- Pâris 580-586, 633.
- Pataraz, Peterez v. Batraz.
- pendula turba* 313-314.
- Pfaff 545-549.
- Platon 493-495 (les trois classes sociales); 496 (mythe des métaux).
- Polier 42-44 (mérites de son résumé du Mahābhārata); 83-85 (caractères des Pāṇḍava); 108-109 (mariage de Draupadī); 117 (justification de ce mariage); 139-140 (mort de Karna).
- Polydeukès, Pollux v. Kastōr.
- pomme 584-585 (et jugement de Pâris).
- Properce 304-336 (IV 1, 1-32); 305-307 (texte et traduction); 307-318 (commentaire perpétuel); 218-323 (analyse); 334-335 (et *périégésis*); 335-336 (et Auguste).
- proto-Romains 290-302, 303, 306-307.
- Pūṣan 150.
- Races (Hésiode) 262-263.
- Rādhā 128, 135.
- Ragnarök, -rökr 222.
- Rāma (fils de Jamadagni) 137-138 (R. et Karna), 196, 596-597 (R. et Droṇa); v. Balarāma.
- Ramne(nse)s, Titie(nse)s, Luceres 298 (et leurs éponymes); 307, 318, 432-434 (Properce, IV 1, 31).
- ranz des vaches 598-600.
- Ras Shamra 591-592, 595.
- Rémus 309-312 (*domus Remi* dans Properce, IV 1, 9); 433-434 (héros ainsi nommés dans l'Énéide).
- Res 598-600.
- R̥gVeda 48-52, 70, 76-81, 77, 78, 87<sup>1</sup>, 106-107, 183, 190, 192, 193-194, 199, 204-205; v. Ādi-tya, Aśvin, Bṛhaspati, Dyau, Indra, Marut, Mitra, Rudra Sūrya, Trita, Varuna, Vasu, Viśvedeva, et transposition.
- Rhamnes 433-434.
- Rhiannon 610, 610<sup>1</sup>.
- Rigr, Rīgspula 184-185.
- Rinda 623<sup>1</sup>.
- roi(s) 45, 55 (Indra r. des dieux dans la mythologie postvé-dique); 195-198 (r. et brah-mane); 264-268 (premiers r. Ynglingar, Skjöldungar); 268-269 (les premiers r. romains et Juppiter, Mars, Quirinus); 271-273 (structure des quatre pre-miers r. dans Florus, dans Énéide, VI); 274 (les quatre pre-miers r. et les trois fonctions); 282-283 (autres schèmes sous cette structure); 344, 349-350, 356-357 (royauté, Latinus et Énée); 347, 376-379 (royauté, Tarchon, Evandre et Énée).
- Romulus 88 (distinction des jumeaux); 271-272 (caractère); 274-278 (R. et Numa); 290 (R., Tatius et Lucumon); 292-293 (R. et Juppiter dans Tite-Live); 293 (R. et Mars dans les Fastes); 294-295 (R. dans Denys d'Halicarnasse); 433-434 (R., Rhamnes, Ramnes); v. Énée.
- rong 464, 556-557, 559.
- Rothstein 330, 331 (plan de Properce, IV 1, 1-32).
- rtā 51 (et les dieux souverains védiques); 57, 60 (r. et *dharma*); 57<sup>1</sup> (Lüders).
- Rudra (sg.) 192 (le védique R.); v. Śiva.
- Rudra (pl.) 192 (incarnés dans Kṛpa); 192 (R. et Marut); 248 (Āditya, R. Vasu).
- Rukmin 252-253.
- Rukmiṇī 252-253.
- rūpa 56-57.

- Sabines 292-295 (motifs de l'enlèvement); 373 (l'enlèvement sur le bouclier d'Énée); 406-408 (l'enlèvement et l'Énéide).
- Sabins 290-294 (aux origines de Rome); 294-296 (riches); 302 (or, vaillance); 352-357 (la guerre des S. et des proto-Romains démarquée dans l'Énéide, VII-XII); 360-374 (S. et Latins de Latinus).
- Safa 510.
- Sahadeva 71-72 (et les bovins); 79-81 (S. et Nakula, distinctions; S. et la première fonction); 80-81 (S. et Yudhiṣṭhira); 81-86 (S. et l'intelligence); 80, 81, 85 (péché et mort); 98 (exceptionnellement belliciste à la veille de la guerre); v. jumeaux.
- Śalya 74-76 (oncle des jumeaux; traits de *vaiśya*); 252 (Asura incarné).
- Salm 587-588.
- Salomon 591-595.
- Samson 626-627.
- Śāntanu 179-182; 244.
- Sarasvatī 106-107 (trivalente), 121, 562 (assise dans la troisième fonction).
- Sasraṇḍa v. Soslan.
- Satana 123, 562 (trivalente; assise dans la deuxième fonction); 465 (sauve les vieillards menacés de liquidation); 500-502 (S. chez les Ossètes); 502, 572 (ses prières exaucées); 503 (S. chez les Tcherkesses); 503-504, 563-565 (chez les Abkhaz); 504 (chez les Tchétchènes-Ingouches); 512-513 (sœur des *Æxsærtægkatæ*); 516-520, 529 (et le nombre des soldats); 550-551 (naissance); 551, 554, sœur et femme d'Uryzmæg); 551-552 (ses qualités); 555-563 (trivalente, dans les «trois mariages d'Uryzmæg »); 556-557, 559 (comment S. épousa Uryzmæg); 560-563 (signification de ce mariage).
- Saturnus 366-367.
- Savitar 150.
- Sawsæraṇḍa v. Soslan.
- Scaevola 424-428.
- Scioldus 265, 536 (Skjöldr).
- Scythes 443 (S. et Ossètes); 444-446 (organisation féodale); 446-452 (légende d'origine des S. et les trois fonctions); 447 (les objets talismans); 449-452 (les γένη de la légende d'origine); 570-577 (l'Arès des S. et Batraz).
- Senchus Mór 615-616.
- Silvia 367-368.
- Śisupala 251, 253.
- Śiva 111-112 (S. et les péchés d'Indra); 116-117 (S. et Draupadi); 213, 213<sup>1</sup> (S. formé de la synthèse de formes effrayantes); 219 (dans la fin du Mahābhārata); v. Aśvatthāman, Rudra (sg.).
- Skírnir 622-623.
- Skjöldungar 265-267, 536.
- Soleil 141-143 (Ossètes : cotte de mailles du S.); v. Sūrya.
- Soslan, Sosryko 459; 481-482 (Tchétchènes-Ingouches : Soskan Solsa); 499-500 (Tcherkesses : Sawsæraṇḍa distribue les coupes); 505, 507, 509, 511, 512, 514-515, 517 (S. dans la guerre des *Æxsærtægkatæ* et des Borataṇ); 565-567 (Abkhaz : Sasraṇḍa et sa sœur Gōṇḍa).
- Souverains 261-262 (les cinq S. chinois); v. Āditya, Aryaman, Bhaga, Mitra, Varuṇa.
- Sqæl Beson 446<sup>2</sup>, 512, 520, 529.
- Śrī 118-119, 118<sup>1</sup> (concept; incarnée en Draupadi); 122 (S. et Indra); 252-253 (incarnée en Rukmini).
- Starcatherus 115, 115<sup>1</sup>.
- Sukanyā 285-287.
- Sūrya 126 (le Soleil, père de Karna); 127 (sa cuirasse et ses boucles d'oreille; s'unit à Kuntī); 129 (les deux mères du S. védique); 130, 131<sup>1</sup> (dieu subordonné dans le R̥v.); 131, 137 (Indra arrache une roue du char du S. védique); 132, 134 (protecteur de Karna); 140, 144 (mythes de S. et légendes de Karna); 141<sup>1</sup> (donne un vase inépuisable aux Pāṇḍava); 138-144 (mythologie paravédique de S. : cuirasse); v. Soleil.

- Suśarman 90-92.  
*svayamvara* 74 (mariage propre aux *ksatriya*; s. de Kuntī); 108 (s. de Draupadī).  
 Svjatogor 625-627.  
 Sybælc 141-143.  
 Syrdon 510, 511, 516-520, 550; 408 (Tchétchènes-Ingouches : Sertuko).  
 Táin Bó Cúailnge 603, 607<sup>1</sup>.  
 talisman 446-447 (t. fonctionnels des Scythes); 448 (t. f. des Túatha Dé Danann).  
 Tansarnāmeḥ 85-86 (classes sociales); 165<sup>2</sup> (résumé du Mahābhārata).  
 Tarchon 345-348 (ses *fata*); 348 (se subordonne à Énée); 377-378 (*omen* au débarquement); 378-379 (offre la royauté à Évandré); 380-382 (pas de caractère religieux marqué); 383-384 (pas de trait de troisième fonction).  
 Tarpeia 225-226, 297; 332 (Properce, IV 4); 428-430 (origine grecque de l'épisode).  
 Tatars du Caucase 443, 453.  
 Tattius 290; 296 (corrompt Tarpeia); 307, 317, 321-323, 328-330, 332<sup>1</sup> (dans Properce, IV 1, 30); 354-355, 360 (T. et Latinus); 361 (T. et la paix); 373 (T. vieillard dans l'Énéide, VIII 638).  
 Tcherkesses occidentaux et orientaux (Kabardes) 442; 444 (organisation sociale); 453, 453<sup>2</sup> (légendes sur les Nartes); 497-503 (variantes des « trois trésors »).  
 Tchétchènes et Ingouches 442-443, 453, 504 (légendes sur les Nartes); 478-484 (la structure des Nartes, dualiste).  
 Terre 115, 168-169 (la T. surchargée et soulagée dans le Mahābhārata); 226 (la t. submergée et récupérée, dans l'eschatologie scandinave); 596-597 (la t., Rāma et Kaśyapa).  
 Tibre 345, 412-414.  
 Titie(nse)s v. Ramne(nse)s.  
 Titus Tatius v. Tatius.  
 transposition 35<sup>1</sup>, 126, 145 (la clé du Mahābhārata); 46, 57 (les Pāṇḍava transposés des dieux fonctionnels, 70-76 (habileté de la t.); 77-78, 138 (t. de traits ou mythes non attestés dans le RV.); 70-73, 89-94 (t. dans le VirāṭaParvan); 94-98 (« expériences » des transpositions sur les Pāṇḍava); 102 (t. de la solidarité des dieux fonctionnels en fraternité des Pāṇḍava); 104-110 (t. de la déesse trivalente en femme commune des Pāṇḍava); 120 (Agni dans la t.); 120-122 (t. de la liaison Śrī-Indra en préférence Draupadī-Arjuna); 124, 130 (limites de la transposition); 129-130, 135 (t. du mythe védique des deux mères du Soleil); 135-136 (t. du mythe védique de la roue enfoncée); 145-146 (cas des dieux souverains védiques); 183, 190 (cas du dieu-ciel); 198-201 (Bṛhaspati, Droṇa et le puits); 209, 218-219, 238-240 (l'intrigue du Mahābhārata, t. d'un drame mythique cosmique); 226-227, 227<sup>2</sup> (le dualisme dans le Mahābhārata); 241-245 (contre l'interprétation historicisante du Mahābhārata); 245-246 (t. de Varcas dans Abhimanyu); 246-249 (t. des Viśve-deva dans les Draupadeya); 337-422 (t. de la guerre sabine dans l'Énéide, VII-XII).  
 Traspies 446, 452.  
 trésors 485-496 (les trois t. des ancêtres, Ossètes); 496-503 (id., Tcherkesses).  
 Tricéphale 279.  
 Trita 199-201, 279.  
 Troie 344, 366 (l'*opulentia Troiae* promise par Latinus); 352, 352<sup>2</sup>, 376 (le camp d'Énée, nouvelle T.); 393-403 (la dernière nuit de T.); 580-586 (T. et jugement de Pâris).  
 Tuatha Dé Danann 283-284, 435-436, 289 (structure); 289-290, 299-300 (victoire sur les Fomores).  
 Tuerk 329, 331 (plan de Properce, IV 1, 1-32).  
 Tullus Hostilius 271, 273; 278-

- 280 (geste de T. et mythes d'Indra); 298-299 (guerrier; de la composante proto-Romaine).  
 Tūr (Tōz) 586-588.  
 Turnus 338-340 (ses *fata*); 358 (T., Lavinie, Latinus); 364 (excité par Alecto); 366 (obstination); 368 (tue Pallas); 370 (anime les Latins); 387 (perdu par le baudrier de Pallas).  
 Týr 425-428.  
 Týrrhée 367-368.  
 Þórr 225 (dans l'eschatologie); 231, 235 (et Vidarr); 265 (ne figure pas parmi les Ynglingar); 266-267 (modèle de Gram) 544 (son marteau reconquis).  
 Uaxædez 506, 508.  
 Uæjug 63<sup>1</sup>.  
 Uærxæg 467, 470.  
 Uærxtænæg 141-143.  
 Ubbo 255.  
 Ulates 607, 607<sup>4</sup>, 610, 610<sup>2</sup> (neuvaine des U.).  
 Uryzmæg 465 (veut se tuer; sauvé d'une autre liquidation par Batraz); 471-472 (U. et tcherkesse Borež); 472-473 (tcherkesse Wezærmes, Werzemeg'); 477 (tatar Uryzmek); 487 (U. attribue les trois trésors); 499-503 (Werzemeg' réclame les trois trésors pour son fils); 506, 509, 510, 511, 513-514, 515-520, 528 (U. chez Kæfty Sær Xujændon); 505, 509, 521-522 (son fils A(j)sana); 508, 544 (U. en fausse fiancée); 551, 554 (U. frère et mari de de Satana); 555-563 (ses trois mariages); 557, 567-568 (U. et l'âne); 565 (éliminé dans les *Priključenija* Abkhaz).  
 Vāc 106-107 (assimilée à Sarasvati); 122 (V., les démons et les dieux).  
 vaiśya 63 (troisième fonction), 70-72, 79 (et les jumeaux); 73, 75-76 (v. et mariage par achat); 75-76 (Śalya et le type v.); 101 (v. et armement).  
 Vanes 288-289, 291.  
 vara 525.  
 Varcas 244, 245-246.  
 varṇa 67-76 (les Pāṇḍava, les trois fonctions); 95-96 (v. et les trois principes de l'action); 532 (v. fermés); v. classes fonctionnelles, brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya.  
 Varuṇa 49, 52 (dans la liste canonique des dieux des trois fonctions, Mitani, RV.); 146 (sans incarnation dans le Mahābhārata); 147-148, 274, 615 (V. et Mitra); 155-157, 172, 173<sup>1</sup> (V. et Pāṇḍu).  
 Vasiṣṭha 532-536.  
 Vasu 179-182; 248 (Āditya, Rudra, V.).  
 Vāyu (indien), Vayu (iranien); 47-48 (importance prévédique : Nyberg, Widengren, Wikander); 47, 50-51, 58, 58<sup>1</sup> (V. et Indra patrons de la fonction guerrière); 55, 112 (père et modèle de Bhima); 63<sup>1</sup> (et ossète *uæjug*); 64 (le bon et le mauvais Vayu); 64-65 (dieu premier).  
 Vénus 398-399 (V. et Énée dans la dernière nuit de Troie); 418 (V. et Junon dans l'Énéide); v. Aphrodite.  
 Vestalia 315, 319, 335 (dans Properce, IV 1, 21).  
 Vidarr 226, 231 (dans l'eschatologie); 230-237 (V. et Visnu); 237<sup>1</sup> (nom.).  
 Vidura 61-62 (V. et Yudhiṣṭhira); 152, 174-175 (Dharma incarné); 157 (naissance); 158-159 (collaboration avec Yudhiṣṭhira après la bataille); 159 (première intervention dans le Mahābhārata); 159-160 (et Aryaman); 160-162 (V. et la lignée, *kula*); 164-165 (ses discussions avec Dhṛtarāṣṭra avant la bataille); 174-175 (sa mort par transvasement dans Yudhiṣṭhira).  
 Virāṭa 70-73 (déguisements des Pāṇḍava à sa cour); 90-94 (V. dans le VirāṭaParvan); 192 (Marut incarné).  
 VirāṭaParvan 70-73, 153; 59-94 (intention du V.).  
 viś, viśaḥ 67-68; v. vaiśya.  
 Viṣṇu 210 (dans le RV.); 210-211 (incarné en Kṛṣṇa); 211-212,

- 233-235 (les pas de V.); 210-211, 233-237 (V. sauveur); 235 (V. et Indra); 236 (V. dans les rituels); v. Vidarr.
- Višvāmitra 532-536.
- Višvedeva 247-248 (dans le RV.); 248-249 (incarnés dans les Draupadeya).
- Volx, Vol'ga 625-626, 628.
- Vyāsa 110-112, 116-117 (explique le mariage polyandrique de Draupadī); 113 (auteur du Mahābhārata, maître de Jaimini); 166-167 (V. et Dhṛtarāṣṭra avant la bataille); 168 (id., après la bataille); 216 (s'interpose entre Aśvatthāman et Arjuna).
- Widengren 591-595 (choix de Salomon).
- Wikander 42-46, 46<sup>1</sup>, 47-48, 50 (interprétation mythique des Pāṇḍava, du Mahābhārata); 70 (explication des déguisements des Pāṇḍava); 65, 78-86 (distinction des Aśvin, des jumeaux épiques); 86<sup>1</sup> (sur le Tansarnāme); 103-104 (explication du mariage de Draupadī); 101-102 (les offices des Pāṇḍava autour de Yudhiṣṭhira); 255-257 (rapprochement des batailles de Kurukṣetra et de Brāvellir); 257<sup>1</sup> (fables d'animaux); 263 (les fonctions dans l'épopée iranienne).
- Xāmyc 141 (père de Uærxtænæg); 143 (aide Sybalc); 461 (séduit la femme de Buræfærnyg); 462 (tué); 483 (tchéchéne Xamč); 487-488, 490 (X. réclame les trois trésors pour son fils); 502 (tcherkesse Xāmāš', Hamāš'e); 550 (X. et la naissance de Satana); 564-565 (abkhaz, Xnāš, Xmāš); 607<sup>5</sup> (X. et les Enarées); 608<sup>3</sup> (condition mélusinienne à son mariage).
- χase 474-475.
- Yahve 593-594 (et Salomon); 594 (et David).
- Yama et Yamī 563.
- Yanamejaya 242-243 (et ses frères).
- Ynglingar, Ynglingasaga 264-265, 288, 291.
- yoga 55, 60.
- Yudhiṣṭhira 45 (et Indra, Dharma); 54-55 (naissance; fils de Dharma); 54-55, 60, 67 (*dharmarāja*); 59 (roi); 60 (et *yoga*); 60-61 (sa loyauté à l'épreuve dans la mort de Droṇa); 61-62 (son intelligence); 62-63 (son excellence au jeu de dés); 64 (discussions avec Bhīma); 70-71 (brahmane chez Virāṭa); 90, 91-92 (dans les épisodes du VirāṭaParvan); 96-97 (Y. et les devoirs du *ksatriya*); 152 (règne « mitrien » de Y.); 152, 174-175 (Y., Vidura et Dharma); 218 (remet la royauté à Parikṣit).
- yuga v. Âges du monde.
- Zarmano(khega)s 206.
- Zervan 254.
- Zeus 418-420 (Z. et le Juppiter de l'Énéide); 582-586 (jugement de Pâris).
- zond « intelligence » 458 (caractère théorique des *Alægataē*); 493, 528-530 (appartient en fait aux *Æxsærtægkataē*); 551-552, 561 (z. de Satana).



# TABLE

PRÉFACE	9-28
Note sur les transcriptions	29-30

## PREMIÈRE PARTIE LA TERRE SOULAGÉE

Chapitre premier. — Le Mahābhārata.	33-52
<i>Le poème.</i>	33
<i>Les découvertes de M. Wikander.</i>	42
<i>Les dieux védiques des trois fonctions, 1938-1945.</i>	46
Chapitre II. — Les cinq frères.	53-102
<i>Les Pāṇḍava et les dieux leurs pères.</i>	53
<i>Caractères différentiels des Pāṇḍava.</i>	59
<i>Les Pāṇḍava en groupe.</i>	65
<i>Les Pāṇḍava et les classes sociales.</i>	67
<i>Les jumeaux et les vaiśya.</i>	73
<i>Caractères différentiels de chacun des jumeaux.</i>	76
<i>Sahadeva et la première fonction.</i>	81
<i>Les jumeaux chez les autres Indo-Européens.</i>	87
<i>Les Pāṇḍava dans le quatrième chant.</i>	89
<i>La structure des Pāṇḍava et dharma, artha, kāma.</i>	94
<i>La structure des Pāṇḍava et la répartition des armes.</i>	98
<i>Harmonie des Pāṇḍava.</i>	101
Chapitre III. — La femme des frères.	103-124
<i>La déesse trivalente des Indo-Iraniens.</i>	103
<i>Le mariage polyandrique de Draupadī.</i>	107
<i>Causalités superposées.</i>	110
<i>MārkaṇḍeyaPurāṇa, 5.</i>	113
<i>Explication romanesque.</i>	116
<i>Draupadī, Śrī, Agnī.</i>	118
<i>Draupadī et Arjuna.</i>	120
Chapitre IV. — L'aîné méconnu.	125-144
<i>Autour des Pāṇḍava.</i>	125
<i>Les deux mères de Karna, fils du Soleil.</i>	126
<i>Karna et le dieu Soleil.</i>	130
<i>Le fils et la mère.</i>	133

<i>La mort de Karna.</i>	135
<i>La cuirasse de Karna.</i>	138
Chapitre V. — Le père et les oncles.	145-175
<i>Héros sans père divin, dieux souverains absents.</i>	145
<i>Les grands dieux souverains védiques, Mitra et Varuna.</i>	147
<i>Les dieux souverains mineurs, Aryaman et Bhaga.</i>	149
<i>Pāṇḍu et ses frères, Dhṛtarāṣṭra et Vidura.</i>	151
<i>La royauté de Yudhiṣṭhira.</i>	152
<i>La royauté de Pāṇḍu.</i>	155
<i>Dhṛtarāṣṭra et Vidura après la guerre.</i>	157
<i>Le sang-mêlé Vidura avant la guerre : l'avocat de la famille.</i>	160
<i>L'aveugle Dhṛtarāṣṭra avant et pendant la guerre : le Destin.</i>	162
<i>Dhṛtarāṣṭra soulagé : la Providence.</i>	167
<i>Pāṇḍu, son fils, ses frères et les dieux souverains védiques.</i>	170
<i>Vidura et Yudhiṣṭhira, la mort de Vidura.</i>	174
Chapitre VI. — Le grand oncle.	176-190
<i>Caractère de Bhīṣma.</i>	176
<i>Dyu incarné, enfances de Bhīṣma.</i>	178
<i>Bhīṣma, Dyū et le dieu scandinave Heimdalr.</i>	182
<i>Parallèle de Bhīṣma et de Heimdalr.</i>	188
Chapitre VII. — Les précepteurs.	191-207
<i>Aśvatthāman, Kṛpa, incarnations de Rudra-Śiva, des Rudr.</i>	191
<i>Droṇa, incarnation de Bṛhaspati.</i>	193
<i>Droṇa et Drupada, le brahmane et le roi.</i>	195
<i>Bṛhaspati, Droṇa et le puits.</i>	198
<i>Bṛhaspati et Indra, Droṇa et Arjuna.</i>	202
<i>Droṇa et Dhṛṣṭadyumna, le brahmane et le feu.</i>	203
Chapitre VIII. — Anéantissement et renaissance.	208-237
<i>Causalités superposées.</i>	208
<i>Kṛṣṇa et Viṣṇu.</i>	210
<i>Aśvatthāman et Śiva, l'anéantissement.</i>	213
<i>Kṛṣṇa contre Aśvatthāman, la renaissance.</i>	217
<i>Le Mahābhārata, transposition d'une crise eschatologique.</i>	218
<i>Viṣṇu et Śiva.</i>	219
<i>Eschatologies indienne, iranienne et scandinave, dieux et démons.</i>	222
<i>Le dieu scandinave Víðarr et Viṣṇu.</i>	230
Chapitre IX. — Conclusions et questions.	238-257
<i>Le sens du Mahābhārata.</i>	238
<i>Interprétations impossibles.</i>	240
<i>Incarnations remarquables : Abhimanyu, les Draupadeya.</i>	245
<i>Les noms des héros.</i>	249
<i>Divinités absentes de la transposition.</i>	251
<i>Démons incarnés.</i>	251
<i>Répartition des héros entre les deux partis.</i>	253
<i>Le Mahābhārata et la bataille de Brāvellir.</i>	255

## DEUXIÈME PARTIE

## NAISSANCE D'UN PEUPLE

Chapitre premier. — Les quatre premiers rois de Rome.	259-284
<i>Structure et histoire.</i>	261
<i>Successions structurées de règnes.</i>	264
<i>L'héritage indo-européen à Rome.</i>	268



<i>Débuts de l'histoire romaine.</i>	269
<i>Les quatre rois préétrusques, tableau structuré.</i>	271
<i>Romulus et Numa.</i>	274
<i>Tullus, Ancus.</i>	278
<i>Histoire et mythologie.</i>	281
Chapitre II. — Les trois composantes de Rome.	285-303
<i>Les dieux indiens et les Asvin.</i>	285
<i>Ases et Vanes, Tuatha Dé Danann et Fomore.</i>	288
<i>Proto-Romains, Sabins, Étrusques ; Romulus, Tatius, Lucumon.</i>	290
<i>Caractères différentiels des trois composantes chez les historiens.</i>	292
<i>Les deux épisodes de la guerre : Tarpeia, Juppiter Stator.</i>	295
<i>Problèmes littéraires.</i>	299
<i>Vers Properce.</i>	302
Chapitre III. — Properce, IV 1, 9-32.	304-336
<i>Le début de la première Élégie romaine.</i>	304
<i>Commentaire perpétuel.</i>	307
<i>Analyse : les trois fonctions.</i>	318
<i>Properce et les historiens.</i>	323
<i>A la recherche du plan : Krahner, Brandt, Tuerk, Dieterich.</i>	326
<i>Autres desseins de Properce.</i>	334
Chapitre IV. — Un dessein de Virgile.	337-422
<i>Fata fermés dans les six derniers chants de l'Énéide.</i>	337
<i>Les trois fata ouverts et convergents : Énée, Latinus, Tarchon.</i>	341
<i>Accomplissement des fata.</i>	348
<i>La guerre sabine démarquée.</i>	352
<i>Virgile et les trois fata.</i>	357
<i>Latinus, le peuple latin et la troisième fonction.</i>	359
<i>Tarchon, l'armée étrusque et la deuxième fonction.</i>	374
<i>Énée et la première fonction.</i>	384
<i>Genèse de la mission d'Énée au deuxième chant de l'Énéide.</i>	393
<i>Virgile et les Étrusques.</i>	403
<i>Liberté de Virgile dans la transposition.</i>	405
<i>Autres desseins de Virgile.</i>	409
<i>« Historia Romana repraesentata ».</i>	411
<i>Virgile et Homère.</i>	417
Chapitre V. — Conclusions et questions.	423-437
<i>Mythe et histoire à Rome, le Borgne et le Mancho.</i>	423
<i>L'ameublement du schème trifonctionnel : Tarpeia, Juppiter Stator.</i>	428
<i>Impossibilité de conclusions historiques.</i>	432
<i>Uniformité des Romains.</i>	434
<i>Dieux et fatum dans l'original et dans la transposition.</i>	436

### TROISIÈME PARTIE TROIS FAMILLES

	439-575
Chapitre premier. — Les Nartes.	441-456
<i>Le Caucase du Nord.</i>	441
<i>Organisation sociale des Ossètes et des Scythes.</i>	443
<i>La légende d'origine des Scythes, les talismans fonctionnels.</i>	446
<i>Valeur des γτην dans la légende d'origine des Scythes.</i>	449
<i>L'épopée narte.</i>	453
Chapitre II. — Les trois familles nartes.	457-484
<i>Les trois familles fonctionnelles chez les Ossètes du Nord.</i>	457
<i>Les Boratæ.</i>	458

<i>Les Æxsærtægkatæ.</i>	460
<i>Les Alægatæ.</i>	462
<i>Structure des Nartes chez les Ossètes du Sud.</i>	467
<i>Structure des Nartes chez les Tcherkesses.</i>	471
<i>Structure des Nartes chez les Tatars.</i>	477
<i>Structure des Nartes chez les Abkhaz.</i>	478
<i>Structure des Nartes chez les Tchéchènes et les Ingouches.</i>	478
Chapitre III. — Les trois trésors des ancêtres.	485-503
<i>Texte de référence</i> (Narty Kadjytæ).	485
<i>Interprétation et variantes ossètes.</i>	490
<i>Zond et σωφοσύνη dans la société.</i>	493
<i>Variantes tcherkesses.</i>	496
Chapitre IV. — La guerre des Æxsærtægkatæ et des Boratæ.	504-549
<i>Texte de référence</i> (Pamjatniki, II).	504
<i>Variantes.</i>	509
<i>Interprétation : 1. Les Forts contre les Riches.</i>	520
<i>Interprétation : 2. Les Forts contre le grand nombre.</i>	523
<i>Le zond, « intelligence », dans la guerre des deux familles.</i>	528
<i>Genèse d'une armée : les réservoirs du Maître des poissons.</i>	530
<i>Genèse d'une armée : la vache de Vasiṣṭha.</i>	532
<i>Genèse d'une armée : le moulin Grótti et le roi Mýsingr.</i>	536
<i>Genèse d'une armée : les contes des objets merveilleux.</i>	540
<i>La fausse fiancée.</i>	544
<i>« Making of History. »</i>	545
Chapitre V. — Les trois femmes d'Uryzmæg.	550-568
<i>Satana chez les Ossètes.</i>	550
<i>Satana hors d'Ossétie.</i>	553
<i>Texte de référence</i> (Narty kadjytæ).	555
<i>Variantes ossètes.</i>	558
<i>Interprétation.</i>	560
<i>Altération de la légende chez les Abkhaz.</i>	563
<i>Un écho arménien.</i>	567
Chapitre VI. — Conclusions et questions.	569-575
<i>Vitalité d'un schème.</i>	569
<i>Survivances d'une mythologie scythique chez les Ossètes : Batraz et « Arès ».</i>	570

## QUATRIÈME PARTIE

## EPICA MINORA

Chapitre premier. — Le choix.	577-601
<i>Epica minora.</i>	580
<i>Le jugement de Pâris.</i>	581
<i>Le choix des fils de Feridûn.</i>	586
<i>Le choix des fils de Guillaume le Conquérant.</i>	589
<i>Le songe de Salomon.</i>	591
<i>Le choix de Droṇa.</i>	595
<i>Légendes allemandes de Lucien Gerschel.</i>	597
Chapitre II. — Le trio des Macha.	609-612
Chapitre III. — Les trois oppressions de l'île de Bretagne.	613-623
<i>Les trois ennuis du roi Lludd.</i>	613

<i>Mythe et Épopée I</i>	663
<i>Les trois fléaux chez les Iraniens.</i>	617
<i>Les trois fléaux dans le RgVeda.</i>	621
Chapitre IV. — Conclusions et questions.	624-628
CONCLUSION	629-634
NOTES DE 1974	635
NOTES DE 1979	639
NOTES DE 1986	641
INDEX	645
Carte du Caucase	440



## DU MÊME AUTEUR

### *Aux Éditions Gallimard :*

JUPITER, MARS, QUIRINUS, ESSAI SUR LA CONCEPTION INDO-EUROPÉENNE DE LA SOCIÉTÉ ET SUR LES ORIGINES DE ROME, « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1941.

HORACE ET LES CURIACES, « *Les Mythes romains* », 1942.

SERVIUS ET LA FORTUNE, « *Les Mythes romains* », 1943.

NAISSANCE DE ROME (JUPITER, MARS, QUIRINUS, II), « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1944.

NAISSANCE D'ARCHANGES, ESSAI SUR LA FORMATION DE LA THÉOLOGIE ZOROASTRIENNE (JUPITER, MARS, QUIRINUS, III), « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1945.

TARPEIA, ESSAIS DE PHILOGIE COMPARATIVE INDO-EUROPÉENNE, « *Les Mythes romains* », 1947.

MITRA-VARUNA, ESSAI SUR DEUX REPRÉSENTATIONS INDO-EUROPÉENNES DE LA SOUVERAINETÉ, « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1948.

L'HÉRITAGE INDO-EUROPÉEN À ROME, INTRODUCTION AUX SÉRIES « JUPITER, MARS, QUIRINUS » ET « LES MYTHES ROMAINS », « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1949.

DISCOURS DE RÉCEPTION À L'ACADÉMIE FRANÇAISE ET RÉPONSE DE M. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *jeudi 14 juin 1979. Collection Blanche*, 1979.

« ... LE MOYNE NOIR ET GRIS DEDANS VARENNES », *notie nos-tradamique*, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate, *Collection Blanche*, 1983.

LA MAHABARAT ET LE BHAGAVAT DU COLONEL DE POLIER, *Collection Blanche*, 1986.

ENTRETIENS AVEC DIDIER ÉRIBON, *Folio essais*, n° 51, 1987.

### *Dans la Bibliothèque des Sciences humaines :*

#### MYTHE ET ÉPOPÉE

I. L'IDÉOLOGIE DES TROIS FONCTIONS DANS LES ÉPOPÉES DES PEUPLES INDO-EUROPÉENS, 1968.

II. TYPES ÉPIQUES INDO-EUROPÉENS : UN HÉROS, UN SORCIER, UN ROI, 1971.

III. HISTOIRES ROMAINES, 1975.

IDÉES ROMAINES, 1969.

FÊTES ROMAINES D'ÉTÉ ET D'AUTOMNE suivi de DIX QUESTIONS ROMAINES, 1975.

LES DIEUX SOUVERAINS DES INDO-EUROPÉENS, 1977.

APOLLON SONORE ET AUTRES ESSAIS. *Esquisses de mythologie* (1-26), 1982.

LA COURTISANE ET LES SEIGNEURS COLORÉS ET AUTRES ESSAIS. *Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50), 1983.

L'OUBLI DE L'HOMME ET L'HONNEUR DES DIEUX ET AUTRES ESSAIS. *Vingt-cinq esquisses de mythologie* (51-75), 1985.

## BIBLIOTHÈQUE DES SCIENCES HUMAINES

### *Volumes publiés*

- CLAUDE ADDAS : *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge.*  
RAYMOND ARON : *Les Étapes de la pensée sociologique.*  
RAYMOND ARON : *Études politiques.*  
RAYMOND ARON : *Penser la guerre, Clausewitz, I et II.*  
RAYMOND ARON : *Introduction à la philosophie de l'histoire.*  
MARC AUGÉ : *Génie du paganisme.*  
ÉTIENNE BALAZS : *La Bureaucratie céleste.*  
JEAN BAUDRILLARD : *L'Échange symbolique et la mort.*  
ÉMILE BENVENISTE : *Problèmes de linguistique générale, I et II.*  
AUGUSTIN BERQUE : *Le Sauvage et l'artifice.*  
JACQUES BERQUE : *L'Égypte : impérialisme et révolution.*  
JACQUES BERQUE : *Langages arabes du présent.*  
ROGER CAILLOIS : *Approches de l'imaginaire.*  
ROGER CAILLOIS : *Approches de la poésie.*  
ROGER CAILLOIS et G.-E. VON GRUNEBaum : *Le Rêve et les sociétés humaines.*  
GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE : *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon.*  
ELIAS CANETTI : *Masse et puissance.*  
MICHEL CHODKIEWICZ : *Le Sceau des saints.*  
JACQUELINE DELANGE : *Arts et peuples de l'Afrique noire.*  
MARCEL DETIENNE : *L'Invention de la mythologie.*  
GEORGES DEVEREUX : *Essais d'ethnopsychiatrie générale.*  
WENDY DONIGER : *Śiva, érotique et ascétique.*  
HUBERT DREYFUS et PAUL RABINOW : *Michel Foucault. Un parcours philosophique.*  
DANY-ROBERT DUFOUR : *Les Mystères de la trinité.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Mythe et épopée, I, II et III.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Idées romaines.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix Questions romaines.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Les Dieux souverains des Indo-Européens.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Apollon sonore et autres essais.*  
GEORGES DUMÉZIL : *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais.*  
GEORGES DUMÉZIL : *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux.*  
LOUIS DUMONT : *Homo hierarchicus.*  
LOUIS DUMONT : *Homo aequalis.*  
LOUIS DUMONT : *Homo aequalis, II.*

LOUIS DUMONT : *La Tarasque*.

A. P. ELKIN : *Les Aborigènes australiens*.

E. E. EVANS-PRITCHARD : *Les Nuer*.

E. E. EVANS-PRITCHARD : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*.

ANTOINE FAIVRE : *Accès de l'ésotérisme occidental*.

JEANNE FAVRET-SAADA : *Les Mots, la mort, les sorts*.

MICHEL FOUCAULT : *Les Mots et les choses*.

MICHEL FOUCAULT : *L'Archéologie du savoir*.

PIERRE FRANCASTEL : *La Figure et le lieu*.

NORTHROP FRYE : *Anatomie de la critique*.

J. K. GALBRAITH : *Le Nouvel État industriel* (nouvelle édition).

J. K. GALBRAITH : *La Science économique et l'intérêt général*.

MARCEL GAUCHET ET GLADYS SWAIN : *La Pratique de l'esprit humain*.  
*L'institution asilaire et la révolution démocratique*.

MARCEL GAUCHET : *Le Désenchantement du monde*.

CLIFFORD C. GEERTZ : *Bali. Interprétation d'une culture*.

E. H. GOMBRICH : *L'Art et l'illusion*.

LUC DE HEUSCH : *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*.

LUC DE HEUSCH : *Le Sacrifice dans les religions africaines*.

J. ALLAN HOBSON : *Le Cerveau rêvant*.

GERALD HOLTON : *L'Imagination scientifique*.

SIR JULIAN HUXLEY : *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*.

M. IZARD ET P. SMITH : *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*.

FRANÇOIS JACOB : *La Logique du vivant*.

PIERRE JACOB : *De Vienne à Cambridge*.

ABRAM KARDINER : *L'Individu dans la société*.

ROBERT KLEIN : *La Forme et l'intelligible*.

THOMAS S. KUHN : *La Tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences humaines*.

PAUL LAZARSFELD : *Philosophie des sciences sociales*.

EDMUND LEACH : *L'Unité de l'homme et autres essais*.

CLAUDE LEFORT : *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*.

MICHEL LEIRIS : *L'Afrique fantôme*.

MAURICE LÉVY-LEBOYER ET JEAN-CLAUDE CASANOVA : *Entre l'État et le marché. L'économie française des années 1880 à nos jours*.

BERNARD LEWIS : *Le Langage politique de l'Islam*.

GILLES LIPOVETSKY : *L'Empire de l'éphémère*.

IOURI LOTMAN : *La Structure du texte artistique*.

ERNESTO DE MARTINO : *La Terre du remords*.

HENRI MENDRAS ET ALII : *La Sagesse et le désordre : France 1980*.

HENRI MENDRAS : *La Seconde Révolution française, 1965-1984*.

ALFRED MÉTRAUX : *Religion et magies indiennes d'Amérique du Sud*.

ALFRED MÉTRAUX : *Le Vaudou haïtien*.

WILHELM E. MÜHLMANN : *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*.

GUNNAR MYRDAL : *Le Défi du monde pauvre*.

MAX NICHOLSON : *La Révolution de l'environnement*.



ERWIN PANOFSKY : *Essais d'iconologie.*

ERWIN PANOFSKY : *L'Œuvre d'art et ses significations.*

KOSTAS PAPAIOANNOU : *De Marx et du marxisme.*

DENISE PAULME : *La Mère dévorante.*

KARL POLANYI : *La Grande Transformation.*

PHILIPPE PONS : *D'Edo à Tokyo.*

ILYA PRIGOGINE ET ISABELLE STENGERS : *La Nouvelle Alliance : métamorphoses de la science.*

VLADIMIR JA. PROPP : *Morphologie du conte.*

VLADIMIR JA. PROPP : *Les Racines historiques du conte merveilleux.*

HENRI-CHARLES PUECH : *En quête de la gnose, I et II.*

GÉRARD REICHEL-DOLMATOFF : *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés.*

LLOYD G. REYNOLDS : *Les Trois Mondes de l'économie.*

PIERRE ROSANVALLON : *Le Moment Guizot.*

GILBERT ROUGET : *La Musique et la transe.*

MARSHALL SAHLINS : *Âge de pierre, âge d'abondance.*

MARSHALL SAHLINS : *Critique de la sociobiologie.*

MARSHALL SAHLINS : *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle.*

MEYER SCHAPIRO : *Style, artiste et société.*

CARL SCHMITT : *Théologie politique, 1922-1969.*

DOMINIQUE SCHNAPPER : *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990.*

DOMINIQUE SCHNAPPER, HENRI MENDRAS ET ALII : *Six Manières d'être européen.*

JOSEPH A. SCHUMPETER : *Histoire de l'analyse économique. I. L'âge des fondateurs. II. L'âge classique. III. L'âge de la science.*

ANDREW SHONFIELD : *Le Capitalisme d'aujourd'hui.*

OTA SIK : *La Troisième Voie.*

GÉRARD SIMON : *Kepler astronome astrologue.*

ERNST TROELTSCH : *Protestantisme et modernité.*

VICTOR W. TURNER : *Les Tambours d'affliction.*

THORSTEIN VEBLEN : *Théorie de la classe de loisir.*

YVONNE VERDIER : *Façons de dire, façons de faire.*

NATHAN WACHTEL : *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle.*

MAX WEBER : *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société.*

EDGAR WIND : *Art et anarchie.*

PAUL YONNET : *Jeux, modes et masses. La société française et le moderne, 1945-1985.*

*Reproduit et achevé d'imprimer  
par l'Imprimerie Floch  
à Mayenne, le 15 mars 1993.  
Dépôt légal : mars 1993.  
1<sup>er</sup> dépôt légal : mai 1968.  
Numéro d'imprimeur : 33936.*

ISBN 2-07-026961-2 / Imprimé en France.

GEORGES DUMÉZIL

## Mythe et épopée

L'idéologie des trois fonctions  
dans les épopées des peuples indo-européens

Depuis 1938, dans beaucoup d'essais, en forme d'approximations successives et de synthèses provisoires, Georges Dumézil a fondé, sur les ruines de l'ancienne « mythologie comparée », une nouvelle manière d'étudier comparativement les religions des peuples indo-européens.

La conception centrale de l'idéologie qu'il a dégagée est celle des trois fonctions : l'ordre ou les crises du monde, l'action heureuse ou malheureuse des dieux et des hommes, traduisant le jeu harmonieux ou contrarié des trois grandes fonctions hiérarchisées : la souveraineté magique et juridique, la force physique, la fécondité. Ces fonctions répondent à trois besoins élémentaires que les sociétés archaïques satisfont en général inconsciemment, alors que, dès avant leur dispersion, les Indo-Européens en avaient tiré une philosophie, dont leurs héritiers, de l'Inde à l'Italie et à l'Irlande, de la Scandinavie à la Grèce et au Caucase, ont mis longtemps à se débarrasser, non sans en avoir tiré d'abord, presque tous — et c'est ce qui permet de remonter au prototype préhistorique — des théologies, des mythologies, des institutions homologues.

Mais ce ne sont pas seulement les religions qui ont mis en œuvre l'idéologie des ancêtres. Les littératures s'en sont emparées, notamment les épopées et leur prolongement, l'histoire.

Chez trois peuples, elle a soutenu de grandes œuvres, deux savantes, une populaire : le Mahābhārata indien, le tableau des origines de Rome, le cycle des Nartes chez les Ossètes du Caucase. L'analyse philologique à laquelle Georges Dumézil a entrepris ici de les soumettre permet de décrypter dans les trois cas la vieille structure tripartite, tandis que les différents types de rapports entre le mythe et l'épopée d'une part, les différentes articulations des trois niveaux de la structure d'autre part, mettent en évidence autant de modes de pensée particuliers, autant de jeux de concepts dont la combinaison définit, dans chaque cas, un ensemble significatif singulier.

*Mythe et épopée* constitue, dans l'abondante production de Georges Dumézil, la synthèse de trente ans de recherches, où plusieurs ont aussitôt reconnu une des œuvres majeures de notre temps.

