

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

**Mythes et dieux  
de la Scandinavie  
ancienne**

**par**  
**GEORGES DUMÉZIL**

*Édition établie et préfacée  
par François-Xavier Dillmann*

**nrf**  
**Éditions Gallimard**

*Bibliothèque  
des Sciences humaines*

GEORGES DUMÉZIL

MYTHES ET DIEUX  
DE LA SCANDINAVIE  
ANCIENNE

*Édition établie et préfacée  
par François-Xavier Dillmann*

*nrf*

GALLIMARD

## *Préface*

De la première étude de mythologie comparée indo-européenne (*Le Festin d'immortalité*) à l'ultime recueil d'esquisses (*Le Roman des jumeaux*), auquel il travaillait encore à la veille de sa mort, survenue le 11 octobre 1986, Georges Dumézil a manifesté un intérêt constant pour la religion des anciens Scandinaves. Comme il le raconta plus tard, dans l'un des nombreux entretiens qu'il accorda sur le soir de sa vie à journalistes et essayistes<sup>1</sup>, ce fut au cours de l'hiver 1916-1917 que, venant d'entrer à l'École normale et réfléchissant déjà à un sujet de thèse, Georges Dumézil découvrit à la bibliothèque de la rue d'Ulm l'existence de deux vieux poèmes eddiques qui l'incitèrent à faire un rapprochement, jugé alors « éblouissant », avec une légende indienne. On sait que, par la suite, Georges Dumézil se montra fort critique à l'égard de sa thèse de doctorat sur le cycle de l'ambrosie dans les diverses mythologies indo-européennes, mais cette première fréquentation de la littérature norroise allait se révéler particulièrement féconde, en conduisant le jeune savant à se mettre à l'étude des langues scandinaves anciennes et modernes, puis à rédiger, à partir de 1936, nombre de travaux d'une importance capitale pour la compréhension de la mythologie nordique.

\*

C'est à l'École des hautes études, dans les premiers mois l'année 1925, que Georges Dumézil commença son cursus scandinave, en suivant les conférences que donnait alors Maurice Cahen sur la religion des Germains. Sans doute sur le conseil de ce grand philologue<sup>2</sup>, qui avait occupé quelque temps le poste de lecteur de français à l'université d'Upsal, Georges Dumézil envisagea dès cette époque d'aller en

Scandinavie « pour apprivoiser le germanique », selon son expression colorée. Le lectorat d'Upsal n'étant pas libre, il accepta en décembre 1925 l'invitation que lui faisait le gouvernement turc d'enseigner l'histoire des religions à l'université d'Istanbul. En octobre 1931, le poste d'Upsal étant enfin devenu vacant, Georges Dumézil quitta la Turquie et partit pour la Suède, où il demeura jusqu'en juillet 1933. Au cours de ce premier séjour upsalien, il acquit une profonde connaissance non seulement du vieil islandais et du suédois moderne, mais des principales sources littéraires de la Scandinavie ancienne, tant norroises (les poèmes eddiques et scaldiques, les sagas islandaises, l'*Edda* de Snorri Sturluson et l'*Histoire des rois de Norvège* du même auteur) que latines (les *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus et la chronique d'Adam de Brême). Il noua aussi des amitiés durables avec nombre de savants suédois ainsi qu'avec le germaniste autrichien Otto Höfler, qui, lecteur d'allemand dans la même université, préparait alors la publication de son maître livre sur les « sociétés d'hommes » chez les anciens Germains<sup>3</sup>.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, ce fut en Scandinavie que la prodigieuse découverte opérée par Georges Dumézil en 1938 sur l'idéologie tripartite des Indo-Européens trouva l'appui le plus ferme. De retour à Upsal en 1948, le savant français y fut accueilli par l'indianiste Stig Wikander, avec lequel il engagea bientôt une collaboration aussi étroite que fructueuse<sup>4</sup>. Désormais, chaque année ou presque, Dumézil alla travailler pendant plusieurs semaines en Suède, en particulier à la célèbre Carolina Rediviva, la bibliothèque de l'université d'Upsal, laquelle lui décerna en 1955 le grade de docteur *honoris causa*. D'autres liens se nouèrent également avec le Danemark, la Norvège, l'Islande et même la Finlande, que Georges Dumézil parcourut à l'été 1936, et d'où

il rapporta, à côté d'une riche moisson de documents sur le *Kalevala* et le folklore finnois, des anecdotes savoureuses sur la pertinence de la linguistique comparée<sup>5</sup>.

S'il n'était certes pas exclusif de sympathie envers d'autres pays (la Turquie, par exemple, resta toujours chère à son cœur, et il déclarait volontiers y avoir vécu les années les plus heureuses de sa vie), l'attachement de Georges Dumézil à la Suède était profond. Ses livres en portent amplement témoignage : nombre d'entre eux sont dédiés à des collègues ou à des amis d'Upsal ou de Stockholm et s'ouvrent sur une citation d'un auteur suédois. Au détour d'une page, le lecteur relève souvent telle allusion plaisante aux débordements des fêtes estudiantines le soir du 30 avril (le *Valborgsmässoafton*, variante septentrionale de la nuit de Walpurgis), telle traduction de vers du grand poète de la Dalécarlie, Erik Axel Karlfeldt, ou encore, dans l'un de ses derniers textes, tel rappel émouvant des « soirs prolongés de l'été upsalien, où l'on peut lire Lagerkvist ou Sophocle jusqu'à près de minuit, sous un ciel rougeoyant, à l'orée du bois ».

\*

Élaborée à l'aide de matériaux empruntés à l'histoire des religions comme à la philologie, au folklore comme à l'archéologie, la première monographie de Georges Dumézil dans le domaine des études scandinaves, *Mythes et dieux des Germains*, fut publiée en 1939, quelques mois seulement après un événement considérable pour l'histoire de la mythologie comparée indo-européenne : dans ses conférences à l'École des hautes études, où il enseignait depuis son retour de Suède en 1933, l'auteur avait reconnu « les grandes correspondances qui engagent à attribuer aux Indo-Européens, avant leur dispersion, une théologie complexe, axée sur la structure des trois fonctions de souveraineté, de force, de fécondité ». Pour

la Scandinavie, il avait ainsi mis en évidence la triade des dieux du sanctuaire de Vieil Upsal, c'est-à-dire Odin, Thor et Freyr, et, plus généralement, la division du panthéon en Ases et en Vanes. Cette découverte amena l'auteur à remanier le plan du livre, en dégagant trois axes principaux : d'abord les « mythes de la souveraineté », puis les « mythes des guerriers » et enfin les « mythes de la vitalité », mais en conservant beaucoup de la rédaction initiale, qui contenait de fait nombre d'observations d'une grande finesse sur la société scandinave à l'époque préchrétienne.

Saluée par Marc Bloch dans un compte rendu chaleureux<sup>6</sup>, l'analyse de la conception germanique de la souveraineté que présentait *Mythes et dieux des Germains* fut développée avec de nouveaux arguments dans quelques-uns des ouvrages que Georges Dumézil publia à un rythme soutenu à partir de 1940. Ce fut le cas notamment dans plusieurs chapitres de *Mitra-Varuna* (1940 et 1948), où il s'attacha à délimiter le domaine d'action des dieux Odin (le « souverain magicien », qui perdit un œil dans une source où sont cachées la science et l'intelligence) et Tyr (le « souverain juriste », qui sacrifia sa dextre afin de permettre l'enchaînement du loup Fenrir), en comparant le diptyque que forment ces mutilés avec le couple de héros romains adversaires de Porsenna, Horatius Codes et Mucius Scaevola.

D'autres dieux scandinaves furent étudiés au fil des enquêtes de mythologie comparée que rédigea à la même époque Georges Dumézil, puis l'attention se porta principalement sur le récit de la guerre que se livrèrent les Ases et les Vanes à l'origine des temps : esquissée dans *Jupiter, Mars, Quirinus I* (1941), cette étude fut renouvelée au moyen d'une analyse minutieuse des strophes 21-24 du poème eddique la *Völuspá* et constitua l'un des essais les plus

séduisants du recueil *Tarpeia* (1947 — repris ici même pp. 7-43).

Dans *Loki* (1948), l'auteur se pencha sur l'« un des plus singuliers parmi les dieux scandinaves » et qui, à ce titre, avait dérouté des générations de germanistes. Avant de l'éclairer — au moins en partie — à l'aide de documents caucasiens, avant de distinguer avec une admirable perspicacité les éléments psychologiques (« l'intelligence impulsive et l'intelligence recueillie ») et les éléments naturalistes (le vent et le feu) dans ce type de divinité, Georges Dumézil s'employa à réhabiliter contre une certaine tradition hypercritique le témoignage que l'historien islandais du début du XIII<sup>e</sup> siècle, Snorri Sturluson, fournit sur l'ancienne mythologie scandinave. Cet exposé d'une grande importance pour la compréhension de l'esprit qui animait les recherches de l'auteur, en particulier son refus de disloquer les éléments qui constituent un récit, son souci de dégager des ensembles significatifs, fut comparé par Claude Lévi-Strauss au *Discours de la méthode* lorsqu'il accueillit Georges Dumézil à l'Académie française le 14 juin 1979.

Avec *La Saga de Hadingus* (1953, cf. *Du mythe au roman*, 1970), l'auteur abordait un problème proche de celui posé par la crédibilité de l'*Edda* et des vieux poèmes norrois : il examinait la transposition de la mythologie scandinave en histoire épique de la nation danoise sous la plume d'un contemporain de Snorri, Saxo Grammaticus. Les procédés mis en œuvre dans les premiers livres des *Gesta Danorum* par ce clerc proche de l'archevêque Absalon, le travail littéraire qu'il accomplit sur des sources poétiques tantôt disparues tantôt conservées uniquement en Islande, les « remplois » auxquels il se livra pour retracer le règne de l'un des premiers souverains, Hadingus, en démarquant la carrière du dieu Niord, fournirent



à Georges Dumézil la matière de riches développements, étayés par une érudition très sûre et prolongés dans des appendices tels que « Le noyé et le pendu » (repris ici même pp. 91-120) ainsi que dans l'étude du héros Starcatherus et de ses trois péchés<sup>7</sup>.

Présenté comme une seconde édition de *Mythes et dieux des Germains*, le livre *Les Dieux des Germains* (1959) se proposait de donner « une démonstration plus ferme et plus serrée » de la formation de la mythologie scandinave. Ce changement d'orientation, plus radical que ne le laissait supposer la légère modification du titre, engendra un ouvrage nettement différent du premier : en quatre chapitres denses, l'auteur décrivait d'abord la guerre des Ases et des Vanes en insistant sur son déroulement et sur le contrat social auquel elle aboutit (chapitre I), puis il précisait ses vues sur le couple de dieux souverains que forment Odin et Tyr (chapitre II), avant de se pencher sur le drame eschatologique à la lumière notamment des découvertes de Stig Wikander au sujet du *Mahābhārata* et en proposant une solution pour l'interprétation du dieu Baldr (chapitre III) ; enfin, il réfléchissait aux relations qu'entretenaient avec la guerre Odin et Thor pour mieux cerner la province de ce dernier, en la distinguant également de celle de quelques-uns des dieux de troisième fonction, Niord, Freyr et Freyia (chapitre IV).

Volontairement limité aux principaux personnages du panthéon nordique, l'exposé avait certainement gagné en clarté, mais comme le regrettait Georges Dumézil dans la préface, plusieurs représentations religieuses des anciens Scandinaves n'avaient pu être envisagées en raison des contraintes de la collection qui accueillait l'opuscule<sup>8</sup>. Le dossier d'un dieu aussi complexe que Heimdall, par exemple, n'avait pas pu être inclus dans l'ouvrage, l'auteur ayant dû se

résoudre à renvoyer à l'article qu'il lui consacrait la même année dans la revue *Études celtiques*. Le même sort frappait certaines figures mineures des poèmes eddiques, telles Byggvir et Beyla, ou encore les prolongements de la mythologie de Niord et de Freyr dans le folklore du nord de l'Europe, sujets que Georges Dumézil avait traités dans quelques-uns des articles qui, sous sa plume, précédaient souvent des travaux de plus grande ampleur et qui, pour certains d'entre eux, furent intégrés à la série des « bilans » que constituent les trois gros volumes intitulés *Mythe et épopée* (1968-1973).

Dans le domaine scandinave proprement dit, l'auteur rédigea ainsi une vingtaine d'études qui furent publiées entre 1947 et 1985 dans divers périodiques et recueils de mélanges, d'essais ou d'esquisses. C'est cet ensemble de textes que nous avons jugé d'autant plus utile de réunir dans le présent volume<sup>9</sup> que, faute d'avoir pu prendre place au sein d'un livre comparable par son ampleur à *La Religion romaine archaïque* (1966 et 1974), la matière de nombre d'entre eux demeurerait peu connue, non seulement du public cultivé mais des germanistes. Ce faisant, nous espérons donner au lecteur une vue plus complète, plus unitaire aussi, de l'œuvre accomplie par Georges Dumézil sur les mythes et les dieux de la Scandinavie ancienne.

\*

Strictement chronologique, l'ordre de présentation de ces études permet de suivre au plus près la démarche de l'auteur, avec ses premiers tâtonnements, avec ses temps d'arrêt et ses nouveaux départs — sous l'impulsion notamment des observations que lui adressa le germaniste néerlandais Jan de Vries dans le dialogue constant qu'entretenaient les deux savants —, avec surtout les progrès décisifs qui furent obtenus

grâce à l'heureuse union de l'analyse interne des textes norrois et de la comparaison avec des documents latins, gallois ou indiens, comme on le constatera à la lecture des articles « La *Rígspula* et la structure sociale indo-européenne » et « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdall » publiés à un an d'intervalle. En outre, cette disposition fait apparaître, sans artifice, la parenté thématique entre les principaux chantiers ouverts au cours de quatre décennies : après un examen de plusieurs strophes de la *Völuspá* et des lumières qu'elles jettent sur la guerre des Ases et des Vanes (pp. 7-43), après un détour par un autre poème eddique, la *Lokasenna*, et deux figures proches de Freyr (pp. 45-80), l'attention se porte sur la mort et les funérailles de ce dieu de la fécondité (« La *gestatio* de Frotho III », pp. 81-90 ; « Le noyé et le pendu », pp. 91-120), puis sur la survie de son père Niord dans le folklore scandinave des génies de la mer (pp. 121-138), avant que ne soit discuté l'équipement guerrier des dieux de « troisième fonction » (pp. 139-150).

L'interprétation du poème eddique la *Rígspula* (pp. 151-167) est renforcée par la définition de Heimdall comme « dieu cadre » (pp. 169-188), le rôle de ce dernier dans le combat eschatologique des anciens Scandinaves conduisant logiquement à l'examen du dossier d'un autre dieu énigmatique, mais dont le rôle fut décisif lors de cette formidable bataille, Vidar le Silencieux (pp. 239-253). Parallèlement, l'auteur met en évidence les altérations que Saxo Grammaticus fit subir à la figure de Baldr le Bon, dieu dont la mort fut le signe avant-coureur du Ragnarøk et qui, de même que Vidar, échappa à l'incendie universel (« Balderus et Høtherus », pp. 203-225), article prolongé par l'étude du cas assez semblable que constitue le récit de certaines aventures

du dieu Thor sous la plume du clerc danois (« Gram », pp. 255-272 ; « Horwendillus », pp. 273-281).

Les quatre derniers articles reviennent plus directement sur l'idéologie tripartie : d'abord en observant la hiérarchie des fonctions et des objets, d'une part dans les contes, d'autre part dans les mythes et les récits épiques (« Les objets trifonctionnels », pp. 293-307) ; puis à travers le commentaire d'un épisode peu glorieux des amours d'Odin (« Les trois ruses de la fille de Billing », pp. 309-317), et enfin dans la réponse circonstanciée qui fut apportée aux critiques émises par un scandinaviste anglais à l'encontre de la thèse principale du livre *Les Dieux des Germains* (pp. 319-341 et 343-368).

\*

Georges Dumézil se déclarait parfois agacé de se voir « toujours ramené aux trois fonctions<sup>10</sup> ». Il rappelait volontiers s'être occupé d'autres dossiers, tels « la théorie de l'Aurore, le Solstice d'hiver, le calendrier romain, les organisations guerrières ». Comparable pour le domaine nordique aux recueils *Idées romaines* (1969) et *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975), le présent volume fournit une nouvelle — et éclatante — démonstration de la diversité et de l'ampleur de l'œuvre dumézilienne, en débordant largement le cadre de la tripartition fonctionnelle, dont plusieurs articles contribuent cependant à éclairer les mécanismes et le champ d'application.

À côté d'une multitude de notations utiles sur des sujets aussi variés que la dualité des techniques funéraires et le thème des jumeaux divins, le savoir astronomique et le bestiaire cosmique, l'antiquité de l'institution royale, la formation de certaines tournures périphrastiques (les *kenningar* des poètes norrois) ou encore la puissance de l'or,

cette vingtaine d'études apporte des solutions nouvelles à des questions longtemps débattues parmi les germanistes : par exemple, le déroulement des opérations au cours de la guerre des Ases et des Vanes ; la nature de Gullveig ; la fonction de Byggvir et de Beyla ; le rapport entre le dieu Niord et la déesse Nerthus ; la mort de Fiolnir dans une cuve d'hydromel ; l'appellation *Rig* qui est donnée au dieu Heimdall dans le prologue en prose d'un célèbre poème eddique ; les relations entre les mythes et les contes populaires, etc.

Parmi les membres du panthéon scandinave dont les traits apparaissent plus nettement et dont le rôle dans le drame eschatologique se comprend beaucoup mieux à la lecture de ces pages figurent Heimdall le Veilleur-des-dieux et Vidar l'Ase silencieux. C'est à leur sujet que la méthode comparative fait véritablement merveille : au terme d'une analyse serrée des quelques vestiges de leur signalement que les sources norroises ont conservés, Georges Dumézil produit, pour le premier, des documents du folklore gallois qui autorisent à « penser ensemble » d'une part les liens entre le dieu scandinave et le béliet, d'autre part le récit de la naissance aquatique de ce fils de neuf mères, avant de le rapprocher du dieu céleste védique et prévédique Dyauh et de son incarnation en Bhīṣma dans les eaux du Gange. Pour le second, Vidar, la comparaison opérée entre le mode d'action de ce dieu « presque aussi fort que Thor » dans la phase finale du Ragnarøk et l'épisode des « trois pas de Viṣṇu » dans la mythologie post-védique offre à Georges Dumézil un double succès : non seulement la notion d'espace devient primordiale dans la définition du vengeur d'Odin et du sauveur de l'univers qu'est Vidar, mais le récit détaillé du combat eschatologique que donna Snorri dans l'*Edda* est, sur ce point précis également, réhabilité.

Exposées dans *Loki* avec une fermeté teintée d'un humour parfois féroce à l'endroit du chef de file de l'école hypercritique, les raisons de « faire confiance à la science et à la conscience du grand Islandais » sont reprises et considérablement renforcées au fil de ces études et esquisses. La restauration du témoignage de Snorri Sturluson s'étend ici à de nouveaux chapitres de l'*Edda*, elle profite de plus à ce monument qu'est l'*Histoire des rois de Norvège* (en particulier à l'*Ynglinga saga* ou *Histoire des Ynglingar*, c'est-à-dire au récit des origines mythiques de la dynastie) et englobe aussi un chef-d'œuvre du XIII<sup>e</sup> siècle dont la paternité est volontiers attribuée à l'aristocrate islandais par la recherche moderne, l'*Egils saga* (ou *Histoire d'Egil*).

C'est sur la crédibilité de ce beau récit que porta l'une des dernières luttes scientifiques menées par l'auteur : à quatre-vingt-cinq ans passés, avec une vigueur intacte et une érudition sans faille, Georges Dumézil repoussa les attaques lancées par des savants souvent considérables contre l'interprétation la plus vraisemblable d'une périphrase poétique et parvint à démontrer la cohérence des chapitres LVI et LVII de l'*Egils saga*, au moyen d'une philologie plus exigeante, d'une lecture plus attentive du texte norrois. Le spectacle offert par cette joute n'est pas le moindre motif d'admiration que recèle le présent recueil.

*François-Xavier Dillmann*

1. Voir, en particulier, l'entretien avec Jacques Bonnet et Didier Pralon, dans Jacques BONNET (dir.), *Georges Dumézil*, Paris et Aix-en-Provence, Centre Georges-Pompidou et Pandora Éditions (Cahiers pour un temps, II), 1981, pp. 15-44 ; *L'Express* du 5 au 11 septembre 1986 (« La mémoire des dieux ». Entretien avec Sylvaine Pasquier) ; et l'ouvrage intitulé *Entretiens avec Didier Eribon*, Gallimard (« Folio Essais »), 1987.

2. Maurice Cahen (1884-1926) est l'auteur de deux thèses magistrales : *Études sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave. La libation* (Paris, Honoré

Champion, « Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris », IX, 1921) et *Le Mot « Dieu » en vieux-scandinave* (Paris, Honoré Champion, « Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris », X, 1921). Chargé d'une conférence temporaire à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études à partir de janvier 1925, il fut élu en novembre de la même année directeur d'études de philologie germanique à la section des sciences historiques et philologiques, mais, déjà gravement atteint par la maladie, il ne put y enseigner que quelques mois.

3. *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Francfort-sur-le-Main, Verlag Moritz Diesterweg, 1934) ; ce fut Otto Höfler qui préfaça la traduction allemande du livre *Loki* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959) ; sur les liens entre Dumézil et Höfler depuis leur séjour commun à l'université d'Upsal, voir aussi notre notice de présentation de l'article « Balderus et Høtherus », ici même p. 204.

4. C'est en se fondant sur les analyses de Dumézil que Wikander trouva notamment la clef qui lui permit d'expliquer la structure du *Mahābhārata*. Publiée d'abord en suédois dans la revue *Religion och Bibel* (VI, 1946, pp. 27-39), son importante étude fut traduite en français — et abondamment commentée — par Dumézil dans l'ouvrage *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, 1947, pp. 37-53 (cf. aussi *Mythe et épopée*, I, 2<sup>e</sup> édition, 1971, pp. 42 et suiv.). Dans d'autres travaux, le savant suédois s'est penché sur l'eschatologie des anciens Scandinaves en la comparant aux données indo-iraniennes : voir ainsi son article « Germanische und indo-iranische Eschatologie », *Kairos*, II, 1960, pp. 83-88.

5. Voir par exemple [ici même](#).

6. Cf. *Revue historique*, CLXXXVIII, 1940, pp. 274-276.

7. Elle constitue l'un des principaux développements du livre *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956, pp. 80-93 et 107-111), repris en 1969 (et à nouveau en 1985) sous le titre *Heur et malheur du guerrier*. Voir aussi le premier chapitre de *Mythe et épopée*, II (1971, cf. 2<sup>e</sup> édition, 1977).

8. Dirigée par Georges Dumézil, la collection « Mythes et religions », dont le livre *Mythes et dieux des Germains* constituait le premier volume et *Les Dieux des Germains* le trente-huitième, fut fondée en 1939 par Paul-Louis Couchoud à la Librairie Ernest Renoux (Presses universitaires de France).

9. À l'exception de quelques articles qui se prêtaient mal à une réédition, soit qu'ils répondaient à des critiques qu'il eût été nécessaire de reprendre également pour l'intelligence des répliques de Georges Dumézil (« L'étude comparée des religions des peuples indo-européens », dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* [Tübingen], LXXVIII, 1956, pp. 173-180, qui faisait suite à un article du germaniste allemand Karl Helm, « Mythologie auf alten und neuen Wegen », *ibid.*, LXXVII, 1955, pp. 333-365 — cet auteur commenta à son tour la réponse de Georges Dumézil, *ibid.*, LXXVIII, 1956, p. 181 ; « Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg », dans *Annales. E.S.C.*, septembre-octobre 1985, n° 5, pp. 985-989, qui répliquait aux attaques du médiéviste italien d'abord publiées dans les *Quaderni storici*, décembre 1984, pp. 857-882, puis traduites sous le titre « Mythologie germanique et nazisme. Sur un ancien livre de Georges Dumézil » dans *Annales. E.S.C.*, juillet-août 1985, n° 4, pp. 695-715), soit qu'ils ne

concernaient que partiellement le domaine scandinave tout en comportant des développements d'ordre essentiellement historiographique, par exemple de longues traductions d'appréciations portées par des savants étrangers sur les premiers travaux de l'auteur (« "Tripertita" fonctionnels chez divers peuples indo-européens », *Revue de l'histoire des religions*, CXXXI, janvier-juin 1946 [publ. juillet 1947], pp. 53-72 — les faits germaniques sont abordés aux paragraphes III [ « Blanc, rouge et noir dans le monde indo-européen » ], IV [ « Une formule juridique tripartite en Islande » ] et V [ « Les trois fonctions sociales et la pierre runique de Sparlösa (Suède) » ]). Ajoutons qu'en accord avec M. Pierre Nora, directeur de la Bibliothèque des Sciences humaines, nous n'avons pas jugé opportun de reprendre dans ce volume les esquisses 76 (« Mímir et Kvasir. Le décapité et le morcelé en Scandinavie »), 78 (« Comparaisons indo-scandinaves. Le décapité et le morcelé »), 82 (« Njörðr et Freyr. Pères et fils jumeaux »), 97 (« Iðunn et Gefjún »), 98 (« Bragi I. Bragi II ») et 99 (« Viṣṇu, Víðarr et l'espace [suite] ») qui, éditées par les soins de M. Joël H. Grisward, font partie du recueil posthume *Le Roman des jumeaux*, publié récemment dans cette même collection. Une exception a cependant été faite pour l'esquisse 96 (« Les trois ruses de la fille de Billingr. Les trois fonctions : entre l'homme et la femme ») que l'auteur avait rédigée à l'origine pour un fascicule de la revue *Ogam-Tradition celtique*. Précisons enfin que l'un des cinq essais qui avaient été regroupés dans le recueil intitulé *Tarpeia* (1947) a également été retenu ici, en raison du grand intérêt qu'il présente pour la compréhension de plusieurs strophes du poème eddique la *Völuspá* et à travers elles pour l'étude de la guerre des Ases et des Vanes.

10. Cf. l'entretien avec Jacques Bonnet et Didier Pralon (voir *supra* n. 1), p. 34.



## NOTE SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

La réunion, au sein d'un même volume, d'études publiées à l'origine dans divers périodiques et recueils collectifs, tant français qu'étrangers, ou dans des ouvrages faisant partie de collections fort différentes les unes des autres, impliquait — si l'on voulait éviter la présence de disparates qui auraient pu gêner la lecture — de procéder à une révision des citations des textes norrois, des références bibliographiques et surtout des noms propres.

Dans ce dessein, l'orthographe des noms scandinaves a été unifiée en s'inspirant des principes qui nous avaient guidé dans la préparation de notre traduction de l'*Edda* de Snorri Sturluson (Gallimard, 1991) et, plus récemment, dans celle de l'*Histoire des rois de Norvège* du même auteur islandais (Gallimard, 2000) : c'est ainsi que les dieux et héros scandinaves connus des sources littéraires norroises sous des appellations telles que *Ásgerðr*, *Björn*, *Eiríkr*, *Fróði*, *Njorðr* (ou *Njorðr*), *Óðinn*, *Sigurðr*, *Týr* et *Þórr* apparaissent ici sous une orthographe simplifiée et, partant, plus accessible pour le lecteur français : *Asgerd*, *Biorn*, *Éric*, *Frodi*, *Niord*, *Odin*, *Sigurd*, *Tyr* et *Thor*. (Bien entendu, le procédé n'a pas été appliqué aux textes norrois ni aux travaux discutés par l'auteur.)

Les citations des poèmes eddiques ont été normalisées en se fondant sur l'édition de référence qui fut établie par Jón Helgason, tandis que les nombreuses références faites à l'*Edda* de Snorri ont été revues à l'aide de l'édition procurée par Finnur Jónsson, mais en tenant compte, pour la *Gylfaginning* et les passages en prose des *Skáldskaparmál*, de l'édition préparée conjointement par Anne Holtsmark et Jón Helgason. (Le lecteur trouvera, dans le Complément bibliographique, des

indications plus précises sur ces éditions, accompagnées d'un choix de traductions et d'une liste des principaux travaux de Georges Dumézil cités dans l'ouvrage.)

Pour l'établissement du texte, nous avons suivi aussi fidèlement que possible la première version imprimée de chacune des dix-neuf études réunies dans ce volume, en tenant le plus grand compte des corrections manuscrites que Georges Dumézil apporta sur les tirés-à-part de ses articles ou sur les exemplaires de ses ouvrages. Lorsqu'une étude fut reprise par l'auteur dans une publication ultérieure, nous avons naturellement retenu les éventuelles modifications qu'elles présentent, et nous nous sommes attaché à les signaler dans la Notice de présentation qui précède chaque étude. (Dans ces notices, nous donnons en outre les références précises de la première publication de l'étude et, le cas échéant, ses réimpressions successives ; nous indiquons aussi la première formulation de son titre, lorsqu'elle diffère peu ou prou de celle retenue dans le présent recueil, et nous ajoutons au besoin d'autres précisions, d'ordre bibliographique notamment.)

Ici et là, quelques mots, quelques références à des travaux savants, voire quelques phrases, ont été ajoutés dans le corps du texte ou dans les notes de bas de page afin de faciliter la compréhension d'un passage. Cette intervention, qui a généralement été marquée par l'emploi de crochets, concerne au premier chef la traduction de citations faites par l'auteur à des publications rédigées dans les différentes langues scandinaves ainsi que plusieurs œuvres de l'Antiquité classique, pour la traduction desquelles M. Dominique Briquel, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, a généreusement accepté de prêter son concours.

*François-Xavier Dillmann*

*Tarpeia*

L'étude qui suit constituait à l'origine l'un des cinq mémoires regroupés dans le recueil intitulé *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*. Publié par les Éditions Gallimard en 1947, l'ouvrage faisait partie de la collection « Les mythes romains ».

La matière de ce mémoire, qui s'étendait de la page 249 à la page 291 et qui, comme l'indiquait l'auteur aux premières lignes de l'avant-propos, était « à peu près indépendant » des autres essais réunis dans le même livre, avait d'abord été esquissée, au moins en ce qui concerne la figure de Gullveig, dans *Mythes et dieux des Germains* (1939, pp. 150-151) ; elle fut développée dans plusieurs conférences à l'École pratique des hautes études, notamment en mars 1946.

Cette étude a été résumée par Georges Dumézil dans *L'Héritage indo-européen à Rome* (1949, pp. 125-142 — reproduit dans *La Religion romaine archaïque*, 1966, pp. 78-84 ; cf. deuxième édition, 1974, pp. 82-88) ; voir aussi *Les Dieux des Germains* (1959, pp. 8 et suiv.), *Mythe et épopée*, I (cf. seconde édition, 1974, pp. 288 et suiv.), *Du mythe au roman* (1970, pp. 95-105) et l'ensemble des ouvrages dans lesquels l'auteur a traité du mythe scandinave de la guerre des Ases et des Vanes ; on consultera également la réponse faite dans *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV (1948, p. 186) au compte rendu de *Tarpeia* par Jean Bayet dans la *Revue des études latines* (XXV, 1947, pp. 420-422) et la notice imprimée à la fin de l'article « Carna » dans la *Revue des études latines* (XXXVIII, 1960, pp. 98-99), en réponse à une remarque de Jean Beaujeu dans la même revue (XXXVII, p. 393).

Le recueil *Tarpeia* contenait d'autres développements de grand intérêt sur la mythologie des anciens Scandinaves, en particulier au sujet des « elfes noirs », des nains et des chefs-d'œuvre fonctionnels (pp. 210-214), de la résurrection des boucs du dieu Thor (pp. 212-213), et de la « division novendiale de l'anneau Draupnir » (pp. 231-238).

## I. La première guerre de Rome — *fólkvíg fyrst í heimi*

La manière dont s'est formée la Rome primitive (par la guerre, puis la réconciliation des futurs Titius avec les futurs Ramnes et les futurs Luceres) a trouvé un parallèle remarquable dans la manière dont s'est formée la société des dieux scandinaves (par la guerre, puis la réconciliation des dieux Vanes avec les dieux Ases). Dans les deux cas, les partenaires sont conçus comme des groupes à la fois ethniques et fonctionnels, comme deux sociétés voisines préformées et spécialisées de telle sorte qu'elles se complètent et constituent les éléments tout prêts d'une synthèse : les compagnons de Titus Tatius sont les riches spécialistes de l'agriculture et s'unissent aux compagnons de Romulus, définis par le culte et par la souveraineté politique, et aux compagnons de Lucumo, purs techniciens de la guerre (Properce, IV, 1, 9-32, commenté dans *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, pp. 136 et suiv., et dans *Naissance de Rome. Jupiter, Mars, Quirinus*, II, pp. 86 et suiv.) ; les Vanes sont les spécialistes de la richesse et de la fécondité et s'unissent aux Ases qui entourent le magicien et souverain Odin et *Ása-Pórr*, Thor le batailleur. Dans les deux cas, il y a fusion intime : Titus Tatius vient s'installer sur le site romain avec son peuple et devient roi de la société mixte au même titre que Romulus ; les Vanes transfèrent aux Ases les deux principaux dieux et la principale déesse de leur groupe, Niord, Freyr et Freyia ; ce transfert se fait théoriquement à titre d'otages d'abord, mais les trois divinités se naturalisent si vite et si bien que c'est Niord qui succède comme roi à Odin quand celui-ci « meurt » et que c'est ensuite Freyr, puis ses descendants, qui reçoivent la royauté de la

société mixte. Dans les deux cas, enfin, il y a d'abord une guerre longue et acharnée, aux succès alternés, puis cette guerre se termine par un pacte de réconciliation qui ne sera plus jamais mis en question : plus jamais on n'entendra parler, dans « l'histoire romaine », d'un conflit entre les Sabins de Titus Tatius ou leurs héritiers et les premiers compagnons de Romulus ou leurs héritiers ; en particulier, une différence d'origine, de « race », ne sera jamais utilisée dans les débats ultérieurs (sécessions, révoltes, etc.) des plébéiens et des patriciens ; de même, la mythologie scandinave ne connaît plus, après la dure guerre initiale, aucun conflit entre les Ases et les Vanes. C'est d'ailleurs là un fait qu'on retrouve dans la légende indienne homologue, celle qui explique la formation définitive de la société divine par l'admission des Açvin à la jouissance du sacrifice : l'entente d'Indra, dieu roi et guerrier, et des Açvin, maîtres de l'abondance, est la conclusion contractuelle d'un conflit aigu ; mais, une fois cette conclusion acquise, elle n'est plus jamais discutée et se transforme, entre Indra et les Açvin, en une sorte d'affinité élective, en une amitié étroite, presque égalitaire malgré la hiérarchie des fonctions.

À côté de ces analogies générales, on a pu relever des convergences nombreuses entre les détails du récit romain de Tite-Live et ceux du récit scandinave de Snorri (*Jupiter, Mars, Quirinus*, I, pp. 162-166). Et tant d'accords s'expliquent mal si l'on s'obstine à voir, dans la légende de la guerre de Romulus et des Sabins d'une part, dans la légende de la guerre des Ases et des Vanes d'autre part, le souvenir d'événements historiques, du conflit de deux peuples. Les raisons alléguées parfois en ce sens pour la légende scandinave — par Karl Weinhold, par Henrik Schück, par Eugen Mogk... — sont extrêmement légères ; quant à l'hypothèse d'un authentique

conflit, suivi d'une fusion, entre Sabins et pré-Romains au début même de l'histoire romaine, nous en avons montré les difficultés et les invraisemblances dans tout un chapitre de *Naissance de Rome (Jupiter, Mars, Quirinus, II, chap. III, pp. 128-193, « Latins et Sabins : histoire et mythe »)*. Nous continuons de penser que, ici et là, dans « l'histoire » humaine ou dans « l'histoire » divine, c'est le même mythe ancestral qui a été utilisé : celui qui, dès les temps indo-européens, expliquait comment s'était formé, dans ce monde ou dans un autre, peu importe, le modèle triparti de la société.

Mais jusqu'à présent, dans nos divers essais comparatifs, nous n'avons encore considéré ces deux guerres mythiques que du *point de vue de leur résultat*. Nous avons même risqué (*Jupiter, Mars, Quirinus, I, p. 161*) la proposition suivante : « Le mythe raconte une guerre, certes, mais son centre de gravité est dans le traité durable qui la conclut, qui fonde l'ordre actuel du monde et de la société en établissant des rapports “normaux” entre les patrons divins [ou épiques] des fonctions sociales. Et la guerre ne sert ici sans doute qu'à introduire le traité, comme, dans les mythes de création, le chaos n'est d'abord mentionné que pour faire ressortir l'ordre qui lui succède... ; exprimant sous forme dramatique des rapports logiques, les mythes “réalisent” volontiers pour les “réparer” ensuite des malheurs que les rites, les institutions, les préceptes moraux correspondants ont pour objet, simplement, d'éviter. »

Cette attitude négligente, négative envers tout ce qui, dans les deux légendes, précède le pacte final, nous était inspirée par un double sentiment. D'une part, nous admettions que, pour la *guerre* proprement dite des Ases et des Vanes, nous ne disposions que des phrases très générales de Snorri (*Ynglinga saga*, chap. IV, début) : « Odin marcha avec son armée contre



les Vanes ; mais ceux-ci résistèrent et défendirent leur pays ; tantôt un parti tantôt l'autre avait la victoire : chacun dévasta le pays de l'autre et ils se firent des dommages mutuels. Mais quand tous deux en eurent assez de la lutte, ils convinrent d'une rencontre en vue d'une réconciliation. Ils conclurent la paix et se donnèrent mutuellement des otages... » D'autre part, nous admettions que les quelques épisodes précis que les Romains rapportaient sur les *batailles* de Romulus et de Tatius étaient tous inutilisables pour nous, soit qu'ils fussent pris au folklore de la Méditerranée orientale, soit qu'ils fussent liés au sol romain ou formés par vieillissement d'événements authentiques, mais ultérieurs, de l'histoire romaine. Dans ces conditions, il est évident qu'aucune prise ne s'offrait à l'étude comparative.

Mais, depuis 1941, il nous a paru qu'il fallait réviser ces deux jugements. Nous avons accepté trop vite les « résultats » de critiques ou mal conduites ou poussées au-delà de leurs droits. Examinons successivement les deux cas.

## II. *Völuspá*, str. 21-24

Eugen Mogk, dans la dernière partie de sa carrière, a fait avec une sorte de fureur sereine une œuvre essentiellement destructrice ; dans des articles nerveux comme des libelles, s'attaquant de préférence à Snorri, mais aussi aux poèmes eddiques, il a voulu montrer que le témoignage de l'érudit islandais sur la mythologie est constamment suspect d'un des quatre péchés mortels de falsification, d'invention, d'interprétation et de combinaison, et qu'un grand nombre de passages de l'*Edda* en vers où l'on pensait trouver du moins des allusions à des scènes racontées ensuite discursivement par Snorri doivent être interprétés tout autrement : bref, un jeu de massacre, d'où la documentation traditionnelle sort meurtrie et

stérilisée. La guerre des Ases et des Vanes a été justement l'occasion, le théâtre, si l'on peut dire, d'un des épisodes les plus remarquables de cette autre guerre.

Jusqu'à Mogk, on admettait comme une évidence que les strophes 21-24 de la *Völuspá* se rapportent à la guerre des Ases et des Vanes. On connaît le thème et l'esprit de ce long et magnifique poème : c'est une revue rapide, haletante, des principaux moments de l'histoire passée et future du monde, une suite de visions que raconte, que « vaticine » (*spá*) la voyante (la *völva*) dans un langage elliptique, mais fortement articulé. L'ordre de succession des scènes est bien, en gros, chronologique, mais il y a aussi un ordre logique, plus profond, eschylien, commandé par une sorte de Némésis : l'ordre des fautes et des châtements, des imprudences et des accidents ; ces enchaînements, l'auteur ne les expose pas explicitement, soit que le public auquel il s'adresse les connaisse et les ressente, soit qu'il ait jugé plus artistique de les laisser deviner. Le fait est qu'on les devine, et les critiques du XIX<sup>e</sup> siècle les ont mis en lumière, semble-t-il, dans des conditions partout plausibles.

Donc, après l'introduction (stance 1), après des stances relatives aux débuts du monde (st. 2-5), à la régulation du temps diurne et nocturne et à la mise en place des premières techniques par les dieux (st. 6-8), à la création, par les dieux également, des nains (st. 9-16) et du premier couple humain (st. 17-18), après, enfin, la mention de l'Arbre du monde (st. 19) du pied duquel sortent les trois Nornes — Passé, Présent, Futur — (st. 19-20), la *völva* en arrive à dire :

21. Þat man hón fólkvíg  
fyrst í heimi,  
er Gullveigo  
geirom studdu

ok í holl Hárs  
hána brendo,  
þrysvar brendo  
þrysvar borna,  
opt, ósialdan ;  
þó hón enn lifir.

22. Heiði hana héto  
hvars til húsa kom,  
völo vel spá,  
vitti hón ganda ;  
seið hón kunni,  
seið hón leikinn,  
æ var hón angan  
illrar brúðar.

23. Þá gengo regin öll  
á røkstóla,  
ginnheilög goð,  
ok um þat gættuz,  
hvárt skyldo æsir  
afráð gjalda  
eða skyldo goðin öll  
gildi eiga.

24. Fleygði Óðinn  
ok í fólk um skaut,  
Þat var enn fólkvíg  
fyrst í heimi ;  
brotinn var borðveg<g>r  
borgar ása,  
knátto vanir vígspá  
völlo sporna.

21. Elle se souvient de la première guerre d'armées dans le monde,  
quand ils dressèrent Gullveig (« Ivresse de l'or ») avec des  
épieux  
et, dans la salle de Hárr [Odin], la brûlèrent,

- trois fois brûlèrent la trois fois née,  
souvent et non rarement — pourtant elle vit encore.
22. Sorcière, on l'appelait partout où, dans les maisons, elle allait,  
la *vølva* bien voyante ; elle pratiquait des charmes,  
elle ensorcelait partout où elle pouvait, elle ensorcelait l'esprit  
troublé,  
toujours elle était le plaisir de la mauvaise femme.
23. Tous les dieux (*regin*) allèrent aux Chaires des Décisions,  
les très saintes divinités (*goð*), et tinrent conseil sur ceci :  
Ou bien les Ases paieront-ils en compensation (*gjalda*) tribut,  
ou bien tous les dieux auront-ils compensation (*gildi*) ?
24. Odin décocha (son épieu) et le lança dans la troupe guerrière :  
c'était encore la première guerre d'armées dans le monde ;  
rompue fut l'enceinte du château des Ases,  
les Vanes belliqueux purent fouler les plaines.

Le texte continue par une strophe qui fait allusion à une autre histoire, celle du marché usuraire passé entre les dieux et le géant maçon pour la construction de « l'Enclos des Ases » (en remplacement du château pris d'assaut à la strophe 24, vers 5-6 ?) : le maçon avait demandé et obtenu la promesse qu'on lui livrerait en paiement le soleil, la lune et Freyia :

25. Þá gengo regin ǫll  
á røkstóla,  
ginnheilög goð,  
ok um þat gættuz,  
hverir hefði lopt alt  
lævi blandit  
eða ætt iǫtuns  
Óðs mey gefna.

25. Tous les dieux allèrent aux Chaires des Décisions,  
les très saintes divinités, et tinrent conseil sur ceci :  
Qui avait mêlé de malheur le ciel entier  
et, à la race du géant, donné la jeune fille d'Odr ?

.....

Ces stances 21-24 contiennent quelques détails obscurs et aussi quelques mots où la lecture hésite ; mais, semble-t-il, ou du moins semblait-il jusqu'à Eugen Mogk, on peut marquer beaucoup de certitudes ou de probabilités. Voici l'interprétation traditionnelle, simplement améliorée ou allégée sur quelques points (par exemple sans l'identification de Gullveig à Freyia qu'admettent Müllenhoff, Weinhold...) :

1) Cette « première guerre d'armées » qui trouble le monde, *a priori*, a des chances d'être la guerre des deux grands clans divins, Ases et Vanes, dont on sait par ailleurs qu'ils se sont en effet affrontés ; mais cet *a priori* est confirmé par la stance 24 où (vers 5-6) le château des Ases est évidemment forcé par des adversaires victorieux et où (vers 7-8) les Vanes sont justement présentés comme victorieux.

2) De la guerre, un petit nombre d'épisodes sont mentionnés. Le premier (stances 21-22) pourrait à la rigueur être considéré comme la cause même du conflit, bien que cette hypothèse, souvent faite, ne soit nullement imposée par le texte (qui dit seulement : « Elle se souvient de la première guerre... quand ils percèrent... ») et s'accorde assez mal avec le récit de Snorri (*Ynglinga saga*, chap. IV : « Odin marcha contre les Vanes avec son armée... »). En tout cas, une figure féminine nommée *Gullveig*, c'est-à-dire « Ivresse (ou Puissance) de l'Or », est assaillie par des êtres qui ne sont pas désignés mais qui ne peuvent être qu'Odin et les siens, c'est-à-dire les Ases, puisqu'elle est ensuite brûlée par les mêmes « dans la salle d'Odin ». Ils la lardent de coups d'épieux si bien qu'elle se tient encore droite, étayée par les armes qui la traversent (tel est du moins le sens obvie de l'expression *geirom studdu* « ils l'étayèrent d'épieux »). Puis ils lui font

subir une opération, une triple cuisson, où l'on a voulu voir une transposition de la technique des orfèvres (cf. l'expression *brent gull* « or brûlé, raffiné »), mais que le poète considère comme une triple tentative, infructueuse, de mise à mort.

Qu'était cette Gullveig, cette « Ivresse de l'or » ? Où les Ases l'ont-ils assaillie ? Dehors, ou déjà chez eux ? Nous l'ignorons, mais, à coup sûr, le poète voit en elle un fléau et dans sa survie un malheur : elle est sorcière, trouble les esprits, enchante spécialement « la mauvaise femme » (sans doute singulier collectif : tout ce qu'il y a de mauvais dans la gent féminine). Comme le poète emploie itérativement (st. 22, v. 5-6) le verbe *síða* pour désigner la magie de Gullveig, et comme on sait par Snorri (*Ynglinga saga*, chap. IV, fin) que le mot *seiðr* désignait la forme de magie spéciale aux Vanes, on est fondé à penser que Gullveig est une Vane. Cela s'accorde avec son nom, avec son essence : l'or, en tant que richesse, doit être la chose des Vanes, de ces dieux qui patronnent l'opulence sous toutes ses formes. Cela explique aussi que Gullveig, au début d'hostilités contre les Vanes, soit assaillie par les Ases et que, survivant à son martyre contre toute attente, elle agisse, dans le monde des Ases, comme une puissance malfaisante (st. 22).

3) Le second épisode (st. 24) est d'ordre purement militaire, c'est un schéma d'opérations. Odin lance son épée dans l'armée ennemie ; le château des Ases est forcé et les Vanes peuvent fouler les plaines. On a parfois supposé que, après cette strophe 24, il s'en était perdu une ou plusieurs autres, qui mentionnaient le rétablissement de la situation par les Ases (puisque Snorri dit que « tantôt un parti tantôt l'autre avait la victoire ») et la liquidation, par une paix égale, de cette guerre trop équilibrée. L'hypothèse est inutile : la voyante de

la *Völuspá* ne dit jamais tout ; elle décrit, comme dans une lueur d'éclair, deux ou trois traits saillants d'un épisode, et laisse à la mémoire de ses auditeurs le soin de compléter.

D'autres auteurs ont pensé que, placée comme elle l'est, la strophe 24 marque dans le récit un retour en arrière, qu'il y a là, comme disent les rhétoriciens, un *hystéron-proteron* : les prétérits du premier vers (*fleygði, skaut* : « fit voler », « lança ») et ceux des vers 5-6 et 7-8 (*brotinn var, knátto* : « fut rompu », « purent ») seraient à prendre en valeur de plus-que-parfait (« avait fait voler », etc.) et nous reporteraient avant les événements relatés dans la strophe 23, et c'est cette strophe 23 (délibération des dieux sur un accord, sur les compensations) qui ferait allusion à la fin de la guerre ; si la strophe 24 revient ainsi sur les opérations militaires, ce serait peut-être parce que, l'épisode suivant (st. 25-26) concernant la construction du nouvel « Enclos des Ases », il fallait auparavant mentionner les dégâts faits au premier « château » des Ases par la guerre. On a même été plus loin : on a pensé que les deux premiers vers de la strophe 24 ramenaient le récit au début même des hostilités : le geste d'Odin lançant l'épieu serait simplement un acte ouvrant la guerre, un acte équivalent au rituel romain du fétial, lequel déclare la guerre en lançant sur le territoire ennemi *hastam ferratam aut sanguineam præustam* (cf. Jean Bayet, « Le rite du fétial et le cornouiller magique », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École de Rome*, LII, 1935, pp. 29 et suiv.). Nous discuterons tout à l'heure cette hypothèse supplémentaire.

4) Quoi qu'il en soit, la matière de la délibération des dieux, dans les quatre derniers vers de la strophe 23, paraît claire, malgré l'embarras de plusieurs exégètes. Il y a évidemment une alternative : les intéressés ont à choisir entre

deux solutions qui s'excluent (*hvárt... eða... « utrum... an... »*). Il y a évidemment aussi une opposition entre « les Ases » mentionnés dans le premier membre de l'alternative et l'expression « tous les dieux » qui figure dans le deuxième, et cette opposition ne peut guère être que celle de la partie et du tout, celle des Ases, d'une part, considérés comme l'un d'entre les clans divins en lutte, et de l'ensemble des clans divins, d'autre part. Enfin, le même terme, la même racine juridique domine ces deux solutions, la première par le verbe *gjalda*, la deuxième par le substantif *gildi* ; il est bien probable que ce *gjalda* et ce *gildi* doivent être compris en fonction l'un de l'autre, avec même sens et même nuance, et il faut éliminer toute traduction qui orienterait *gildi* dans une autre direction que *gjalda* (en particulier celle de Gering, qui rend *afráð gjalda* par « payer tribut » et *gildi* par « droit au culte et aux sacrifices ») ; en donnant à ces deux mots techniques leur sens le plus ordinaire, on obtient : « ... Est-ce que les Ases (*seuls*, comme des vaincus) paieront à titre de compensation un tribut (aux vainqueurs) ? Ou bien (n'y ayant ni vainqueurs ni vaincus) tous les dieux (les deux clans divins opposés) auront-ils (également) droit à compensation ? » Or cette seconde solution répond correctement, sur le plan des « réparations », à ce que Snorri dit, sur le plan des cautions, du pacte qui effectivement mit fin à la guerre : il n'y eut ni vainqueurs ni vaincus et chacun des deux partis donna à l'autre des otages en quantité et valeur égales, homme contre homme. Ainsi donc, si l'on admet (en considérant la strophe 24 comme un retour en arrière) que la strophe 23 fait bien allusion à la fin de la guerre (cf. [ci-dessus](#), sous 3), son contenu est celui qu'on attend. Si l'on préfère, au contraire, laisser dans les événements le même ordre de succession qui est dans les strophes, il faut simplement admettre que, après la violence faite d'abord par les Ases à Gullveig et les torts causés ensuite chez eux par Gullveig, il y



eut délibération de tous les dieux pour savoir si les Ases, en tant que premiers responsables, seraient seuls astreints à « compenser » ou si, les dommages étant équivalents, les compensations s'équilibreraient entre Ases et Vanes ; cette délibération n'ayant pas abouti, mais seulement alors, on en serait venu à la bagarre décrite dans la stance 24. Cette dernière explication est possible, mais elle nous paraît moins naturelle que la première.

### III. Discussion des objections d'Eugen Mogk

Dans un bref article de dix pages, qui forme le cahier LVIII des *Folklore Fellows Communications* (Helsinki, 1925), Eugen Mogk a prétendu détruire l'interprétation qui vient d'être exposée et qui, répétons-le, peut être dite en gros traditionnelle. De la même manière, dans les *Folklore Fellows Communications*, LI, il avait pensé volatiliser la tradition sur Kvasir (esquissant déjà, au passage, son offensive contre la légende de la guerre des Vanes) ; de même encore, dans les *Folklore Fellows Communications*, LI et LVII, il avait cru ôter à Loki toute responsabilité dans le meurtre de Baldr... Nous aurons ailleurs l'occasion de montrer l'inanité de toute cette escrime, dont la théorie a été encore reprise, en forme brève — dix-huit pages — dans le tome LXXXIV (fascicule 2) des *Berichte* de l'Académie saxonne (1932). Nous devons nous en tenir ici à ce que Mogk appelle la « Gigantomachie de la *Völuspá* ».

Conformément à la meilleure doctrine tactique, le premier coup est porté au point central, aux vers 5-6 et 7-8 de la stance 24, à ceux qui, opposant Ases et Vanes dans deux situations qui semblent être celles de quasi-vaincus et de quasi-vainqueurs, donnent à penser qu'il s'agit bien de la guerre des

Ases et des Vanes. Essayons, dit à peu près Eugen Mogk (p. 3), de nous représenter la situation. Les Ases se défendent dans leur château. Par conséquent, leurs adversaires, les Vanes, avant d'avoir rompu l'enceinte, devaient se trouver en rase campagne. Comment se fait-il alors qu'ils n'aient « foulé les plaines » (vers 7-8) qu'*après* avoir rompu l'enceinte (vers 5-6) ? C'est une absurdité, *das ist ganz widersinnig*. Ces positions successives, l'ordre dans lequel sont occupées ces positions n'ont de sens qu'attribuées à l'autre armée, à celle des assiégés. Il faut donc penser que les Vanes étaient eux aussi *dans* le château des Ases, associés au sort des Ases, *avant* la rupture de l'enceinte et que c'est seulement après la rupture, le château une fois forcé, qu'ils ont reporté, continué le combat en rase campagne. L'explication qui dès lors s'impose est simple : Ases et Vanes ont dû, dans l'affaire que la *vǫlva* raconte, être des alliés, avoir mêmes adversaires, et ces adversaires ne peuvent être que les ennemis ordinaires de tous les dieux, les géants. Les stances 21-24 de la *Vǫluspá*, loin de montrer les Ases en conflit avec les Vanes, montrent les deux clans solidairement, équivalement en conflit avec les géants. Il n'y a pas d'opposition entre les vers 5-6 et 7-8 de la stance 24 : les expressions « Ases » et « Vanes » y désignent chacune au fond la même chose, « les dieux » en général ; c'est un cas de parallélisme à base de métonymie comme on en rencontre souvent dans la poésie eddique, par exemple dans le *Chant de Thrym* (la *Þrymskviða*), lorsque le géant Thrym, voulant avoir des nouvelles des dieux en général, demande à Loki (st. 7) :

*Hvat er með ásom ? Hvat er með álfom ?*

Que se passe-t-il chez les Ases ? Que se passe-t-il chez les Elfes ?

Cette critique suppose que la stance 24 est du Clausewitz ou du Frédéric II, que le poète entend nous donner, en deux

vers, le *précis* d'une campagne : c'est beaucoup lui demander, et lui demander ce qu'il n'avait pas à donner. Mais surtout Mogk tire de lourdes conséquences du vers 7-8, *knátto vanir... vollo* (accusatif pluriel) *sporna* « les Vanes... purent fouler les plaines ». Or cette expression ne signifie pas forcément qu'après la rupture du mur d'enceinte du château un second combat s'est livré en rase campagne, *auf freiem Felde* : elle peut signifier l'occupation, après une victoire partielle mais considérable, et l'occupation désormais sans obstacle des territoires d'abord contestés, puisque les Ases, une fois obligés de défendre *l'intérieur* de leur réduit, avaient mieux à faire qu'à disputer à l'adversaire « les plaines », l'extérieur. Il est également possible que *vollr*, ici comme à la stance 31 (vers 6) du même poème (passage où le mot, mis aussi au pluriel, s'oppose, comme indication topographique, au « haut » d'un arbre), note simplement, d'une façon générale, « le sol », par opposition au mur d'enceinte : on comprendrait que, le mur une fois rompu et franchi, les Vanes ont bellement « foulé le sol » de l'intérieur (Mogk traduit lui-même curieusement *die Flur*). Enfin, est-il sûr qu'il faille tant presser le sens de l'expression *vollo sporna* ? Le propre des vainqueurs étant de pouvoir se déployer et d'occuper librement le terrain, le vers 7-8 est-il autre chose qu'une manière inadéquate, mais imagée, de dire simplement que les Vanes « furent vainqueurs » ?

En second lieu, puisque Mogk attache tant d'importance à traduire littéralement le substantif *vollr*, pourquoi escamote-t-il le verbe *knátto* « les Vanes purent... » ? Pourquoi traduit-il « ... *da stampften die Vanen... die Flur* » ? Car il n'est pas dit :

Rompue fut l'enceinte du château des Ases,  
 les Vanes foulèrent (ou : durent fouler, furent réduits à fouler) les  
 plaines (ou : le sol)...

Il est dit :

Rompue fut l'enceinte du château des Ases,  
les Vanes *purent* fouler les plaines (ou : le sol)...

Weinhold traduisait plus exactement : « *Die kriegskühnen Wanen vermochten das Feld zu stampfen* », car ce verbe *kná* indique toujours qu'on est en état de faire quelque chose, qu'on en a l'occasion, le pouvoir ou la permission ; il se réfère toujours à quelque chose qui est un avantage. Singulier avantage, en vérité, étrange faculté, curieuse chance que celle de « pouvoir » livrer bataille en rase campagne parce qu'on a été délogé de son réduit ! Les communiqués des armées battues, dans les dernières guerres, nous ont certes habitués à ces évacuations, raccourcissements de front, décrochages, etc., qui étaient présentés comme autant de « succès ». Il est peu vraisemblable que le poète de la *Völuspá* ait eu de ces soucis. En réalité, *knátto* oblige à voir dans les Vanes des gagnants, donc à les opposer à ceux dont l'enceinte vient d'être brisée : aux Ases.

Enfin, en dehors de toute considération d'intrigue, il est difficile d'admettre que, dans ces deux vers successifs, *æsir* et *vanir* soient employés équivalement, par simple parallélisme, comme le seraient d'autres noms désignant des dieux, et sans intention particulière. Certes, les vieux Scandinaves disposaient de maints vocables pour désigner les dieux et ils aimaient à les employer coup sur coup. Le poète de la *Völuspá* dit ainsi plusieurs fois *regin*, *goð*, *æsir*, sans compter (st. 31) l'hapax *tívor* qualifiant l'Ase Baldr. Mais nous devons distinguer. Il emploie évidemment *regin* et *goð* dans le sens le plus général, « les dieux » : ces deux mots figurent avec cette valeur, parfaits synonymes, dans les deux vers-refrains qui ouvrent les stances 6 et 9 et qui ouvrent encore ici les stances 23 et 25 :

Tous les dieux (*regin*) allèrent aux Chaires des Décisions,  
les très saintes divinités (*goð*), et tinrent conseil sur ceci...

Il n'en est pas de même pour *æsir*. Ce mot se trouve, avant l'épisode qui nous occupe, aux stances 7 (vers 1 ; repris st. 60, v. 1) et 17 (vers 4) ; or, du moins dans ce dernier passage, à en juger par les noms propres donnés à la stance 18 (Odin, Hœnir et l'obscur Lodur), il est sûr qu'il s'agit des Ases au sens le plus précis, étroit, du mot, tout comme, à la stance 21, nous avons vu les *æsir* opérer spécialement *í holl Hárs*, dans la salle d'Odin ; à la stance 7, vers 1, si l'on ne peut démontrer que c'est encore cette valeur étroite qui s'impose, rien, du moins, ne recommande de préférer la valeur générale « les dieux ». Passé l'épisode qui nous occupe, la question n'a plus d'intérêt puisque, après la réconciliation, « Ases et Vanes » peuvent bien être, en effet, collectivement nommés « Ases », comme il arrive souvent dans les poèmes aussi bien que chez Snorri ; et c'est sans doute le cas dans le seul vers de la *Völuspá* où *æsir* apparaisse encore, à la stance 43, vers 1 (le coq Gullinkambi chante à côté des « Ases », c'est-à-dire des dieux en général, comme un second coq éveille les géants et un troisième le monde souterrain). En résumé, dans toutes les parties du poème où cette distinction importe, c'est-à-dire depuis le début du monde jusqu'à l'endroit où il *peut* être question de la guerre puis de l'entente des Ases et des Vanes, c'est-à-dire encore jusqu'à la stance 24 inclusivement, *æsir* est sûrement ou peut toujours être la désignation précise, différentielle, du « clan d'Odin » et non pas, comme le sont au contraire certainement et toujours *regin* et *goð* dans les mêmes parties, une désignation générale des « êtres divins ». Ajoutons que le mot *vanir*, dans tout le poème, n'est prononcé qu'en ce seul vers 7 de la stance 24, ce qui engage à lui donner aussi pleinement sa valeur différentielle et à penser que le rapprochement *æsir-vanir* n'est pas un simple fait de parallélisme poétique.

Ainsi la première attaque brusquée de Mogk échoue complètement, et c'est fâcheux, car il n'eût pas fallu moins qu'un complet succès sur ce point capital pour donner quelque vigueur à plusieurs des assauts qui suivent. Cela même n'eût pas suffi d'ailleurs à en régulariser d'autres, le second par exemple, qui porte tout à fait à faux. Mogk feint de croire que, si les stances 21-24 se rapportent bien à la guerre des Ases et des Vanes, on est obligé de comprendre coup sur coup *regin qll* dans deux sens différents : d'abord (st. 23, v. 1) au sens étroit d'« Ases », ensuite (st. 25, v. 1) au sens général de « tous les dieux ». Cela serait en effet bizarre, mais cela n'est pas. Dans les deux cas, il s'agit de « tous les dieux », Ases et Vanes réunis : à la stance 23, la conférence de la paix discute les termes du traité, les deux partis doivent donc y prendre part ; la stance 25 parle des moyens de tirer d'un mauvais pas la collectivité divine définitivement réconciliée, tous les dieux doivent donc y figurer.

L'argument le plus spécieux de Mogk est celui-ci. On admet que, en tant que symbole de la richesse, l'or que *Gullveig* porte dans son nom convient bien au signalement des Vanes. Mais, objecte Mogk (p. 4), trouver, placer la richesse dans le métal noble, c'est une conception récente, nullement archaïque. Pour les anciens Scandinaves, la richesse, c'est *fé*, proprement « le bétail » ; ils disent toujours *auðigr at fé* « riche en *fé* » ; jamais *auðigr at gulli* « riche en or » ; de Niord, Snorri écrit : *hann er svá auðigr ok fésæll at hann má gefa þeim auð landa eða lausafiár er á hann heita til þess* « il est si riche et si fortuné en *fé* (*fé-sæll*) qu'il peut donner, à ceux qui l'invoquent pour cela, richesse de terres et de *fé* mobiles (*lausafé*) » ; et de même de Freyr : *hann ræðr ok*

*fæsælu manna* « il préside aussi à la fortune en *fé* (*fé-sæla*) des hommes ». Tout au plus, reconnaît Mogk, la périphrase poétique qui désigne l'or comme « les larmes de Freyia » pourrait-elle témoigner d'une intimité particulière entre la grande déesse Vane et la richesse en or, mais cette périphrase ne saurait prévaloir contre celles, plus nombreuses, où les possesseurs de l'or sont les géants (cf. Meissner, *Die Kenningar der Skalden*, pp. 227 et suiv.). Si donc on tient à faire de Gullveig une personnification de la puissance de l'or, ce n'est pas vers les Vanes qu'on s'oriente, mais vers les géants : les stances 21-24 de la *Völuspá* sont bien une « Gigantomachie »... Tout cela est tendancieux.

D'abord — nous reviendrons plus utilement dans un instant sur ce point essentiel — la stance 21, le personnage de Gullveig ne supposent pas que l'or soit fondamentalement la chose des Vanes. Ce n'est qu'en première approximation qu'on a interprété, que nous-mêmes avons paru interpréter tout à l'heure Gullveig en ce sens. En fait, *Gullveig* est autre chose que *gull*, l'« ivresse de l'or » n'est pas l'or. Mais même si l'on s'en tenait à cette première vue de l'exégèse traditionnelle, Mogk n'aurait pas raison : il abuse des mots et des faits quand il dénie à l'or scandinave la valeur « richesse » et quand il prétend couper tout lien entre l'« or-richesse » et les Vanes.

C'est en effet solliciter des expressions comme *auðigr at fé* que de les réduire à signifier « riche en bétail » : *fé* (gén. *fiár* ; gotique *faihu*, allemand *Vieh*, etc. : indo-européen \**peku-*), dès les plus vieux textes, a dépassé son sens de « bétail » pour prendre celui de « richesses » en général ; dans son vocabulaire des poèmes de l'*Edda*, Gering ne donne à *fé* le sens propre de « bétail » que dans deux stances consécutives des *Hávamál* (76, 77) et dans les deux vers où figure le composé *fé-hirðir* « pâtre » ; vingt autres passages, ainsi que

tous les autres composés où paraît *fé*, imposent ou admettent le sens de *Vermögen*, *Schatz*, *Reichtum*, *Geld*, et les trois derniers recommandent ou imposent celui d'« or » (*Fáfnismál*, 9 et 20 ; *Grottasöngr*, 5) ; l'adjectif post-eddique *fé-sæll*, le substantif *fé-sæla* qui figurent dans les phrases de Snorri utilisées par Mogk ne signifient aussi, très généralement, que « riche » et « richesse » ; *lausafé* désigne tous les « chattels », tous les « biens meubles » (allemand *los-*) et Snorri ne pense sûrement pas au seul bétail en écrivant ce mot. L'évolution de sens est d'ailleurs naturelle et bien connue : c'est celle du latin *pecunia* (à partir de *pecu*) et de beaucoup de mots germaniques, baltiques et celtiques signalés par M. Vendryes (*Revue celtique*, XLII, 1925, pp. 391 et suiv. : « Le bétail numéraire ») et par Joseph Loth (*Revue celtique*, XXXIII, 1896, p. 371, et XLV, 1928, pp. 187 et suiv.). À Athènes même, rappelle M. Vendryes, la didrachme s'appelait *bous* « bœuf » (Pollux, *Onomasticon*, IX, 60) et, à Rome, à l'époque de Varron (*De re rustica*, II, 1, 9), les tribunaux formulaient encore le montant des amendes en bœufs et moutons : quel philologue oserait tirer de ces faits, contre la valeur « richesse » de l'or à Athènes ou à Rome, un argument parallèle à celui que Mogk tire de *fé* ? Enfin, quand on songe à l'importance des trésors, des dépôts d'or dans toute la Scandinavie préhistorique — bijoux, *solidi*, etc. — pendant et après l'époque romaine, on sent combien il est artificiel d'opposer à la conception moderne de la « richesse-or » l'archaïque « richesse-bétail » : à Lejre et à Ringsted, en Gautland comme en Svealand, on appréciait l'une et l'autre (cf. nos *Mythes et dieux des Germains*, 1939, pp. 148 et suiv.).

Pour ce qui est des rapports des grands Vanes avec l'or, ils ne se bornent pas aux larmes de Freyia. Certes (et sans doute en tant que matière première enfouie « dans de savants abîmes



éblouis »), l'or est *aussi* la chose des géants, en particulier de ce Thiazi que les Ases tuèrent dans une occasion fameuse (Snorri, *Bragaræður*, chap. II). Thiazi était le fils d'un géant nommé Olvaldi, qui était « riche en or » (*gullauðigr* : le mot est de Snorri, n'en déplaise à Mogk) au point que, lorsqu'il mourut, ses trois fils, Thiazi, Idi et Gang, voulant mesurer et partager également son héritage, décidèrent de s'emplir la bouche d'or autant de fois les uns que les autres jusqu'à épuisement du trésor : d'où, suivant Snorri, les périphrases, runique et poétique, pour désigner l'or : « le compte buccal de ces géants », *munntal þessa iǫtna*, et « le langage ou la parole ou le discours de ces géants », *mál eða orð eða tal þessa iǫtna*. Oui, mais on sait ce qui arriva ensuite : qui la fille et héritière de Thiazi épousa-t-elle, peu après la mort de son père ? Le dieu Vane Niord, et nul autre. Il faut avoir présente à l'esprit cette sorte de transmission ou de communication de pouvoir pour apprécier pleinement la déclaration de Snorri — sollicitée par Mogk — sur la fabuleuse richesse de Niord. Quant à Freyr, l'autre patron de l'opulence, il est ce roi d'Upsal dont non seulement le règne a inauguré la proverbiale et générale « richesse d'Upsal » (*Uppsala-auðr*), mais dont le tombeau même a fonctionné littéralement comme une tirelire pour trésors métalliques : il avait trois fenêtres, par où les hommes du royaume, croyant le roi toujours vivant, jetaient distributivement et l'or et l'argent et la monnaie de cuivre de leurs impôts (Snorri, *Ynglinga saga*, chap. X). Freyia, enfin, ne se borne pas à verser des larmes d'or pendant l'absence de son mari — d'où la périphrase qui gêne un peu Mogk, *grátr Freyiu, Freyiutár* (voir les variantes dans *Skáldska-parmál*, chap. XLV) ; mais elle a pour filles Hnoss et Gersimi, c'est-à-dire « Bijou » et « Joyau », si belles, dit Snorri en deux occasions, qu'on a nommé d'après elles « ce qui est beau et du

genre joyau », *þat er fagrt er ok gersimligt* (*Gylfaginning*, chap. XXII), cf. *Ynglinga saga*, chap. X, fin.

Cette offensive latérale de Mogk tourne donc court, comme a fait l'offensive frontale.

#### IV. « Ivresse de l'or » et la magie d'Odin

Toutes ces raisons nous conduisent à sortir de la réserve où nous étions restés en 1941 et à penser que les stances 21-24 de la *Völuspá* contiennent, sur le *cours* même de la guerre des Ases et des Vanes, des renseignements que Snorri, pressé d'en venir aux stipulations du *traité* qui la termine, a par deux fois négligés. Ces renseignements, nous les avons classés plus haut. Précisons seulement encore trois faits importants.

1) La « première guerre du monde » a pour premier épisode les violences que les Ases font subir, dans leur propre demeure, chez Odin, à l'être féminin nommé « Ivresse de l'or ». Même si ces violences armées expriment mythologiquement, suivant l'hypothèse de Müllenhoff, la technique de purification du minéral précieux, elles ont aussi une valeur morale, et une valeur tactique, défensive. Car « *Ivresse de l'or* », comme nous venons de le dire, *est autre chose que l'or*. Avant l'apparition de cette entité, avant la guerre, suivant la *Völuspá* elle-même, les Ases possédaient déjà l'or et le travaillaient ; seulement, cet or n'avait pas de fâcheuses conséquences, il permettait une vie de concorde, de joie et de vertu : c'était l'or de l'âge d'or, et aussi cet or, symbole du *pouvoir*, de l'*éclat*, plutôt que matière économique, qui, chez les vieux Scandinaves comme chez les Iraniens et chez bien d'autres peuples encore, était la chose du

chef, du roi. Avec la redoutable Gullveig — qu'elle soit venue d'elle-même chez les Ases comme une arme secrète ou que les Ases soient allés la saisir chez les Vanes, peu importe —, avec cet engin vivant, qui même survit à toutes les mises à mort, commence le charme mauvais, la puissance affolante de l'or (stance 22), une nouvelle conception de l'or qui le *dégrade* et le rend moralement et socialement *dangereux*. C'est là sa nouveauté, c'est là ce vertige, cette intoxication qu'exprime, dans son nom même, le mot *veig*, car il n'y a pas de raison sérieuse de séparer ce *veig* du substantif homophone, lui aussi féminin, qui, dans l'*Edda* même, désigne souvent la boisson enivrante, hydromel ou bière, et qui, d'après les *Alvíssmál*, st. 34, est justement le nom spécial que *les Vanes* donnent à la bière. Gullveig, nous dit-on, est le plaisir de « la mauvaise femme », singulier qui est probablement un collectif et désigne la partie de l'humanité la plus vulnérable aux prestiges de l'or, à moins qu'il ne fasse allusion à une scène précise de la guerre qui nous reste inconnue. Gullveig est aussi sorcière, et l'insistance que met la stance 22 à parler ici de pouvoirs surhumains (*Heiðr, vǫlva, gandr, síða*) n'est apparemment qu'une manière d'exprimer cette vérité souvent vérifiée : l'or est un habile magicien, l'or peut tout, l'or tourne la tête (vers 6 : *seið hug leikinn* « elle ensorcelait l'esprit [de manière à le rendre] fou, troublé »). On comprend pourquoi les Ases, dieux de la grande magie des runes et du droit, de la vaillance et de la vigueur corporelle, essaient, au début de la guerre, de supprimer cette force nouvelle, surnoise et basse, qui est de l'essence de leurs ennemis : ils « étayaient d'épieux » celle qui l'incarne et tentent de la brûler.

2) Suivant la place respective qu'on donne aux événements décrits dans les stances 23 et 24, la perspective de la guerre et

des négociations change un peu. Mais, pour les faits de guerre proprement dits, nous ne disposons que de la strophe 24. Elle contient deux choses : d'abord le geste d'Odin lançant son épée dans l'armée ennemie, geste qui doit avoir eu des conséquences graves puisqu'il est mentionné dans un texte avare de détails ; puis une bataille qui, évidemment, tourne mal pour les Ases (dont le château est forcé) et bien pour les Vanes (qui « peuvent » fouler les plaines, ou le sol). La bataille a été suffisamment commentée plus haut ; il n'est besoin que de préciser la valeur du geste d'Odin. Nous avons dit qu'il a été interprété parfois, à l'image du geste du fétial romain, comme un acte de déclaration de guerre, un symbole juridique ; c'est peu probable : le récit peut bien revenir en arrière, à la strophe 24, pour signaler un épisode important ou pittoresque de la guerre ; on comprendrait mal qu'il revînt simplement en arrière pour mentionner la formalité régulière d'ouverture des hostilités. En fait, le geste d'Odin, comme celui des chefs scandinaves dans les passages de sagas qu'on cite à ce propos, n'est pas juridique, mais magique. Par exemple, quand arriva l'armée de son ennemi Snorri, dit l'*Eyrbyggja saga* (chap. XLIV), « Steinthor lança d'après la coutume antique un épée sur l'armée ennemie pour gagner magiquement la chance » (mot à mot pour s'assurer ce *heill* qui joue un tel rôle dans la pensée germanique), *þá skaut Steinþórr spjóti at fornum sið til heilla sér yfr flokk Snorra*. Dans le *Styrbjarnar þáttur Svíakappa*, chap. II (*Formanna sögur...*, V, p. 250), c'est Odin lui-même qui donne au roi de Suède Éric une tige de jonc et lui dit de la lancer au-dessus de l'armée des ennemis en prononçant ces mots : *Óðinn á yðr alla !* « Odin vous possède tous ! » Éric suit l'avis du dieu : dans l'air, le jonc se change en un épée et les Danois s'enfuient, saisis d'une peur panique. Il paraît donc que le geste d'Odin est autre chose et plus qu'un geste relevant du *jus*

*fetiale* ; c'est une manifestation du *numen* tout-puissant, comme on peut l'attendre du dieu qui dispose du *herfjoturr*, de ce lien magique qui paralyse les meilleurs soldats dans la mêlée et renverse le sort probable des batailles par un acte qui serait injuste s'il n'était souverain (*Mythes et dieux des Germains*, p. 27 ; *Mitra-Varuna* [1940], pp. 32 et suiv. ; *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, pp. 80 et suiv.). On a donc l'impression que les deux moitiés de la strophe 24 décrivent deux épisodes qui se balancent — sans qu'on puisse les situer chronologiquement, bien qu'ils appartiennent probablement à une seule et même bataille —, l'un où Odin, par sa magie, a dominé, l'autre où les Vanes ont pénétré dans le réduit même des Ases. N'est-ce pas là un commentaire illustré des phrases, citées plus haut, dans lesquelles Snorri résume toute cette guerre : « Tantôt un parti, tantôt l'autre avait la victoire ; chacun dévasta le pays de l'autre et ils se firent des dommages mutuels » ? Nous devons penser en tout cas que ni l'un ni l'autre de ces deux faits d'armes n'a été décisif puisque Ases et Vanes ont fini par conclure une paix égale, cette paix définie au dernier vers de la strophe 23 (... *skyldu goð öll gildi eiga*) et, elle, abondamment analysée par Snorri.

3) À regarder l'ensemble des strophes 21-24 dans la perspective qui vient d'être dégagée, une autre symétrie, un autre balancement apparaissent, bien plus vastes et plus importants, qui semblent même contenir l'explication de tout le récit. Le supplice de Gullveig et ce qui suit (strophes 21-22), le lancement de l'épieu d'Odin et ce qui suit (strophe 24) *font diptyque*. L'un est centré sur un concept propre aux Vanes, aux représentants de la troisième fonction, à savoir « l'or comme puissance », la maligne, l'agile, l'ensorcelante *Gullveig* ; peut-être les Vanes l'ont-ils envoyée chez les Ases

pour les détruire de l'intérieur ? En tout cas, les Ases la saisissent et la supplicient dans la salle d'Odin, sans toutefois arriver à la détruire. Le second épisode s'ouvre par un geste offensif que seul peut faire le chef des Ases, une opération de grande magie, une recette de la première fonction : il lance l'épieu qui doit provoquer la panique dans l'armée ennemie : il la provoque sans doute, mais ce n'est pas une panique définitive puisque les Vanes à leur tour forcent le château...

Ainsi, en marge des combats proprement dits où ne règnent que la vigueur et la vaillance, chacun des deux partis intervient dans cette guerre par une figure ou par une initiative originale, inédite, et *si clairement liée à l'essence du parti où elle se manifeste qu'on ne peut la concevoir dans l'autre* : du clan des riches Vanes vient « Puissance de l'or », qui donne tant de mal aux Ases ; et le plus sacré des Ases lance contre les Vanes son arme-talisman. Mais ni l'un ni l'autre ne suffisent, la guerre se prolonge, et ainsi mûrit dans la douleur le traité qui réconciliera, associera définitivement les dieux de l'opulence, les Vanes Niord, Freyr et Freyia, au dieu des runes Odin et aux autres Ases.

## V. L'appel au souverain Jupiter

« La première guerre » de Rome est la conséquence du rapt des Sabines : Romulus convoque les peuples d'alentour aux fêtes de Consus et, en pleines réjouissances, ses compagnons, les garçons de l'« asyle », enlèvent femmes et jeunes filles. D'où, avec les voisins divers, plusieurs guerres qui se terminent vite et sans péril, sauf la dernière, la principale, pour laquelle se mobilise lentement et comme à regret le pays sabin tout entier commandé par le roi de Cures Titus Tatius. Le récit scandinave ne présente rien de tel : nous ignorons les origines de la guerre entre Ases et Vanes, sinon que « Odin marcha

contre les Vanes avec son armée » (Snorri, *Ynglinga saga*, chap. IV, début), et rien ne permet de parler d'un « enlèvement de Gullveig » commis par les Ases en pleine paix et provoquant la guerre avec les Vanes : si les Ases s'emparent de Gullveig, ce n'est pas, on l'a vu, en tant que femme ni pour l'épouser. Mais rappelons que le mythe homologue des Indiens commence, *mutatis mutandis*, par un thème de même signification et de direction inverse : ce sont les deux Nāsatya (les représentants de la troisième fonction) qui essaient de prendre pour eux, de débaucher, en l'enlevant à son mari, Sukanyā (fille de rājā et femme de brahmane, c'est-à-dire engagée dans la seconde et dans la première fonction ; cf. *Naissances d'archanges*, pp. 179-180).

Au contraire, les scènes par lesquelles les historiens latins illustrent la guerre — après l'enlèvement et jusqu'à la réconciliation finale — sont remarquables et imposent la comparaison avec les faits scandinaves. Notons d'abord, directement, *qu'elles définissent l'essence de la troisième et de la première fonction par la conduite de leurs représentants qualifiés*. Certes, les trois équipes — d'une part *Romulus* et ses compagnons alliés à la bande étrusque de *Lucumo*, d'autre part les Sabins de *Tatius* — se battent également bien, bravement, militairement. Mais, tandis que ces adverbess guerriers épuisent la geste des Étrusques et de *Lucumo* (qui meurt dans la bataille), *Tatius* et *Romulus*, par-delà l'ordinaire technique du combat, ont recours chacun à un procédé extra-militaire dont l'emploi correspond si bien à sa définition, à sa fonction, à son caractère, qu'il serait inconcevable que les rôles fussent intervertis. Dès le début, *Tatius* fait intervenir la *corruption par l'or*, la basse corruption de *Tarpeia*, qui lui livre le Capitole et le place ainsi, d'entrée, dans le système défensif (Capitole et Palatin) de son adversaire. Dans la bataille qui

suit, Romulus fait intervenir la magie, la *grande magie panique* de Jupiter Stator qui renverse le cours d'un combat et le sauve de la défaite. Ces deux épisodes forment à eux seuls tout ce que les historiens savent de la guerre : qu'on se reporte, par exemple, au résumé de Florus, I, 1. Mais ce schématisme même est le bienvenu : comme tout le règne de Romulus, comme tous les premiers chapitres de l'histoire royale, il recouvre sans obésité ce qui est l'ossature des récits : le système des trois fonctions. Sur le fond *militaire*, on voit saillir et s'opposer les ressources propres du chef *opulent* et du chef *magicien*.

Nous n'insisterons pas sur le second épisode, si important pour comprendre et Romulus et son Jupiter : à plusieurs reprises nous l'avons analysé (*Mitra-Varuna* [1940], pp. 32 et suiv. ; *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, pp. 78 et suiv.). Bornons-nous à souligner une fois de plus combien il s'accorde, de forme et de sens, avec la scène de la *Völuspá* où Odin lance son épéu sur l'armée des Vanes, telle que l'éclairent les passages de sagas précédemment cités. Voici le récit de Tite-Live (I, 12, 1-9 ; trad. G. Baillet) :

En tout cas [après la corruption de Tarpeia] 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 Capitolin, les Sabins ne descendirent pas immédiatement en terrain plat : ils attendirent que la colère et le désir de reprendre la citadelle poussât le courage des 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 : « Jupiter, 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 (scelere emptam), est aux mains des Sabins. De là leurs troupes, franchissant la vallée qui les sépare d'ici, s'avancent vers nous. Ô toi, père*



des dieux et des hommes, écarte du moins d'ici les ennemis. Ôte leur frayeur aux Romains et arrête leur fuite honteuse. En ce lieu, je promets de t'élever un temple, ô Jupiter 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 Jupiter 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 du forum actuel. 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...

Les trois éléments de la stance 24 de la *Völuspá* se retrouvent ici, simplement le premier apparaissant le dernier : l'enceinte du château des Ases est forcée comme le Capitole est occupé et la porte du Palatin menacée par les Sabins ; les Vanes belliqueux « peuvent fouler les plaines » (ou : « le sol ») comme les Sabins enivrés de victoire livrent combat dans la plaine du forum, intérieure au système défensif de leurs adversaires ; Odin lance sur l'ennemi l'épieu magique et nous savons, par le *Styrbjarnar þátttr* (voir [ci-dessus](#).), que ce geste a le même effet que l'invocation que Romulus, *arma ad caelum tollens*, adresse au grand magicien des batailles, à Jupiter. Cette symétrie est remarquable, et l'interversion des épisodes favorables et défavorables ici aux Romains, là aux Ases, est sans importance puisque, dans les deux récits, ces victoires alternées des uns et des autres restent finalement stériles, n'emportent pas la décision, se contrebalancent. Néanmoins, il faut remarquer que ceux qui, dans les deux cas, sont le plus près de la victoire au cours de cet épisode « magique » de la guerre, ceux qui, en tout cas, campent dans les positions mêmes de l'adversaire, ce sont les représentants de la troisième fonction, ici les Sabins, là les Vanes. Il semble donc que cette bataille complexe, dans les deux épopées, ait un

triple objet : illustrer la bravoure et l'excellence des deux partis, notamment de celui qu'on s'attendrait le moins à voir briller sur les champs de bataille, les « riches » Vanes et les « riches » Sabins ; mettre en lumière la technique *magique* du chef d'un des deux partis combattants (Odin, Romulus, représentants normaux de la première fonction) ; enfin, justifier cette affirmation traditionnelle que tantôt l'un des deux partis tantôt l'autre avait le dessus sans toutefois tenir la victoire, et qu'il fallait bien que tout cela finît par un « contrat social ».

## VI. La corruption de Tarpeia

On sait comment Tatius s'était emparé d'abord du Capitole. Lisons encore Tite-Live (I, 11, 5-9 ; trad. G. Baillet) :

La dernière guerre fut celle des Sabins 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 de démonstrations avant l'ouverture des hostilités. Au sang-froid ils joignirent encore la ruse. Spurius Tarpeius commandait la citadelle de Rome. Sa fille, une Vestale, gagnée par l'or de Tatius, consentit à introduire des ennemis dans la place (*hujus filiam virginem auro corrumpit Tatius 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 plutôt l'air de prendre de vive force la citadelle, soit pour donner aux traîtres l'avertissement de n'avoir à compter en aucun cas 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 » (*additur fabula, quod vulgo Sabini aureas armillas magni ponderis brachio lævo gemmatosque magna specie annulos habuerint, pepigisse eam 'quod in sinistris manibus haberent' : eo scuta illi pro aureis donis congesta*).

Cette histoire a été, dans l'Antiquité, racontée maintes fois, en prose et en vers, et même en vers grecs, et de diverses façons. Plutarque, au chapitre XVII de sa *Vie de Romulus*, et Denys d'Halicarnasse, II, 38-40, donnent quelques

échantillons de ces variantes. Plusieurs auteurs, auxquels Tite-Live fait aussi allusion à la fin du chapitre XI, après les lignes qui viennent d'être citées, ont transformé Tarpeia en une héroïne du patriotisme romain : elle n'avait pas trahi Romulus ; elle avait au contraire tendu un piège aux Sabins, en leur faisant croire qu'elle leur livrait le Capitole ; en réalité, c'était bien leurs boucliers qu'elle avait demandés en paiement, et elle comptait exposer Tatius et ses hommes désarmés aux coups de Romulus dûment prévenu. Soit par soupçon, soit parce que le courrier envoyé par la jeune fille à Romulus avait trahi, les Sabins l'auraient punie comme le dit l'histoire. Peu d'auteurs anciens ont prêté créance à cette pieuse retouche, mais Denys d'Halicarnasse (II, 40, fin) remarque que c'est pourtant la version qui s'accorde le mieux avec le fait étonnant que les Romains offraient chaque année des libations à Tarpeia. D'autres ont fait de Tarpeia une Sabine, une de celles qui avaient été enlevées aux *Consualia*, et l'on comprend pourquoi : les enlèvements des *Consualia* ayant été perpétrés parce que les compagnons de Romulus n'avaient pas de femmes, comment Tarpeia pourrait-elle être une « Romaine » ? Cette version a, de plus, l'avantage de légitimer l'acte de trahison que Tarpeia commet envers Romulus ; mais elle rend d'autant plus singulier le fait qu'elle demande un salaire aux Sabins. Enfin, les auteurs se partagent sur le mobile même de l'action de Tarpeia : pour tous les historiens et pour Ovide (*Fastes*, I, 261 et suiv.), c'est l'avidité, l'appât de l'or, la corruption ; mais quelques poètes élégiaques, dont le plus illustre (pouvait-il en être autrement ?) reste Properce (IV, 4), disent que c'est l'amour : la jeune fille, voyant le beau Tatius caracolier devant les murs, avait perdu son sang-froid...

Les Modernes, eux, ont cherché bien des explications à cette légende ; Salomon Reinach, notamment (*Cultes, mythes et religions*, III, 1908, pp. 223-253), a trouvé là l'occasion d'une de ces brillantes constructions auxquelles ne manque que la première assise. Les folkloristes, et tout particulièrement M. Alexander Haggerty Krappe [dans *Rheinisches Museum für Philologie*, LXXVIII, 1929, pp. 249-267], ont au contraire avancé la question en montrant qu'il ne s'agissait pas d'une légende proprement romaine, mais de l'utilisation romaine d'un récit connu par ailleurs. Cependant, M. Krappe, sans profit et sans raison, a fondé la classification des variantes sur un fait bien secondaire : la différence des mobiles — l'appât de l'or ou l'amour — auxquels obéit l'héroïne ; d'autre part, il n'a pas tiré la conclusion qui s'impose de la répartition géographique des variantes anciennes. Avant tout, rappelons un fait (cf. *Naissance de Rome*, p. 153) : les Anciens disaient volontiers que le Capitole s'était d'abord appelé *Tarpeius mons* et que, sous les Tarquins, ce nom avait été remplacé par celui de *Capitolium* (par exemple Plutarque, *Romulus*, 18, début) : en réalité : 1) *Capitolium* avec son *l* et *Tarpeius* (donc *Tarpeia*) avec son *p* sont au même titre des formes sabines ; 2) pour *Tarpeius mons*, on peut affirmer que, loin d'être le nom originel de la colline, ce n'est qu'un nom postérieur à la période étrusque, aux Tarquins : le radical de *Tarpeius* n'est en effet qu'une prononciation sabine (avec passage normal de *qu* à *p*) de celui de *Tarquinius* ; cela nous reporte donc à la vraie « période sabine » de Rome, aux années où les Sabins descendirent en grand nombre et s'installèrent pacifiquement dans les parties nord-ouest de la ville, c'est-à-dire au v<sup>e</sup> siècle et non aux temps royaux ; 3) il est probable que la déformation de *Capitodium* (d'ailleurs attesté) en *Capitolium* est due à la même cause. Retenons de cela que le nom de *Tarpeia* est

sûrement postérieur de plusieurs siècles aux origines de Rome, et revenons à son dossier folklorique.

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, 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. À 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 Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, 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 Flavius 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. 273) ; Komaithô, par amour pour Amphytryon, coupe le cheveu d'or de son père et livre à l'assaillant Taphos avec toutes les îles ; Amphytryon 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-Tha'âlibî, par Masudî, par l'auteur du *Livre des Rois* aussi et par plusieurs poètes : c'est l'histoire de la trahison et du châtement de Nadirâ, fille de Daisan. Par amour, elle livre à Shâpûr la ville de son père ; puis, d'ordre de Shâpûr, 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, art. cité, 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). Non seulement donc, comme on l'a vu, le nom de Tarpeia est relativement récent, mais le schéma même de son aventure vient de Grèce.

Seulement, quand on a reconnu cela, on n'a pas tout dit. Il reste ceci, qui n'est pas moins considérable : l'histoire grecque de la jeune fille trahissant sa patrie par appât de l'or (ou par amour) et châtiée ensuite par celui qui a bénéficié de sa trahison, ce petit roman, comment a-t-il pu être inséré à cette place précise, de préférence à toute autre, de 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 corrompteur, 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 Tatius 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 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 voce jussi* », 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 : « *virginem auro corrumpit Tatius...* », « *Romulus... arma ad cælum tollens : Jupiter, inquit...* ». Il n'est pas besoin d'épiloguer longuement, une fois de plus, sur les relations naturelles de l'or (et accessoirement, ici, de l'amour) avec la troisième fonction cosmique et sociale :



abondance, opulence, volupté (cf. *Tarpeia*, 1947, pp. 189-193 [ « Ancus et la troisième fonction » ]).

Il est plus intéressant d'insister sur l'accord profond de cette affabulation romaine avec l'affabulation nordique correspondante : *dans ces deux « premières guerres », le premier épisode est une mise en scène de la puissance corruptrice de l'or, propre à la troisième fonction ; un personnage féminin ici incarne (Gullveig), là symbolise (Tarpeia) cette forme dangereuse d'ivresse ; les victimes de ces agissements sont ici Odin avec ses Ases, là Romulus et ses compagnons, c'est-à-dire, dans les deux cas, les représentants d'une autre fonction, de la première. Bien sûr, le détail du récit romain n'est pas comparable à celui du récit nordique et n'a pas à lui être comparé puisqu'il vient d'ailleurs que de la préhistoire indo-européenne, puisqu'il a été pris au monde égéen ; en particulier, ce sont les Sabins eux-mêmes qui, après avoir corrompu (la Romaine ? la Sabine ?) Tarpeia et tiré le profit attendu de cette corruption, la châtient et la mettent à mort, alors que ce sont les Ases qui saisissent et supplicient la Vane Gullveig ; et puis Gullveig, « Puissance de l'or », survit à trois mises à mort et continue d'empoisonner de sa séduction le monde, et spécialement les âmes féminines, tandis que, de Tarpeia, il ne reste qu'un exemple mémorable d'*auri sacra fames* et que son destin tragique est au contraire un avertissement, une sorte de *remedium* pour les générations à venir. Cela est vrai, mais, encore une fois, ces différences sont naturelles puisque Tarpeia doit la forme précise de sa folie, de son crime et de son expiation à quelque sœur de la Mégarienne Skylla ou de Komaithô de Taphos. Mais l'analogie des caractères et des situations, l'homologie des « principes » des deux conduites est sensible. Ne demeure-t-il pas même une parenté plastique dans ces deux macabres images : Tarpeia*

accablée sous les boucliers que lui jettent à l'envi les guerriers de Tatiús, et Gullveig tant et tant percée d'épieux par les compagnons d'Odin qu'elle reste debout, comme prise dans un faisceau d'armes ?

## VII. Quelques réflexions

Au début de la légende indienne que sa valeur fonctionnelle conduit à rapprocher et de la guerre des Vanes et de la guerre des Sabins, les homologues des Vanes et des Sabins, les Nāsatya, ont recours à cette même arme, vraiment caractéristique de la troisième fonction : la corruption. On a vu qu'ils essaient de détacher de son mari et de son devoir la jeune et belle Sukanyā, la femme de l'ascète Cyavana. Comment procèdent-ils ? Il lui promettent — discrètement — des jouissances que son vieux mari ne lui donne pas, mais surtout, sans discrétion, ils font miroiter à ses yeux les bijoux, les étoffes luxueuses dont elle est privée et qu'ils peuvent lui fournir (*Mahābhārata*, III, 123, 5 et suiv., notamment 7-8) :

*anābharanasampannā paramāmbavarjitā*

*çobhayasy adhikam bhadre vanam apy analamkrtā :*

*sarvabharanasampannā paramāmbaradhārini*

*çobhase tv anavadyāngi, na tv evam malapankinī !*

Même sans aucun ornement, privée de robes élégantes, ô noble et dépourvue de parures, tu embellis prodigieusement la forêt : mais c'est couverte de tous les ornements et vêtue de robes élégantes, ô femme aux membres irréprochables, que tu te fais [c'est-à-dire tu dois te faire] belle, et non comme tu es, toute souillée de boue...

Plus ferme que Tarpeia, plus saine aussi que « la mauvaise femme » dont Gullveig « est le plaisir » (*Völuspá*, 22, vers 7-8), la jeune femme indienne résiste, et *la tentative de corruption* échoue, comme échouera compensatoirement, à l'épisode suivant, *la foudre brandie par Indra* pour intimider les Nāsatya et leur protecteur ; et, de ces deux échecs, celui

des représentants de la troisième fonction et celui du représentant des fonctions supérieures, sort finalement le pacte par lequel les Nāsatya sont définitivement reçus dans la société divine... (cf. *Naissances d'archanges*, pp. 159 et suiv.).

Si nous rappelons cette légende indienne, c'est pour qu'on sente combien, tout en conservant à la place attendue le motif essentiel de la corruption, elle se présente sous une affabulation éloignée des légendes romaine et scandinave qui viennent d'être examinées. C'est aussi pour qu'on sente mieux, par contraste, la singulière parenté de celles-ci. Les lecteurs de *Mitra-Varuna* retrouvent ici les positions respectives de Snorri, de Tite-Live et des livres indiens qu'ils ont observées dans un cas fort comparable : à propos des mythes ou des légendes relatifs au couple du souverain Borgne et du souverain Manchot. Là déjà, l'Inde, coulant les vieilles images dans ses préoccupations exclusivement sacerdotales et liturgiques, présentait en couple un dieu souverain sans yeux et un dieu souverain sans bras encore comparables aux figures des légendes européennes ; mais c'était entre les deux Ases scandinaves, le Borgne Odin et le Manchot Tyr, et les héros sauveurs de l'épopée romaine, Horatius le Cyclope et Mucius le Gaucher, qu'éclataient, dans les types des personnages et dans les intrigues destinées à les définir dramatiquement, de ces analogies nombreuses, prolongées, systématiques, qui ne peuvent s'expliquer que par la conservation, sur deux domaines depuis longtemps séparés, d'un héritage commun (*Mitra-Varuna*, chap. IX et X). Ce sera un bon exercice pour les étudiants qui s'intéressent à l'histoire des religions que de vérifier en détail l'identité des procédés comparatifs et la symétrie des données et des résultats dans le cas des deux souverains mutilés étudiés en 1940 et dans le cas des personnages et des concepts qui viennent d'être rapprochés.

Puisque nous nous risquons à parler de méthode, le lecteur voudra bien mesurer l'avantage que nous gagnons par le présent essai. Ce n'est plus seulement *un* fragment (la réconciliation finale), ce ne sont pas non plus *quelques* fragments extraits des légendes de la guerre sabine et de la guerre des Vanes que nous considérons et comparons, dont nous comprenons le sens et constatons l'antiquité. Ce sont ces deux légendes dans leur ensemble, *dans leur organisation systématique*. La probabilité de l'explication s'en trouve accrue, et aussi, croyons-nous, sa valeur philosophique.

Pour terminer, nous nous retournerons vers Rome en précisant encore deux points. On comprend que des libations funéraires aient été offertes aux mânes de Tarpeia. D'abord, un mort ne disparaît pas entièrement mais, quelle qu'ait été sa vie, une seule chose dorénavant l'intéresse, les offrandes qui l'entretiennent ; et, s'il ne les reçoit pas, il trouble les vivants : insatisfaite, Tarpeia morte pourrait ainsi faire *actuellement, durablement*, autant de mal qu'en fait l'immortelle Gullveig. Mais il y a sans doute une autre raison, plus émouvante. Rome n'a gardé rancune à aucun des pécheurs de sa première histoire : ni le sacrilège Remus, ni le meurtrier Celer, ni Romulus devenu tyran, ni Horatia impie envers la patrie, ni Horatius fratricide ne sont l'objet d'aucune sévérité et la plupart reçoivent un culte annuel ; il semble que la mort réconcilie ces fantômes dans une indulgence générale ; Tarpeia est l'un d'eux : cette malheureuse passait pour avoir fait la démonstration expérimentale d'une puissance qui, prise en soi, ne mérite que les blâmes des moralistes, forme moderne des boucliers de Tatius, mais qui n'en constitue pas moins, dans cette synthèse totale qu'est une ville, un monde ou

une âme, un élément authentique, donc non négligeable ; l'or est une force, et une force dont les recettes donnent lieu à un art original ; l'or a un côté ténébreux, un côté « deuxième bureau », qu'il faut reconnaître, admettre, utiliser et aussi neutraliser ; l'or défait des nœuds où s'ébrécherait l'épée d'Alexandre... Tatius a apporté, ne pouvait pas ne pas apporter cela à Rome avec toutes les autres manifestations, plus ou moins saines, de la richesse, et généralement avec tous les aspects, limpides ou troubles, de la troisième fonction : n'a-t-il pas apporté même (et il en est mort) une curieuse indulgence pour le vol commis à main armée sur les routes du Latium ? Tarpeia, elle, dans la fable des origines romaines, ne sert à illustrer que cela : la puissance de l'or. Une fois la *synthèse* faite, une fois Tatius et Romulus unis, une fois les Titius indéfectiblement articulés aux Luceres et aux Ramnes, ce triste service des temps *analytiques* méritait bien à l'héroïne sinon un culte proprement dit, du moins l'amnistie, et même une sorte de pitié attendrie, presque de reconnaissance, comme il arrive à chaque homme d'en nourrir envers telle ou telle faute de sa folle jeunesse, et que marque ici l'offrande funéraire.

D'autre part, les résultats du présent essai rejoignent les réflexions pénétrantes que M. Piganiol a consacrées en 1916 aux exécutions tarpéiennes dans son *Essai sur les origines de Rome* (pp. 149 et suiv.). On sait que ces exécutions, où l'on précipitait le condamné du haut de la roche dite *saxum Tarpeium* en souvenir de Tarpeia, étaient, en droit et en fait, du ressort exclusif des *tribuns de la plèbe*. Dans la mesure, sûrement considérable, où la plèbe est l'héritière du tiers état fonctionnel, de la classe productrice que la fable des origines assimile à la composante sabine, aux Titius, à Tatius et à son

armée, on comprend sans peine cette connexion supplémentaire de Tarpeia avec la troisième fonction.

*Deux petits dieux  
scandinaves : Byggvir  
et Beyla*

L'étude qui suit fut publiée en 1952 dans *La Nouvelle Clio. Revue mensuelle de la découverte historique* (troisième année, numéros 1-2, pp. 1-31), qui était éditée à Bruxelles par la Librairie encyclopédique.

Elle résumait la matière de plusieurs conférences faites au Collège de France en décembre 1950, soit un an après la leçon inaugurale du titulaire de la chaire de Civilisation indo-européenne, le 1<sup>er</sup> décembre 1949.

Cet article a été traduit en anglais par le scandinaviste américain John Lindow et publié sous le titre « Two Minor Scandinavian Gods : Byggvir and Beyla (1952) » en appendice au livre *Gods of the Ancient Northmen* (1973, pp. 89-117).

Sur le même sujet, voir également l'étude « Le noyé et le pendu » (reprise [ici même](#), cf. en particulier [ici](#)) et la dernière partie, intitulée « Problèmes de la *Lokasenna* », du recueil posthume *Le Roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100)* publiées par Joël H. Grisward (1995, pp. 287 et suiv.).



Il n'y a pas de dieu scandinave dont le dossier soit plus simple que celui de Byggvir : un seul texte, assez explicite. De plus, c'est un dieu évidemment secondaire : comme tel, il n'occupait naguère que quelques lignes ou une brève remarque dans les manuels. Mais la célébrité et l'importance lui sont venues, dans des conditions telles qu'il est un des meilleurs observatoires pour qui veut comprendre l'évolution, les tendances des études mythographiques depuis un demi-siècle. Si, faisant aujourd'hui le point<sup>1</sup>, on est contraint d'abandonner certaines positions récemment conquises, la leçon n'en est que plus précieuse et l'on ressent admiration et respect pour les maîtres qui ont mis leur soin et leur art à scruter, à apprécier, à exploiter cette minuscule figure de la *Lokasenna*, des « Sarcasmes de Loki »<sup>2</sup>.

## I. Byggvir et Beyla

Depuis longtemps déjà — nous sommes à la strophe 43 —, Loki accable les dieux, dans l'ordre où ils s'offrent eux-mêmes, de railleries d'autant plus cinglantes que la malveillance n'y est pas sans fondement : les habitants de l'Asgard sont des hommes comme nous, plus puissants, mais qui pèchent et se ridiculisent comme nous. Bragi, les déesses Idun et Gefion, puis Odin, puis les déesses Frigg et Freyia, puis Niord, et Tyr, et Freyr se sont entendu rappeler des souvenirs qui contiennent parfois pour nous de précieuses nouveautés, mais pour eux désagréables, et assaisonnés de menaces. Quand Loki en vient à persifler Freyr, un petit personnage prend la parole. C'est le serviteur de Freyr, Byggvir<sup>3</sup>.

43. Byggvir dit :

Si j'avais lignée comme Ingunar-Freyr

et aussi riche demeure,  
plus fin que moelle je broierais cette sinistre corneille  
et la briserais toute en morceaux !

44. Loki dit :

Quelle est cette petite chose que je vois frétiller  
et parasiter en parasite ?  
Aux oreilles de Freyr toujours tu seras  
et sous la meule caquetteras !

45. Byggvir dit :

Byggvir je me nomme et « vif » me disent  
tous les dieux et les hommes.  
Aussi me fais-je gloire que les fils de Hropt<sup>4</sup> boivent  
la bière, tous ensemble.

46. Loki dit :

Tais-toi, Byggvir ! Tu ne t'entends jamais  
à répartir la chère entre les hommes.  
Et l'on ne pouvait te trouver dans la paille des sièges,  
quand les héros se battaient !

L'ironie de Loki se détourne alors contre Heimdall, puis contre les déesses Skadi et Sif. Enfin intervient Beyla, pour annoncer la fin du jeu : Hlorridi, c'est-à-dire Thor, approche, et, avec lui, le châtimement des insolences :

55. Beyla dit :

Toutes les montagnes tremblent ; je crois qu'il est en route,  
de chez lui, Hlorridi.  
Il imposera silence à qui calomnie ici  
tous les dieux et les hommes.

56. Loki dit :

Tais-toi, Beyla ! Tu es la femme de Byggvir,  
et fort mêlée de mal.  
De pire dégénérée<sup>5</sup>, il n'est pas venu chez les fils des Ases :  
tu es toute crottée<sup>6</sup>, pétrisseuse !

Le couple est bien assorti, si l'on en croit Loki. En tout cas, le mari est dévoué à son maître comme un domestique de bonne maison. Il lui donne son titre des grands jours<sup>7</sup>, parle de sa lignée, de son palais : « Ah ! si j'étais monsieur, dit-il à peu près, je ne te manquerais pas... »

Les injures de Loki étaient difficiles à comprendre au temps de Max Müller, quand il fallait interpréter les deux serviteurs, ainsi que le maître, à partir de quelque spectacle de la nature.

L'admirable Johann Ludwig Uhland lui-même — je dis admirable, car rien n'est plus intelligent que ses *Sagenforschungen*, et bien des pages n'y sont pas périmées<sup>8</sup> — et, après lui, ce Karl Müllenhoff auquel de bons esprits reviennent aujourd'hui, lassés de l'*Atomisierung* mannhardtienne des rituels et des légendes<sup>9</sup>, bref les plus grands noms de l'école n'ont trouvé que de pauvres explications. Byggvir et Beyla seraient le *Bieger* et la *Biegung*, le Courbeur et la Courbure, c'est-à-dire les vents estivaux qui font doucement plier, onduler le feuillage et les épis. Ou bien, car c'était vraiment une gageure que de rattacher *Beyla* à la même racine que *Byggvir*, ils seraient le *Bieger* et le *Buckel*, c'est-à-dire prosaïquement les ventres et les dos de l'ondulation des vagues de la mer par beau temps : soit l'allemand *Beule*, soit le gotique *ufbauljan* « gonfler » étaient ainsi appelés à justifier le nom de la servante de Freyr...

Rien de tout cela n'était probable, mais ces explications de détail, données en passant, étaient emportées et soutenues, sans que les auteurs s'en fissent grand souci, par le torrent imposant des évidences naturalistes. On sait comment ces évidences s'évanouirent.

## II. Byggvir et l'orge

Plus positive dans son principe, l'école qui désensorcela les mythes, celle des *Wald- und Feldkulte*<sup>10</sup>, reprit le problème et rencontra presque aussitôt une autre évidence, plus limitée, mais certaine : Byggvir est une personnification de l'orge. Dès 1874, dans la seconde édition de sa *Sæmundar Edda hins fróða*, le folkloriste danois Svend Grundtvig, l'éditeur des *Folkeviser* dont son élève Axel Olrik devait terminer l'imposante collection, attachait cette note, parmi fort peu d'autres, aux strophes 44-45 de la *Lokasenna*<sup>11</sup> :

N'aurions-nous pas ici une transparente allégorie, qui apparenterait Byggvir, le vif serviteur de Freyr, à l'Écossais Allan Mault et à son correspondant anglais sir John Barleycorn, que les paysans, d'après une vieille chanson à boire, tuent à coups de bâton, enterrent avec le soc de la charrue, et qui, lorsque le temps s'échauffe, ressuscite, prend de la barbe au menton, traverse une nouvelle série d'épreuves — la faux coupante, le lourd fléau, la dure meule — et finit néanmoins grand seigneur, vainqueur des plus grands héros, gagnant le cœur des dames ? Ce seigneur, c'est l'orge, *byggjet*, dont on fait la bonne vieille bière.

Du premier coup, pour le fond et pour la forme, l'explication était bien assise et l'on s'étonne que des savants aient continué de chercher ailleurs, tel Wolfgang Golther qui, en 1895, se demandait si Byggvir, serviteur du dieu de la fécondité, ne serait pas simplement « le paysan »<sup>12</sup> : il y voyait un dérivé du verbe *byggva*, qui est la forme ancienne de *byggja*, « peupler, coloniser, habiter », dérivé qui figure en poésie à la fin de plusieurs composés : *jarð-byggvir* « *incola prædii, fundi* »<sup>13</sup>, appliqué à un prince ; *lopt-byggvir* « *incola tabulati*, habitant du château (d'un navire), *gubernator, dux* » ; *faðm-byggvir* « *incola sinus*, habitant du sein, mari »... Mais, outre que ce *-byggvir* ne se rencontre pas en dehors de tels composés<sup>14</sup>, on voit qu'il appelle une détermination, ne signifie que « l'habitant (de) », non « le paysan ».

« Byggvir-orge », Byggvir-*bygg*, rend compte de presque tous les détails, des ironies du texte, de toutes celles que

n'obscurcit pas une incertitude de vocabulaire. Voici, je crois, comment on peut les interpréter<sup>15</sup>.

1. a) Byggvir, grain d'orge, est vraiment une très « petite chose » (44, 1).

b) Le neutre *þat et litla*, dont l'intention méprisante est d'ailleurs certaine (Magnus Olsen, Hugo Gering, Nils Lid...), devait d'autant plus amuser les auditeurs que *bygg* est un substantif *neutre*.

2. a) Du grain d'orge il n'est que juste de dire (44, 6) *und kvernom klaka* « caqueter sous les pierres de meule ».

b) Inversement « Orge » se couvre de ridicule (43, 4-5) quand il dit : « Si j'étais mon patron, je *broierais* cette sinistre corneille plus fin que moelle » ; le verbe qu'il emploie, *mólva*, correspondant du gotique *ga-malwjan* « écraser », est un hapax dans la vieille littérature nordique, mais existe en islandais moderne au sens de « réduire en miettes » et M. Magnus Olsen l'a entendu dire d'un cours d'eau qui effrite sa rive (*mölva og brjóta*) ; les Islandais ne pouvaient pas ne pas le rapprocher non seulement de son synonyme *mylja* de (*\*mulwjan*), mais de mots à sens précis, de même racine, que le petit « Orge » eût mieux fait de ne pas évoquer dans sa vanterie : *mala* « moudre », *mjöl* « farine ».

3. Les auditeurs devaient s'amuser à entendre « Orge » dire : « Si j'étais de noble extraction comme Freyr, si j'avais comme lui un riche séjour... » (43, 1-3). Son extraction à lui, c'est l'épi ; son séjour, c'est le moulin ou la cuve du brassage.

4. a) En revanche « Orge », matière première de la bière, a raison d'être fier (45, 4-6) quand il voit les dieux boire le bon breuvage qu'ils lui doivent ;

b) fier aussi de ce que les dieux et les hommes l'appellent « vif, ardent », *bráðr* (45, 1-3) : non seulement cela convient à l'humeur que produit la bière (Magnus Olsen), mais les auditeurs avaient peut-être encore conscience que la racine du mot est celle même du verbe qui désigne le brassage, *brugga* « *to brew, brauen* »<sup>16</sup>.

5. Les beuveries scandinaves, comme celles de l'épopée celtique sont le lieu de débats de préséance, de vanteries, qui peuvent tourner en querelles — la *Lokasenna* même en est une preuve — et Loki a beau jeu de répondre au petit « Orge » : « Tu ne parviens jamais à distribuer (correctement, pacifiquement) la chère entre les hommes (convives) ! » Loki a déjà employé deux fois (22, 2 ; 38, 2) la même formule *þú kunnir aldregi* « tu ne parviens jamais à... », disant à Odin, le dieu souverain qui décide de la victoire : « Tu ne parviens jamais à régler les combats (*deila víg*) entre les hommes (combattants), et tu as maintes fois donné la victoire à qui tu n'aurais pas dû la donner ! » ; puis disant à Tyr, le dieu juriste : « Tu ne t'entends jamais à apporter réconciliation entre deux (hommes en procès) ! » Dans ces deux cas, et par conséquent aussi dans celui de Byggvir, Loki reproche à un dieu *spécialiste* de ne pas bien traiter ou diriger les hommes *sur son domaine propre*, bataille, débats du *þing*, beuverie de bière.

6. Loki ajoute : « Et quand les hommes en venaient à se battre, on ne pouvait te trouver dans la paille du *flet* ! » Le *flet*, c'est la banquette adhérente au mur sur laquelle, en guise de coussins, on met de la paille (verbe *strá*<sup>17</sup>). Reproche de lâcheté, apparemment, rapporté à Byggvir, mais qui n'est que la comique interprétation d'un fait matériel, normal et inévitable, quand on le rapporte à

*bygg*, à l'orge : *il n'y a plus de grain d'orge dans la paille qu'on étale sur les bancs* ; le grain d'orge est dans la bière, qui excite les querelles, non dans la paille des sièges. Et naturellement le poète joue aussi sur le sens de la préposition *í*, l'expression *í fletz strá* signifiant « *sur* la paille de la banquette » quand il s'agit d'un convive, et « *dans* » cette même paille quand il s'agit du grain.

7. En somme, seuls les vers 3 et 4 de la strophe 44 ne s'expliquent pas immédiatement par l'état civil du personnage.

a) Le premier contient le cliquetis de mots *snapvíst snapir*. Le verbe *snapa* signifie proprement « *schmarotzen*, parasiter » ; mais M. Nils Lid signale qu'il s'emploie plus largement en islandais moderne, par exemple en parlant d'animaux qui broutent une herbe rare sur de la terre glacée. Sans doute la nuance exacte du mot dans ce passage nous échappe-t-elle encore.

b) Quant au second — « Tu seras toujours aux oreilles de Freyr ! » —, il est probable qu'il s'éclairait par un usage rituel ou figuratif. Par les faits lapons recueillis au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle et qui prolongent en grande partie des faits empruntés au paganisme scandinave, nous savons que l'on accrochait à l'idole de Freyr, *Veraldén Olmay*, divers objets plus ou moins répugnants en rapport avec la fécondité. Peut-être, bien que ce ne soit pas déclaré dans nos sources, y accrochait-on aussi des épis d'orge ? En effet, on lit dans le célèbre rapport du missionnaire Johan Randulf<sup>18</sup> connu sous le nom de « *manuscrit de Närö* » (1723)<sup>19</sup>.

« *Ils ont une deuxième idole — outre Horagalles, c'est-à-dire Thor ou Jupiter — qu'ils appellent Weraldén Olmay<sup>20</sup>, c'est-à-dire "l'homme du monde", et c'est le même que Saturne. Ils peignent cette idole sur les*

*tambours magiques avec, au-dessus de la tête, une ligne courbe munie de plusieurs crochets, ce qui doit représenter la fécondité aussi bien de la terre et de la mer que du bétail. Ils le prient afin que l'orge pousse bien dans le pays et qu'ils puissent acheter bière, alcool et tout ce qui se fait avec l'orge. C'est ce qu'ils veulent signifier par la houe qu'il tient à la main et avec laquelle il doit piocher la terre du Restmand (ainsi nomment-ils le Christ) quand la semence est semée... »*

À n'en pas douter, la ligne courbe munie de crochets, qu'on voit en effet sur les tambours des sorciers lapons, est un épi d'orge. Tantôt elle domine le personnage, plantée près de lui, s'inclinant au-dessus de sa tête<sup>21</sup>, tantôt il l'élève dans sa main droite et alors, très exactement, le haut de l'épi, recourbé, est « à son oreille », *at eyrom Freys*<sup>22</sup>. Il est donc probable que l'allusion de la *Lokasenna* et la figuration des tambours sont à rapprocher et s'expliquent toutes deux par une même pratique cultuelle, une même décoration de l'idole.

Si le signalement de la *Lokasenna* convient bien à « l'Orge » personnifié, la dérivation du nom n'est pas moins parfaite. Le neutre vieil-islandais *bygg* vient d'un thème *\*biggwu-*, *\*beggwu-*<sup>23</sup>, issu du germanique commun *\*bewwu-* qui a produit, d'autre part, le vieux-saxon *beo* « moisson », l'anglo-saxon *béow* « grain de céréales ». Le masculin *Byggvir* en est tiré comme un grand nombre de noms de personnages des deux *Eddas* le sont d'appellatifs des trois genres : *Eldir*, l'un des serviteurs d'Ægir, chez qui Loki fait ses sarcasmes, est le feu, *eldr*, personnifié ; *Ægir* lui-même tire son nom de celui de l'eau courante, *á* (féminin), qui est le gotique *ahwa* « fleuve », le latin *aqua* ; les géants *Qrnir* et *Brimir* sont l'aigle, *qrn* (masculin), et la mer grondante, *brim* (neutre) ; etc.<sup>24</sup>. C'est là d'ailleurs, en général avec valeur possessive, un type de dérivation fort usuel : *hallr* « grande pierre » donne *hellir* « caverne », *hjálmr* « casque » donne *hilmir* « chef, prince », etc.<sup>25</sup>.



Il ne subsiste donc pas de doute sur la nature de Byggvir. Mais, cela reconnu, comment interpréter une telle personnification ? Diverses directions sont possibles et ont été suivies.

Certains, par exemple Axel Olrik en 1905<sup>26</sup>, ont pensé que ce nom, qui ne se retrouve nulle part ailleurs, et par conséquent le personnage ne sont qu'une invention plaisante du poète de la *Lokasenna*. Comme la dérivation à partir de *bygg* est transparente, il ne risquait pas de voir perdre ses allusions<sup>27</sup>. Il aurait donc exercé son ingéniosité sur le thème de « la carrière de l'orge », comme nos livres de premières lectures font raconter au grain de blé ses instructives aventures, comme les ballades écossaises et anglaises rappelées par Svend Grundtvig développent la « passion » et la gloire d'Allan O'Maut et de sir John Barleycorn<sup>28</sup>, comme les poètes édifiants de la Réforme allemande illustrent les épreuves du pauvre chrétien par « les dix-sept souffrances du lin<sup>29</sup> » comme enfin l'on a tiré de nos jours d'amples développements, inattendus et personnels, de l'image évangélique « Si le grain ne meurt... ».

D'autres auteurs, et Axel Olrik lui-même, cinq ans plus tard, ont préféré des voies qu'ils jugeaient plus fécondes. Les *Vegetations-geister*, les *Spirits of the Corn* étaient en grande vogue. À travers eux, on entrevoyait un moyen de toucher le fond le plus ancien, le plus vivace en même temps, des paganismes européens. Byggvir offrait une matière de choix. Mais, avant d'aborder ces vastes perspectives, nous devons nous assurer que l'épouse donnée à Byggvir par le poète et qui embarrassait les disciples de Max Müller s'accommode de l'heureuse restauration céréale de son mari. En définitive, qu'est-ce que *Beyla* ? Disons tout de suite que son cas est plus

difficile et qu'elle n'a pas encore été expliquée de façon satisfaisante.

### III. Beyla

Dans le sillage de sa découverte, Svend Grundtvig proposait<sup>30</sup> : « La femme de Byggvir, qui est qualifiée de *deigia*<sup>31</sup>, c'est-à-dire proprement de “pétrisseuse”<sup>32</sup>, doit être soit l'écume, soit la levure de bière. » L'une et l'autre équation sont improbables. Près de Byggvir, on attend une notion de même niveau (ce que n'est pas l'écume<sup>33</sup> par rapport à l'orge) et indépendante, comparable à l'orge, mais ne faisant pas avec lui double emploi dans le résultat de son action (ce que n'est pas la levure). De plus, « fermenter » n'est pas « pétrir ».

Vingt ans plus tard, Eduard Sievers a reconnu dans *Beyla*, qu'il expliquait par *\*Baun-ilō*, une personnification de la fève<sup>34</sup> : « *Frau Bohne* », à côté de « *Herr Gerstenkorn* », ce sont deux bons serviteurs, homogènes et pourtant autonomes, du dieu général de la fécondité. Une telle personnification est concevable : Walter von der Vogelweide ne s'est-il pas amusé, lui aussi, quelques siècles plus tard, à dire son fait à « Madame la Fève »<sup>35</sup> ?

*Waz êren hât frou Bône*

*daz man sô von ir singen sol ?*

*si rehtiu vastenkiuwe !*

Dans cette perspective, on s'explique la qualification *deigia*, « *Teigmacherin* » ou « *Bäckerin* » : elle fait penser au « gâteau » du jour des Rois, qui clôt les Douze Jours d'hiver. N'y cache-t-on pas, justement, « la fève », qui, lorsqu'on la découvre ensuite, toute gluante de pâte, mérite bien, d'un esprit railleur et malveillant, la note *dritin* « crottée » (str. 56, 6) ?

Cette amusante interprétation se heurte à trois grosses difficultés.

Quant au fond, quoi qu'insinue Sievers, et bien que le nom de la fève soit déjà germanique commun<sup>36</sup>, et bien que la plante ait été cultivée en Scandinavie dès les premiers siècles de notre ère, peut-être plus tôt<sup>37</sup>, il est impossible de la mettre sur le même plan, dans la vie, dans la religion et dans l'idéologie, que l'orge, culture vraiment essentielle, sans laquelle il n'y aurait ni pain ni bière.

Quant au fond, encore, l'usage de la « fève dans le gâteau », l'oracle de la fève, n'a pénétré en Allemagne, comme l'a rappelé Sijmons<sup>38</sup>, que sous l'influence des pratiques gréco-latines et il est invraisemblable que, à l'époque où a été composée la *Lokasenna*, il ait été assez fortement installé dans les pays nordiques — et dans le paganisme ! — pour supporter à lui seul *toutes* les allusions malignes que Loki fait à la nature de Beyla.

Enfin, quant à la forme, autant Byggvir est transparent et se comprend immédiatement, autant la dérivation de Beyla à partir de *baun*, avec chute de *-n-*, claire pour les linguistes modernes, risquait de rester incomprise des auteurs du poème, auquel cas l'ironie de *deigia* et de *dritin* était perdue. À moins d'admettre que Beyla était une personnification traditionnelle et bien connue de la fève, ce qui rencontre la première objection de fond qui vient d'être faite et rappelle fâcheusement les « mystères de la figue » inventés au début de ce siècle par Salomon Reinach pour expliquer *sycophante* à la lumière de *hiérophante*<sup>39</sup>.

Vingt ans plus tard encore, M. Magnus Olsen a proposé de dériver *Beyla* de *baula* « vache »<sup>40</sup>, et d'y voir la « servante vachère », sorte de résumé vivant des travaux de l'élevage.

Sophus Bugge, dans une leçon restée inédite, et un travail tout récent du savant islandais Finnur Jónsson<sup>41</sup> lui avaient fourni cette solution. Ainsi se comprendrait immédiatement *dritin* : la femme qui s'occupe du bétail, et sans doute aussi du fumage des terres, est sûrement « sale ». Quant à *deigia*, s'il ne s'explique pas ici avec son sens propre de « pétrisseuse », il ne faut pas oublier que, en vieux norvégien et encore dans les parlers ruraux, ce mot est étendu à toutes sortes de variétés de servantes (*sæter-*, *rakster-*, *bakster-*, *reiddeigja*) et qu'il est particulièrement employé dans le composé *budeie* « *Milchmädchen*, laitière », comme d'ailleurs le suédois *deja*, *mjölkodeja*<sup>42</sup> ; peut-être le poète l'a-t-il déjà pris ici dans ce sens général. M. Magnus Olsen concluait : « Les deux “serviteurs de Freyr” (*Freys þjónustumenn*, comme dit l'introduction en prose de la *Lokasenna*), le ménage Byggvir-Beyla, représentent les deux principaux aspects de l'activité de Freyr : ce dieu patronne la prospérité de tout ce qui vit, il est à la fois maître de l'agriculture et maître de l'élevage. Il lui sied donc d'avoir deux serviteurs dont les noms font référence l'un à la culture du grain, l'autre au soin du bétail. »

Un éminent disciple de M. Magnus Olsen, M. Nils Lid, a ajouté<sup>43</sup> que Byggvir et Beyla, ainsi compris comme l'Orge et la Vachère, évoquent la vieille division du travail rural entre les sexes, attestée en Scandinavie : l'agriculture est la chose de l'homme, la femme traite le bétail.

Cette explication rencontre pourtant, elle aussi, des difficultés. Beyla, Vachère, *femme* s'occupant de la vache, n'est pas homogène à Byggvir, *orge* personnifié : on attendrait un couple « Lait (ou Vache)-Orge », ou un couple « Vachère-Brasseur ». La grande disproportion des tailles entre les deux êtres rend d'autre part étrange leur accouplement comme mari

et femme. Donner déjà ici à l'hapax eddique *deigia* le sens très large de « servante » qu'il a plus tard n'est pas satisfaisant : la langue eddique a d'autres mots courants pour désigner la servante et, dans un texte comme celui-ci, dont tout l'intérêt tient à la précision des allusions, *deigia* doit avoir été choisi pour sa nuance, pour son rapport clair avec *deig* « pâte » (anglais *dough*, allemand *Teig*)<sup>44</sup>. Le mot *baula* lui-même<sup>45</sup>, le nom de la vache sur lequel se fonde l'explication, n'est pas assez usuel pour que le poète ait été assuré que le dérivé *Beyla* serait compris. Enfin, *a priori*, la finale *-la* de *Beyla* a bien des chances d'être, comme l'avait pensé Sievers, le suffixe de diminutif féminin (\*-ilō) fréquent dans les noms propres eddiques ; qu'on pense à la géante *Hyndla* « la petite chienne » (\* *hund-ilō*) ; à la géante *Bestla* (fille de Bōlporn « épine de malheur »), qui est sans doute \* *bast-ilō* (de *bast*, neutre : « partie intérieure de l'écorce de tilleul, ou corde faite de cette matière ») ; à *Embla*, la première femme, formée à partir d'un certain arbre (et épouse de *Askr* « le frêne »), qui est sans doute pour \**elmla*, \**alm-ilō* « le petit orme » : le couple *Byggvir-Beyla*, le nom féminin seul étant un diminutif, doit être même tout à fait comparable à ce couple des deux premiers êtres humains nés du Frêne et de l'Orme, *Askr* et *Embla*. Toutes ces raisons rendent peu vraisemblable l'interprétation du savant norvégien.

## IV. Beyla et l'abeille

Je crois qu'on échappe à ces inconvénients par une explication plus simple, qui n'a pas encore été proposée.

Ce qui équilibre le mieux, conceptuellement parlant, la bière, c'est l'autre boisson fermentée, également précieuse aux Scandinaves, l'hydromel : à la séquence « orge-malt-bière » correspond la séquence « abeille-miel-hydromel ». Les ordres

de grandeur des deux éléments de départ sont les mêmes, les usages et les effets des deux produits sont comparables et leur attribution à la province de Freyr (alimentation, plaisir...) également naturelle.

Or, au point de vue de la forme, *Beyla* peut être un diminutif — et cette fois sans chute défigurante de consonne, donc transparent et immédiatement compréhensible — du nom vieil-islandais de l'abeille, *bý*.

Ce mot *bý* est lui-même une forme assez étrange, un neutre pluriel figé, que l'on interprète en général comme issu de *\*bíu*<sup>46</sup>, pluriel normal de *\*bí*, lequel correspond au mot que présentent les autres langues germaniques, soit directement, soit dans des dérivés : (vieux-haut-allemand *bini* (neutre), *bīna* (féminin), *bīe* ; vieux-saxon *bī-*, hollandais *bij* ; anglo-saxon *béo*, anglais *bee*. Avec d'autres dérivations, le nom se retrouve hors du germanique, sans doute en latin (*fucus* « frelon »), sûrement en irlandais (*bech*), en baltique (vieux-prussien *bitte*, lituanien *bite*, *bitis*), en slave (vieux-slave *bičela*, double diminutif, d'où le russe *pčela*), et il me paraît rejoindre le plus vieux nom indo-iranien du « médicament », *bhi-ṣ-* (d'où védique *bhiṣaj*, avestique *bišag* « médecin »<sup>47</sup>).

La forme *Beyla* paraît être un diminutif en *-la* (de *\*-ilō*) de ce nom de l'abeille<sup>48</sup>. On ne doit pas trop serrer le vocalisme de la première syllabe, où *-ey-* est peut-être aussi approximatif (au lieu de *-ý-*) que le *-ey-* de la mauvaise variante *Beyggvir*<sup>49</sup> de *Byggvir*. Mais il est également possible, sans qu'on puisse rien affirmer faute d'exemples exactement superposables, qu'un ancien *\*bíu-ilō* ait donné non pas *\*Býla*, mais *Beyla*<sup>50</sup>.

Pour le fond des choses, les diverses allusions méchantes que fait Loki au naturel de *Beyla* se comprennent fort bien si

elle est « Avette ».

1. De même que la bière et, à travers elle, l'orge sont responsables de querelles (str. 46, 1-3), de même l'hydromel, non moins enivrant, et à travers lui, l'abeille justifient l'expression *meini blandin miðk* (56, 3) « fort mêlée de mal ». Certes, cette expression est vague<sup>51</sup> et, dans le même poème, Loki a pu l'appliquer déjà à Freyia (32, 3), avec allusion à sa conduite sexuelle. Mais il est remarquable que, à la faveur du sens propre, matériel, du verbe *blanda* « mélanger », elle soit particulièrement adaptée à l'hydromel. Au début de la *Lokasenna*, entrant de force dans la salle du banquet, Loki annonce au domestique Eldir : « J'apporte aux fils des Ases vacarme et querelle, *ok blend ek þeim svá meini miðð*, et je vais leur mêler de malheur l'hydromel ! » L'adjectif *mein-blandinn* « mêlé de mal, empoisonné » est une épithète du *miððr* dans les *Sigrdrífumál* (le *Chant de Sigrdrifa*, str. 7, 8, sous la forme où la cite la *Völsunga saga*).

2. *deigia* « pétrisseuse » s'applique au mieux à l'insecte capable de modeler les rayons de la ruche.

3. *dritin* « crottée » n'est que l'expression malveillante d'un trait certain<sup>52</sup> de la laborieuse abeille, quand elle rentre à la ruche, barbouillée de pollen et de fragments végétaux<sup>53</sup>. Comme les Grecs et les Romains, les anciens Germains ignoraient le véritable processus de fabrication du miel et de la cire. Dans une page célèbre<sup>54</sup>, Pline l'Ancien montre le miel déjà formé dans le ciel à partir de sublimes *excrétions*, descendant jusqu'à la terre par des étapes qui le *souillent* et dont l'abeille n'est que la dernière, et nous procurant néanmoins l'un des plus purs plaisirs qui soient. Le folklore scandinave et, généralement, germanique connaît encore la « rosée de miel »<sup>55</sup> qu'on recueille soigneusement dans des linges pendant la nuit du solstice d'été et à laquelle on attribue

de précieuses propriétés comme remède et comme levure<sup>56</sup>. Mais il y a, pour l'allusion de notre texte, quelque chose de plus précis. L'*Edda* sait que cette belle substance qu'est notre miel contient en fait des saletés célestes. La *Völuspá*, aussitôt après avoir décrit la genèse du premier couple humain à partir de deux arbres, fait évoquer par la Voyante « l'Arbre du Monde » (str. 19) :

Je sais qu'un frêne se dresse, il s'appelle Yggdrasil,  
haut arbre arrosé d'*aurr* blanc<sup>57</sup> ;  
de là viennent les gouttes qui tombent dans la vallée.  
Il se dresse, toujours vert, à la source d'Urd...

Ce que la *Gylfaginning* de Snorri (chap. XVI)<sup>58</sup> commente en ces termes :

On dit encore que les Nornes qui habitent près de la source d'Urd y prennent chaque jour de l'eau et, en même temps, l'*aurr* qui est déposé autour, et les versent sur le frêne, afin que ses rameaux ne se dessèchent ni ne pourrissent. Cette eau est si sainte que toutes les choses qui entrent dans la source deviennent aussi blanches que la peau qu'on appelle *skiall* et qui est placée à l'intérieur de la coquille des œufs... La rosée qui, de là, tombe sur la terre, les hommes l'appellent « chute de miel » (*hunangfall*) et c'est de cela que se nourrissent les abeilles.

On a beaucoup discuté sur la valeur de cet *aurr*, qui se retrouve aussi dans le mythe de Heimdall<sup>59</sup>. Le mot a pourtant un sens constant. En dépit des répugnances de maint auteur, il ne signifie que « fange, eau boueuse, terre délayée »<sup>60</sup>. C'est donc ce qu'il signifie ici. Et si le miel que l'abeille rapporte du ciel vient de l'Arbre arrosé d'eau fangeuse, l'adjectif *dritinn* que Loki lui applique est injuste, mais spécieux. Et les auditeurs, au fait de la genèse mythologique du miel, devaient le comprendre aussi immédiatement qu'ils comprenaient *deigia*.



Il paraît donc que la *Lokasenna*, sous le pouvoir alimentaire général de Freyr, associe, marie deux êtres, l'Orge et l'Abeille, qui fournissent à l'homme deux nourritures appréciables et, surtout, les deux boissons dont il s'enivre.

Il est difficile de penser que l'Abeille ainsi personnifiée dans le monde des dieux soit autre chose qu'une fantaisie du poète. Cela, certes, n'entraîne pas nécessairement que l'Orge personnifié soit, lui aussi, artificiel, le poète ayant pu s'amuser à marier un petit être authentique à une entité de sa fabrication. Mais cela n'engage pas non plus à voir en Byggvir un personnage important de la mythologie : les vrais dieux scandinaves ont des femmes qui échappent au caprice des écrivains. On devra garder cette réflexion présente à l'esprit dans la discussion des intéressantes et ambitieuses hypothèses dont, revenant à Byggvir, nous allons maintenant nous occuper.

## V. Byggvir et Peko

Depuis le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, deux tentations guettaient les savants penchés sur Byggvir : celle, je l'ai dit, de le prendre pour le témoin attardé d'une forme de religion plus ancienne que celle dont témoigne l'ensemble de l'*Edda*, d'une religion selon les *Wald- und Feldkulte* ; celle aussi de combiner l'humble Byggvir avec le héros de l'épopée anglo-saxonne, *Beowulf*, qui, selon une étymologie vraisemblable, mais non sûre<sup>61</sup>, contient l'orge comme premier élément de son nom et qui paraît doubler un héros nommé simplement *Béow*. Ces deux tentations se sont combinées, produisant des résultats parfois étonnants, dont la fragilité a été tout de suite évidente et sur lesquels il n'y a pas lieu d'insister. Axel Olrik, dans le second volume de sa passionnante et hardie *Danmarks Heltedigtning* (1910), a donné l'exemple de ces envolées<sup>62</sup>. Le

*Beowulf* de R. W. Chambers présente le dossier avec beaucoup de modération<sup>63</sup> et le sentiment qu'il donne n'est pas douteux : à moins de se contenter de perpétuels à-peu-près, il n'est possible de rien conclure de Byggvir à Beowulf, ni inversement.

C'est avec une autre rigueur et des perspectives plus nettes, plus prometteuses, que M. Magnus Olsen développa en 1914, dans son grand livre *Hedenske kultminder i norske stedsnavne*<sup>64</sup>, un rapprochement qu'il avait proposé dès 1909<sup>65</sup>. Ces pages ont eu un retentissement très considérable et ont été saluées comme une brillante étape du rajeunissement de nos études. L'exposé en a été plusieurs fois repris et complété par de nouveaux moyens comparatifs, mais M. Magnus Olsen avait dit tout l'essentiel. Dans ce qui suit cependant, pour éviter un morcellement injustifiable, je ferai état de la documentation non telle qu'elle se présentait en 1914, mais telle qu'elle s'est constituée jusqu'à nos jours.

Dans les *Finnisch-Ugrische Forschungen* de 1906<sup>66</sup>, un Estonien cultivé, M. J. Eisen, avait publié un article pittoresque intitulé « Ueber den Pekokultus bei den Setukesen ». Il ne prévoyait certes pas l'intérêt qu'il allait éveiller. Treize ans plus tard, ayant recueilli de nouvelles informations, il rectifia et compléta consciencieusement son exposé<sup>67</sup>.

En 1551, dans la préface de sa traduction du psautier, l'évêque Mikael Agricola, l'apôtre de la Réforme et le fondateur de la littérature finnoise<sup>68</sup>, avait signalé parmi les faux dieux des Caréliens un certain *Pellonpecko* qui favorisait la croissance de l'orge (*ohra*), à côté d'un protecteur du seigle (*ruis*) *Rongoteus* et d'un protecteur de l'avoine (*kaura*)

*Wirancannos*<sup>69</sup>. *Pellon* est le génitif du mot finnois *pelto* « champ », emprunté lui-même au germanique<sup>70</sup>. Quel que soit *Pecko*, *Pellon-Pecko* est donc « *Pecko* du Champ ».

Or les Sétukésiens — petit groupe de seize mille Estoniens de l'ancien gouvernement de Pskov, à l'extrême sud-est du domaine estonien, qui ont toujours vécu sous la domination russe, échappant à celle des Teutoniques et des Polonais, et qui ont pu conserver des usages très particuliers — dans cette « réserve ethnique », donc, grâce à deux habiles collecteurs de folklore, Eisen avait appris l'existence d'un génie de l'abondance, d'une idole-talisman, nommée *Peko* (« avec *e* bref et *k* géminé »<sup>71</sup>).

Ce talisman est fait de cire et a en général la forme et la taille d'un enfant — souvent, précise-t-on, d'un enfant de trois ans<sup>72</sup>. Un tel volume de cire représente une certaine valeur, environ trente roubles de l'époque, et d'ordinaire un village n'en possède qu'un, les habitants se groupant pour l'entretenir en cercles « comparables à nos cercles de lecture ». Chaque année, dans des conditions qui vont être spécifiées, le *Peko* change de dépositaire. Celui-ci, qui s'appelle son « prêtre », le garde enfermé, à l'abri des indiscrets, dans un coffre de sa grange.

Le *Peko* est l'objet de cinq fêtes dans l'année, les deux principales ayant lieu lors des semailles de printemps, puis en automne après la rentrée des moissons. Chaque année, c'est au cours de cette dernière que le sort décide de l'hébergement prochain du talisman. Elle se célèbre la nuit, une nuit de clair de lune et hommes et femmes y participent. On s'assemble chez le prêtre en exercice et l'on mange et boit du soir au matin des provisions — œufs, beurre, eau-de-vie... — amassées par les membres du « cercle ». Ces réjouissances se font autour du *Peko* que le prêtre et deux acolytes sont allés solennellement extraire de son coffre, enveloppé comme un enfant, et qu'ils ont installé au milieu de la pièce. On mange d'abord en lui tournant le dos, puis on l'encercle par neuf fois d'une ronde en chantant :

*Peko notre dieu (Peko mie jumala), protège nos troupeaux, protège nos chevaux, protège nos récoltes, etc.*

Ensuite tout le monde sort dans la cour et se livre à une vraie débauche d'exercices violents, dont l'objet est de faire apparaître — par accident, par le hasard d'une écorchure ou d'une blessure — du sang. Ce serait naturellement un sacrilège, que nul ne commet, que de feindre ou de provoquer cette saignée, qui doit être naturelle, car c'est elle qui désigne le futur détenteur du

talisman. Dès que le précieux signe est apparu, tout le monde félicite le blessé. On rentre dans la maison pour poursuivre la fête, c'est-à-dire boire et manger. Enfin le nouveau prêtre emporte joyeusement chez lui *Peko* enveloppé d'un drap.

*Peko* donne bénédiction et abondance à tous ses adorateurs, mais principalement à la maison qui le loge. Aussi le garde-t-on soigneusement contre les mauvaises plaisanteries des non-croyants, qui n'hésitent pas à le mutiler : on a conservé, dans un village, le souvenir d'une véritable « affaire des Hermès ».

À la fête de printemps, lors des semailles, seuls les hommes participent et il ne leur est pas permis de boire de l'eau-de-vie, qui est faite, dit-on à cette occasion, avec le « grain de Dieu » (ou : « du dieu » ?), *jumala vili*. Discrètement, le *Peko* est transporté de la grange aux champs et installé, pour présider au travail, dans un endroit qui restera ensuite chargé de vertus : à de telles « places de *Peko* » (*Pekokohti*) on faisait jadis en passant des offrandes de sel, de grain, de lin, de pièces de monnaie. La présence du talisman assure une riche récolte.

En outre, autrefois, à la Chandeleur, *Peko*, bien caché dans un tapis et placé sur un traîneau, devait donner la victoire à son détenteur dans une course. Le premier dimanche après Pâques voit se dérouler une fête de bière communie pour laquelle les adorateurs de *Peko* ont apporté d'avance au prêtre leur quote-part de malt ; la beuverie a lieu devant *Peko*, qui est invité à y participer et à qui l'on demande protection pour le bétail et pour les champs. Enfin, au cours d'une cinquième fête, la nuit de la Saint-Jean, hommes et femmes réunis emportent *Peko* dans un pâturage, lui offrent du beurre, du lait, de la laine, et lui demandent de favoriser leur élevage.

J. Eisen et M. Magnus Olsen ont pensé, évidemment avec raison, que ce *Peko* sétukésien n'était autre que le *Pellonpecko* carélien d'Agricola. Ils ont pensé aussi que la valeur très générale de protecteur des richesses rurales que présente le premier est une extension secondaire à partir de la protection de l'orge, spécifiée par Agricola. Cela aussi est probable : le grand folkloriste finnois E. N. Setälä a réuni en 1927 divers témoignages postérieurs à 1551 qui confirment cette valeur particulière de *Pellon Pekko* — avec une variante importante *Pekka* — mais qui montrent aussi l'amorce de généralisations<sup>73</sup>.

C'est dans ces conditions, ne connaissant encore que les formes en *-o*, que M. Magnus Olsen a proposé de reconnaître dans *Pekko*, *Peko*, un très vieil emprunt au proto-scandinave *\*beggwu-*, d'où est issu *bygg*, ou à une forme voisine *\*beggwa-*.

On sait, depuis Wilhelm Thomsen<sup>74</sup>, combien les dialectes finnois sont remplis de mots pris, à diverses époques, au germanique septentrional ou oriental, au scandinave ou à un parler gotique, et dont les plus anciens sont conservés sous une forme étonnamment archaïque : seuls les groupes consonantiques initiaux, auxquels répugne le finnois, ont pâti. Maurice Cahen aimait à faire savourer à ses étudiants le nom finnois de l'anneau, *rengas*, où s'entendent toujours la finale *\*-az* et le vocalisme radical *-e-* du germanique *\*hrengaz* (allemand *Ring*) que les plus vieilles formes attestées avaient déjà altérés (dans le scandinave, en *-ar* et en *-i-*). En 1936, près du lac Saimaa, dans une « sauna », je m'émerveillais moi-même d'entendre la vieille femme emmitouflée qui, dans la vapeur jaillissant des pierres rougies, fustigeait de branches de bouleau le torse d'un jeune ami qui voyageait avec moi, exprimer son admiration — à l'*s* initial près, mais avec la finale *\*-iz* et la diphtongue originelle — par la forme même qu'eût employée une compagne d'Arioviste devant un compagnon de César : *kaunis ! kaunis !* c'est-à-dire le germanique *\*skauniz* « beau ! » (allemand, *schön*).

Comme le finnois ne dispose pas, sauf dans des alternances, de consonnes sonores<sup>75</sup>, un scandinave *\*beggwu-* devait aboutir à *\*Pekku*, *Pekko*, et une forme voisine, non attestée mais concevable, *\*beggwa-*, pouvait donner *Pekko*, comme le germanique *\*felpa-* (allemand *Feld*, etc.) a donné *pelto* « champ » (carélien *peldo*, lapon *bälldo*, etc.). Ainsi formé de deux mots germaniques, *Pellonpecko* signifie

« l'orge du champ » et présente une personnification du \**beggwu* comparable au *Byggvir* de la *Lokasenna*. La précision *Pellon-* rappelle en outre, notait M. Magnus Olsen, le dieu \**Fillinn* que révèle la toponymie norvégienne étudiée dans son livre de 1914, et qui est \**Felþīnaz*, c'est-à-dire proprement « le (chef) du champ », comme le vieux-scandinave *dróttinn* (\**druhtinaz*) « roi » et le latin *dominus* sont les chefs de la *drótt* « troupe, suite armée » et de la *domus*. Ainsi se trouvent garanties l'authenticité et l'ancienneté de *Byggvir*.

Dans le détail des faits, M. Magnus Olsen relevait, entre les strophes de la *Lokasenna* et le récit d'Eisen, des concordances, les unes générales dérivant du nom (rapports avec l'orge, la bière), d'autres, à vrai dire une seule autre, plus particulières : la taille de *Byggvir* (*þat et litla* « cette petite chose » : str. 44, 1) rappelle celle de *Peko* (dimensions d'un enfant de trois ans). Il remarquait que, dans la conception généralisée des Sétukésiens, *Peko*, protégeant toutes les provinces de l'économie rurale, a en fait l'ampleur du Freyr scandinave, « est » Freyr plutôt que *Byggvir* ; or, dans les poèmes de l'Edda, Freyr est le seul dieu aux enfances duquel il soit fait allusion<sup>76</sup>, ce qui s'accorde avec sa nature de patron de la fécondité ; on peut donc considérer que Freyr, \**Fillinn*, *Byggvir* sont au fond un seul et même personnage et que le dernier, notamment, n'est qu'un aspect, un surnom du premier, plus ou moins précocement détaché.

Cette démonstration a été accueillie, le mot n'est pas trop fort, avec enthousiasme : après les lumières qu'Axel Olrik venait de tirer, pour les cultes et pour les mythes scandinaves, des emprunts lapons survivant au XVIII<sup>e</sup> siècle, voici que le folklore finnois et estonien permettait d'affirmer et de mesurer

l'importance de Byggvir. Je me souviens de l'émotion avec laquelle mon maître Maurice Cahen, dans son cours de l'École des hautes études, moins de deux ans avant sa mort, parlait de cette victoire. Il allait d'ailleurs plus loin que le savant d'Oslo, dont il interprétait la découverte d'après les vues systématiques sur le développement des religions qu'il tenait de Durkheim<sup>77</sup>.

## VI. Pekka, Pekko et saint Pierre

Depuis lors, la critique s'est mise au travail. Outre son collègue et émule, le rigoureux toponomaste d'Upsal, M. Jöran Sahlgren, M. Magnus Olsen a trouvé contre lui des linguistes, comme M. Björn Collinder<sup>78</sup>, qui ne pensent pas que, phonétiquement, *Peko*, *Pekko* dérive du mot proto-scandinave d'où est sorti *bygg*. De fait, la finale *-u* de *\*beggwu-* (qui est la seule forme à considérer, *\*beggwa-* n'étant qu'une construction arbitraire) n'aurait sans doute pas donné en finnois une finale *-o* : *-u* se maintient ; par exemple, c'est le finnois *sielu* « âme » qui répond au vieux-suédois *siæl*, *sial*, vieil-islandais *sál*, en composition *sálu-*<sup>79</sup>, et *-u* se serait ici maintenu d'autant plus qu'il était confirmé dans son timbre par le *-w-* précédent. D'autre part, le finnois *-o* alternant avec *-a* (comme c'est le cas, on le sait aujourd'hui, dans *Pekko*, *Pekka*) vient en général de thèmes germaniques en *-a* (indo-européen *-o*)<sup>80</sup> : ainsi dans *jukko*, *jukka* « joug ». Enfin, si le nom de l'orge avait été emprunté par les Finnois aux Scandinaves, c'est lui qui serait l'appellatif de l'orge, comme le seigle est usuellement désigné par *ruis*, gén. *rukiin*, emprunté soit au scandinave (vieil-islandais *rugr*), soit au baltique (lituanien *rúgys*) ; or le nom finnois de l'orge est différent, *ohra*.

De leur côté, les folkloristes finlandais ont fait rentrer peu à peu ce qu'on sait de *Pekko*, *Pekka*, dans un type de pratiques



et de noms bien indigènes qui l'écartent de la « petite chose » de la *Lokasenna*.

En Estonie même, on avait signalé depuis longtemps<sup>81</sup> des talismans comparables au *Peko*, figurines de bois ou de cire, conservés dans les maisons, garants de la fécondité des champs comme du bétail et des hommes, et dont le nom ordinaire est *Tonnis*, c'est-à-dire « Antonius », parce qu'on lui fait des offrandes à la Saint-Antoine. Mais, dans certaines localités, les offrandes ont lieu à la Sainte-Catherine, à la Saint-Georges, à d'autres jours encore et, dans ces cas, l'idole-talisman ne s'appelle plus *Tonnis*, mais *Katri*, *Juri*, etc.<sup>82</sup>. Le premier observateur de *Peko* signalait lui-même les analogies de la fête automnale de ce talisman avec les rituels de la Sainte-Catherine chez les autres Estoniens<sup>83</sup>. *Peko* ne serait-il pas simplement le diminutif du nom d'un saint ?

En 1924, dans une note de son mémoire sur « les fruits doubles dans les croyances populaires<sup>84</sup> », l'historien des religions Uno Holmberg signalait, chez les Blancs-Russiens du gouvernement voisin de Mohilev, à l'est de Minsk, des pratiques analogues, plus christianisées : le talisman de cire reçoit ici la forme d'un cierge qui, chaque année, est hébergé dans une ferme différente ; pendant qu'on le transporte à son nouveau séjour, on chante un chant où « le saint » (on ne nous dit pas lequel) est censé remercier son précédent logeur pour son hospitalité<sup>85</sup>. Le folkloriste russe Zelenin a signalé de même, encore en Russie blanche, que les paysans, lors des semailles, prennent pour talisman un cierge de cire qui a été béni trois fois, à la Chandeleur, au jeudi saint, à Pâques ; ils le plantent dans le grain à semer, l'allument et lui adressent des prières ; ils l'emmènent aussi dans le champ, où il protégera l'orge<sup>86</sup>.



Le coup que ces faits laissent prévoir a été porté à « Byggvir-Pekko » dès 1924 par le folkloriste de Helsinki, Kaarle Krohn, dans un article<sup>87</sup> où, reprenant certains traits signalés par Holmberg, il a élucidé un autre « dieu » carélien mentionné en 1551 par l'évêque Agricola dans le même texte où il est parlé de *Pellonpecko* : *Egres*, celui « qui créa les pois, les fèves et les raves, et produisit le chou, le lin et le chanvre ». Au début du XX<sup>e</sup> siècle, dans les deux Carélies, on avait encore pu retrouver la trace de cet actif génie, sous le nom *Ägras*, *Ägröi*, généralement précédé de *pyhä* « saint » et servant à désigner ces choses mystiquement précieuses que sont les raves doubles. Holmberg avait suggéré qu'on cherchât parmi les saints du catholicisme romain l'étymologie de cet *Ägräs*, sans d'ailleurs la trouver, relevant simplement, à titre d'analogie, que la population russe du gouvernement d'Arkhangelsk fait de saint Onuphre le patron des raves, parce qu'elles se sèment vers le jour de sa fête. Le saint souhaité, Kaarle Krohn l'a découvert : c'est saint Grégoire, que, dans une prière publiée en 1544, Agricola lui-même appelait *Pyhe Greus* et qui, par une coupe fautive, avait donné *Pyh' Ägrä(u)s* pour se restaurer ensuite en *Pyhä Ägräs*, ou, forme particulièrement intéressante pour nous, en *Pellon Ägräs*, le « Grégoire du champ ». Ce dernier est invoqué, avec une valeur de protecteur très générale, lors de l'ensemencement et de la fauchaison, dans la paroisse de Paltamo, en Ostrobothnie orientale<sup>88</sup>.

*Pellon Ägräs*, *Pellon Pekko* (ou *Pekka*), les deux expressions semblent parallèles. Elles le sont en effet, et complètement. Dans une brève note de son article<sup>89</sup>, après avoir rappelé le talisman de Mohilev signalé par Holmberg, et souligné combien ce doublet blanc-russien rend suspecte l'authenticité de Pekko comme démon *païen*, Kaarle Krohn a

donné l'explication depuis longtemps attendue : *Pekka*, qui alterne dans le folklore avec *Pekko*, est en finnois un diminutif ordinaire de *Pietari* « Pierre ». *Pellon Pekko/a* est « le Pierre du champ », la précision *Pellon*, dit Kaarle Krohn, étant peut-être destinée à distinguer ce Pierre agricole du Pierre pêcheur. Il s'agit ici, ajoute-t-il, de la « paganisation » d'un personnage pris au calendrier orthodoxe, comme c'est aussi le cas pour *Iilia*, à qui les chants de fête de l'Ingermanland l'associent dans des prières pour la prospérité.

Pour que la démonstration fût tout à fait complète, il faudrait établir que le folklore finnois lie en effet ou a lié l'orge — puisqu'il n'est pas contestable que la spécialité propre, initiale de *Pekko*, *Pekka* ne soit l'orge — à la fête de saint Pierre. À ma connaissance, nos collègues de Helsinki n'ont pas fermé ce dernier chaînon. Je ne puis me substituer à eux, mais je verse au dossier un fait qui, par analogie, rend la liaison très vraisemblable.

On sait que, peuplée au XVIII<sup>e</sup> siècle par des colons venus de divers gouvernements, la Sibérie a réservé aux folkloristes du début de notre siècle une moisson de survivances précieuses, qui ne s'observaient plus en Europe. Or, dans le gouvernement de l'Enisséi<sup>90</sup>, c'est-à-dire sous un climat qui n'est pas tellement éloigné de celui de certaines provinces de Finlande, les deux jours du 29 et du 30 juin, appelés « jour de Pierre » ou « les Pierre et Paul », ne sont pas seulement la fête des pêcheurs<sup>91</sup> et la fin du « jeûne de Pierre », ils revêtent une signification particulière pour la culture de l'orge :

À partir de ce jour, dit-on, « *le coucou s'étrangle d'orge*<sup>92</sup> » ; cela signifie qu'il doit cesser de faire « coucou » quand l'orge est monté en épis, ce qui a lieu entre la Saint-Jean (24 juin) et le jour de Pierre. Si le coucou continue ensuite à chanter, cela annonce que l'orge aura le grain creux. On dit alors : « *Le coucou l'a couvert de ses coucous*<sup>93</sup> ». »

Sans doute, à l'origine du « Pierre du champ » finnois et carélien et du patronage qui lui est reconnu sur l'orge trouvera-t-on quelque jour une observation analogue.

## VII. Byggvir n'est pas Peko

À réfléchir posément, d'ailleurs, l'identification de Byggvir et de Peko ne peut séduire que s'il faut admettre, comme on le faisait un peu facilement dans l'école de Mannhardt<sup>94</sup>, que tous les génies, toutes les « figures » agraires sont plus ou moins équivalents, omnivalents ; que, sitôt qu'on a reconnu chez un être mythique ou folklorique quelque rapport, limité et précis, avec un moment ou un acte de l'économie rurale, on a le droit de lui attribuer toutes sortes d'autres rapports non directement attestés.

Si l'on prend la précaution d'établir, entre Byggvir et Peko, un parallèle systématique, par tables d'absences et de présences, on constatera que, hormis le fait initial d'un rapport avec l'orge (différent, d'ailleurs, puisque Byggvir *est* l'orge et que Peko, poupée de cire, ne fait que *protéger*, à travers l'orge, la prospérité rurale) et avec la bière des beuveries, issue de l'orge, *les deux signalements n'ont rien de commun*.

De Byggvir, la *Lokasenna* ne retient, comme « acte économique », que son passage sous la meule : c'est un des moments de la vie du grain qu'ignore Peko (et Pellon Pekko), lequel préside, au contraire, aux ensemencements et à la récolte — dont ni Loki ni Byggvir lui-même ne parlent. Pour Byggvir, aucune allusion à un acte ou à un comportement cultuel (hormis, si j'ai raison, sa présence près des oreilles de [l'idole de] Freyr) : c'est au contraire le culte qui domine dans le signalement de Peko, avec des rites précis (fêtes nocturnes, fêtes saisonnières, avec ou sans participation des femmes ;

associations cultuelles avec cotisations ; prêtre...). Rien, dans Byggvir, ne fait penser à ce qu'est essentiellement Peko, un talisman, qui change de logis périodiquement, qu'il faut soigneusement cacher et pourtant parfois extraire de sa cachette. Enfin, la petite taille de Byggvir, qui fait sûrement référence aux dimensions du grain d'orge, ne peut être légitimement rapprochée, comme l'a proposé M. Magnus Olsen, de la taille d'un enfant de trois ans qu'on donne à Peko.

Bref, ici et là, tout est différent. Or, dans nos études comme ailleurs, même et surtout en matière de comparaison, la vraisemblance ne s'obtient que par des mesures complètes et précises, par l'appréciation des différences autant que des ressemblances.

Il ne paraît donc pas possible de maintenir le joli rapprochement de 1914<sup>95</sup>. M. Magnus Olsen a apporté à la science assez d'autres enrichissements, ouvert des voies assez fécondes pour pouvoir aujourd'hui renoncer philosophiquement, sans regret, à une thèse qui méritait bien d'être éprouvée et qui a excité pendant trente ans les meilleures têtes de la mythographie nordique.

Ce grand effort n'ayant pas abouti, doit-on admettre que Byggvir, dans la *Lokasenna*, n'est qu'une amusante et artificielle personnification, sans réalité mythologique ? Quant à moi, c'est l'interprétation qui me paraît la plus vraisemblable. L'artifice, on l'a vu, éclate dans Beyla, « Avette », sa femme. Tout ce qu'il dit lui-même, tout ce que lui dit Loki se borne à décrire le comportement du grain d'orge ou l'humeur que la bière inspire aux hommes, sans résonance religieuse, sans l'ombre d'une allusion à un mythe, si pauvre soit-il ; or, si l'on observe à cet égard la *Lokasenna*, on verra

que toutes les strophes, sauf justement celles qui concernent Byggvir et Beyla, supposent connus des traits de mythologie — que nous connaissons en effet ou que nous ne connaissons pas — dépassant la simple définition, la simple dénomination du personnage ; en sorte que Byggvir, serviteur de Freyr, ne paraît pas plus être un « dieu orge » qu'Eldir, son collègue le serviteur d'Ægir, n'est un « dieu feu »<sup>96</sup>.

Cependant, à la lumière des minutieuses et passionnantes enquêtes de M. Nils Lid, on peut préférer penser que les anciens Scandinaves animaient effectivement le grain d'orge en une menue figure, pour une circonstance précise, au moulin par exemple. Les données folkloriques qu'il a rassemblées<sup>97</sup> soit sur le grain personnifié, dans des devinettes, sous le nom de « Gudmund » (à qui la meule « fend la tête »<sup>98</sup>), soit encore sur le *kvernknarren*, génie de la meule, à qui le paysan doit faire une offrande sous peine de voir la farine mystérieusement disparaître, et qui présente en même temps des traits d'un « génie du grain »<sup>99</sup>, sont en tout cas ce qu'on a signalé de plus analogue à Byggvir. Mais cette mythologie ne va pas loin : il s'agit toujours de figures évanouissantes, liées à un acte ou à un lieu, dont les noms ne sont ni anciens ni stables, sous-produits de cette « faculté mythopoétique » dont l'homme ne se défera jamais.

Ainsi Byggvir reprend sa petite place, celle où le situe le poème. Il ne témoigne pas d'une « forme » plus ancienne de religion, n'explique ni ne double son maître, ne l'a pas produit ni n'est sorti de lui par évolution. L'Orge et l'Avette accompagnent le dieu de l'économie rurale et des jouissances qu'elle procure, comme ailleurs l'Amour et les Grâces escortent Aphrodite, comme Pavor et Pallor, peut-être fournis par la littérature grecque, secondent le Mars romain. Et sans plus d'importance. Si l'on veut comprendre, dans le Nord, la

mythologie de la Fécondité, c'est à Freyia, à Freyr, à Niord, bref c'est aux grands dieux, aujourd'hui comme avant la révolution mannhardtienne, qu'il faut s'adresser.

1. Le présent exposé résume plusieurs conférences faites au Collège de France en décembre 1950.

2. Il semble que ce poème eddique soit du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, peut-être du <sup>ix</sup><sup>e</sup>, mais certains critiques le placent dans la première moitié du <sup>xi</sup><sup>e</sup>. Sur l'esprit de la *Lokasenna*, cf. mon *Loki*, 1948, pp. 155 et suiv. : je ne crois pas qu'il s'agisse de l'œuvre d'un chrétien, ni non plus d'un « vieux païen » qui polémiquerait contre les païens mythologisant des derniers temps. Dans tout polythéisme, dans tout surnaturel anthropomorphique, les dieux ont leurs faiblesses, dont les croyants peuvent s'amuser — comme faisaient les auditeurs des poèmes homériques — sans impiété ni mauvaise intention. Les « sarcasmes de Loki » n'ont pas le ton de ceux de Lucrèce. Mais l'opinion inverse est encore proposée par M. Jan de VRIES, *Altnordische Literaturgeschichte*, 1941, pp. 171 et suiv.

3. Byggvir et Beyla ont été mentionnés dans le prologue de prose qui figure dans les manuscrits en tête du poème ; ils sont nommés les derniers parmi les convives d'Ægir et qualifiés de « serviteurs de Freyr ». Il n'y a pas de variante importante pour ces strophes. Simplement le *Codex Regius* (vers 1270) écrit *Beyggvir* dans le prologue en prose et à la strophe 45, 1, mais garde bien *Byggvir* dans l'annonce de la strophe 43 et à la strophe 46, 1, ainsi que le génitif *Byggvis* à la strophe 56, 2 : cf. ci-dessous, n. 25. Je reproduis le texte de l'édition Sijmons.

4. Surnom, encore mal interprété, d'Odin.

5. *ókynian*, exactement « monstruosité d'une race, d'une famille ».

6. *dritin* est très précis : *dríta* est « cacare », *fugladrit* est « crotte d'oiseau » ; c'est l'anglais *dirt* (anglo-saxon *drit*). On a rapproché soit le latin *fritillum*, mot de glossaire, incertain, défini « suintement du fumier dans la fosse à purin », soit le latin *forio* « cacare », *foria* « diarrhée, foire » (Varron).

7. *Ingunar-Freyr*. Ce titre (cf. encore *Yngvifreyr*, ancêtre mythique de la dynastie suédoise des Ynglingar) fait évidemment référence à une notion parente des *Inguaeones* de Tacite (*Inguine* dans Beowulf, *Ingunar* ou *Yngunar* dans la *Heimskringla* de Snorri), mais n'est pas encore élucidé quant à la désinence *-ar* de son premier terme (cf. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1937, § 221 et notes). Axel KOCK, *Historisk Tidskrift* (suédois), XV, 1895, p. 161, avait soupçonné une mauvaise coupe de *\*Inguna* (génitif pluriel) *ár-freyr* « le Freyr [dieu] des moissons des Ingunar ». Dans un de ses derniers articles, *Fornvännen*, XXXV, 1940, pp. 289 et suiv., Henrik SCHÜCK, aménageant une vieille idée de Rudolf MUCH, a vu dans *Ingunar* un génitif féminin singulier, « de l'Inguéonienne », désignant l'inévitable Nerthus du chapitre XL de la *Germanie* de Tacite. En 1941, M. Franz Rolf SCHRÖDER a intitulé un de ses riches et trépidants essais *Ingunar-Freyr. Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte*, I ; p. 41, il propose lui aussi : « *\*Ingwanaz* est le partenaire masculin, le fils et l'époux de *Nerpuz-Ingwanō*, la maternelle déesse de la Terre et de l'if ».

8. Je pense aux cours qu'il a donnés pendant ses trois ans de professorat à l'université de Tübingen (1830-1833) et qui font regretter la suite, politique, de sa carrière. Ils ont été recueillis dans plusieurs volumes des *Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage* publiés après sa mort (1862), de 1865 à 1873, par les professeurs de Tübingen. Les lignes sur Byggvir et Beyla sont au tome VI (1868), page 96, dans une analyse de la *Lokasenna*.

9. Je pense à la préface qu'il a mise en 1884 aux *Mythologische Forschungen* posthumes de Wilhelm MANNHARDT et où il admet, avec raison, je crois, que, dès le temps de Tacite, il existait en Germanie des religions systématisées. Les lignes sur Byggvir et Beyla sont dans un vieil article sur le mythe de Beowulf, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, VII, 1849, p. 420.

10. Le livre fondamental de Wilhelm MANNHARDT, une « somme », fruit de longues enquêtes, est de 1875. En 1858, quand il publiait ses *Germanische Mythen*, il donnait bien entendu encore dans le naturalisme à la mode.

11. *Op. cit.*, p. 200.

12. *Handbuch der germanischen Mythologie*, pp. 234-235. Il interprétait *Lokasenna*, 44, 6 (« ... et sous la meule tu caquetteras ») comme une allusion au travail du paysan, du valet, au moulin.

13. Je donne les traductions de SVEINBJÖRN EGILSSON, *Lexicon poëticum antiquæ linguæ Septentrionalis*, 1860, s. vv.

14. Cf. le pluriel *-byggjar* « habitants », également en fin de composés.

15. Les interprétations 1b, 2b, 6, 7b sont présentées ici, je crois, pour la première fois.

16. Celle du latin *fervere* « bouillir », et des *Borvones* celtiques (Bourbonnelles-Bains, Bourbon-Lancy, etc.).

17. Cf., dans l'*Edda*, *Þrymskviða*, 22, 2 : pour l'arrivée de la fausse Freyia, le stupide Thrym (*Þrymr*) dit aux géants qui le servent : « Levez-vous, géants, et mettez la paille sur les bancs (*stráið bekki*) ! »

18. On a reproché à cet intelligent missionnaire piétiste d'avoir mélangé ce qu'il savait par son enquête personnelle et ce qu'il tenait de son maître Thomas von Westen ou de son collègue Jens Kildal, et d'avoir ainsi confondu Lapons nomades et Lapons sédentaires, exagérant le caractère scandinave de la mythologie lapone. Son rapport, dont l'original est perdu, mais dont il subsiste des copies multiples, n'en est pas moins extraordinairement important : c'est sur lui seul que sont fondés les articles d'Axel OLRİK (*Danske Studier*, 1905, 1906) qui ont éclairé de façon si convaincante des traits du paganisme scandinave par les survivances lapones.

19. Le rapport de Johan Randulf fut publié un des premiers, quand Just QVIGSTAD décida de rendre accessibles à tous les observations des vieux missionnaires : *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi*, I (dans les *Skrifter* de la Société des sciences de Trondhjem, 1903, 1). Les lignes citées ici sont page 101. Elles ont été traduites en allemand dans Kaarle KROHN, « Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie », dans *Finnisch-Ugrische Forschungen*, VI, 1906, p. 169.



20. Adaptation, et partiellement transcription du titre de Freyr, *Veraldar goð* (*Ynglinga saga*, chap. X, fin), « le dieu du monde, *the World God* ».

21. Par exemple J. A. FRIIS, *Lappiske Mythologi*, 1871, tambour n° 1, entre les pages 30 et 31 ; les figures sont assez réalistes.

22. *Ibid.*, tambour n° 10, entre les pages 44 et 45 ; ici l'art est très abstrait.

23. Le thème en -u se révèle au seul cas où il doit le faire dans la déclinaison de bygg, au datif byggvi.

24. Sans oublier l'un des plus intéressants, *Kvasir* (personnification d'une boisson fermentée), issu de *kvas* : Eugen MOGK, *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule*, dans les *Folklore Fellows Communications*, LI, 1923, pp. 24-25 ; cf. mon *Loki*, p. 98.

25. M. Magnus OLSEN, dans ses *Hedenske kultminder...* (voir ci-dessous, n. 64), p. 107, dit que, dans un cours, Sophus Bugge avait légitimé la variante intermittente du *Codex Regius* (v. ci-dessus, n. 3) *Beyggvir* ; il pensait que c'était une notation approximative de *\*Bøggvir*, qu'il expliquait par la forme suédoise dialectale, dalécarlienne, *bägg* « orge » (alors que le suédois dit *bjugg*). C'est là une précision excessive, et *Beyggvir* n'a sans doute pas à être justifié.

26. *Danske Studier*, 1905, p. 139.

27. Ceci contre CHAMBERS, *Beowulf...* (voir ci-dessous, n. 63), p. 299, n. 2.

28. Dans le poème de Robert BURNS (1759-1796) :

*A miller used him worst of all,*

*For he crushed him between two stones...*

Cf. JAMIESON, *Popular Ballads and Songs*, 1806, II, pp. 239 et suiv.

29. Bibliographie dans Johannes BOLTE, *Andreas Tharäus, Klage der Gerste und des Flachses*, dans les *Schriften* de la Société de l'histoire de Berlin, XXXIII, 3, 1897, pp. 35-68 ; cf. Carl-Martin EDSMAN, dans *Rig*, XXXII, 1949, 1, pp. 23-25.

Après les quatre jours du rouissage, raconte « Lein » lui-même dans le poème d'un pasteur brandebourgeois (en 1609 ; Bolte, p. 53) :

*Wann dann im Leib die Knochen mein*

*Gar weich und fast verfaulet sein,*

*Als kommen bald her ungebett*

*Die Mägde wiederumb getrettn...*

30. Éd. citée, p. 200.

31. Strophe 56, 6.

32. Svend Grundtvig dit *bagerske* « Bäckérin ».

33. L'écume apparaît ici comme une curieuse remontée du naturalisme dans la mythologie végétale.



34. « Grammatische Miscellen, 8 : Altnord. *Váli und Beyla* », dans les *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, XVIII, 1894, pp. 582 et suiv.

35. Voir l'édition de W. von der Vogelweide par WILMANN (4<sup>e</sup> éd. par MICHELS), 1942, II, p. 102, et l'important commentaire.

36. Vieil-islandais *baun* (génitif *baunar*), anglo-saxon *béan*, vieux-saxon et vieux-haut allemand *bôna* ; cf. l'île frisonne de *Baunonia* dans PLIN, IV, 94. Le mot est donc germanique commun, bien que la plante soit importée, et il ne recouvre pas le nom qu'on trouve à la fois en latin (*faba*, cf. basque *baba*) et en balto-slave (vieux-prussien *babo*, vieux-slave *bobŭ*), dont H. PETERSSON a eu raison de le séparer, *Indogermanische Forschungen*, XXIII, 1908-1909, p. 390.

37. Johannes HOOPS, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, I, 1911-1913, pp. 301-302, s. v. *Bohne*, est très péremptoire, à cause de la communauté germanique du nom : « L'absence de dépôts de fèves dans l'archéologie de l'Europe du Nord avant les grandes migrations n'est due qu'au hasard. »

38. GERING-SIJMONS, *Edda, Kommentar*, I, 1927, p. 304, qui se réfère à STEPLINGER, *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungem*, 1922. On comparera dans le *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* de Hanns BÄCHTOLD-STÄUBLI, I, 1927, les articles *Bohne* (de MARZELL) et *Bohnenkönig* (de SARTORI), avec les bibliographies.

39. *Cultes, mythes et religions*, III, 1908, pp. 92-118 (repris de la *Revue des études grecques*, 1906, pp. 335-358) : « Les sycophantes et les mystères de la figue ».

40. *Hedenske kultminder...* (voir ci-dessous, n. 64), p. 109.

41. *Goðafraði*, 1913, p. 74.

42. Cf. aussi l'anglais *day-woman* (anglo-saxon *dæge*).

43. *Joleband og vegetasjonsguddom* (dans les *Skrifter* de l'Académie d'Oslo, section d'histoire et de philosophie, 1928, IV), p. 147.

44. D'une racine signifiant « pétrir, modeler » : celle du latin *figere*, *fictile*, du grec *teikhos* « mur », etc.

45. Voir Ferdinand DETTER, « Zur Ynglingasaga, Freyr und Loki », dans les *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, XVIII, 1894, pp. 88-89. *Baula* est un nom propre de vache, mais, de mots comme *bauluföll* « carcasse », mot à mot « ruine de Baula », *baulufotr* « Pied de Baula » (sobriquet), Detter conclut que *baula* était aussi un nom générique de la vache. Adolf NOREEN, *Abriss der germanischen Lautlehre*, 1894, p. 94, rapproche ce féminin *baula* de *boli* « bull, taureau » (cf. *bylja* « beugler » ? ou cf. grec *phallos* ? ?), par quoi Detter veut aussi expliquer le surnom de Freyr, *Belja dólgr* « l'ennemi de Beli » : Beli serait un taureau ; on rejoindrait ainsi la mort de Frotho III tué par une vache marine (Saxo), celle du roi Egil tué par un taureau (*Ynglinga saga*), etc. ; il n'y a pas de limite à de tels glissements.

46. Depuis K. F. JOHANSSON, « Indische Miszellen », dans les *Indogermanische Forschungen*, II, 1894, pp. 225-226. CLEASBY-VIGFUSSON, *An Icelandic-English Dictionary*, 1874, s.v., pensaient qu'on a *bý* pour *\*bú* « because perhaps an

etymology from bú (“household, farming...”) floated before the mind, from the social habits of bees » ; c’est peu vraisemblable. La forme usuelle pour « abeille » est le composé *bý-fluga* « bee-fly » ; un poème de l’*Egils saga* appelle l’air *bý-skip* « le vaisseau des abeilles » et les flèches *unda bý* « les abeilles des blessures ».

47. Les *Nāsatya* védiques sont les grands « guérisseurs » (même dans leur nom : cf. allemand *ge-nesen*), notamment par la médecine des plantes ; or l’hydromel, *madhu* (c’est le même mot que le vieil-islandais *mjǫðr*), leur est différenciellement rapporté.

48. Malgré K. F. JOHANSSON, art. cité (ci-dessus n. 46), il ne faut sans doute pas faire intervenir ici le suédois (dalécarlien) *billa*, *bylla*, *bylja*, *bölja*, *böla*, etc. (cf. helsinglandais *bolla*) « nid de guêpes », mais plus généralement « petite construction » ou « tas » : Sophus BUGGE, dans *Svenska Landsmålen*, IV, 2, pp. 227-228, paraît avoir raison d’y reconnaître la racine de vieil-islandais *búa* « arranger ; habiter », d’allemand *bauen* « construire » (pour l’évolution de sens, cf. latin *favus*). Encore moins faut-il rapprocher du nom scandinave de l’abeille le norvégien (langue commune et dialectes) *bille* « insectes en général », qui correspond plutôt à l’anglais *beetle*.

49. Voir ci-dessus, n. 3 et , n. 25.

50. On pourrait aussi penser à l’action analogique de couples morphologiques fortement liés, comme *driúpa* « dégoutter » et son causatif *dreyþa* « faire dégoutter », *biúgr* « courbe » et son dérivé *beygia* « courber ».

51. On pourrait alléguer aussi que l’abeille pique, et qu’elle est venimeuse : cf. le sens de *mein-blandinn* « empoisonné » dans le deuxième texte que je cite.

52. Cf. grec *konisis*, ARISTOTE, *Histoire des animaux*, IX, 40, 3, à peu près synonyme de *kêrôsis*, *melligo*, et qui vient de *konis* « poussière » : voir OLCK, s. v. « Biene », dans le PAULY-WISSOWA, III, col. 440-441.

53. Les folklores, les livres d’enfants utilisent ce trait. Je prends un exemple au hasard de lectures récentes. Dans un « premier livre » géorgien, *Deda Ena*, je trouve la petite fable en prose « Le papillon et l’abeille », que nous connaissons bien en Occident ; le beau papillon dit à l’abeille qui rentre à la ruche, toute chargée : « Écarte-toi, barbouillée (*thkhupnia*), ne me salis pas ! »

54. XI, 12, fin : *sive ille est caeli sudor, sive quaedam siderum saliva, sive purgantis se aeris succus, utinamque esset et purus ac liquidus, et suae naturae, qualis defluit primo ! Nunc vero e tanta cadens altitudine multumque, dum venit, sordescens, et obvio terrae halitu infectus, praeterea a fronde ac pabulis potus et in utriculo congestus apium (ore enim eum vomunt), ad haec succo florum corruptus et alveis maceratus, totiesque mutatus, magnam tamen caelestis naturae voluptatem affert.* Cf. VIRGILE, *Géorgiques*, IV, 1 (*aerii mellis caelestia dona*) ; OVIDE, *Métamorphoses*, I, 112...

55. Suédois *honungsdagg*, danois *honningdugg*, déjà vieil-islandais *hunangsdogg* ; cf. allemand *Honigtau*, anglais *honeydew*.

56. Témoignages groupés dans Birger PERING, *Heimdall*, 1941, pp. 114 et suiv.

57. *ausinn hvíta auri*.

58. FINNUR JÓNSSON, *Edda Snorra Sturlusonar*, 1931, pp. 24 et suiv.

59. *Völuspá*, 19, 3-4 ; *Lokasenna*, 48, 4.

60. Voir la bonne discussion de M. B. PERING, *Heimdall*, pp. 113 et suiv., 125 et suiv. (que ne détruit pas l'amusante remarque de M. Dag STRÖMBÄCK, dans *Folkminnen och Folktankar*, XXIX, 1942, p. 40). Aux autorités qu'il cite, on peut ajouter le précieux dictionnaire de BJÖRN HALLDORSSON, *Lexicon islandico-latino-danicum*, rédigé au XVIII<sup>e</sup> siècle et publié par Rasmus RASK (Copenhague, 1814) ; il donne : *aur* « 1) *argilla lapidea*, 2) *lutum* » ; *aurgadr* « *lutulentus* » ; *aurmikill* (*vegr*) « *via lutosa* ». Le commentaire de SIMONS-GERING à *Völuspá*, 19, 3-4 (*Kommentar*, pp. 23-24), est un bon exemple des résistances à l'évidence, jugée inconvenante, qui brouillent tant de problèmes.

61. Par exemple, dans une tout autre direction, on a rapproché le nom propre anglo-saxon *Béow* du nom propre vieil-islandais *Bíar* (de *\*Biawr*, de *\*Bewar*). On trouvera la revue des étymologies proposées dans Elis WADSTEIN, « Beowulf, Etymologie und Sinn des Namens », dans les *Germanica (Mélanges Eduard Sievers)*, 1925, pp. 323-326, avec une solution personnelle peu satisfaisante (*Beowulf* serait « *Wind-, Sturmwolf* », donc un « démon du vent »).

62. P. 256. En outre, en dépit des lois phonétiques les plus certaines, Axel Olrik combine *Béow* avec *Bóvi*, figure de paille de certaines cérémonies populaires danoises lors de la naissance, au XIII<sup>e</sup> siècle (cf. Jorn et Axel OLRİK, « Kvindegilde i middelalderen », *Danske Studier*, 1907, pp. 175-176), et avec le *Bous* de Saxo Grammaticus, nom danois du vengeur de Balderus. Cf. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1937, § 267.

63. *Beowulf, an Introduction to the Study of the Poem with a Discussion of the Stories of Offa and Finn*, 1921.

64. « Souvenirs de cultes païens dans la toponymie norvégienne », dans les *Skrifter* de la Société des sciences de Kristiania, section d'histoire et de philosophie, 1914, 4 (publié en 1915), pp. 110 et suiv.

65. En note de son bel article sur l'inscription runique du couteau de Fløksand (Nordhordland), où il a éclairé de façon convaincante, par les mots *lina laukar* de l'inscription, un vers du *Völpa þátr* : M. OLSEN dans *Bergens Museum Aarbog*, 1909, VII, p. 30, n. 3.

66. VI, pp. 104-111.

67. Dans *Eesti mütolooia*, 1919, traduit en allemand par E. ERKES, *Estnische Mythologie*, 1925, où le passage sur Peko est aux pages 115 et suiv.

68. Mikael Agricola (1508-1557), élève de Luther et de Melanchton à Wittenberg (1536-1539), coadjuteur puis évêque d'Åbo, premier évêque finnois. Sur cette liste de « dieux », voir Kaarle KROHN, *Das Götterverzeichnis bei Agricola*, dans les *Folklore Fellows Communications*, CIV, 1932.

69. On s'était un peu hâté d'expliquer ces noms par des éléments pris au scandinave. On paraît renoncer aujourd'hui à cette interprétation.

70. *Pelto* peut être le germanique commun *\*felpa-* ou le proto-germanique *\*felpo-* (voir la bibliographie dans E. N. SETÄLÄ, *Finnisch-Ugrische Forschungen*,

XIII, p. 424). Ce serait, dans ce dernier cas, un des rares substantifs où l'indo-européen *-o* des thèmes en *-o* apparaîtrait pur, et non déjà changé en *-a* comme dans le germanique commun ; cf. *jukko-* (*jukka-*) « joug ».

71. Il y aurait donc avantage à écrire *Pekko*, comme en finnois. Mais je respecte naturellement l'orthographe d'Eisen.

72. Eisen signale pourtant, avec une référence estonienne, une forme aberrante où Peko doit être « muni d'une tête de veau et bariolé de couleurs ».

73. *Sanastaja*, 1927, p. 47 ; résumé en norvégien par M. Nils LID, *Joleband...* (voir ci-dessus, n. 43), p. 148. Ce sont les quatre témoignages suivants :

1) au XVIII<sup>e</sup> siècle, C. Ganander, dans un dictionnaire manuscrit, nomme *Pellon Pekka* comme dieu de l'orge et des grains et l'attribue au Tavastland (Tavastehus, aujourd'hui Häämenlinna, au nord-est d'Åbo-Turku) ; dans sa *Mythologia Fennica* (1789), il ajoute que *Pellon Pekka* (ou *Pekko*) favorise les ensemencements de printemps et qu'il est appelé parfois *Pellon maito* « le lait du champ ».

2) G. RENVALL, *Lexicon linguae fennicae* (1826), donne *pelto-pekka* (ou *-pekko*) qu'il glose « génie du champ » (*peltoin haltia*) ; il ajoute que *pekka*, *pekko* signifie aussi « animal des bois » et désigne notamment l'ours et le lièvre.

3) Dans le folklore moderne du Tavastland, on signale l'usage de placer un couteau sur le talus qui sépare deux champs « afin que *Pellonpekko* ne mange pas les épis » ; quand l'orge pousse inégalement, on dit que *Pellonpekko* a mangé les jeunes pousses.

4) Dans les *runot* finnois sur l'ensemencement de l'orge, on trouve *Pekka*, *Pikko*, *Pikki* nommé comme défricheur.

Voir quelques faits dans K. KROHN, *Das Götterverzeichnis bei Agricola*, op. cit., pp. 56-57.

74. *Ueber den Einfluss der germanischen Sprachen auf die finnisch-lappischen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung*, 1870, où tout l'essentiel est déjà réuni. Depuis, voir surtout les recherches de T. E. Karsten, K. B. Wiklund et B. Collinder.

75. La « rue Alexandre », à Helsinki, est *Aleksanterin katu* (germanique \**gatwō*).

76. *Grímnismál*, 5, 5-6 : « Dans les anciens jours, les dieux donnèrent Demeure-des-Alfes à Freyr comme cadeau de dentition. »

77. Cf. le mémoire où il a résumé son cours de 1924, « L'étude du paganisme scandinave au XX<sup>e</sup> siècle », dans la *Revue de l'histoire des religions*, XCII, 1925, pp. 73-74 : « ... Le dieu Frey, qui dans sa majesté assume le souci de toute la végétation, a succédé à des démons spécialisés du type de Byggvir-Pekko dont la fonction était plus modeste, mais il les a gardés à son service... M. Magnus Olsen a fort bien souligné (pp. 112 et suiv.) l'intérêt que présentent les documents finnois. Ils sont les témoins d'un état religieux dépassé depuis longtemps quand commence la tradition eddique. Pekko nous révèle le stade inférieur des génies de la végétation d'où Frey s'est élevé au rang des grands dieux. On voit ici de façon lumineuse comment la tradition finnoise éclaire non seulement un détail isolé, mais tout le

développement des divinités de la végétation. » Dans l'assurance de sa foi mannhardtienne et durkheimienne, Maurice Cahen prête ici à son maître des déductions qui, heureusement, ne se lisent pas dans les *Hedenske kultminder*. C'est d'ailleurs un fructueux sujet de réflexion de voir comme l'admirable philologue, rigoureux et scrupuleux, qu'était Maurice Cahen devient dogmatique, extrapole, invente, quand il passe au plan des faits religieux : comme Salomon Reinach, il les range d'office dans des schémas abstraits, simplistes, qui permettent de « voir » avant d'analyser et d'affirmer sans démontrer.

78. *Die urgermanischen Lehnwörter im Finnischen*, dans les *Skrifter* de la Société humaniste d'Upsal, XXVIII, 1, 1932, p. 191.

79. Finnois *paljo*, estonien *palju* « beaucoup, foule », n'ont sans doute rien à voir avec gotique *filu*, vieil-islandais *ffjöl* (de \**fehu*). Finnois *pallo* « boule » n'est pas forcément le germanique \**ballu-* (vieil-islandais *bǫllr*) : beaucoup de langues désignent les objets ronds par des mots de cette consonance.

80. Cf. ci-dessus, n. 70.

81. *Journal de la Société finno-ougrienne*, XVIII, 1900, 3 : Edwin JURGENS, « Ein weiterer Beitrag zum Tonniscultus der Esten » (pp. 3-6) ; Vorwort von Max BUCH (pp. 1-3). « *Ihm wird Getreide bei der Ernte, ein Kleidungsstück bei der Geburt jedes Kindes und ein Gewinnanteil von jedem verkauften oder geschlachteten Tiere geopfert, und er wird angefleht, die Geburt der Kälber glücklich und unbehindert vor sich gehen zu lassen* » (p. 2).

82. *Ibid.*, pp. 2-3.

83. Art. cité, p. 106.

84. *Doppelfrucht im Volksglauben*, dans les *Mémoires de la Société finno-ougrienne*, LII, 1924 (*Mélanges E. N. Setälä*), pp. 48-66. On sait que Uno HOLMBERG, qui vient de mourir, avait dans les derniers temps finnisé son nom et signalait HARVA.

85. Pp. 58-59, d'après A. S. DEMBOVETSKIJ, *Opyt opisanija mogilevskoj gubernii*, I, 1882, 494.

86. *Russische Volkskunde*, 1927, p. 28 ; cité par M. Nils LID dans le dossier de Byggvir-Pekko, *Joleband...* (voir ci-dessus, n. 43), p. 152.

87. *Ägräs* < *Gregorius*, dans les *Finnisch-Ugrische Forschungen*, XVI, 1923-1924, pp. 180-185.

88. Kaarle Krohn rappelle que d'autres noms de « dieux » de la liste d'Agricola ont été aussi interprétés, plus ou moins sûrement, comme des noms de saints déformés : *Nyrckes*, qui s'occupe des écureuils, serait *Jyrki*, saint Georges ; *Hittauanin* (c'est-à-dire *Huittavainen*), qui débusque les lièvres, serait saint Hubert.

89. Art. cité, p. 183, n. 1. Repris dans *Folklore Fellows Communications*, CIV, 1932, pp. 56-57.

90. Al. MAKARENKO, *Sibirskij narodnyj kalendarj v etnografičeskom otnošenii (Vostočnaja Sibirj, Einijsevskaja gubernija)*, formant le tome XXXVI (1913) des *Zapiski* de la Société impériale russe de géographie, section d'ethnographie, pp. 87-92 : « Petrov denj » ou « Petry-Pavly ». Page 88, l'auteur signale que des faits

semblables à ceux qu'il consigne n'ont pas été relevés dans le calendrier populaire de la Russie : ici comme dans d'autres cas, la Sibérie a été plus conservatrice.

91. Sur la rivière Angara, on doit consommer à cette fête du poisson fraîchement pêché, notamment du poisson rouge dont on fait la soupe que les Russes appellent *uxa* et les Sibériens *šerba* ; à table, un des anciens de la famille adresse aux deux saints l'invitation : « Pierre et Paul, asseyez-vous, mangez le pain et le sel, à vous le gruau (*kaša*), à nous le verre (*čaša*), à vous le poisson (*rybka*), à nous la soupe au poisson (*šerba*) ! » Un missel de 1776 donne, à ce jour, une formule pour la bénédiction des nouveaux filets et s'assurer de bonnes pêches.

92. « *Kukuška davitca jačmenem.* »

93. « *Kukuška obkukuvala.* »

94. Un bon exemple de ces généralisations hâtives est l'interprétation du roi mythique suédois Fiolnir comme *\*Feldūnir*, c'est-à-dire comme « génie du champ », alors que sa légende n'a aucun rapport avec les champs ni avec la vie rurale : étant ivre, il se noie dans une cuve d'hydromel. Voir Wolf VON UNWERTH, « Fiolnir », *Arkiv för nordisk filologi*, XXIX, 1917, pp. 320-335.

95. Il est inutile de tenter une conciliation, comme celle que semble esquisser M. Nils LID, *Joleband...* (voir ci-dessus, n. 43), p. 148, n. 2 : *Pekko* serait bien issu du germanique *\*beggwu*, et la variante *Pekka* serait « refaite », par fausse interprétation, sur le diminutif *Pekka* de *Pietari*. Non : la série analogue *Tonnis*, *Katri*, *Jūri*, *Ägräs*, etc., prouve que *Pekko*, *Pekka* est bien, principalement, le nom d'un saint.

96. Au contraire, la mythologie attache à Freyr un serviteur authentique, *Skírnir* « le Brillant ». On lui connaît des mythes et c'est sans nul doute lui qui est parfois figuré à côté de son maître sur les tambours des sorciers lapons. De même Thor, dieu tonnant, a un authentique « valet », qui a donné beaucoup de joie à Axel Olrik.

97. *Joleband...* (voir ci-dessus, n. 43), tout le chapitre VI, *Vetle-Gudmund, Kornvette og Kornguddom* (« “Petit-Gudmund”, Génie du grain et Divinité du grain »). Le « Vetle-Gudmund » (*vetle* « petit », variante dialectale de *vesle*) fait penser au *pat et litla* de *Lokasenna* 44, 1. M. Nils Lid remarque justement que, dans ce que la *Lokasenna* dit de Byggvir, en dehors des allusions à la bière, c'est le rapport de ce minuscule personnage avec le moulin qui est mis en valeur : *und kvernom klaka* (44, 6) rappelle le nom moderne (onomatopée) du génie du moulin *Kvern-knarren*. Mais ce savant ajoute aux données quand (p. 147) il traduit le vers qui précède (44, 5) « tu chantes toujours aux oreilles de Freyr » et ajoute que, dans cette *um syngjingi*, il peut y avoir une allusion au bruit du moulin ; le vers ne contient rien qui autorise à parler de chant, de bruit : il dit seulement « être (*vera*) aux oreilles de Freyr ».

98. *Op. cit.*, p. 140, première variante : « ... *kløyvde hòve pao han Vetle-Gudmund* ».

99. *Op. cit.*, pp. 147-148.



*La gestatio de Frotho III  
et le folklore du Frodebjerg*

L'article qui suit fut publié pour la première fois en 1952 dans *Études germaniques* (vol. VII, pp. 156-160), revue trimestrielle de la Société des études germaniques, qui était alors dirigée par Maurice Colleville et Fernand Mossé, et qui accueillait à cette époque des contributions de grande qualité dans le domaine du scandinave ancien. (Nommé directeur d'études à la IV<sup>e</sup> section de l'École pratique des hautes études en 1926, Fernand Mossé fut élu au Collège de France dans la chaire de Langues et littératures d'origine germanique la même année que Georges Dumézil.)

Cette étude a été reprise par l'auteur en Appendice au livre *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais* (1970, pp. 179-184), avec plusieurs modifications : les premières lignes de l'article de 1952 ont été pour partie supprimées et pour partie intégrées dans la note 1 de la version de 1970 ; des références bibliographiques ont été ajoutées, de même qu'un avant-propos (lui-même précédé d'une dédicace à la mémoire du grand germaniste français), dans lequel l'auteur émet une réserve quant à l'interprétation proposée vingt ans plus tôt. C'est cette version de 1970 (légèrement corrigée dans la réimpression du livre *Du mythe au roman* en 1983) que nous avons retenue pour le présent volume.

La matière de l'étude fut exposée dans une conférence sur Frodi au Collège de France en avril 1951.



*À la mémoire de Fernand Mossé*

*La composition historique de Saxo a joui à toute époque d'un légitime prestige, dans le peuple comme parmi les intellectuels du Danemark. Aussi se trouve-t-elle à l'origine de plus d'un récit folklorique recueilli beaucoup plus tard. D'une telle filiation, le rapprochement qui suit, proposé en avril 1951 dans un cours du Collège de France et publié l'année suivante dans les Études germaniques, VII, pp. 156-160, donne peut-être un exemple, qui serait d'autant plus remarquable que la folklorisation y aurait été poussée plus loin qu'il n'est ordinaire. Mais on peut aussi penser que la tradition sur le Frodebjerg, notée au XIX<sup>e</sup> siècle, est indépendante de Saxo, dérive directement d'un authentique rituel préchrétien où Frodi était promené à travers le pays, et que c'est Saxo qui a utilisé une version plus ancienne de cette tradition. Chacune de ces interprétations comporte des difficultés, et je serais moins porté aujourd'hui qu'il y a vingt ans à adopter la deuxième. Mais, de quelque manière qu'on l'explique, l'analogie du texte « historique » et de la tradition populaire n'est pas contestable.*

*Si je reproduis ici cette note, bien qu'il ne s'agisse pas du premier Frotho, fils de Hadingus, mais du troisième, c'est parce qu'il n'y a au fond qu'un problème unique des Frothones ; et aussi parce qu'elle ajoute une donnée à l'important dossier des « promenades » périodiques des divinités vanes.*

*Dans la Festschrift für Otto Höfler, 1968, pp. 389-409, M. Kurt Schier a publié une étude intitulée Freys und Fróðis Bestattung, où le rapprochement de données scythiques*

(ossètes) — archéologiques, folkloriques — conduit à de plus vastes, peut-être trop vastes, perspectives.

La mort de Freyr dans l'*Ynglinga saga* et celle de Frotho III, le plus fidèle, semble-t-il, de tous les Frothones à la probable mythologie du dieu danois Frodi (vieil-islandais *Fróði*)<sup>1</sup>, sont suivies de scènes analogues : les chefs suédois dissimulent pendant trois ans la mort de Freyr, craignant que les impôts ne rentrent plus ; de même, craignant que l'immense empire de Frotho ne s'agite et ne cesse de payer tribut, les chefs danois embaument son corps et, pendant trois ans, feignent qu'il soit vivant<sup>2</sup>. Un détail de cette dernière scène a donné à Axel Olrik l'occasion de vastes hypothèses, justes sans doute dans leur principe, mais généreusement développées<sup>3</sup>.

Dans le cas de Freyr et dans celui de Frotho III, la supercherie macabre qui les prolonge dans l'esprit des hommes reçoit des affabulations assez différentes.

D'après Snorri (*Ynglinga saga*, chap. x), quand Freyr tombe malade, les chefs suédois délibèrent et décident d'élever un grand tertre avec trois fenêtres et, dès qu'il est mort, ils l'y transportent secrètement, disant au peuple qu'il est vivant, *en er Freyr var dauðr, báru þeir hann leyniliga í hauginn ok sǫgðu Svíum, at hann lifði*. Cette situation dure trois ans et, pendant tout ce temps, les bons Suédois jettent régulièrement dans le tertre, par les trois fenêtres<sup>4</sup>, des monnaies d'or, d'argent et de cuivre : ainsi se maintiennent « bonne moisson et paix », *ár ok friðr*. Au bout de trois ans, les Suédois

apprennent ce qui s'est passé, mais, constatant que la fertilité et la tranquillité subsistent, ils se persuadent qu'il en sera ainsi tant que Freyr restera en Suède ; aussi renoncent-ils à le brûler et lui offrent-ils depuis lors des sacrifices « pour la moisson et pour la paix ».

Dans Saxo (V, XVI, 3), les *proceres* danois dissimulent autrement la mort<sup>5</sup> du roi et ne le placent dans le tertre qu'à la dernière extrémité, au bout des trois ans. Jusque-là, après avoir enlevé ses entrailles et salé son corps, afin de prévenir *provinciarum defectionem* et de continuer à recevoir *consuetam a subiectis pensionem*, ils le promènent dans la voiture (ou sur la litière) royale, comme s'il était toujours le vieillard malade qu'on avait connu dans ses dernières années : *Deportabatur itaque ab iis exanimus corpus, ut iam non funebri lecto, sed regali vehiculo gestari videretur, tamquam invalido seni nec satis virium compoti id muneris a milite deberetur*. Ce n'est que quand son corps, malgré le sel, tombe en pourriture qu'ils l'enterrent *regio funere* dans un tertre *secus Weram Sialandiæ pontem*, disant que le roi lui-même avait choisi, pour y mourir et y être enseveli, le lieu *ubi regni eius præstantissima haberetur provincia*.

Les *proceres* de Saxo promènent donc pendant trois ans la forme humaine que le peuple croit être Frotho et obtiennent ainsi, avec la paix intérieure et extérieure, les opulents tributs dont ce roi, grâce à la prospérité de l'empire, avait établi l'usage. Cette *gestatio* de Frotho, si elle ne se retrouve pas dans le récit homologue de la mort de Freyr, n'en rejoint pas moins un trait caractéristique des rituels propres à ce dieu et, dans la Germanie septentrionale, à la forme la plus anciennement connue de Niord, la Nerthus de Tacite<sup>6</sup> : sept peuples suèves, fédérés religieusement, « adorent en commun Nerthus, c'est-à-dire la Terre Mère, et pensent qu'elle

participe à la vie des hommes, qu'elle circule en char parmi les tribus, *eamque intervenire rebus hominum, invehī populis arbitrantur*. Il est, dans une île de l'Océan, un bois sacré et, dans ce bois, un char qui lui est consacré, couvert d'étoffes : seul le prêtre a la permission d'y toucher. Il sait quand la déesse est présente dans le sanctuaire et, pendant qu'elle circule sur son char attelé de génisses, il l'accompagne avec de grandes marques de respect. Ce sont alors des jours de joie et de fête pour les localités qu'elle honore de sa visite ou de son séjour. Ils n'entrent pas en guerre, ne prennent pas les armes, tout leur fer est serré : c'est le seul moment où ils connaissent, où ils aiment la paix. Cela dure jusqu'à ce que le prêtre ramène au temple la déesse rassasiée du commerce des mortels... ».

Depuis longtemps, on rapproche avec raison cette promenade rituelle de Nerthus de celle que la version de la saga d'Olaf Tryggvason conservée par la *Flateyjarbók*<sup>7</sup> mentionne dans le culte de Freyr. La prêtresse de Freyr, séduite par Gunnar Helming, l'invite à passer l'hiver dans le sanctuaire et lui dit de les accompagner ensuite, le dieu et elle, dans la tournée de visites qu'ils feront « au moment où il (= Freyr) améliorera la saison pour les hommes », *ok þykki mér ráð, at þu sér hér í vetr ok farir á veizlur með okkr Frey, þá er hann gerir monnum árbót*. Le dieu, dans ce texte chrétien, c'est une idole, que le Diable, *fjándinn*, anime et par laquelle il converse avec les hommes *ok svá mjök (var) magnat líkneski Freys at fjándinn talaði við menn ór skurðgoðinu* (plutôt que *skúrgoðinu* du texte). En cours de route, avec l'aide du vrai Dieu, Gunnar terrasse le diable-idole, se substitue à lui et c'est lui, considéré partout comme Freyr, qui bénéficie, dans les villages, des plantureuses réceptions.

Ces deux parallèles rendent probable que le trait consigné par Saxo n'est pas purement romanesque, mais repose sur un

ancien rituel du culte de Frodi : périodiquement, dans le voisinage de son prétendu lieu de sépulture, on le promenait sans doute lui aussi à travers les villages pour assurer ses bienfaits au sol et aux habitants.

Cette interprétation trouve un important renfort dans une tradition aberrante, qui semble être restée inaperçue des mythographes, relative au « tertre de Frodi » — *Frodebjerg* ou *Frodehøj* —, à cette longue colline naturelle située en effet *secus Weram Sialandiæ pontem*, c'est-à-dire près du *Værebro*, sensiblement entre les deux moulins, *Nedre* et *Övre Værebro Mølle*, allongée contre le *Værebro Aa*, peu avant qu'il se jette dans le golfe de Roskilde.

Le folklore de ce tertre est, dans l'ensemble, aussi décevant que l'ont été, depuis le xvii<sup>e</sup> siècle, les fouilles plusieurs fois reprises<sup>8</sup>. Ce qu'on a recueilli, ce sont ou bien des traditions d'origine savante, reproduisant plus ou moins fidèlement Saxo<sup>9</sup>, ou bien de ces histoires d'« habitants des tertres<sup>10</sup> » comme on en rencontre dans les *sagas*<sup>11</sup>. On a d'abord envie de regretter que Worm, dans ses *Monuments danois* (1643), se soit contenté d'écrire : *Prope (Værebro) collis ostenditur ab accolis, quadam sui parte quasi collapsus, ubi tumultum referunt Frothonem, Frode Høy dictus, de quo mira ac varia vulgo fabulantur*<sup>12</sup>. Mais on peut douter que cette alléchante déclaration recouvre rien de solide, quand on voit le grave archéologue solliciter naïvement — et recueillir ! — des renseignements sur la pierre où aurait été écrite, en quatre vers, l'épithaphe du roi mythique<sup>13</sup>.

Mais le recueil folklorique de Just Mathias Thiele (1843) qui, dans la section « Légendes historiques », n'avait consigné que la tradition livresque, officielle<sup>14</sup>, revient de façon inattendue sur le *Værebro* dans la section « Le Diable »<sup>15</sup>. Voici la traduction de ce texte :

Dans le bailliage de Roskilde, paroisse de Jyllinge, se trouve le Værebro. Ce n'est plus qu'un pont de bois et de petite apparence, mais autrefois il était fait de grosses pierres qui sont aujourd'hui au fond du marécage. Ce pont n'avait pas été construit de main d'homme et l'on raconte à son propos une curieuse histoire.

Au temps du catholicisme, quand le Diable était encore dans la puissance des prêtres, il arriva qu'un pauvre paysan avait reçu mission de le transporter, dans une boîte ronde, de Jyllinge jusque chez le curé d'Ølstykke. Le paysan ne se doutait pas que c'était le Diable qu'il tenait sous son bras. Il s'assit donc près du marécage au-dessus duquel passe aujourd'hui le Værebro et, tandis qu'il faisait toutes sortes de suppositions sur le contenu de la boîte, il se mit à desserrer petit à petit la corde et, finalement, ôta le couvercle. Aussitôt le Diable sortit et rossa le malheureux paysan, ne cessant de lui crier en allemand : « *Was soll ich machen ?* Que dois-je faire ? »

Péniblement surpris, le paysan ne sut d'abord que répondre. Puis, comme le Diable continuait à le battre et à l'interroger, il lui dit : « Construis ici un pont, pour que moi et les autres hommes puissions passer ! » À peine avait-il achevé cette phrase que le Diable, avec tous ses diabolins, apporta pierre sur pierre et plaça le pont sur le marécage. Le travail achevé, le Diable se remit à rosser le paysan en lui criant comme la première fois : « *Was soll ich machen ?* Que dois-je faire ? »

Le paysan ne réfléchit pas longtemps. Il se dit qu'il fallait lui donner une tâche capable de l'occuper et répondit : « Rassemble tout le crottin de cheval qui se trouve dans tous les royaumes et États du Danemark ! » À peine avait-il dit ces mots que l'autre apporta fumier sur fumier, en sorte qu'il s'en forma une colline, qui s'appelle aujourd'hui le *Frutebjerg* (c'est-à-dire le *Frodeshøj*).

Le paysan se dit alors que le mieux était de faire rentrer le Diable dans la boîte, car il craignait que, sans cela, le curé ne se fâchât. Cependant, le Diable s'était remis de plus belle à le frapper en criant : « *Was soll ich machen ?* Que dois-je faire ? »

Alors le paysan fut pris d'un tel trouble, d'une telle détresse, qu'il... en lâcha un. « Écoute ! » dit-il au Diable qui lui rossait les épaules, « si tu peux me le rattraper, tu seras mon maître ; mais si tu ne peux pas, tu devras te refourrer dans la boîte ! »

Le temps était évidemment fort précieux et le Diable se mit aussitôt en chasse. Il courut à travers sept cantons. Mais, quand il revint, il n'en tenait que la septième partie. Alors le paysan lui dit : « Puisque tu ne me le rapportes pas tout entier, il faut que tu rentres dans la boîte ! » Le Diable ne put que s'exécuter, il se fit petit et se glissa dans la boîte.

Grande fut la joie du paysan. Il porta la boîte au curé d'Ølstykke, d'où, de temps à autre, on l'envoyait ainsi circuler à travers le pays, *hvorfra den, Tid efier anden, sendtes videre omkring i Landet*.

Dans ce récit abondent des motifs connus : la boîte ouverte par curiosité, les tâches impossibles, le Diable construisant un pont, le Diable dupé... L'ensemble est pourtant original. Il est déjà remarquable que le Frodebjerg soit présenté comme produit par l'accumulation de tout le crottin de toutes les provinces du Danemark : cela s'accorde bien avec le caractère agricole, fertilisant, qu'on attend chez un homologue de Freyr, et avec l'affinité particulière (cultuelle, légendaire) qu'il y a entre ce dieu et le cheval<sup>16</sup>. Mais surtout la légende conserve, en liaison avec ce site et ce tertre, le souvenir d'un être surnaturel, devenu « Diable » comme dans le roman de Gunnar Helming, et d'un être surnaturel gardé chez les hommes, astreint au service des hommes, *que « les prêtres » faisaient circuler de temps à autre à travers le pays, l'envoyant de paroisse en paroisse*. Il est probable qu'on a ici, sous une forme chrétienne et populaire, une trace, sans doute indépendante, de l'ancien rituel de Frodi qui, d'autre part, dans l'histoire royale, a produit la *gestatio* de Frotho, dont parle Saxo.

1. Les derniers auteurs sont portés à chercher dans ce nom la « vigueur » ou la « fertilité » plutôt que la « sagesse » : Ernst Albin KOCK, *Notationes norrœnae*, 1923 et suiv., § 1780 ; Gustav NECKEL, *Kommentierendes Glossar zur Edda*<sup>2</sup>, 1936, s. v. ; Erik ROTH, *Vrasmunt. Ein Beitrag zur mittelhochdeutschen Wortgeschichte*, 1939, pp. 54-55 ; Franz Rolf SCHRÖDER, *Skadi und die Götter Skandinaviens*, 1941, p. 140, n. 2 ; Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1961, s. v. Froði. À l'inverse des toponymies suédoise et norvégienne, la danoise ne présente pas de nom qui contienne sûrement Freyr. Inversement, hors du Danemark, Frodi n'est présent que dans *Frodhevi*, aujourd'hui *Frövi*, en Uppland (encore Jöran Sahlgren préfère-t-il traduire le nom « forêt touffue »), et les quelques légendes relatives à *Frude* (Östergötland), à *Frue* (Halland), sont suspectes d'une origine littéraire.

2. **Ci-dessous.** Il n'y a pas de raisons de penser, avec Axel OLRİK, *Danmarks Heltedigtning*, II, 1910, p. 247, que Snorri a simplement transporté au Freyr suédois une légende propre au danois Frodi : les deux récits utilisent un même thème, fort

vieux (appliqué à Zalmoxis, à Tarquin l'Ancien...), mais avec des détails très différents.

3. *Op. cit.*, pp. 239-303, notamment pp. 239-249, 257-262.

4. Rudolf MUCH, dans *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, XXVIII, 1902, p. 320, a cherché à ces *gluggar*, « Lücken oder Fenster », un prototype archéologique dans les « *aus dem Schluss der Steinzeit oder der Übergangszeit zur Bronzeperiode stammenden Steingräber, die ein grosses rundes oder rundliches Loch in der einen Giebelwand zeigen* ». Il ajoute : « *Auch zwei solche Löcher neben einander sind in einem Hügel bei Plas Newydd in Wales im Verschlussstein angebracht, und gelegentlich mögen wol auch drei vorgekommen sein... Beachtenswert aber ist hier noch, dass soweit es sich um Skandinavien handelt, solche Grabbauten mit Giebelöffnungen gerade nur im mittleren Schweden vorkommen...* »

5. Frotho III ne meurt pas de maladie comme Freyr, mais tué d'un coup de corne par une « vache marine », en réalité une sorcière qui s'est ainsi métamorphosée. On a rapproché, dans l'*Ynglinga saga*, chap. XXVI, la mort d'un descendant de Freyr, Egil, encorné par un taureau — et naturellement les morts accidentelles d'Adonis, d'Attis (Atys)...

6. *Germanie*, XL, 2-4 ; cf. ci-dessous. Axel OLRİK, *op. cit.*, pp. 257-258, suivi par Gustav NECKEL, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, 1920, pp. 106-107, 145-147, a cité, à ce propos aussi, les rituels « frazériens » du Proche-Orient rappelés à la note précédente. Inutile d'aller si loin : qu'on songe aux nombreuses pratiques analogues relevées dans le monde germanique médiéval et moderne ; voir en dernier lieu (1935 et suiv.) le *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* de Hanns BÄCHTOLD-STÄUBLI, VI, col. 1010 et suiv. (SCHWARZ, s. v. « *Nerthus* »), VIII, col. 1313 et suiv., 1391 et suiv. (WEINKOPF, s. vv. « *Umfahren* », « *Umzug*, *Umgang* »).

7. Édition de 1860, I, pp. 337-338 ; commodément reproduit dans Franz-Rolf SCHRÖDER, *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte* (Trübners Philologische Bibliothek, XIV, 1933, pp. 72-76).

8. Dans *Annaler for nordisk Oldkyndighed*, 1838-1839, pp. 370-374 (avec carte détaillée de la région, pl. III à la fin du volume), on trouve une substantielle « *historisk antiquarisk Beskrivelse* » (anonyme) du « *Frodeberg* eller *Frodehöi* » et un résumé des tentatives peu fructueuses faites pour son exploitation archéologique. L'auteur a reproduit la description détaillée de Christian Molbech, notée en 1810, avant les détériorations qui ont atteint la colline.

9. Just Mathias THIELE, *Danmarks Folkesagn*<sup>2</sup>, 1843, I, pp. 15-16, résume Saxo, en omettant la *gestatio* : l'enterrement a lieu dès que la « vache marine » a tué le roi. Il ajoute cependant deux traits : 1) dans le tertre, un des plus riches du pays, le roi porte, attachée au cou, une chaîne d'or si longue que l'autre bout est fixé à un de ses orteils ; 2) quand la reine arriva sur les lieux et apprit l'accident de son mari, elle fut fort émue et s'appuya lourdement sur le sol ; on voit encore, sur la « pierre de la reine », la trace de son pied.

10. *Annaler* (cf. n. 8) : vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, deux hommes, dont on a les noms, auraient creusé le tertre dans l'espoir d'y prendre des trésors ; ils auraient



du moins trouvé l'épée de Frode, mais, comme ils s'efforçaient de la retirer, l'un d'eux vit avec effroi « Quelqu'un », monté à l'envers sur un cheval sans queue, et ne put se retenir de dire à son compagnon ce qu'il voyait ; le silence étant ainsi rompu, l'épée se renfonça d'elle-même dans le sol.

11. Cf. Grettir au tertre de Kar le Vieux, *Grettis saga Ásmundarsonar*, chap. XVIII (traduction Fernand MOSSÉ, *La Saga de Grettir*, 1933, pp. 49-51), et les parallèles cités dans l'édition Richard Constant BOER, 1900, p. 64, n. 8.

12. Olaus WORM, *Danicorum monumentorum libri sex*, 1643, p. 105.

13. *Ibid.* : « *Senes de hoc negotio interrogati, referunt lapidem cui epitaphium insculptum erat, a caementariis fractum et ad pontis reparationem una cum aliis non-nullis translatum.* » Il s'agit de la pierre où auraient été gravés les quatre vers que Saxo, VI, t, 1-2 (p. 143), donne en latin et qui auraient valu à leur auteur, Hiarnus, d'être choisi comme roi après Frotho !

14. Ci-dessus, n. 9.

15. II, pp. 95-96.

16. Sur les rapports particuliers de Freyr et du cheval, voir Helge ROSÉN, « Freykult och djurkult », *Fornvännen*, VIII, 1913, pp. 213-244, et *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 88, n. 3. — Les autres collines, dunes, îlots rocheux, pour lesquels THIELE rapporte des légendes, *op. cit.*, II, pp. 37-39, sont expliqués tout autrement, sans rien qui évoque l'économie rurale : un *trolld* ou une sorcière transportait du sable ou déplaçait une montagne, mais il y avait, par exemple, un trou dans son tablier...

# *Le noyé et le pendu*

L'étude qui suit constituait à l'origine le premier Appendice au livre *La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII). Du mythe au roman* (1953, pp. 135-159). Elle fut reprise dans l'édition refondue de cet ouvrage en 1970 : *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais* (pp. 127-146), avec quelques retouches, notamment l'ajout de références bibliographiques et d'un copieux avant-propos, lui-même précédé d'une dédicace à M. Michel Lejeune, directeur d'études à la IV<sup>e</sup> section de l'École pratique des hautes études. C'est cette version de 1970 (légèrement corrigée dans la réimpression du livre *Du mythe au roman* en 1983) que nous avons retenue pour le présent volume.

La matière de cette étude fut présentée dans plusieurs conférences données au Collège de France en décembre 1950 et en janvier 1951.

À Michel Lejeune

*Dans les leçons de 1949-1950 [au Collège de France], La Saga de Hadingus avait été examinée depuis les enfances jusqu'à la mort du héros et, après bien d'autres, j'avais souligné que la forme de mort volontaire choisie par Hadingus suffit à elle seule à le caractériser, malgré le dieu Niord qu'il porte en lui, comme un « héros odinique ». Odin n'est pas seulement le dieu des pendus, le dieu qui consulte les cadavres attachés aux potences : il a donné l'exemple de cette mort en se pendant lui-même, comme il le raconte dans un poème célèbre de l'Edda (Hávamál, str. 138) et, depuis Hugo Pipping, on rapproche volontiers cette étrange épreuve de certaines opérations des chamanes sibériens<sup>1</sup> ; d'autre part, nous savons par l'épisode de Vikar dans La Saga de Starkad que, lorsque Odin se commande, se fait « envoyer » une victime humaine, les sacrificateurs n'hésitent pas sur la procédure : ils pendent. Enfin, par ce suicide, Hadingus ne fait que se conformer à une prophétie du vieillard borgne où il faut sans doute voir, nous l'avons dit, l'atténuation d'un pacte : Othinus l'a loyalement protégé dans mainte bataille, l'a fait échapper plusieurs fois à la vis hostilis, à des risques personnels auxquels, normalement, il n'aurait pas dû survivre ; qu'on pense au piège d'Uffo, qui invite Hadingus et sa suite à un banquet et fait massacrer ses invités, Hadingus seul réussissant à s'échapper (VIII, 17) ; à la poursuite de Hadingus par Tosto (VIII, 21<sup>2</sup>) et au combat singulier de Hadingus avec le même Tosto (VIII, 22) ; au complot de la fille et du gendre de Hadingus, auquel il n'échappe que parce qu'un songe l'a mis sur ses gardes (VIII, 23-26). Nous devons*

*penser que, en compensation de cette correction du vieillard borgne, de l'exécution de la part de promesse que comportait sa prophétie, Hadingus s'est tenu prêt à exécuter la part d'engagement qu'elle impliquait aussi, c'est-à-dire qu'il a toujours été attentif à ne pas méconnaître un signe éventuel de son divin partenaire ; aussi, quand il croit avoir perçu ce signe, il se donne voluntarium mortis genus, comme avait dit le vieillard, et dans la forme qui lui permet d'aller le rejoindre en cette demeure mystérieuse dont il a eu par deux fois la révélation (VI, 7 ; VIII, 14).*

*Il n'y a donc rien là de surprenant quant au héros de la saga. Mais la forme du signe reçu et compris par lui est moins attendue. D'abord, elle fait apparaître, en qualité d'ami intime de Hadingus, un personnage, Hundingus, qui devrait plutôt être son ennemi mortel puisqu'il a à venger sur lui son père Uffo, son grand-père Asmundus et son arrière-grand-père Suibdagerus. D'autre part, elle aboutit à établir, entre la mort de Hundingus et celle de Hadingus, une solidarité qui fait structure. Cette structure, qui achève de caractériser Hadingus, a été examinée l'année suivante, en décembre 1950 et janvier 1951, dans deux cours du Collège de France dont la matière a été publiée en appendice (pp. 135-159) à La Saga de Hadingus.*

La mort de Hadingus est la suite d'une autre mort (Saxo, I, VIII, 27) :

27. Cependant, le roi de Suède Hundingus, ayant reçu la fausse nouvelle de la mort de Hadingus, voulut célébrer une fête funéraire et réunit ses nobles. Il fit placer pour les convives, au milieu de la salle du festin, un

tonneau d'une énorme capacité, rempli de liqueur céréale, et pour que la pompe de la cérémonie fût complète, il n'hésita pas à assumer lui-même le rôle d'un domestique et à faire l'échanson. Tandis qu'il parcourait le palais pour remplir son office, il trébucha, tomba dans le tonneau et y rendit l'âme, noyé dans la liqueur, expiant ainsi soit envers Orcus le fait d'avoir célébré des funérailles indues, soit envers Hadingus celui d'avoir publié mensongèrement sa mort.

En recevant cette nouvelle, Hadingus estima devoir payer de retour celui qui avait voulu l'honorer et n'accepta pas de survivre au mort. Il se pendit sous les yeux de son peuple.

La mort de Hundingus est bien différente de la mort de son ami. On sait qu'elle est un doublet de celle que l'*Ynglingatal*<sup>3</sup> (str. 1) et l'*Ynglinga saga* (chap. XI), dans leur partie encore mythique, attribuent à Fiolnir, fils et successeur du dieu-roi Freyr, lui-même fils et successeur du dieu-roi Niord. Voici ce texte, où c'est encore une amitié danoise qui est à l'origine de l'accident<sup>4</sup> :

XI. Fiolnir, fils d'Yngvi-Freyr, régna alors sur la Suède et sur les richesses d'Upsal. C'était un homme puissant, doué de bonnes moissons et de bonne paix. À cette époque vivait à Hleidra (dans la Seelande danoise) Frodi-de-la-Paix, *Frið-Fróði*. Ils étaient bons amis et s'invitaient réciproquement.

Quand Fiolnir alla en Seelande pour visiter Frodi, un grand festin fut préparé, auquel on invita largement les gens du pays. Frodi avait une grande habitation. Là était faite une grande cuve, haute de beaucoup de coudées et formée de grandes planches jointes. Elle se trouvait dans la pièce inférieure. À l'étage au-dessus, il y avait un plancher, avec une ouverture par laquelle on pouvait verser le liquide, en sorte que la cuve était pleine d'hydromel. C'était une boisson extrêmement forte.

Sur le soir, Fiolnir fut conduit à l'étage, sur le plancher voisin (du trou). Dans la nuit, le roi sortit sur le balcon pour satisfaire un besoin. Il était tout endormi et ivre mort. Quand ensuite il revint pour se recoucher, il dépassa (sa porte) et rentra par la porte de l'autre pièce, celle qui contenait la cavité. Il trébucha, tomba dans la coupe d'hydromel et s'y noya. Voici ce que dit Thiodolf de Hvin<sup>5</sup> :

1. *Elle s'accomplit là où habitait Frodi,*

*la parole annonciatrice de mort qui était allée à Fiolnir ;*

*au roi, la-mer-sans-vent-de-l'épieu-du-taureau (c'est-à-dire : le*

*liquide de la corne, l'hydromel) causa ruine, de par le destin*

Ce texte ou, plutôt, ces deux textes joints ont suscité beaucoup d'études, dont la plus célèbre<sup>6</sup> est celle du professeur d'Upsal, alors *rector magnificus*, Henrik Schück, historien de la littérature qui s'égarait volontiers, avec une ivresse aussi fatale que celle de Fjölfnir, dans l'exégèse des mythologies (1904). Il sied à un Upsalien adoptif de jeter sur ces pages, sur tout ce livre, malgré les dommages qu'il a causés à plusieurs esprits, le pieux voile de Noé<sup>7</sup>.

Une autre étude, plus sérieuse au départ, mais qui dépasse vite ses droits, est celle, tout imprégnée par l'esprit de Mannhardt, de Wolf von Unwerth, professeur à l'université de Marbourg (1917)<sup>8</sup>. Magnus Olsen venait alors (1914) de développer<sup>9</sup>, sans rencontrer les résistances qui vinrent ensuite, sa brillante hypothèse qui rapprochait Byggvir, génie de l'Orge (*bygg*) qui paraît dans la *Lokasenna*, et un petit esprit protecteur de l'orge et de l'économie rurale observé chez les Finnois et les Estoniens du Sud-Est, *Pellon Pekko* : le savant d'Olso voyait dans *Pekko* un très vieil emprunt du finnois au protoscandinave *\*beggwu-*, d'où est venu *bygg* ; *Pellon Pekko*, formé de deux mots d'origine germanique (*pelto*, génitif *pellon*, « champ »), signifiait dès lors exactement « l'Orge du Champ » ; d'autre part, dans le même travail, Magnus Olsen avait exhumé de la toponymie norvégienne un « dieu du champ » méconnu, *\*Fillinn*, c'est-à-dire *\*Felðinaz*, qui tendait la main par-dessus la Baltique à ce *Pellon Pekko* germanique naturalisé finnois. Enfin, James George Frazer régnait sur l'histoire des religions, et l'on vivait dans l'agréable illusion que tous les *Spirits of the Corn* sont plus ou moins équivalents, plus ou moins interchangeables. Wolf von Unwerth retrouva donc aussi le nom du champ dans *Fjölfnir*, qu'il expliqua par *\*Fjöldnir*, c'est-à-dire *Felðunir*, ce dernier étant : 1) soit un hypocoristique comparable au nom de

Thor *Vingnir*, abrégé du composé *Ving-Pórr*, et formé sur un composé dont le premier élément était *\*felðu-*, sans doute *\*Felðu-Beggwuz*, donc tout à fait équivalent à *Pellon Pekko* ; 2) soit un mot formé avec le suffixe *-nir*<sup>10</sup>, sur le seul *\*felðu-*, au sens de « génie du champ » ; 3) soit (pour ceux qui refusent de croire à l'existence, en effet suspecte<sup>11</sup>, d'un thème scandinave en *-u* comme nom du champ) un mot formé avec le suffixe *-unir* sur l'ordinaire *\*felða-*, encore au sens de « génie du champ ». Quant au fond, rejoignant ce qu'il y avait de moins déraisonnable dans Schück, il interprétait ainsi la légende de Fiolnir noyé : « Fiolnir, l'équivalent du [Byggvir] “du champ”, de Pellon [Pekko], a péri dans le liquide de la corne ; cela signifie que le dieu de l'orge, ou du champ [d'orge], a laissé sa vie dans la bière. » La bière, comme dans Saxo, et non l'hydromel, que Snorri n'aurait tiré que d'une interprétation gratuite de la périphrase très générale dont Thiodolf, sa source, avait recouvert la bière.

Cette construction, appuyée sur celle que Magnus Olsen avait faite avec *Byggvir* et *Pekko*, ne lui survit pas : la critique, d'abord séduite, s'est en effet ressaisie, et l'on a montré que l'expression finnoise *Pellon Pekko* ou *Pekka* signifie « le Pierre du champ » (*Pekka* est un diminutif de *Pietari*, « Pierre ») et ce « Pierre » rentre dans une série assez riche de saints mobilisés comme protecteurs de telle ou telle spécialité agricole. *Pellon Pekko* n'est donc pas le calque d'une expression germanique, ne prouve pas l'existence d'un composé *\*Felðu-Beggwuz* « Orge du champ », dont *\*Felðuniz* serait l'abrégé. Fiolnir ne peut être non plus ce que prétendent les deuxième et troisième explications du nom, un « génie du champ », pour la simple raison que *rien*, dans sa légende, ne le met en rapport avec le champ : d'hydromel ou de bière, la cuve où Fiolnir se noie est placée dans le palais royal, comme



celle où se noie Hundingus, et non pas dans un décor champêtre ni paysan en rapport avec l'agriculture<sup>12</sup>.

Cette tentative, comme toutes celles qui ont été faites jusqu'à présent, a souffert, je crois, de ce que le problème était mal posé, était incomplet. L'analogie du récit de Saxo eût déjà dû avertir les exégètes que la mort de Fiolnir noyé n'est peut-être que la moitié d'un tout<sup>13</sup>, puisque celle, parallèle, du Suédois Hundingus *noyé* accidentellement n'est pas séparable de celle du Danois Hadingus qui *se pend* volontairement pour rejoindre Odin. Et ce pressentiment leur eût été confirmé s'ils avaient tenu compte d'une quatrième variante que nous possédons du récit, celle que fournit une ballade des îles Féroé recueillie en 1840, que voici, littéralement traduite<sup>14</sup> :

178. Óðin s'en va d'Ásgarður

— racontent les sagas —

puis de là fit voile

jusqu'à Siggjuntá<sup>15</sup>

179. <sup>16</sup> ...

180. Il fit voile jusqu'à Siggjuntá

— comme la saga dit encore —,

il mit sous lui la Suède,

les Russes et les Norvégiens.

181. Il fit bâtir Siggjuntá,

on s'en souvient encore :

en Suède il porte le nom de roi,

en Norvège, pas moins.

182. Il leur enseigna une foi

qui leur fut de peu de service :

« Si vous êtes, pour quelque chose, dans le besoin,

invoquez le nom d'Óðin. »

183. Veraldur<sup>17</sup>, fils d'Óðin,

va se présenter à son père :

« Je voudrais aller dans les pays du Sud

- pour me chercher une femme. »
184. — « Écoute, Veraldur, mon fils,  
cela ne finira pas joyeusement.  
Si tu vas dans les pays du Sud,  
tu n'en reviendras pas. »
185. Veraldur se fit fabriquer un bateau  
de grande solidité ;  
il fit voile vers les pays du Sud  
cet automne même.
186. Il jeta son ancre  
sur le sable blanc ;  
le premier, Veraldur, fils d'Óðin,  
posa le pied sur la terre.
187. Au milieu du jardin,  
il mit sa fourrure sur ses épaules ;  
ainsi équipé, il s'avance  
dans la grande salle.
188. Et ainsi équipé, il s'avance  
dans la grande salle  
où le roi de Seelande était assis à table  
avec cinq cents hommes.
189. Veraldur entra dans la salle  
— c'était autrefois l'usage —  
il fait tout en un seul mot,  
il salue et il fait sa demande.
190. Veraldur est debout sur le sol de la salle,  
il présente sa requête ;  
« Bonheur à toi, brave roi de Seelande,  
donne-moi ta fille ! »
191. — « Sois le bienvenu, Veraldur, fils d'Óðin,  
tu es un beau champion.  
Entre dans la salle de pierre,  
bois hydromel et vin ! »
192. Veraldur entra dans la salle de pierre  
qui était pleine de tromperie :

- c'était ouvert sous le chemin,  
il tomba dans la cuve à brasser.
193. Veraldur, fils d'Óðin, dit  
en tombant dans le trou :  
« C'est cela que voulait me dire mon père  
quand je suis parti de chez nous. »
194. Il apprit cela, le roi Óðin,  
il était dans son lit :  
son fils, en Seelande, est tombé  
dans une cuve à brasser.
195. « J'étais vieux et gris,  
j'en avais pourtant bien le pressentiment... »  
Quand Óðin entendit cette nouvelle,  
il tomba à terre.
196. C'était un jour de fête,  
cela arriva vite :  
Óðin prit une maladie mortelle  
cette nuit-là même.
197. Óðin prononce ces mots,  
il tient son anneau doré :  
« Rassemblez hommes et femmes  
qui habitent les alentours ! »
198. Óðin prononce ces mots,  
il fut un bien bon roi :  
« Maintenant, il me plaît de monter au ciel,  
d'être là-haut comme un roi.
199. « Quand vous verrez  
que je rends l'âme,  
alors je m'en irai à Ásgarður  
pour habiter mon pays.
200. « Écoutez, hommes et femmes,  
ce que je vais vous dire :  
si vous vous trouvez dans quelque besoin,  
alors il faut me prier.
201. « Je vous serai fidèle,

souvenez-vous de moi :  
vous viendrez à Ásgarður,  
là vous me trouverez<sup>18</sup>. »

Comme le paragraphe de Saxo, ces strophes donnent donc un prolongement à la mort du héros noyé dans la cuve. Cet accident n'est même, dans l'économie de la ballade entièrement consacrée à Odin, qu'une introduction à ce qui suit : de chagrin, et volontairement, un autre personnage meurt autrement, d'une mort odinique au maximum, puisque c'est Odin en personne qui « monte au ciel », qui va dans son royaume où il accueillera ensuite les morts de son peuple terrestre.

La constatation de cette structure nous invite à lire, dans l'*Ynglingatal* (str. 2) et dans l'*Ynglinga saga* (XI, *fin*, et XII), ce qui suit la mort de Fiolnir, c'est-à-dire la notice concernant le fils de Fiolnir, Sveigdir<sup>19</sup> :

XI. ... Sveigdir prit la royauté après son père. Il fit le vœu solennel d'aller chercher le Pays des Dieux (*Goðheimr*) et Odin le vieux. Il voyagea à travers le vaste monde avec onze hommes<sup>20</sup>. Il alla en Turquie et en Grande-Suède (c'est-à-dire en Russie), y rencontra beaucoup de ses parents et y resta cinq ans<sup>21</sup>. Puis il revint en Suède. Il resta quelque temps chez lui. Il avait pris une femme nommée Vana, dans le Pays des Vanes (*Vanaheimr*)<sup>22</sup>. Leur fils fut Vanlandi.

XII. Sveigdir repartit en quête du Pays des Dieux. À l'est de la Suède, il y a une grande localité, qu'on appelle « À la Pierre ». Là il y a une pierre haute comme une grande maison. Le soir, après le coucher du soleil, comme Sveigdir revenait d'une beuverie au dortoir, il regarda la pierre et vit un nain assis au pied. Sveigdir et ses gens étaient fort ivres et coururent vers la pierre. Le nain se leva devant la porte, appela Sveigdir et l'invita à entrer là, s'il voulait arriver à Odin. Sveigdir s'élança dans la pierre qui se referma aussitôt, et Sveigdir ne revint plus. Voici ce que dit Thiodolf de Hvin :

2. Effarouché par le jour, l'un des descendants de Durnir (= des nains)<sup>23</sup>,  
le gardien de la salle, trompa Sveigdir,  
lorsque, dans la pierre, le magnanime

fils de Dusli<sup>24</sup>, derrière le nain, s'élança.

Et la salle étincelante du Mimir-des-Gemmes<sup>25</sup> et des siens,  
peuplée de géants, s'ouvrit comme une gueule pour [avaler] le  
roi<sup>26</sup>.

Un trait — essentiel, puisqu'il donne son sens et son unité à tout le récit — nous assure que nous n'avons pas tort de joindre ce chapitre à notre enquête : autrement, mais autant que dans Saxo et dans la ballade, une mort tout odinique, la mort volontaire d'un personnage qui cherche et réussit à aller retrouver Odin au Pays des Dieux, suit la mort accidentelle par noyade dans la cuve. De plus, après Niord et Freyr, dieux caractérisés, Fiolnir et Sveigdir sont encore, et eux seuls, des personnages mythiques : c'est avec le fils et successeur de Sveigdir, Vanlandi, que paraissent commencer dans cette généalogie les éléments quelque peu historiques<sup>27</sup>.

On ignore, bien entendu, la source de la ballade færoëienne. Source littéraire, certainement, et islandaise, comme c'est presque toujours le cas, et apparentée de très près à l'*Ynglinga saga*. Mais les coïncidences qui se remarquent immédiatement entre ces strophes et le récit de Saxo, en des points où celui-ci diffère de l'*Ynglinga saga*, ne permettent pas de penser que cette source soit, ou soit seulement, l'*Ynglinga saga*<sup>28</sup>. Quant aux rapports de l'*Ynglingatal* et de l'*Ynglinga saga*, il n'est plus possible aujourd'hui de soutenir la thèse radicale, celle de Henrik Schück et de bien d'autres, suivant laquelle Snorri, n'ayant disposé d'aucune autre source, ni même d'aucun commentaire traditionnel à l'*Ynglingatal*, aurait tout tiré, par une libre interprétation, de ce poème obscur, en sorte que nous n'aurions à tenir aucun compte des données de l'*Ynglinga saga* : c'est là de l'hypercritique, qui permet aux esprits faussement rigoureux de se livrer sans obstacle aux fantaisies de leur imagination et de leur logique<sup>29</sup>. Sans idée préconçue

sur les relations des divers documents, nous devons donc, par une comparaison complète, en préciser les analogies et les différences (*Yt* = *Ynglingatal*, str. 1 et 2 ; *Ys* = *Ynglinga saga*, chap. XI et XII ; *S* = Saxo, I, VIII, 27 ; *F* = ballade féroïenne, str. 178-201).

1. Les quatre documents présentent bien la séquence d'une mort par noyade dans la cuve et d'une mort odinique. Mais, dans *S* et dans *F*, la première est moralement cause de la seconde (par scrupule de délicatesse et par reconnaissance dans *S*, par chagrin dans *F*), tandis que, dans *Yt* et *Ys*, il y a simplement succession, et à long intervalle, sans causalité : ces deux morts dramatiques ne sont que les premières de celles que le poème et la saga énumèrent et qui forment, par leur succession, l'essentiel du sujet traité<sup>30</sup>. On peut soupçonner que c'est *Yt* et *Ys* qui, pour conformer le diptyque mythique à ce moule simplement énumératif de « fins de règnes », ont rompu un lien de solidarité plus étroit entre les deux premières morts.

2. a) Dans les quatre documents, la noyade est involontaire. Elle est purement accidentelle dans *Ys* et *S* ; *Yt* ne permet pas de décider sur ce point ; dans *F* elle résulte d'une trahison (thème commun dans les ballades, de même que celui de la demande en mariage). Elle a été prophétisée dans *Yt* (« la parole annonciatrice de mort se réalisa... ») et dans *F* (str. 184) ; dans *S*, c'est la mort du héros odinique qui a été prophétisée (VIII, 16).

b) Dans les quatre documents, la noyade a lieu au cours d'une fête ou d'une beuverie. Le noyé, partout suédois, périt en visite au Danemark dans *Yt*, *Ys* et *F* ; *S* le fait mourir dans son palais suédois, mais au cours d'une fête en l'honneur de l'ami danois.

c) La cuve contient de l'hydromel (*Ys*) ou de la bière (*S*), est une cuve à brasser (*F*) ; *Yt* ne permet pas de préciser.

3. Dans *S* et *F*, la mort odinique est nettement volontaire et a lieu devant le peuple spécialement réuni ; dans *F*, c'est Odin lui-même qui monte au ciel, disparaissant plutôt que mourant ; dans *S*, le héros odinique se pend, mort qui lui assure l'accès au monde d'Odin. Dans *Ys*, et sans doute dans *Yt*, le héros odinique a passé sa vie à chercher Odin et disparaît dans la pierre, volontairement jusqu'à un certain point, sur l'invitation du nain qui lui promet qu'ainsi il rejoindra Odin.

4. a) Dans *Yt* et *Ys*, le noyé et le héros odinique sont père et fils, tous deux suédois ; dans *F*, fils et père, tous deux suédois ; dans *S*, amis intimes, l'un suédois, l'autre danois, et de plus le noyé est tout jeune, le héros odinique très vieux.

b) Dans *Yt* et *Ys*, les deux personnages sont également rois, rois successifs, et d'égale importance dans la revue que Thiodolf et Snorri font des rois Ynglingar (conséquence de la remarque 1). Dans *S*, ils sont également rois, mais de deux peuples distincts, et contemporains. Dans *F*, ils sont l'un roi, l'autre fils de ce roi. Dans les ensembles (saga et ballade) dont les récits de *S* et de *F* sont la conclusion, le héros noyé n'est qu'épisodique, secondaire par rapport au héros odinique, et son aventure n'est destinée qu'à expliquer le suicide ou la disparition de celui-ci.

c) Dans *Yt*, *Ys* et *S*, les deux personnages sont des rois humains. Dans *F*, ce sont deux dieux, mais conçus comme des hommes (ce qui est aussi le cas, dans les

chapitres antérieurs de l'*Ynglinga saga*, des dieux-rois, Odin, Niord et Freyr, ainsi que du « vieillard » borgne de Saxo et plus loin, quand il le mentionne, du « roi Frö »).

Ce premier réseau, inextricable, de correspondances et de différences montre que, des quatre documents, seuls *Yt* et *Ys* sont pleinement d'accord<sup>31</sup>, forment une unité, mais qu'aucune des trois versions qui se laissent ainsi définir n'est entièrement réductible à l'une des autres ; qu'aucune, donc, ne peut être négligée.

Pour l'interprétation, deux points de vue sont évidemment d'une importance particulière : les natures des personnages et les circonstances des morts. Il est aisé de voir que personnages et morts sont antithétiques :

5. a) Si le second mort est du type odinique, rattaché au chef des Ases, le premier, le noyé, est du type « Freyr », du type Vane. C'est *F* qui marque cette opposition de la manière la plus vive, puisque les personnages y sont Veraldur, c'est-à-dire Freyr, et Odin eux-mêmes, et le fait est d'autant plus remarquable que, dans toute la littérature des ballades fæœiennes, nous avons ici la seule mention de Freyr. Mais, dans les autres variantes, l'opposition, moins vive, n'est pas moins fondamentale : dans *S*, depuis qu'il a été pris en charge par le vieillard borgne, Hadingus est un « héros d'Odin » typique ; quant au noyé, Hundingus, il appartient à la dynastie suédoise qui, dans la perspective de Saxo, est la famille même de Frö, de Freyr. Dans *Ys* (et dans *Yt* sans doute), Fiolnir est le propre fils de Freyr ; il a été caractérisé comme lui par la fécondité et la richesse de son règne, qui prolonge le règne de Freyr sans changement ni souci nouveau ; Sveigdir, du début à la fin, depuis le moment où il s'est lié par serment à aller le



trouver, ne pense qu'à Odin et ne se soucie pas de son royaume. Nous sommes donc fondé à nommer dorénavant les deux héros, pour simplifier, l'un « vanique », l'autre « odinique ».

b) Cependant, dans ces couples antithétiques, les deux personnages sont intimement liés : ou apparentés de la manière la plus proche (*Yt*, *Ys*, *F*) ou fidèles amis (*S*). De plus, dans *S* et dans *Ys* (et sans doute dans *Yt*), le personnage odinique, malgré ce caractère dominant, n'est pas radicalement coupé des « Vanes » : dans *S*, Hadingus est devenu un héros odinique, mais il est d'abord et reste un démarquage romanesque de Niord, dieu Vane typique, réunissant ainsi les deux qualités ; dans *Ys*, le dévot d'Odin Sveigdir non seulement est Vane par le sang, fils de Fiolnir et petit-fils de Freyr, mais, au cours de sa première quête d'Odin, il rencontre surtout ses cousins Vanes, épouse au *Vanaheimr*, « Pays des Vanes », une femme nommée Vana et appelle son fils Vanlandi. (Il n'y a pas lieu ni moyen d'examiner à ce point de vue *F*, où le poète ne caractérise pas différentiellement ses personnages et ne connaît pas plus que les autres auteurs de ballades færoéiennes la distinction des dieux en Ases et en Vanes.) Ainsi, dans *Ys*, sans doute dans *Yt*, dans *S*, et sans doute donc dans la forme la plus pure du double mythe, les deux personnages, y compris le héros odinique, sont originellement vaniques : c'est une promesse solennelle (*Ys*) ou une « élection » par le dieu (*S*) qui les attache à Odin.

6. a) La mort du personnage vanique est une noyade, dans une grande cuve de bière ou d'hydromel, par chute, par mouvement de haut en bas : si la scène de *S* n'est pas claire, en revanche *Ys* décrit une chute, par un trou du

plancher, du premier étage dans la cuve qui est au rez-de-chaussée ; suivant *F*, il y a un trou dans le sol et la cuve est apparemment dans le sous-sol. Au contraire, dans *S*, dans *F*, la mort du personnage odinique se fait *par élévation* : montée et disparition au ciel dans *F*, ascension macabre de la potence dans *S* ; dans *Yt* et *Ys*, il n'y a pas montée, mais non plus descente, et *Ys* dit que la pierre « odinique » où entre et disparaît Sveigdir est inusuellement haute : « haute comme une grande maison », *mikill sem stórt hús*.

b) Il n'y a pas seulement contraste dans la direction, mais aussi dans les « au-delà » de ces morts. Le héros odinique est assuré du lendemain, et c'est pour cela qu'il choisit de « disparaître » : il va là où est son maître Odin (*Yt*, *Ys*, *S*) ou retourne, étant lui-même Odin, à son propre royaume dans lequel il accueillera les hommes (*F*). Le héros vanique meurt sans une telle espérance, sans au-delà, ne paraît pas échapper à la substance fermentée dans laquelle il suffoque ; en particulier, Odin (*F*), regagnant le ciel et y invitant « ses » hommes, ne semble pas espérer y être réuni à Veraldur dont il pleure la mort. En d'autres termes, *le héros odinique survit dans le monde mythique supra-, ou para-terrestre*, qui est sa vraie patrie (*F*) ou dont il a eu la révélation (*S*) ou dont il sait par une tradition certaine l'existence (*Ys*, sans doute *Yt*) ; *le héros vanique se dissout, s'assimile dans la matière terrestre, sous sa forme la plus matérielle : aliment, boisson*. La variante de l'*Ys* permet de pousser à l'extrême cette formule : la cuve où disparaît à tout jamais Fiolnir est une cuve d'hydromel, de cet hydromel dont les élus d'Odin, dans l'autre monde, se gavent à jamais.

La structure antithétique qui apparaît ainsi est voisine de celle que Snorri lui-même, au début de l'*Ynglinga saga*, dans son prologue, expose quant aux traitements des cadavres et qu'illustrent ensuite en effet, d'une part, les funérailles d'Odin et de Niord, « Vane odinisé », celles de Freyr, d'autre part. Le prologue fait même une théorie chronologique qui est artificielle puisque les Ases et les Vanes ne sont pas antérieurs les uns aux autres, ne sont pas non plus des « peuples » ni, distributivement, les dieux de deux peuples distincts, mais deux étages contemporains et solidaires de la mythologie. Cependant cette théorie a l'avantage de bien mettre en valeur l'opposition :

Dans un premier âge appelé l'âge de la crémation (*brunaöld*), il fallait brûler les morts et dresser des pierres de souvenir. Puis, quand Freyr eut été mis sous un tertre (*heygðr*) à Upsal, beaucoup de chefs préférèrent, pour rendre les honneurs funèbres à leurs parents, les tertres aux pierres dressées. Et quand le roi des Danois Dan le Fier se fut fait préparer un tertre où il ordonna qu'on le portât après sa mort avec ses trésors, son armure, son cheval tout équipé et beaucoup d'autres biens, la plupart de ses descendants firent désormais de même et l'âge du tertre (*haugsöld*) s'établit au Danemark, tandis que l'âge de la crémation se prolongeait chez les Suédois et les Norvégiens.

Le premier rituel est illustré et commenté en ces termes quand meurt Odin (chap. IX) :

Une fois mort, Odin fut brûlé et cette crémation fut magnifique. On croyait alors que, plus la fumée montait haut dans l'air, plus le mort qu'on brûlait serait lui-même élevé (*háleitr* « qui observe d'en haut ») dans le ciel et qu'il serait d'autant plus riche qu'on brûlait plus de biens avec lui.

À la fin du même chapitre, à propos de Niord, il est dit<sup>32</sup> :

Niord eut une maladie mortelle. Avant de mourir, il se fit marquer du signe d'Odin. Les Suédois le brûlèrent...

Au contraire, au chapitre X, la mort de Freyr donne lieu à un scénario macabre qui se termine tout autrement<sup>33</sup>. Son

règne avait été prodigieusement prospère, riche et pacifique et les impôts rentraient abondamment.

Quand il tomba malade, son entourage tint conseil. Ils le séquestrèrent et firent construire un grand tertre avec une porte et trois fenêtres. Quand il fut mort, ils l'y portèrent secrètement, disant aux Suédois qu'il continuait d'y vivre. Ils le gardèrent ainsi pendant trois ans et le peuple payait toujours les impôts, jetant dans le tertre par les trois fenêtres les pièces d'or, d'argent et de cuivre. Pendant ce temps l'abondance et la paix se maintinrent... À la fin, tous les Suédois surent que Freyr était mort ; mais, comme l'abondance et la paix se maintenaient, ils crurent qu'il en serait de même aussi longtemps que Freyr serait en Suède et ils ne voulurent pas le brûler.

Les deux techniques funéraires sont ici bien éclairées, avec leurs intentions. Dans la crémation, on a souci avant tout du *mort* lui-même, à qui il faut assurer une belle ascension et, dans l'au-delà, une riche existence. Avec le tertre, c'est du *pays* qu'on a surtout souci : gage d'abondance, on garde le mort dans la terre pour qu'elle produise de riches moissons. Autrement dit, il y a une classe de morts privilégiés, qui vont au ciel, au Pays des Dieux, rejoindre Odin en qualité d'amis, comme dit encore Snorri au début du chapitre IX ; les autres restent liés au sol, cachés dans le sol, lui transmettant la vertu fécondante dont ils ont fait la preuve de leur vivant et que le sol transforme, pour les survivants, en nourriture. Ce sont là deux conceptions qui doivent être à l'origine des représentations opposées de la Valhøll d'Odin<sup>34</sup> et du domaine souterrain de Hel (« Hölle », de la racine du latin *celare* « cacher »), et qu'il faut se garder de « chronologiser »<sup>35</sup>, puisqu'elles sont complémentaires : pour que la société se développe harmonieusement dans ses générations successives, il faut que non seulement en ce monde, mais aussi dans l'autre monde qui le double, les fonctions distinctes soient distinctement assurées ; une fois morts, les hommes d'Odin, chefs, sorciers, guerriers, continuent à se détacher de la masse et vivent une vie privilégiée ; une fois morts, les hommes de

Freyr, les riches paysans, la masse, pour qui toute valeur et tout mérite ont été dans la moisson des champs et dans le bétail des prés, continuent, par des moyens secrets qui impliquent contact et fusion, à s'acquitter de leur service.

Il me paraît que, sous une autre forme, Fiolnir, Hundingus, Veraldur suffoqués dans la cuve nourricière, d'une part, et Sveigdir, Hadingus, Odin émigrant dans l'immortalité, d'autre part, relèvent de la même mystique fonctionnelle.

J'ai souligné que, malgré leur caractère antithétique, les deux personnages du couple, dans *Yt*, *Ys* et *S*, étaient originellement des Vanes, et le récit de Snorri relatif aux grands dieux va dans le même sens, opposant les funérailles odiniques, par crémation, de Niord et l'ensevelissement de Freyr, bien que ces deux dieux soient au même titre des Vanes. Dans ces versions, sans doute plus près des croyances originelles que la ballade færoëienne, tout se passe comme si le mythe insistait également : 1) sur la diversité des deux morts et des deux destinées *post mortem* ; 2) sur l'étroite parenté, au niveau de la troisième fonction, des deux personnages qui en font la démonstration.

C'est là une situation qui rappelle, chez d'autres peuples indo-européens, les fins divergentes des deux membres, par ailleurs étroitement unis, du couple dioscurique, c'est-à-dire des deux jumeaux qui, par exemple dans l'Inde, et déjà chez les Indo-Iraniens, sous la forme des Nāsatya, étaient les dieux canoniques de la troisième fonction, donneurs de santé, de vitalité, de richesse, de postérité<sup>36</sup>.

Des deux jumeaux grecs, l'un est fils d'un mortel, l'autre est fils de Zeus. Pendant leur vie, cette différence d'origine n'a guère eu d'effet. Il n'en est pas de même au moment de leurs

morts. Le premier succombe humainement, misérablement, involontairement, dans le creux d'un tronc d'arbre où il s'est réfugié ; à son frère désespéré et qui veut mourir Zeus offre de le transporter, dieu lui-même, au séjour des dieux, et l'on sait à quelle condition le généreux jeune homme accepte ce brillant destin : mettant dorénavant en commun, par moitié, une nature mortelle et une nature immortelle, Castor et Polydeukès connaîtront alternativement les joies de l'Olympe et le sommeil du tombeau. Qu'on relise les vers magnifiques de la *X<sup>e</sup> Néméenne* de Pindare<sup>37</sup> :

Ils changent de résidence chaque jour, et vivent alternativement chez Zeus, leur père chéri, puis, sous les profondeurs de la terre, aux vallons de Thérapnes ; ainsi accomplissent-ils le même destin, car Pollux l'a choisi, plutôt que d'être toujours un dieu et d'habiter au ciel, après que Castor fut mort dans un combat. Irrité du rapt de ses bœufs, Idas l'avait blessé de sa lance d'airain. C'était Lyncée qui, faisant le guet du haut du Taygète, l'avait aperçu, posté dans le tronc creux d'un chêne<sup>38</sup>.

(Mais Pollux venge son frère et tue Lyncée tandis que Zeus en personne foudroie Idas ; puis :)

À la hâte le Tyndaride retourna auprès du héros, son frère : il le trouva vivant encore, mais la respiration haletante. Mêlant ses sanglots de chaudes larmes, il s'écria d'une voix perçante : « Ô fils de Cronos, ô père, quel remède peut-il y avoir à ma souffrance ? Pour moi aussi, ordonne la mort, avec lui, ô Souverain... »

Il dit, et Zeus vint vers lui, face à face et lui fit cette réponse : « Tu es mon fils ; Castor, après toi, fut engendré dans le sein de ta mère par le héros son époux, d'une goutte de semence mortelle. Hé bien ! je te donne, absolument, le choix que voici : si tu veux, toi, fuir la mort et la vieillesse odieuse, en habitant l'Olympe auprès de moi, en compagnie d'Athéna et d'Arès à la sombre lance, c'est là ton partage. Mais si tu défends ton frère et si tu veux qu'il ait part égale à toi en toute chose, tu passeras la moitié de ta vie sous la terre et l'autre dans le palais d'or du ciel. » Il dit, et Pollux ne songea point à hésiter. Il rouvrit l'œil, puis ranima la voix de Castor à la ceinture d'airain.

À Rome, le dieu canonique de la troisième fonction est Quirinus. Mais les Romains savaient (on s'est trop pressé

peut-être d'admettre, et j'ai moi-même trop vite accepté ce point de vue, que l'« apothéose de Romulus » est chose tardive, hellénisante), les Romains, donc, savaient que Quirinus n'est autre que Romulus, l'un des jumeaux fondateurs, divinisé après sa mort. Que l'on confronte donc les fins de ces jumeaux : celle, lamentable, définitive, sans lendemain ni compensation, que Rémus trouve sur le sillon de l'enceinte, et l'ascension au monde divin, l'immortalité céleste et active de Romulus-Quirinus<sup>39</sup>.

Il y aura lieu de poursuivre la recherche comparative sur d'autres parties du monde indo-européen. Dans l'Inde d'abord, où M. Wikander a réussi la « fission des Ásvin-Nāsatya » : outre que, comme les Dioscures grecs, ces jumeaux paraissent inégaux au départ, l'un fils d'un dieu et l'autre fils d'un homme<sup>40</sup>, des textes bien connus interprètent leur association par référence à d'autres couples tels que le Ciel et la Terre, le Jour et la Nuit<sup>41</sup>, et déjà les hymnes védiques disent que leur char commun a une roue sur la terre et une roue dans le ciel<sup>42</sup>. En Iran, les deux Entités jumelles substituées par le zoroastrisme aux Nāsatya indo-iraniens<sup>43</sup> se nomment différenciellement *Haurvatāt* (« la Santé », patronne des eaux, des *liquides* et des liqueurs, et *Amôrôtāt* (« la Non-Mort », « l'Immortalité »), patronne des plantes, des *arbres*.

Si les couples scandinaves que nous considérons ne sont pas proprement dioscuriques, ils n'en sont pas moins des couples fort étroitement liés<sup>44</sup>. Il semble donc que les mythologies du Nord n'ont fait que transporter sur eux une représentation que les Indo-Européens appliquaient aux Jumeaux et qui faisait partie de cette complexe théologie de la vie et de la mort à laquelle non seulement la troisième fonction, mais les deux autres sont intéressées.

On voit comment, remise dans l'ensemble dont elle fait partie, la mort de Fiolnir s'éclaire tout autrement qu'on ne l'avait vu jusqu'à présent. Dans les diptyques Fiolnir-Sveigdir et Hundingus-Hadingus, le héros vanique, resté purement vanique, meurt d'une mort qui caractérise son type, se perdant dans une forme particulièrement substantielle et précieuse de la matière ; le héros vanique devenu odinique va rejoindre son maître, par une immortalité personnelle, dans le monde supra- ou para-terrestre. Ce double récit illustre simplement, sans autre intention ni prétention, la coexistence des divers mondes et des diverses destinées, dans leurs rapports avec les grandes fonctions qui dessinent le cadre de la religion comme de toute la vie sociale et de toute l'idéologie.

On a donc eu tort, depuis cinquante ans, d'appliquer à Fiolnir *isolé*, à la mort de Fiolnir, des lieux communs pris au répertoire de Mannhardt et de Frazer et qui n'étaient pas à sa mesure : scène de sacrifice humain incomprise et transposée en anecdote romanesque ; rituel méconnu de *Gerstengott*, de *Korndämon*.

On eût pu réfléchir pourtant que les Scandinaves païens, que Snorri même, chaque fois qu'ils ont affaire à un sacrifice humain, le comprennent parfaitement et le représentent comme tel : la pratique n'en était pas si éloignée au XIII<sup>e</sup> siècle. Il y a dans l'*Ynglinga saga* des rois immolés à Odin : l'auteur dit alors en clair qu'ils sont des victimes sacrificielles et précise quelle demande accompagnait le sacrifice<sup>45</sup>. À côté d'eux, il y a des rois qui périssent de mort violente, par accident, ou par assassinat : quelque pittoresques que soient les scènes, nous n'avons pas le droit de les considérer comme des sacrifices<sup>46</sup> ; il ne suffit pas, par exemple, que le roi Agni, au chapitre XIX, soit pendu par sa femme dans des conditions qui rappellent la terrible vengeance du *Hop Frog* d'Edgar Poe



pour qu'on soit fondé à parler d'un « sacrifice méconnu à Odin ». Cette réflexion doit être étendue, disons-le en passant, aux faits légendaires celtiques que l'on rapproche souvent de la mort de Fiolnir et que Stefan Czarnowski, dans un livre érudit, mais étonnant de naïveté et d'assurance, interprète comme des sacrifices humains romancés<sup>47</sup> : l'accident du héros assiégé qui, dans l'incendie de sa maison, se réfugie au cellier et se noie dans la cuve de vin ou de bière, est un thème épique, qu'ont fort bien pu inspirer des événements réels et fréquents (car, en Irlande comme en Scandinavie, on aimait brûler son ennemi dans sa maison<sup>48</sup>), sans que les dieux ni la religion y fussent chaque fois intéressés<sup>49</sup>.

Quant aux « génies du grain », l'exemple de Byggvir, l'orge personnifié, prouve aussi que les anciens Scandinaves savaient les reconnaître et les laissaient à leur place, qui n'est pas grande. Le rapprochement plusieurs fois esquissé de la légende de Fiolnir<sup>50</sup> et de celle de Kvasir ne tient pas non plus. Cette dernière se présente franchement pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une explication de l'*origine* et des *propriétés* remarquables de l'hydromel : il n'est pas étonnant que l'hydromel procure inspiration poétique et sagesse puisqu'il n'est que la transformation du sang du très sage Kvasir recueilli dans trois récipients. Rien de tel pour Fiolnir ; le récit ne parle ni de l'origine ni des propriétés de l'hydromel ou de la bière ; bière ou hydromel sont préexistants, avec leur propriété essentielle qui est d'enivrer, avec leur technique de fabrication, avec l'étiquette des banquets où on les consomme : tout est déjà acquis quand survient l'accident ; l'immersion du héros n'y transforme rien, n'y ajoute rien. Pour expliquer un mythe, il est imprudent, et presque toujours trompeur, d'admettre que, dans la forme où nous le

connaissons, il a perdu tous les traits que l'on suppose essentiels, constitutifs d'un « premier » sens « oublié ».

Les noms ont peu d'importance : en règle générale, sauf dans des cas comme ceux des Haddingjar, de Byggvir, d'Odin ou de Thor, où l'explication est évidente, la mythologie scandinave ne reçoit pas de lumière de l'étymologie ; Loki, Heimdall s'éclairent par leurs aventures, non par leurs noms. Et l'on a fait sur Sveigdir diverses hypothèses qui ne servent à rien. Pour Fjolnir, cependant, on peut présenter utilement les considérations suivantes.

On sait que, en dehors de cet unique texte, où le héros Fjolnir n'a *aucun* rapport avec Odin et appartient au « type Freyr » par son caractère, par son comportement, par sa fin même, le nom de Fjolnir n'est jamais qu'un des nombreux *cognomina* d'Odin. On a voulu voir dans cette circonstance l'indice d'une « évolution » : l'esprit critique est toujours prêt à fabriquer à bon marché de « l'histoire ». Odin, supposé tard venu, aurait annexé cette épithète et quelques autres en les prenant au dieu Freyr, supposé antérieur, et qu'il supplantait plus ou moins<sup>51</sup>. Je ne crois guère à cet *Ersatz* d'histoire, ni d'ailleurs au caractère récent ou aux annexions d'Odin, vieux dieu, déjà germanique commun, de première fonction. L'explication me paraît plus simple : le mot *Fjölfnir* doit être de sens assez large pour convenir à des personnages aussi divers qu'un souverain magicien comme Odin et un dieu ou héros de l'abondance comme le fils et successeur de Freyr dans l'*Ynglinga saga*. L'étymologie obvie, bien que rarement proposée<sup>52</sup>, y voit un dérivé en *-nir* fait sur l'adverbe *fjöl* « beaucoup », correspondant scandinave du sanscrit *purú*, du grec *πολύ*, du gotique et du vieux-haut-allemand *filu*, de l'allemand moderne *viel*.

En sanscrit védique, nombreuses sont les épithètes de dieux dont le premier membre est *puru-*, et, suivant la nature du deuxième membre, elles s'appliquent à des dieux divers, principalement à Indra et aux Ásvin-Nāsatya : Indra, Soma sont *purukṛt* « qui agit beaucoup » ; Indra, Soma, Agni sont *purukṣú* « qui a beaucoup de biens » ; Indra est *purugūrtá*, *puruhūtá* « loué, invoqué par beaucoup », et aussi *purutmán* « qui a beaucoup de force vitale » ; Agni est *purucétana* « visible à beaucoup (ou : sous beaucoup de formes) » ; les Ásvin sont *purudāṇsa(s)* « qui ont beaucoup de talents techniques », *purumāntu* « qui ont beaucoup de conseils », *purubhū* « qui sont présents, apparaissent à beaucoup », *purumandrā* « chers à beaucoup », *purubhūj* « qui ont (ou donnent) beaucoup de jouissances » ; Agni, les Ásvin sont *purupriyá* « aimés de beaucoup » ; etc. Or, à partir, sans doute, de ces formations, la langue védique donne parfois comme épithète à Indra<sup>53</sup>, aux Ásvin<sup>54</sup> et à Agni<sup>55</sup> le simple superlatif de *purú*, sans deuxième terme pour le préciser, *purutáma*, *purūtáma*, qu'on ne peut, bien entendu, traduire littéralement.

De même, les Scandinaves et tous les Germains forment de nombreux composés à premier terme *ffjöl-*, *filu-*, etc., servant de noms propres<sup>56</sup>, d'épithètes, ou même d'appellatifs : *ffjölkyngi* « beaucoup de savoir » est la « magie » et l'être *ffjölunnigr* est « fort en magie » ; Odin (*Grímnismál*, 47, 8), de même que ailleurs un nain, est appelé *Fjölsviðr* « qui a beaucoup de sagesse » ; le dieu tout-puissant est *ffjölhress* « très en forme » ; un héros ou un géant est appelé *ffjölvarr* (*Fjölvarr*) « très prudent » ou *Fjölverkr* « très agissant » ; l'or est *ffjölvinjaðr* « qui a beaucoup d'amis » ; un roi, ou le bonheur, est *ffjölgóðr* « très bon », etc.

On conçoit qu'un hypocoristique, résumant à la manière du *purutáma* védique les dons et puissances qu'Odin possède en

particulière « abondance », ait été appliqué à ce dieu : il est l'être par excellence auquel on peut donner une foule d'épithètes commençant par *ffjöl-* ; c'est donc sans doute ce que veut dire, formé sur *ffjöl*, avec le suffixe *-nir* suivant un type bien représenté en vieil islandais<sup>57</sup>, le nom *Fjölfnir*<sup>58</sup>. Mais, d'autre part, on conçoit que, au moins une fois, cette même épithète ait été prise, comme nom propre autonome, pour désigner un roi mythique de troisième fonction prolongeant Freyr son père, personnifiant comme lui l'abondance, et dont Snorri dit : *hann var ríkr ok ársæll ok friðsæll* « il était puissant et avait en abondance moissons et paix ».

1. Mircea ELIADE, *Le Chamanisme*<sup>2</sup>, 1968, pp. 299 et suiv. Pour Odin comme dieu des pendus, voir *Du mythe au roman*, 2<sup>e</sup> éd., 1983, p. 51 et n. 6.

2. *Ibid*, pp. 54-55.

3. L'*Ynglingatal* est très probablement un poème du scalde Thiodolf le Sage de Hvin, de la fin du IX<sup>e</sup> siècle ; nous n'avons de fragments de son œuvre que par les citations qu'en a faites Snorri au début du XIII<sup>e</sup> siècle, ici (une strophe de l'*Ynglingatal* en conclusion de chaque chapitre ou fragment autonome de chapitre de l'*Ynglinga saga* à partir du onzième) et dans l'*Edda*. L'*Ynglingatal* a été notamment republié (« restitué ») et traduit en suédois par Ivar LINDQUIST, *Norröna Lovkväden från 800- och 900-talen*, I, 1929, pp. 58-73, republié aussi dans le recueil posthume de Ernst Albin KOCK, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, I, 1946, pp. 4-9. Sur les rapports de l'*Ynglingatal* et de l'*Ynglinga saga*, voir [ici](#).

4. Résumé en ces termes, avec le chapitre suivant (sur Sveigdir : voir [ici](#)) dans l'*Historia Norwegiae* : « Froyr vero genuit Fiolni, qui in dolio medonis dimersus est, cujus filius Swegthir nanum in petram persequitur nec redisse dicitur, quod pro certo fabulosum creditur. » Le tableau généalogique d'Ari donne simplement : « ... III Freyr, IV Fiolnir qui mourut chez Frid-Frodi, V Sveigdir... »

5. Cette strophe — la première du poème ou, du moins, la première conservée — est apparemment incomplète ; à en juger par la place de *ok* dans cette strophe et dans la plupart des autres (mais non dans toutes), c'est le premier tiers qui doit manquer, mais on ne peut rien affirmer. Il y a une petite discussion grammaticale et étymologique sur le verbe *viða*, mais qui ne change ni la construction ni le sens. L'idée de « destin », dans cette strophe et dans bien d'autres, est impliquée par le dernier mot, le verbe *skyldi*.

6. *Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria*, I, 1904, pp. 29-47.

7. Dans *Fornvännen*, XXXVI, 1941, pp. 24-26, SCHÜCK a encore repris et aggravé ses thèses au cours d'un article intitulé « Odin, Vili och Vé ».

8. « Fiolnir », dans l'*Arkiv för nordisk filologi*, XXIX, 1917, pp. 320-335.

9. *Hedenske kultminder i norske stedsnavne*, Kristiania (Videnskapsselskapets Skrifter, II, Hist.-Filos. Klasse, 1914, IV), 1915, pp. 103-106, 114-115. \**Fillinn* daterait « du début de l'âge du fer ». Voir ma mise au point, « Deux petits dieux scandinaves : Byggvir et Beyla », dans *La Nouvelle Clio*, III, 1952, pp. 1-31 [repris ici même, pp. 45-80].

10. Cf. *Fjós nir*, nom propre symbolique dans la *Rígsþula* (de *ffós* « fumier ») ; *Mélnir*, nom de cheval (de *mél* « mors ») ; le marteau de Thor *Mjöllnir* (de *mjöllr*, *mjallr* « brillant ») ; cf. ci-dessous, n. 57.

11. La base, bien fragile, de cette supposition est demandée à quelques formes de vieux suédois qui peuvent s'expliquer autrement.

12. Quant à l'étymologie, disons sans attendre (cf. ci-dessous) que, si *Fjólnir* n'est pas le génie de ce « champ » trop absent de son aventure, il n'est pas davantage « le cacheur » (verbe *fela* « cacher ») : ni « le cacheur de l'hydromel », Odin (NOREEN, 1892 ; KJÆRR, 1914) ; ni « le cacheur des morts », le dieu des morts (SCHÜCK, 1904). L'étymologie par « champ » a en outre contre elle, du point de vue formel, de rentrer dans une série de tentatives où les philologues abusent de la faculté qu'ils ont de supposer disparue une syllabe intérieure avec une consonne essentielle à l'explication (ici -d-).

13. Cf. Atsuhiko YOSHIDA, « Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique, essai de mythologie comparée », *Revue de l'histoire des religions*, CLXVIII, 1965, pp. 155-164. Il arrive que l'événement se moque des réflexions des exégètes. Je copie dans *Le Figaro* du 8 mars 1950, p. 2, col. 6, la dépêche suivante (correspondance *Figaro*) : « Marseille, 7 mars. — Atteint de la manie de la persécution, au surplus très affecté par la mort récente d'un de ses amis, C. C., dont le corps fut retrouvé dans un puits, un bûcheron italien de Sanary, M. A. R., 48 ans, a tenté de se suicider. Il grimpa sur un arbre, se passa une corde autour du cou, l'attacha à une branche et se lança dans le vide. La corde cassa net, et le désespéré s'en fut choir vingt-cinq mètres plus bas... dans la mer glacée. Des témoins de la scène réussirent à le repêcher. » Hadingus a eu plus de chance : sa pendaison l'a expédié auprès d'Odin.

14. Dans le *Corpus carminum færoensium* (= *Føroya kvæði*) en cours de publication (cf. ci-dessous, n. 14), elle forme la fin de la variante C de la ballade *Óðin í Ásgørðum ella Frúgvín Málníða* : t. III, fasc. 2 (Copenhague, 1945), pp. 243 a-244 b. Le nom propre, *Óðin* (avec un seul -n) se prononce aux Féroé à peu près « Euouinn ».

15. C'est-à-dire Sigtuna, en Uppland, d'accord avec l'*Ynglinga saga*, chap. v.

16. La strophe 179 ne fait presque que répéter la précédente : ces ballades accompagnaient des danses et volontiers le poète-récitant « tirait à la ligne ».

17. C'est-à-dire Freyr. Le nom *Veraldur* est curieusement formé à partir du surnom de Freyr que consigne Snorri, *Ynglinga saga*, x *fin*, et qui ne se retrouve que dans un texte de la *Flateyjarbók* qui paraphrase ce passage de l'*Ynglinga saga* : *veraldar goð* « dieu du monde » (ou « de l'ensemble des hommes » : vieil-islandais *veröld* — cf. anglais *world*, allemand *Welt*, etc. — contient *verr* « homme » et *öld* « âge, période ; gens »). Ce surnom, à peine attesté dans la vieille littérature

scandinave, est confirmé par le calque (et demi-transcription) du lapon de Norvège où Freyr est nommé *Veralden Olmay* (*olmay* « homme »).

18. Les strophes 198-201 rappellent le début du chapitre IX de l'*Ynglinga saga*, extérieur, antérieur à l'histoire de Fiolnir.

19. Résumé dans l'*Historia Norwegiae*, voir ci-dessus, n. 4.

20. Imitant donc Odin lui-même avec ses onze assistants dans la *Gylfaginning*.

21. Dans la perspective de Snorri, ces pays avaient été les étapes d'Odin, jadis, dans sa migration de la mer Noire vers la Scandinavie : *Ynglinga saga*, chap. I-II et V.

22. Contigu au Pays des Ases : *Ynglinga saga*, chap. I-II.

23. En prenant *Durnis niðja* pour un génitif *partitif* dépendant de *salvørðuðr*. D'autres traduisent comme un génitif *possessif* (et c'est peut-être plus conforme à la stylistique de ces strophes) : « le gardien de la salle *des* descendants de Durnir », « la salle des nains » étant une périphrase poétique pour « la pierre ».

24. Inconnu et de sens incertain. Mais il s'agit évidemment de Sveigdir lui-même. Ivar LINDQUIST propose (en prenant *Dusla*, dans *Dusla konr*, comme un génitif pluriel), avec un point d'interrogation : « fils des lutins ».

25. Inconnu : sans doute périphrase pour Odin ; « peuplée de géants » est étrange : les dieux représentés comme des géants ?

26. Mis en goût par son traitement de Fiolnir, Henrik SCHÜCK a appliqué à cette strophe, à ce chapitre la même méthode, si l'on ose dire, d'exégèse, *op. cit.*, I, pp. 47-51.

27. Birger NERMAN, « Den svenska Ynglingaättens gravar », dans *Rig*, II, 1919, p. 48. Cf. le résumé des travaux de cet auteur par Olov JANSE, « Notes sur les premiers rois païens de la Suède », dans la *Revue des études anciennes*, XXVI, 1924, pp. 243-249. Les vues de Nerman ont été naturellement contestées. On trouvera d'autres opinions, par exemple dans Sune LINDQUIST, « Ynglingaättens gravskick », *Fornvännen*, XVI, 1921, pp. 83-194, et, du même, *Uppsala högar och Ottarshögen*, 1936 ; dans le supplément au vol. XLVI, 1938-1943, de *Upplands Fornminnesförenings tidskrift*, entièrement consacré aux fouilles de Vendel ; dans Göte KLINGBERG, « Uppsala högar och traditionen », *ibid.*, XLVII, 1944-1952, pp. 231-235 (bibliographie des discussions et des réponses de Nerman jusqu'en 1943) ; dans Sune LINDQUIST, « Uppsala högars datering », *Fornvännen*, XLIV, 1949, pp. 33-48 ; et dans Nils ÅBERG, « Vendelgravarna och Uppsala högar i deras historiska miljö », *ibid.*, pp. 193-204.

28. Il n'y a pas eu de littérature færoëenne à époque ancienne, comme il y a eu une littérature islandaise, et l'on n'a pas de manuscrit færoëen : l'islandais, puis le danois ont été les langues de culture, le dialecte (à peine moins archaïque aujourd'hui que l'islandais, mais de prononciation très déformée) ne s'écrivant pas. Mais, à partir de sources islandaises, qui ne se laissent pas toujours préciser, plus tard aussi à partir de ballades norvégiennes, des poètes locaux ont composé, assez tôt semble-t-il, des ballades à l'usage des réjouissances populaires. On a constaté depuis longtemps que le cycle færoëen de *Sjúrður* (*Sigurd*) contient des morceaux



indépendants de tous les textes nordiques connus et parfois plus satisfaisants. Quelques ballades ont été notées dès le XVII<sup>e</sup> siècle, mais la « révélation » eut lieu au début du XIX<sup>e</sup>, avec la première enquête systématique, celle du naturaliste H. C. Lyngbye, qui était allé dans l'archipel étudier les algues et s'intéressa aux poèmes. Depuis lors, tous les cantons ont été bien explorés, vidés de leur trésor. L'heureux résultat de ce travail de collection (où se sont distingués, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, J. C. Svabo, et au XIX<sup>e</sup> P. E. Müller, P. Hentze, J. H. Schrøter, H. Hansen, N. Nolsø, V. U. Hammershaimb) est la grande œuvre manuscrite de Svend GRUNDTVIG et Jørgen BLOCH, *Føroyja Kvæði* ou *Corpus carminum Færoensium* en 16 volumes, in-4<sup>o</sup>, conservé à la Bibliothèque royale de Copenhague, et qui contient 234 ballades en près de 900 variantes, soit 70 000 vers. Une présentation de ce recueil a été donnée par Axel OLRİK, alors simple « cand. mag. », dans *l'Arkiv för nordisk filologi*, VI, 1890, pp. 246-261. Depuis la veille de la Deuxième Guerre mondiale, le grand spécialiste du féroïen, Christian MATRAS, publie cette collection en volumes gr. in-4<sup>o</sup>. Quand la publication sera achevée, un commentaire en allemand est promis. L'intérêt de la ballade dont la fin nous occupe ici a été signalé par Helmut de BOOR, « Mythologisches aus den færoischen Folkevisern », dans le *Göteborgs Högskolas årsskrift*, XXVI, 2, 1920, p. 54.

29. La présente étude fournira une raison de plus de réhabiliter Snorri : comment, inventant tout, librement, d'après les strophes de Thiodolf, eût-il fait suivre Fiolnir d'un héros et d'une mort « odiniques » que la strophe sur Sveigdir n'imposait pas, recréant, avec des différences qui excluent qu'il en soit inspiré, le schéma de Hundingus-Hadingus ?

30. Dans le prologue de l'*Ynglinga saga*, Snorri dit que le poème de Thiodolf nomme trente ancêtres de Rognvald et « indique pour chacun sa mort et son lieu de sépulture ». Le genre littéraire ainsi créé ou illustré à la fin du IX<sup>e</sup> siècle a prospéré : à la fin du X<sup>e</sup> siècle, le scalde Eyvind Skaldaspillir a imité, et même démarqué, l'*Ynglingatal* dans le *Háleygjatal* (Ernst Albin KOCK, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, I, 1946, pp. 37-39) ; encore à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, un poète composait dans cette forme un *Nóregs konungatal* relatif aux morts des rois de Norvège (*ibid.*, pp. 278-288). Une ballade danoise traite, de même, des morts des rois de Danemark : « Dansk kongetal », dans les *Danmarks gamle Folkeviser* de Svend GRUNDTVIG (III, 1862, n<sup>o</sup> 115). C'est comme une réplique scandinave du genre qui fleurissait à Rome sous l'Empire, à propos des *exitus illustrium virorum* (cf. Friedrich A. MARX, *Philologus*, XLII, 1937-1938, pp. 83-103).

31. Cependant, il y a entre *Yt* et *F*, et eux seuls (à l'exclusion notamment de *Ys*), la rencontre de la prophétie relative à la mort du héros noyé (2, a).

32. Cf. *Du mythe au roman*, *op. cit.*, p. 52.

33. Ci-dessus, « La *gestatio* de Frotho III et le folklore du Frodebjerg ».

34. Je ne peux suivre Magnus OLSEN dans le brillant article où il dérive la Valhöll du Colisée, du *Colosseum* romain : « Valhall med de mange dører », dans les *Acta philologica Scandinavica*, VI, 1931-1932, pp. 151-170 (repris dans *Norrøne studier*, 1938) ; cf. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, II, 1957, pp. 377-379.

35. La reconstruction de Knut STJERNA, « Mossfynden och Valhallstron », dans *Från filologiska föreningen i Lund, språkliga uppsatser, III, till. Axel Kock*, 1906, pp. 137-161, est tout à fait artificielle.

36. Voir maintenant *Mythe et épopée*, I, 1968, pp. 76-81 (Caractères différentiels de chacun des jumeaux [Pāṇḍava] d'après Stig Wikander) ; pp. 87-89 (Les jumeaux chez les autres Indo-Européens).

37. Traduction d'Aimé PUECH (coll. « Budé »). Ce texte présente (et c'est d'autant plus important qu'il s'agit des Dioscures) un des rares exemples grecs superposables à la liste trifonctionnelle indo-iranienne : 1) le souverain Zeus ; 2) les guerriers Arès et Athéna ; 3) les Dioscures.

38. δρυὸς ἐν στελέχει. Le στέλεχος est proprement la base du tronc, « *the crown of the root, whence the stem or trunk springs* » (LIDDELL et SCOTT).

39. Par exemple OVIDE, *Métamorphoses*, 14, 808-815, montre Mars demandant à Jupiter, conformément à une vieille promesse, de défier le survivant de ses deux fils :

*Unus erit, quem tu toiles in caerula caeli,  
dixisti : rata sit verborum summa tuorum.*

Sur tout ceci voir *La Religion romaine archaïque*, 1966, pp. 247-248, 252-253.

40. Dans *ṚgVeda*, I, 181, 4 : l'un est fils de « Sumakha » (inconnu), l'autre est fils du Ciel. Voir Stig WIKANDER, « Nakula et Sahadeva », *Orientalia Suecana*, VI, 1957, pp. 66-96, et mon *Mythe et épopée*, I, 1968, pp. 76-89.

41. *ŚatapathaBrāhmaṇa*, 4, 1, 5, 16 ; *Nirukta*, 12, 1...

42. *ṚgVeda*, I, 30, 19, où l'expression « sur la tête du taureau », opposée à « autour du ciel », ne peut guère désigner que la terre ; cf. 5, 73, 3 ; 8, 22, 4.

43. La démonstration est donnée dans mon livre *Naissance d'archanges*, 1945. Cf. toujours James DARMESTETER, *Haurvatāt et Ameretāt*, 1875, pp. 4-14. Pour les autres domaines, voir *Mythe et épopée*, I, 1968, pp. 87-89.

44. Cf. *Du mythe au roman, op. cit.*, pp. 114-120, notamment pp. 115, n. 1 et 119.

45. Par exemple *Ynglinga saga*, chap. XV : comme il y avait eu mauvaise récolte trois ans de suite, « les chefs tinrent conseil (à Upsal) et furent d'accord que c'était leur roi Domaldi qui devait être cause de cette calamité, et aussi qu'il fallait l'offrir en sacrifice pour la moisson et diriger contre lui une attaque et le tuer et asperger l'autel de son sang ; et ils firent ainsi ».

46. Même réserve à propos de l'article où l'ingénieux savant danois Gudmund SCHÜTTE a voulu interpréter en sacrifices ou en « meurtres de dieux » romancés non seulement les fins de beaucoup d'Ynglingar, mais celles de plusieurs rois danois de la ballade *Dansk kongetal* (voir ci-dessus, n. 30) : « Gudedræbning i nordisk Ritus », dans *Samlaren*, Upsal, XXXVI, 1915, pp. 21-36.

47. *Le Culte des héros et ses conditions sociales : saint Patrick, héros national de l'Irlande*, 1919, p. 116. L'Irlandais Muircertach (personnage historique du VI<sup>e</sup> siècle, objet de poèmes et récits épiques du X<sup>e</sup>), victime de sa femme



« mélusinienne », est assiégé dans son palais en feu, se réfugie dans le tonneau de vin, *isin dabaigh fina*, et s'y noie ; le toit lui tombe sur la tête et brûle de son corps cinq pieds de long (*Revue celtique*, XXIII, 1902, p. 424). Flann, attaqué de même par Diarmaid dans sa maison incendiée, entre dans une « baignoire », *i ndabaigh fotraiccthi*, et y meurt (Standish O'GRADY, *Silva Gadelica*, 1892, texte : I, p. 73 ; trad., II, p. 77). À son tour, assiégé dans les mêmes conditions par les Ulates, Diarmaid se noie dans le tonneau de bière, *issin dabaigh chormma* ; une poutre enflammée tombant sur lui, tout son corps est consumé, sauf la tête (*ibid.*, I, p. 82 ; II, p. 88). Que les morts de Muircertach et de Diarmaid soient placées à la grande fête de *Samhain*, celle de Flann à la fête de *Beltaine*, n'autorise pas à y voir originellement des « mythes de fête », transposant des actes cultuels : dans l'épopée irlandaise, les événements importants sont volontiers rattachés à l'une des grandes fêtes annuelles.

48. Les exemples d'ennemis brûlés dans leur maison remplissent les sagas nordiques comme les récits épiques irlandais. Lorsque, par surcroît, il y a une intention sacrificielle, l'auteur le dit en clair ; par exemple, *Ynglinga saga*, chap. XLIII, voici comment les Suédois, à cause de plusieurs mauvaises récoltes, sacrifient leur roi Olaf Trételgja, à qui ils reprochent d'être avare envers les dieux : « Alors les Suédois rassemblèrent une armée, firent un raid contre le roi Olaf, cernèrent sa maison et le brûlèrent dedans ; puis ils le consacrèrent à Odin en l'offrant comme victime pour avoir une année prospère. »

49. Si l'on tenait à voir dans les morts de Hundingus et de Hadingus des « sacrifices », ce n'est pas chez les Germains qu'on trouverait les parallèles les plus systématiques, mais chez les Celtes, et dans des conditions qui soulignent les valeurs fonctionnelles antithétiques de la noyade dans une cuve et de la pendaison (ce qui est ici pour nous l'essentiel, cette double représentation jouant à la fois, avec ou sans interdépendance, dans des rituels et dans des mythes). Parlant de la triade *Esus, Taranis, Teutatès* (dieux qui représentent peut-être la première, la seconde et la troisième fonction : *Tarpeia*, 1947, p. 113), les scolies de Berne à LUCAIN (*Pharsale*, I, 445-446) précisent (avec des *interpretationes latinae* instables et fausses) les modes de sacrifices offerts à chacun : pour Esus, *homo in arbore suspenditur* (première fonction, cf. Odin) ; pour Teutatès, *in plenum semicupium homo in caput demittitur ut ibi suffocetur* (troisième fonction, cf. Freyr, Fiolnir) ; quant à Taranis (cf. Thor), pas plus que l'Hercule germanique, c'est-à-dire *\*Punaraz*, dont parle TACITE (*Germanie*, chap. IX, 1) il ne reçoit de sacrifices humains (dans la meilleure des deux séries de scolies ; l'autre lui attribue les victimes brûlées dans les mannequins d'osier signalées aussi par César).

50. Depuis H. SCHÜCK, *op. cit.* (ci-dessus, n. 5).

51. Hjalmar FALK, « De nordiske hovedguders utviklingshistorie », dans *l'Arkiv för nordisk filologi*, XXXIX, 1926, p. 43, avec renvoi aux *Odensheite* de l'auteur. Autrement, mais en fonction de sa thèse inadmissible, Wolf VON UNWERTH, art. cité (ci-dessus, n. 8), pp. 333-334. Pour Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1937, p. 271, n. 1, c'est à la faveur de l'hydromel, liqueur d'Odin, où il se noie, que Fiolnir, ou plutôt son nom, serait passé à Odin (mais voir la 2<sup>e</sup> éd., II, 1957, p. 196 et n. 2). J'espère montrer ici qu'il s'agit d'un faux problème.

52. SVEINBJÖRN EGILSSON, *Lexicon poëticum antiquæ linguae Septentrionalis*, 2<sup>e</sup> éd. par FINNUR JÓNSSON, 1931, p. 137 *b*, s. v. « Fjöltnir » ; Hans NAUMANN, « Altnordische Namenstudien », dans les *Acta Germanica*, N. R., I, 1912, pp. 33 et 53.

53. *ṚgVeda*, I, 5, 2, où le superlatif de *purú* est aussitôt précisé par une expression analytique contenant *puru-* : *purūtāmam purūṇam īsanam vāryāṇām* « le très *purú*, maître (*īś.*) de beaucoup de (*purūṇām*) choses souhaitables, trésors (*vār.*) ».

54. *ṚgVeda*, I, 73, 1, où le superlatif de *purú* est précédé d'un adjectif composé à premier terme *puru-* : *purudāṅsā purutāmā purājā* « [les deux *Ásvin*] les très (*puru-*) -habiles, les très-*purú*, les premiers-nés ». Mais voir Louis RENOU, *Études védiques et pāninéennes*, III, 1957, p. 64 (*ad. Ṛ V, I, 124, 6 a*), cf. pp. 72, 92 : *purutāma* serait semi-ordinal et signifierait « éminent entre beaucoup ».

55. *ṚgVeda*, 8, 91, 7.

56. NAUMANN, art. cité (ci-dessus, n. 52), n° 42, 33-34 : en dehors de la Scandinavie ostrogotique *Felithank*, *Filimer* ; hérule Φιλιμουθ ; gépide Φιλήγαγος ; visigotique *Filimir* ; lombard *Filicausus* ; franc *Filibert* ; bavarois *Filomuot* (cf. vieil-islandais *Fjölmodoði*) ; anglo-saxon *Feolugeld*...

57. Elof HELLQUIST, « Bidrag till läran om den nordiska nominalbildningen, I », *Arkiv för nordisk filologi*, VII, 1890, 22-23 ; cf. ci-dessus.

58. SVEINBJÖRN EGILSSON, *op. cit.* (ci-dessus, n. 52), propose de compléter « celui qui (sait) beaucoup » ou « celui qui (a) beaucoup (de formes) ». En réalité, l'épithète supporte, résume un grand nombre de composés possibles de ce type et n'en remplace aucun en particulier : c'est un symbole de sommation, presque d'intégration.

*Niord, Nerthus et le folklore  
scandinave des génies  
de la mer*

Cet article, qui avait été publié à l'origine dans la *Revue de l'histoire des religions* (vol. CXLVII, 1955, pp. 210-226) sous le titre « Njörðr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer », constitua le sixième Appendice du recueil *Du mythe au roman* (1970, pp. 185-196), avec plusieurs modifications : les deux premières pages de l'article de 1955 furent entièrement refondues dans un avant-propos, lui-même précédé d'une dédicace à la mémoire de l'un des deux savants danois qui avaient invité l'auteur à donner une conférence sur ce thème, à l'université de Copenhague, le 30 novembre 1953.

C'est cette version de 1970 que nous avons choisi de publier dans le présent volume.

La matière de l'étude a été en partie reprise dans *Les Dieux des Germains* (1959, cf. le dernier chapitre « De l'orage au plaisir », en particulier les pages 117 et suiv.).

*À la mémoire de Kaj Barr*

*Malgré le regain d'intérêt dont bénéficie le dieu Niord, il est un ordre de considérations qui ne semble pas lui avoir été appliqué, alors qu'il l'a été, et parfois sans bonheur (je pense à la discussion résumée et close négativement par Hilding Celander, « Frôja och frukt-träden », Arkiv for nordisk filologi, LIX, 1944, pp. 97-110), à une déesse du même niveau théologique, Freyia : le recours au folklore, la recherche, dans les représentations et dans les usages encore observables ou récemment décrits des divers pays nordiques, de survivances ou d'analogies susceptibles d'éclairer les vieux documents païens. Peut-être semblera-t-il tard pour entrer dans cette voie. La grande vogue de telles enquêtes est passée. Le souvenir de certains abus « post-mannhardtiens », d'une part, la constitution du folklore en matière d'étude autonome, avec ses chaires d'universités et ses tâches propres, ont détendu, presque rompu les rapports entre les deux disciplines : les mythographes n'osent plus, les folkloristes ne veulent plus. Dans un article de 1935, à propos des « esprits de la mer » que connaissent tous les peuples scandinaves, spécialement de la havfrue, sous le titre « Til de norske sjøvetters historie », Maal og minne, pp. 1-25, M. Reidar Th. Christiansen a bien marqué, accepté et accentué ce divorce : il n'a pas envisagé les problèmes de Niord et de Nerthus. D'utiles observations peuvent cependant être faites par la confrontation des deux dossiers.*

*À la différence de Freyr, presque exclusivement terrien, Niord, principalement marin, ne semble pas prolonger un morceau de la théologie indo-européenne de la troisième*

fonction. La mer, la navigation n'étaient certes pas étrangères aux plus anciens Indo-Européens, le vocabulaire le prouve suffisamment, mais les conditions si diverses de climat, de paysage, d'utilisation, au terme des migrations qui ont dispersé leurs descendants, semblent avoir renouvelé les représentations en même temps que les techniques : indifférente aux plus anciens Romains, antichambre de l'au-delà pour les Irlandais, élément des structures cosmiques pour les Indiens, la mer a été autre chose pour les peuples dont les côtes déchiquetées, toutes en promontoires capricieux et en golfes profonds, avec des vis-à-vis fraternels ou hostiles, appelaient les navigateurs à plus de familiarité et d'audace : πόντος, « chemin » d'île en île, disaient les Grecs pour l'égéenne θάλασσα. Et les riverains des mers du Nord n'ont pas attendu l'impérialisme viking ou varègue pour user habilement d'une masse d'eau qui semble souvent formée de lacs communicants. Aussi les Scandinaves, comme les Grecs, ont-ils peuplé cette partie mouvante de leur domaine de figures étranges, à la fois dangereuses et secourables<sup>1</sup>. Poséidon et Niord, indépendamment, en ont reçu le gouvernement, et tous deux, sur les côtes d'Attique ou dans les fjords de Norvège, contre Athéna ou contre Skadi, ont participé aux délicats rapports de la mer et de la terre. Niord, et déjà la Nerthus de Tacite, doivent être considérés dans ce décor, dans ce contexte. Autant il est invraisemblable que Freyr, le Freyr ingenti priapo, ait été formé, par promotion, à partir d'un petit génie de la végétation, autant il est a priori probable que le maître de Nóatún, de l'« Enclos des bateaux », comme d'ailleurs Hymir, le possesseur de la grande cuve, comme Ægir aussi, avec ses somptueuses réceptions, ont reçu figure et substance dans les puissantes rêveries que la mer inspire à ses intimes.

*Je conserve aux noms des génies leurs orthographes nationales et dialectales : danois havfrue, norvégien havfru(e) (d'où lapon avafruvva, afaruvva, aberuvva, etc.), suédois havsfru (Hyltén-Cavallius : haf-fru) et sjöfru, sjöjungfru, sjörå... ; danois et norvégien havmand, norvégien havmann, suédois havman (havsman ne semble pas usité).*

*Le folklore scandinave de la mer, des génies de la mer, de la pêche présente naturellement beaucoup de points communs avec le folklore homologue d'Allemagne, de France, des îles Britanniques, etc. : je ne puis aborder ici ces problèmes. On consultera notamment Fletcher S. Bassett, Legends and Superstitions of the Sea and of Sailors in All Lands and at All Times, 1885 ; Paul Sébillot, Légendes, croyances et superstitions de la mer, I-II, 1886, et Le Folk-lore des pêcheurs, 1901 ; Walther Mitzka, Deutsche Fischervolkskunde, 1940, et « Schiffer- und Fischerregeln », dans Hessische Blätter für Volkskunde, XXXIX, 1941, pp. 119-145.*

*La matière de cet essai a été exposée dans une conférence, le 30 novembre 1953, à l'université de Copenhague, sur l'amicale initiative de MM. Kaj Barr et Louis L. Hammerich, puis publiée dans la Revue de l'histoire des religions, CXLVII, 1955, pp. 210-226.*

Snorri définit brièvement, mais clairement, la fonction de Niord : il gouverne le souffle des vents et, par là, peut calmer la mer et le feu ; il faut l'invoquer pour les voyages en mer et pour la pêche ; de plus, il est si riche et si fortuné en biens, svá

*auðigr ok fésæll*, qu'il peut donner à ceux qui l'invoquent pour cela richesse de terre et biens meubles. L'*Ynglinga saga*, qui fait de Niord un roi bien terrestre, au règne agricole prospère, confirme que les Suédois lui attribuaient puissance sur les moissons et la richesse des hommes<sup>2</sup>.

Or les folklores de tous les peuples scandinaves modernes, y compris les Lapons<sup>3</sup>, connaissent des personnages, des génies, qui ont, en totalité ou en grande partie, le même domaine complexe, les mêmes fonctions : gouvernement des vents, de la navigation, de la pêche ; richesse et pouvoir de donner la richesse, même sur terre.

En Helgeland, il est raconté<sup>4</sup> qu'un pêcheur prit un jour à sa ligne un être bizarre, de la taille d'un petit enfant, poisson au-dessous de la ceinture, homme au-dessus. Non seulement il le traita bien, mais encore, la nuit suivante, quand une voix montant de la mer le réclama et que le petit prodige expliqua : « C'est papa qui m'appelle... », il le rejeta dans les eaux. En récompense, le père, le *havmann*, génie masculin de la mer, lui offrit d'abord un bateau merveilleux, mais l'homme n'osa se l'approprier. Voulant absolument lui faire un don, le *havmann* lui indiqua un lieu de pêche tel qu'il fût sûr d'y faire toujours des prises merveilleuses. De fait, à l'endroit indiqué, le pêcheur trouva tant de poisson qu'il dut interrompre son travail avant d'épuiser la matière, son bateau menaçant de couler sous la charge.

Une variante de la même tradition, en Helgeland également<sup>5</sup>, met en scène une *havfru* et non un *havmann*, mais les générosités sont très voisines. La *havfru* présente d'abord à l'homme un bateau en lui disant qu'il est, de tous les bateaux du monde, le plus solide par mauvais vent et, par bon vent, le plus rapide. Comme le garçon n'ose accueillir un tel présent et qu'elle veut pourtant le récompenser, elle lui fait un don qu'il



ne peut refuser, un don de nature, comme les fées : il pourra naviguer par tous les temps, sans crainte de naufrage. De fait, par la suite, il ne revint jamais de la pêche qu'après avoir fini son travail, sans égard aux tempêtes, et vécut très vieux.

Nombreux sont les récits populaires où un génie de la mer suscite, irrité, une tempête ou, bienveillant, l'annonce. Non moins nombreux ceux où un marin, admis pour une raison variable à visiter la demeure et le royaume sous-marin d'un génie de la mer, est ébloui par les richesses (or, bétail, palais...) qu'il y voit. Dans d'autres traditions, dont je reparlerai, un génie de la mer donne à un homme la richesse en général, ou le don de toujours réussir dans les affaires commerciales<sup>6</sup>. Enfin, le bétail, spécialement le gros bétail de la mer, est partout célèbre et quand un riverain a la chance qu'un taureau du génie de la mer vienne saillir ses vaches, il obtient des veaux d'une valeur exceptionnelle.

Tout cela, on le voit, est bien l'ancien domaine fonctionnel du Niord de Snorri, dans sa variété et dans son ampleur. Mais peut-on penser qu'il y ait continuité, filiation, de l'un à l'autre ? Que le dieu du paganisme scandinave soit une forme plus ancienne des modernes génies ? Ces figures et leurs histoires ne sont-elles pas au contraire, comme l'admettait M. Reidar Christiansen en 1935, des choses relativement récentes, venues des pays celtiques ou fabriquées avec des morceaux de folklore pris à d'autres ordres de génies, au *bergfolk*, par exemple ?

Bien entendu, même s'il y a continuité pour l'essentiel, cela n'exclut pas qu'il ne se soit produit beaucoup de renouvellements. Comme le soulignait le savant norvégien, les folklores sont des choses vivantes, circulantes, dont chacune se nourrit d'emprunts, subit des influences. Ces génies de la mer, mi-poisson, mi-homme (généralement mi-femme), que

Snorri ignore encore, mais qui sont signalés ensuite très tôt, dépendent probablement, dans leur forme, des sirènes des navigateurs méditerranéens. Il se peut aussi que les Celtes aient enrichi de tel ou tel trait la figure, ou le mode d'action, ou les aventures des personnages marins scandinaves, encore que M. Christiansen me paraisse être allé un peu loin et un peu vite en ce sens. De telles contaminations ne doivent cependant pas offusquer deux faits considérables :

1) Depuis fort avant dans les temps païens, la mer a été, de façon continue, un élément capital dans la vie norvégienne et danoise. Il est donc *a priori* peu probable qu'il y ait eu à aucun moment perte complète de traditions relatives aux génies qui président à la mer dans ses rapports avec les hommes (navigation, pêche).

2) Je soulignais tout à l'heure que les modernes génies de la mer, norvégiens par exemple, présentent à peu près tout le complexe qui jadis définissait Niord : non seulement maîtrise du vent, de la navigation, de la pêche, mais aussi richesse et aptitude à conférer à un mortel richesse et prospérité, même sur terre. Il est *a priori* peu probable que, vers le XII<sup>e</sup> siècle, ce complexe ait disparu pour se reformer ensuite, agencé de la même manière.

Mais nous avons mieux que des probabilités, mieux que ces calculs du bon sens qui peuvent toujours être contestés. Nous avons un document, qui paraît être resté sans usage et sans conséquence dans nos études, bien qu'enregistré dans une collection de recueils folkloriques fort connue, le *Norsk Folkeminnelag*. Dans le volume LI, publié à Oslo en 1943, sous le titre *Makter og Menneske*<sup>7</sup>, Halldor O. Opedal a consigné des données précieuses sur la vie des habitants du Hardanger et, notamment, sur la pêche. Page 49, sans doute

d'après l'informatrice Anna L. Reinsnos<sup>8</sup>, il donne l'indication suivante<sup>9</sup> :

Les vieux (les anciens ?) avaient toujours assez bonne chance<sup>10</sup> quand ils pêchaient. Une nuit, la vieille Gunnhild Reinsnos (née en 1746) et Johannes Reinsnos pêchaient dans le Ljosavatn. Ils avaient apporté une torche<sup>11</sup> et pêchaient au vif. Le poisson mordit bien<sup>12</sup> à l'hameçon et il ne se passa pas beaucoup de temps avant que Gunnhild n'eût du poisson à bouillir pour toute la semaine. Alors elle roula la ligne autour de la gaule<sup>13</sup> en disant : « Merci à lui, Njor, pour cette fois<sup>14</sup>. »

Il est certain que nous avons ici du folklore sincère quant à l'informatrice, authentique quant à l'actrice. « La vieille Gunnhild », qui n'était sans doute pas si vieille au moment de cette pêche mémorable, n'avait pas lu de livres de mythologie. Elle a remercié l'invisible bienfaiteur sous le nom qui était usuel autour d'elle, pour elle, et ce nom était *Njor*. Par conséquent, dans le folklore des pêcheurs du Har-danger<sup>15</sup>, jusqu'à la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le génie de la mer, avec une de ses principales caractéristiques d'aujourd'hui — distributeur de bonne pêche — portait un nom qui, tout voisin de celui de l'ancien dieu païen, peut en être une déformation superstitieuse.

On est dès lors fondé à demander au folklore des génies de la mer des moyens nouveaux de solution pour quelques-uns des problèmes traditionnels que philologues et historiens des religions débattent, sans résultat décisif, à propos du dieu Niord.

Avant tout, son rapport avec Nerthus, le fameux mystère des sexes de ces deux divinités. Niord est un dieu. La Nerthus de Tacite<sup>16</sup> — et il n'y a aucune raison de douter de la qualité de l'information — est une déesse, présentée comme une *Terra Mater*, mais dont les caractères aquatiques, marins, sont

aussi évidents (*est in insula Oceani castum nemus...* ; le *secretus lacus* où sont plongés la voiture, la déesse elle-même et les esclaves), en sorte que, comme Niord, elle agit sur les deux domaines.

Aucune des explications proposées à cette divergence n'est satisfaisante. Axel Kock y voyait la conséquence d'une altération grammaticale : le passage au masculin, en vieux scandinave, de tous les thèmes en *-u-*<sup>17</sup> ; mais c'est attribuer à la langue un pouvoir excessif sur la mythologie. Critiquant justement Kock, Jöran Sahlgren a reconstruit une évolution à partir des « tabous onomastiques » dont il s'occupait alors<sup>18</sup> ; mais, outre que le processus supposé est bien compliqué, les figures de cette zone théologique ne sont pas généralement exposées à de tels tabous. Utilisant généreusement une gravure rupestre assez monstrueuse de Bohuslän, dont rien ne prouve qu'elle représente une divinité, ni même un seul personnage, Edvard Lehmann a proposé de penser que les Germains honoraient d'abord une divinité hermaphrodite, *tvekønned*, avec un pénis et des seins, qui aurait évolué différemment en Germanie et en Norvège<sup>19</sup> ; mais ni Nerthus ni Niord ne présentent le moindre trait d'hermaphroditisme.

Puisque nous avons acquis le droit de penser que le folklore des génies de la mer continue pour une part la mythologie de Niord, une solution plus simple apparaît : aujourd'hui encore, dans le Nord, le génie de la mer est tantôt de sexe masculin, tantôt de sexe féminin, et l'on raconte, de ses formes masculine et féminine, les mêmes aventures, les mêmes interventions, les mêmes générosités<sup>20</sup>. Dans le beau monument qu'est leur *Nordens Gudeverden*<sup>21</sup>, Axel Olrik et Hans Ellekilde ont noté que c'est sur les côtes du Jutland et sur les côtes occidentales de la Norvège que le *havmand* a le plus d'importance. Certes, mais il apparaît partout.

En Suède, je n'ai pu dépouiller à ce sujet que les fiches manuscrites des Archives folkloriques d'Upsal, où témoignent d'ailleurs toutes les provinces du royaume<sup>22</sup> : le génie mâle y figure dans les thèmes usuels, en alternance avec le génie femelle. Par exemple, dans un récit dont les Archives contiennent beaucoup de variantes, un génie arrête, immobilise un bateau, lui rend la navigation impossible, jusqu'à ce que le capitaine promette d'aller lui acheter et de lui rapporter du sel (ou du grain...) ; quand le bateau, libéré à cette condition, revient au rendez-vous, le génie prend livraison de la commande et, pour le paiement, se fait accompagner au fond de la mer par un membre de l'équipage ; l'émissaire admire les richesses du royaume sous-marin et parfois reçoit pour lui-même le don de richesse ou de chance commerciale<sup>23</sup>. Or, si le génie est le plus généralement féminin, il arrive qu'il soit un homme, un « monsieur », *en fin herre*<sup>24</sup>. La même ambiguïté a été notée, il y a un siècle, dans l'admirable *Wärend och Wirdarne* de Gunnar Olof Hylltén-Cavallius, à propos des génies des grands lacs intérieurs, dont le folklore recouvre en grande partie celui des génies marins : après avoir parlé du *sjöråt* féminin du lac Tjurken (qui fait sa lessive, dont on voit le linge sur les récifs ou les îles avant l'orage...), il dit<sup>25</sup> : « Sur d'autres lacs, quand le temps va changer, il apparaît tantôt un homme, tantôt une femme, portant des vêtements d'un blanc immaculé et de longs cheveux dénoués ; il (*han*) est assis ou debout sur l'eau, se penchant parfois pour s'arroser le corps<sup>26</sup>. »

Au Danemark et en Norvège — j'ai déjà cité, du Helgeland, les deux variantes jumelles du récit qui se termine par le don de pêche merveilleuse<sup>27</sup> — le *havmand* et la *havfru(e)* ne sont pas moins interchangeables. Dans le type d'histoires qu'Olrik et Ellekilde appellent *vantevensagnene*<sup>28</sup>,

le génie de la mer surgit au flanc d'un bateau, gémissant, grelottant, disant qu'il a froid ; parfois il n'a qu'une jambe de pantalon qu'il fait passer à une vitesse extraordinaire d'un de ses pieds à l'autre. Un marin, pris de pitié, enlève une des jambes de son propre pantalon et la jette au malheureux (parfois il jette un vieux pantalon qui traîne à bord ; parfois, un gant, quand c'est un gant que sollicite le génie ; parfois une peau...). Le génie reconnaissant annonce aussitôt à son bienfaiteur, en vers ou en prose, l'imminence d'une tempête venant du nord. Le bateau a juste le temps de regagner la côte et de s'abriter quand un vent terrible s'élève en effet, qui cause d'innombrables naufrages. En Norvège, l'épisode est raconté principalement, m'a-t-il semblé, d'un *havmand*, mais parfois d'une *havfru(e)*<sup>29</sup>, et au Danemark, dans les *Danske Sagn* d'Evald Tang Kristensen<sup>30</sup>, on lit coup sur coup deux variantes presque identiques, mais où il s'agit, ici d'un génie féminin, là, d'un génie masculin.

Cette situation ne résout-elle pas à peu de frais l'aporie de Nerthus-Niord ? Peut-être ne faut-il chercher aucune explication par évolution ; l'incertitude, l'indifférence du sexe ou, plutôt, la possibilité de se réaliser en forme tantôt masculine et tantôt féminine, semble constitutive de ce type d'êtres. Les informateurs de Tacite lui auront décrit, dans une île, près du continent, une forme féminine de *\*Nerpuz*, tandis que la mythologie eddique a généralisé une forme masculine, en marge de laquelle, populairement, une forme féminine subsistait, qui a prospéré jusqu'à nos jours.

Un autre trait ordinaire du génie de la mer confirme l'authenticité et éclaire la signification d'un des rares récits mythiques qui aient été mis par écrit sur le dieu Niord : celui du mariage malheureux qui l'associe, lui, l'homme de la mer,

à la trop terrienne Skadi (laquelle, d'une manière ou de l'autre, paraît bien porter la Scandinavie dans son nom)<sup>31</sup>.

Sauf de rares exceptions<sup>32</sup>, le génie de la mer, qu'il soit homme ou femme, n'est pas présenté explicitement comme marié avec un être de son espèce. Lorsqu'un marin est admis à visiter les splendeurs du royaume du fond, il ne voit que « lui », ou « elle », suivant les cas, mais non l'épouse ou l'époux, et le génie se conduit comme s'il était seul et célibataire.

Quand il (ou elle) a des liaisons sexuelles ou amoureuses, c'est avec un être terrien, humain, femme ou homme, et ces liaisons, mal assorties dans la plupart des cas, ne sont pas durables et finissent mal. Dans un récit des *Danske Sagn* d'Evald Tang Kristensen, la *havfrue*, amoureuse d'un pêcheur, se montre à lui plusieurs fois, tant qu'à la fin il la suit dans son magnifique palais sous-marin, où il reste quelque temps. Un jour, il demande la permission de retourner en visite à terre. Elle accepte, à condition qu'il n'entrera pas à l'église et ne chantera pas les psaumes. Il manque à sa promesse et, quand il court à la rive, il trouve la mer déchaînée et s'y noie<sup>33</sup>. Kristensen a bien noté que cette variante à *havfrue* n'est qu'une déformation de la variante à *havmand*, plus répandue, qui est à l'origine d'une des vieilles *Folkeviser* danoises, *Agnete og Havmanden*<sup>34</sup>. C'est naturellement cette version à *havmand* qu'il est le plus intéressant de comparer avec le mythe de Niord et de Skadi.

Mariées dans des conditions étranges, ces deux divinités ont une totale incompatibilité d'humeur qui s'exprime dans un duo poétique célèbre. Skadi, la terrienne, la montagnarde, ne peut supporter la vie à *Nóatún*, « Enclos des bateaux », le lieu où vit Niord, quelque part sur une côte fabuleuse, et où le cri des mouettes la met au supplice. Inversement, Niord, le

maritime, ne peut vivre loin de la mer, dans les terres où hurlent les loups. Ils conviennent d'alterner les séjours, de vivre neuf nuits sur la côte, puis neuf nuits à l'intérieur. Mais, même ainsi réduite, Skadi ne peut supporter l'épreuve. Elle quitte son mari pour retourner définitivement dans les montagnes de son enfance<sup>35</sup>.

Dans la ballade danoise, l'affabulation est christianisée et l'église joue un grand rôle. Mais, en dépit de l'introduction de Svend Grundtvig, qui d'ailleurs ne concerne que la *forme* poétique, la matière n'est pas slave d'origine, ni allemande ; c'est de Scandinavie, au contraire, qu'elle a essaimé, et très maigrement, vers le Sud et le Sud-Est<sup>36</sup>. Au Danemark même, la ballade rejoint des récits en prose, dont on a dit un peu vite qu'ils en sont des dérivés et qui sont plutôt des textes parallèles ; et surtout des récits du même type ont été signalés sur les côtes de Norvège et dans la Suède du Sud-Ouest.

Au Danemark, je pense au récit recueilli par Just Mathias Thiele, intitulé *Havmandens Klage*<sup>37</sup>, où l'on trouve le « diptyque de plaintes », trait si caractéristique du mythe de Niord et de Skadi : 1) Grethe a suivi le *havmand* au fond de la mer ; quelques années plus tard, tandis qu'elle soigne ses enfants, elle entend de loin les cloches de la terre et les pleurs de son père ; elle gémit et son mari lui demande la cause de sa plainte ; 2) quand le *havmand* lui a permis d'aller en visite chez elle et qu'elle ne répond pas aux trois appels qu'il vient, sur la terre, lui adresser, il fait à son tour sa plainte : il retourne au fond de la mer en pleurant chaudement et les marins entendent souvent *hans Graad og Væklage* [« ses pleurs et lamentations »].

En Norvège, dans un récit du Hålogaland<sup>38</sup>, le *havmann* a emmené au fond de la mer une jeune fille, Åshild, dont les parents ne savent ce qu'elle est devenue. Une nuit, le *havmann*



se présente chez la mère et la prie de venir vite : sa femme accouche et il n'y a pas de chrétiens au fond de la mer... La vieille va avec lui et aide à la délivrance. Quand elle repart, sa fille l'accompagne et ne revient plus chez son mari. Un dimanche, par un temps épouvantable, Åshild et sa mère sont à l'église. Arrive le *havmann*, avec tout un groupe de *havfolk*, pour ramener Åshild dans l'autre monde. Il y a heureusement dans l'église de saints hommes qui font le signe de la croix et mettent le *havfolk* en fuite. Cependant, quelque temps après, Åshild retourne chez son mari et ne reparaît plus dans son village.

En Suède, à Tjörn, sur la côte au nord de Göteborg<sup>39</sup>, l'affabulation est voisine, mais c'est le génie de la mer qui vient vivre chez sa femme terrienne et la nostalgie de son élément ne se manifeste qu'à l'article de la mort. Des pêcheurs ont ramené, accroché à leur hameçon, un *hafman* qui était occupé à soigner le bétail sous-marin de son père. Ils le gardent à terre, le baptisent et le marient à une femme de chez eux. Il s'appelle lui-même « Håfvålen ». En sa qualité de *hafman*, comme eût fait Niord en d'autres siècles, il enseigne toujours aux pêcheurs les meilleures stations poissonnières, et nul n'est habile comme lui à prévoir le temps qu'il fera. Mais, quand il est sur le point de mourir, il demande qu'on le ramène en mer, à l'endroit où il a été pêché, un point du Skagerack appelé aujourd'hui, d'après lui, « Håfvålen ». Les pêcheurs accomplissent son désir, mais à peine est-il dans l'eau qu'une terrible tempête s'élève, où ils pensent périr. Les descendants du *hafman* et de la femme existent encore et se distinguent par un faciès mongoloïde.

N'est-ce pas dans cette série qu'il faut replacer le ménage et la séparation de Niord et de Skadi, du *marinus* et de la *terrena*, qui ne peuvent s'entendre, chacun ressentant une

irrésistible nostalgie de son élément et la femme, à un certain moment, rompant le lien conjugal ? On ne prétend pas, bien entendu, que les récits du folklore dérivent du mythe, du duo de Niord et de Skadi tel que l'*Edda* de Snorri l'a conservé et tel qu'il se reflète, chez Saxo, dans le duo de Hadingus et de Regnilda. Mais il est probable que, de tout temps, le type du dieu ou du génie marin a comporté ce mariage mal assorti, voué au tiraillement entre mer et terre, à la désunion, à la séparation<sup>40</sup>. Cette rencontre donne une raison nouvelle de considérer comme authentique, comme vraiment mythique, et non comme un jeu littéraire, le témoignage de Snorri sur la mésentente lyrique du dieu de l'« Enclos des Bateaux » et de la géante des Alpes de Norvège.

Ce que Tacite sait surtout de Nerthus, c'est sa promenade chez les hommes : périodiquement sans doute<sup>41</sup>, conduite par son prêtre, elle quitte le séjour mystérieux de l'île et circule à travers l'amphictyonie dans un char traîné par des vaches. Une grande paix règne alors : les peuples sont tout à la joie de l'hospitalité qu'ils lui offrent. Puis elle revient à son sanctuaire, au *secretus lacus*, où elle est plongée avec son chariot et où sont aussi plongés, *statim*, pour ne plus reparaître, les esclaves qui ont procédé à l'opération sacrée : *Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident*. Tacite pense évidemment aux objets révélés dans les mystères méditerranéens. Mais peut-être les *servi* sont-ils simplement, dans le rite germanique, ce que sont, dans le mythe scandinave qui transparaît à travers le folklore, ces mortels que la *havfrue* appelle, entraîne au fond de la mer pour y voir les splendeurs de son palais et parfois pour y jouir de son amour, « ignorés », eux aussi, des autres hommes : non pas victimes dans un sacrifice, mais volontaires partant, aussi

joyeux que les martyrs chrétiens vers le ciel, pour la merveilleuse aventure du fond des eaux.

D'autre part, le folklore scandinave connaît encore une visite périodique que fait la *havfrue* sur la terre, chez les mortels. Seulement, en nos temps chrétiens, cette visite n'est pas souhaitée, mais redoutée ; ce n'est pas une amie qui vient se rassasier *conversatione mortalium* ; c'est un esprit malin qui leur fait du tort, qu'ils n'accueillent pas, qu'ils essaient au contraire d'écarter. La visite de la *havfrue*, en Norvège et en Suède<sup>42</sup>, a lieu à la Saint-Michel, *Mikkjelsmess-natta*, « quand le vent souffle du sud » : elle monte alors à terre, avec ses vaches, les fameuses « vaches de la mer », et ces vaches mangent dans les étables la nourriture des bêtes des hommes. N'a-t-on pas ici la contrepartie, déritualisée et tournée au mal, de l'antique hospitalité que venait demander la déesse sur son char traîné par des vaches, *bubus feminis* ?

Le moyen dont se servent parfois les paysans pour se préserver de ces visites désastreuses n'est pas moins remarquable. À Nesna, dans le Helgeland, Knut Strompdal signale la pratique suivante<sup>43</sup> :

Il y avait un jour dans l'année où la *havfrue* venait régulièrement à terre pour rassasier son bétail. Aussi, la veille au soir, plaçait-on toujours de l'acier dans la provision de foin, pour que la *havfrue* ne pût s'en approcher et l'enlever, car, s'il y avait de l'acier dans le tas, elle se tenait à distance.

De Môja, dans l'archipel éparpillé en face de Stockholm, un renseignement vieux d'une centaine d'années<sup>44</sup> dit que la *havsfrue* menait paître ses vaches sur les îles. Un jour, un homme lança sa hache de métal sur la bête la plus grosse. Aussitôt toutes les autres disparurent, sauf celle-là, qui resta la propriété de l'homme.

Du même *skeppslag*, du même informateur, il y a aux Archives folkloriques d'Upsal un beau récit dont voici le

sommaire<sup>45</sup>. À la fin de la saison de pêche, un jeune homme a été malignement abandonné par ses camarades dans une île de l'archipel, inhabitée le reste de l'année. Il n'a pas de bateau et vit tant bien que mal en tuant des oiseaux à l'arc. Un jour qu'il est dans sa cabane, la porte s'ouvre et il voit entrer un cortège ayant à sa tête la *havsfrue*, qui porte une couronne d'or : elle vient célébrer ses noces (avec qui ? le jeune homme ?) et le cortège traîne un bœuf pour l'égorger et festoyer. Le jeune homme saisit son arc ; il avait par bonheur de l'acier sur lui, une grande aiguille ; il s'en sert comme d'une flèche et atteint la couronne. Aussitôt le *ιερός γάμος* se disperse, tout disparaît, sauf la couronne et le bœuf déjà égorgé. Le garçon est sauvé : il a assez de nourriture pour attendre la prochaine campagne de pêche, où la flottille le recueillera.

Ainsi, ce qui protège de la visite redoutée de la Dame de la Mer, ce qui la met en fuite, elle et ses vaches, c'est l'acier<sup>46</sup>. Relisons la phrase où Tacite décrit la paix de Nerthus, avec une précision à laquelle on ne fait peut-être pas assez attention : *Non bella ineunt, non arma sumunt ; clausum omne ferrum ; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata*. Il est clair que Tacite ne pense qu'à la paix et à la guerre, mais il dit, répétant peut-être exactement ce qu'a transmis l'informateur : *clausum omne ferrum* ; non seulement les armes, mais tout le fer, comme si la visite de Nerthus était incompatible avec la présence de ce métal. N'est-ce pas parce que, dès les temps païens, le fer, à usage militaire ou autre, eût empêché l'approche souhaitée de la déesse, comme aujourd'hui l'acier est le meilleur moyen de prévenir l'approche redoutée de la *havfrue* ? Il se peut que *ferrum* ne soit pas ici une reprise rhétorique et redondante de *arma*, mais l'exacte notation d'un fait rituel, dépassant en signification la *pax et quies* des hommes.

1. Cf. Carla COSTA, « La stirpe di Pontos », *Studie e materiali di storia delle religioni*, XXXIX, 1968, pp. 61-100.

2. *Gylfaginning*, chap. XI, édition FINNUR JÓNSSON, Copenhagen, 1931, p. 30 ; *Ynglinga saga*, chap. IX.

3. Dont le folklore moderne, autant que la mythologie enregistrée aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, est sous la dépendance des représentations norvégiennes et suédoises.

4. Knut STROMPDAL, *Gamalt frå Helgeland*, I (= *Norsk Folkeminnelag* [cité dorénavant *NF*], XIX, 1929, pp. 130-131).

5. *Ibid.*, pp. 129-130.

6. Ci-dessous, et n. 23.

7. = *Folkeminne ifrå Hardanger*, V.

8. Le nom de cette personne figure en tout cas dans la liste des informateurs au premier volume de *Folkeminne ifrå Hardanger* (= *NF*, XXIII, 1930, p. 5). Il doit s'agir d'une tradition de famille chez les Reinsnos.

9. *Dei garnie hadde jamleg hov med fisket. Garnie Gunnhild Reinsnos (f. 1746) og Johannes Reinsnos sat ei natt med Finntoppurdi og fiska i Ljosavatn. Dei hadde lòge med seg, og fiska med makk. Fisken beit hivande, og det var kje lenge bia før Gunn-hild hadde kokefisk for heila veka. Då vatt ho snøret på troda og sa : « No ska han Njor ha takk fy denn' vændo. »* J'ai demandé aux professeurs Kristian Hald et Kaj Barr d'éclairer ce texte dialectal et je donne leur traduction ainsi que, dans les cinq notes suivantes, leur justification pour le sens de plusieurs mots.

10. *Hov* doit être le même mot que *hov* « modération », dans le *Norsk Ordbog* d'Ivar AASEN (1873).

11. Vieux-scandinave *logi*.

12. *Hivande* « avec rapidité » : cf. *hiva i veg* « partir au galop, dévaler ».

13. Vieux-scandinave *troða*.

14. *Venda* « une seule fois », signification connue au Hardanger, selon Aasen.

15. On notera que c'est non loin de l'entrée du fjord de Hardanger que se trouve l'île de Tysnes, autrefois Njarðarløg, dont Magnus OLSEN, dans la première partie (§§ I-III, pp. 3-21), qui reste excellente, de son mémoire de 1905 [*Det gamle norske enavn Njarðarløg*, dans les *Forhandlinger* de la *Videnskabs-Selskabet i Christiania* (1905, V)], a rendu probable qu'elle était un important centre de culte de Niord (*Du mythe au roman*, 2<sup>e</sup> éd., 1983, p. 35, n. 1). On m'assure que ce *Njor*, *Njôr*, est encore vivant dans la croyance des pêcheurs, ailleurs même qu'au Hardanger.

16. *Germanie*, XL, 2-5.

17. « Die Göttin Nerthus und der Gott Niorpr », *Zeitschrift für deutsche Philologie*, XXVIII, 1896, pp. 289-294.

18. « Förbjudna namn », *Namn och bygd*, VI, 1918, pp. 1-40 ; 4 : « Nerthus, Freyr och Freyja », pp. 22-27.

19. « Tvekønnede frugtbarhedsguder i Norden », *Maal og minne*, 1919, pp. 1-4.

20. Ce fait essentiel est négligé dans l'article de Reidar Th. Christiansen cité ci-dessus, p. 123.

21. Vol. I, *Vætter og Helligdomme*, 1926-1951, p. 432.

22. Landsmåls- och Folkminnesarkivet (= *ULMA*). J'exprime ma reconnaissance à M. Dag Strömbäck et à Mme Åsa Nyman pour les facilités de travail qui m'ont été données dans ces Archives.

23. *ULMA*, 21 237, pp. 1-5 (de Vilhelmina, Lappland, 1951) : c'est le mousse du bateau qui a le courage de descendre au fond de la mer ; il reçoit en récompense le don de réussir dans toutes ses entreprises ; il s'établit à terre, fait des affaires et devient très riche, avant de violer un tabou et de finir aveugle.

24. Ainsi dans le texte cité à la note précédente ; *ibid.*, 1368, 4, p. 8 (de Möja, Värmdö, Uppland, 1927).

25. *Wärend och Wirdarne*, I, 1863, § 62 ; sur la *Haf-frun*, § 61.

26. Cf. *ULMA*, 6337 (de Fläckebo, Västmanland, 1933) : « Suivant l'opinion qui est courante ici, le *sjörå* est un être féminin, mais le *sjö troll* peut être aussi bien mâle que femelle. »

27. Ci-dessus.

28. *Op. cit.*, p. 432 [le composé danois *vanteven* désigne, dans les récits folkloriques (*sagnene*), une personne qui s'est liée d'amitié avec une *havfru(e)* — ou avec un *havmand* — en lui donnant un gant. *F.-X. D.*].

29. K. Weel ENGEBRETSEN et Erling JOHANSEN, *Sagn fra Østfold* (= *NF*, LIX, 1947), pp. 54-55.

30. Vol. II, 1893, pp. 143-144.

31. Voir *Du mythe au roman*, p. 43, n. 2 [cf. *Gylfaginning*, chap. VII, éd. FINNUR JÓNSSON, pp. 30-31].

32. Par exemple, KRISTENSEN, *Danske Sagn, N. R.*, II (1928-1929), pp. 103-104. Quelquefois le génie de la mer, masculin, est accompagné de ses fils, la femme n'apparaissant pas ; ainsi dans le beau récit lapon de Jens Andreas FRIIS, *Lappiske Eventyr og Folkesagn*, 1871, pp. 19-23 (n° 6 : *Čáčče-haldek eller Havfolk*, de Næsseby), traduit dans Joseph Calasanz POESTION, *Lappländische Märchen, Volkssagen, Räthsel und Sprichwörter*, 1886, pp. 46-49 (VIII : « Meerleute »).

33. Vol. II, 1893, p. 147. Ce type, avec interdictions « mélusiniennes », est rare dans les légendes scandinaves de mariage entre êtres humains et génies (marins ou autres), alors qu'il domine dans les légendes celtiques parallèles.

34. *Danmarks gamle Folkeviser*, II, 1856, n° 38 (pp. 48-57).

35. Voir *Du mythe au roman, op. cit.*, pp. 31-32, 43-44.

36. Trois ballades allemandes, dont une en Silésie ; deux slaves, dont une également en Silésie, l'autre en Slovaquie. Par la suite, des récits sur le même thème ont été signalés en Russie.

37. *Danmarks Folkesagn*<sup>2</sup>, 1843, pp. 259-260.

38. Johan HVEDING, *Folketru og Folkeliv på Hålogaland*, II (= NF, LIII, 1944), pp. 38-39.

39. *Bidrag till kännedom om Göteborgs och Bohusläns fornminnen och historia*, IV, 1890 : C. LJUNGMAN, *Folksägner från Tjörn*, p. 440 (« om hafsfolket »).

40. Il y aurait une intéressante étude structurale à faire sur les mariages de ce type dans diverses mythologies, à commencer par celui de Pluton et de Perséphone.

41. Tacite ne donne aucune précision de temps, mais il est normal qu'un tel usage soit périodique.

42. Johan Theodor STORAKER, *Tiden i den norske folketru* (= NF, II, 1921), p. 112 ; Anton RØSTAD, *Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal* (= NF, XXV, 1931), p. 85 ; Gunnar Olof HYLTÉN-CAVALLIUS, *op. cit.*, I, p. 245.

43. *Gamalt frå Helgeland*, II (= NF, XL, 1938), pp. 98-99 (n° 497).

44. *ULMA*, 1368 : 4, pp. 1-4 (1927, d'un informateur né en 1841).

45. *Ibid.*

46. La croyance en la vertu protectrice du fer ou de l'acier, en la répulsion des esprits pour le fer ou l'acier, est largement répandue.

*Remarques sur les armes  
des dieux de « troisième  
fonction » chez divers peuples  
indo-européens*



Rédigé à Upsal en octobre 1956, cet article, qui répondait à une objection concernant le dieu Quirinus qu'avait formulée Angelo Brelich dans ses *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Rome, 1956), fut publié en 1957 dans la revue dirigée par le grand savant italien, *Studi e materiali di storia delle religioni* (vol. XXVIII, fasc. 1, pp. 1-10).

La fin de l'étude, avec le tableau des armes propres à chacun des Pāṇḍava et le développement sur l'armement des principaux dieux scandinaves, a été reprise dans le recueil *Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (1982, pp. 227-229) ; voir aussi *Les Dieux des Germains* (1959, pp. 125-126) et *La Religion romaine archaïque* (cf. deuxième édition, 1974, pp. 272-273).

1. Dans les discussions qu'a suscitées mon interprétation de Quirinus en tant que « dieu de troisième fonction » interviennent parfois, comme une difficulté considérable<sup>1</sup>, les armes que Quirinus possède, *arma Quirini* (Festus, p. 238 L.). Cette objection m'attribue, du dieu et de l'idée même de « fonction », une conception simpliste<sup>2</sup> que j'ai constamment refusée et ne tient pas compte du contexte où s'inscrivent ces armes.

Que, chez les divers peuples indo-européens, dans les listes divines que je propose de considérer comme homologues de « Jupiter Mars Quirinus », les troisièmes termes soient non seulement des spécialistes de la prospérité, etc., mais des spécialistes de la paix, et cela par opposition aux seconds termes, spécialistes de la force, de la violence et de la bataille, le fait est certain et naturel. En Scandinavie, le Freyr, le Niord de la série « Odin, Thor, Freyr (ou : Niord — et — Freyr) » ne sont pas seulement des riches et des donateurs de richesse, mais, comme condition explicite de cette qualité, des pacifiques et des donateurs de *friðr* : dans l'affabulation historique de la *Heimskringla*, il est dit du « roi » Niord (chap. IX) : « De son temps, il y eut paix parfaite et moissons de toutes sortes en telle abondance que les Suédois crurent que c'était de Niord que dépendaient les moissons et la richesse des hommes » ; et de Freyr (chap. X) : « De son temps se maintint la Paix de Frodi (autre nom du dieu) et il y eut de bonnes moissons à travers tout le pays. » Tacite parlait déjà de la paix exceptionnelle qui, chez un groupe de Germains continentaux, marquait le voyage sacré de la déesse Nerthus (*Germanie*, XI, 4)<sup>3</sup>. Ces textes sont formels et tout le comportement des dieux dont il s'agit les confirme<sup>4</sup>. Autrement orienté, le même caractère se retrouve chez les

Nāsatya-Aśvin, dieux canoniques de la même fonction dans la mythologie védique et déjà indo-iranienne. « *Their rescue from all kinds of distress*, écrit A. A. Macdonell<sup>5</sup>, *is a peaceful manifestation of divine grace, not a deliverance from foes in battle, as is generally the case with Indra.* »

Quant à Quirinus<sup>6</sup>, son caractère civil, rendu déjà probable par la structure conceptuelle où le mot *Quirites*, apparenté et solidaire de Quirinus, s'oppose à *milites*, est précisé dans les gloses bien connues de Servius, où Quirinus est défini : la variété de Mars *qui praeest paci*, antithèse du *belli* Mars (*Ad Aen.*, VI, 859) ; ou Mars *cum tranquillus est*, antithèse de Mars *cum saeuit* (*ibid.*, I, 292). De ces gloses il ne faut rien laisser perdre, ni l'orientation *pax, tranquillus*, ni l'assimilation à Mars : l'originalité de la paix romaine, au moins aux époques observables, est dans cette conjonction.

La « paix de Nerthus<sup>7</sup> », la paix transposée dans les mythes des grands Vanes<sup>8</sup> paraissent avoir été une trêve de Dieu, courte, mais complète, dans une vie uniformément guerrière, une parenthèse où la société, sûre, pour des raisons religieuses, de n'être pas attaquée, s'abandonnait à une sorte d'ivresse de sécurité, de relâchement, affectait d'oublier ses armes. La paix romaine est tout autre chose : la paix vigilante, presque laïque, d'un peuple positif qui ne donne pas à ses voisins d'inutiles tentations et ne leur accorde pas une confiance sans limites ; et aussi celle d'un peuple qui, au moins depuis les réformes résumées sous le nom du roi Servius Tullius, est en théorie coextensif à son armée, mais qui, à la différence des Germains de Tacite, reconnaît d'autres valeurs que la guerre, ses joies et ses vertus. Les Romains, chez eux, sont ambigus : dans les mois où se font les élections, les lois, les œuvres des champs, ils sont disponibles entre deux serments, prêts à répondre à l'appel prochain ; leur assemblée, où ils agissent comme

*Quirites* et non comme *milites*, est pourtant convoquée hors les murs, au champ de Mars, s'appelle l'*exercitus urbanus* et vote selon les cadres mêmes de l'*exercitus armatus*. Telles sont la réalité humaine et l'idéologie qui font que le troisième dieu de la triade, dont les offices du flamme majeur qui le sert, dont la fête même prouvent assez qu'il est fondamentalement intéressé par la prospérité des champs et par la nourriture<sup>9</sup>, peut et doit être en même temps désigné par les expressions pleines de sens, *Mars qui praeest paci*, *Mars tranquillus*, et rendu en grec *Enyalios* : face à l'étranger<sup>10</sup>, *custos*, comme dit encore Servius, il patronne une paix sans abandon, analogue à celle que Cicéron, dans un de ses derniers efforts oratoires, face aux tyrans déjà proches, opposera fièrement à la servitude et définira *tranquilla libertas*. Cette *tranquillitas*, chèrement achetée, veut être surveillée, défendue.

Virtuellement militaire quand il laboure et moissonne, le Romain mobilisable n'oubliera donc pas ses armes. Un des soucis que garde Rome, dans le temps provisoirement tranquille auquel préside Quirinus, est de les maintenir en état, autant que l'esprit qu'elles supposent, pour qu'elles puissent équiper les Quirites dès que le drapeau rouge ou les drapeaux rouge et bleu seront hissés sur le Capitole. Tel est bien aussi le sens de la seule occasion cultuelle où il soit parlé des *arma Quirini* : dans des conditions qui ne sont pas précisées, le flamme de Portunus, anciennement dieu des portes de la ville plutôt que des ports, a la charge de graisser les armes de Quirinus, à l'aide d'un instrument liturgique spécial nommé *persillum*<sup>11</sup>. Comme la plupart des actes rituels, celui-ci doit être symbolique, devancer un comportement souhaité, anticiper un bon résultat. Or ce n'est pas pour la bataille imminente qu'on graisse les armes, mais pour celle qu'on prévoit dans un temps plus ou moins éloigné. Le traitement

des armes du « Mars *tranquillus* » prend tout son sens quand on songe à la lance ou aux lances que « l'autre Mars » loge dans sa chapelle de la Regia, à ces armes qui ne sont jamais mentionnées qu'à propos de leurs menaçantes vibrations spontanées ou, lorsque la guerre est ouverte, pour le « contact » que vient y prendre le commandant en chef. Enfin, il est normal que ce soit le dieu des portes de Rome qui prête son flamine pour ce service conservatoire : les portes délimitent et, éventuellement, mettent en communication les domaines du « Mars *tranquillus* » et du « *belli* Mars » ; l'un est en deçà d'elles, l'autre au-delà, *intra ciuitatem*, *extra ciuitatem* (Servius, *Ad Aen.*, VI, 859).

2. Rome n'est d'ailleurs pas la seule société indo-européenne qui arme son principal dieu de troisième fonction. Bien que ne combattant pas ordinairement, ces dieux (ou, dans leurs transpositions épiques, les héros qui leur correspondent) sont parfois, aux deux bouts du Grand Temps, lors de la formation violente de la société divine (ou humaine) unitaire<sup>12</sup> et lors de l'assaut des puissances du mal à la fin du monde<sup>13</sup>, engagés comme combattants dans des conflits généralisés. Peut-être faut-il voir là l'expression mythique du fait probable que les plus anciennes sociétés indo-européennes trifonctionnelles ne se contentaient pas, dans les cas vitaux, d'envoyer au combat leur classe spécialisée de guerriers, mais, par une sorte d'*euocatio*, armaient plus légèrement tous les hommes valides. Je signalerai à cette occasion, entre les représentations de l'Inde et de la Scandinavie, une rencontre d'autant plus curieuse que, ni dans l'un ni dans l'autre pays, au moment où elles sont attestées, elles ne correspondent plus à l'état de la technique et de l'équipement guerriers.

Il y a dix ans, dans une étude célèbre<sup>14</sup>, M. Stig Wikander a montré que les « bons » héros autour desquels s'organise la matière du *Mahābhārata*, les cinq frères putatifs Pāṇḍava, sont modelés sur leurs pères divins, qui eux-mêmes, avec l'ordre hiérarchique conservé, ne sont autre chose qu'une liste très antique des dieux des trois fonctions. L'aîné, Yudhiṣṭhira, fils de Dharma (« la Loi », rajeunissement transparent du concept de Mitra), est le roi pieux et juste ; les deux suivants, Bhīma et Arjuna, respectivement fils des dieux combattants indo-iraniens Vāyu et Indra, incarnent deux types de combattants — presque Héraclès et Achille —, le champion colossal, brutal, volontiers solitaire, et le guerrier d'armée, chevaleresque, officier-né ; les deux derniers, les jumeaux Nakula et Sahadeva, fils des dieux jumeaux Aśvin, sont les beaux et humbles serviteurs de leurs aînés, comme, dans la société, les *vaiśya* ont pour devoir général l'obéissance dévouée aux *brāhmaṇa* et aux *kṣatriya*.

Dans les premiers livres de l'immense poème, les auteurs, certainement conscients de cette valeur structurale de leurs héros, se sont plu à en donner des tableaux d'ensemble où, de points de vue divers (caractères et qualités ; réactions à des événements ; déguisements...) et dans une forme souvent archaïque, sont mis en lumière des traits différentiels de chacun. Par deux fois ces tableaux sont établis du point de vue de l'armement<sup>15</sup>. Quand les Pāṇḍava partent pour l'exil (II, 2463-2465), Yudhiṣṭhira est sans armes, Bhīma tient sa lourde massue (*gadāṃ gurvīm*), Arjuna porte ses carquois et son arc (*iṣudhī, gāṇḍīvam*), les deux jumeaux ont épée et bouclier (*klaṅgam... carmaca*). Cette répartition n'est pas fantaisiste, puisque nous avons appris, lors de l'éducation des cinq garçons (I, 5270-5274), que Bhīma excelle à la massue, que les deux jumeaux sont « habiles à l'épée » (*tsārukau*), que

Yudhiṣṭhira est le meilleur en char et Arjuna le plus distingué pour les armes de jet.

En 1911, le grand Torgny Segerstedt a consacré une suggestive étude aux « dieux des armes » dans le paganisme scandinave<sup>16</sup>, mais on l'y voit plus préoccupé d'établir le caractère sacré commun aux armes que de distinguer les dieux. Maintenant que le classement fonctionnel des principaux est reconnu, la différence de leurs équipements prend un nouvel intérêt. Dans les mythes, Tyr (déjà dans le mythe où il met en gage et perd sa main droite<sup>17</sup>) est sans armes<sup>18</sup>, Odin manie la lance ou l'épieu (*geirr, spjót*)<sup>19</sup>, Vali et Ull sont des archers (éd. citée, p. 33 : *happskeytr, bogmaðr*), Thor brandit partout son marteau (*hamarr*), mais 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 (*sverð*), 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 Gerd, il a consenti à remettre cette épée à son serviteur et messenger Skirnir, en sorte que, lorsqu'il a à lutter contre l'énigmatique Beli, il doit le tuer avec une ramure de cerf ou avec sa main 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*, str. 8-9, 23-25 ; *Edda de Snorri*, éd. citée, pp. 40-41)<sup>20</sup>. La pratique guerrière des Scandinaves, telle qu'elle ressort des sagas et des lois<sup>21</sup>, 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<sup>22</sup>.

Qu'étaient les *arma Quirini* ? D'abord une lance et un bouclier, à en juger par des figures de monnaies, où c'est peut-être Romulus, assimilé à Quirinus, qui commande la

représentation<sup>23</sup>. Mais, dans la Rome archaïque comme chez les Ombriens d'Iguvium, la répartition de la lance et de l'épée entre groupes combattants se faisait d'après un tout autre critère (âge, expérience militaire)<sup>24</sup>.

1. En dernier lieu, Angelo BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, 1956, p. 114. Parmi les arguments produits pour établir le caractère guerrier de Qui-rinus, celui que fournissent ses Salii a été bien discuté par L. GERSCHÉL dans « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », *Revue de l'histoire des religions*, CXXXVIII, 1950, pp. 145-146 ; sur la légende de fondation de ces Salii (par le roi guerrier Tullus), qu'éclaire un récit indien homologue où ce sont aussi les dieux canoniques de la troisième fonction qui sont appelés au secours par le guerrier (le dieu guerrier Indra) en détresse, voir mes *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, pp. 42-43, 45-46, 56-57. Cf. déjà une discussion, contre P. Lambrechts, dans *Jupiter, Mars, Quirinus* [dorénavant abrégé *JMQ*] IV, 1948, p. 169, n. 2.

2. A. BRELICH, *op. cit.*, p. 120 : « *Rispondere, che Quirinus era un dio agrario, sarebbe semplice ma poco soddisfacente, in vista delle sue armi, delle sue affinità con Mars — e anche perchè, per conto nostro, stentiamo di riconoscere l'esistenza di divinità puramente e semplicemente agrarie* », etc. Sur le caractère complexe, mais cohérent et délimité, de la « troisième fonction » aussi bien chez les Indo-Iraniens qu'à Rome et en Scandinavie, voir, par exemple, *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, pp. 7, 13, 25, 30-33.

3. *Pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata.*

4. Il est étrange qu'on ait voulu, en contradiction avec toute leur mythologie, prouver un aspect guerrier de Niord et de Freyr par les nombreuses périphrases scaldiques qui désignent le combat, le combattant, une arme, et qui contiennent leur nom. C'est méconnaître les règles de formation des *kenningar*, que Rudolf MEISSNER a pourtant bien énoncées dans son livre *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*, 1921 (cf. Jan de VRIES, *De skaldenkenningen met mythologischen inhoud*, 1934, pp. 64-69). Les faits sont ceux-ci : 1) (Meissner, pp. 259-263). Dans les *kenningar*, les nom d'Odin et de Thor, sans doute par révérence prudente à l'égard de dieux diversement mais également violents, ne figurent pratiquement pas ; des surnoms d'Odin sont parfois utilisés ; mais les seuls noms divins avec lesquels les poètes se soient sentis à l'aise pour former *n'importe quelle catégorie* de *kenningar*, guerrières (les plus fréquentes des *kenningar* à l'époque ancienne) ou non guerrières, sont ceux de dieux « rassurants » et principalement des deux grands dieux Vanes : (par ordre de fréquence) Niord, Baldr, Freyr, puis (sensiblement plus rares) Ull et Tyr (ceux-ci par souvenir de leur ancienne nuance, opposée à Odin, à l'intérieur de la souveraineté ? *Mitra-Varuna*, 1940 [2<sup>e</sup> éd., 1948], chap. VII, § V). 2) Dans les *kenningar* du type *vápna Njörðr, víg-Njörðr* « le Niord des armes, du combat », ou *skjaldar Freyr, víg-Freyr* « le Freyr du bouclier, du combat », pour désigner le guerrier, le nom du dieu est ce que Meissner appelle (p. 17) le *Grundwort*, la base, et le nom des armes ou du combat est la *Bestimmung*, le déterminant : ce n'est pas le *Grundwort*, mais seule la *Bestimmung* qui relève de la guerre. En d'autres termes, dans de telles expressions, où



le nom du dieu est au fond un substitut noble du mot « homme, agent », Niord, Freyr ne sont pas plus guerriers que ne le sont (pp. 265-272) l'orme, le bouleau, le pommier, autres substituts plus hardis du mot « homme », dans les *kenningar* parallèles et synonymes *skjalda almr*, *sig-björk*, *róg-apaldr*. 3) Les auteurs des *kenningar* recherchaient les associations paradoxales où *Grundwort* et *Bestimmung*, qui, normalement, devraient s'exclure, appartiennent à des zones conceptuelles contradictoires ; par exemple, la femme en général est désignée (pp. 404-408) par un grand nombre d'expressions de la forme *hørs Hrund* « la Hrund (= une Valkyrie) du lin », *silki-Gunnr* « la Gunnr (= une Valkyrie) de la soie », tandis que les guerrières Valkyries sont désignées à l'inverse (p. 397) par des expressions de la forme « la Freyia (= la déesse Vane) du combat ». Cette dernière, exactement parallèle à « Niord, Freyr du combat » (= « le guerrier »), ne compromet pas plus la riche et voluptueuse Freyia, *Grundwort*, dans la zone de la violence que les *kenningar* inverses ne transforment les Valkyries, *Grundwort* également, en ménagères et en fileuses. C'est lorsqu'un nom de Valkyrie, pris comme équivalent de « combat », se combine en *Bestimmung* avec un « *Grundwort Vane* », qu'il produit une *kenning* guerrière : *Gunn-Freyr*, *Göndlar Njorðr* signifient « le guerrier » (p. 273). 4) Le nom d'un Vane, de Freyr, ne figure comme *Bestimmung* d'une *kenning* signifiant « le combat » que dans la seule *kenning Freys leikr* « le jeu de Freyr », employée deux fois par les scaldes (Meissner, p. 199). Quand, dans ce groupe de *kenningar*, le *Grundwort* est un mot tragique ou sérieux du type « tempête » (« mauvais temps », « averse de neige »...), ou « bruit » (« cri », « incantation », « magie »), ou « mouvement brusque », ou « rencontre », ou « jugement », ou « colère » (pp. 181-201), la *Bestimmung* étant un nom divin, cette *Bestimmung* est toujours soit Odin (généralement désigné par un de ses surnoms), soit une Valkyrie. Si donc Freyr n'apparaît qu'exceptionnellement et avec le *Grundwort* « jeu » (à côté d'une *kenning* « jeu d'Yggr, c'est-à-dire d'Odin », et huit *kenningar* « jeu de telle ou telle Valkyrie »), c'est certainement la coloration, non moins isolée dans cet ensemble, du concept « jeu » qui l'a appelé. Il est difficile de déterminer en quoi le combat peut être un jeu pour Freyr (est-ce une allusion à son duel, sans arme, contre Beli — voir ci-dessous — qui ne suffit pas à faire de lui un dieu guerrier ?), mais on ne peut tirer de cette unique *kenning* les conséquences fonctionnelles que comporteraient, par exemple, des *kenningar* comme « la tempête, ou la colère, ou la magie de Freyr », — qui n'existent pas. 5) Quand le combat est appelé (une fois) *Yngvifreys mein* « le fléau d'Yngvi-Freyr », c'est probablement, comme l'avait vu FINNUR JÓNSSON, *Lexicon Poeticum*, 1913-1916, s.v. *Yngvifreyr*, « *der Schaden, der dem Freyr als dem Gott der Fruchtbarkeit und des Landbaus zugefügt wird* » (contre Meissner, p. 200 ; remplacée dans son contexte, une expression, à la strophe 7 de la *Húsdrápa*, alléguée par Meissner, ne donne pas non plus un caractère fondamentalement guerrier à Freyr).

5. *Vedic Mythology*, 1897, p. 51.

6. Voir la synthèse proposée dans *JMQ IV*, pp. 155-170, et *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1949, pp. 213-227.

7. TACITE, *Germanie*, XI., 3-4 : *Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt ; clausum omne ferrum.*

8. Cf. Kristofer VISTED, « Frodes fred — julefred », *Norsk Folkekultur*, VIII, 1922, pp. 1-10.

9. Voir les textes de *JMQ* I et II cités dans *L'Héritage...*, *op. cit.*, pp. 88-92 ; résumé dans *Les Dieux des Indo-Européens*, *op. cit.*, p. 31.

10. La même défiance, la même attitude d'esprit a sans doute favorisé, pour *hostis*, le passage du sens d'« hôte, étranger » à celui d'« ennemi ».

11. *Festus*, *loc. cit.* : *persillum uocant sacerdotes rudiculum picatum, quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet.*

12. Voir *L'Héritage...*, *op. cit.*, pp. 125-142.

13. Le Ragnarøk scandinave (où Freyr combat contre Surt et périt, *Völuspā*, str. 53) ; la bataille eschatologique du mazdéisme (où Haurvatāt et Amərətāt, sublimation zoroastrienne des jumeaux Nāsātya, luttent contre les deux archidémons de même rang, *Bundahišn*, XXX, 29) ; de cette bataille eschatologique du mazdéisme, M. Wikander a raison de rapprocher structuralement la grande bataille du Mahābhārata (où les jumeaux, fils et doublets épiques des Nāsātya, combattent comme leurs frères).

14. « Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, VI, 1947, pp. 27-39 ; traduit et commenté dans *JMQ*, IV, pp. 37-85.

15. *JMQ*, IV, p. 57.

16. « Nordiska vapengudar », dans *Skrifter tillägnade Pehr Gustaf Eklund*, 1911, pp. 661-695.

17. Voir *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. FINNUR JÓNSSON, 1931, pp. 32 et 35-37. — Sur ce mythe et son utilisation comparative, voir *L'Héritage...*, *op. cit.*, pp. 159-169, et *Loki*, 1948, pp. 91-97 ; l'épée qui est ensuite mise dans la gueule du loup enchaîné (*Edda de Snorri*, éd. citée, p. 37) est « une certaine épée » (*sverði nokkuru*), non une épée de Tyr.

18. Les arguments par lesquels T. SEGERSTEDT, art. cité, pp. 672-673, a essayé de faire de Tyr un « dieu à l'épée » (ou de l'épée) ne sont pas heureux : 1) la première *kenning* qu'il cite, *bǫðvar Týs eldr* « épée » n'est pas « *Týs stridseld (ar)* », « le feu de bataille de Tyr », mais (Meissner, p. 157), comme *Gauts eldr*, par exemple, « le feu d'Odin » (*bǫðvar Týr* est, comme *val-Týr*, une *kenning* de ce dieu ; Meissner, p. 253) ; 2) l'autre *kenning* (Meissner, pp. 262, 276 ; de Hallfred) désignant le « guerrier » comme *Týr dýrra tjorva*, « le Tyr des épées précieuses », ne rappelle sans doute même pas (cf. les synonymes *hjórv herðir*, *hristir*, *sendir*, etc., p. 313 ; et les remarques sur la « neutralité » du *Grundwort* dans les *kenningar*, ci-dessus, n. 4) que Tyr est un dieu de la guerre, comme déjà son homonyme continental que Tacite a rendu par « Mars », et n'établit pas, en tout cas, de lien particulier, exclusif, entre Tyr et l'épée, prise ici simplement comme arme typique ; 3) c'est sa valeur générale de dieu de la guerre et de la victoire qui explique la recommandation (*Sigrdrífumál*, str. 6) de « nommer deux fois Tyr » en gravant les « runes de victoire » sur les différentes parties d'une épée ; 4) le nom *Týrfingr* ou *Týrvingr* de l'épée merveilleuse d'Angantyr ne contient pas celui de Tyr : Hjalmar FALK, *Altnordische Waffenkunde* (= *Videnskapsselskapets Skrifter. II, Hist-Filos. Kl.*, Kristiania, 1914, 6), p. 62 ; 5) que les Quades (AMMIEN MARCELLIN, XVII, 12, 21) prêtent serment sur des épées ensanglantées *quas pro numi-nibus colunt*, cette pratique n'exige pas que les épées soient des figurations de \*Tiuz ou relèvent de lui plus que les autres armes ; 6) enfin, il faut écarter de ce débat germanique le Hun

Attila, et, malgré un « à peu près » de Procope, les scy-thiques Alains (l'usage des Alains mentionné p. 665 d'après AMMIEN MARCELLIN, XXXI, 2, dérive en droite ligne de l'Arès-cimeterre des Scythes qu'a décrit HÉRODOTE, IV, 62, et dont l'épopée Narte des Osses, descendants des Alains, conserve encore le souvenir : voir mes *Légendes sur les Nartes*, 1930, pp. 183-186).

19. Voir la seconde partie, pp. 676-695, toujours valable, de l'article cité de T. SEGERSTEDT ; cf. Julius SCHWIETERING, « Wodans Speer », *Zeitschrift für deutsches Altertum*, LX, 1923, pp. 290-292.

20. En cette occasion la *Völuspá*, str. 53, appelle Freyr *bani Belia* « meurtrier de Beli » : allusion probable à cet autre épisode où Freyr a dû aussi regretter d'être sans épée. Kaarle KROHN, « Tyrs högra hand, Freys svård », *Festskrift til H. F. Feilberg* (1911), pp. 541-547, suivant Axel Olrik, a proposé, pour cette imprudence de Freyr, une invraisemblable source biblique (David et Bethsabée).

21. Hj. FALK, *Altnordische Waffenkunde*, op. cit., p. 8 : le combattant portait généralement à la fois épée et lance (*Frostapinglög*, dans les *Norges gamle Love*, IV, p. 23 : *spjót ok sverð, þat er eins manns vápni*) ; le mot danois *spjutman* signifiait « *der nicht die volle Rüstung, sondern nur einen Speer führt* », d'où « *armer Mann* ». Hj. Falk ajoute : « *Die vollbewaffneten Isländer der alten Familiensagas waren meistens mit einem Schwerte umgürtet und trugen in der Hand einen Speer, daneben hatten sie einen Schild an der Seite und auf dem Kopfe einen Helm ; selten kam dazu eine Brünne.* »

22. L'épée n'est pas mentionnée dans les hymnes védiques (où il n'est pas question non plus d'armes propres aux Nāsatya-Aśvin) : *así* (lat. *ensis*) y désigne toujours le couteau sacrificiel, sauf en *Ath. Veda*, XI, 9, 1, où il s'agit d'un coutelas-arme. La prose védique mentionne le fourreau (*asidhārā*, *vavri*), le ceinturon (*vāla*) et le *śāsa*, variété de couteau ou d'épée (ce qui servira notamment à sacrifier Śunaḥśepa) : voir 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* (pp. 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, et il ressort des scènes de combat que le tableau de ces différences est théorique (l'archer Arjuna, Bhīma même manient aussi l'épée) : il n'en a que plus d'intérêt.

23. E. BABELON, *Description hist. et chronol. des monnaies de la République romaine*, I, 1885, p. 484, fig. 11 : reproduit par Georg WISSOWA, s.v. « *Quirinus* » dans le *Lexicon* de Roscher, IV (1909), col. 12 ; et cf. la fausse explication de Quirinus par *curis* « lance », concurrente chez les érudits anciens de l'autre fausse explication par la ville de Cures.

24. Voir la dernière partie de « *Ner- et uiro-* dans les langues italiques », *Revue des études latines*, XXXI, 1953, pp. 184-187. À Rome, les *hastati* sont des jeunes gens (TITE-LIVE, VIII, 8, 5-6) et les *principes* sont des hommes *robustioris aetatis* (*ibid.*), armés du *gladius* (VARRON, *De lingua latina*, V, 89). À Iguvium, les composantes, actuelles ou potentielles, de l'armée, nommées sept fois en VI B et

VII A des *Tabulae*, sont « les hommes ceints ou non (d'épées) » (au datif par exemple : *nerus sihitir ansihitir*, avec *ner-* dans le même sens classificatoire, de deuxième fonction, que le *nar-* des langues indo-iraniennes) et « les jeunes gens portant ou non des lances » (au datif : *iouies hastatir anostatir*). J. KRONEYER et G. VEITH, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer* (= *Hdb. d. Alt.-W.*, IV, 3, 2 ; 1928), p. 278, soulignent que, aux temps que nous connaissons, les noms *hastati*, *pilani*, sont anachroniques, ne correspondent plus à l'armement. — Il y a peut-être une conception analogue sous la donnée mythologique irlandaise qui, parmi les quatre talismans des Tuatha Dé Danann (anciens dieux), à côté du chaudron inépuisable de Dagdé et de la pierre de Fal qui désigne les diverses variétés de rois, range deux armes, « la lance de Lug » et « l'épée de Nuadu » : Lug est le type même du jeune homme, Nuadu est un guerrier plus avancé en âge — et ni l'un ni l'autre n'est de troisième fonction ; voir V. HULL, « The four jewels of the Tuatha Dé Danann », *Zeitschrift für celtische Philologie*, XVIII, 1930, pp. 73-89 (utilisé dans *JMQ*, I, 1941, pp. 226-227).

*La Rígsþula et la structure  
sociale indo-européenne*

Publié en 1958 dans la *Revue de l'histoire des religions* (vol. CLIV, pp. 1-9), cet article a été traduit en anglais par M. John Lindow sous le titre « The *Rígsþula* and Indo-European Social Structure (1958) » et placé en appendice au livre *Gods of the Ancient Northmen* (1973, pp. 118-125).

La matière de l'étude fut traitée dans un cours au Collège de France le 1<sup>er</sup> mars 1958. Elle a été reprise lors de la préparation du recueil *Apollon sonore et autres essais* (1982, pp. 209-221), au sein duquel elle constitua l'Esquisse 21. Dans cette version de 1982, qui a été retenue pour le présent volume, l'auteur ajouta un avant-propos et une longue postface (elle-même suivie d'une note), dans laquelle il résumait son étude de 1959 sur le dieu Heimdall (voir [ici même](#)) et examinait la question soulevée par l'appellation d'origine celtique *Rígr* que donne le poète eddique au dieu scandinave. — Sur le même sujet, on consultera également *Mythe et épopée*, I (cf. seconde édition, 1974, pp. 184-185).

*Dans son riche commentaire du Carmen ad Rotbertum regem d'Adalbéron de Laon (Paris, Les Belles Lettres, 1979), pp. CXXXIV-CXXXV, M. Claude Carozzi a opportunément rappelé aux médiévistes le poème eddique intitulé Rígsþula [ou Chant de Rig] qui expose l'origine des divisions sociales des anciens Scandinaves. Je reproduis l'article auquel il renvoie. Je l'ai publié en 1958 dans la Revue de l'histoire des religions, CLIV, pp. 1-9, d'après un cours fait au Collège de France.*

Dès le début des recherches relatives aux trois fonctions indo-européennes (souveraineté magique et juridique, force physique, fécondité) et à leurs expressions, un fait caractéristique est apparu sur le domaine germanique, qui l'oppose doublement au domaine celtique<sup>1</sup> : alors que les Celtes, aussi bien les Gaulois que les Irlandais, présentent, dans l'organisation sociale, une formule presque superposable à la structure indo-iranienne (druides, *flaith* ou noblesse guerrière, *bó airig* ou éleveurs-agriculteurs), mais, dans la théologie, un tableau complexe où ne se retrouve pas immédiatement l'équivalent de la liste védique et prévédique des dieux patrons des trois mêmes fonctions (« Mitra-Varuṇa, Indra, Nāsatya »), tout au contraire les Germains professent une théologie tri-fonctionnelle claire (résumée à Upsal dans la liste « Odin, Thor, Freyr »), mais ne divisent pas leurs sociétés selon les trois fonctions. César, bon connaisseur des Gaulois, avait été frappé de cette différence<sup>2</sup> ; les Germains, remarque-t-il, n'ont pas de classe comparable à celle des druides et

montrent peu d'intérêt pour les rituels ; comme ils ne s'appliquent pas davantage à l'agriculture, il ne subsiste chez eux qu'un type d'homme, le guerrier : *uita omnis in uenationibus atque in studiis rei militaris consistit*<sup>3</sup>.

Trop simple assurément et trop radical, cet énoncé n'en ramasse pas moins l'essentiel de l'originalité germanique, du moins sur le continent et près du Rhin, car, aussi haut qu'on remonte, la Scandinavie nourrissait une masse paysanne stable, consciente de sa fonction, sous le signe des dieux Niord et Freyr. Mais, même dans ces terres du Nord, l'absence de classe sacerdotale fait que la structure sociale n'est pas superposable au modèle indo-iranien ou celtique. En observant de plus près la *Rígsþula*, poème eddique où s'expose, ou plutôt se forme sous nos yeux cette structure, je voudrais montrer cependant qu'elle s'explique à partir de la tripartition fonctionnelle indo-européenne.

Parcourant le monde incognito sous le nom de Rig (vieil-islandais *Rígr*), c'est-à-dire du « roi » celtique, le dieu Heimdall<sup>4</sup> se présente dans une première maison, très pauvre, où il est accueilli par le couple Bisaïeul-Bisaïeule ; il passe là trois nuits dans le lit conjugal et part après avoir engendré un fils ; à sa naissance, ce fils est nommé *Þræll* « Esclave », et sa descendance, garçons et filles, ne porte que des noms péjoratifs. Rig se présente ensuite dans une seconde maison, plus cossue, où il reçoit l'hospitalité du couple Aïeul-Aïeule ; après trois nuits, il repart, laissant Aïeule grosse d'un fils, qui reçoit à sa naissance le nom de *Karl* « Paysan libre » ; les enfants mâles de Karl portent des noms dont la plupart font allusion à la vie paysanne et dont l'un, *Smiðr*, est l'appellatif même de l'Artisan<sup>5</sup> ; les noms des filles, moins caractéristiques, sont élogieux. Rig 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, Rig n'abandonne pas celui-là, mais contribue à son éducation et l'adopte pour fils. À ce « Rig-Jarl » ne sont attribués que des descendants mâles, qui portent tous des noms signifiant « garçon, fils, héritier, etc. » et qui vivent comme leur père ; seul le dernier, le jeune Konr, *Konr ungr*, se détache de la masse et devient le premier roi (*kon-ungr*).

On a depuis longtemps confirmé cette structure sociale par celle que déclarent les documents juridiques des diverses parties du monde germanique médiéval<sup>6</sup> : *adalingus, liber, seruus* (Angles) ; *edhilingi, frilingi, lazzi*, ou : *nobiles, ingenui, lidi, serui* (Saxons). Il s'agit donc bien d'une tradition, on peut dire d'une théorie germanique. Mais il faut noter tout de suite que, dans la *Rígsþula*, Þræll et sa descendance restent hétérogènes aux classes supérieures : les noms dérisoires ou même infamants qu'ils portent en sont la preuve ; ils se trouvent, non seulement relégués en bas, mais en dehors de la « bonne » division sociale, tout comme les *śūdra* de l'Inde classique par rapport aux trois *varṇa* supérieurs ; en sorte que l'équivalence s'établit ainsi, lacunaire seulement dans son premier terme :

—	brahmanes
Jarl	<i>kṣatriya</i>
Karl	<i>vaiśya</i>
—	—
Þræll	<i>śūdra</i>

De fait, la description que le poème donne de la vie que mène Karl correspond, *mutatis mutandis*, à la définition de l'éleveur-agriculteur indien, du *vaiśya* (str. 22-23) :

22. Il se mit à grandir et à se bien fortifier,  
il se mit à dompter les bœufs, à faire la charrue (*arðr*),  
à charpenter des maisons, à construire des granges,  
à faire des chariots, à mener la charrue (*plóg*).
23. On conduisit chez lui la femme aux clefs pendantes,  
en robe de peau de chèvre, on la fiança à Karl.  
Elle se nommait Snør et se couvrit d'un voile.
- .....
- Ils étendirent les couvertures du lit et exploitèrent la ferme et  
ses terres (*bú*).

De même, les occupations de Jarl — et déjà de Père, chez qui il est né — sont celles du *kṣatriya* indien ; de Père, il est dit (str. 28) :

L'homme de la maison était assis et tressait la corde,  
bandait l'arc, emmanchait les flèches.

Puis de Jarl (str. 35) :

Jarl grandit dans la demeure,  
il se mit à agiter le bouclier, à fixer les cordes (aux arcs),  
à bander l'arc, à emmancher les flèches,  
à faire voler le trait, à brandir les épieux  
à chevaucher les coursiers, à exciter les chiens,  
à manier les épées, à s'exercer à la nage.

Quant aux premiers termes des tableaux scandinave et indien, la considération du type précis de royauté que représente *Konr ungr* diminue considérablement la différence, au premier abord irréductible, que fait l'absence là, ici la présence d'une caste sacerdotale. *Konr ungr* est, en effet, et n'est défini que comme *magicien* à l'exclusion, notamment, des traits guerriers qui caractérisent encore son père et ses

frères, et c'est à l'excellence de sa seule science magique qu'il doit et sa promotion et ses succès (str. 42-45) :

42. [...] Les enfants de Jarl grandirent,  
ils domptèrent les chevaux, arrondirent les boucliers,  
polirent les flèches, secouèrent les lances.
43. Mais Konr le Jeune (*Konr ungr*) connaissait les runes,  
les runes éternelles et les runes de vie ;  
plus encore, il savait aider à l'enfantement,  
émousser les lames, apaiser la mer.
44. Il comprenait le piaillage des oiseaux, savait calmer les feux,  
endormir les esprits, apaiser les soucis.  
.....  
(Il avait) la force et vigueur de huit hommes.
45. Il rivalisa de runes avec Rig-Jarl,  
il s'y prenait astucieusement et savait mieux<sup>7</sup>.  
Ainsi il acquit et gagna le droit personnel  
de s'appeler Rig et d'avoir la science des runes.

Ainsi la première fonction, la souveraineté magique, si elle n'a plus pour support humain toute une classe d'hommes opposable à la classe des guerriers et à celle des éleveurs-agriculteurs, n'en apparaît pas moins, et à la place hiérarchique attendue, mais concentrée dans la personne du roi, qu'elle a colorée même au point qu'il ne reste en lui que « le » magicien par excellence<sup>8</sup>. Le *konungr* se distingue donc nettement du *rājan* indien, issu généralement, comme *Konr ungr*, de la classe guerrière, mais qui, pré- ou juxtaposé à la classe des prêtres, est caractérisé par le pouvoir temporel plus que par les dons ou la science et doit se doubler constamment, pour les actes religieux, de ce prêtre par excellence qu'est son chapelain, le *purohita*.

L'image que la *Rígsþula* donne, en *Konr ungr*, de la royauté est d'ailleurs schématique et insuffisante<sup>9</sup>. Si l'on se reporte à la mythologie, plus proche sans doute de la réalité sociale, on voit que le dieu de première fonction, Odin, est certes un roi-magicien autant que *Konr ungr*, mais qu'il est aussi (et comment en eût-il été autrement dans le monde germanique ?) un dieu guerrier, le grand maître même des combats et des combattants, le patron des *jarlar* autant que des *konungar*, et, dans l'autre monde, celui des *ein-herjar*, des héros morts en combattant, que lui apportent les Valkyries. J'ai plusieurs fois montré comment certains peuples ou groupes scandinaves, tout en maintenant la structure indo-européenne des trois fonctions dans la triade Odin-Thor-Freyr, avaient modifié la répartition de la matière conceptuelle entre les trois niveaux<sup>10</sup>. Cela est vrai d'abord pour Odin, chez qui l'accent est souvent mis sur les aspects guerriers, aux dépens des aspects magiques, de sa province ; mais cela est aussi vrai pour le frappeur, le tonnant et fulgurant Thor, qui, compensatoirement, a parfois perdu son rapport avec le guerrier et intéressé la société, et d'abord les paysans, par le résultat fécondant de la bataille atmosphérique qu'il livre, par la pluie ; ce décalage ou bien a rapproché Thor des dieux propres, terrestres, de la fécondité, Freyr et Niord, ou bien a repoussé ceux-ci à leur tour dans les parties de leur province où Thor ne les concurrençait pas, telles que la fécondité humaine et la volupté, ou encore la navigation et le commerce. Telles étaient, par exemple, au témoignage d'Adam de Brême, les valeurs des trois dieux associés au temple d'Upsal : *Wodan, id est furor, bella gerit*, dit ce bon observateur, *hominique ministrat virtutem contra inimicos ; Thor presidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat* ; et Fricco — le dieu *ingenti priapo* — n'a plus à lui que *pacem voluptatemque*. En conséquence, on

s'adresse à Wodan *si bellum imminet*, à Thor *si pestis et fames*, à Fricco *si nuptiae celebrandae sunt*.

En Norvège même, où l'ancien domaine de Freyr a été plus largement conservé et où Thor, dans la littérature, est bien resté avant tout le « frappeur », le folklore moderne et les emprunts lapons attestent pourtant une évolution nette et ancienne de ce dieu, par le bienfait de l'orage, vers la fécondité et le service du paysan. Cela transparaît jusque dans les vers des *Hárbarðsljóð* où Odin jette à la face de Thor l'insulte fameuse :

Odin a les *jarlar* qui tombent dans la bataille,  
et Thor a l'engeance des *prælar*.

Jan de Vries a plausiblement soupçonné<sup>11</sup> — car Thor n'a rien à faire par ailleurs avec les *prælar* — la caricature, la parodie d'un dicton plus exact où, à Odin patron des *jarlar*, Thor devait être opposé comme patron des *karlar* : *karl* n'est-il pas le surnom stéréotypé que Thor porte dans la mythologie lapone (*Hora Galles* <\* *Kar(i)laz*) et, dans le folklore du sud de la Suède, le dieu n'est-il pas désigné par un quasi-synonyme de *karl* : *go-bonden*, *korn-*, *åker-bonden* ?

Ces glissements et chevauchements dans les fonctions divines permettent de justifier le décalage parallèle qui s'observe dans l'attribution que la *Rígsþula* fait de couleurs symboliques aux classes sociales.

On sait que cet usage symbolique des couleurs est très ancien, indo-européen : bien connu des Indo-Iraniens (chez qui la notion même de « classe », « caste », est exprimée par des mots, *varṇa*, *piśṭhara*, qui ont rapport à la couleur), il a été signalé récemment chez les Hittites et a laissé des traces nettes à Rome<sup>12</sup>. Sur ces divers domaines, les couleurs retenues

étaient le blanc (première fonction ; les prêtres ; le sacré), le rouge (deuxième fonction ; les guerriers ; la force), le bleu foncé ou le vert (troisième fonction ; les éleveurs-agriculteurs ; la fécondité). Seule l'Inde post-ṛgvédique, qui a placé une quatrième classe, celle des *śūdra* asservis, au-dessous des trois classes *ārya*, a du même coup remanié le système, attribuant aux *vaiśya* le jaune et réservant aux *śūdra* la couleur foncée sous sa forme extrême, le noir<sup>13</sup>. Or la *Rígsþula*, elle aussi, associe des couleurs aux éponymes des classes sociales germaniques<sup>14</sup> : elle présente le bébé Þræll, à sa naissance (str. 7) comme *svartr*, noir ; puis le bébé Karl (str. 21) comme *rauðr ok ríóðr*, rouge de cheveux et de visage ; enfin le bébé Jarl (str. 34) est *bleikr*, d'un blanc brillant — et apparemment *Konr ungr*, pour lequel aucune couleur n'est indiquée, est lui aussi *bleikr*, en sa qualité de fils de Jarl. On voit que, si le noir attribué à Þræll et à sa descendance esclave ne surprend pas plus que le noir des *śūdra* indiens, en revanche le blanc et le rouge, attribués respectivement aux nobles guerriers et aux paysans libres, se trouvent, par rapport à l'Inde et déjà au prototype indo-européen, abaissés d'un niveau. Le tableau suivant montrera comment le débordement d'Odin sur la fonction guerrière, et celui de Thor sur la fonction de fécondité peuvent expliquer cette « descente » du blanc et du rouge<sup>15</sup> :

ÉTAT INDO-EUROPÉEN	THÉOLOGIE SCANDINAVE	<i>Rígsþula</i>
blanc ~ magie	Odin ... { magie .....	<i>Konr ungr</i>
		<i>Jarl</i> ~ blanc
rouge ~ force, guerre	Thor .... { combat atmosphérique	
		{ pluie fécondante .....
bleu (etc.) ~ fécondité	Freyr, etc. : fécondité terrestre .....	<i>Karl</i> ~ rouge <sup>1</sup>
		<hr/> Þræll ~ noir

En d'autres termes, l'aspect d'Odin (guerre) incorporé à Jarl et l'aspect de Thor (pluie fécondante) incorporé à Karl ont pu entraîner respectivement sur Jarl et sur Karl des couleurs symboliques qui, primitivement, se rapportaient aux aspects

d'Odin (magie) et de Thor (combat atmosphérique) non incorporés à Jarl et à Karl<sup>16</sup>. Le glissement n'aura pu qu'être facilité par le fait que la fonction magique, n'étant plus assurée par une classe d'hommes, mais par l'individu *Konr ungr*, n'était plus sentie comme homogène aux fonctions assurées par Jarl et les *jarlar*, Karl et les *karlar*, et pouvait, sans contrevenir à une harmonie déjà rompue, rester en dehors du jeu des couleurs.

Ces réflexions permettent de verser la *Rígsþula* au dossier de notre étude et d'entrevoir l'évolution simple et cohérente qui, chez les Germains, a transformé en une structure originale le prototype indo-européen.

#### [POSTFACE DE 1982]

Cette analyse de la *Rígsþula*, vieille d'un quart de siècle, uniquement consacrée à la hiérarchie sociale, n'avait pas abordé deux points importants.

L'un, lui-même complexe, peut se détailler ainsi : pourquoi cet ancêtre de l'humanité est-il le dieu Heimdall ? Pourquoi cet ancêtre attribue-t-il constamment à d'autres les produits de ses engendrement ? Pourquoi ceux-ci sont-ils répartis entre trois ménages qui portent les noms de trois générations ? Une réponse unitaire, qui me semble toujours valable, a été proposée : le dieu Heimdall est, fonctionnellement, le correspondant du dieu indien Dyu et, dramatiquement, l'homologue du héros Bhīṣma, incarnation épique de Dyu ; et cela par sa naissance, son caractère, ses missions, sa durée même. Je ne reviens pas sur ce remarquable parallélisme (voir les références de 1959 [étude reprise ici même, pp. 169-188] et 1968-1981, ci-dessus, [n. 4](#)).

L'autre point n'a pas été considéré jusqu'à présent dans toute son ampleur : pourquoi, dans cette aventure en quatre épisodes, qui se conclut, à la faveur d'une étymologie complaisante, par l'établissement du premier roi scandinave (*Konr ungr*), Heimdall est-il présenté aussi sous le nom de Rig (vieil-islandais *Rígr*), c'est-à-dire, exactement transcrit, sous le nom indo-européen que les rois celtiques, aussi bien gaulois que gaéliques et brittoniques, ont conservé (gaulois *-rix*, *Rigo-* ; irlandais *rí*, génitif, datif, accusatif *ríg*, pluriel *ríg* ; cf. gallois *rhi* « prince, noble »), alors qu'il manquait déjà au germanique commun ? Ce ne peut être un hasard si la *Rígsþula* est ainsi encadrée par deux désignations du roi, l'une étrangère, l'autre nationale. Il doit y avoir une intention. Laquelle ?

Le poème lui-même n'est pas celtique, ni entièrement, ni « plus ou moins », comme on l'a encore soutenu tout récemment avec des raisons très faibles : 1) aucune tradition analogue, aucune division réelle ou idéale de ce type n'est attestée dans une société celtique ; 2) au contraire, la division dont la *Rígsþula* expose la genèse est archaïque, conforme aux divisions connues chez d'autres Germains et les noms (y compris *þræll*) qui en désignent les termes sont germaniques. Il est donc faux de dire que « le poème n'est raccroché au domaine nordique que par une prose liminaire qui identifie Rígr (celtique Rí) à Heimdallr » ; tout concourt à inverser la proposition : ce qui fait problème, c'est, dans ce texte unique, pour cette intrigue unique, l'appellation Rig (*Rígr*) donnée à un Heimdall qui en est légitimement le héros.

D'autre part, en établissant cette liaison entre le nom du roi celtique et la royauté scandinave, en faisant de Rig l'ancêtre, l'instituteur et l'instructeur du *konungr*, l'auteur n'a pas pu vouloir signifier que les Scandinaves ont emprunté aux Celtes



des îles la fonction de royauté : ce serait faux, et les diverses traditions dynastiques des Scandinaves, certainement connues du poète, se rattachent à des personnages, à des dieux proprement nationaux (Ynglingar, Skioldungar).

Il est donc probable que le poète, bien au fait de l'organisation irlandaise comme de l'organisation scandinave, a voulu en exprimer la principale différence, celle qui a été soulignée dans l'article de 1958 qu'on vient de lire. Du fait du druidisme, le roi irlandais n'est pas incorporé à la hiérarchie sociale, n'en occupe pas le premier niveau ; elle est complète sous lui, qui en reste détaché, possédant d'ailleurs en lui, à titre personnel, les principes, les vertus caractéristiques des trois niveaux sociaux (il est, suivant l'exigence de la reine Medb, « sans jalousie, sans peur, sans avarice »). Au contraire, le roi scandinave tel que le conçoit le poète encore païen est partie intégrante de la hiérarchie, en remplit à lui seul le premier niveau, magico-religieux, et c'est par cette forme de puissance, supérieure aux autres mais intérieure à la hiérarchie, qu'il est utile aux deux niveaux inférieurs : les *jarlar* combattent, mais sont victorieux par la puissance secrète de leur roi ; les *karlar* cultivent la terre, mais s'ils ont de bonnes moissons, ils les doivent à la « vertu » de leur roi. Cela est si vrai que, si la moisson est continûment mauvaise, si le ciel refuse le vent à la flotte d'une expédition, c'est le roi qui est religieusement immolé, et généralement immolé à Odin, dieu, lui aussi, à la fois roi et magicien.

Si telle a bien été l'intention du poète, les deux temps de son petit roman se comprennent. 1) Le tenant d'une royauté « à l'irlandaise », roi par lui-même, indépendant et complet, fonde d'abord par des engendremens mythiques tout ce qu'il a virtuellement en lui, une hiérarchie sociale qui, dans ses termes inférieurs, est aussi bien « à la scandinave » qu'« à

l'irlandaise » (paysan libre, noble militaire), 2) quand il en arrive au niveau supérieur, à ce qui, en Irlande, serait l'ordre des druides, il n'engendre plus ; au lieu de procéder à une création nouvelle et homogène aux précédentes, il extrait seulement un membre de la classe des *jarlar*, l'adopte et fait de lui un roi engagé dans la hiérarchie, à la manière scandinave, en lui transmettant la partie de sa triple essence qui n'a pas encore été utilisée et qui, une fois incarnée, par l'action de son possesseur, donnera pleine valeur et plein effet aux activités des deux classes libres.

D'où est venue au poète l'idée de se servir d'un mythe national relatif à Heimdall, dont l'analogie de Bhīṣma garantit l'antiquité, pour faire un rapprochement, un ajustement somme toute idyllique, entre les deux conceptions, celtique et germanique, de la fonction royale dans son rapport à la hiérarchie sociale ? Était-il de ces Scandinaves qui fréquentaient les éphémères comptoirs établis sur les côtes d'Irlande ? Avait-il simplement réfléchi, avec d'autres sans doute, sur la ressemblance partielle et la différence fondamentale des deux sociétés ? Quelque circonstance politique particulière l'a-t-elle conduit à justifier doublement une dynastie en la rattachant à la fois à *Konr ungr* et, par l'artifice d'une interprétation, aux *ríg* ? Dans l'ignorance totale où nous sommes de sa personnalité, il est vain de donner forme aux hypothèses.

En tout cas, après la conversion des sociétés scandinaves au christianisme, avec l'intervention d'un clergé romain fortement organisé, la conception germanique ne pouvait se maintenir comme telle et ne s'est pas maintenue. Mais cela est une autre affaire. Bornons-nous à noter que la solution qui s'est ordinairement proposée a été, comme dans tous les

royaumes de l'Europe occidentale, l'alliance, parfois facile, parfois orageuse, entre le *konungr* et les nouveaux tenants de la première fonction, les gens d'Église.

1. *Mythes et dieux des Germains*, 1939, pp. 6-13.
2. *De bello gallico*, VI, 21, 1 ; 22, 1.
3. *Ibid.*, VI, 21, 3.
4. Sur le dieu Heimdall dans la perspective indo-européenne, voir *Dieux des indo-Européens*, 1952, pp. 104-105 (Heimdall et Janus) ; Jan de VRIES, « Heimdallr, dieu énigmatique », *Études germaniques*, X, 1955, pp. 257-268, et *Altgermanische Religionsgeschichte*, II<sup>2</sup>, 1957, pp. 238-244 [et surtout mon article « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr », *Études celtiques*, VIII, 1959, pp. 263-283, résumé dans *Mythe et épopée*, I, 1968 (4<sup>e</sup> éd., 1981), pp. 182-190 — repris ici même, pp. 169-188].
5. Voir « Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens », *Annales. E.S.C.*, XIII, 1958, pp. 716-721.
6. Jacob GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 4<sup>e</sup> éd. (Andreas Heusler et Rudolf Hübner), 1899, pp. 312-314 ; W. WITTICH, « Die Frage der Freibauern. Untersuchungen über die soziale Gliederung des deutschen Volkes in altgermanischer und frühkarolingischer Zeit », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Germ. Abt.*, XXII, 1901, pp. 262-263. Les *lidi* saxons tiennent des *frilingi* par la liberté et des *serui* par l'insignifiance sociale. Cf. déjà TACITE, *Germanie*, XXV : sous le *rex* (quand il y en a un), *nobiles*, *ingenui*, *libertini* et *serui*.
7. Il a bien été dit plus haut (str. 36) que Rig (Heimdall) a enseigné à Jarl, outre les arts guerriers, « les runes ». Mais, dans Jarl, cette science magique n'a pas prospéré : elle s'est gardée comme un germe, qui ne s'est développé que dans *Konr ungr*.
8. Dans les dernières strophes du poème (46-49), qu'il n'y a pas de raison de croire incomplet, une corneille, dont le jeune roi comprend naturellement le langage, l'incite à chevaucher, à vaincre des armées, à conquérir les terres plus riches des voisins.
9. J. de VRIES, « Das Königtum bei den Germanen », *Saeculum*, VII, 1956, pp. 289-309, apportant une solution au difficile problème posé par la phrase de TACITE, *Germanie*, VII : *reges ex nobilitate, duces ex uirtute sumunt*.
10. *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, pp. 25-26 ; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Collection Latomus, XXXI), 1958, chap. II, §§ 19-22 ; *Les Dieux des Germains*, 1959, pp. 64-66, 115-117 ; *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 2<sup>e</sup> éd. 1980, pp. 184-189.
11. « Über das Wort "Jarl" und seine Verwandten », *La Nouvelle Clio*, VI, 1954, pp. 468-469 : « Hier möchte ich an eine bekannte Verszeile des Harbardliedes erinnern :

Óðinn á jarla þá er í val falla

## en Þórr á þræla kyn

*Damit beschimpft der göttliche Fährmann den weitgewanderten Thor. Dass Odin der Gott der Jarle, der Fürsten im allgemeinen war, wissen wir schon längst, aber ebenso sehr war Thor der Gott der Karle ; hiess er ja selber Þórr-karl, wie uns die lappische Entlehnung Horagalles bezeugt. Der Spotter des Harbardliedes hat sich nicht gescheut, den biedern Bauerngott als den Schutzherrn der Sklaven zu verunglimpfen ; aber das war nun eben die Bosartigkeit seines Witzes. Ich vermute, dass er eine alte Verszeile, die ursprünglich Þórr á karla kyn lauten mochte, umgebildet hat. Dann würde der Gegensatz jarl : karl auch hier zutage treten und sogar seine Entsprechung im Götterpaar Odin : Thor finden. »*

12. *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, III : « Albatii russati virides », IV : « Vexillum caeruleum », pp. 45-72 ; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958, chap. I, §§ 20-21.

13. Il y a des traces rituelles de l'ancien système (blanc-brahmane, rouge-*kṣatriya*, noir-*vaiśya*) : *Gobhila G. S.* IV 7, 7 ; *Khādīra G. S.*, IV, 2, 12.

14. Sur la valeur précise de ces adjectifs de couleur, voir les notes de H. GERING-B. SIJMONS, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, I, 1927, pp. 349, 354, 360.

15. Chez les Germains continentaux, au Moyen Âge, les couleurs du paysan sont brun (ou gris), bleu les jours de fête : O. LAUFFER, *Farbensymbolik im deutschen Volksbrauch*, 1948, pp. 20-22 ; G. WIDENGREN, « Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze », *Orientalia Suecana*, II, 1953, p. 53, n. 3 (dans tout ce travail, on trouvera une foule de précieuses indications et rectifications sur le symbolisme du bleu et du brun).

16. C'était plutôt comme combattant, et comme équivalent scandinave d'Indra, que Thor avait la barbe rouge — qui est passée, avec le Marteau, à saint Olaf ; cf. aussi les boucliers rouges des Vikings et, sur le continent, les cheveux teints en rouge de certains guerriers germaniques (TACITE, *Histoires*, IV, LXI). Mais le rouge a bien d'autres valeurs : J. Th. STORAKER, *Rummet i den norske Folketro* (= *Norsk Folkeminnelag*, VIII, 1923), pp. 51-54, § 14 (signification de la couleur rouge). À côté du rouge, le bleu était aussi une couleur de Thor : J. Th. STORAKER, *Elementerne i den norske Folketro* (= *Norsk Folkeminnelag*, X, 1924), p. 113, n. 1.

Sur Heimdall et Dyu-Bhīṣma, voici le schéma de la confrontation rappelée ci-dessus, [n. 4](#)) [voir l'étude reprise [ici même](#)].

1) Bhīṣma est l'incarnation de Dyu, « Ciel », dieu cadre, enveloppant tout et, dans le temps, précédant et concluant tout. En conséquence, dans l'épopée, Bhīṣma est le plus ancien des héros qui prennent part au grand conflit et y périra le dernier, à l'heure qu'il choisira, car il a le privilège de ne mourir que quand il voudra, forme épique de sa longue durée.

Ce Dyu, condamné à s'incarner, a choisi comme mère la déesse-rivière par excellence, la Gaṅgā : en conséquence, Bhīṣma, son incarnation, a été formé dans les eaux de la Gaṅgā, neuvième enfant, par l'addition de huitièmes prélevés sur huit enfants antérieurs, aussitôt noyés que nés. Lui vivra, mais, homme et prince héritier, il devra renoncer à engendrer et à régner lui-même.

En fait, il aura, il sera beaucoup plus : « grand-oncle » (appelé couramment « grand-père »), il traversera trois générations et, à chacune, en organisant les mariages convenables, il pourvoira à ce que la dynastie ait toujours un représentant mâle, un roi, qu'il formera, chaque fois, à son métier de roi. À la dernière génération, les fils produits par les mariages de son choix, héros principaux du poème, seront les incarnations des dieux des trois fonctions, des trois « États » : un roi juste et pieux, deux types de guerriers, deux « serviteurs de leurs frères ».

2) Le dieu Heimdall habite au bout du monde, au pied de l'arc-en-ciel, dans la demeure appelée *Himinbiorg*, « Falaises du Ciel », où il est le veilleur des dieux. Il encadre l'histoire du

monde : né *í árdaga*, « à l'aube des temps », il périra le dernier dans la bataille eschatologique.

Il est né, aux confins de la terre, de neuf mères, qui sont les neuf filles d'Ægir, dieu de la mer — elles-mêmes personnifications des vagues (d'où l'appellation de « béliet » qui lui est parfois donnée ; dans le folklore de certains peuples maritimes du Nord, les vagues sont des brebis (cf. notre « moutonner ») dont chaque neuvième vague est le béliet).

Il engendre, dans trois générations successives, les types des classes sociales fonctionnelles, mais chaque fois il engendre pour d'autres, sans s'attribuer la paternité de l'enfant. Progressivement, ces engendremets dissimulés aboutissent à la naissance du roi *Konr ungr*, dont il prend en charge la formation.

Avec des orientations diverses, les singularités des deux carrières se recouvrent et cette correspondance complexe 1) assure que c'est bien le « fils des neuf mères » aquatiques, c'est-à-dire le germanique Heimdall, qui est l'agent des engendremets de la *Rígsþula* ; 2) confirme que le dessein de ce poème est bien la « genèse du roi » ; 3) justifie que, bien que ne régnant pas lui-même, Heimdall soit dit dans cette circonstance unique Rígr, par référence aux sociétés celtiques où le roi est extérieur au système des classes, et qu'il soit l'éducateur du *konungr* germanique intérieur à ce système.

On comparera les pages que M. Régis Boyer vient de consacrer à Heimdall dans *Yggdrasill. La Religion des anciens Scandinaves*, 1981, pp. 220-222. Nos méthodes, nos résultats ne s'ajustent pas. Il ne semble pas que l'auteur connaisse le parallèle de Heimdall et de Dyu-Bhīṣma, bien qu'il me cite — à vrai dire pour m'attribuer, p. 221, n. 1, un article des

*Études germaniques* de 1955 qu'il vaut mieux restituer à son auteur, Jan de Vries.

*Remarques comparatives  
sur le dieu scandinave  
Heimdall*



L'étude qui suit fut publiée pour la première fois en 1959 dans la revue *Études celtiques* (vol. VIII, pp. 263-283, sous le titre « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr »), à la suite d'une conférence faite à l'université d'Oslo, le 26 septembre 1956, et de plusieurs cours au Collège de France, en février et mars 1958.

Elle a été traduite en anglais par M. Francis Charat sous le titre « Comparative Remarks on the Scandinavian God Heimdall (1959) » et placée en appendice au livre *Gods of the Ancient Northmen* (1973, pp. 126-140).

À l'exception de ses cinq premières pages, l'article de 1959 a été pour partie repris littéralement et pour partie résumé dans *Mythe et épopée*, I (cf. seconde édition, 1974, pp. 184-190).

Nous avons choisi de publier dans son intégralité la version de 1959, mais en tenant compte des retouches qui lui furent apportées par l'auteur dans *Mythe et épopée*.

Le dieu Heimdall pose un des problèmes les plus difficiles de la mythographie scandinave<sup>1</sup>. D'abord, comme ont raison de le répéter tous ceux qui s'intéressent à lui, par la faute d'une documentation très fragmentée et sûrement très lacunaire ; mais davantage encore parce que les quelques traits qui ont été sauvés de l'oubli vont dans des sens trop divergents pour qu'on puisse aisément les « penser ensemble », les grouper comme les membres d'une structure unitaire.

Depuis le livre du Suédois Birger Pering<sup>2</sup>, les deux dernières études sur Heimdall sont : 1) les deux pages (104-105) où j'ai résumé, en appendice aux *Dieux des Indo-Européens* (1952), un cours donné à l'École des hautes études en 1947-1948 ; 2) l'article que Jan de Vries a publié dans nos *Études germaniques*, X, 1955, pp. 257-268, sous le titre toujours justifié : « Heimdallr, dieu énigmatique »<sup>3</sup>.

En 1947-1948, j'ai noté qu'une bonne part des renseignements que les poèmes eddiques et la prose de Snorri nous donnent sur Heimdall se laissent pourtant harmoniser, si l'on met au centre du concept divin la notion de commencement : Heimdall serait un « dieu premier, initial ». C'est là un type de divinité que non seulement Rome, avec Janus, mais les religions des peuples indo-iraniens connaissent bien. Leurs théologies et leurs rituels présentent ou utilisent en mainte circonstance un dieu qui n'est pas le plus grand, le *summus*, mais qui passe le premier, *primus*, avec les risques et les privilèges que comporte cette position avancée<sup>4</sup>. Heimdall, lui aussi, sans être le principal dieu ni le chef des dieux, est « premier » à divers égards et selon les mêmes spécifications que Janus : dans le temps, il est né au début, *í árdaga* (*Hyndluljóð*, 35) ; il est l'ancêtre de l'humanité<sup>5</sup> (*Völuspá*, 1),

le procréateur des classes et l'instituteur de tout l'ordre social (*Rígsþula*) ; dans l'espace, il est posté au seuil du monde divin, « aux limites de la terre » (*Hyndluljóð*, 35), « à l'extrémité du ciel », au bas bout du pont qui mène au ciel (*Edda* de Snorri, éd. Finnur Jónsson, 1931, pp. 25, 32-33), et par suite, comme Janus, il est le veilleur, la sentinelle, *vörðr góða* (*Grímnismál*, 13 ; *Lokasenna*, 48), avec les qualités qui peuvent être souhaitées d'une telle sentinelle : il ne dort pas, il voit la nuit comme le jour, il a une acuité d'audition prodigieuse ; enfin, dans les quelques contextes mythiques où il n'apparaît pas seulement, mais agit, il ouvre l'action : au *þing* des dieux, il parle le premier (*Þrymskviða*, 14-15) ; dans l'eschatologie, comme veilleur, il annonce par le son de sa trompe le drame qui va anéantir le monde (*Völuspá*, 46 ; *Edda* de Snorri, éd. citée, p. 72).

Jan de Vries n'a pas considéré que ce bilan unitaire fût faux, mais il l'a trouvé — et quelques années de réflexion supplémentaire me rangent à son avis — insuffisant. À mon sens, cette conception d'il y a dix ans souffre de deux faiblesses principales.

D'abord, la notion de « dieu premier » ne me paraît plus si simple. Elle est simple à Rome, où Janus s'explique entièrement par la définition que donnent de lui les érudits anciens : dieu des *initia*, des *prima*. Mais un examen plus serré des faits indiens et iraniens montre que ce terme trop commode couvre des concepts différents, bien qu'apparentés : dans la mythologie du Ṛg Veda et dans les rituels védiques, Aditi la Non-liée<sup>6</sup>, Dakṣa l'Énergie<sup>7</sup>, Uṣas l'Aurore<sup>8</sup>, Savitr l'Impulseur<sup>9</sup>, Vāyu le Vent<sup>10</sup>, Tvastṛ l'Artisan<sup>11</sup>, Dyū (nominatif Dyauh) le Ciel, sont, à des titres divers, des dieux qui « commencent », et ils coexistent sans faire double emploi. Ce n'est pas ici le lieu de développer ce point, de définir

différentiellement les catégories des « dieux premiers » indo-iraniens. Il suffira de dire qu'il existe, parmi ces dieux — et, dans les transpositions épiques, parmi les « héros premiers » —, une variété que je proposerai d'appeler les « dieux (ou héros) cadres ». Ces personnages, en effet, sont les premiers dans le temps et dans l'action, mais ils y sont aussi les derniers ; ils ouvrent, mais ils ferment ; et pour cela, quand il s'agit de héros, ils ne vivent pas selon le même rythme temporel que les autres, que ceux qu'ils « encadrent » ; le Shah Nameh, notamment, présente de ces personnages qui vieillissent plus lentement, qui survivent à plusieurs générations et qui président ainsi jusqu'au bout une longue histoire qu'ils ont d'abord commencée<sup>12</sup>. Il me semble aujourd'hui que c'est à cette variété de figure primordiale qu'appartient Heimdall. Dans un travail déjà ancien, écrit en hollandais, Jan de Vries a pressenti l'explication, comparant Heimdall à des concepts grecs comme ἄκαμας χρόνος, πανεπίσκοπος δαίμων<sup>13</sup>. Le rapprochement est fécond et devra être repris, mais l'être mythique qui, par son contenu, me paraît le plus voisin de Heimdall, c'est le dieu indien, pré-indien, Dyauh.

Jusqu'à des temps tout récents, nous ne pouvions dire que peu de choses sur ce dieu Ciel, ancêtre de beaucoup de dieux et, parfois même, des dieux. La découverte que Stig Wikander a publiée en 1947 sur « l'arrière-plan mythique du Mahābhārata<sup>14</sup> » permet de le connaître mieux, non plus seulement par l'étude directe des textes mythologiques qui, trop vaguement, parlent de lui, mais à travers la réfraction grossissante de sa transposition épique. Wikander a signalé, en effet, que les « bons » héros qui sont au centre du Mahābhārata, les cinq Pāṇḍava et leur femme commune, sont la transposition, sur le plan humain, des divinités centrales de

la religion védique et déjà prévédique. Les poètes ont d'ailleurs fait cette opération en toute lucidité<sup>15</sup> puisque leur livre introduit ces héros soit comme les fils, soit comme les incarnations des dieux dont ils reproduisent le caractère, le mode d'action, les affinités, et qu'il les groupe comme l'étaient, dans la théologie, les dieux prototypes. La remarque de 1947 est d'une immense portée, qui s'étend au-delà du groupe des Pāṇḍava<sup>16</sup>, et l'on n'a pas fini d'en inventorier les applications. Voici celle qui nous intéresse ici. L'action du Mahābhārata est tout entière embrassée par un « héros cadre », Bhīṣma, qui n'est autre que le Ciel, Dyauḥ, incarné. En châtimement d'une faute, le dieu a été condamné à naître en forme d'homme et, dans cette incarnation, reçoit un rythme de temps beaucoup plus lent que celui de l'humanité ordinaire, durant, vieillissant sans faiblir. Il voit passer, il suscite les générations successives des princes ses neveux, son rôle essentiel étant justement de les susciter et de les protéger, sans jamais se marier lui-même. Premier né de sa famille, il ne meurt qu'à la fin ; blessé, il suspend sa mort jusqu'après la grande bataille des Pāṇḍava contre les Kaurava, qui constitue la matière principale du poème et que Wikander, dans une vue hardie et juste, a comparée à la bataille eschatologique du mazdéisme. Sans doute lisons-nous, avec l'histoire de Bhīṣma, une transposition épique du comportement du \*Dyaus prévédique, dieu Ciel et dieu cadre, non pas souverain (les souverains étaient Varuna et Mitra), mais procréateur et observateur vigilant, bien qu'inactuel, des dieux actuels.

Heimdall est de ce type. S'il est né au début des temps, *í árdaga*, c'est aussi lui qui survit le plus longtemps dans la bataille du Ragnarøk : quand tous les dieux qui doivent périr en combattant ont péri, c'est lui qui livre le dernier duel, contre le pernicieux Loki, et qui succombe le dernier, en

même temps que son adversaire<sup>17</sup>. D'autre part, sa transcendance par rapport aux générations est bien marquée dans la *Rígsþula* eddique, où on le voit engendrer les classes sociales de l'humanité en entrant successivement chez trois couples et en faisant trois enfants aux femmes de ces couples : les couples sont curieusement appelés « le Bisaïeul et la Bisaïeule », puis « l'Aïeul et l'Aïeule », puis « le Père et la Mère »<sup>18</sup>. Une de ses vocations est ainsi de pourvoir aux naissances successives en procréant chaque fois officieusement sous le nom d'un autre, comme une des vocations de Dyauḥ incarné en Bhīṣma est, de génération en génération, d'assurer les naissances nécessaires à la continuité de la race, notamment, au moment le plus grave (pour la naissance de Pāṇḍu et de ses deux frères), en faisant procréer, au compte d'un mort, par un frère de ce mort. D'autre part, encore, Heimdall n'est pas le souverain du monde qu'il pourrait être en vertu de sa très ancienne naissance ; il n'est pas plus roi que ne l'est Dyauḥ incarné en Bhīṣma, qui, lui, a renoncé formellement à ce droit royal que lui donnait la primogéniture, et, comme de Dyauḥ incarné en Bhīṣma, toute son œuvre dans la *Rígsþula* tend, en fin de compte, à donner aux hommes un roi<sup>19</sup>, qui n'est pas lui ; il n'en est que plus remarquable que le deuxième nom de Heimdall, celui sous lequel il procrée les classes de l'humanité, soit *Rígr*, c'est-à-dire le nom irlandais — un nom *étranger*, et donc *inefficace* en pays germanique — du « roi ». Ajoutez enfin que, dans cette perspective et par ce rapprochement avec le Dyauḥ indien, les traits célestes de Heimdall se justifient pleinement, car, s'il n'est pas proprement le ciel, il est le plus céleste des dieux scandinaves — plus céleste que Tyr qui, même s'il correspond phonétiquement à Dyauḥ, a pris une tout autre valeur<sup>20</sup>. Comme dit Jan de Vries<sup>21</sup>, Heimdall « demeure au bout du monde, au pied de l'arc-en-ciel ; mais son palais est en haut

des cieux, dans la *Himinbjörg*... L'arc-en-ciel, c'est le chemin qui relie cet horizon limite au centre même du ciel ; c'est en haut du ciel, au sommet de l'axe central, que le dieu-veilleur guette tout le pourtour du monde<sup>22</sup> ».

La seconde insuffisance de l'explication de 1947-1948 est que, si elle rend compte de la plupart des actions du dieu, elle échoue devant plusieurs traits, signalétiques plutôt que dramatiques, qui sont sûrement importants. Par exemple, Jan de Vries a raison<sup>23</sup> de trouver artificielle la manière dont j'ai rattaché au type du « dieu premier » — donc vieux, chenu — une épithète caractéristique de Heimdall : « le dieu blanc », « le plus blanc des Ases ». Plus grave que cette blancheur, il y a les rapports de Heimdall avec le bélier, d'une part, avec les eaux et principalement la mer, d'autre part : ces deux ordres de rapports s'expriment dans une série de traits précis dont j'ai dû, à la fin du bref exposé de 1952, déclarer qu'ils demeureraient inexpliqués par le concept de « dieu premier ». Avant d'éprouver s'ils s'accordent mieux avec celui de « dieu cadre », je voudrais d'abord, abstraction faite de toute vue d'ensemble et m'en tenant à la lettre des données, aborder un problème plus réduit. Ces traits aberrants, en effet, non seulement sont restés rebelles à mon explication comme à toutes celles qui l'avaient précédée, mais, en outre, on ne voit pas comment ils s'harmonisent simplement entre eux : ils paraissent sinon incompatibles, du moins incohérents. Cette impression est-elle irrémédiable ? Je ne le crois pas.

Mais, d'abord, il est une manière de traiter de tels problèmes contre laquelle il faut énergiquement protester, celle qui consiste à en faire évanouir l'énoncé. Les lecteurs qui ont suivi mon travail, notamment dans *Loki* (1948), ne s'étonneront pas de voir ici accepter comme des données honnêtes et authentiques les phrases sur Heimdall que nous

lisons dans Snorri. J'ai avancé maintes raisons de faire confiance à la science et à la conscience du grand Islandais, en réfutant Eugen Mogk et son école hypercritique sur les points mêmes qu'ils avaient choisis pour le discréditer<sup>24</sup>. Le livre de Birger Pering sur Heimdall, si utile par ailleurs, montre dans quel arbitraire on tombe lorsque, sans critère objectif, on se permet de trier, parmi les dires de Snorri, ce qui serait valable et ce qui ne le serait pas.

C'est ainsi que, d'accord avec Jan de Vries, je ne pense pas qu'on ait le droit d'imputer à des faux sens ou à des calembours de Snorri les rapports, qui sont multiples, de Heimdall avec le bélier ; 1) *Hallinskiði* est un surnom du dieu, mais d'abord du bélier, faisant référence, suivant l'interprétation la plus naturelle, aux cornes recourbées des deux côtés de sa tête. *Gullintanni*, « aux dents d'or », autre surnom étrange du dieu, a été depuis longtemps expliqué par le fait que les dents des vieux béliers prennent une couleur qui rappelle la dorure ; 2) Snorri consigne aussi un couple de périphrases complémentaires, dont l'une désigne l'épée comme la tête de Heimdall, *Heimdallar hǫfuð*, et dont l'autre appelle la tête l'épée du même dieu, *hjórr Heimdallar* — beaucoup d'auteurs modernes ont fait valoir que ces deux images s'expliquent bien par l'affinité du dieu avec un animal dont l'arme offensive et meurtrière est justement la tête ; 3) enfin, avec Jan de Vries et contre Birger Pering, je reste sensible à la presque identité du nom propre *Heimdallr* et du nom poétique du bélier, *heimdali*, quelles que soient les étymologies, discutées, de l'un et de l'autre. Ces allusions à une « nature bélier » du dieu, ou, du moins, à un mode d'action comparable à celui du bélier, nous surprennent, mais l'étrangeté ne donne pas le droit de les éliminer par des



critiques subjectives. Sur ce point comme sur tant d'autres, Snorri savait mieux que nous ce qu'il disait.

Les liens qui rattachent Heimdall à l'eau et, spécialement, à la mer ont été heureusement moins contestés. Ils sont, eux aussi, multiples : 1) dans son sarcasme, à la strophe 48 de la *Lokasenna*, Loki le plaint ironiquement de devoir exercer son métier de veilleur avec le dos boueux (ou humide ?), *aurgo baki* ; 2) quant à son premier duel avec Loki, que les deux combattants se livrent en forme de phoques, *í selalikium*, étant donné que Loki, on le sait par ailleurs, peut revêtir toutes les apparences, il faut bien que cette apparence précise lui ait été imposée par la nature de son adversaire du moment, que nous n'avons pas de raison de supposer doué du même talent général de métamorphose ; 3) enfin et surtout, il y a la naissance du dieu, véritable énigme, sur laquelle on n'a pas non plus le droit d'exercer une critique arbitraire. Rappelons les textes. Dans la *Húsdrápa*, poème scaldique de la fin du x<sup>e</sup> siècle qui mentionne le duel de Heimdall et de Loki, l'adversaire de Loki est dit *mogr mæðra einnar ok átta*, « enfant d'une et huit mères ». Dans le *Heimdallargaldr*, c'est Heimdall 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 décor :

35. 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<sup>25</sup>.

Ces « confins de la terre », nous voyons ce qu'ils sont, trois strophes plus loin, quand le poème dit, de cet être initial :

38. Il se développa par les forces de la terre,  
par la mer très fraîche, par le sang du sacrifice de porcs ( ?).

Dès 1844, Wilhelm Müller<sup>26</sup> a expliqué ces neuf mères de Heimdall, qui l'enfantent au point de rencontre nourricier de la terre et de la mer, par les *níó bruðir* d'un poème de Snæbiorn (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 *meyiar* qui représentent les vagues dans plusieurs textes poétiques (*Baldrs draumar*, 12 ; les devinettes posées à Heidrek). Il faut accepter encore cet étrange énoncé bien que, comme dit Birger Pering [*op. cit.*, p. 187], « le mythe d'un dieu enfanté par neuf jeunes filles marines n'ait laissé aucune trace dans les légendes du Nord<sup>27</sup> ».

Telles sont les données à concilier. Quel peut en être le principe d'unité ? Comment accorder cette filiation à partir de neuf sœurs qui sont les vagues avec les appellations et attitudes qui évoquent le bélier ? Comment comprendre que ce dieu-bélier qui, sans doute en tant que vieux bélier, a les « dents d'or », soit aussi dit « le plus blanc des Ases » ? Un bon hasard m'a fait rencontrer récemment un parallèle où ces divers traits se composent aussi, mais d'une manière plus claire, et avec un sens immédiatement perceptible. Autrement qu'à Jean I. Young<sup>28</sup>, ce sont les pays celtiques qui me fournissent ici un moyen d'explication.

Le folklore gallois, médiéval et moderne, connaît naturellement des génies qui vivent dans la mer ou sur le bord de la mer<sup>29</sup>. Le grand recueil publié en 1901 par John Rhys, *Celtic Folklore, Welsh and Manx*, en cite de nombreux exemples, mais celui qui va nous servir se trouve ailleurs, dans le petit 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*. À

la page 106, on y lit d'intéressants renseignements relatifs à y *Forforwyn*, à la Mermaid, qu'on voit de temps en temps, dit-il, sur des rochers, au-dessus de la mer, en train de peigner et d'arranger sa chevelure : « 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 coudes, et les mains pareilles aux mains humaines, si ce n'est que les doigts sont joints par une espèce de peau mince ; au-dessous de la ceinture, c'est un poisson<sup>30</sup>... » Bien que cette curieuse espèce, dont le faciès et les membres antérieurs rappellent si curieusement le phoque, contienne théoriquement des mâles et des femelles, Myrddin Fardd note que le folklore ne met cependant en scène que des femelles, des *morforwynion*, et il ajoute<sup>31</sup> :

Dans les vieilles histoires galloises, on lit qu'il y en avait une qui portait le nom de Gwenhidwy, dont les vagues moutonnantes étaient les brebis, et la neuvième vague le bélier.

Cette croyance s'inscrit dans un ensemble connu. Beaucoup de folklores comparent les vagues qui, sous forte brise, sont coiffées d'écume blanche (c'est ainsi que s'exprime Myrddin Fardd : *tonau brigwynion*), à des animaux divers, surtout à des chevaux ou à des juments, à des vaches ou à des taureaux, à des chiens, à des moutons<sup>32</sup>. 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., transfiguraient 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 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>33</sup>. Mais ce que je n'ai rencontré nulle part ailleurs que 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*.

Cette représentation fournit une explication satisfaisante de la partie du dossier de Heimdall 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, quelle que fût 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*<sup>34</sup>. 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 Heimdall « le fils d'une et huit mères » : cette décomposition du chiffre 9 est excellente, mettant en évidence la seule vague décisive du groupe. Ainsi s'explique aussi le plus simplement un des surnoms du dieu, *Vindhlér*, qui a donné lieu à beaucoup d'hypothèses, et qu'il suffit de prendre dans son sens littéral : *hlér* est un nom poétique usuel de la mer ; *vind-hlér* peut donc être la mer, *hlér*, agitée sous l'action du vent, *vindr*, et désigne adéquatement le dieu né du point le plus distingué de ce vaste moutonnement. On conçoit enfin que Heimdall 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 *Gwen-hidwy*, ou plutôt, sans doute, *Gwen-hudwy*<sup>35</sup>, dont le premier terme, seul clair, signifie Blanche.

Le texte de Myrddin Fardd m'est tombé sous les yeux en 1954, à Bangor, et, l'analogie avec Heimdall m'ayant immédiatement frappé, j'ai entrepris d'en savoir un peu plus sur Gwenhidwy — car ce bon folkloriste se montre ici d'une irritante négligence : *yn yr hen chwedlau Cymreig ceir fod un...* Comme on souhaiterait une référence précise à ces « vieilles histoires<sup>36</sup> » ! Je me suis reporté au plus récent livre de folklore gallois, celui de T. Gwyn Jones, professeur de littérature à Aberystwyth, *Welsh Folklore and Folkcustom*. Dans la section « Fairies », page 75, il cite Myrddin Fardd, en déplorant, lui aussi, l'imprécision de sa phrase ; et il reproduit en outre deux vers d'un poème du xvi<sup>e</sup> siècle, tiré d'un manuscrit d'Oxford que Myrddin Fardd ne devait pas connaître : dans ce poème, Rhys Llwyd ap Rhys ap Rhicert décrit un voyage en barque à la petite île de Bardsey, Ynys Enlli, l'île aux vingt mille saints, lieu de pèlerinage célèbre pendant tout le Moyen Âge, à la pointe sud-ouest de la presqu'île de Llyn ; voici comment il figure les vagues qui déferlent en ce tumultueux détroit :

*haid o ddefaid Gwenhudwy  
a naw hwrdd yn un â hwy.*

un troupeau de brebis de Gwenhudwy  
et neuf béliers avec elles<sup>37</sup>.

Peu après, mon collègue et ami Brinley Rees, le folkloriste de l'université de Bangor, m'avertissait que, dans un livre tout frais paru (1954) de Francis Jones, *The Holy Wells of Wales*,

pages 134-136, se trouvaient heureusement rassemblés tous les passages de la littérature ancienne et des recueils folkloriques concernant Gwenhudwy. Le plus ancien document, deux vers de Lewis Glyn Cothi, est de la fin du xv<sup>e</sup> siècle, mais suppose évidemment une tradition ancienne<sup>38</sup> ; il donne à penser que Gwenhudwy, moustachue, n'était pas plus appétissante que la *morforwyn* type que nous avons vue décrite par Myrddin Fardd. Dans un texte folklorique de 1829, l'inondation qui doit détruire une ville est appelée « l'oppression de Gwenhudwy ». Un manuscrit de Iolo Morganwg, parmi trois noms poétiques de la mer, cite *Maes Gwenhidwy*, « la plaine de Gwenhidwy ». W. Y. E. Wentz, dans un livre publié en 1911, *Fairy Faith in Celtic Country*, page 152, dit qu'il a entendu sa mère appeler « moutons de Gwenhidw » les petits nuages floconneux qui apparaissent par beau temps. Dans *Y Cymmrodor*, XXIII, 1912, page 367, G. Hartwell Jones dit que, en Cardiganshire et en Powys, le nom *gwenhidwy*, prononcé *cnidw* en Powys, était jadis employé pour désigner un être insignifiant ou décrépît et, notamment, un agneau souffreteux. Tout cela suffit à prouver qu'il y a eu une authentique et complexe mythologie de Gwenhudwy, dont il ne subsiste plus grand-chose. Mais l'essentiel reste pour nous son troupeau, les vagues qui vont par groupes de neuf, de « huit + une », produisant, à chaque neuvième, le bélier.

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 Heimdall et de Heimdall 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 Gwenhudwy n'en permet pas moins d'interpréter sans artifice la partie la plus imagée du dossier Heimdall : on voit maintenant comment un être né aux

confins du monde, de neuf sœurs qui sont les vagues, peut non seulement avoir des caractères aquatiques, mais aussi être caractéristiquement blanc, et se comporter comme un bélier. Dans nos études, expliquer n'est le plus souvent qu'unifier, comprendre solidement ce qui paraissait incohérent.

Peut-on pousser plus loin l'unification ? Cette naissance, qui vient d'expliquer de manière inattendue que Heimdall soit aussi un bélier, peut-elle s'accorder avec le caractère qui nous a tout à l'heure permis d'ordonner le gros, le reste de son signalement et que nous avons résumé dans l'expression « dieu cadre » ? Ici encore, une correspondance précise s'offre à nous.

Revenons au dieu céleste, védique et prévédique, Dyauḥ et à sa mythologie, telle qu'elle apparaît en transposition épique dans l'histoire de Bhīṣma, « héros cadre » du Mahābhārata. J'ai rappelé que c'est à la suite d'une faute que Dyauḥ a dû s'incarner<sup>39</sup>. Comment s'est fait ce châtement ? Ainsi qu'il arrive souvent dans le poème, le compilateur a juxtaposé deux versions, entre lesquelles la critique occidentale aurait tort de vouloir « choisir<sup>40</sup> ». Elles sont d'ailleurs toutes proches, mais c'est seulement dans l'une que le nom de Dyauḥ est prononcé. En voici, en trois temps, les caractéristiques :

1) Dyauḥ n'est pas seul ; il y a huit coupables et huit punis, lui et ses sept frères<sup>41</sup>, lui principal coupable et les autres complices, mais tous condamnés à la même peine de l'incarnation temporaire ;

2) Par pitié, pour leur éviter la souillure d'une matrice humaine, la grande déesse aquatique — personnification du Gange, de la rivière céleste autant que terrestre qui, dans la *Weltanschauung* indienne, est plus importante que l'Océan et qui, d'ailleurs, sert d'épouse mythique à l'Océan —, la Gaṅgā,



donc, décide d'être leur mère ; elle se transforme en femme et se fait faire des enfants par un roi ;

3) Elle les met au monde tous les huit, successivement, avec des destins bien différents. Pour les sept premiers, se conformant à la prière qu'ils lui ont adressée avant leur incarnation, elle les jette à peine nés dans ses propres ondes en disant : « Je t'aime ! », et les noie, en sorte qu'ils ont purgé leur peine en un temps très court<sup>42</sup>. Seul, le huitième et dernier restera sur terre, grandira, aura une carrière — et quelle carrière ! Son rythme de temps sera plus lent que celui de l'histoire qu'il « encadrera » : c'est Dyauḥ-Bhīṣma.

Cette transposition épique laisse sans doute entrevoir, sur la naissance du dieu lui-même, de Dyauḥ, un trait mythique dont les hymnes du Veda n'ont pas eu occasion de faire mention<sup>43</sup> et dont la signification cosmique est transparente (qu'on songe à l'étroite liaison, en Grèce, d'Okéanos et d'Ouranos<sup>44</sup>) : *Ciel naissait d'une grande déesse aquatique, le dernier et seul survivant d'une série de huit frères dont tous les autres, avant lui, s'anéantissaient aussitôt nés dans les eaux maternelles*. La seconde version épique, celle qui ne nomme pas Dyauḥ, offre dans les chiffres une correspondance plus complète : le seul survivant final est non le huitième, mais le neuvième, constitué par la synthèse de portions d'eux-mêmes que les huit noyés ont accepté de donner à cet effet<sup>45</sup>. Sous ses deux formes, on sent combien cette scène, bien que différente dans l'affabulation, est, dans son principe et dans son ressort, proche de la tradition scandinave sur la naissance de l'homologue de Dyauḥ, de ce Heimdall qu'ont enfanté neuf vagues — exactement, d'après l'analyse que suggère le bélier de Gwenhudwy, qu'a enfanté la neuvième, venue après huit autres<sup>46</sup>.



1. Conférence faite à l'université d'Oslo, le 26 septembre 1956. L'homologie de Heimdall et de Bhīṣma-Dyauḥ a été explorée dans plusieurs conférences, au Collège de France, en février et mars 1958.

2. *Heimdall. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt*, Lund, 1941.

3. En outre, maintenant, Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II<sup>2</sup>, 1957, §§ 491-493, pp. 238-244.

4. *Tarpeia*, 1947, pp. 97-100 ; *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, pp. 79-105 ; cf. aussi « La triade Jupiter, Mars, Janus ? », *Revue de l'histoire des religions*, CXXXII, 1946, pp. 115-123 (contre V. Basanoff) et « “Jupiter, Mars, Quirinus” et Janus », *ibid.*, CXXXIX, 1951, pp. 208-215 (contre J. Paoli).

5. Et des dieux ? Mais il n'est pas sûr qu'il faille ainsi comprendre le second vers de *Völuspá*, 1. Dans d'autres contextes, Heimdall est en tout cas ramené à la norme et déclaré fils d'Odin, comme tous les dieux, ce qui ne s'accorde guère avec *Hyndluljóð*, 37-40, voir ci-dessous, n. 25.

6. *Déeses latines et mythes védiques*, 1956, p. 98.

7. *Ibid.*, pp. 93-96.

8. *Ibid.*, pp. 9-43.

9. *Ibid.*, pp. 36, n. 6, et p. 98, n. 6.

10. *Tarpeia*, *op. cit.*, pp. 66-76, 80-94.

11. W. Norman BROWN, « The Creation Myths of the Rig Veda », *Journal of the American Oriental Society*, LXII, 1942, pp. 86-87 ; *Tarpeia*, *op. cit.*, p. 69.

12. Stig WIKANDER, « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde », *La Nouvelle Clio*, VII, 1950, pp. 324-326.

13. Jan de VRIES, « Studiën over Germaansche mythologie IX. De oudnoorsche god Heimdallr », *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde*, LIV, 1935, pp. 53-76, notamment p. 61 ; *Altgermanische Religionsgeschichte*, II<sup>2</sup>, p. 240.

14. « Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, VI, 1947, pp. 27-39 ; traduit en français et commenté dans mon *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, 1948, pp. 37-85. Stig Wikander a publié, dans *Orientalia Suecana*, VI, 1957, pp. 66-96, d'importantes précisions sur les derniers des cinq Pāṇḍava, les jumeaux Nakula et Sahadeva.

15. C'est la théorie — trop absolue, même — qu'expose une section du prologue du poème, I, 2636-2797.

16. Pāṇḍu et le dieu Varuṇa : *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, pp. 76-80 ; Karna et le dieu Indra : « Karna et les Pāṇḍava », *Orientalia Suecana*, III (= *Donum natal*, H. S. Nyberg), 1954, pp. 60-66 ; Kṛṣṇa et le dieu Viṣṇu : « Les pas de Kṛṣṇa et l'exploit d'Arjuna », *ibid.*, V, 1956, pp. 183-188 ; Dhṛtarāṣṭra et Vidura et les dieux Bhaga et Aryaman : « La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le Mahābhārata », *Indo-Iranian Journal*, III, 1959, pp. 1-16. Cf. ci-dessous, n. 43.

17. SNORRI, *Edda* (éd. FINNUR JÓNSSON, 1931) pp. 71-73 = *Gylfaginning*, chap. XXXVII-XXXVIII.

18. Cf. mon article « La *Rígsþula* et la structure sociale indo-européenne », *Revue de l'histoire des religions*, CLIV, 1958, pp. 1-9 [repris ici-même, pp. 151-162].

19. *Ibid.*, pp. 4-6 [ici même pp. 156-159].

20. *Mitra-Varuna*, 2<sup>e</sup> éd., 1948, chap. VII et IX ; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Collection Latomus, XXXI), 1958, chap. III, § 4.

21. *Études germaniques*, X, 1955, p. 263.

22. Les Romains — je ne dis pas les Latins —, qui n'ont pas d'eschatologie, n'ont pas non plus de « divinité cadre » : Janus réunit sur lui les diverses nuances de la notion de « divinité première », mais non celle-là ; tout au plus son rapport (qu'on a beaucoup exagéré) avec le *rex*, et certains traits célestes, rappellent-ils Dyauḥ-Bhīṣma et Heimdall. Heimdall aussi concentre sur lui ce qui reste, en Scandinavie, de la théologie des *prima* (abstraction faite des géants, autres *primi*), mais il est, lui, surtout « dieu cadre » ; en particulier, son rôle dans les « débuts d'action » se borne à deux interventions mythiques, et il ne semble pas qu'il ait été invoqué pour ouvrir les entreprises religieuses ou profanes, comme c'est le cas pour Janus, Savitr̥ (et, dans le sacrifice, Vāyu) ; il est vrai que nous ne savons presque rien des rituels germaniques.

23. Art. cité, p. 259.

24. *Tarpeia*, pp. 253-274 (guerre des Ases et des Vanes : contre Eugen MOGK, *Zur Gigantomachie der Völuspá = Folklore Fellows Communications*, LVIII, 1925 [cf. [ici-même](#)]) ; *Loki*, 1948, pp. 97-106 (naissance et meurtre de Kvasir : contre E. MOGK, *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule = Folklore Fellows Communications*, LI, 1923) ; *ibid.*, pp. 133-148 (Loki et le meurtre de Baldr : contre E. MOGK, *Lokis Anteil an Baldrs Tode = Folklore Fellows Communications*, LVII, 1925).

25. Ce texte contient une belle opposition de Heimdall comme *primigenius* (str. 35 : *varð einn borinn í árdaga*), et d'Odin comme *maximus* (str. 43 : *varð einn borinn öllum meiri*) ; c'est la formule même du rapport de Janus et de Jupiter, saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, VII, 9 : *penes Janum sunt prima, penes Jouem summa*. Formule iranienne analogue dans *Yasna*, 45, premier vers des str. 3, 4 et 6, voir *Tarpeia*, *op. cit.*, pp. 86-88.

26. *Geschichte und system der altdeutschen religion* — voir le bon exposé de Birger PERING, *Heimdall*, *op. cit.*, pp. 166-170 ; cf. Rudolf MEISSNER, *Die Kenningar der Skalden*, 1921, p. 98 (« Welle »).

27. À ces rapports mythiques avec la mer, Jan de Vries a joint un rapport onomastique, en remarquant un exact parallélisme dans la formation du nom du dieu *Heim-dallr* et de celui de la déesse, malheureusement à peine connue, *Mardöll*, dont le premier élément signifie « mer », cf. *Altgermanische Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, II, pp. 244, 328 : « *sie [= Mardöll] steht also wohl in einem ähnlichen Verhältnis zum Meer, wie dieser Gott zur ganzen Welt* ».

28. « Does *Rígsþula* betray Irish influence ? », *Arkiv för nordisk filologi*, XLIX, 1933, pp. 97-107. Le rapprochement fait dans cet article est intéressant, mais me paraît plutôt appartenir au dossier des influences de la littérature scandinave sur

la littérature irlandaise. Les deux raisons générales que l'auteur donne pour recommander une influence irlandaise sur la *Rígsþula* ne portent pas : on a vu plus haut que le recours au mot étranger *Rígr* s'explique par une raison profonde (Heimdall n'est roi que virtuellement, le vrai roi, suscité par lui, devant être, à la fin du poème, *Konr ungr*, c'est-à-dire, en bon scandinave, *konungr* « roi ») ; d'autre part, le comportement fécond de *Heimdallr-Rígr* dans le lit de ses hôtes n'a rien de commun avec le « droit de cuissage » de Conchobor et d'autres rois irlandais. Il faut ajouter (cf. mon article cité ci-dessus, [n. 18](#) [et repris [ici-même](#)]) que le type de division sociale qu'illustre la *Rígsþula* est spécifiquement germanique et séparé du type irlandais par des traits essentiels.

29. Outre J. RHYS, voir W. SIKES, *British Goblins*, 1880, pp. 47-48 (Mermaids) ; J. Ceredig DAVIES, *Folk Lore of Welsh and Mid Wales*, 1911, pp. 143-147 (Mermaids). Le folklore cornique a la même représentation et le même mot, H. JENNER, « The Cornish Drama, II », *The Celtic Review*, IV, 1907-1908, p. 48, dans une *Passio Domini* du <sup>e</sup>XV siècle :

*Myreugh worth an morvoron*

*hanter pysk ha hanter den.*

« Regarde la Mermaid,

mi-poisson mi-homme. »

30. *Darlurur y Forforwyn o liw gwineu tywyll, a'i gwyneb yn debyg i wyneb dyn, safn fawr, trwyn llydan, talcen uchel, llygaid bychain, heb un ên na chlustiau, ei breichiau yn fyrion a di-blyg, a'i dwylaw fel dwylaw dyn, ond fod ei bysedd wedi eu huno â math o groen teneu, ac o'i gwregys i lawr yn bysgodyn...*

31. *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.*

32. Par exemple Paul SÉBILLOT, *Légendes, croyances et superstitions de la mer*, I, 1886, pp. 153-157 (les vagues interprétées en chevaux, moutons, vaches ou taureaux, chiens, et même lions), pp. 170-178 (les vagues et les nombres ; pp. 176-177, la neuvième vague).

33. Sur les « neuf vagues » dans les légendes païennes et chrétiennes, voir H. d'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, 1884, pp. 256-257.

34. Aux Archives folkloriques d'Oslo, non plus que dans la grande collection de monographies qu'elles ont déjà publiées, je n'ai rien trouvé concernant le moutonnement de la mer. D'autres représentations ont survécu jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, rattachées au nom du dieu Niord : « Njorðr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer », *Revue de l'histoire des religions*, CXLVII, 1955, pp. 210-226, notamment p. 215 [repris [ici-même](#), cf. [ici](#)].

35. Les formes attestées sont *Gwenhudwy*, *Gwenhidwy* *Gwenhidw*. Pour le suffixe -wy (-w), voir K. JACKSON, *Language and History in Early Britain*, 1953, p. 376. Pour le second membre 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 *seiðr*, nom d'une forme de magie, sur laquelle voir Dag STRÖMBÄCK, *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, 1935, et ma *Saga de Hadingus*, 1953, pp. 70-82.

36. Depuis que cette conférence a été faite, j'ai peut-être trouvé la source de Myrddin Fardd ; ce serait — comme il arrive souvent, hélas, dans les recueils de folklore en gallois — un livre anglais : Fletcher S. BASSETT, *Legends and Superstitions of the Sea and of Sailors in All Lands and at All Times*, 1885, dit à la page 26 : « *Welsh fishermen called the ninth wave the ram of Gwenhidwy, the other waves her sheep.* » Il ne donne comme référence que : « *Brewer, Reader's Hand Book* ». Il s'agit de E. COBHAM BREWER, *The Reader's Handbook of Allusions, References, Plots and Stories*, 2<sup>e</sup> éd., 1880, où on lit, p. 416 : « *Gwenhid'wy, a mermaid. The white foamy waves are called her sheep, and the ninth wave her ram* », avec, pour toute justification : « *Take shelter when you see Gwenhidwy driving her flock ashore. Welsh Proverb.* » Dans l'imprécision des sources galloises, il y a désaccord : les « *hen chwedlau Cymreig* » de Myrddin Fardd ne recouvrent ni le *Welsh proverb* de Brewer ni les *Welsh fishermen* de Bassett.

37. C'est-à-dire sans doute « 9 × 9 », une infinité de vagues.

38. Dans un poème pour demander un rasoir, *Gwaith Lewis Glyn Cothi*, éd. E. D. JONES, 1953, p. 135, I. 64.

*Ni adaf mal Gwenhidwy*

*ar vy min dyfu barf mwy.*

« Je ne laisse plus, comme Gwenhidwy,

pousser la barbe sur ma lèvre. »

Dans une satire contre Thomas Hanmer et Rhys Cain, Thomas Prys, poète de l'époque élisabéthaine, écrit (Cefn Coch ms., éd. Fisher, p. 147) :

*Ail yw Rhys yn ael y rhiw*

*wan hydol i Wenhidw.*

« Semblable est Rhys, sur le bord de la colline,

faible magicien, à Gwenhidw. »

Allusion à la magie, *hud*, que Gwenhudwy semble porter dans son nom, ou simple assonance ?

39. *Mahābhārata*, I, 3843-3963.

40. Je reste sceptique devant les critères formels, stylistiques, utilisés à propos de ces deux versions par Ronald M. SMITH, « The Story of Ambā in the Mahābhārata », *Brahmavidyā, the Adyar Library Bulletin*, XIX, 1-2, 1955, pp. 91-96.

41. Ces huit frères sont le groupe des dieux Vasu. Dès les Brāhmaṇa, il arrive que Dyauḥ soit ainsi compté parmi les Vasu : par exemple, *ŚatapathaBrāhmaṇa*, XI, 6, 3, 6. Ailleurs (par exemple *ibid*, IV, 5, 7, 2), Dyauḥ et Pṛthivī, Ciel et Terre,

forment les deux termes complémentaires qui portent à trente-trois le nombre des dieux, après les douze Āditya, les onze Rudra et les huit Vasu. Ces affectations sont certainement artificielles.

42. *Mahābhārata*, I, 3907-3908 :

*ramamāṇas tayā sārdham yathākāmaṃ nareśvaraḥ  
aṣṭāvajanayat putrān tasyām amarasannibhān.  
jātaṃ jātañca sā putraṃ kṣipaty ambhasi bhārata  
prīṇāmy ahaṃ tvām ity uktvā gaṅgā srotasy amajjayat.*

43. Dans le cas de Pāṇḍu (maladivement pâle ; frappé d'une interdiction sexuelle équivalente à l'impuissance), des textes rituels nous ont gardé les traits mythiques équivalents de son prototype Varuṇa ; pour la roue du char de Karna enfoncée dans la terre, pour les « pas de Kṛṣṇa », les hymnes mêmes font au moins des allusions aux aventures ou actes de Sūrya et de Viṣṇu qui en sont les prototypes ; Dhṛtarāṣṭra a la cécité que des textes rituels attribuent à son prototype Bhaga (voir références ci-dessus, n. 16). Ici, par analogie, on peut penser que le mécanisme de la transposition a été le même, mais il n'y a plus trace du mythe prototype : à vrai dire, ni les hymnes ni les rituels n'utilisent de mythes relatifs à Dyauḥ.

44. La plus vieille forme attestée de ces rapports, l'homérique, fait d'Okéanos le père primordial, et de toute chose, dieux compris, θεῶν γένεσις. Plus tard (Hésiode, etc.), il sera l'un des Titans, fils d'Ouranos et de Gaia.

45. *Mahābhārata*, I, 3860-3862 :

*Vasava ūcuḥ :*  
*jāiān kumārān svān apsu prakṣeptuṃ vai tvam arhasi  
yathā na cirakālaṃ no niṣkṛtiḥ syāt trilokage.*

*Gaṅgovāca :*  
*evam etat karisyāmi putras tasya vidhīyatām  
nāsya moghaḥ sangamaḥ syāt putrahetor mayā saha.*

*Vasava ūcuḥ :*  
*turīyārdham pradāsyāmo vīryasyaikaikaśo vyaṃ  
tena vīryeṇa putras te bhavitā tasya cepsitaḥ.*

46. Le dieu celtique *Lugu-*, tel qu'on peut l'imaginer d'après le Lug irlandais et le Lieu Llawgyfys 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 aussi les « enfances » de Dyauḥ-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 semblable 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 Lieu et son frère aîné Dylan sont les fils d'Aranrot (Arianrhod), héroïne marine, dont le séjour est encore marqué par un récif (John RHŶS, *Celtic Folklore, Welsh and Manx*, I, 1901, pp. 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 (*Mahābhārata*, I, 3924-3959) 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 Llew est introduite, moins directement, par le vol des cochons merveilleux de Pryderi, des premiers cochons connus dans l'île de Bretagne) ; 4) le jeune Llew (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* ; Dyauḥ, incarné dans le jeune prince 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 » (*Mahābhārata*, I, 4039-4065). Compte tenu de la valeur magique du nom, bien établie dans le domaine celtique comme ailleurs, on notera que les trois interdictions qui menacent Llew se distribuent sur les trois fonctions de magie, de force guerrière et de fécondité.

*Notes sur le bestiaire  
cosmique de l'Edda  
et du Ṛg Veda*

Ces notes ont été publiées pour la première fois en 1959 dans les *Mélanges de linguistique et de philologie. Fernand Mossé in memoriam* (Paris, Librairie Marcel Didier, pp. 104-112).

Elles ont été traduites en anglais par M. George Gopen sous le titre « Notes on the Cosmic Bestiary of the *Edda* and the *Rig Veda* (1959) » et placées en appendice au livre *Gods of the Ancient Northmen* (1973, pp. 141-150).



À tous les étages du Frêne Yggdrasil se presse une faune dont les analogies avec des représentations folkloriques ont été progressivement reconnues<sup>1</sup> et pourraient encore être multipliées. Par exemple, l'aigle qui loge dans ses branches et les serpents blottis à ses racines rappellent, plus que les Oiseaux et les Serpents en guerre, l'oiseau et le serpent particuliers qui, dans certains contes, occupent, ennemis, ces mêmes positions sur un arbre<sup>2</sup>.

En plus de ce véritable *axis mundi*, qui monte des entrailles de la terre jusqu'au ciel, la mythologie nordique connaît un autre arbre, nommé *Lærad* (vieil-islandais *Læraðr*), moins ambitieux, qui se trouve tout entier dans le monde supérieur, exactement à proximité ou à l'intérieur de la demeure d'Odin. On y a vu avec vraisemblance le correspondant mythique soit de l'arbre du village<sup>3</sup>, soit de l'arbre qui, parfois, comme le chêne de la grande salle des Volsungar, traverse la maison, dont il a sans doute formé d'abord l'armature<sup>4</sup>. Tout cela, en tout cas, dérive de la même idée qui se réalise aussi dans l'Arbre du Monde<sup>5</sup> et il est difficile, peut-être illusoire, de prétendre déterminer si la pratique a produit l'image mythique ou s'en est inspirée.

Le *Lærad* a un environnement animal à peine moins riche que le peuplement du grand Frêne, et en partie de même espèce. Celui-ci non seulement héberge à son pied les serpents et dans ses branches l'aigle (avec, parasite entre les yeux, le petit vautour), mais encore sert de gymnase à un perfide écureuil et de pâturage à quatre cerfs. De l'arbre *Lærad*, il est dit aux strophes 25 et 26 des *Grímnismál* :

25. Heidrun est le nom d'une Chèvre qui se tient sur [le toit de]

la demeure du Père de l'Armée (= Odin)

et broute les rameaux du *Lærad* ;

elle doit remplir la cruche de clair hydromel :  
cette liqueur ne peut diminuer.  
26. Eikthyrnir est le nom d'un Cerf qui se tient sur [le toit de]  
la demeure du Père de l'Armée  
et broute les rameaux du Lærad ;  
de ses bois des gouttes tombent dans le Hvergelmir :  
de là prennent leurs cours toutes les eaux.

Le Hvergelmir, « le chaudron bouillonnant », est en effet la source de tous les cours d'eau<sup>6</sup>. La strophe 26 montre qu'il est placé — dans cet ensemble — au pied même du Lærad, c'est-à-dire encore dans l'enclos d'Odin, dans le monde supérieur, puisque l'eau dégouttant des bois du Cerf peut l'atteindre et que les fleuves terrestres y prennent naissance. Les strophes suivantes<sup>7</sup> énumèrent d'ailleurs de nombreux fleuves, aux noms de fantaisie, dont les derniers « tombent » chez les hommes et, de là, dans le gouffre souterrain de Hel (str. 28-29), mais dont les premiers ne paraissent pas s'éloigner du domaine des dieux, *pær hverfa um hodd goða* (str. 27)<sup>8</sup>. Snorri, lui, situe le Hvergelmir à l'une des racines de l'autre arbre mythique, du Frêne, juste au-dessus du Niflheim, dans le monde souterrain. Suivant cette conception, c'est donc dans le réservoir-source que se trouvent apparemment les serpents anonymes, *ormar*, et certainement le serpent ou dragon nommé Nidhogg, qui rongent les uns les racines, l'autre le bas du tronc du Frêne<sup>9</sup>. Les deux arbres étant mythiquement équivalents, la transposition de Snorri est explicable et sans doute y avait-il déjà flottement avant lui pour la localisation du Hvergelmir au pied de l'un ou de l'autre.

Uno Holmberg a donné une interprétation satisfaisante d'un des quadrupèdes situés « en haut » des deux représentations<sup>10</sup>. Comme ces arbres correspondent, en dernière analyse, à l'axe du monde, le Cerf qui broute les rameaux ou les cerfs qui évoluent dans les branches représentent une ou des

constellations voisines du sommet de l'axe, c'est-à-dire de l'étoile polaire, elle-même peut-être figurée sur le Frêne par l'aigle<sup>11</sup>. D'autres peuples du Nord présentent, en effet, des images comparables : les Lapons de Scandinavie appellent encore *sarw*, *sarva*, « Renne » ou « Élan », ce que nous appelons « Grande Ourse » et le nom se retrouve chez plusieurs peuples de la Sibérie (Samoyèdes, Ostiaks), comme aussi celui de « Renne » au Groenland. Cette interprétation s'étend naturellement à l'autre quadrupède du même niveau, à la Chèvre, en qui il n'y a aucune raison de voir un dédoublement ou démarquage du Cerf, puisque leurs offices cosmiques sont bien différents et également utiles<sup>12</sup>. Les deux animaux qui broutent le Lærad doivent donc figurer deux constellations peu mobiles, placées dans l'extrême nord du ciel. Les anciens Scandinaves, ceux de Norvège surtout, hardis navigateurs, avaient certainement une astronomie, exprimée dans une imagerie astrale que le savoir prestigieux venu de la Méditerranée a rejetée dans l'oubli, mais dont il reste des traces mythiques comme celle-ci, ou comme les « Yeux de Thiazi<sup>13</sup> », ou encore l'« Orteil d'Aurvandil », nom d'une étoile qui, à en juger par des valeurs d'*ēarendel* en vieil anglais, était, pour la communauté germanique, l'étoile du matin<sup>14</sup>.

Blotti dans les eaux du Hvergelmir (seulement quand celui-ci est placé sous le Frêne), le serpent ou dragon Nidhogg ne comporte naturellement pas d'explication astronomique : il est un être souterrain, un être du fond, et un être nuisible qui, dans la bataille où terre et dieux périront, sera du côté des démons et des monstres.

\*

Ce sont sans doute des conceptions de ce genre qui ont donné naissance à deux figures énigmatiques du *R̥g Veda*, le

« Bouc à un pied » (*Ajá*<sup>15</sup> *ékapād*) nommé cinq fois, et le « Serpent (ou Dragon) du fond » (*Ahi budhnyà*) nommé douze fois<sup>16</sup>. Le premier n'est mentionné qu'avec le second (presque toujours immédiatement avant ou après lui dans les listes nominatives où ils s'insèrent tous deux), sauf en X, 65, 13, où l'énumération est celle-ci :

Que la fille de Pavīru (l'éclair ?), le tonnerre, le Bouc à un pied, le porteur du Ciel, le Sindhu (ou la rivière), les eaux océaniques, que tous les dieux écoutent mes paroles, [ainsi que] Sarasvatī (déesse-rivière), avec les pensées pieuses, avec Puramdhi (l'Abondance divinisée).

Mais ce texte rappelle de très près X, 66, 11, où les deux figures sont, comme d'habitude, rapprochées :

Que l'océan, le Sindhu (ou la rivière), l'espace, l'entre-ciel-et-terre, le Bouc à un pied, le tonnerre, la mer, le Serpent du fond écoutent mes paroles, [ainsi que] tous les dieux et mes généreux patrons.

L'association est donc fondamentale. Le deuxième texte, par les concepts symétriquement placés devant chacun des deux animaux, et le premier, par les concepts qui entourent le Bouc, suggèrent un rapport local plus particulier du Bouc avec l'air et le ciel, du Serpent avec les eaux. Le peu qu'on sait par ailleurs confirme cette distribution<sup>17</sup>.

Pour le « Serpent du fond », on observe le va-et-vient, ordinaire dans le *R̥g Veda*, entre la conception des eaux terrestres et celle des eaux atmosphériques, entre l'océan et le nuage : les théologiens indiens (déjà le *Naighaṇṭuka*, 5, 4) l'ont classé parmi les divinités de la région intermédiaire. Mais son épithète indique qu'il a dû être d'abord au bas du monde, au « fond », sans subtilité, *āhir budhnēṣu budhnyāḥ* « le Serpent du fond, dans les fonds », comme dit énergiquement X, 93, 5. Son affinité pour les eaux est en tout cas certaine : trois fois il est joint à Apām Napāt, « le petit-fils des eaux », trois fois à *samudra*, l'océan, et VII, 34, 6, le montre « siégeant dans le fond des rivières, dans les espaces (ou les

ténèbres ?) », *budhné nadīnnām rājassu śīdan*. Tout divin qu'il est, son aspect maléfique, redoutable, ressort de la seule prière précise qui lui soit adressée : par deux fois, le poète lui demande de ne pas nuire, *má nó 'hir budhnyò riṣé dhāt* (V, 41, 16, et VII, 34, 17).

Quant au Bouc, les usagers et exégètes indiens du *Ṛg Veda* qui, bien avant Max Müller, cherchaient le soleil où il était et où il n'était pas, l'ont plié sans peine à leur doctrine. Pour eux, le Bouc est le soleil, à moins qu'il ne soit, plus généralement, le feu<sup>18</sup>. Déjà le *Taittirīya Brāhmaṇa*, III, 1, 2, 8, dit de lui<sup>19</sup> :

Le Bouc à un pied s'est levé de l'est (*ud agāt purastād*), réjouissant tous les êtres. Tous les dieux vont à son appel... Il est monté dans l'espace, il est allé au ciel...

Mais ces formules, solaires en effet, ne prouvent rien pour les temps antérieurs : elles expriment un système d'explication dont le contexte, et généralement les *Brāhmaṇa*, contiennent d'autres exemples. Ce verset fait partie en effet d'une longue série (III, 1, 1 et 2)<sup>20</sup>, bien intéressante et archaïque à d'autres égards, où sont invoquées ou mentionnées les divinités jointes comme patronnes aux vingt-huit astérismes lunaires, ou *nakṣatra*<sup>21</sup> ; le Bouc à un pied et le Serpent du fond s'y rencontrent donc avec vingt-six autres, et le même parti pris solariste se manifeste à propos de plusieurs, qui n'étaient sûrement pas des « soleils » dans les hymnes, mais qui ont été ensuite, et très tôt, compris comme tels et ramenés à ce type : par exemple, parmi les Aditya<sup>22</sup>, si Aryaman échappe encore ici à ce destin qui est pourtant constamment le sien dans les *Brāhmaṇa*, il est dit de Mitra (III, 1, 2, 1) qu'« il va sur les routes foulées par les dieux, étendues dans l'espace » ; la femme du créateur Prajāpati, Rohiṇī, que ne connaît pas le *Ṛg Veda*, mais qui est importante dans l'*Atharva*<sup>23</sup>, donne lieu presque à la même formule que le Bouc : « La lumineuse

Rohinī s'est levée de l'Est, donnant le bonheur à toute l'humanité » (III, 1, 1, 1-2)<sup>24</sup>.

Beaucoup d'indianistes ont néanmoins accepté de transporter telle quelle cette valeur dans le *Ṛg Veda*, et cela non seulement à l'époque où fleurissait, ou se fanait, la mythologie solaire (V. Henry, M. Bloomfield), mais plus récemment. En 1933, dans un séduisant article<sup>25</sup>, M. Paul-Émile Dumont a exprimé l'opinion que le Bouc à un pied n'était autre originellement que le Dieu Pūṣan, lui-même compris comme le soleil<sup>26</sup>.

Quant à moi, je crois de moins en moins que le vieil hymnaire soit multisolariste à ce point. Le dieu soleil y est abondamment présenté, mais en clair, par son appellatif, Sūrya. S'il arrive, en vertu de la rhétorique et peut-être de la philosophie déjà panthéiste de ces vieux textes, que d'autres dieux lui soient assimilés ou reçoivent ses attributs, cela n'entame pas, ne supprime pas leur individualité propre, souvent fort différente. Il se trouve que, dans quatre des cinq hymnes où paraît le Bouc à un pied, le soleil, Sūrya, est aussi mentionné. Cela n'est certes pas une preuve absolue de leur distinction, puisque, dans ces listes, quelques dieux — rares — sont mobilisés deux fois, d'ailleurs toujours en clair, les deux fois sous le même nom, sous leur nom ordinaire. Mais on n'est pas porté à établir une identité « Bouc unipède = Soleil » quand on voit par exemple que, dans l'hymne 65 du livre X, à la strophe 13, citée ci-dessus, où le Bouc est nommé après la fille de l'éclair et le tonnerre et avant le porteur du ciel, la rivière, les eaux océaniques, etc., succède une strophe 14 où est justement nommé Sūrya, le soleil.

L'ingénieuse interprétation que Jean Przyluski<sup>27</sup>, suivi et complété par M. Dumont, a donnée de l'épithète « unipède » appliquée à un personnage solaire, ne se laisse pas non plus

aisément transporter au *Ṛg Veda*. Dans un texte du *Mahābhārata*, le soleil est décrit comme une chose lumineuse qui, par un *pāda* (pied ? rayon ?) noir, pompe pendant huit mois l'eau qu'elle reversera en pluie pendant les quatre autres. Il n'est pas sûr que cette image ait un rapport avec notre Bouc, mais, si ce rapport existe, il n'est lui aussi que l'effet d'une adaptation tardive, car il paraît plus que difficile d'attribuer aux poètes des hymnes un mythe que Przyluski pense « suggéré aux populations de l'Asie des moussons par le spectacle des trombes ». Aucun des nombreux passages du *Ṛg Veda* parlant du soleil ne fait la moindre allusion à ce processus de « pompage » saisonnier.

Ces diverses raisons recommandent de voir, dans le Bouc à un pied du *Ṛg Veda*, un être mythique différent du soleil. On peut seulement ajouter que l'assimilation a pu être favorisée par le fait que le Bouc semble avoir été, de droit et de tout temps, un être logé dans le ciel, et lumineux. C'est cette conclusion humble et limitée que permet le seul texte de l'*Atharva Veda* où il soit nommé, une strophe obscure d'un des « hymnes Rohita » (XIII, 1, 6)<sup>28</sup>. C'est elle aussi qu'on peut tirer du fait que, dans la littérature post-védique, la survivance presque unique<sup>29</sup> du Bouc à un pied — et aussi du Serpent du fond, dorénavant son compagnon inséparable — se trouve, comme on l'a vu, dans la liste des vingt-huit patrons des constellations du zodiaque lunaire ; certes, nos deux animaux frayent là avec beaucoup de divinités, y compris les plus grandes, qui n'avaient pas de prédisposition spéciale pour ce rôle ; mais justement, si deux figures aussi insignifiantes dans le *Ṛg Veda* ont été recueillies, sauvées dans cet ensemble à côté de Varuṇa, de Mitra, d'Indra, de Viṣṇu, etc., c'est peut-être que, à la différence de ces dieux qui s'imposaient partout par leur notoriété, elles avaient, ou au moins l'une d'elles



avait, entraînant l'autre, un rapport direct et traditionnel avec les luminaires du ciel.

Peut-on préciser davantage ? Il y a un demi-siècle, dans un livre qui ne jouit pas d'une bonne réputation, H. Brunnhofer a cru montrer que le Bouc à un pied était le nom de cette étoile polaire, fixe (*dhruvā*), qui a joué un rôle héroïque, au XIX<sup>e</sup> siècle, dans les discussions sur la date du *R̥g Veda*<sup>30</sup>. Il interprétait l'épithète « unipède » comme exprimant le fait « *dass der Polarstern, d. h. der Bock, immer auf ein und derselben Stelle unbeweglich stehen bleibt, gleich als ob ihm die Füße zum Gehen mangelten, oder als ob er wie ein Storch in Ewigkeit auf einem einzigen Beine stände* ». Il n'a sans doute pas raison, bien que ses arguments aient touché un esprit aussi critique que A. Hillebrandt<sup>31</sup>. Il n'est pas certain, notamment, qu'on soit en droit, avec lui et d'autres, d'appliquer à cette figure quelques passages des hymnes où paraît, dans des contextes plus explicites, un certain *ajā* mythique, sans la précision « à un pied », une sorte d'*Urgott* (compris déjà *a-jā*, « non-né » ?) dont le service principal est d'avoir fixé ou étayé (*dhṛ-*, *ṣkambh-*) la terre et surtout le ciel<sup>32</sup>. Il faut rappeler cependant que, dans X, 65, 13, le Bouc à un pied est immédiatement suivi du « porteur (ou mainteneur)<sup>33</sup> du ciel », *divó dhartá*, comme si l'un des deux concepts appelait l'autre ; or, au genre animé, ce « porteur (ou mainteneur) du ciel » est proche de l'image d'une *Himmelsstütze* (*dhárman divó dharúne*, X, 170, 2, en parlant de la lumière du soleil), d'une « *Himmelsstütze* » inanimée (*divó... skambhó dharúnaḥ*, IX, 74, 2, ou *viṣṭambhó dharúṇo diváh*, IX, 2, 5, appliqué mystiquement à Soma<sup>34</sup>). Le Bouc à un pied pouvait être, non l'étoile polaire, mais une constellation voisine et, par conséquent, peu mobile.



Cette conception serait confirmée par le fait que, dans leur fonction de régents des vingt-sixième et vingt-septième astérismes lunaires<sup>35</sup>, et sous des noms à peine altérés, le Bouc à un pied et le Serpent du fond sont rattachés à Kubera, dieu de la richesse, et, comme tels, gardent avec lui l'or « fabriqué par le Feu dans la terre et accru par le Vent<sup>36</sup> » : or Kubera est celui des quatre *lokapāla*, des Maîtres des points cardinaux, qui siège au *nord*.

On entrevoit ainsi, sous les fugitives allusions des hymnes, une conception prévédique voisine de l'image plus réaliste que donne, deux mille ans plus tard, la cosmographie scandinave : à un Serpent du fond répondait, vers le haut de l'axe du monde, un Bouc presque immobile, sans doute figuré dans quelque groupe d'étoiles<sup>37</sup>.

Cette conception rend compte aussi d'une représentation mythique des Indiens aberrants de l'Hindoukouch (Nouristan, jadis Kafiristan), dont nos recherches comparatives n'ont pas encore utilisé les traditions, étonnamment archaïques. Dans le passionnant récit de son voyage de 1889, sir George Scott Robertson écrit ceci<sup>38</sup> :

*A good story was told me about the sacred tree, whose branches were seven families of brothers, each seven in number, while the trunk was Dizane (déesse de la prospérité agricole : cf. véd. Dhiṣāṇā [Morgenstierne]<sup>39</sup>) and the roots Nirmali (déesse des accouchements) ; but the record of this story was lost in a mountain torrent.*

Robertson rapporte néanmoins, à propos de la naissance du dieu Bagišt, quelques autres détails sur cet arbre étrange ; il les tenait du grand prêtre de la vallée de Kám<sup>40</sup>.

*In a distant land, unknown to living men, a large tree grew in the middle of a lake. The tree was so big, that if any one had attempted to climb it, he would have taken nine years to accomplish the feat ; while the spread of its branches was so great that it would occupy eighteen years to travel from one*

*side of it to the other. Satarám (dieu de l'atmosphère, régulateur de la pluie, cf. sk. sudharma [Morgenstierne<sup>41</sup>] ou Indra Sutrāman ?) became enamoured of the tree, and journeyed towards it. On his near approach he was suddenly seized with a mighty trembling, and the huge tree burst asunder disclosing the goddess Dizane in the center of its trunk. Satarám had, however, seen enough ; he turned round and fled in consternation.*

*Dizane began to milk goats (a question as to where the goats were, in the water or on the tree, was thrust aside with a wave of the hand). While she was engaged in this occupation, a devil observed her. He had four eyes, two in front and two behind. Rushing forward, he seized Dizane, while she bent her head to her knees, quaking with terror. The fiend tried to reassure her, saying, « It is for you I have come ». She afterwards wandered into the Presungul, and stepping into the swift-flowing river, gave birth to an infant, who at once, unaided, stepped ashore, the turbulent waters becoming quiet and piling themselves up on either hand, to allow the child to do so<sup>42</sup>.*

C'est ainsi que naquit Bagišt, dieu des eaux et distributeur des richesses (cf. védique *Bhága*, dont son nom paraît être un superlatif barbare). Comme on déplore que Robertson n'ait pu obtenir de son impérieux informateur la certitude que les chèvres dont Dizane, aussitôt manifestée, s'est mise à tirer le lait étaient, comme il semble probable, *on the tree* !

1. Voir le relevé diligent de ces analogies dans Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II<sup>2</sup>, 1957, §§ 583-584.

2. Par exemple mes *Contes lazés*, 1937, pp. 100-101.

3. Birger PERING, *Heimdall*, 1941, p. 109.

4. J. de VRIES, *op. cit.*, § 586.

5. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 1949, pp. 258-259 (§ 112 : « Arbre-axis mundi »).

6. J. de VRIES, *op. cit.*, § 577 ; B. PERING, *op. cit.*, pp. 104-114 ; le chap. IV de ce livre (« Die himmlische Welt », pp. 98-119) est une attentive discussion de la cosmographie eddique.

7. Qu'il n'y a pas de raison de considérer comme interpolées, malgré, par exemple, H. GERING et B. SIJMONS, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, I, 1927, p. 198.

8. « Ils entourent le *hodd* des dieux », Depuis Sophus BUGGE (*Norraen Fornkvæði*, Christiania, 1867, p. 81) on donne ici à *hodd* le sens de « domaine, demeure ».

9. *Gylfaginning*, chap. XV (FINNUR JÓNSSON, *Edda Snorra Sturlusonar*, 1931, p. 22), utilisant *Grímnismál*, str. 34-35. La présence de Nidhogg dans le Hvergelmir

ressort de l'expression de Snorri, qui mentionne Nidhogg à l'occasion du Hvergelmir, donc comme sa particularité principale.

10. « Valhall och världsträdet », *Finsk Tidskrift för vitterhet...*, LXXXIII, 1917, pp. 347-348 ; cf. Hugo PIPPING, « Eddastudier, I », *Studier i nordisk filologi*, XVI, 2, 1925, p. 33. Combattu avec de faibles arguments par B. PERING, *op. cit.*, p. 108.

11. Cf. l'aigle (à une patte !) sculpté en haut des perches représentant l'axe du monde chez les Dolgan sibériens, Uno HOLMBERG, *Der Baum des Lebens*, 1922, p. 16.

12. Malgré HOLMBERG « Valhall... » (voir ci-dessus, n. 10), p. 345, qui dit de la chèvre : « *Bilden är en stereotyp efterbildning af hjortmyten, som oftare förekommer, och det är mycket sannolikt, att myten om hjorten och myten om geten äro grenar afsamma stam* » (« Cette image est une imitation stéréotypée du mythe du Cerf, qui apparaît plus souvent, et il est fort vraisemblable que le mythe du Cerf et le mythe de la Chèvre constituent les branches d'un même tronc » [Traduction de F.-X. D.]). De la chèvre nourricière de l'Edda, M. Hermann GÜNTERT, après S. Bugge, R. Meyer et d'autres, mais sans supposer un emprunt, a rapproché la chèvre Amalthée, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, p. 369.

13. *Skáldskaparmál*, chap. IV (éd. FINNUR JÓNSSON de l'*Edda Snorra Sturlusonar*, p. 81).

14. J. de VRIES, *op. cit.*, § 432. Des tentatives d'identification stellaire des « yeux de Thiazi » ont été faites par Nat. BECKMAN ( $\alpha$  de la Lyre et  $\alpha$  du Cygne) et par I. Fr. SCHROETER (Castor et Pollux) dans *Maal og minne*, 1919, pp. 44-45 et 121-122.

15. Très tôt, les Indiens ont spéculé sur ce nom du bouc, l'interprétant *a-já* « le non-né » ; beaucoup d'indianistes considérables se sont engagés à leur suite : A. Ludwig, A. Bergaigne, K. Geldner... : voir A. MINARD, *Trois énigmes sur les cent chemins*, II (1956), § 742, b.

16. Comme il arrive souvent, l'exposé le plus objectif des données reste celui de A. A. MACDONELL, *Vedic Mythology*, 1897, §§ 26 et 27.

17. [« *A. é.* » et « *A. b.* » désignant les deux animaux :] VII, 35, 13 (hymne de *çám*) : *A. é.* (qualifié *devāḥ*), *A. b.*, l'océan, Apām Napāt, Pṛṣṇi ; mais VI, 50, 14 : *A. b.*, *A. é.*, la terre, l'océan, tous-les-dieux ; II, 31, 6, n'enseigne rien à cet égard : *A. b.*, *A. é.*, Trita, Rbhukṣan, Savitr, Apām Napāt.

18. Le soleil : *Nirukta*, 12, 29 ; le « feu en forme de soleil » : commentaire au texte du *Taittīrya Brāhmaṇa* qui va être cité (éd. de la *Bibl. Indica*, III, p. 314).

19. *Aja ekapād ud agāt purastād / viçvā bhūtāni pratimodamānaḥ / tasya devāḥ prasavaṃ yanti sarve / ... antarikṣam aruhad agam dyām.*

20. Traduit dans A. WEBER, *Indische Studien*, I, 1850, pp. 90-97.

21. Sur l'étymologie du mot *naksatra*, voir A. MINARD, *Trois problèmes...*, II, § 440, a, et J. DUCHESNE-GUILLEMIN, « Indo-Iranica, 5 : av. *˚nakaθva* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, X, 1942, pp. 930-931.

22. Sur l'abus des explications solaires des Aditya, dans l'Inde et par les indianistes, voir *Le Troisième Souverain*, 1949, pp. 12, 17 ; tout ce livre, ainsi que

*Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, chap. II (« Les dieux souverains »), vise à justifier une interprétation toute différente.

23. Épouse du dieu Rohita, « le Rouge », spécial à l'*Atharva Veda*, et dont on s'est aussi parfois trop hâté de faire un soleil.

24. On peut d'ailleurs se demander si l'expression « s'est levé à l'est », appliquée à Aryaman et à Rohiṇī, ne fait pas référence, dans ces deux cas, par-delà la divinité, au lever nocturne de l'astérisme qu'elle patronne : dans le verset de Mitra, c'est de la constellation Anurādhā, non du dieu, qu'il est dit, dans les mêmes termes, *citraṃ nakṣatram udagāt purastād*. Si tel était le cas, le texte du *Taittirīya Brāhmaṇa* cesserait même d'être « solaire ».

25. « The Indic God Aja Ekapād, the One-legged Goat », *Journal of the American Oriental Society*, LIII, 1933, pp. 326-334.

26. « I think that possibly the Vedic god Pūṣan, the god who is called the glowing one and who is the husband of the sun-maiden Sūryā, the god who preserves cattle, who is the guardian of the roads and is invoked as a guide, the god whose chariot is drawn by goats and to whom the goat is consecrated, originally was the same god as Aja Ekapād, the vegetation spirit identified with the sun and conceived in goat shape. »

27. « Deux noms indiens du dieu soleil », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII, p. 456, utilisant *Mahābhārata*, XII, 13,906-13,907. M. Dumont a rapproché un récit de la collection *Vikramādityacarita*, qui est en effet une belle féerie solaire — mais toute littéraire.

28. « Rohita a engendré le ciel et la terre ; Parameṣṭin y a tendu son fil ; à ce [fil] s'est appuyé Aja Ekapāda, il a affermi le ciel et la terre par sa vigueur » (V. HENRY, Paris, 1892-1896). « Rohita produced heaven and earth ; there Parameṣṭin (the lord on high) extended the thread (of the sacrifice). There Aja Ekapāda (the one-footed goat, the sun) did fix himself ; he made firm the heavens and earth with his strength » (M. BLOOMFIELD, Oxford, 1897). « The ruddy one generated heaven-and-earth ; there the most exalted one stretched the line ; there was supported the one-footed goat ; by strength he made firm heaven-and-earth » (W. D. WHITNEY, Cambridge, Mass., 1905).

29. Les deux noms ont aussi été donnés à deux Rudra et, comme surnoms, appliqués à Īśa.

30. *Arische Urzeit*, 1910, pp. 147-163 (« der Polarstern »).

31. *Vedische Mythologie*, II, 2<sup>e</sup> édition, 1929, pp. 306-307 : « Auffallend ist, dass er [= Aja ekapād] öfter unter dem Ahi budhnya angerufen wird. Ist er ein Gegensatz zu ihm ? Brunnhofer's Ansicht, dass er der Polarstern sei, scheint mir noch nicht so von vornherein abzuweisen, wie es geschehen ist. »

32. I, 67, 5 ; VIII, 41, 10 ; X, 82, 6.

33. Träger ou Stützer ou Bewahrer. Voir le [texte ci-dessus](#). Cette qualification est appliquée à des dieux divers, considérés comme créateurs ou mainteneurs du monde : trois fois à Soma (au IX<sup>e</sup> livre ; cf. trois fois l'expression synonyme *dharīṇo divāḥ*, qualifiant Soma), deux fois à Savitr, une à Indra, une (au pluriel) aux Aditya. Deux fois (ici et, au pluriel, X, 60, 10), l'expression n'est rattachée à

aucun dieu précis et doit donc avoir une valeur plus littérale. Dans ces deux cas, s'agissant de listes de noms divins, on pourrait penser à construire « porteur(s) de ciel » en apposition au nom qui précède ou suit (ici à *Ajá ékapād*, là aux Rbhu) ; mais il semble que, dans ces listes, chaque terme forme une unité autonome.

34. Cf. encore, d'Indra et de Soma, *Atharva Veda*, VI, 72, 2 : « Vous avez soutenu le ciel avec un étai (*úpa dyām skambháthu skámbhanena*), vous avez largement étendu la mère terre. »

35. L'astérisme du Bouc est formé de  $\alpha$  et sans doute de  $\zeta$  de Pégase ; celui du Serpent, de  $\alpha$  d'Andromède et de  $\gamma$  de Pégase : E. BURGESS, « Translation of the Sūrya-Siddhānta », *Journal of the American Oriental Society*, VI, 1860, pp. 342-343 ; déjà identifiés (1807) par H. COLEBROOKE, « On the Indian and Arabian Divisions of the Zodiac », *Miscellaneous Essays*, II, 1837, p. 343.

36. *Mahābhārata*, V, 3896-3899 ; les deux régents sont ici appelés, en un mot, à l'instrumental pluriel, *ajaikapādahirbradhnaiḥ*.

37. Voici comment les Ostiak de l'Enisséi voient l'Élan dans notre Grande Ourse : les quatre étoiles principales sont les pieds ; les trois autres sont trois chasseurs, un « Toungouse, un Ostiak, un Russe ; aussi ajoutent-ils trois étoiles en avant de la constellation pour figurer le nez et les oreilles de l'animal » (HOLMBERG, « Valhall... », p. 348, n. 1, d'après V. J. Anučin). Le « pied unique » du Bouc védique peut être l'interprétation d'un alignement d'étoiles dans la constellation qu'il désignait ; mais la figuration sibérienne de l'aigle-étoile polaire signalée ci-dessus, p. 193, n. 4, peut aussi suggérer une explication très simple de ce « pied unique », si, comme il est probable, les Indiens védiques et prévédiques matérialisaient, taillaient dans le bois le « soutien du ciel » et ses accessoires supérieurs.

38. *The Kafirs of the Hindu-Kush*, 1896, p. 386.

39. Les formes dialectales de ce nom sont kati *Disāri*, *Dissaune*, prasun *Disnī* ; cf. ashkun *dāsāni* « ogresse [?] » : Georg MORGENSTIERNE, « The Language of the Prasun Kafirs », *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, XV, 1949, p. 283.

40. ROBERTSON, *op. cit.* (n° 39, fin) : pp. 382-383.

41. G. MORGENSTIERNE, art. cité, p. 283.

42. Georg MORGENSTIERNE, « Some Kati Myths and Hymns », *Acta Orientalia*, XV, 1956, pp. 161-189, donne une variante quelque peu différente, et sans le prologue de l'arbre, de la naissance de Bagišt (pp. 167-168), et un bref signalement de Nirmalī (pp. 175-176) ; Sudrem et Dizari apparaissent aussi dans ces textes si précieux. Un autre mythe résumé par ROBERTSON, *op. cit.*, p. 388, parle d'un immense serpent maléfique, mais sans rapport avec l'Arbre.

# *Balderus et Høtherus*

L'étude qui suit a d'abord été publiée, sous le titre « Høtherus et Balderus », dans la revue allemande *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (Tübingen, vol. LXXXIII, fasc. 3, 1962, pp. 259-270). Elle était dédiée au grand germaniste Otto Höfler, à l'occasion de son soixantième anniversaire, le 1<sup>er</sup> mai 1961. (L'avant-propos de l'article se terminait sur le rappel du temps où, « tous deux lecteurs à l'université d'Upsal et tous deux occupés des dieux scandinaves », l'auteur et le dedicataire se rencontraient « dans les mêmes impasses du labyrinthe à trois dimensions qu'est l'incomparable Carolina Rediviva ».)

Elle a été reprise en appendice au livre *Du mythe au roman* (1970, pp. 159-172) avec quelques retouches de détail et plusieurs modifications importantes : l'entrée en matière a été entièrement refondue ; trois développements ont été ajoutés, le premier contient la citation des chapitres xi et xv de la *Gylfaginning* et leur commentaire (ici pp. 206-208), le deuxième correspond au paragraphe I e) au sujet de l'abondance d'eau (ici p. 209), et le troisième aux paragraphes 3) et 4) de la dernière partie (ici pp. 216-220).

C'est cette version de 1970 que nous avons retenue pour le présent volume, en tenant compte des corrections qui lui furent apportées à l'occasion de la réimpression de l'ouvrage en 1983.

*À Otto Höfler*

*La vaste structure mythique qui repose sur les frêles épaules de « Balder the Beautiful » est sûrement un des éléments de la plus ancienne mythologie scandinave <sup>1</sup>. À chaque génération, certes, quelques savants la prennent pour cible de leur critique : ce jeu peut continuer longtemps, elle est maintenant invulnérable, même au gui <sup>2</sup>. Mais le fait est que le jeu continue. Les uns s'obstinent à y voir l'effet d'influences soit chrétiennes, soit iraniennes. D'autres la désarticulent, contestant ou bien que le rôle de Loki y soit « ancien », ou bien que le rapport du meurtre de Baldr et du Crépuscule des Dieux soit fonda mental. Pour tous ces assauts, les pages que le troisième livre de Saxo a consacrées à Balderus sont considérées comme un arsenal inépuisable. Pourquoi ?*

*En dehors même du fait, peu significatif puisqu'il s'étend à peu près à tous les personnages mythiques héroïsés dans les Gesta Danorum, que le Balderus de Saxo est dépeint comme un viking avide de combats, les divergences entre ses aventures, sa destinée, son caractère même et ceux du dieu Baldr, tel que les poèmes eddiques et Snorri le font connaître, sont si grandes qu'on est porté d'abord à admettre l'existence de deux traditions indépendantes, formées dans deux pays ou dans deux milieux différents, bref de deux théologies, dans lesquelles le dieu aurait présenté des figures et tenu des rôles incompatibles. On disposerait ainsi de cet avantage rare : un moyen extérieur de contrôler la tradition des deux Eddas ou, tout au moins, l'assurance que la « version eddique » ne faisait pas l'unanimité, n'était qu'une « interprétation » ou*



*une « construction » parmi d'autres, sans doute tardive, à partir de données mythiques qu'on est dès lors en droit de supposer plus frustes et plus fluides. En particulier, comme le nom de Loki n'apparaît pas dans le récit des Gesta et comme la mort de Balderus n'y entraîne, à brève ou longue échéance, rien qui puisse être considéré comme une catastrophe cosmique héroïcisée, on oppose volontiers sur ces deux points Snorri et Saxo, non pour les renvoyer dos à dos, mais pour mettre Snorri, Snorri seul, en pénitence.*

*On a certainement tort, et non pas seulement sur ces deux points particuliers. C'est l'ensemble des « originalités » de Saxo qu'il faut mettre au compte d'un travail de transposition littéraire tout personnel, dont il est possible, à la lumière du précédent qu'est La Saga de Hadingus, de reconnaître les lignes directrices.*

Voici les signalements que donne Snorri (*Gylfaginning*, chap. XI et XV, édition Finnur Jónsson, pp. 29-30 et 33) :

XI. Un autre fils d'Odin est Baldr, et, de lui, il n'y a à dire que du bien. Il est le meilleur et tout le monde le loue. Il est si beau d'apparence et si brillant qu'il sort de lui de la lumière ; et il y a une fleur si blanche qu'on la compare aux cils de Baldr ; c'est la plus blanche des fleurs — et par là tu peux comprendre quelle est la beauté de Baldr, à la fois de cheveux et de figure. Il est le plus sage des Ases, et le plus habile à parler, et le plus porté à faire grâce. Mais il a ce trait de nature qu'aucun de ses jugements ne peut être appliqué. Il habite l'endroit qui s'appelle Breidablik, qui est dans le ciel. À cet endroit, il ne peut rien y avoir d'impur.

XV. Hodr est le nom d'un des Ases. Il est aveugle. Il est fort aussi. Mais les dieux auraient préféré qu'on n'eût jamais à le nommer, car on se souviendra longtemps de l'œuvre de ses mains parmi les dieux et les hommes.

Quant à l'événement exposé aux chapitres XXXIII-XXXV (éd. citée, pp. 63-68), en voici le résumé.

Baldr ayant eu des songes menaçants (cf., dans l'*Edda*, les *Baldrs draumar*), après consultation des dieux, Frigg, femme d'Odin et mère de Baldr, fait jurer à toute chose dans l'univers — animaux, plantes, métaux, pierres, maladies — de ne lui causer aucun mal. Forts de cette assurance, les Ases organisent un jeu singulier auquel Baldr se prête gentiment : sur la place du *hing*, ils s'attroupent autour du jeune dieu et le frappent, lancent sur lui toutes sortes de projectiles : rien ne le blesse.

Mais Loki, prenant la forme d'une femme, va trouver Frigg et l'amène astucieusement à lui révéler le secret fatal : elle a reçu de toute chose au monde le serment d'épargner Baldr, mais elle a négligé le gui, trop évidemment inoffensif. Loki s'empresse d'aller cueillir une branche de gui et la met dans la main de l'aveugle Hodr qui se tenait tristement à l'écart du jeu ; puis il guide l'aveugle vers la cible, Hodr donne un coup de gui, et Baldr tombe mort.

C'est alors un immense deuil. Odin, qui connaît les destins, est plus affligé que tous les autres. Un émissaire envoyé chez la déesse geôlière des morts revient avec un message qui donne de l'espérance : elle relâchera Baldr si toute chose au monde, sans exception, le pleure. Tout ce qui existe se met donc à pleurer, dit Snorri — hommes, animaux, terre, pierres, arbres et tout métal, « comme tu dois avoir vu que ces choses pleurent quand elles sortent du gel et entrent dans la grande chaleur. » Mais, prenant la forme d'une sorcière, Loki refuse de pleurer et Baldr reste chez les morts jusqu'au Crépuscule des Dieux.

Telle est la tradition rapportée par Snorri à l'usage des scaldes islandais et des philologues, leurs prosaïques héritiers :

elle représente sans doute la vulgate scandinave. Le roman rédigé par Saxo à l'usage de son prince est bien différent.

Quant aux caractères d'abord. Le personnage de Loki n'apparaissant pas comme tel, les deux protagonistes, pleinement responsables de leurs actes, sont Baldr et Hodr (vieil-islandais *Hǫðr*), sous les noms de Balderus et de Høtherus. De plus, le « bon rôle » et le « mauvais rôle » ont été inversés. Le Baldr de Snorri est entièrement sympathique et si son *handbani* Hodr n'est pas, à nos yeux, coupable d'un meurtre dont, aveugle et dirigé, il n'a été que l'instrument, il n'en est pas moins un personnage « fatal », dont Snorri dit que les Ases eussent préféré qu'il n'eût pas existé. Balderus, au contraire, est entièrement antipathique. Jaloux, provocateur, sans scrupule, il a tous les torts (III, II, 4 : *infestissimo odio dignum*) et de plus, dans sa défaite, il est ridicule (III, II, 11 : *Balderus ridiculus fuga*). Par la suite, lorsque Høtherus qu'il persécute et dont il a voulu ravir la belle amie triomphe de lui dans la bataille puis, finalement, le tue, nous sommes satisfaits et soulagés comme lorsque, dans un roman, le bon châtie le méchant.

De l'intrigue rapportée par Snorri, que retrouve-t-on dans Saxo ? Le bilan est fait depuis longtemps :

1) Quant à Balderus :

a) Balderus est tué par Høtherus (III, III, 7) comme Baldr l'est par Hodr, et cela malgré l'invulnérabilité qui le protège de toute arme, sauf d'une seule, l'épée prise par Høtherus à Mimingus sur le conseil de Gevarus (III, II, 5 et 6) tenant lieu de la baguette de gui mise dans la main de Hodr par Loki. Il faut souligner cependant que, dans la scène même du meurtre, ni cette arme ni cette invulnérabilité ne sont plus mentionnées et que la supériorité de Høtherus n'est due qu'au fait qu'il a su

soustraire et manger une nourriture magique destinée à Balderus.

b) Immédiatement avant sa mort, mais déjà après la blessure fatale, Balderus a un songe prémonitoire, que Saxo signale en deux lignes et qui rappelle le thème, autrement placé, des *Baldrs draumar*.

c) Balderus a gardé l'état civil de Baldr : fils d'Othinus, il est *semideus* ; c'est même, dans Saxo, la seule raison de son invulnérabilité, alors que celle de Baldr est la conséquence du serment demandé à toutes les choses par Frigg, sa mère. Ce parentage divin lui assure l'appui militaire des dieux (III, II, 10), alors que, dans Snorri, où tout se passe sans bataille, il n'a que leur sympathie ; puis, comme dans la tradition scandinave, il lui procure un vengeur merveilleux (III, IV).

d) Si Balderus n'est plus, comme Baldr, le très cher époux de Nanna, du moins a-t-il pour elle une vive passion.

e) L'abondance d'eau, ayant valeur de larmes, qui sourd de toute la terre, de tous les objets, après la mort de Baldr et qui devrait être le moyen de sa résurrection, semble avoir été utilisée par Saxo dans un tout autre contexte, ramenée à la forme d'un des miracles les plus ordinaires : c'est Balderus vivant qui a fait jaillir une eau bien nécessaire (III, II, 12).

Balderus, vainqueur, voulant ranimer par l'action bienfaisante d'une onde opportune ses soldats tourmentés par la soif, fendit profondément la terre et ouvrit la voie dans le sol à une eau nouvelle, *novos humi latices terram altius rimatus aperuit*. L'armée captait ça et là, à pleine bouche, *hianti ore*, les flots qui en jaillissaient, *erumpentes scatebras*. La trace de cet événement, durablement confirmée par le nom du lieu, n'a pas encore disparu, croit-on, bien que la source ait cessé de couler<sup>3</sup>.

## 2) Quant à Hødr :

Comme il vient d'être dit, Høtherus tue Balderus dans des conditions qui ne sont que partiellement celles du meurtre de

Baldr par Hodr. C'est tout. Le trait essentiel de Hodr a disparu : Høtherus n'est pas aveugle et, s'il accepte des conseils, n'en reste pas moins pleinement maître de ses actes. Quant au rapprochement de l'*arcus* dont il a acquis la *peritia* dans sa jeunesse entre bien d'autres choses (natation, lutte notamment : III, II, 1) avec l'arme du meurtre de Baldr (la branche de gui que Loki fait jeter sur lui par l'aveugle Hodr), il faut certainement le laisser au compte de l'ingéniosité de Paul Herrmann (*Kommentar*, 1922, p. 204).

Ces éléments conservés, dont certains font l'effet de fossiles, sont peu de chose, en volume et même en importance, dans l'intrigue du roman de Saxo. Il s'y ajoute ce qu'on peut appeler des éléments inversés, et tous inversés dans le même sens, je veux dire certains traits qui sont propres à Baldr dans Snorri et que Saxo a maintenus en les rattachant non plus à Balderus, mais à son ennemi Høtherus ou à un allié de Høtherus. Trois de ces transferts ont été depuis longtemps reconnus :

a) Si Balderus est enflammé d'amour pour Nanna, cet amour est à la fois outrageux et malheureux (III, II, 3 et 9). L'amour partagé est entre Høtherus et Nanna, et c'est Høtherus qui, heureux vainqueur de Balderus, épouse Nanna (III, II, 11).

b) Le merveilleux anneau Draupnir joue un rôle dans la légende scandinave de Baldr : Odin le met sur le bûcher de son fils, qui l'emporte dans l'autre monde et le renvoie ensuite à son père, chargé de la propriété magique nouvelle de sécréter de l'or toutes les neuf nuits. Dans le roman de Balderus, cet anneau se retrouve, déformé en une *armilla* qui a la vertu mystérieuse d'« accroître la richesse de son possesseur<sup>4</sup> »,

mais ce n'est pas Balderus qui la reçoit, c'est Høtherus, dans des conditions d'ailleurs bien différentes : il la conquiert sur Mimingus en même temps que l'épée, la seule arme qui puisse tuer Balderus, et les deux talismans sont accouplés (*ita armillam ensemque in expedito fore, quorum alterum opum, alterum belli fortuna comitaretur*, III, II, 5 et 6).

c) Les magnifiques funérailles de Baldr, sa crémation sur son bateau, si longuement décrites par Snorri et célèbres dans la poésie du Nord, sont attribuées<sup>5</sup> à un allié de Høtherus (III, II, 11) tué dans la grande bataille que celui-ci a livrée contre Balderus et ses alliés, Othinus, Thoro, tous les dieux ; elles ont été cependant déformées en ce sens que les cendres du mort sont finalement déposées dans un tumulus.

Ces inversions signalent un des procédés de Saxo : indifférent et sans doute fermé à l'ancienne valeur théologique des récits qu'il utilisait et des dieux qu'il transposait en héros, l'écrivain danois les a désarticulés sans scrupule et recomposés à sa façon. Je me propose de montrer que, aux trois inversions reconnues, il faut en ajouter plusieurs autres, de même sens, c'est-à-dire dont Høtherus est encore le bénéficiaire, aux dépens de Balderus.

1) Snorri définit le caractère de Baldr en trois termes : « Il est le plus sage des Ases (*vitrastr ásanna*) et le plus habile à parler (*fegrst talaðr*) et le plus porté à faire grâce (*líknsamastr*). » Or, dans Saxo, deux paragraphes consécutifs et symétriques (III, II, 7 et 8) sont destinés à mettre en scène de façon éclatante ces deux dernières qualités dans Høtherus et à expliquer comment elles lui ont valu, contre Balderus, ses deux principaux alliés.

a) (§ 7) Dès que Høtherus a conquis sur Mimingus l'*ensem* et l'*armillam* également merveilleux, le roi de Saxonie Gelderus veut s'en emparer. Il attaque la flotte de Høtherus, mais il est vaincu et capitule. Comment Høtherus réagit-il à cette agression sans excuse ? « Il l'accueillit avec le visage le plus amical et les paroles les plus bienveillantes et fut son complet vainqueur non moins par son humanité que par l'habileté de sa tactique militaire » (*quem Høtherus amicissimo vultu benignissimoque sermone exceptum non minus humanitate quam arte perdomuit*). Ces expressions (*amicissimo vultu benignissimoque sermone, humanitate*) détaillent l'attitude de l'homme prêt à faire grâce, prêt à la réconciliation, qu'exprime l'adjectif *líknsamr*.

b) (§ 8) Immédiatement après (*ea tempestate*), Høtherus rend service au roi de Halogia, Helgo, qui aspire à la main de Thora, fille de Guso, roi des Finni et des Byarmi. Affligé d'un défaut d'élocution fort désagréable, même à ses familiers, Helgo a envoyé à Guso plusieurs *legationes*, manquant à la coutume qui veut que les jeunes gens aillent faire eux-mêmes leur demande, et le Finnois, hautainement, a refusé. Alors Helgo, connaissant les qualités d'orateur de Høtherus, le supplie de l'aider (*Høtherum, quem politioris facundiæ noverat, suis favere studiis obsecrabat*). Høtherus accepte, va trouver Guso et lui parle si bien qu'il retourne entièrement ses dispositions (*cumque pro Helgone per summam eloquii suavitatem egisset, refert Guso mentem filiæ consulendam, ne quid contra nolentem paterna videretur severitate præsumptum. Accersitamque, an proco allubesceret, percontatus annuentis Helgoni nuptias pollicetur. Igitur Høtherus obseratas Gusionis aures ad ea, quæ precabatur, exaudienda rotundæ volubilisque facundiæ dulcedine patefecit*). L'insistance de l'écrivain prouve assez qu'il veut ici

mettre en valeur l'éloquence de Høtherus et ses succès : il le fait et par affirmation directe, dans des expressions hyperboliques qui sont comme des gloses du *fegrst talaðr* de Snorri (*politioris facundiæ ; per summam eloquii suavitatem ; rotunda volubilisque facundiæ dulcedine*), et par opposition, en créant l'étrange figure du personnage *tanto oris vitio obsitus erat, ut non solum exterar, sed etiam domesticas aures erubesceret*.

Ces deux paragraphes jumelés — d'où que Saxo en ait pris la matière et les noms<sup>6</sup> — ont donc valeur de définition et montrent, dans un petit drame et dans une petite comédie également agréables, comment Høtherus savait s'attacher les hommes par deux qualités précises, deux des trois qualités où, suivant la tradition scandinave, Baldr excellait. La troisième qualité, la sagesse, la sagacité, *vitrastr*, appartient aussi à Høtherus d'un bout à l'autre du roman, mais, moins spéciale, n'a pas donné lieu à un paragraphe parallèle aux deux autres.

Un autre transfert de Baldr à Høtherus est décelable dans un autre épisode secondaire du roman. Il ne s'agit plus d'un trait de caractère, mais d'une scène, d'un ressort essentiel du mythe de Baldr.

2) Avant sa mort tragique, Baldr, fort de son invulnérabilité, se prêtait volontiers à un jeu pittoresque. Sur la place où les Ases tenaient d'ordinaire des réunions plus sérieuses, ils le bombardaient littéralement de toutes sortes de projectiles et il se laissait faire : « Baldr et les Ases s'amusaient ainsi : il se tenait debout sur la place du *þing* et tous les autres ou bien tiraient des traits contre lui, ou lui donnaient des coups d'épée, ou lui jetaient des pierres ; mais, quoi qu'on fit, il n'en recevait aucun dommage, et cela



semblait à tous un grand privilège » (*þá var þat skemtun Baldrs ok ásanna, at hann skyldi standa upp á pingum, en allir aðrir skyldu sumir skióta á hann, sumir hoggva til, sumir beria grióti. En hvat sem at var gert, sakaði hann ekki, ok þótti þetta ǫllum mikill frami*).

Que reste-t-il de tout cela dans Saxo ? Quant à Balderus, rien. Certes, Balderus, je l'ai rappelé, en vertu de sa divinité (III, II, 5 : *ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere*), est lui aussi invulnérable, sauf aux coups d'un unique *ensis*. Mais, par la suite, dans les deux occasions où Høtherus et Balderus s'affrontent, il n'est question ni de ce privilège ni de cette épée : ni dans la première bataille d'où Balderus échappe sans gloire, mais indemne, alors que Høtherus vient de réussir à ébrécher la massue de Thoro (III, II, 10) ; ni dans la seconde rencontre (III, III, 7), lorsque Høtherus inflige à Balderus une blessure mortelle (*obvii sibi Balderi latus hausit eumque seminecem prostravit*) ; on doit certes penser que, dans cette dernière circonstance, c'est bien l'épée conquise sur Mimingus qui a réussi à blesser Balderus, puisqu'elle seule en était capable, mais Saxo néglige de rappeler ce détail essentiel et, visiblement, ne s'en soucie plus. Et notons au passage que, sous une autre forme, l'invulnérabilité est, elle aussi, passée à Høtherus, qui affronte l'armée des dieux *tunica ferrum spernente succinctus* (III, II, 10), tunique qui semble lui avoir été donnée par les *virgines* des bois qu'il avait rencontrées au début de ses difficultés avec Balderus (III, II, 4 ; cf. III, III, 4 : *insecabilis vestis*).

En tout cas, l'invulnérabilité de Balderus, négligée par l'auteur après qu'il l'a déclarée, ne donne lieu à aucune scène de « bombardement inoffensif », comparable à celui de Baldr sur le *Ping* des Ases, où se vérifie son invulnérabilité. Or, parmi les aventures accessoires, latérales, non de Balderus, qui

d'ailleurs n'en a guère, mais de Høtherus, est consignée une scène qui rappelle ce bombardement et où les expressions de Saxo font comme un écho à celles de Snorri. Elle se trouve dans l'épisode, mentionné tout à l'heure, où le roi des Saxons Gelderus, apprenant que Høtherus est entré en possession de l'épée et du bracelet de Mimingus, l'attaque avec sa flotte pour lui ravir ces précieux objets (III, II, 7). Alors que l'adversaire en est encore aux préparatifs, Gevarus qui, dit Saxo, était devin et magicien et qui, dans toute cette affaire, paraît assumer une partie du rôle de Loki<sup>7</sup>, appelle Høtherus et lui recommande, quand il sera attaqué, *Gelderi iacula patienter excipiat, non ante sua remissurus quam hostem missilibus carere conspiciat*. Høtherus applique cette tactique. Voici la scène :

En effet, aux premiers assauts de Gelderus, il ordonna aux siens de tenir bon en se couvrant de leurs boucliers, affirmant que c'était par la patience qu'ils gagneraient le combat. Cependant l'ennemi, comme ses traits ne rencontraient pas de riposte et qu'il les prodiguait dans son extrême ardeur à combattre (*iisdemque per summam pugnandi cupiditatem effusis*), se mit à jeter lances et épieux avec d'autant plus d'ardeur qu'il voyait Høtherus plus passif à les recevoir (*hoc avidius hastas ac spicula torquere cœpit, quo Høtherum in his excipiendis patientius segerere comperit*). Ces traits, s'enfonçant les uns dans les boucliers, les autres dans les navires, blessaient rarement, et la plupart paraissaient décochés en vain et inoffensifs (*quæ partim scutis, partim navigiis infixæ rarum dedere vulnus, complura innoxia ac frustra videbantur excussa*). En effet, les soldats de Høtherus, se conformant à l'ordre du roi, faisaient rebondir la pluie de traits sur leurs boucliers rapprochés en tortue (*siquidem Høtheri milites regis imperium exsequentes receptam telorum vim conserta clipeorum testudine repellebant*) et le nombre n'était pas petit de ceux (de ces traits) qui, après avoir légèrement frappé les boucliers, tombaient à l'eau (*nec rarus quidem eorum numerus erat, quæ levi ictu umboibus impacta fluctibus incidebant*).

Le plan réussit : une fois leurs munitions follement gaspillées, c'est au tour de Gelderus et des siens de subir la pluie des traits adverses : impuissant, il élève le signe de la

capitulation — donnant à Høtherus, on l'a vu, l'occasion de manifester sa qualité « baldérienne » de *liknsamastr*.

Les commentateurs ont signalé ici une manœuvre et une ruse connues par ailleurs (mais qui n'ont rien de commun, malgré Sophus Bugge, Friedrich Kauffmann et Paul Herrmann, avec la défense de l'armée saxonne de Cheldricus dans le *nemus Caledonis* : Geoffroy de Monmouth, *Historia regum Britanniae*, IX, 3) : 1) *Testudinem clipeorum conserere*, dit Paul Herrmann<sup>8</sup>, rejoint l'expression *at skjóta á skjaldborg* dont il trouve des exemples dans l'*Egils saga* et dans la *Flateyjarbók* ; 2) quant à la ruse qui consiste à économiser ses propres traits jusqu'à ce que l'ennemi ait épuisé les siens, elle se rencontre non seulement dans des *Fornmanna Sögur*, mais chez Saxo lui-même, dans le roman du premier Frotho (II, III, 1). Voici ce passage :

Son premier combat sur mer fut contre le viking frison Witho. Dans cette rencontre, il ordonna à ses compagnons de supporter passivement les premières attaques des ennemis, en ne leur opposant que les boucliers, et de ne pas lancer eux-mêmes leurs traits avant d'avoir constaté que la pluie d'épieux ennemis était complètement épuisée. Ces traits furent envoyés par les Frisons avec d'autant plus d'ardeur que les Danois les accueillirent avec plus de tolérance, Witho attribuant la passivité de Frotho à son désir de paix. Puis s'élève un grand signal de trompette, et ils lancent leurs javelots dans un immense fracas. Comme il ne restait aucun trait de réserve aux imprudents ennemis, ils sont accablés par ceux des Danois, et vaincus.

Il est instructif de comparer cette description avec celle du roman de Balderus, au troisième livre. La ruse du roi Frotho est présentée et dans son mécanisme physique, sans mention du plus ou moins de dégâts causés parmi les *patientes* par la débauche balistique de l'ennemi, et dans son mécanisme psychologique, qui est de faire croire à l'ennemi, pour qu'il gaspille ses traits, que les Danois sont démoralisés (*patientiam a pacis cupiditate profectam*). L'épisode de Høtherus et de Gelderus donne aussi, comme il est naturel, puisqu'il s'agit de

la même ruse, ces indications physiques et psychologiques, et partiellement dans les mêmes termes (III : *hoc avidius hastas ac spicula torquere coepit* [Gelderus] *quo Høtherum in his excipiendis patientius se gerere comperit* ; cf. II : *quæ tanto a Frisis avidius emissa quanto a Danis tolerabilius excepta*) ; mais l'auteur ajoute une autre sorte de détails, entièrement absente du récit du deuxième livre ; il se complaît à montrer non seulement le gaspillage des munitions ennemies, mais leur inefficacité : *rarum dedere vulnus, complura innoxia ac frustra videbantur excussa* ;... *nec rarus quidem eorum numerus erat, quæ levi ictu umbonibus impacta fluctibus incidebant*. Ainsi l'armée de Høtherus est comme invulnérable, les traits qui la frappent retombent, inoffensifs et vains. N'est-on pas tout près du jeu des Ases sur le *Ping* ? J'ai l'impression que Saxo a voulu, dans le roman de Balderus, maintenir la scène du bombardement reçu sans risques ni dégâts. Il l'a fait en traduisant ce bombardement-jeu en termes militaires, en le ramenant au type d'action viking le plus proche, à une ruse de guerre qu'il a combinée avec la manœuvre de la *testudo*. Le résultat est la quasi-invulnérabilité spectaculaire de Høtherus et de son armée sous le bombardement. Je ne pense pas que ce soit par hasard que cette scène (c'est la seule fois que Saxo mentionne la manœuvre de la *testudo*) soit justement insérée dans le roman de Balderus, au profit de ce Høtherus dont nous savons maintenant qu'il s'est approprié tant d'éléments appartenant au Baldr scandinave.

3) Un moment important, dans le récit de Snorri, est l'angoisse générale du peuple des Ases à la nouvelle de la mort de Baldr, le vide qu'ouvre pour eux cette mort, le sentiment de manque qui provoque leurs émouvants efforts

pour faire revenir Baldr de l'autre monde. Et un trait non moins important du caractère, de la *náttúra* de Baldr, selon Snorri, est qu'aucun jugement de lui ne peut se tenir, se réaliser, *at engi má haldast dómr hans*. Cette scène et ce trait paraissent combinés et réinterprétés en termes terrestres, toujours au profit de Høtherus, dans un singulier épisode (III, III, 3).

Un jour qu'il a été défait par Balderus, Høtherus disparaît, comme s'il quittait ce monde, laissant un vide durement ressenti<sup>9</sup>.

Après avoir passé l'hiver là [= en Jutland], il regagna la Suède seul, sans compagnons. Il convoqua les grands personnages, *magnates*, et leur dit qu'il en avait assez de la lumière et de la vie, *lucis ac vitæ pigere*, à la suite des revers que, par deux fois, Balderus victorieux lui avait infligés. Il les salua tous, puis, gagnant par une route détournée des lieux d'accès difficile, il se mit à parcourir des régions étrangères à l'activité humaine, *expertes humani cultus*... Or il avait coutume auparavant de rendre ses jugements du sommet d'une hauteur au peuple qui le consultait. Aussi ceux qui se présentaient là [ensuite, ignorant sa disparition] incriminaient l'inertie du roi, *regis inertiam causabantur*, et blâmaient son absence par les plus sévères reproches.

Et c'est alors, après avoir erré jusqu'aux extrémités de ces terres écartées et parcouru *insuetum mortalibus nemus* qu'il rencontre les trois *virgines* qui vont l'équiper et lui rendre courage.

Ici la disparition est aussi totale que dans le récit de Snorri, mais temporaire, hors du monde des hommes mais non pas hors de « ce monde-ci », et provoque non des larmes, mais des reproches. D'autre part, la mention inattendue de « l'habitude » qu'avait Høtherus de rendre ses jugements, *scita depromere* (*scita* : *dómr*) au moment même où il devient déficient dans cet office — ici déficience non de nature, mais accidentelle, volontaire, et temporaire comme la disparition dont elle est l'effet — s'explique au mieux comme un calque « historicisé » de la fâcheuse *náttúra* qui rendait vains les

jugements de Baldr : Saxo aura, dans une même scène, associant deux mots clefs (*inertia*, *absentia*) et substituant les blâmes aux regrets, uni les raisons de peine que Baldr a données au peuple des Ases : l'inefficacité de ses jugements pendant sa vie, et sa disparition.

4) Un dernier trait de Baldr semble se retrouver dans Saxo, réinterprété et attribué à Høtherus (III, II, 5-6).

Gevarus, ce bienveillant conseiller, un peu sorcier, qui a hérité la fonction de *ráðbani* qui est celle de Loki dans le récit de Snorri, indique à Høtherus qu'il n'existe au monde qu'une épée, *ensis*, capable de tuer Balderus et que cette épée est la possession du « satyre » Mimingus, de même que l'*armilla*, talisman de richesse. La conquérir n'est pas chose facile. Il faudra d'abord arriver au pays lointain où habite Mimingus, par-delà des terres infinies où sévit un froid extrême — ce qui peut se faire, dit Gevarus, en prenant pour attelage des rennes. Ensuite, il faudra saisir le satyre et l'obliger à remettre les objets, épée et bracelet : thème connu dans le Nord comme chez les Grecs et les Romains. Mais ici le thème est relevé par un détail, une manœuvre, qui n'est pas claire et qui, plus loin, dans l'exécution du plan, sera présentée un peu autrement<sup>10</sup>. Voici le conseil de Gevarus à Høtherus — en style indirect.

Arrivé là [= près du séjour de Mimingus], qu'il dresse sa tente en la plaçant par rapport au soleil de telle sorte qu'elle reçoive l'ombre de l'antre où vit Mimingus, sans projeter elle-même d'ombre sur l'antre, pour éviter que le satyre, frappé par une obscurité insolite, n'ait peur et ne renonce à sortir.

Høtherus arrive sur les lieux, dresse sa tente comme il lui a été prescrit et passe plusieurs jours et plusieurs nuits sans sommeil, chassant le jour, méditant la nuit. Et voici ce qui arrive :

Une nuit que, ainsi constamment éveillé, son esprit peinait sous les coups des soucis, il arriva que l'ombre du satyre vint sur sa tente. Il le frappa de sa

lance, le fit tomber et, avant qu'il eût pu fuir, le saisit et l'enchaîna.

La manœuvre est donc fondée, soit pour éviter d'alerter le satyre, soit pour alerter son assaillant, sur le jeu de l'ombre et de la lumière. Depuis Müller jusqu'à Herrmann, les commentateurs ont essayé d'en comprendre le mécanisme, ont noté des contradictions (la tente doit être disposée par rapport au soleil, mais c'est *pernox* que se fait la capture) et, finalement, renoncé. Comme il lui est arrivé plus d'une fois quand il a transposé, laïcisé un trait mythique ou rituel, il semble que Saxo ne s'est pas lui-même représenté ce qu'il décrivait. Quel peut être ici le trait mythique — un trait rituel étant exclu ? C'est encore à Baldr qu'il faut le demander.

La septième demeure divine, celle que Baldr a érigée pour lui-même, est nommée à la strophe 12 des *Grímnismál* à quoi la *Gylfaginning* fait écho : *Breiðablik*, « Large Éclat ». Cela ne peut signifier qu'une chose : cette demeure est brillante par nature et répand largement son éclat. Cette propriété merveilleuse de la demeure, essentielle puisqu'elle en fournit le nom, ne pouvait subsister comme telle appliquée à la demeure, habituelle ou temporaire, d'un chef viking, que ce fût Balderus ou, par transfert, Høtherus. Elle aura donc été ramenée du ciel sur la terre. Elle n'a plus rien de merveilleux et résulte d'un calcul humain. À la demeure dont l'éclat est largement répandu, se trouve substituée la tente qui, en vertu d'une orientation adroite (et moins adroitement décrite), ne projette jamais d'ombre du côté où il est important qu'elle n'en projette pas.

Mais, dans Snorri, à l'éclat de la demeure de Baldr (le neutre *blik* est « nitor ») correspond la blancheur éclatante du possesseur lui-même : Baldr est si brillant, *bjartr*, qu'il émet de la lumière, *svá at lýsir af honum* — et il y a une fleur des champs, la plus blanche, *hvítast*, si blanche, *svá hvítt*, qu'on l'a

comparée aux cils de Baldr. Ce trait, lui non plus, ne pouvait être attribué comme tel à un homme. Saxo l'a donc transposé : ce n'est plus à un corps, c'est à une pièce d'équipement merveilleuse qu'est attaché ce *nitor*. D'un groupe de femmes merveilleuses qu'il rencontre, Høtherus — lui encore, et non Balderus — reçoit un baudrier extraordinairement brillant : *Eædem namque nymphæ accurati nitoris cingulum potentemque victoriæ zonam clementi benignitate ei largitæ sunt* (III, III, 6, *fin*). Cet *accurati nitoris cingulum* n'a pas de précédent mythologique direct, alors que la *potens victoria zona* est prise à la garde-robe de Thor et se retrouve, populaire, dans des ballades færoëiennes ; d'autre part *nitor*, appliqué à des armes, est rare dans Saxo<sup>11</sup> et, par conséquent, a quelques chances d'être ici significatif.

Avec ce trait se trouvent épuisés et la matière de la notice de Snorri sur Baldr et les principaux épisodes de sa vie : ils ont été systématiquement virés au compte de son adversaire et meurtrier, Høtherus. Ainsi éclairés sur un des procédés de Saxo, nous pouvons nous retourner vers Balderus et rechercher par quelle substance le savant Danois a remplacé tout ce qu'il extrayait de son personnage pour former Høtherus. À vrai dire, il a très peu remplacé : Balderus a beaucoup moins d'aventures que Høtherus, qui est devenu le véritable héros du roman ; mais le peu de supplément, de compensation qu'a reçu Balderus a une origine unique et claire : Saxo a puisé dans les mythes de Freyr. Cette proposition n'est pas nouvelle, et Paul Herrmann, après d'autres, l'a bien formulée, mais pour la rejeter aussitôt avec des arguments qui sentent leur époque et que nos considérations sur Høtherus achèvent de ruiner. Il s'agit essentiellement de deux traits.



1) La manière dont Balderus tombe amoureux de Nanna et dépérit de sa passion contrariée rappelle de près le début des *Skírnismál*, de même que le discours par lequel Nanna élude sa demande rappelle, dans les mêmes *Skírnismál*, la principale raison par laquelle Gerd refuse d'accueillir la demande de Freyr. Dans les *Skírnismál*, 6, Freyr lui-même, dont le trouble inquiète tout son entourage, dit à son serviteur dans quelle occasion il a vu Gerd :

Dans les enclos de Gymir, j'ai vu marcher  
une jeune fille dont je me suis épris ;  
Ses bras étincelaient, et leur éclat reflétait  
tout l'air, et les flots...

Dans Saxo, III, II, 3, voici comment éclate la passion de Balderus :

Il arriva que Balderus, fils d'Othinus, tout troublé d'avoir vu le corps de Nanna tandis qu'elle se baignait, fut saisi d'un amour sans bornes. L'éclat de ce corps admirable le brûlait et l'image de cette extraordinaire beauté enflammait son cœur...

Paul Herrmann refuse avec indignation de rapprocher les deux textes<sup>12</sup> : alors que la chaste émotion de Freyr devant Gerd ferait penser à Faust apercevant Marguerite, la passion déréglée de Balderus devant Nanna au bain rappellerait la sensualité des vieillards de la Bible surprenant Suzanne ou de David convoitant Bethsabée. Quant à moi, je ne vois guère de différence : si Freyr s'est enflammé à la simple vue des bras nus de Gerd et Balderus à la vue plus complète de Nanna au bain, cela n'a dépendu que des circonstances et l'effet passionnel a été le même.

D'autre part, Gerd, après qu'elle a dû capituler, explique par un argument précis le refus qu'elle a d'abord fait de Freyr : lui et elle ne sont pas de la même race (str. 37) :

Cependant je ne pensais pas que jamais j'allais

aimer un des Vanes !

L'objection est fondée, et c'est elle que Freyr prévoyait dès le début quand il disait à son serviteur (str. 7) :

Parmi les Ases et les Alfes, pas un seul ne permet  
que, tous deux [= Gerd et moi], nous soyons unis.

Telle est aussi la situation entre Balderus, demi-dieu, et Nanna — non pas gracieuse fille des géants comme Gerd, mais femme ; et quand Balderus viendra en personne lui demander sa main, elle arguera, pour refuser, qu'il est impossible de joindre un dieu à une mortelle et généralement d'unir deux êtres trop séparés par l'ordre du monde (III, II, 9 : *nuptiis deum mortali sociari non posse ;... neque enim stabilem dissonis esse nexum ;... supernis terrestria non iugari, quæ tanto originis intervallo discors rerum natura secreverit ;... quod a divinæ luculentia maiestatis infinitum distet humana mortalitas...*).

Que Saxo ait ici démarqué les *Skírnismál* est d'autant plus probable que, à la fin du roman de Balderus, quand Othinus se mettra en devoir de lui engendrer un vengeur, une autre partie du même poème eddique a été évidemment utilisée : de même que Skirnir essaie vainement de décider Gerd en lui offrant des bijoux, puis en la menaçant de l'épée, et ne la fait céder que par la menace d'une terrible incantation magique, de même Othinus essaie vainement de séduire Rinda par des exploits guerriers, puis par des bijoux, puis de nouveau (maladresse, sans doute, de la transposition) par des exploits guerriers, et n'arrive à ses fins qu'après l'avoir rendue folle par des incantations<sup>13</sup>.

2) C'est aux promenades rituelles des dieux Vanes dans une voiture et, en particulier, à celle du dieu Freyr

accompagné de sa prêtresse, telle que la décrit l'épisode de Gunnar Helming<sup>14</sup>, que fait penser la fin de III, II, 12 :

Souffrant pendant les nuits des excitations continuelles d'apparitions qui prenaient l'apparence de Nanna, Balderus tomba si bien malade qu'il ne pouvait plus marcher. Aussi prit-il l'habitude de ne voyager qu'en char à deux chevaux ou en chariot (*quamobrem biga redave emetiendorum itinerum consuetudinem habere cæpit*) : tant la force de l'amour qui l'avait envahi l'avait en quelque sorte réduit à la plus extrême faiblesse. Il estimait n'avoir rien reçu d'une victoire dont Nanna n'avait pas été le butin.

La motivation est romanesque, mais la matérialité des faits n'en rejoint pas moins exactement la procession rituelle du Freyr suédois. Le texte contient d'ailleurs, immédiatement après, dans le paragraphe 13, la preuve de cette origine. Sans aucun rapport avec l'intrigue romanesque, l'interrompant, au contraire, selon le procédé qu'il a plusieurs fois employé, notamment pour les deux excursus mythologiques du roman de Hadingus<sup>15</sup>, Saxo continue en effet par cette phrase :

Frø aussi, prince des dieux (*Frø quoque, deorum satrapa*), s'installa non loin d'Upsal et y remplaça le vieux type de sacrifice pratiqué par tant de nations et de générations par un *piaculum* sinistre et horrible. Osant, en effet, immoler des victimes de race humaine, il fit aux dieux de honteuses offrandes.

Cette mention d'un autre rituel du Freyr d'Upsal est évidemment entraînée par la mention du rituel de promenade en voiture, transféré de Freyr à Balderus.

Ainsi tout paraît simple et artificiel dans la genèse du roman de Balderus, au moins quant aux deux protagonistes : les altérations, inégalement adroites mais cohérentes, et dont l'accumulation même confirme qu'il n'y a pas, sous ce texte, quelque authentique variante du mythe de Baldr, proviennent de ce que, pour une raison inconnue, Saxo a voulu faire de Hodr-Høtherus le héros à la fois principal et sympathique et a transféré sur lui la substance de Baldr.

Il se peut cependant que Saxo ait disposé, quant à Hodr, d'une définition plus riche que celle, si courte, qu'a conservée Snorri. Des études comparatives récentes ont en effet rendu probable que ce malheureux dieu aveugle, dont l'unique intervention dans la mythologie est de provoquer la grande catastrophe de l'histoire divine et cosmique, a aussi été plus généralement le dieu, ou l'incarnation, du destin, et moins d'un *fatum* aux décisions insondables, mais peut-être providentielles, que du hasard, du « caprice des choses » ; de plus, son nom, qui signifie proprement « guerrier », donne à penser qu'il s'agissait en lui principalement du sort hasardeux des guerres<sup>16</sup>.

Personnage purement épique, Høtherus ne pouvait, bien entendu, garder sur lui cette lourde valeur, mais il est remarquable qu'il en garde plus que Snorri, semble-t-il, n'en a attribué à Hodr. Høtherus est en effet seul, parmi les héros de Saxo, à entretenir des rapports étroits avec les êtres surnaturels qui décident des batailles. Il ne rencontre pas moins de deux fois, au début et à la fin de sa rivalité avec Balderus, des *virgines* ou des *nymphas*, sortes de Nornes croisées de Valkyries, de qui dépend « la fortune des guerres<sup>17</sup> ». En III, II, 4, elles se présentent elles-mêmes : *Illæ suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur. Sæpe enim se nemini conspicuas præliis interesse, clandestinisque subsidiis optatos amicis præbere successus*. En III, III, 4, quand Høtherus expose aux mêmes *virgines* ses insuccès à la guerre, déplore *gestarum infelicitè rerum fortunam*, et les accuse formellement de mauvaise foi et d'oubli de leurs promesses, elles répondent que, bien qu'il fût rarement sorti vainqueur, il a cependant infligé à l'ennemi des pertes égales aux siennes et qu'il a causé d'aussi grands

massacres qu'il en a subis (*at nymphæ eum, quamquam raro victor exstiterit, æquam tamen hostibus cladem ingessisse dicebant nec minons stragis auctorem fuisse quam complicem*) ; c'est alors aussi qu'elles lui révèlent le moyen de vaincre Balderus, comme, dans la première rencontre, elles lui avaient déjà donné l'*insecabilem vestem*. Cette familiarité de Høtherus et des *virgines* me paraît prolonger l'antique valeur de Hodr dans la théologie. On joindra peut-être ici la manière dont, en III, III, 1, il reconnaît et exploite, pour devenir roi de Danemark, le *rerum beneficium*, le *fortunæ beneficium* [cf. *quod vix spe complecti posset, casu sibi collatum dicebat*], ainsi que, en III, III, 5, les réflexions sur l'instabilité de la fortune, qui le décident à attaquer Balderus ; sans parler de l'épée qu'il a extorquée à Mimingus et qu'accompagne *belli fortuna*.

Voilà ce que paraît avoir été le travail de Saxo sur sa matière. Loin de diminuer la valeur de son témoignage, cette analyse permet de l'accorder avec le récit de Snorri dont, au premier regard, il diffère si considérablement et dont, une fois reconnue la formule générale de la transposition, il confirme au contraire l'ensemble et les détails.

Replacées dans ce contexte, les deux divergences majeures dont les critiques font si grand usage donnent l'enseignement inverse de ce qu'ils prétendent en tirer. Loki, certes, est absent sous ce nom, mais, en atténuant son rôle et en le tournant au bien, Saxo l'a transposé dans le personnage de Gevarus, conseiller de Høtherus. Quant aux perspectives eschatologiques, si Saxo les a éliminées, il a inséré à l'intérieur du roman de Balderus, en la réduisant à la condition d'épisode, une théomachie où les dieux sont massivement vaincus, situation qui est celle même, exceptionnelle, du Ragnarøk. Ces deux libertés prises par Saxo avec son modèle

sont du même ordre de grandeur que celles que nous avons observées à propos des protagonistes.

1. La bibliographie de Baldr et celle du Ragnarøk sont immenses. L'essentiel est donné dans les manuels récents : Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, II, 1957, pp. 214-238 (Baldr), 392-405 (le Ragnarøk) ; Werner BETZ, « Die altgermanische Religion », dans *Deutsche Philologie im Aufriss*<sup>2</sup>, 1957, col. 2502-2508 et 2521-2523. Mon opinion sur ces matières si controversées a été progressivement développée dans la première et la troisième partie de *Loki*, 1948 (édition allemande modifiée sur ce point, 1959 [cf. éd. française de 1986]), dans la troisième partie des *Dieux des Germains*, 1959 (« Le drame du monde : Baldr, Höðr, Loki ») et dans la première partie de *Mythe et épopée*, I, 1968, chap. vin (« Anéantissement et renaissance »), notamment pp. 222-230. E. M. MELETINSKIJ, *Edda i rannye formy eposa*, 1968, pp. 191-248, a présenté d'intéressantes remarques sur Loki et Baldr.

2. Je pense à la tentative de Aage KABELL pour expliquer le gui dans l'histoire de Baldr par un faux sens, *Balder und die Mistel* (dans les *Folklore Fellows Communications*, CXCVI, 1965).

3. Cf. aussi l'eau sortant en abondance du tertre funéraire de Balderus, comme défense contre des pillleurs de tombes, III, III, 8 : Paul HERRMANN, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. II : Kommentar*, 1922, pp. 216-217. Voir un parallèle tcherkesse aux « larmes sur Baldr » dans ma note « Balderiana minora », dans *Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne*, 1964, pp. 70-72 [repris ici même, pp. 234-237].

4. P. HERRMANN, *Kommentar*, *op. cit.*, p. 221.

5. *Ibid.*, p. 211.

6. P. HERRMANN, *Kommentar*, *op. cit.*, pp. 208-215, avec bien des rapprochements contestables.

7. *Loki*, éd. allemande, p. 101 [cf. éd. française de 1986, pp. 108-109].

8. *Kommentar*, *op. cit.*, p. 209, n. 1.

9. P. HERRMANN, *Kommentar*, *op. cit.*, p. 229.

10. *Ibid.*, p. 221.

11. En trois passages, *nitor* est appliqué à *galeæ*, *arma*, *acumen* ; dans IV, VIII, 2, Frotho Vegetus offre à Frogerus (fils d'Othinus, et trifonctionnel !) d'échanger leurs armes et leurs places ; Frogerus, séduit par le *hostilium nitor armorum* (ces armes sont en or), a l'imprudence d'accepter.

12. *Kommentar*, *op. cit.*, p. 218.

13. *Mythe et épopée*, I, *op. cit.*, pp. 622-623 (et n. 1).

14. Ci-dessus.

15. Voir *Du mythe au roman*, 2<sup>e</sup> édition, 1983, chap. VI et VII.

16. *Mythe et épopée*, I, *op. cit.*, pp. 227-228.

17. P. HERRMANN, *Kommentar*, *op. cit.*, pp. 218-219.

*Balderiana minora*



Cette étude a été publiée pour la première fois en 1964 dans le recueil *Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 67-72).

La matière de la troisième partie (« Les pleurs de toutes choses et la résurrection manquée de Baldr ») a été reprise dans *Romans de Scythie et d'alentour* (1978, pp. 112-113). Sur le même sujet, voir aussi les différentes éditions du livre *Loki*.

Concernant la deuxième partie (« L'épisode de Hyrrokkin »), voir également l'esquisse 62 (« Anchise foudroyé ? ») dans *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (1985, pp. 151-161).

## I. L'anneau donné au mort

Au moment où, toutes difficultés aplanies, les dieux vont mettre le feu au bûcher funèbre de Baldr, Odin place son anneau près de lui<sup>1</sup> et Baldr l'emporte chez les morts, au domaine de Hel, d'où il le renverra d'ailleurs à son père<sup>2</sup>.

L'intention du geste n'est pas claire. Ce bijou n'appartient pas au mort lui-même et ne lui est donc pas livré, comme le sont un peu plus haut son cheval et son harnachement, pour qu'il continue à jouir dans l'autre monde des biens qu'il possédait dans celui-ci. Est-ce un simple hommage, ou un moyen magique de rattacher le partant aux restants, le mort aux vivants, ou de relier le dieu souverain d'après le Ragnarøk au dieu souverain d'aujourd'hui<sup>3</sup> ? Aucun élément du récit ne permet de choisir entre ces possibilités. Mais un geste tout proche se trouve dans un récit narte d'Ossétie<sup>4</sup>. Un jeune mort, à qui ses parents, Uryzmæg et Satana, négligeaient de faire les offrandes funéraires, obtient de Barastyr, chef de l'autre monde, de revenir sur terre entre le lever et le coucher du soleil. Il passe donc toute une journée près de son père, sans se faire reconnaître, l'emmène dans une expédition qui produit un butin fabuleux et ne se découvre qu'au moment même où il le quitte. Uryzmæg rentre précipitamment et crie à Satana :

— Le petit garçon qui faisait ta joie, que tu ne te rassasiais pas de voir, c'est avec lui, notre maîtresse, que j'ai été en expédition !

Satana laissa là Uryzmæg et courut à la poursuite du garçon. Quand elle fut près de l'atteindre, elle s'écria :

— Ô toi qui faisais ma joie, que je ne me rassasiais pas de voir, permets-moi de te contempler encore une fois, tourne vers moi ton visage !

Le garçon ne se retourna pas et cria seulement :

— Je n'ai pas le temps, le soleil se couche !

Satana comprit qu'il ne la regarderait plus. La malheureuse pria :

— Dieu des dieux, mon Dieu, si tu sais voir dans le cœur d'une mère, prolonge de biais, sur les montagnes, les derniers rayons du soleil !

Et en effet, sur les montagnes, le soleil couchant s'attarda.

Cependant le garçon arrivait au seuil du pays des morts. Il cria au portier :

— Ouvre la porte !

— Il est trop tard, répondit le portier, le soleil est couché !

— Non, il est encore temps : là-haut, sur la montagne, le soleil brille toujours.

Le portier ouvrit la porte. Au moment d'entrer, il se retourna vers Satana. Elle vit un pan de son vêtement, elle entrevit son visage, et elle lui jeta son anneau. L'anneau alla de lui-même se mettre au doigt du garçon, qui l'emporta chez les morts. Là, le garçon reprit sa place sur les genoux de Barastyr<sup>5</sup>.

Dans ce récit narte non plus, le geste de Satana n'est pas expliqué.

## II. L'épisode de Hyrrokkin

Les Ases voulaient placer le cadavre de Baldr sur son propre bateau, Hringhorni, le plus grand de tous les bateaux. Le bateau était tiré à terre, sur la côte, et les Ases eurent beau le pousser, il ne bougea pas<sup>6</sup>.

Alors on envoya au Pays des Géants chercher la sorcière qui s'appelait Hyrrokkin. Elle vint, chevauchant un loup, avec deux serpents pour brides. Elle sauta de sa monture et Odin fit venir quatre *berserkir* pour tenir celle-ci ; mais ils ne réussirent pas à la saisir et elle les renversa. Puis Hyrrokkin alla à l'avant de l'étrave et, du premier coup, la lança avec une telle force que du feu jaillit des rouleaux et que le sol trembla partout. Cela mit Thor en colère. Il saisit son marteau et il lui aurait brisé la tête si les dieux n'avaient demandé sa sauvegarde<sup>7</sup>.

La colère de Thor ne se comprend que si l'acte de Hyrrokkin lui apparaît comme une injure ou un défi personnel : et en effet, la sorcière géante a fait, à sa façon, tonnerre et éclairs.

On connaît la variante<sup>8</sup>, immortalisée par Virgile, du crime et du châtement de Salmonée, de l'ὕβριστης Σαλμωνεύς :

Venu de Thessalie en Élide, lit-on dans la *Bibliothèque* d'Apollodore<sup>9</sup>, Salmonée y fonda une ville. Mais il s'abandonnait à l'outrance, voulut s'égalier à Zeus, et fut châtié de son impiété. Il disait en effet qu'il était Zeus et, enlevant au dieu les sacrifices, ordonnait que ce fût à lui qu'ils fussent offerts. Traînant à son char en marche des peaux séchées, avec des chaudrons d'airain, il disait qu'il tonnait. Lançant au ciel des torches enflammées, il disait qu'il lançait la foudre. Zeus le foudroya et anéantit la ville qu'il avait fondée, avec tous les habitants<sup>10</sup>.

Le poète Manilius précise que, dans sa ville, il avait établi des ponts, des échafaudages, sur lesquels il lançait son quadriges dans un fracas d'airain et s'imaginait ainsi *expressisse sonum mundi* et avoir fait descendre — en l'incarnant — Jupiter sur la terre<sup>11</sup>.

Le commentateur de Virgile, Servius, dit aussi qu'il avait fait fabriquer un pont d'airain sur lequel il lançait son char pour imiter le tonnerre du ciel, et qu'il donnait l'ordre de tuer celui contre lequel il décochait une flèche<sup>12</sup>.

Avec des modalités diverses, on a reconnu depuis longtemps dans la légende de Salmonée la transcription d'un ancien rite de magie sympathique, destiné à provoquer l'orage, mis ici en rivalité avec la représentation d'un Zeus tonnant, mais ailleurs incorporé à son culte. L'exemple classique est celui de la ville de Cranon, en Thessalie, sur lequel nous sommes renseignés par une notice de l'Eubéen Antigone de Carystos, la quinzième de ses *Histoires merveilleuses*<sup>13</sup>. Après avoir parlé d'un couple de corbeaux qui, suivant une croyance attestée en plusieurs autres points du monde antique<sup>14</sup>, étaient dans la ville les seuls représentants de leur espèce, la notice dit que, sur les armoiries de Cranon, telles que les utilisaient notamment les proxènes, ces deux oiseaux étaient représentés

sur un char d'airain, ἐφ' ἀμαξίου χαλκού. Et pourquoi un char ?

Il y a chez ce peuple un char d'airain que, en cas de sécheresse, ils secouent, demandant au dieu de l'eau, de la pluie.

Les monnaies confirment ce renseignement et montrent en outre, sur le char, un vase à eau, ce qui a donné à penser que le rite qu'indique le participe σείοντες se complétait par un autre geste de magie sympathique, le jet de l'eau à partir du vase sacré. Le dieu de Cranon n'est pas précisé, mais il s'agit certainement de Zeus, qui seul peut tonner et pleuvoir.

On se gardera de supposer que Hyrrokkin représente un génie féminin du tonnerre, que Thor aurait supplanté<sup>15</sup>. Simplement, dans l'épisode des funérailles de Baldr, elle imite le tonnerre et la foudre par un procédé qui rappelle celui de Salmonée dans le mythe et celui du rite de Cranon, et qui était peut-être un rite magique anciennement pratiqué en Scandinavie. Ce faisant, elle se pose en rivale de Thor et Thor ne s'y trompe pas : si les autres dieux ne s'interposaient, il ne supporterait pas cette provocation lancée par un membre du « monde des géants », et, qui plus est, par une femelle ; il traiterait Hyrrokkin comme Zeus traite l'insolent Salmonée<sup>16</sup>.

### III. Les pleurs de toutes choses et la résurrection manquée de Baldr

Après la mission de Hermod au pays des morts, le retour de Baldr chez les vivants est presque assuré. La condition posée par Hel est celle-ci : que toutes choses au monde, animées et inanimées, le pleurent, sans exception. Le résultat est merveilleux, à l'exception, hélas, d'une sorcière qui n'est autre que Loki : la nature entière se couvre d'eau, c'est une sécrétion universelle. Snorri précise :

(Tous pleurèrent), les hommes et les animaux et la terre et les pierres et les arbres et tous les métaux, comme tu dois avoir vu que ces choses pleurent quand elles sortent du gel et entrent dans la grande chaleur<sup>17</sup>.

Cette expression ne peut guère désigner que le passage du rude hiver nordique à la saison chaude, le dégel général qui inonde au printemps la Norvège comme l'Islande.

J'ai rapproché ailleurs, longuement, la légende de la mort de Baldr et les récits caucasiens (ossètes, tcherkesses) sur la mort du héros narte Soslan-Sosruko (Sawsərəq°e)<sup>18</sup>. Voici ce qu'on lit dans des variantes kabardes (tcherkesses orientales).

À la suite du jeu fatal auquel il se prêtait, fort de son invulnérabilité et dans lequel ses deux jambes ont été coupées, Sosruko a été enseveli, vivant, et il reste encore vivant sous la terre. À chaque printemps, le désir lui vient de sortir, de remonter à la surface, de recommencer une vie pleine. J'ai plusieurs fois cité le petit poème qu'un récit kabarde, publié en turc en 1939<sup>19</sup>, met dans la bouche du héros à l'arrivée du printemps :

Là-haut le ciel bleuit,  
là-haut la terre est toute verte...  
Sept jours, là-haut,  
je veux être libre,  
je veux vivre,  
pour me venger de mes ennemis,  
pour arracher leurs yeux jaloux...

Mais son effort solitaire est aussi impuissant à le faire sortir de terre que la tentative des Ases à tirer Baldr de l'enclos de Hel.

Le grand recueil de légendes kabardes sur les Nartes, publié en 1951, décrit ainsi la scène printanière<sup>20</sup> :

Sosruko aimait la vie. Privé de ses deux jambes, il l'aimait davantage encore. Il savait que, sur la terre, tout pousse et se renouvelle. Il dit (à ses

meurtriers) :

— Emportez-moi là où tout pousse et se renouvelle !

Mais les méchants Nartes et les géants à un œil détestaient la vie. Aussi pensaient-ils que c'est dans le pays des Morts que tout pousse et se renouvelle. Ils ensevelirent Sosruko, le pressèrent sous une lourde pierre et dressèrent sur lui un énorme tertre.

Et depuis lors, chaque année, en ce jour de printemps où ils avaient enfoui Sosruko vivant sous la terre, les animaux se raniment, les rivières se délivrent de leurs entraves de glace, les herbes s'éveillent, se tendent vers la lumière de la terre.

Et Sosruko ne s'est toujours pas séparé de son âme. Il vit et, lui aussi, se tend vers la lumière de la terre. Et quand il se souvient de cette terre qu'il a tant aimée, ses forces décuplent, il fait effort pour sortir, mais il ne peut, à travers l'épaisseur de terre qui le couvre, se faire un chemin vers le lieu où tout pousse et se renouvelle. Alors, involontairement, les larmes coulent de ses yeux. Les ruisseaux qui sourdent des contreforts des montagnes du Caucase, ce sont les larmes brûlantes de Sosruko. Ces ruisseaux courent, et dans le bruit que fait leur flot, on entend ces mots :

— Puisque je n'ai plus la force d'aider les hommes, que ce soient mes larmes qui les aident !

Ainsi parle Sosruko, l'enfant de la pierre.

La comparaison de ce texte confirme l'intention de la phrase de Snorri sur les larmes qui emplissent l'univers, quand, neuf jours après l'enterrement de Baldr, Hermod est revenu du domaine de Hel en disant : « Il faut que toute chose pleure ! » En Scandinavie comme au Caucase, il s'agit d'une interprétation mythique du ruissellement printanier, qui, dans les deux paysages, est bien comme une crise de larmes de la nature entière, puisque la glace et la neige l'ont tout entière occupée<sup>21</sup>.

Cette interprétation n'oblige pas à restituer à Baldr la valeur de dieu saisonnier, de *Vegetationsgeist*, etc., que Jan de Vries<sup>22</sup> et moi-même contestons depuis bientôt dix ans, avec des arguments qui restent forts. D'ailleurs, Sosruko n'est à aucun degré un personnage de ce type. Il faut simplement penser que les poètes ou les théologiens de ces vieux peuples

attribuaient à Baldr et à Sosruko, même dans leur malheur, même après leur mort, indirectement pour le premier, directement pour le second, une action bénéfique : leur caractère, leur fonction, est en effet, au milieu de la médiocrité générale, d'être essentiellement « bons » et, dans le cas de Baldr, de garder cette « bonté », présentement inactuelle et inefficace, pour le monde renouvelé et purifié qui succédera à la catastrophe du Ragnarøk<sup>23</sup>.

1. *Edda Snorra Sturlusonar*, édition FINNUR JÓNSSON, 1931, p. 66 (normalisé) : *Óðinn lagði á bálit gullhring þann, er Draupnir heitir.*

2. *Ibid.*, p. 67.

3. Cf. *Vafþrúðnismál*, str. 54-55, les paroles mystérieuses dites par Odin à l'oreille de Baldr — mort —, avant qu'il soit placé sur le bûcher : sans doute la connaissance des destins, privilège d'Odin, et l'annonce à la fois que les tentatives de ramener Baldr du monde des morts, dans les jours suivants, seront vaines (Odin n'y prendra pas part), et que Baldr prendra la place même d'Odin après le Ragnarøk.

4. *Narty Kajjytæ*, 1946, pp. 34-46. Nombreuses variantes, toutes ossètes ; A. ŠIFNER, *Oset. Teksty* : Zap. Imp. Ak. Nauk, 1868, Suppl. 4, p. 86 (résumé dans mes *Légendes sur les Nartes*, 1931, p. 38).

5. Pp. 45-46. Voici la fin : *duargæs duar bakodta. Læppu, midæmæ baxizon, zæggæ, kuyd zağta, aftæ iu zdæxt fækodta Satanamæ. Satana jyn jæ fæččitæ æmæ jæ cæsgon iu uynd akodta æmæ læppujyl jæ quxdaræn fexsta. Quxdaræn læppujæn jæ quxyl abadi, æmæ jæ jemæ mærdtæm baxasta. Uym ta Barastyry uæragyl sbadi.*

6. *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. citée, p. 65.

7. ... *Þá gekk Hyrrokkin á framstafn nokkvans, ok hratt fram í fyrsta viðbragði, svá at eldr hraut ór hlunnunum ok lōnd qll skulfu. Þá varð Þórr reiðr ok greip hamarinn ok myndi pd brióta hōfuð hennar, áðr enn goðin qll báðu henni friðar.* — Le nom de *Hyrrokkin* signifie « celle qui est ridée, craquelée (*hrokkinn*, partic. d'un verbe inusité) par le feu (*hyrr*) », Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1962, pp. 275-276.

8. D'autres variantes existent, sensiblement différentes, mais ce n'est pas une raison pour contester l'ancienneté de celle-ci, qui rejoint un rite connu par ailleurs.

9. I, 9, 7. La ville est Salmonia.

10. ... Καὶ βύρσας μὲν ἐξηραμμένας ἐξ ἄρματος μετὰ λεβήτων χαλκῶν σύρων ἔλεγε βροντᾶν, βάλλων δὲ εἰς οὐρανὸν αἰθομένας λαμπάδας ἔλεγεν ἀστράπτειν. Ζεὺς δὲ αὐτὸν κεραυνώσας τὴν κτισθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ πόλιν καὶ τοὺς οἰκήτορας ἠφάνισε πάντας.

11. V, 91-96 : ... *Salmoneus qui caelum imitatus in urbe*



*pontibus impositis missisque per aera quadrigis  
 expressisse sonum mundi sibi uisus et ipsum  
 admouisse Jouem terris male fulmina fingi  
 sensit et immissos ignes super ipse secutus  
 morte Jouem didicit.*

« ... Salmonée, lui qui imita le ciel dans sa ville et édifia au-dessus d'elle des ponts et y lança des chars, crut qu'il avait fait entendre le bruit de la voûte céleste et qu'il avait fait descendre sur terre Jupiter en personne : mais il comprit qu'il est dangereux de contrefaire les foudres et, étant tombé lui-même derrière les feux qu'il avait jetés, apprit par sa mort qui était Jupiter » [traduction de M. Dominique Briquel].

12. *Ad Aen.*, VI, 585 : *Salmoneus Aeoli filius fuit, non regis uentorum, sed cuiusdam apud Elidem, ubi regnauit. Qui fabricato ponte aereo super eum agitabat currus ad imitanda superna [ou : superum] tonitrua, et in quem fuisset iaculatus facem, eum iubebat occidi. Hic postea uerum expertus est fulmen.*

« Salmonée fut le fils d'Éole, non pas de celui qui fut roi des vents, mais d'un personnage qui vécut à Élise, où il fut roi. Celui-ci, ayant fabriqué un pont de bronze au-dessus de la ville, y mettait fréquemment des chars pour imiter le tonnerre des cieux [ou bien : des dieux des cieux], et il ordonnait de tuer ceux sur qui il lançait une torche. Par la suite il subit les effets de la véritable foudre » [traduction de M. Dominique Briquel].

13. Ἐν δὲ Κράνωνι τῇ Θετταλίᾳ δύο φασὶν μόνον εἶναι κόρακας, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν προξένων τῶν ἀναγραφομένων τὸ παράσημον τῆς πόλεως (καθάπερ ἐστὶν ἔθιμον πᾶσι προσπαρτιθέναι) ὑρογράφονται δυὸ κόρακες ἐφ' ἁμαξίου χαλκοῦ διὰ τὸ μηδέποτε πλείους τούτων ὥφθαι. ἡ δὲ ἁμαξα προσπαράκειται διὰ τοιαύτην αἰτίαν. ξένον γὰρ ἴσως ἂν καὶ τοῦτο φανείη. ἐστὶν αὐτοῖς ἀνακειμένη χαλκῇ, ἣν, ὅτ' ἂν αὐχμὸς ᾗ, σείοντες, ὕδωρ αἰτοῦνται τὸν θεὸν καὶ φασὶ γίνεσθαι.

« On raconte qu'il n'existe dans la ville de Cranon, en Thessalie, que deux corbeaux, et c'est la raison pour laquelle, chez les proxènes chez qui est inscrit le symbole de la cité (comme il est usuel chez tous de les présenter) on voit deux corbeaux sur un char de bronze, parce qu'on n'en voit jamais plus que ce nombre. Un char a été joint pour la raison que voici. Cela aussi en effet pourrait paraître surprenant. Il existe chez eux un char de bronze qui est déposé dans un temple ; quand il y a une sécheresse, ils le secouent en demandant de la pluie au dieu ; et on dit que la pluie se produit » [traduction de M. Dominique Briquel].

14. O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, II, 1913, 99-104. Cf. PEUCKERT, s.v. « Rabe », *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VII, col. 434-435.

15. Pas plus qu'il ne s'impose de voir dans le duel de Hrungnir et de Thor l'affrontement de la civilisation néolithique et de celle du fer !

16. Une tout autre interprétation est proposée par Otto HÖFLER, « Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen », dans *Anzeiger der*

*Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (phil.-hist. Klasse), LXXXVIII, 1951, n° 23, pp. 350-351 (de même pour la collation de l'anneau, p. 356 et n. 48a). L'auteur remarque que, dans un autre passage, Snorri cite une strophe de Thorbiorn Disarskald (Þórbjörn disarskald) (seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle) où, après la mention de divers géants tués par Thor, il est dit : *Hyrrokkin dó fyrri* (« H. mourut avant ») ; et il ajoute : « *offenbar auch sie von Thors Hand* » ; il se peut, en effet, que le conflit de Thor et de Hyrrokkin ait été, dans d'autres variantes, terminé par le meurtre de la géante.

17. *Edda Snorra Sturlusonar*, p. 67 : *en allir gerðu þat, menninir ok kykvendin ok iqrðin ok steinarnir ok tré ok allr málmr, svá sem þú munt sét hafa, at pessir hlutir gráta, þá er þeir koma ór frosti ok í hita.*

18. *Loki*, éd. fr., 1948, pp. 227-246 ; éd. allemande (considérablement remaniée sur ce point), 1960, pp. 184-200 [cf. éd. française de 1986, pp. 194 et suiv.].

19. *Şimalî Kafkasya*, fasc. 16 (Varsovie, août 1935, p. 7, col. 1) : *Bahar girdiği zaman Sosruko derinden söylüyor :*

*Ordaki, gök mavileşir,*  
*ordaki, yer yemyeşil dir.*  
*Yedi gün orada*  
*hürriyet isterim,*  
*yaşamak isterim,*  
*ki düşmanlardan öc alayım,*  
*onların hasetçi gözlerini oyayım...*

*Öyle anlaşıyor ki her yıl ilk baharda Sosrukonun bu sesi işitilmekte dir.*

20. *Narty, kabardinskij epos*, 136-137. La deuxième édition, 1957, 147, a modifié les paroles qu'on entend dans le murmure des ruisseaux : c'est un petit poème de dix vers qui paraphrase, avec une pointe révolutionnaire, les vers cités à la note précédente. Sosruko veut revenir sur terre non seulement pour se venger lui-même, mais pour établir l'égalité et la justice.

21. Ces réflexions, et notamment la légende tcherkesse, fournissent peut-être une explication à SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, III, III, 8 : parmi les innombrables traditions sur les morts qui défendent leur tertre contre des pillards, il y en a très peu qui montrent ainsi le tertre ruisselant d'eau et inondant les alentours : Paul HERRMANN (*Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. II : Kommentar*, 1922) n'a trouvé à en citer qu'une, qui, d'ailleurs, peut avoir été influencée par le récit de Saxo.

22. « Der Mythos von Balders Tod », *Arkiv för nordisk filologi*, LXX, 1955, pp. 41-60.

23. *Les Dieux des Germains*, 1959, chap. III, « Le drame du monde », pp. 78-105.

## *Le dieu scandinave Vidar*

L'étude qui suit développait la matière de deux conférences faites au Collège de France les 7 et 14 décembre 1961. Publiée à l'origine dans la *Revue de l'histoire des religions* (vol. CLXVIII, 1965, pp. 1-13), sous le titre « Le dieu scandinave Víðarr », elle fut en partie reprise dans *Mythe et épopée*, I (cf. seconde édition, pp. 230-237), puis complétée dans *Le Roman des jumeaux* (1995, pp. 317-323 = Esquisse 99 « Viṣṇu, Víðarr et l'espace [suite] ») par deux réflexions inédites, la première visant à concilier les deux variantes de la mise à mort du Serpent de Midgard par Vidar, la seconde à éclairer le mode d'action de Vidar par la description que donne Snorri de l'équipement de la mère de ce dieu au chapitre XXVII des *Skáldskaparmál* (cf. les pages 115 à 117 de notre traduction annotée de l'*Edda* de Snorri).

Nous avons choisi de reproduire dans le présent volume le texte de l'article de 1965, qui fournit la documentation la plus complète au sujet du dieu Vidar ; ce faisant, nous avons tenu compte des principales retouches que l'auteur apporta à cette étude dans *Mythe et épopée*.

1. Comme celui de beaucoup de dieux scandinaves<sup>1</sup>, le dossier de Vidar, fils d'Odin (*Völuspá*, str. 55) et de la géante Grid (*Skáldskaparmál*, chap. XXVII, dans *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. Finnur Jónsson, 1931, p. 106) est mince, mais précis<sup>2</sup>. Il bénéficie d'abord d'une notice dans la *Gylfaginning* (*Edda Snorra Sturlusonar*, éd. citée, chap. XVI, p. 33) :

Il y a [un Ase] qui s'appelle Vidar, l'Ase silencieux. Il a une chaussure épaisse. Il est fort, le plus proche de Thor pour la force. De lui les dieux reçoivent grande protection dans tous les dangers.

Malgré la dernière phrase de la notice, Vidar n'intervient, pour défendre les dieux, dans aucun péril : c'est toujours Thor qui s'oppose aux géants ; même en l'absence de Thor, les Ases n'ont pas recours au dieu silencieux, ils invoquent le dieu au marteau qui a le privilège, où qu'il soit, d'apparaître immédiatement et qui suffit à toutes les tâches. Vidar, lui — sauf dans une circonstance mineure qui sera examinée plus tard —, ne se manifeste pas, il est tenu en réserve pour l'eschatologie. Mais là, il joue un rôle capital.

Les forces du mal, les monstres enchaînés, les démons se sont soulevés de tous les Orients, en particulier le loup Fenrir (*Gylfaginning*, chap. XXXVII, éd. citée, p. 71)<sup>3</sup> :

Le loup Fenrir marche, la gueule béante, la mâchoire inférieure touchant la terre, la supérieure touchant le ciel. Il l'ouvrirait davantage encore s'il y avait de la place. De ses yeux, de ses narines, sortent des flammes...

Chacun des grands dieux livre un duel, qui lui est fatal, contre l'un des monstres : Freyr regrette amèrement de n'avoir plus l'épée qu'il a donnée à Skirnir et succombe aux coups de Surt ; Tyr et le chien (ou loup) Garm meurent l'un par l'autre ; Thor tue le Serpent du Midgard, mais tombe, empoisonné par le venin que le serpent souffle sur lui. Fenrir avale Odin, apparemment sans difficulté, et l'on peut s'attendre que, entre

ses deux mâchoires ouvertes au maximum, de la terre au ciel, il engloutisse l'univers. C'est alors qu'intervient Vidar (*Gylfaginning*, chap. XXXVIII, éd. citée, pp. 72-73) :

Aussitôt Vidar se tourne vers le loup et marche, d'un pied, dans la mâchoire inférieure du loup (*stígr qðrum fæti í neðra kiapt úlfsins*). 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 Heimdall et du mauvais Loki : ils s'entre-tuent. Surt couvre de feu et brûle tout ce qu'il y a au monde. Du moins, grâce à la mort du loup, le monde n'a pas été avalé, définitivement anéanti, comme Odin : 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, les fils de Thor comme ceux d'Odin, qui président à cette renaissance ; parmi eux se trouvent Vidar et Vali, auxquels « ni la mer ni le feu de Surt n'ont fait de mal ».

Plusieurs poèmes eddiques font allusion à cette action de Vidar (*Vafþrúðnismál*, str. 53 ; *Grimnismál*, str. 17), et la *Völuspá*, str. 55, en donne une version plus héroïque, à la fois moins mythique et moins populaire, que celle de Snorri :

Le fils du Père de la Victoire va combattre contre le loup.

Vidar attaque la bête qui se repaît de cadavres.

Il enfonce avec force dans la gueule du monstre

l'épée, jusqu'au cœur. Alors il a vengé son père.

Confirmée par l'usage qu'il mentionne et que devaient connaître ses premiers lecteurs, la version de Snorri est sûrement authentique, et sans doute plus archaïque que celle de la *Völuspá* : les *Vafþrúðnismál* parlent de la dislocation des

horribles mâchoires et la « chaussure épaisse » est mentionnée dans la notice de présentation du dieu<sup>4</sup>.

2. L'appréciation de ce signalement divin dépend de l'interprétation générale que l'on donne de l'eschatologie scandinave, du Ragnarøk. Si ces récits sur le renouvellement du monde sont tardifs, littéraires, empruntés ou inspirés de représentations iraniennes ou chrétiennes, comme on l'a souvent supposé, Vidar perd toute consistance, puisque sa force et sa technique n'ont pas d'autre application dans la mythologie. Dans cette perspective, l'usage populaire relatif aux bouts de cuir fait, à lui seul, une grosse difficulté. Certes, on pourrait supposer que les auteurs de l'eschatologie se sont emparés de quelque génie mineur en l'honneur ou au profit de qui, pour une raison inconnue, était pratiqué cet usage, et qu'ils en ont ingénieusement tiré parti. Mais Vidar n'est pas un génie mineur, et la destination des bouts de cuir est si bien ajustée à la coutume qu'on résiste à la considérer comme secondaire.

Depuis cinq ans, j'ai proposé une conception toute différente du Ragnarøk. Je me suis appuyé sur la très considérable découverte qu'a faite Stig Wikander du « fond mythique du *Mahābhārata* » ; grâce à ce savant, il est aujourd'hui certain que l'intrigue du poème indien est la transposition épique, héroïque, d'un grand conflit mythique, cosmique, eschatologique, entre les forces du mal et les dieux<sup>5</sup>. Dans les acteurs et dans le développement de cette intrigue, apparaissent des correspondances plus précises, plus continues, à la fois avec le mythe de Baldr et avec sa suite naturelle, l'eschatologie scandinave, qu'entre celle-ci et l'eschatologie iranienne. Toutes les conséquences de cette proposition n'ont pas encore été tirées. L'une des principales concerne l'Inde. De même qu'elle se soucie peu des morts, la

mythologie des hymnes védiques ne contient pas de ces scènes de « fin du monde », de « renouvellement du monde », qui seront au contraire, par la suite, un des grands sujets de réflexion et de rêverie des Indiens. Mais, puisque le *Mahābhārata* permet de lire, comme en filigrane, une telle eschatologie, et que cette eschatologie correspond dans son articulation et dans plusieurs détails singuliers à celle des Scandinaves, il faut penser : 1) que l'eschatologie faisait partie du patrimoine des ancêtres des Indiens, des Indo-Iraniens ; 2) que, au temps où se rédigeaient les hymnes, des milieux sociaux autres que celui des rédacteurs conservaient cette tradition, et la conservaient assez forte pour qu'elle pût servir de trame à la transposition d'une mythologie en épopée qui a produit le *Mahābhārata*. Cette conclusion rejoint l'une des premières remarques faites par Stig Wikander dès 1947<sup>6</sup> : le groupe des cinq frères Pândava a été transposé non pas du groupe védique des dieux fonctionnels, mais d'une forme plus complète et plus archaïque de ce groupe, où Vâyu tenait une place considérable qu'il n'a plus dans le *R̥g Veda*, mais que des raisons comparatives avaient conduit, dès avant cette découverte, à attribuer au Vāyu indo-iranien.

Ces idées ont été développées et autant que possible justifiées dans plusieurs essais de 1959, auxquels je ne puis que renvoyer le lecteur : le chapitre III de mes *Dieux des Germains* (pp. 78-105), intitulé « Le drame du monde : Baldr, Höðr, Loki » (résumé dans quelques paragraphes de l'édition allemande de *Loki*, pp. 201-202 [cf. édition française de 1986, pp. 233 et suiv.]) ; « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr », *Études celtiques*, VIII, 1959 (pp. 263-283 [repris ici même, pp. 169-188]). Elles permettent aujourd'hui d'avancer, analytiquement et comparativement, l'étude du dieu Vidar.



3. Si le Ragnarøk est une conception authentique, ancienne, des Scandinaves, il n'y a pas de raison de rien récuser dans le signalement de Vidar, ni de supposer des « évolutions ». 1) Il s'agit bien d'un dieu très fort, du niveau de Thor, mais réservé pour la grande crise ; 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 grands, sauf un (le « dieu cadre » Heimdall), auront déjà péri, mais avant l'anéantissement, juste à temps pour éviter cet anéantissement et, par conséquent, maintenir la condition première du renouveau<sup>7</sup> ; 3) pour cette œuvre de salut, il mettra en œuvre une technique prévue de tout temps, préparée 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 rúm væri til*), cette technique consiste à prendre solidement appui sur « le plus bas », par un pas du pied chaussé de la fameuse chaussure, et à disloquer, d'une main, « le plus haut » ; 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.

Le rapport du dieu est clair avec l'espace vertical : en cette occasion au moins, lui seul est capable, entre son pied et sa main, d'égaliser l'écartement des deux mâchoires monstrueuses, lui-même maximum, coextensif à toute la hauteur d'espace disponible.

Son rapport avec l'espace horizontal l'est également : son action est permise par le pas merveilleux qu'il fait sur 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, Vidar a donc une valeur et une fonction spatiales<sup>8</sup>, parallèles à la valeur et à la fonction temporelles<sup>9</sup> qui ont été reconnues pour Heimdall, le dieu-cadre qui périt le dernier dans le Ragnarøk comme il était né le premier à l'aube des temps, *í árdaga*.

4. Cette affinité pour l'espace explique la seule intervention connue de Vidar avant le Ragnarøk, dans la vie ordinaire des dieux. Au début de la *Lokasenna* (str. 8), les dieux refusent de donner à Loki, déjà criminel, « siège et place », *sessa ok staði*. Mais peu après (str. 10), dans l'espoir de limiter le scandale, Odin revient sur cette décision. C'est à Vidar qu'il s'adresse alors :

Lève-toi, Vidar, 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, Vidar ne reste-t-il pas « le silencieux », 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 Thor, que Vidar reçoit la mission d'introduire Loki, de lui donner ce qui lui a été d'abord 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 *Brymskviða*, dans le conseil des dieux (str. 14-15), fait parler le premier (et le seul, tant son avis est judicieux) le dieu Heimdall, 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 ».

Le dossier de Vidar trouve ainsi une explication cohérente à laquelle le « silence » qui le caractérise ne contredit pas ; j'ai rappelé ailleurs la puissance du silence, forme de la « concentration », dont les Indiens (le silence du *brahmán*), les Romains (le silence d'Angerona), comme les mystiques de beaucoup de peuples attendent des effets auxquels ne suffiraient pas des forces purement physiques<sup>10</sup>.

5. Comment ne pas penser, devant ce bilan, au dieu sauveur que la mythologie post-védique 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>11</sup>.

L'Asura Bali, fils de Virocana, conte le *Rāmāyaṇa* (1, 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 : déchus, 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. Aussitôt,

ayant obtenu trois pas (*trīṇ kramān*), Viṣṇu, le dieu aux trois pas (*trivikramah*), 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 *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'approprier 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 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>12</sup>), l'identité des fonctions de Viṣṇu et de Vidar 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 Vidar permettant le reste.

6. Comme il n'y a pas d'eschatologie dans les hymnes, ce rôle de Viṣṇu n'y est pas mentionné<sup>13</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 Vidar et de Viṣṇu<sup>14</sup>. Il y a quatre-vingts ans, Abel Bergaigne a donné en peu de mots le meilleur signalement 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. 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 nécessaire<sup>15</sup>. 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 Vidar dans une mythologie scandinave qui ne parlerait pas du Ragnarøk : on saurait simplement qu'il est « le plus fort après Thor », 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 Thor. 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 Ragnarøk 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<sup>16</sup>. 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, pp. 414-415<sup>17</sup>). Le bénéficiaire est très généralement Indra. Dans deux hymnes qui concernent son combat contre Vṛtra se trouve 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 ví kramasva !*

« Camarade Viṣṇu, marche plus outre par des pas distributifs ! » (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 leur action, leur ambition, leur vie et,

à la limite, mystiquement, de leur permettre d'occuper le tout. À sa consécration, le roi fait « les trois pas de Viṣṇu » (*ŚatapathaBrāhmaṇa*, 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'*agniṣṭoma* (*ibid.*, IV, 5, 1, 16) ; lors des sacrifices lunaires, associé à Agni, Viṣṇu reçoit cette éloquente prière : « Ô Agni et Viṣṇu..., faites une place pour moi, vous qui faites des places ! » (*ĀpastambaŚrautaSutra*, 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 (*R̥g Veda*, X, 184), beaucoup de dieux sont invoqués chacun pour une opération particulière : dans la première strophe Tvaṣṭar, 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 (str. 1) pour qu'il prépare la matrice (*Viṣṇur yónim kalpayatu*) : dans ce cas particulier, il s'agit toujours de la même chose, donner aux intéressés le lieu de leur action. On se rappellera que, dans la *Lokasenna*, str. 10, témoin certainement d'une tradition mythologique, et peut-être d'un usage rituel, c'est aussi cet office qu'exerce modestement Vidar, en attendant sa performance du Ragnarøk.

7. Cette identité de fonction de Viṣṇu et de Vidar, leur action par *dilatation* et par *pas* conduit à poser — secondaire, et sans incidence sur ce qui précède — 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 *ví-*, signifiant « séparation », sans doute ici comme moyen de progression dans l'espace ou de distribution de l'espace<sup>18</sup> : *ví cakrame*, *ví māmē* « il a enjambé, il a mesuré en séparant ». La formule d'appel deux fois attribuée à Indra et rappelée plus haut contient deux fois ce préverbe : *ví kramasva* « développe des pas », mais aussi *vitaram* « 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 Vidar, vieil-islandais *Viðarr*, dont le *í* est certainement long<sup>19</sup>. Beaucoup ont été proposées. Les meilleures le rattachent d'une manière ou de l'autre à l'adjectif *viðr* (cf. allemand *weit*, etc.) « large » ; ainsi celle que préfère Jan de Vries : « *Viðarr*, zu *viðr* gebildet, und zwar \**vīða-harjar* “der weitherrschende” “celui qui règne loin” » (cf. Finnur Jónsson, *Lexicon poeticum*, s. v.). L'adjectif scandinave *viðr* est lui-même d'origine discutée, mais l'explication la plus probable le rapproche justement du sanscrit *vitaram* « plus loin », de l'avestique *vītarəm* « de côté », c'est-à-dire, en dernière analyse, du préverbe *vi-*. L'adjectif scandinave *viðr* a un comparatif *viðari*, et l'adverbe correspondant *viða* un comparatif *viðar* ou *viðarr*. Ce *viðar(r)*, ce « plus loin », qualifiait-il, orientait-il, dans des formules liturgiques ou populaires, la fonction de Vidar, comme *vitaram* celle de Viṣṇu ? L'hypothèse n'est pas invraisemblable. En ce cas, le nom *Viðarr* pourrait n'être qu'un traitement artificiel de l'adverbe qui caractérisait l'action du dieu ; Vidar serait,



décliné au masculin, l'appel même, l'espoir même de ses adorateurs.

1. Plan de deux conférences faites au Collège de France, les 7 et 14 décembre 1961.

2. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, II, 1957, pp. 275-277.

3. En gros d'accord avec *Völuspá*, str. 45-58, mais ajoutant quelques détails qu'il n'y a pas lieu de récuser pour cela (ainsi le combat de Tyr et de Garm, celui de Heimdall et de Loki) : la *Völuspá* n'est pas un récit continu, mais une suite d'allusions aux moments importants d'un récit supposé connu. Pour la défense de Snorri contre les soupçons accumulés par l'hypercritique, voir mon *Loki*, 1948, pp. 81-109 (édition allemande, 1959, pp. 53-76) [cf. édition française de 1986, pp. 61-83].

4. Naguère encore, on considérait une des figures de la croix de Gosforth, en Northumberland, comme représentant le combat de Vidar et de Fenrir (Fenrir étant ici un serpent à tête de loup). On pense plutôt aujourd'hui, après Richard Reitzenstein, qu'il s'agit du Christ déchirant la gueule du monstre infernal pour en faire sortir les âmes. Mais il peut y avoir eu contamination : d'autres figures de cette croix sont sûrement prises à la mythologie scandinave (Thor tirant le serpent cosmique de la mer ; Loki enchaîné), simplement chargées d'une valeur symbolique chrétienne (J. de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, II, *op. cit.*, pp. 297-298) ; il est donc naturel de penser que le Christ, leur voisin, a été marqué par le type de Vidar ; en tout cas, il a exactement l'attitude que décrit Snorri : son pied gauche avancé comme en marche, appuyé sur la mâchoire inférieure du monstre, et sa main gauche poussant vers le haut la mâchoire supérieure.

5. Stig WIKANDER, « Germanische und indo-iranische Eschatologie », *Kairos*, II, 1960, pp. 83-88. Le point de départ de toutes ces recherches est l'article fondamental « Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, VI, 1947, pp. 27-39, que j'ai traduit et commenté dans *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, 1948, pp. 37-100.

6. « Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », art. cité.

7. On réduit trop le rôle de Vidar en disant qu'il est « le vengeur d'Odin » ; il l'est en effet, puisqu'il tue le monstre qui vient d'engloutir ce dieu, et la *Völuspá*, str. 55, les *Grímnismál*, str. 17, mettent en vedette cet aspect de son action. Il n'en est pas moins vrai que l'action a une plus vaste portée : les mâchoires ouvertes du monstre, s'il avait survécu, ne se seraient pas satisfaites de leur première proie et, comme elles s'ouvraient de la terre au ciel, tout y aurait passé.

8. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un espace abstrait, mais de découpages, de positions dans l'espace.

9. N'excluant pas (pas plus que dans le cas de Janus à Rome) une valeur spatiale, autre que celles qui intéressent Vidar : Heimdall naît, opère au *bout*, au *seuil* du monde. Pour l'analogie de Heimdall et de Janus, voir mes *Dieux des Indo-Européens*, 1952, pp. 104-105.

10. Louis RENOU, « La valeur du silence dans le culte védique », *Journal of the American Oriental Society*, LXIX, 1949, pp. 11-18 ; mes *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, pp. 44-70 (Diua Angerona). On a proposé d'autres explications pour le silence de Vidar ; ce serait, par exemple, une prescription initiatique, Vidar ayant besoin d'une « initiation » pour son exploit.

11. Gaya Charan Tripathi, *Der Ursprung und die Entwicklung der Vāmanalegende in der indischen Literatur*.

12. Ce qui est commun, c'est la *fonction* des deux dieux 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'emploie ce moyen 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, par exemple, dans l'Inde, *Bhāgavata Purāṇa*, X, 12, 16-17, 28, 30-31 ; X, 37, 4...), affronté par un dieu qui le muselle, ou pénètre en lui et le tue de l'intérieur, etc. ; 2) Inde : le possesseur et l'usurpateur de terre dépouillé par la demande de trois pas, ce qui est une des spécifications du thème des « demandes rusées de terrain » — dont la peau de bœuf de Didon est une 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, pp. 72-80, avec la note finale de Pertev N. BORATAV) ; récemment, Alwyn et Brinley REES, *Celtic Heritage*, 1961, pp. 66-67, ont rapproché les trois sauts de l'Irlandais Tairchell, le futur saint Moling (la ruse des trois sauts sollicités et accordés sert ici à assurer une fuite, non à acquérir un terrain ou un espace).

13. Cependant, *R̥g Veda*, I, 155, 6, paraît contenir une allusion à Viṣṇu nain, voir Louis RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*, XV, 1966, p. 38.

14. Le livre de J. GONDA, *Aspects of Early Viṣṇuism*, 1954, n'est utilisable que si l'on pratique la même logique que l'auteur, ce qui n'est malheureusement pas mon cas. Pour la même raison, je ne discuterai pas V. MACHEK, « Origin of the God Vishnu », *Archiv Orientální*, XXVIII, 1960, pp. 103-126.

15. *Die Religion des Veda*<sup>2</sup>, 1917, pp. 230-231 ; trad. de la première édition, Victor HENRY, *La Religion du Veda*, 1903, pp. 192-193. Voir les importantes remarques de F. B. J. KUIPER, « The Three Strides of Viṣṇu », dans *Indological Studies hon. of W. Norman Brown*, 1962, pp. 137-151.

16. Voir la première partie, pp. 8-18, de mon article « Viṣṇu et les Marūt à travers la réforme zoroastrienne », *Journal asiatique*, CCXLII, 1953.

17. Cette formule est évidemment en rapport avec la variante du *Bhāgavata Purāṇa*, citée [ci-dessus](#), où Viṣṇu épuise le monde visible en deux pas et confond son « donateur » à propos du troisième. Cf. ce qui est dit du Loup que disloque Vidar : il ouvre la gueule du ciel à la terre, et l'ouvrirait plus large encore « s'il y avait de la place », *efrím væri til*, cf. [ci-dessus](#) [ici](#) et [ici](#).

18. C'est le même préverbe (*vī-*) 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 Yima (*vī nam-*, *vī sav-*).

19. Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1962, p. 659, s. v. Le rapprochement avec le dieu illyrien *Vidasus*, dont on ne connaît que le nom, ne suffit donc pas à ranimer l'explication (Kauffmann, 1894) sans rapport avec le caractère du dieu, par le vieux scandinave *viðr* « forêt », malgré A. MEYER, « Die illyrische Götter *Vidasus* und *Thana* », *Glotta*, XXXI, 1948, pp. 235-243.

*Gram*

L'étude qui suit développait la matière de deux cours au Collège de France les 16 et 23 février 1961. Elle fut publiée pour la première fois en 1970 dans *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-VIII) et autres essais*, dont elle constituait l'Appendice II (pp. 147-157). Elle fut corrigée par l'auteur sur quelques points mineurs à l'occasion de la réimpression du livre en 1983.

Sur le même sujet — en particulier sur la figure du héros Starkad — on consultera le chapitre « Les trois péchés de Starcatherus » dans *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1969, pp. 77 et suiv.) et le premier chapitre (« Starkaðr ») de *Mythe et épopée*, II (1971).

*À Michel Foucault*

*Dès son article de 1843, où les premières analogies de Niord et de Hadingus étaient signalées, Wilhelm Müller avait noté que Hadingus a pour fils Frotho, le premier Frotho, c'est-à-dire Frodi, variante connue de Freyr, comme Niord a pour fils Freyr, et en outre que Hadingus et ce Frotho se succèdent sur le trône comme, dans l'« histoire » de la dynastie d'Upsal selon Snorri, Freyr devient roi après Niord. Il semble qu'il eût été naturel, pour Wilhelm Müller et pour ceux qui, après lui, ont confirmé et développé le parallélisme de Niord et de Hadingus, les Ferdinand Detter, les Rudolf Much, de porter aussi la comparaison sur les prédécesseurs du couple « père et fils » dans les deux dynasties, celle des Ynglingar suédois et celle des Skioldungar danois. Ils ne l'ont pas fait, et j'ai moi-même attendu dix ans après la publication de La Saga de Hadingus pour tourner une difficulté qui certainement les avait retenus.*

*Cette difficulté est évidente : dans l'historicisation de la mythologie qui a fourni à l'Ynglinga saga son ouverture divine, Niord et Freyr sont le second et le troisième roi ; un seul les précède : Odin. Cet ordre de succession s'explique par le mythe, historicisé lui aussi, de la guerre des Ases et des Vanes, avec lequel il est expressément mis en rapport : pendant le règne d'Odin, en conclusion de la guerre, les grands Vanes, c'est-à-dire Niord avec son fils Freyr et sa fille Freyia, ont été transportés chez les Ases, d'abord comme otages, mais bien vite comme associés à part entière, constituant ainsi avec eux une société divine complète et équilibrée où la fonction de fécondité propre aux Vanes a été*

*assurée au même titre que les fonctions magique et guerrière propres aux Ases. En conséquence, lorsque Odin meurt — dans ce récit qui se veut histoire, les dieux sont des hommes, meurent comme les hommes —, c'est Niord qui le remplace sans intermédiaire à la tête de la société totale, préparant la voie à son fils Freyr, Yngvifreyr, qui sera l'éponyme de la famille. Les prédécesseurs de Hadingus, au contraire, sont nombreux, et l'éponyme Scioldus (Skjoldr) est parmi eux. La liste de Saxo contient quatre « pré-Skioldungar », c'est-à-dire quatre personnages antérieurs à Scioldus, puis Scioldus, puis Gram, puis Hadingus. D'autres variantes existent, mais elles ne modifient que les premiers termes de la dynastie : quand Hadingus y figure, il n'y est toujours qu'un terme lointain, postérieur à Scioldus. Or il n'est pas besoin de regarder longtemps pour constater que ni Gram, père de Hadingus, ni Scioldus, père de Gram, ni les père, oncle et grand-père de Scioldus ne présentent de traits odiniques.*

*Le problème, ainsi limité, est mal posé. Il est clair que ce n'est pas spécifiquement l'Ynglinga saga que Saxo — ou son auctor — a utilisée. Mais peut-être, indépendamment de l'Ynglinga saga et autrement qu'elle, a-t-il utilisé le même procédé, à savoir la transposition en « rois » non pas seulement, par hasard ou caprice, d'un ou de deux dieux, mais de toute une structure divine. C'est bien, en effet, ce qu'a fait l'Ynglinga saga, mais en se fondant sur la structure théologique binaire qui, dans la guerre des Ases et des Vanes, ne mettait en valeur comme dieux mâles qu'Odin chez les Ases et, chez les Vanes, Niord et Freyr : elle présente trois rois successifs, Odin, Niord et Freyr. Mais les études comparatives, notamment la comparaison de la guerre des Ases et des Vanes et de la guerre, homologue, des proto-*

*Romains et des Sabins aux origines de Rome, montrent que cette structure binaire recouvre en réalité une structure ternaire, celle des « trois fonctions » : comme il s'agit d'une guerre et que les deux partis, appelés à se réconcilier dans une société unitaire, doivent s'y battre « bien », la deuxième fonction, la guerrière, y est comme diluée, et ce qui s'affronte différenciellement c'est la première (les Ases, les compagnons du demi-dieu Romulus) et la troisième (les Vanes opulents, les riches Sabins) ; de là résulte l'effacement, parmi les protagonistes, de celui qui pourrait représenter la deuxième fonction : la plus répandue des deux variantes romaines oppose, solitaires, Romulus et le roi des Sabins, écartant l'allié étrusque de Romulus, Lucumon, spécialiste de la guerre ; parmi les Ases, le récit scandinave de la guerre ne mentionne même pas Thor.*

*Mais on peut concevoir que des suites de rois, mis ou non en dynasties, aient été formées directement par la transposition de la théologie complète, trifonctionnelle, sans référence à l'épisode mythologique de la « première guerre », qui l'altérerait. De fait, c'est ainsi que les quatre rois préétrusques de Rome, les deux fondateurs Romulus et Numa, puis Tullus, puis Ancus présentent successivement des caractères de la première fonction (sous ses deux aspects complémentaires), de la deuxième, de la troisième — ce qui serait couvert en Scandinavie, mutatis mutandis, par le magicien Odin et par Tyr en tant que dieu du Þing, puis par le combattant Thor, puis par le couple Niord et Freyr, donateurs de richesses. On sait que la « liste canonique » Scandinave est plus simple : dans les « idoles » du temple de Vieil Upsal, elle se réduisait à Odin, Thor, Freyr et ailleurs, dans des formules, à Odin, Thor, Niord et Freyr ; Tyr, en tout cas, en est éliminé, pour des raisons qu'on croit entrevoir. Ne serait-ce pas,*



*partiellement au moins, cette liste que Saxo, ou sa source, aurait utilisée, à partir de l'éponyme, pour constituer les premiers termes de la Skjöldunga saga : Scioldus, Gram, Hadingus, Frotho ? Cette hypothèse de travail a été considérée dans deux cours du Collège de France, les 16 et 23 février 1961. Il n'en sera retenu ici que ce qui concerne Gram, compris comme un transposé de Thor. Quelques mots suffiront pour Frotho I et pour Scioldus.*

*Le problème de Frotho I — qui occupe le second livre de Saxo — est en réalité le problème des Frothones. L'histoire des Skioldungar a en effet multiplié les transposés de Frodi-Freyr, divisant entre eux les éléments constitutif de ce type divin. Certains en ont été comblés, mais, même chez les autres, il en reste assez pour que le type soit reconnaissable. Frotho I est de ceux-là : son règne s'ouvre par la conquête d'un prodigieux trésor, et une allusion est faite à propos de lui au fameux « moulin de Frodi » qui produisait de l'or indéfiniment et que connaît l'Edda. Mais, comme Axel Olrik l'avait signalé dès 1910 dans un appendice de sa Danmarks Heltedigtning, à la faveur de l'homonymie, le premier héritier du mythique Frodi a aussi reçu de la substance d'un viking de ce nom, Frode, qui, vers 830, périt en Irlande après avoir, avec son frère, terrorisé l'Écosse et la Grande-Bretagne.*

*Quant à Scioldus — pour qui, semble-t-il, la tradition ne fournissait pas grand-chose à « l'histoire » —, il occupe avec beaucoup de majesté le rang où l'on attend Odin, mais Odin a cédé ce rang à un modèle, à des modèles qui, aux yeux du pieux moine, du patriote ardent, et aussi du bon courtisan qu'était Saxo, avaient plus de prestige que le diabolique imposteur des mythologues et exprimaient mieux, en tout cas, son idéal de la royauté : les Valdemar, à qui le Danemark devait une puissance et un éclat qu'il n'avait pas connus*

depuis Knut le Grand, qui conquièrent plusieurs provinces allemandes, codifièrent les lois de Scanie, de Seelande et de Jutland, et se montrèrent humains dans l'administration de leur empire. Scioldus fut fait en conséquence vainqueur des « Saxons », promulgua des lois salutaires après avoir abrogé les lois « impies » et se distingua par sa bienveillance et sa générosité (I, III, 1-2). Sur ce point, Paul Herrmann [Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. II : Kommentar, 1922] a dit l'essentiel, notant en outre que, dans le fragment d'Angers, la marge correspondant au règne de Scioldus est couverte de notes, de corrections, qui tendent toutes à donner un glorieux prototype aux actions de Valdemar II, dit « le Législateur » ou le Victorieux. N'est-ce pas à ce Valdemar que sont dédiés les Gesta Danorum : Te ergo, salutaris princeps ac parens noster, cuius illustrissimam a priscis temporibus prosapiam dicturus sum, clarissima lux patriæ, Waldemare, dubium laboris huius progressum favore prosecui rogo... ? Et, dans deux phrases presque cicéroniennes, Saxo ne résume-t-il pas sur le nom de ce prince les mérites qu'il attribue par ailleurs à Scioldus : Ita antecessorum famam atque opinionem operum magnitudine supergressus, ne Romani quidem imperii partes armis intentatas liquisti. Cumque fortitudine et liberalitate instructissimus habearis, plusne hostes bellis terreas an cives humanitate demulceas, ambiguum reddidisti ?

À la différence du roman de Hadingus, celui de Gram, bien que garni de poèmes, est peu développé : I, IV, dix-huit paragraphes, la plupart courts, dans l'édition de Jørgen Olrik et de Hans Ræder. En voici une traduction où l'on s'est efforcé de garder les singularités de l'original.

1. Peu après, de cette épouse, il eut un fils, Gram. Sa merveilleuse nature rappela si bien les mérites de son père qu'il semblait qu'elle courût sur ses traces. Tout jeune, doué des plus éminentes qualités du corps et de l'esprit, il monta au sommet de la gloire et la postérité garde un tel souvenir de sa

grandeur que, dans les plus vieux poèmes des Danois, c'est par son nom qu'est exprimée la *regia nobilitas* (le haut rang royal)<sup>1</sup>. Il s'attachait avec la plus vive énergie à tout ce qui pouvait affermir et aiguïser ses forces. S'entraînant avec application, il apprit auprès des gladiateurs l'art d'éviter et de rendre les coups. Pour témoigner sa reconnaissance, il épousa la fille de son précepteur Roarus, sa contemporaine et sa sœur de lait, mais peu après, pour payer les services d'un certain Bessus, qui lui avait été souvent fort utile, il la lui remit en mariage (*mercedis loco coniugem tribuit*). Bessus était son compagnon et son appui dans ses entreprises guerrières, et l'on n'a pu décider si sa gloire était due à son propre courage, ou à celui de Bessus.

2. Ayant appris un jour que Gro, la fille du roi des Suéons, Sigtrugus, avait été promise à un certain géant, jugeant une telle union inadmissible (*exsecratus*), indigne du sang royal, il entreprit une guerre en Suède, décidé, à l'exemple d'Hercule (*Herculeæ virtutis exemplo*), à s'opposer aux entreprises des monstres. Il entra en Gothie et là, comme il s'avancait couvert de toisons de boucs pour faire fuir ceux qu'il rencontrait et que, enveloppé de peaux de diverses bêtes fauves et brandissant dans sa droite une terrible massue, il simulait l'allure des géants, il rencontra sur sa route Gro, alors qu'elle cheminait à cheval avec quelques suivantes pour se baigner dans les eaux de la montagne<sup>2</sup>. Elle pensa que c'était son fiancé qui se trouvait devant elle et, tout effrayée, femme qu'elle était, par cet épouvantable et insolite accoutrement (*tam insoliti cultus horrore*), elle tira sur les rênes et, tremblante, commença à dire ces vers dans sa langue maternelle :

3. Je vois venir chez le roi l'odieux géant et obscurcir de son pas le milieu du chemin,  
— ou plutôt mes yeux me trompent. Car souvent, sous un vêtement de fauve,  
il arrive que se cachent des hommes audacieux.

Alors Bessus dit :

Jeune fille, qui charges de ton poids l'encolure du cheval,  
prononçant à ton tour une réponse, dis quel est ton nom, de quelle famille tu es née.

Gro répondit :

Mon nom est Gro, mon père est roi, aussi brillant par le sang qu'étincelant par les armes.

Toi aussi, déclare-nous qui tu es, d'où tu es né.

4. Bessus lui dit :

Je suis Bessus, brave aux armes, terrible aux ennemis, épouvante des nations, et souvent arrosant son bras du sang ennemi.

Alors Gro :

Qui, je te le demande, conduit votre troupe ? Sous quel chef élevez-vous vos enseignes guerrières ? Quel prince commande à vos combats — et dis-moi vers quel lieu vous portez la guerre.

5. Bessus répondit :

C'est Gram qui mène la troupe, heureux à la guerre (*Marte beatus*), que ne savent fléchir la peur ni la force. Ni le feu ardent, ni la sauvage épée, ni le flot de la mer ne l'ont jamais effrayé. C'est sous ce chef, jeune fille, que nous élevons nos enseignes d'or.

Gro répliqua :

Hâtez-vous de tourner votre course, si vous ne voulez pas que Sigtrugus vous écrase tous avec sa troupe, fixe sur les pieux féroces vos gorges serrées par le lacet, enserre vos corps dans les nœuds inflexibles et, torve, livre vos cadavres aux corbeaux voraces.

6. Bessus reprit :

Gram l'ajoutera au nombre des morts (*manibus addet*) et le livrera aux enfers (*dabit Orco*) avant de fermer lui-même les yeux sous les coups du destin, et il l'expédiera, tout étendu, dans le redoutable Tartare. Nous ne craignons pas les camps des Suéons. Pourquoi nous menaces-tu, jeune fille, de sinistres morts ?

7. Gro lui répondit :

Eh bien, je vais m'en aller d'ici, retrouver la demeure familière de mon père, afin de ne pas voir, téméraire, venir l'armée du frère <sup>3</sup>. Puissent les ultimes destins, c'est un vœu, vous attendre lors de votre retour !

Bessus lui répondit :

Va revoir, joyeuse fille, la demeure de ton père, ne nous voue pas à des destins rapides, et que la colère ne germe pas dans ton cœur. Car il arrive souvent que, d'abord rude et difficile au prétendant, la femme, ensuite, cède.

8. Après cela, Gram, imitant une voix effrayante et monstrueuse par des sons plus terribles et incapable de se taire plus longtemps, adressa ces paroles à la jeune fille :

Que la vierge ne craigne pas le frère du géant furieux,

Qu'elle ne pâlisce pas d'être tout près de moi.

Envoyé par Grip (?), ce n'est jamais que par un désir partagé

Que je recherche le lit et l'étreinte des jeunes filles.

9. Gro lui dit :

Quelle folle accepterait d'être l'amante des géants ?

Qui pourrait prendre son plaisir dans un lit chargé d'un monstre ?

Qui pourrait être l'épouse de démons,  
complice de leur semence d'où naissent des monstres,  
et, avec un géant sauvage,  
partager sa couche ?  
Qui voit-on caresser des épines  
ou plonger ses purs baisers dans la boue ?  
Qui accepterait l'union inégale de son tendre corps  
avec des membres velus ?  
Quand la nature proteste,  
on ne savoure pas à plein le délassement de Vénus,  
et il ne convient pas que des monstres  
célèbrent leur amour avec des femmes.

10. Gram répliqua :

J'ai bien des fois dompté de ma main victorieuse  
des cols de rois puissants,  
dominant de ma dextre plus forte leur orgueil gonflé.  
Prends donc l'or rutilant  
pour que, par ce présent, notre entente soit durable  
et que demeure ferme la fidélité  
que tu me dois, à moi, ton mari.

En prononçant ces mots, il fit tomber son déguisement, manifesta la beauté naturelle de son visage, et, en se montrant tel qu'il était, donna à la jeune fille presque autant de plaisir que, sous son apparence falsifiée, il lui avait inspiré de terreur. Bien plus : l'attirant par la distinction de sa beauté, il ne manqua pas de la combler des dons de l'amour<sup>4</sup> ?

11. Continuant sa marche, il apprit des passants rencontrés que le chemin était coupé par deux brigands. Mais, quand ils se précipitèrent sur lui pour le dépouiller, il les tua d'un même coup. Puis, pour ne pas paraître avoir voulu apporter un bienfait à la terre de ses ennemis, il attacha les deux cadavres (à des pieux) et les dressa ainsi sur leurs pieds afin que, morts, ils parussent encore menacer ceux que, vivants, ils avaient brimés, continuant après leur trépas à inspirer l'épouvante et ne barrant pas moins le chemin par leur simple vue qu'ils ne l'avaient fait par leur action. Il est clair par là que, en tuant ces brigands, c'est lui-même et non la Suède qu'il avait voulu servir. Et cette conduite très remarquable révéla à quel point il avait la haine de ce pays.

12. Ayant appris par les haruspices que Sigtrugus ne pouvait être vaincu qu'avec une arme d'or, aussitôt il fixa au bout de sa massue de bois un nœud

d'or et, par là, s'assura le succès dans le combat qu'il allait chercher. Célébrant cet exploit par une grande louange, Bessus composa le poème que voici :

Le sauvage Gram, porteur de l'heureuse massue,  
ignorant du fer, frappait constamment  
l'épée tendue contre lui, et, de son arme de bois,  
repoussa les traits du puissant (guerrier).

Suivant les destins et la volonté des dieux  
il vainquit l'honneur des Suéons impuissants  
en livrant à la mort leur roi, en l'abattant  
avec la dureté de l'or.

Car, expert dans l'art du combat,  
il portait, le tenant solidement, le rouge chêne  
et, vainqueur, d'un coup splendide  
renversa sur le dos le chef (ennemi).

Celui que les destins ne permettaient pas de tuer avec le fer,  
habile, il le dompta avec la dureté de l'or  
en soutenant le combat — là où l'épée était sans force —  
par un métal plus puissant.

Après cela, ce trésor restera plus brillant,  
salué au loin par une plus flatteuse renommée  
— ce trésor à qui son inventeur a assuré  
la gloire et le faite de l'honneur.

13. Après avoir tué Sigtrugus, Gram, souhaitant s'assurer la possession de l'empire gagné par ses armes, provoqua en duel Suarinus, préfet de Gothie, qu'il soupçonnait d'aspirer à la royauté. Il le tua et, après lui, ses sept frères légitimes et neuf autres nés d'une concubine, qui cherchaient dans un combat inégal à venger le meurtre de leur frère.

14. Alors son père, déjà au terme de l'âge, l'associa à son pouvoir en récompense de ces exploits, estimant à la fois plus utile et plus agréable de partager la royauté avec son sang que de la porter sans associé, au couchant de sa vie.

Un homme de la haute noblesse de Seelande, Ringus, estimant l'un trop jeune pour cette dignité, l'autre dorénavant trop affaibli, s'efforça de soulever la majorité des Danois, dénonçant la faiblesse que leur âge donnait à l'un et à l'autre et proclamant que, puisque l'un déraisonnait par puérilité et l'autre par sénilité, ils n'étaient capables ni l'un ni l'autre d'exercer la puissance royale.

Mais il fut écrasé par eux à la guerre, prouvant aux hommes qu'il n'y a pas de saison de la vie qui ne puisse s'accorder avec le courage.

15. Nombreux furent les autres exploits du roi Gram. Il avait déclaré la guerre à Sumblus, roi des Finnois. Mais, à la vue de sa fille Signe, il déposa les armes et, d'ennemi devenu prétendant, conclut des fiançailles avec elle après avoir promis de répudier sa femme (= Gro). Mais, alors qu'il était occupé d'une guerre qu'il avait entreprise en Norvège contre Suibdagerus, à cause du viol de sa sœur et de sa fille, il apprit par un courrier que le perfide Sumblus avait de nouveau fiancé sa fille à Henricus, roi de Saxe. Montrant plus d'attachement envers la jeune fille qu'envers ses soldats, il abandonna son armée, gagna secrètement la Finnie et arriva après le commencement de la fête des noces. Il revêtit des vêtements de la plus grande pauvreté et alla s'asseoir à la place la moins honorable. Quand enfin tout le monde fut dans l'ivresse, voyant la jeune fille au milieu des joies bruyantes du banquet, il exprima toute son indignation dans un poème où il disait son dégoût de la légèreté des femmes et où il glorifiait au plus haut degré ses propres mérites.

16. Seul j'ai porté les épieux de la mort contre sept adversaires,  
et, le glaive dégainé, j'en ai abattu neuf,  
lorsque j'ai tué Suarinus qui usurpait le titre royal  
et se donnait un nom qu'il ne méritait pas.  
Ensuite, souvent j'ai teint de sang étranger le fer, rouge et humide  
de meurtre,  
et jamais je n'ai craint le cliquetis de l'épée ni l'éclat du casque.  
Et maintenant me rejetant malement, elle porte ailleurs ses vœux,  
la fille de Sumblus, la sauvage Signe, elle rejette  
l'ancien contrat et conçoit un amour déréglé,  
donnant un remarquable exemple de la légèreté féminine  
qui prend les nobles dans ses lacets, les enjôle, les déshonore,  
choisissant de préférence les gentilshommes pour ses refus,  
qui ne reste fidèle à aucun et toujours balance,  
enfantant des conduites ambiguës et partagées...

17. En même temps qu'il prononce ces mots, il bondit de sa place, tue Henricus au milieu du festin sacré et des embrassements de ses amis, arrache en pleine fête la fiancée et, non sans avoir abattu un grand nombre de convives, l'emmène chez lui en bateau. Les noces s'étaient tournées en funérailles et les Finnois purent apprendre qu'il ne convient pas d'intervenir dans les amours d'autrui.

18. Après ces exploits, il fut tué par le roi de Norvège Suibdagerus, alors qu'il cherchait à venger le viol de sa sœur et l'attentat perpétré contre la pudeur de sa fille. Ce combat fut remarquable par le renfort que les troupes saxonniennes apportèrent à Suibdagerus, moins par sympathie pour lui que par désir de venger Henricus.

I, v, 1. Lorsque Suibdagerus occupa le Danemark, les fils de Gram, Guthormus et Hadingus, qu'il avait eus l'un de Gro, l'autre de Signe, furent emportés en Suède sur un navire par leur précepteur et remis aux géants Wagnophthus et Haphlius avec mission non seulement de les élever, mais de les protéger<sup>5</sup> ...

Tout n'est certes pas de Thor, dans ce premier grand viking campé par Saxo, mais le lecteur a sûrement reconnu, en plusieurs passages, le modèle transposé, ce dieu qui fait souvent penser aux géants qu'il combat, qui a « sa fureur d'Ase », son *ásmóðr*, comme ils ont la leur, *jötunmóðr*, toutes deux éclatant dans les mêmes symptômes. Il suffira ici de souligner les principaux traits.

1) Gram décidé à « s'opposer aux entreprises des monstres », partant en guerre contre un géant qui a eu l'audace de prétendre à la main d'une princesse, remplit un office ordinaire de Thor, qui punit ainsi le géant Thrym d'avoir exigé la main de Freyia et le géant Hrungnir d'avoir, entre autres insolences, réclamé les déesses de l'Enclos des Ases. Et il se met en campagne dans un appareil que Saxo appelle herculéen — *Herculeæ virtutis exemplo* —, mais qui, dans sa pensée, est celui même de Thor, car c'est sous les traits d'Hercule que, tout comme jadis les informateurs continentaux de Tacite, il se représente ce dieu : le fameux marteau se transforme sous sa plume dans la massue du héros gréco-romain, par exemple lorsque « Thor » intervient avec une formidable massue, *clava*, dans la théomachie du roman de Balderus (III, II, 10)<sup>6</sup>.

2) Le nom même de l'héroïne de ce premier épisode, le plus longuement narré, « Gro », trahit l'origine de la scène : sa rencontre avec Gram-Hercule est inspirée de celle de Groa et



de Thor, que nous connaissons par l'*Edda* de Snorri (*Skáldskaparmál*, chap. XXVI, éd. Finnur Jónsson, 1931, p. 104) et qui fait suite au duel de Thor et de Hrungnir : le dieu a bien tué le géant, mais l'arme du géant, une pierre à aiguiser, est restée fichée dans la tête du dieu<sup>7</sup> :

Thor revenait chez lui, la pierre dans sa tête, quand il rencontra la voyante (*völva*) nommée Groa, femme d'Aurvandil le Vaillant. Elle chanta ses incantations sur Thor jusqu'à ce que la pierre se déchaussât. Thor, se sentant soulagé, conçut l'espoir d'être débarrassé de la pierre et voulut payer Groa de ses soins en lui causant de la joie. Il lui donna donc la nouvelle qu'il était revenu du Nord en traversant le fleuve (mythique) Elivágar, et que, du Nord, du Pays des Géants, il avait rapporté Aurvandil sur son dos, dans une corbeille, donnant pour preuve qu'un orteil de celui-ci, qui dépassait de la corbeille, avait gelé, en sorte que lui, Thor, l'avait cassé et jeté en haut dans le ciel et en avait fait l'étoile qui s'appelle « Orteil d'Aurvandil ». Il dit encore qu'il ne se passerait pas beaucoup de temps avant qu'Aurvandil ne revienne chez lui. La joie de Groa fut telle qu'elle en oublia ses incantations et que la pierre à aiguiser cessa de se déchausser : elle tient toujours dans la tête de Thor.

L'affabulation de la rencontre de Gram-Hercule et de « la princesse » Gro est différente : Saxo a ramené cet épisode singulier, mythique, au thème usuel du bon héros délivrant la belle jeune femme du monstre auquel on l'a fiancée malgré elle. Mais, avec ce nouveau contenu, d'importants fragments du cadre subsistent. Quand Gram rencontre Gro, elle a un autre souci, certes, que celui qui afflige Groa quand Thor la rencontre — mais toutes deux sont affligées, et les responsables sont les mêmes : l'une, Gro, sait qu'elle va devoir épouser un géant, l'autre, Groa, croit qu'elle a perdu son mari, apparemment captif des géants. Ici et là, la scène se développe en deux temps opposés : Groa, Gro restent dans leur peine jusqu'au moment où Thor, où Gram décident de retourner cette affliction en joie par une bonne nouvelle qu'ils auraient pu donner dès le début, par une heureuse révélation concernant leur mari. Sous le coup de cette révélation

soudaine, les deux femmes s'abandonnent à une joie si déréglée que l'une en oublie ses incantations et l'autre toute retenue : la terreur de Gro se changeant en *voluptas*, la jeune fille tombe dans les bras de Gram<sup>8</sup>.

3) Gram a un compagnon inséparable, Bessus, qui « lui est souvent fort utile », participant notamment à ses exploits, à ses expéditions, « au point qu'on n'a pu décider si la gloire de Gram était due à son propre courage ou à celui de Bessus » (I, iv, 1). C'est le signalement même de Thor, qu'accompagne toujours un serviteur — Loki chez Thrym, chez Geirrœd ; Thialfi contre Hrungrir —, 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, moindre de taille et sans arme, à côté du dieu<sup>9</sup>. On a pu noter que, dans l'épisode de Gro, bien qu'il soit fait mention d'une troupe qui accompagne aussi Gram, seuls Gram et Bessus agissent.

4) Grâce à la présence de cette figure de Bessus, une combinaison remarquable a pu être faite du thème de l'épisode de Groa — la peine tournée en joie — et d'un motif caractéristique de la *Prymskviða* (ou *Chant de Thrym*) eddique, le déguisement. Quand Thor et Loki, déguisés l'un en fiancée, l'autre en demoiselle d'honneur, se présentent chez Thrym, celui-ci ne soupçonne pas leur véritable identité, mais conçoit quelques doutes devant le comportement de Thor ; celui-ci reste muet, et c'est entre Thrym et Loki que s'engage le dialogue, Loki entretenant le géant dans son erreur jusqu'au moment où, le marteau ayant été présenté aux visiteuses, Thor rejette soudain son déguisement et se révèle pour ce qu'il est. Quand Gram, costumé en géant, et Bessus rencontrent Gro, celle-ci croit qu'elle a devant elle le Géant son fiancé, tout en

réservant la possibilité que ce ne soit qu'un déguisement ; Gram se tait, et c'est entre Gro et Bessus que s'engage le dialogue, Bessus se nommant d'ailleurs et nommant Gram de leurs vrais noms, mais Gro continuant à croire qu'elle a affaire à son « fiancé » ; et cela jusqu'au moment où Gram, « n'y tenant plus », intervient et très vite se révèle pour ce qu'il est.

5) L'épisode final (I, iv, 16), l'éloge que Gram fait de lui-même et sa vitupération contre la femme qui, par légèreté, lui a préféré un rival, à lui, chargé d'exploits, rejoint l'attitude, le grief de Thor dans une version de la saga de Starkad — qui n'est d'ailleurs pas la version que Saxo a retenue dans son sixième livre. La *Gautreks saga* fait ainsi expliquer par le dieu son animosité contre Starkad, petit-fils du géant homonyme que Thor a tué et d'une jeune fille que Thor a finalement reprise et ramenée chez son père : il ne peut, dit-il, vouloir de bien à un garçon dont le grand-père était un géant qu'il a dû occire et dont la grand-mère, en son temps de jeune fille, lui avait préféré ce géant — à lui, le « Thor des Ases<sup>10</sup> ».

6) La manière dont Gram tue Sigtrugus (I, rv, 12) a une conséquence étrange : le roi ne pouvant être vaincu que par une arme d'or, Gram fixe un « nœud d'or » au bout de sa massue de bois ; puis le destin de ce nœud d'or, après l'exploit, est exprimé en termes énigmatiques :

Après (cela), ce trésor restera plus brillant,  
salué au loin par une plus flatteuse renommée  
— ce trésor à qui son inventeur a assuré  
la gloire et le faite de l'honneur<sup>11</sup>.

Ce futur, *manebit*, semble se référer, par-delà l'exploit, à une conservation matérielle du « nœud d'or » et sans doute plutôt de la massue avec le nœud d'or, et à une conservation destinée à attirer l'hommage durable et générale de la « renommée ». L'allusion s'éclaire peut-être si l'on songe à la

représentation, figurée ou symbolique, de Thor, pour laquelle nous avons deux témoignages : il y a trois siècles, dans sa *Lapponia*, Scheffer décrivait ainsi l'idole de bois du dieu lapon *Hora Galles*, emprunté au *Pórr karl* « le bonhomme Thor » des paysans norvégiens : *in capite infigunt clavum ferreum, cum silicis particula, ut si videatur ignem Thor excutiat* ; et Jan de Vries a rappelé à cette occasion, plus abstraits, les clous divins (*reginnaglar*) des « poteaux du siège d'honneur » (*öndvegissúlur*) dressés dans la grande salle des maisons islandaises et placés sous la protection de Thor. Ce petit morceau de pierre à feu fixé par un clou dans la tête de l'idole est justifié par un détail du mythe de Hrungrnir, celui-là même qui introduit l'épisode de Groa : un morceau de la pierre à aiguiser du géant vaincu s'est enfoncé dans la tête du dieu, Groa entreprend de l'extraire par ses incantations, mais la bonne nouvelle annoncée par Thor lui donne une telle joie qu'elle oublie la fin des formules et le dieu garde la pierre, branlante, indéracinable. Le sens de tout cela est probablement naturaliste : le dieu fait le tonnerre avec son marteau, mais c'est le silex de sa tête qui contient les réserves d'éclairs et de foudres<sup>12</sup>.

Ce chapitre de Saxo paraît donc formé à partir du dossier de Thor, mais beaucoup plus librement que les chapitres suivants, relatifs à Hadingus, ne l'ont été à partir du dossier de Niord. Pour Hadingus, l'auteur a suivi, en gros, la carrière du dieu, avec la phase vane puis la phase odinique, insérant entre les deux, dans le second excursus mythologique, le morceau de mythe (guerre des Ases et des Vanes) qui figurait exactement à cette place et qui justifiait le passage d'une phase à l'autre, mais qui ne se prêtait pas, dans la perspective des *Gesta Danorum*, à une transposition sur le héros même, sur

Hadingus. Pour Gram, Saxo ou sa source — mais il devient de plus en plus probable que le responsable est Saxo lui-même, et non quelque *sagnamaðr* — a composé des événements en puisant dans les divers mythes du dieu Thor, à vrai dire moins cohérents, moins continus que le mythe de Niord ; il a surtout utilisé les récits solidaires concernant Hrungr et Groa (la rencontre de la femme éplorée ; la bonne nouvelle transformant les alarmes en joie excessive ; le nœud d'or au bout de la massue, démarqué de la pierre à feu dans le front du dieu et de ses figurations en bois<sup>13</sup>) ; mais il y a introduit des éléments (l'approche sous un déguisement, le compagnon loquace, le déguisement rejeté) pris au récit de l'expédition de Thor et de Loki chez Thrym ; enfin, dans cet amalgame, il a délibérément éliminé une partie de l'épisode de Groa, mythologiquement la plus importante, mais qu'il avait déjà utilisée autrement dans une section de son œuvre écrite avant le premier livre : la mutilation d'Aurvandil<sup>14</sup>.

Par cette analyse des sources, nous avons gagné quelques vues sur des procédés de transposition que Saxo n'a pas mis en œuvre dans le cas de Hadingus.

1. *Gramr* est une des désignations du roi.

2. *Bellum Sueticum auspicatur, Herculeæ virtutis exemplo monstrorum nisibus obstaturus. Inita Gothia cum deturbandorum obviorum gratia caprinis tergoribus amictus incederet ac variis ferarum pellibus circumactus horrificumque dextra gestamen complexus giganteas simularet exuvias, ipsam Gro silvestres forte latices cum paucis admodum pedissequis lavandi gratia petentem equo obviam habuit.*

3. On ne peut préciser l'allusion : frère de qui ? du géant-fiancé ?

4. *Quo dicto discussis larvis nativum oris decorem confessus tantum paene voluptatis vero sui aspectu puellæ attulit, quantum adulterino terroris incussit ; quam etiam formæ suæ luculentia ad concubitum provocatam amatoris donis prosequi non omisit.*

5. C'est le début de la saga de Hadingus, voir *Du mythe au roman*, 2<sup>e</sup> édition, 1983, pp. 22 et suiv.

6. *Sed et Thoro inusitato clavæ librato cuncta clipeorum obstacula lacerabat, tantum ad se incessendum hostes invitans quantum socios ad tuendum. Nullum erat armaturæ genus, quod impellenti non cederet. Nemo ferientem tuto excipere*

*poterat. Quicquid ictu urgebat, obruit. Non clipei, non cassides impactum pertulere robur. Nulli corporis aut virium magnitudo subsidio fuit.* Cf. [ci-dessus](#), c.

7. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, pp. 141-145.

8. *En Gróa varð svá fegin at... ; tantum pæne voluptatis vero sui aspectu puellæ attulit...*

9. Alex OLRIK, « Tordenguden og hans dreng », *Danske Studier*, II, 1905, pp. 129-146.

10. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 86, et, d'un autre point de vue, *Mythe et épopée*, II [1971], première partie.

11. *Clarius post hoc agathum manebit  
agnitum late meliore fama  
cui suus laudem decorisque culmen  
arrogat auctor.*

12. *Heur et malheur du guerrier*, *op. cit.*, p. 145.

13. La scène où les deux brigands, tués, sont redressés sur leurs pieds pour qu'ils aient l'air vivants et continuent à inspirer l'épouvante (I, IV, 11) est peut-être une déformation de la scène où Hrungrir et l'« homme d'argile » qui le double sont tués ensemble — scène elle-même éclairée par celle où Hott tue, puis redresse sur ses pattes, le monstre qui terrorisait les terres du roi Hrolf, *Heur et malheur du guerrier*, pp. 140-141, 142-143.

14. Ci-dessous, « [Horwendillus](#) ».

*Horwendillus*

L'étude qui suit fut publiée à l'origine sous le titre « Horwendillus et Aurvandill » dans le recueil *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire* (réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda, La Haye, Mouton, 1970, pp. 1171-1179) ; elle a été en grande partie reprise dans *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais*, dont elle constitua l'Appendice IV (1970, pp. 173-177).

Sa matière avait été présentée et discutée dans un séminaire à l'École pratique des hautes études, les 21 et 28 avril 1966.

La version que nous avons retenue pour le présent volume est celle qui fut revue par l'auteur dans *Du mythe au roman*, avec les corrections de détail qui lui furent apportées dans la réimpression de l'ouvrage en 1983.



À Claude Lévi-Strauss

*L'histoire d'Aurvandil (vieil-islandais Aurwandill ou Qrwandill), dans l'Edda de Snorri, est particulièrement irritante pour les mythologues. Ce personnage porte un nom attesté aussi bien en westique qu'en nordique, puisqu'un authentique Lombard s'est appelé Auriwandalo, qu'un Allemand du XII<sup>e</sup> siècle a écrit un « roman d'Orendel » (vieux-haut-allemand Orentil), et que, en vieil anglais, earendel désignait l'étoile du matin<sup>1</sup>. De plus, cette valeur du mot vieil-anglais, recoupant ce que dit le récit islandais de l'orteil d'Aurvandil transformé en étoile, garantit que le mythe, avec son incidence astrale, n'était pas seulement scandinave. Mais ces deux circonstances favorables sont annulées par le fait qu'en aucun passage le touffu roman d'Orendel ne se laisse rapprocher de l'épisode d'Aurvandil et, chose plus grave, que, dans le livre de Saxo Grammaticus, l'épisode de Horwendillus — le père d'Amlethus, garçon d'avenir — paraît aussi différent de l'un que de l'autre.*

*Laissant de côté les interprétations proposées (Dieu sait si le dossier en est lourd<sup>2</sup>) et me bornant à l'analyse des textes, c'est ce dernier point que je vais reconsidérer. Contrairement à l'opinion courante et compte tenu de la manière dont Saxo, en d'autres occasions certaines, a transformé des mythes scandinaves, je pense qu'il n'a pas disposé, pour camper son Horwendillus, d'autres sources, d'une autre tradition que celles dont disposait Snorri et que les divergences, très considérables, des deux récits s'expliquent suffisamment par les habitudes littéraires de l'écrivain danois.*

*La matière de cette étude a été présentée et discutée dans un séminaire de l'École des hautes études, les 21 et 28 avril 1966, et publiée en 1970 dans les Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss.*

Le mythe d'Aurvandil se lit, très brièvement raconté, dans les *Skáldskaparmál* de Snorri (chap. XXVI, dans *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. Finnur Jónsson, 1931, p. 104). Il a été cité en entier plus haut<sup>3</sup>. En voici l'essentiel. La victoire sur le géant Hrungnir a laissé le dieu dans un pénible état : un éclat de la pierre à aiguiser qui était l'arme de son adversaire est resté fiché dans sa tête. Revenant du pays des géants, il rencontre la voyante Groa, femme d'Aurvandil le Vaillant. Par ses incantations, elle déchausse progressivement la pierre et Thor est si content que, sans attendre la fin du traitement, il veut la récompenser par une bonne nouvelle : il lui annonce que son mari — dont apparemment la disparition la tourmentait — reviendra bientôt, qu'il l'a lui-même rapporté dans une corbeille du pays des géants, mais que, en cours de route, à la traversée de la rivière mythique Elivágar, un orteil d'Aurvandil a gelé et que lui, Thor, l'a cassé et jeté au ciel, où il est devenu une étoile. Dans sa joie, Groa oublie la fin des incantations et la pierre à aiguiser reste enfoncée dans la tête du dieu. Nous avons vu plus haut que, dans son premier livre, Saxo a utilisé, le rapportant à Gro et à Gram, à peu près tout ce qui concerne les rapports de Groa et de Thor, et qu'il a éliminé ce qui concerne proprement Aurvandil, c'est-à-dire la perte d'un orteil appelé à une brillante destinée.

Voici maintenant le résumé et les principaux passages du récit de Saxo (III, VI, 1-3) :

1. Horwendillus, grand viking, était préfet du Jutland depuis trois ans quand le roi de Norvège Collerus, autre viking, jaloux de sa gloire, décida de se mesurer avec lui. Il le chercha longtemps sur les mers. Un jour, les deux flottes se trouvèrent mouillées, sans le savoir, sur les rives opposées d'une même île. La saison invitant aux promenades, Collerus et Horwendillus s'engagèrent l'un et l'autre dans les forêts de l'intérieur et soudain se trouvèrent seuls, face à face.

2. Courtoisement, Horwendillus demanda à Collerus quel genre de combat il souhaitait, un affrontement des deux armées ou un duel entre eux deux, marquant sa préférence pour le second.

Collerus répondit :

« Puisque tu me laisses le choix du combat, j'estime de beaucoup préférable celui qui, écartant les foules, ne requiert que l'effort de deux hommes : la bravoure, estime-t-on justement, y apparaît mieux et la victoire s'y gagne plus vite. Nos sentiments se rencontrent sur ce point et nous nous trouvons spontanément d'accord. Mais, puisque l'issue reste douteuse, nous devons aussi avoir égard à l'humanité et ne pas nous abandonner à notre fougue au point de négliger les devoirs envers les morts. Si la haine est dans nos cœurs, que la pitié y soit aussi, prête à prendre quand il faudra la relève de l'hostilité. Car bien que la différence des sentiments nous sépare, les droits de la nature nous rapprochent et nous sommes unis par cette communauté, quelque grande que soit la jalousie qui divise nos esprits. Inspirés par cette pitié, convenons donc que le vainqueur pourvoira aux obsèques du vaincu, car c'est en ces honneurs funèbres que consistent les derniers services de l'humanité, dont on ne saurait s'écarter sans impiété. Que les deux armées, laissant de côté leur hostilité, accomplissent ensemble ce devoir. Que la jalousie disparaisse après la mort et que la rivalité s'efface devant les funérailles. Malgré la haine qui nous a opposés pendant notre vie, évitons de donner ce spectacle de barbarie : l'un de nous s'attaquant encore aux cendres de l'autre. Ce sera une gloire pour le vainqueur que de faire au vaincu des funérailles magnifiques, car celui qui rend à l'ennemi mort les honneurs qui lui sont dus se concilie la faveur de ceux qui restent et celui-là s'attache les vivants par son bienfait qui sait se conduire humainement envers les

trépassés. Mais il y a une autre sorte de malheur, non moins pénible ; c'est celui qui parfois atteint les vivants, lorsqu'une partie de leur corps est mutilée. Pour cette disgrâce, j'estime qu'il ne faut pas montrer moins de sollicitude que pour l'accident final. Souvent, en effet, tout en leur laissant le souffle de la vie, il arrive qu'un coup fatal frappe un membre des combattants, et cette destinée passe pour pire que le trépas, s'il est vrai que la mort ôte le souvenir de toute chose tandis que celui qui survit au saccage de son propre corps ne peut oublier. À ce mal aussi il faut porter remède : convenons que celui qui aura mutilé l'autre compensera son acte par dix talents d'or. S'il est vertueux de compatir aux calamités d'autrui, ne l'est-il pas à plus forte raison de compatir à celles qui nous frappent nous-mêmes ? Il n'est personne qui ne se conforme à la nature, ou plutôt celui qui la néglige est son propre meurtrier. »

3. Ces promesses échangées, ils commencent le combat. Ni l'étrangeté de leur rencontre, en effet, ni les charmes du paysage printanier ne les retinrent d'engager le fer. Plus désireux, dans son ardeur, d'atteindre l'ennemi que de protéger son corps, Horwendillus, rejetant son bouclier, avait empoigné son épée des deux mains, et son audace ne fut pas déçue : sous ses coups répétés, il dépouilla Collerus de son écu et finalement lui ayant tranché un pied, le fit tomber mort. Pour ne pas manquer à leur pacte, il lui célébra des obsèques royales et le déposa en grande pompe sous un tertre magnifiquement préparé.

Il ne reste plus au vainqueur qu'à attendre le coup meurtrier de son frère et, par-delà quelques siècles, à confier son fils orphelin à Shakespeare.

Existe-t-il un rapport entre ces deux textes si divergents ? Certainement. D'abord, répétons-le, nous sommes assurés que Saxo a connu, sous une forme voisine de ce que nous lisons dans Snorri, l'ensemble du récit où Thor, Groa et Aurvandil se trouvent rapprochés. Il est donc *a priori* probable qu'il a connu la mutilation d'Aurvandil à peu près telle que Snorri la présente en accord avec la tradition anglo-saxonne sous-jacente au mot vieil-anglais *earendel*. Comment penser que, lorsqu'il a voulu animer un personnage nommé Horwendillus, il ait négligé cette source, soit pour inventer librement, soit pour utiliser une autre tradition sur Aurvandil qui se serait entièrement perdue par ailleurs ? Ce n'est pas probable. Ce

que nous savons maintenant, par la saga de Hadingus (I, I-VIII)<sup>4</sup>, par celle de Gram (I, IV)<sup>5</sup>, par celle de Balderus (III, I-III)<sup>6</sup>, à quoi nous pouvons joindre celle de Starcatherus (IV, V-VIII, VIII)<sup>7</sup>, des procédés qu'il employait quand il transposait de la mythologie en roman historique, permet de rendre compte de son Horwendillus à partir du seul Aurvandil qui soit attesté. Rappelons quelques-uns de ces procédés.

1. Tous les personnages qu'il emprunte à la mythologie et à la légende, dieux qu'il transpose en héros ou héros qu'il prend comme tels, reçoivent de sa main le même uniforme : les plus pacifiques de nature et de fonction, comme Niord et Freyr, comme Baldr, sont transformés en rois belliqueux, le plus souvent en vikings, en *piratae* — Hadingus, les Frothones, Balderus —, au même titre que les plus fondamentalement guerriers.

2. Quand le mythe lui fournit deux personnages en conflit, comme Baldr et Hodr, ou que lui-même oppose un personnage de son cru à celui qu'il reçoit du mythe, il transporte volontiers sur l'« adversaire » ce qui est dit du « héros principal ». C'est le cas, on l'a vu, d'un bout à l'autre du roman de Balderus, que le troisième livre des *Gesta Danorum* a accueilli un peu avant l'épisode de Horwendillus.

3. Il est fréquent que Saxo réduise à une notation épisodique, atténuée et déformée, ce qui est le plus caractéristique dans le personnage qu'il emprunte ou le plus important dans la structure de sa carrière. Ainsi, après avoir clairement annoncé les trois *facinora* que commettra Starcatherus et qui scanderont sa triple vie (VI, v, 6), il glisse le second si discrètement en conclusion d'un brillant récit de bataille (VII, v) qu'un observateur aussi perspicace que Jan de Vries ne l'a pas d'abord reconnu<sup>8</sup>. Cela est particulièrement

fréquent lorsque le trait caractéristique contredit par trop les vraisemblances, les lois de la nature. Ainsi, dans la *Saga de Hadingus*, le seul souvenir de l'un des attributs théologiquement les plus importants du dieu Niord, sa maîtrise des vents et de la navigation, se réduit à ceci (I, VIII, 15) :

Revenu (de son voyage souterrain), Hadingus se mit en devoir de regagner sa patrie avec sa femme. Par la rapidité de sa navigation, il déjoua la menace de pirates qui le serraient de près : bien qu'ils fussent, eux et lui, aidés par des vents presque identiques, il fendait si bien la mer devant eux que, malgré l'égalité des voilures, ils ne purent l'atteindre.

La merveille subsiste, on le voit, mais ramenée de la magie à la technique ou, du moins, présentée en termes qui n'y soulignent pas la magie<sup>9</sup>.

Il faut garder ces trois enseignements présents à l'esprit pour apprécier l'épisode de Horwendillus.

D'abord Aurvandil a subi la loi commune des héros de Saxo : il est devenu guerrier, viking ; à ce titre, il a l'occasion d'une expérience typique des guerriers scandinaves, la *hólmanga*, le combat singulier dans une île<sup>10</sup>, avec des conditions précises dont, pense-t-on généralement, Saxo a mal compris l'une<sup>11</sup>.

En second lieu, Horwendillus a reçu pour adversaire un homologue, un viking comme lui : le thème ordinaire du viking qui en traque et en rejoint un autre a recouvert ce qu'on entrevoit dans Snorri, où Aurvandil, avant d'être délivré par Thor, a eu affaire aux géants. Et tandis que c'est Aurvandil qui a le dessous avec les géants et qui, ensuite, pâtit physiquement au cours de sa délivrance, c'est l'adversaire de Horwendillus qui est vaincu et qui pâtit physiquement au cours du combat.

En troisième lieu, la mutilation ainsi transportée sur l'adversaire a bien matériellement gardé son type et à peu près

sa localisation : Aurvandil perd un orteil « cassé » par Thor, Collerus perd un pied entier coupé par Horwendillus — et c'est, à ma connaissance, le seul combattant qui périsse ainsi dans les *Gesta Danorum*. Mais les circonstances et les conséquences sont entièrement différentes : ce qui fait l'originalité d'Aurvandil — l'orteil d'abord rendu cassant par la gelée ; l'orteil jeté au ciel et devenant étoile tandis que le mutilé survit —, tout cela, invraisemblable, fantastique, a été remplacé par une banale histoire de duel, avec issue fatale à la suite de la blessure mutilante, et compensation spectaculaire par une pompe funèbre brillante mais humaine, sans prolongement, sans merveilleux cosmique.

Ces altérations sont du type et de l'ampleur de celles que Saxo s'est permises avec d'autres mythes et, comme elles, ne sont que des fantaisies de littérateur. Sa version latine ne doit donc pas être traitée comme un témoin original, indépendant, opposable au récit de Snorri.

1. Pour les tentatives d'étymologies, dont aucune ne s'impose, voir Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1957-1961, s. v., pp. 20-21.

2. Depuis celles qu'ont examinées ou signalées Paul HERRMANN, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. II : Kommentar*, 1922, pp. 345-348, et Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, II, 1957, pp. 137-138, les tentatives n'ont pas manqué.

3. [Ci-dessus](#).

4. Voir *Du mythe au roman*, 2<sup>e</sup> édition, 1983, pp. 1-146 ; « Le noyé et le pendu » ([ci-dessus](#)).

5. [Ci-dessus](#).

6. [Ci-dessus](#).

7. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, pp. 77-88 ; *Mythe et épopée*, II [1971], première partie.

8. *Heur et malheur du guerrier*, *op. cit.*, p. 78, n. 1.

9. *Du mythe au roman*, *op. cit.*, p. 33-35.

10. *Heur et malheur du guerrier*, *op. cit.*, p. 142.

11. Il s'agit de la pratique de *leysa sik af hólmi*, de « se racheter du duel » : quand un des deux adversaires est grièvement blessé, il peut sauver sa vie en payant

rançon au vainqueur. Saxo énonce ailleurs correctement ce marché (P. HERRMANN, *Kommentar, op. cit.*, pp. 246-247), mais ici, il le retourne : c'est le vainqueur qui indemnise le mutilé — et l'on voit généralement dans cette altération, depuis Axel OLRİK, un contresens commis sous l'influence de l'esprit chevaleresque, de la *ridderlighed i sin ædleste form*, des temps valdemariens (*Kilderne til Saksens Oldhistorie*, II, 1894, p. 157). Ce n'est pas sûr : l'original démarqué comporte bien une sorte d'indemnité donnée au mutilé, puisque Thor promet au rang d'étoile l'orteil qu'il lui a enlevé, comme Horwendillus fait des funérailles magnifiques à Collerus dont il a coupé le pied. C'est peut-être cela qui a conduit Saxo, non pas à un contresens, mais à un renversement intentionnel de la règle qu'il connaissait bien.



*Attila entre deux trésors*

L'article qui suit a été publié en 1976 dans le second des deux recueils d'hommages qui furent offerts à Otto Höfler, la *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*, éditée sous la direction de Helmut Birkhan (Vienne, Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung [collection « Philologica Germanica », vol. III], pp. 121-127).

Il fut repris, avec quelques retouches et ajouts, dans *Romans de Scythie et d'alentour* (1978, pp. 78-83 = chapitre v, « Attila et l'épée de Mars »).

On enterrait beaucoup les trésors aux temps de la *Völkerwanderung*. On les déterrait aussi. Cachés ou non, ils étaient appréciés des vainqueurs éphémères et des conquérants durables : la morale héroïque d'alors professait qu'un chef doit disposer de beaucoup d'or, non comme *census iners*, mais pour entretenir le dévouement des meilleurs guerriers. Le cas de l'Asiatique Attila est différent. Il aimait l'or pour l'or — tel était du moins le sentiment de la plupart de ses voisins — et aussi, rusé Barbare, il s'en servait — déjà ! — comme d'une arme économique, désorganisant par des tributs et des chantages incessants les finances des provinces et des empires relativement riches qui tâchaient de détourner ses coups. Il n'est donc pas surprenant que, dans les souvenirs diversement romancés que l'Europe a gardés de lui, les trésors soient en bonne place ; et non seulement les trésors en général, mais, puisqu'il a finalement échoué, des trésors chargés de destin, des trésors qui vengeaient les rois tués et les nations détruites.

Le plus célèbre est, bien entendu, le trésor des Nibelungen, la *hodd Niflunga*. Il venait des Ases suivant la tradition du Nord, et la prodigieuse constance du roi des Burgondes et de son lieutenant l'empêcha de tomber entre les mains d'Atli : Hogni, Gunnar étaient seuls à connaître la cachette ; après leur supplice, à jamais, c'est le Rhin rapide qui le possédera :

*Rín skal ráða*

*rógmálmi skatna*

*á svinn, áskunna*

*arfi Niflunga* [*Atlakviða*, strophe 27].

Et ce n'est pas tout. La sœur d'un des suppliciés, femme d'Atli après avoir été celle de Sigurd, vengera son frère ; ivre,

désarmé, le Hun périra lamentablement avec ses fidèles dans l'incendie du palais :

*eldi gaf hón þá alla*

*er inni váru* [*Atlakviða*, strophe 42].

La chance de ce trésor est que, avant d'exciter tant de convoitise, il avait appartenu au plus séduisant héros du monde germanique : grâce à lui, il a été porté jusqu'à nous, avec son mystère, par de magnifiques poèmes. De cette chance, Attila a profité. Il a pris rang, lui aussi, dans l'épopée et, par une seconde chance ou, plutôt, par l'effet des conflits où s'étaient affrontées les nations germaniques, il a revêtu dans une des variantes, celle du Sud, la noble et sage figure d'Etzel, qui eût étonné beaucoup de ses contemporains.

Parmi les autres victimes d'Attila, ce qui dépendait de l'une et de l'autre Rome avait passé le temps des créations épiques : parfois tendancieux, plus ou moins rhéteurs, les historiens occupaient toute la place, tel le Priscus dont les débris ornent le quatrième volume des *Fragmenta historicorum graecorum* et qui avait écrit, en huit livres, Τὰ κατὰ Ἀττίλῃαν. Tout au plus, à l'heure de la mort d'Attila, un trait merveilleux, sinon épique, apparaît chez ce Byzantin (Jordanès, 49, 255) :

*De quo [= la mort d'Attila] id accessit mirabile, ut Marciano principi Orientis de tam feroci hoste sollicito in somnis divinitas adsistens, arcum Attilae in eadem nocte fractum ostenderet, quasi quod gens ipsa eo telo multa praesumat.*

À la mort d'Attila il advint entre autres merveilles que Marcien, empereur d'Orient, dont cet ennemi farouche était le constant souci, eut cette nuit même un songe où la divinité lui montra l'arc d'Attila brisé, signifiant que la nation des Huns allait beaucoup souffrir de ce coup.

Mais les autres, tous les peuples que le flot sibérien avait recouverts ? Faute de s'être plus tard constitués en nations sédentaires, ou simplement d'avoir survécu, ils n'ont pas laissé

de littérature, sauf un, les Scythes — au sens étroit du nom, car les témoins de l'époque avaient une fâcheuse tendance à appeler scythique tout ce qui remuait du nord-ouest de la mer Noire au nord-est de la Caspienne.

Avec leurs rameaux plus ou moins différenciés, dont bien peu — Sarmates, Roxolans, Alains — sont restés fameux dans l'histoire, les Scythes proprement dits occupaient encore au temps d'Attila des aires considérables dans cet ethnodrome et ils furent parmi les premiers que les Huns rencontrèrent dans leur marche vers l'Occident. Jordanès, d'après Priscus encore, énumère les tribus qui furent d'abord enlevées comme en une espèce de tourbillon, *quasi quidam turbo nationum*, et dont le sort fut vite partagé par les Alains (24, 126-127) :

*Alanos quoque pugna sibi pares, sed humanitatis victu formaque dissimiles, frequenti certamine fatigantes subiugavere. Nam et quos bello forsitan minime superabant, vultus sui terrore nimium pavorem ingerentes terribilitate fugabant...*

Les Alains mêmes, qui les valaient dans le combat mais qui se distinguaient d'eux par l'humanité de leurs mœurs et de leurs traits, ils les soumirent en les harcelant par des attaques incessantes. Car, s'il arrivait qu'ils ne fussent pas supérieurs à leur adversaire par les armes, la peur, la terreur qu'inspirait la vue de leurs visages hideux, les mettaient en fuite.

Or Priscus rapporte, trop brièvement, la scène que voici, qui avait, dit-il, gonflé à l'extrême la présomption native du roi des Huns (Jordanès 35, 183 = *Fragmenta historicorum graecorum*, IV, p. 96) :

*Qui [= Attila] quamvis huius esset naturae, ut semper magna confideret, addebat ei tamen confidentiam gladius Martis inventus, sacer apud Scytharum reges semper habitus. Quem Priscus historicus tali refert occasione detectum, cum pastor, inquit, quidam gregis unam buculam conspiceret claudicantem, nec causam tanti vulneris inveniret, sollicitus vestigia cruoris insequitur, tandemque venit ad gladium, quem depascens herbas bucula incaute calcaverat, effossumque protinus ad Attilam defert.*

*Quo ille munere gratulatus, ut erat magnanimus, arbitratur se totius mundi principem constitutum, et per Martis gladium potestatem sibi concessam esse bellorum.*

Quoi qu'il fût naturellement porté à croire qu'un grand destin l'attendait, sa confiance fut renforcée par la découverte de l'épée de Mars, que les rois des Scythes conservaient toujours auprès d'eux. Voici, d'après l'historien Priscus, dans quelles circonstances elle fut mise au jour. Un berger déclara que, voyant boiter une génisse de son troupeau et ne trouvant pas de cause à une si grande blessure, il s'était inquiété, avait suivi les traces de sang et avait fini par arriver à cette épée sur laquelle la génisse, en passant, avait par mégarde posé le pied. Il la déterra aussitôt et l'apporta en présent à Attila. Celui-ci la reçut avec joie. Comme il avait de grandes ambitions, il estima qu'il se trouvait établi souverain de l'univers et, puisque l'épée était celle de Mars, qu'il était investi de la supériorité dans les guerres.

Cette scène, cette erreur de jugement qui conduira le fléau de Dieu aux champs Catalauniques posent deux problèmes, d'ailleurs inséparables, qui, à ma connaissance, ont reçu peu d'attention : l'événement a-t-il eu lieu, ou n'est-il, comme l'est sans doute le songe final de Marcien, qu'une fiction explicative, formée après coup ? Priscus tient-il son récit des Huns, ou bien d'un des « Scythes libres » dont l'intérêt faisait temporairement les alliés de Byzance ? Voici quelques raisons d'admettre qu'il s'agit d'une fiction et qu'elle est d'origine scythique.

Des textes bien connus donnent à penser que deux traditions ont ici conflué.

D'une part, les rois du plus grand royaume des Scythes étaient bien, de génération en génération (*semper*), les dépositaires d'un trésor sacré, d'un groupe de talismans d'or tombés du ciel au début de l'histoire nationale, symboles des trois fonctions sociales (religieuse, guerrière, agricole), parmi lesquels se trouvaient naturellement une ou deux armes, et auxquels le roi régnant offrait chaque année de grands sacrifices (Hérodote, IV, 5-7). Mais ces armes n'étaient pas

des épées : une hache selon Hérodote, une flèche et une lance selon Quinte-Curce (VII, VIII, 18-19). Elles ne sont pas non plus présentées (ce n'est pourtant pas exclu, étant donné la brièveté des textes) comme relevant chacune d'une divinité fonctionnelle.

D'autre part, un rituel, décrit par Hérodote en IV, 62, concerne le seul Arès et met en effet en évidence une variété d'épée nommée ἀκινάκης qui représente le dieu. Mais il ne s'agit plus d'une possession, ni d'un rituel des rois, ni d'un talisman remontant à un passé fabuleux. C'est dans chaque district que, sur une formidable plate-forme faite de fagots et périodiquement entretenue contre les intempéries, est plantée « une antique épée de fer », image d'Arès à laquelle, chaque année, sont offerts devant la plate-forme des sacrifices non seulement de bétail et de chevaux, mais d'hommes, un prisonnier de chaque centaine, dont le sang, recueilli dans des vases, est porté au-dessus de la plate-forme et répandu sur l'épée.

J'ai montré, il y a près d'un demi-siècle (*Légendes sur les Nartes*, 1930, pp. 184-186 ; cf. *Mythe et épopée*, I, 2<sup>e</sup> éd., 1974, pp. 573-574 [*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, premier chapitre « Batraz, l'épée et le bûcher »]), que le souvenir de cette représentation et de cette cruelle liturgie subsiste encore aujourd'hui dans l'épopée des derniers descendants des Scythes, exactement des Alains, les Ossètes du Caucase : le guerrier par excellence, le héros d'acier qui vit dans le ciel aussi bien que sur la terre et que d'autres raisons engagent à rapprocher de l'Arès d'Hérodote, Batraz, exige des Nartes qu'ils élèvent un énorme bûcher ; il monte sur cette plate-forme enflammée et, de là, avec son épée, massacre de tous côtés les Nartes qui s'affairent à ses pieds. Pour finir, il pose l'épée sur le bord de la plate-forme et dit aux Nartes qu'il

ne mourra que quand elle aura été jetée dans la mer Noire. Un long train d'attelages est nécessaire pour la mettre en mouvement et la tirer péniblement jusqu'à la côte. Depuis lors, elle reste cachée au fond des eaux. Parfois, elle en surgit et s'élance dans le ciel : c'est l'éclair des orages de l'Ouest.

Telle est l'épée-Arès des Scythes, telle est l'épée de Batraz, *Bætræzy kard*, de leurs héritiers : toutes deux avides de sang comme le dieu ou le héros qu'elles figurent, fatales l'une aux ennemis des Scythes, l'autre aux ennemis de Batraz, c'est-à-dire aux ennemis mêmes du peuple des Nartes jusqu'au jour où, pour avoir participé au meurtre du père de Batraz, les Nartes sont devenus ses ultimes ennemis. C'est évidemment une variante de ces épées qui, suivant Priscus, tomba aux mains d'Attila.

Certes, il se pourrait que certains des Scythes asservis aient flatté le maître en lui livrant, vraie ou fausse, une « épée d'Arès », qualifiée de talisman royal et chargée, en conséquence, des promesses que comportait naguère, pour leur roi, la possession des objets, armes ou autres, tombés du ciel. Mais les circonstances que précise Priscus, la place et le tour qu'il a donnés à l'anecdote, la double mention de la nature ambitieuse du personnage, l'emphase des derniers mots, si on les éclaire par l'ensemble de la tradition scythique et ossète, ne recommandent pas cette interprétation. La découverte du *gladius Martis*, de l'épée sacrée, se révèle en fin de compte avoir été un *piège* qui, donnant à Attila un surcroît d'assurance, l'a mené de proche en proche à deux grandes défaites, suivies de peu par une mort sans gloire, *optata cunctis nationibus in commune et Romanis*. Ce piège, c'est l'épée elle-même, c'est-à-dire le dieu dont elle est non seulement l'arme, mais, comme dit Hérodote, l'ἄγαλμα, qui l'a



tendu à Attila : elle s'est *fait* découvrir ; plus ou moins enfoncée dans la terre, à dessein ou non, lors de la ruine des peuples scythiques, en un lieu qu'apparemment rien ne signalait, c'est elle qui, en se manifestant, a pris à son compte la vengeance impossible aux hommes et engagé le conquérant mégalomane — *magnanimus* — dans un double mirage de souveraineté sans limite (à cause du caractère prétendument royal du talisman) et de victoire continue (à cause de la nature « martiale » du talisman). Enfin, c'est dans du *sang* versé, *uestigia cruoris*, en ouvrant une « grande blessure », *causam tanti uulneris*, que l'épée s'est fait découvrir : en quoi elle s'est comportée comme la sanguinaire, l'insatiable épée plantée sur la plate-forme d'Arès ou posée sur le bûcher de Batraz. En somme, le récit montre Attila trompé par la divinité scythique : le Hun s'est appliqué le bénéfice d'une promesse qui ne valait que pour les Scythes et n'a pas compris la menace qui valait pour leurs ennemis.

Au contraire, aux yeux de n'importe lequel d'entre les Scythes, tout était clair. Par maint récit, ils savaient qu'il n'était pas de bon augure, pour un ennemi de leur nation, que Arès s'occupât de lui : aujourd'hui encore, l'épopée narte présente beaucoup de variantes d'une telle intervention, parfois d'abord ambiguë, puis fatale, du héros son héritier (références et résumé des textes dans mes *Légendes sur les Nartes*, 1930, n<sup>os</sup> 13, 14, 15, 40 ; *Le Livre des héros*, 1965, pp. 186-200, 205-206). Un géant vient-il chez les Nartes et, les provoquant à la danse, met-il à mal ses partenaires successifs ? Le premier jour, il triomphe, mais, le second, Batraz descend du ciel, se mêle au jeu et fait longuement danser l'intrus tout en le mutilant. Pendant l'absence d'un illustre Narte, un autre imprudent enlève-t-il sa femme, qu'une grande armée narte est ensuite impuissante à délivrer ? Batraz descend du ciel, se fait

placer comme un boulet dans un canon et lancer sur la ville ennemie, qu'il ravage. Des géants ont-ils invité les vieux Nartes à un banquet où ils s'apprêtent à les tuer ? Batraz descend du ciel, apparaît sur le seuil et c'en est fait des méchants. Une immense armée d'Agur<sup>1</sup> bat-elle la muraille de fer qui entoure le séjour des Nartes ? Batraz — nommé ici *Krym-Sultan* — reçoit des saints et des anges des armes et un cheval merveilleux, descend du ciel et met en déroute les envahisseurs dont les derniers survivants sont transformés en sauterelles. Etc. Les Huns d'Attila ne dépareraient pas cette collection. On notera de plus que l'agressivité du Mars de Jordanès se manifeste contre une vache, dans le troupeau d'un pasteur. Même à l'intérieur de la société narte, l'hostilité de Batraz à l'égard des représentants de la « troisième fonction » est une constante de son caractère, et cela qu'il s'agisse d'agriculture ou d'exploitation pastorale : il tue sans raison le père (ou le fils) du Génie des Céréales, *Bor-xwær-Ali*, qui, par punition, réduit à ce qu'elle est aujourd'hui la production des champs, jusqu'alors exubérante (*Légendes sur les Nartes*, n° 16 ; *Le Livre des héros*, pp. 207-208) ; il poursuit de sa haine *Būræfærnyg* (*Boræfærnug*), possesseur d'énormes troupeaux, et, avant de le tuer lui-même, persécute, tue ses fils et même, dans une variante, métamorphose le reste de sa famille en bœufs et en chevaux<sup>2</sup>.

Jugez, mon cher ami, si ces considérations rendent ou non probable que tout l'épisode est l'œuvre des Scythes, une invention littéraire compensant leur malheur historique, un morceau ou un germe d'épopée nationale qui aurait pu, dans d'autres conditions politiques et sociales, équilibrer à l'Est l'*Atlakviða* du Nord : le trésor des *Niflungar* a échappé à Atli et la tentative qu'il a faite pour s'en emparer l'a précipité dans

la mort ; l'épée du Mars des Scythes, travestie en talisman royal, s'est imposée à Attila et l'a poussé à la défaite.

1. *Agurtæ* : c'est soit le nom turc *Oğuz* avec rhotacisme, comme en tchouvache, cf. Οὐννουγοῦροι « On Uğur, les Dix U. », ὀγὼρ dans des sources grecques (V. I. ABAEV), soit celui des *Agoritai* signalés au nord du Caucase par Ptolémée, 5, 8, 12.

2. *Le Livre des héros*, n° 18, notamment var. *b* ; *Légendes sur les Nartes*, pp. 180-183, 229 [voir aussi *Romans de Scythie et d'alentour*, *op. cit.*, pp. 51-52].

*Les objets trifonctionnels  
dans les mythes indo-  
européens et dans les contes*

Cette communication a été publiée pour la première fois en février 1979 dans le recueil *Strutture e generi delle letterature etniche* (= *Uomo e cultura*, XV). *Atti del Simposio internazionale, Palermo (5-10 Aprile 1970)*, dirigé par Janne Vibæk, Palerme, Flaccovio, 1978, pp. 45-56. Il en existe une traduction en italien établie par M. Maurizio Del Ninno et publiée sous le titre « Gli oggetti trifunzionali nei miti indoeuropei e nelle fiabe » dans les *Quaderni di antropologia e semiotica* (Urbino, International Center for Cultural Studies), IV, 1987, pp. 1-11.

Sur le même sujet, voir aussi *Mythe et épopée*, I (cf. seconde édition, 1974, pp. 540-543).

Vous m'avez fait honneur en m'invitant à participer à vos travaux : je ne suis pas folkloriste et, quant aux méthodes d'analyse nouvelles, formalistes, qui s'essaient actuellement sur les traditions humaines, je m'avoue inexpérimenté. Je vous demande donc de m'accepter pour ce que je suis : un comparatiste traditionnel, tout juste capable de poser ses problèmes personnels à l'ancienne manière. Par bonheur, ces problèmes confinent parfois à vos préoccupations.

Vous connaissez le centre de mon travail : depuis 1938, je pense avoir progressivement établi l'importance, la généralité d'une idéologie non seulement tripartie dans sa forme mais, dans son contenu, trifonctionnelle, chez la plupart des anciennes sociétés indo-européennes, et cela dans des conditions telles que l'explication la plus plausible est que cette idéologie était déjà celle de leurs ancêtres communs, les Indo-Européens. Suivant cette idéologie, la société, mais aussi le monde et, dans le monde, beaucoup de mécanismes particuliers ne peuvent vivre ou faire leur office, durer, que par la collaboration harmonieuse de trois forces — j'ai proposé le mot de « fonctions » — hiérarchisées : la puissance magique et juridique (généralement en rapport avec des prêtres ou des sages, ou avec les chefs), la force physique (principalement utilisée dans le combat), la fécondité (entraînant avec elle toutes sortes de conditions et de conséquences : abondance de biens et d'hommes, prospérité pacifique, et aussi plaisir, volupté et bien d'autres notes).

Cette idéologie commande les théologies, les mythologies, les épopées de peuples comme les plus vieux Indiens (et, avec des changements dus à la précoce réforme zoroastrienne, leurs frères les Iraniens), les plus vieux Romains et même les

Scandinaves des derniers temps du paganisme. Sur tous ces domaines, une structure théologique dégage et rapproche, en les hiérarchisant, des dieux ou groupes de dieux qui patronnent, assurent ces trois fonctions (Inde : Mitra et Varuna, Indra, les Aṣvin avec la déesse Sarasvatī, etc. ; Rome : Jupiter, Mars, Quirinus avec Ops, Flora, etc. ; Scandinavie : Odin, Thor, Freyr avec Freyia). Sur tous ces domaines, des mythes décrivent les rapports de ces dieux ou groupes de dieux et mettent ainsi en valeur les rapports (de collaboration, d'opposition) des trois fonctions. Et, sur plusieurs de ces domaines, au niveau de l'épopée — une épopée parfois considérée comme histoire — des héros doublent ces dieux, avec des aventures qui forment comme une mythologie terrestre et qui, elles aussi, mettent en évidence les articulations du jeu des trois fonctions (*Mahābhārata* indien : Yudhishtira, Bhīma et Arjuna, Nakula et Sahadeva ; origines de Rome : Romulus, Lucumon, Titus Tatius<sup>1</sup>).

Mais — et c'est pourquoi je me sens malgré tout proche de vous — ces trois fonctions apparaissent aussi, moins tyranniques mais importantes — dans un autre ordre de traditions, à un autre niveau de la littérature : dans des contes populaires, et dans des contes dont l'aire principale d'extension ou de densité donne à penser qu'ils se sont formés quelque part à l'intérieur du monde indo-européen.

Et cette constatation suscite pour moi une série de problèmes, les uns anciens et généraux sur les rapports de la mythologie et du folklore, les autres plus particuliers et propres à l'idéologie des trois fonctions. Mon intention aujourd'hui est simplement de vous donner deux exemples de ces problèmes.

Je m'occuperai dans les deux cas d'un seul type de thème, qui est d'ailleurs l'expression des trois fonctions qu'on rencontre le plus souvent dans les contes et qui, sans être dominant, est bien attesté dans les mythologies et les épopées indo-européennes. Ce sont des récits où les trois fonctions sont exprimées, incarnées en quelque sorte, dans des objets caractéristiques. Voici le tableau général des utilisations de ces objets dans la mythologie d'abord, puis dans les contes.

## Mythologies et épopées

### INDE :

Dans l'Inde déjà védique, c'est la série d'objets que les artisans divins, les Ṛbhu, fabriquent pour le ou les dieux de chacun des trois niveaux fonctionnels (le char à trois roues des sauveurs Aṣvin, qui fait partie d'une imposante liste d'attributs triples dont le symbolisme n'est pas clair, mais char qui est la condition, le moyen de leur omniprésence bienfaisante parmi les hommes ; les deux chevaux de guerre du combattant Indra ; la « vache qui prend toutes les formes » du dieu-prêtre Brhaspati<sup>2</sup>).

### SCANDINAVIE :

Dans la mythologie scandinave, ce sont les objets merveilleux fabriqués pour les dieux fonctionnels (Odin, Thor, Freyr) par un groupe de nains forgerons (l'anneau magique Draupnir pour le dieu magicien Odin, le marteau Miolnir pour le dieu frappeur Thor, le sanglier aux soies d'or pour le dieu riche par excellence Freyr<sup>3</sup>).

### IRLANDE :



Dans la mythologie irlandaise, tournée en épopée, ce sont les quatre joyaux des Tuâtha Dê Danann, dieux considérés comme des héros des anciens temps (la pierre de Fal, qui a pour office de désigner par un cri le roi qui sera le roi suprême d'Irlande ; la lance de Lug, contre laquelle aucune bataille ne peut être gagnée, et l'épée de Nuadu, à laquelle aucun adversaire ne peut résister ; enfin, le chaudron de Dagda dont jamais assemblée d'hôtes ne s'éloigne insatisfaite<sup>4</sup>).

Dans l'épopée, je ne vous rappellerai que les joyaux tombés du ciel au début de l'histoire scythique dans la légende consignée par Hérodote et éclairée par Quinte-Curce : une coupe servant au culte, aux beuveries cultuelles ; une hache de guerre ; un joug avec sa charrue, instrument de la prospérité agricole<sup>5</sup>.

## Contes

Dès 1899, un de nos doyens, Friedrich von der Leyen, a pensé à rapprocher les objets merveilleux préparés par les nains pour les dieux scandinaves des innombrables objets merveilleux qu'on rencontre dans les contes<sup>6</sup>. Mais, faute d'avoir compris la structure trifonctionnelle du groupement « Odin, Thor, Freyr », il a laissé échapper l'essentiel. Ce ne sont pas n'importe quels objets magiques des contes qu'il faut observer ici, mais seulement les groupements ternaires dont les trois termes se distribuent sur les trois fonctions. Ils sont assez nombreux. Ils sont notamment la matière de beaucoup de variantes du conte des « objets merveilleux », un de ceux dont l'aire d'extension semble indiquer qu'il s'est formé chez des Indo-Européens (cf. Johannes Boite et Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, n° LIV, I, 1913, pp. 464-485 ; Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, n° XI [vol. I, pp. 121-129],

XLII [vol. II, pp. 79-87], LXXI [vol. II, p. 283]). Un schéma fréquent — il y en a d'autres — est celui-ci :

1) trois objets merveilleux ont été obtenus, dans des circonstances variables, soit par trois frères, soit par un seul personnage ;

2) le ou les possesseurs font imprudemment admirer à d'autres la puissance de deux de ces objets, et ils en sont dépossédés ; mais grâce à la puissance opportunément utilisée de celui qui reste, ils rentrent en possession de tous leurs biens<sup>7</sup>.

Les objets sont très divers, leurs propriétés merveilleuses le sont moins. Sauf dans quelques variantes visiblement corrompues, il y a presque toujours un objet qui procure soit la richesse, soit une nourriture très abondante (troisième fonction) ; et un autre qui met la force (physique, armée) au service de son possesseur ; c'est, par exemple, un bâton ou un sabre, etc., qui, lorsqu'il entre en action, rosse ou massacre jusqu'à ce que son possesseur l'arrête ; ou c'est un récipient, sac, giberne, chapeau, etc., qui déverse des bataillons entiers ; ou un instrument sonore, trompette, cor, sifflet, tambour, qui convoque d'immenses armées. Ce talisman correspond clairement à la deuxième fonction. L'autre objet a des formes et des effets plus variables : c'est tantôt le tapis volant, qui transporte son possesseur instantanément où il veut, tantôt le chapeau magique, ou un équivalent, qui le rend invisible, tantôt un objet qui anéantit et ressuscite ceux vers qui on l'oriente ; ces diverses spécifications ont en commun d'être super-magiques, affranchissant le possesseur des servitudes du temps, de l'espace, des sens, le mettant au rang des plus grands sorciers (déplacement immédiat et illimité ; invisibilité), ou lui confèrent le pouvoir vraiment divin de supprimer ou de donner la vie ; par ces traits, le caractère

« sacré » de l'objet transparaît encore : il est la première fonction.

Si nous comparons cette utilisation des « trois objets fonctionnels » dans les contes et les utilisations dans les mythes ou dans les épopées qui ont été précédemment rappelés, quelles différences apparaissent ? On en remarque immédiatement plusieurs, de même sens et en partie solidaires :

1) Dans les utilisations mythiques ou épiques les objets ne sont que des accessoires, et non l'essentiel. Ce qui est essentiel, ce sont les dieux qui, avec ou sans les objets, sont suffisamment caractérisés dans leur fonction et peuvent l'assurer. Les objets ne font qu'illustrer ces pouvoirs spécialisés et en faciliter l'exercice : ils n'en sont pas la source, la condition. Ainsi, avec ou sans la « Vache qui prend toutes formes », le dieu-prêtre Brhaspati est, par lui-même, le grand magicien ; avec ou sans ses deux chevaux bais, Indra est le combattant victorieux (et il remporte des victoires sans cet attelage) ; et les Açvin n'ont pas attendu leur char pacifique à trois roues pour être les divinités bienfaisantes qui courent de détresse en détresse pour donner santé, fécondité, jeunesse, richesse, etc. Simplement, le char à trois roues des Açvin, les chevaux du char de guerre d'Indra, la Vache qui prend toutes formes de Brhaspati facilitent la tâche des dieux sauveurs, du dieu combattant, du dieu magicien. De même, sans l'anneau Draupnir Odin n'en serait pas moins le grand magicien, sans le sanglier aux soies d'or Freyr n'en serait pas moins le riche par excellence — et malgré la *Þrymskviða* (le *Chant de Thrym*), d'autres récits donnent à penser que Thor n'a pas toujours besoin de son marteau pour exercer sa force aux dépens des géants. — Au contraire, dans le conte des objets merveilleux, le ou les possesseurs n'ont par eux-mêmes aucun caractère :

les excellences fonctionnelles sont dans les objets ; les personnages neutres n'ont qu'à bien les utiliser, sans d'ailleurs se colorer fonctionnellement par cet usage.

Cette première divergence peut s'expliquer par la différence des milieux où se sont constitués mythes et épopées, d'une part, contes, de l'autre : milieux sacerdotaux et guerriers ; milieu paysan, ce dernier moins spéculatif et attachant moins d'importance aux distinctions entre hommes qu'aux *realia*, dont il est plus proche.

2) Dans les mythes et dans les récits épiques, ces objets ne sont mêlés, comme tels, à aucune intrigue. Ils sont bien hiérarchisés, comme les fonctions elles-mêmes et comme les dieux ou héros qui les possèdent, mais ils ne sont, solidairement, la matière d'aucun récit. Certes, la *Þrymskviða* raconte comment le marteau de Thor a été volé au dieu puis reconquis par le dieu — mais les deux autres objets de la série (l'anneau Draupnir d'Odin, le sanglier aux soies d'or de Freyr) n'interviennent pas et Thor reconquiert son arme tout seul. L'anneau Draupnir a, lui aussi, une aventure (donné par Odin à Baldr mort, il est renvoyé des Enfers par Baldr à Odin et chargé à cette occasion d'une puissance nouvelle), mais, ici encore, ni les deux autres talismans ni leurs possesseurs n'interviennent, c'est affaire entre les seuls Odin et Baldr. Au contraire, les « objets merveilleux » des contes fournissent ensemble la matière de l'action ; par exemple, deux sont perdus et le troisième permet de les récupérer et, en ce sens, les objets sont inséparables, articulés. Cela tient sans doute à la nature du conte et prolonge la première différence : les objets étant l'essentiel, confisquant en eux les puissances fonctionnelles, c'est entre eux, plutôt qu'entre leurs possesseurs, que se constitue l'intrigue.

3) Et voici sans doute la distinction la plus intéressante. Dans les mythes et dans les récits épiques, la hiérarchie des fonctions et des objets qui leur correspondent n'est généralement pas mise en cause : la puissance magique est statistiquement en tête, incontestée ; en second vient, pas davantage contestée, la force physique ; et en troisième la richesse, la fécondité, etc. C'est là une constatation qui, à ma connaissance, ne rencontre guère d'exception et qui s'étend au-delà des mythes et récits où les fonctions sont symbolisées par des objets : par exemple, l'étude comparative a mis en relief l'identité foncière de ressorts entre des récits indiens, scandinaves, romains où les représentants de la troisième fonction (dieux ou héros) commencent par être en guerre avec les représentants des deux fonctions supérieures, puis se réconcilient et s'associent avec eux, formant ainsi une société (divine, humaine) complète et équilibrée : à aucun moment de la lutte, dans aucune clause de la convention finale, la troisième fonction ne prétend passer au-dessus des autres ; elle demande et reçoit seulement sa place attendue dans une société unitaire. D'autres récits épiques où interviennent des objets soulignent la valeur absolue de la hiérarchie : dans la légende des « têtes » trouvées par les fondateurs de la puissance romaine et de la puissance carthaginoise, la tête de bœuf et la tête de cheval, extraites du sol de Carthage, garantissent à cette ville la richesse et le génie militaire d'Hannibal, mais la tête d'homme extraite du mont capitolin garantit à Rome la suprématie impériale — *tu regere populos memento* — et, en conséquence, c'est Rome qui gagne, Carthage qui perd. Il en est ainsi à peu près partout. Je ne connais que très peu de mythes ou de récits épiques indo-européens dont le sens est que la deuxième ou la troisième fonction (force, fécondité) est plus importante, plus efficace,

plus nécessaire que la fonction supérieure (pouvoir magico- ou juridico-religieux).

Au contraire, les contes populaires sur les objets merveilleux modifient avec une entière liberté l'ordre canonique des fonctions et, le plus souvent, c'est la fonction de force, la deuxième, qui est reconnue la « meilleure » parce que c'est elle seule qui rétablit les deux autres dans les situations désespérées. Par exemple, le héros du conte se laisse sottement voler successivement les objets merveilleux de première fonction et de troisième (la cape d'invisibilité, l'animal qui fait de l'or) ; mais il lui reste le bâton auquel il commande de rosser les voleurs jusqu'à ce qu'ils restituent leurs larcins. Au fond, la hiérarchie des *dignités* n'intéresse guère les auditoires populaires, mais ils sont sensibles à la hiérarchie des *efficacités*, et ils savent bien que c'est la force, en fin de compte, qui est efficace. C'est là comme une revanche du bon sens sur les présentations officielles, intéressées, de la structure : les puissances spirituelles, la magie et ses « trucs » propres peuvent prétendre à la première place et 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 sorcier 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 restaure l'ordre.

4) Solidairement avec cette différence, « l'objet de première fonction », toujours clair dans les mythes et dans les récits épiques, est, dans les contes, altéré, dégradé. Je l'ai dit : alors que le bâton ou l'épée magique est clairement de deuxième fonction, l'objet producteur d'or ou de nourriture de troisième, l'objet de première fonction n'est plus proprement

« sacré » : le tapis volant, la cape d'invisibilité, l'objet anéantissant et donnant la vie sont bien les accessoires d'une magie plus élevée et plus large que les deux autres, évoque des pouvoirs plus généraux de sorcier, de chamane, mais ils n'ont plus de rapports avec les cultes, ou avec le privilège magico-religieux de rois.

En conclusion, mon sentiment est que, d'une part les contes populaires, littérature sans doute mûrie dans les classes les moins distinguées, celles qui assurent la troisième fonction, d'autre part les mythes et les récits épiques mûris dans les milieux sacerdotaux, ou à l'usage des « nobles », ont utilisé indépendamment l'idéologie des trois fonctions, si forte, si consciente chez les Indo-Européens, et notamment les assortiments d'objets fonctionnels où cette idéologie s'exprime : les mythes et les récits épiques l'ont fait de façon orthodoxe, presque théologique, et les contes de façon réaliste, sans théorie, en collant à l'expérience.

Les seuls Indo-Européens où, me semble-t-il, le bon sens l'ait parfois emporté sur la théorie, non pas, d'ailleurs, à propos d'assortiments d'objets fonctionnels, mais directement des fonctions elles-mêmes, ce sont les Romains, et cela est bien conforme à un trait connu de leur caractère. J'ai cité ailleurs l'histoire du chevalier Curtius, qui démontre elle aussi l'efficacité supérieure de la fonction de force, de la fonction guerrière sur les deux autres<sup>8</sup>. Mais il y a d'autres cas. Par exemple, une variante de l'histoire de la naissance et des enfances de Romulus et de Rémus établit une curieuse hiérarchie entre les fonctions : la troisième est plus forte que la première, mais la deuxième est plus forte que la troisième et est capable de rétablir la première dans ses droits. Trois personnages incarnent chacun une des fonctions : les deux frères Numitor et Amulius, puis Romulus, petit-fils du

premier. Vous connaissez l'histoire, singulière justement parce que fonctionnelle. Voici ce que dit Plutarque<sup>9</sup> : « La succession des rois d'Albe, descendus d'Énée, passa de père en fils à deux frères, Numitor et Amulius. Celui-ci, dans le partage qu'il fit de l'héritage, mit d'un côté la royauté et, de l'autre, l'or et l'argent, avec les richesses rapportées de Troie. Numitor choisit la royauté. Mais Amulius, devenu, par les trésors qu'il avait, plus puissant que son frère, lui enleva facilement la couronne... » Vous savez aussi la suite : malgré toutes les précautions que prend Amulius pour que son frère détrôné n'ait pas de descendants, le dieu guerrier Mars intervient et engendre les vigoureux et belliqueux jumeaux, notamment Romulus qui, à la tête de sa première armée spontanément réunie (avec des bottes de foin comme enseignes, *manipuli*), renverse et tue Amulius et restitue la royauté au vertueux Numitor. La philosophie de tout cela est, si l'on peut dire, expérimentale : le riche peut, par corruption, déposséder celui qui n'a comme atout que la majesté royale, mais si le fort, le martial, s'en mêle, il abat ensuite le riche sans difficulté et remet le roi à sa place, la première. Cette utilisation libre de la structure trifonctionnelle, qui fait de la force guerrière l'arbitre (d'ailleurs juste) des autres, rappelle celle du conte populaire des objets merveilleux. Mais elle est exceptionnelle et sans doute n'est-ce pas par hasard qu'elle s'observe chez les très positifs Romains, chez les compatriotes de Cincinnatus et de Caton, chez ce peuple où les patriciens eux-mêmes étaient des ruraux, tenaient le manche de la charrue ou écrivaient *De re rustica*.

Je me suis longuement étendu sur cet exemple des problèmes que pose la confrontation des usages faits par le folklore et par la mythologie du thème des trois objets



fonctionnels. Il y en a d'autres. Je terminerai en en signalant un.

Dans le mythe scandinave de Baldr, après la mort du jeune dieu, après qu'il est devenu captif de Hel, la gardienne du séjour des morts, les Ases envoient un messenger auprès de Hel pour lui demander de relâcher Baldr, de le laisser revivre. Hel accepte, mais à une condition que la malignité de Loki empêchera de réaliser. Mme Anna Brigitta Rooth a reconnu ici une variante du « thème d'Orphée et d'Eurydice<sup>10</sup> ». C'est possible, encore que des éléments essentiels manquent. Mais ce n'est pas là ce qui nous intéresse, c'est un autre détail : quand l'envoyé des Ases quitte Hel avec le message d'espérance, Baldr et sa femme (morte de chagrin peu après lui) lui remettent des cadeaux pour trois divinités : pour Odin, père de Baldr, l'anneau Draupnir (anneau d'Odin déjà avant ce geste, mais qu'Odin a jeté sur le bûcher de Baldr mort) ; pour Frigg, femme d'Odin et mère de Baldr, une jolie blouse et d'autres objets non spécifiés ; pour Fulla, déesse de l'Abondance, une bague d'or<sup>11</sup>. Les cadeaux destinés à Odin et à Fulla, au dieu souverain et à l'Abondance personnifiée, sont bien fonctionnels et correspondent aux activités des deux divinités : anneau magique, d'ailleurs déjà auparavant caractéristique du dieu souverain ; joyau dans le métal riche. Mais l'ensemble n'est pas trifonctionnel : le cadeau fait à Frigg, d'ailleurs vague, s'explique sentimentalement puisque Frigg est la mère de Baldr, mais n'a pas de caractère fonctionnel et, en tout cas, il manque entièrement un cadeau de deuxième fonction, un objet concernant la guerre et adressé à un dieu combattant (soit Thor, soit Odin lui-même sous son deuxième aspect, guerrier).

Or, si vous vous reportez au conte 97 des frères Grimm, *Das Wasser des Lebens* [« L'eau vivifiante »], vous trouvez un

épisode comparable, mais où la distribution des objets sur les trois fonctions est complète. Un jeune prince est à la recherche de l'eau vivifiante qui seule empêchera son père de mourir. Grâce aux conseils d'un nain qu'il a bien traité, il arrive à un château merveilleux, magiquement clos, où les avis du nain lui permettent d'entrer. Il pénètre dans une première salle, « dans une grande et magnifique salle où se trouvaient des princes, immobilisés par l'enchantement : il leur retira l'*anneau* qu'ils portaient au doigt ; il y avait là une *épée* et un *pain* : il les prit ». Puis il entre dans une dernière salle où il trouve une jeune fille qui lui déclare qu'il vient, par son arrivée, de la délivrer et lui dit où se trouve, dans la cour, la fontaine d'eau vivifiante dont il remplit une coupe. Quand il ressort du château, juste à temps avant que ne se referment les portes magiques, il repasse devant le nain qui l'a conseillé. « Lorsqu'il vit l'épée et le pain, il dit : Ce sont de bonnes et grandes choses que tu as obtenues : avec l'épée, tu pourras défaire des armées entières, tandis que le pain ne viendra jamais à te manquer. » Mais il ne dit rien sur les anneaux. De fait, plus loin, après qu'il a retrouvé ses deux méchants aînés, « ils firent route ensemble et arrivèrent dans un pays que ravageaient la famine et la guerre, et dont le roi se croyait perdu, tant la détresse était grande. Le prince alla se présenter devant le roi et lui donna le pain, avec lequel il put nourrir à satiété son royaume tout entier ; ensuite le prince lui donna l'épée, avec laquelle il put défaire les armées de ses ennemis et put désormais vivre dans la tranquillité et dans la paix. Le prince reprit alors son pain et son épée, et les trois frères continuèrent leur voyage ». Ils rencontrent encore deux royaumes où le pain et l'épée rendent le même service — « à chaque fois le prince donna son pain et son épée aux rois, et il avait à présent sauvé trois royaumes » — sans que soient, ici non plus, mentionnés les anneaux. Et ce n'est pas là un

épisode inutile, au contraire. Le prince est bientôt dépouillé de l'eau vivifiante par ses aînés, qui se font passer pour les découvreurs ; son père donne l'ordre à un chasseur de le tuer, le chasseur l'épargne et le prince disparaît. Mais... « Après un certain temps arrivèrent chez le vieux roi trois chariots remplis d'or et de pierres précieuses pour le plus jeune de ses fils : ils étaient envoyés par les trois rois qui avaient vaincu leurs ennemis avec l'épée du prince et nourri leur pays avec son pain, et qui voulaient exprimer leur reconnaissance. » Alors le roi comprend et fait rechercher son fils, les méchants disparaissent à leur tour, etc.

Vous voyez qu'ici, l'assortiment des objets magiques est complet :

1) les *anneaux* enlevés du doigt des « *princes enchantés* », 2) l'*épée invincible*, 3) l'*aliment inépuisable*. En cela, le conte est plus satisfaisant que le mythe de Baldr, où le messenger des dieux rapporte bien de l'autre monde l'anneau magique du dieu souverain et une bague d'or pour la déesse Abondance, mais rien qui évoque la deuxième fonction. Mais vous voyez aussi que, au premier niveau, pour l'objet (ou les objets) de première fonction, le conte est visiblement embarrassé : après que les anneaux princiers ont été pris des doigts des princes enchantés, ils ne sont plus mentionnés, ils ne servent à rien, alors que l'épée et le pain sont efficaces, et trois fois utilisés ; au contraire, dans le mythe de Baldr, l'anneau Draupnir, propriété du dieu souverain, est certainement l'objet le plus important de la série des cadeaux. Nous retrouvons ici le clivage précédemment noté entre mythes et contes, les contes s'intéressant peu dans les listes d'objets fonctionnels à l'objet de première fonction, que les mythes au contraire mettent à l'honneur.

Quel est, dans cet exemple particulier, le rapport du mythe et du conte ? Le gênant, ou l'instructif, est qu'ils se complètent : le mythe mutile la structure trifonctionnelle des objets par suppression de la deuxième fonction — ce qui peut s'expliquer par le caractère résolument pacifique de Baldr ; le conte a la structure intacte, mais ne sait plus que faire de l'objet de première fonction. Je serais heureux si, sur ce thème ou des thèmes voisins, vous vouliez bien m'aider de vos lumières.

1. Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, I, 1968, première et deuxième partie.
2. Georges DUMÉZIL, *Tarpeia*, 1947, pp. 207-210.
3. *Tarpeia*, *op. cit.*, pp. 210-211 ; Jan de VRIES, *The Problem of Loki*, dans les *Folklore Fellows Communications*, CX, 1933, pp. 90-93.
4. *Tarpeia*, *op. cit.*, pp. 211-212 ; V. HULL, « The Four Jewels of the Tuatha Dé Danann », *Zeitschrift für celtische Philologie*, XVIII, 1930, pp. 73-89.
5. *Mythe et épopée*, I, pp. 446-452 ; HÉRODOTE, IV, 5, et QUINTE-CURCE, 7, 8, 18-19.
6. *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*, pp. 56-58 (« Die kostbaren Besitztümer der Götter »).
7. *Mythe et épopée*, I, pp. 540-542.
8. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 196 [cf. seconde édition, 1974, p. 203].
9. *Vie de Romulus*, 3, 2-4, résumant Dioclès et Fabius Pictor.
10. *Loki in Scandinavian Mythology*, 1961, pp. 142 et suiv.
11. *Gylfaginning*, chap. XXXIV (dans *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. FINNUR JÓNSSON, 1931, pp. 66-67).

# *Les trois ruses de la fille de Billing*

Les trois fonctions entre l'homme et la femme

Une première version de cette étude a été publiée dans l'un des fascicules, intitulé « Études indo-européennes I », de la revue *Ogam-Tradition celtique* (tomes XXXV-XXXVI, 1983-1984 [publ. 1989, plutôt que « mars 1985 »], pp. 89-93). Elle portait alors le titre « Les trois fonctions entre l'homme et la femme » et était accompagnée d'un résumé en français, en anglais et en allemand.

Retravaillé par l'auteur en vue d'une publication au sein de son quatrième et dernier recueil d'esquisses de mythologie, le texte de cette étude a été édité par les soins de M. Joël H. Grisward dans *Le Roman des jumeaux* (1995, pp. 278-284), dont il constitue l'Esquisse 96 (« Les trois ruses de la fille de Billingr. Les trois fonctions : entre l'homme et la femme »). C'est cette dernière version qui a été retenue pour le présent volume, avec quelques retouches mineures des citations norroises.

Il apparaît, par des exemples qui s'accumulent, que le cadre des trois fonctions a été volontiers utilisé, dans diverses sociétés indo-européennes, et sans doute dès leur ancienne communauté, pour exprimer et résoudre des situations conflictuelles entre partenaire masculin et partenaire féminin, ou simplement en étoffer le récit. Le cas le plus général (type A) est, d'un sexe à l'autre, réussir ou non une procédure de conquête sexuelle ou de résistance à cette conquête (la forme stylisée étant les épreuves imposées à un prétendant). Une variété (type B) ne fait intervenir l'intention sexuelle qu'accessoirement, dans l'un des termes de la structure, ou l'élimine complètement : il s'agit alors d'un conflit entre un personnage masculin et une magicienne (ou une femme démoniaque), soit qu'il la consulte, soit qu'elle l'attaque.

J'ai analysé ailleurs, dans le type A, la « prise » en trois temps de la jeune géante Gerd par le serviteur de Freyr : offre d'or (III), menace de l'épée (II), menace d'incantation (I), cette dernière seule étant efficace, décisive, avec, comme doublet, la « prise » de la géante Rind par Odin selon Saxo (*Mythe et épopée*, I<sup>4</sup>, pp. 622-623 n. 1) ; dans le type B, le « domptage » de la magicienne Circé par Ulysse dans l'*Odyssée* : neutralisation du philtre par l'herbe indiquée par Hermès (III), menace de l'épée (II), exigence du « grand serment des bienheureux » (I, cf. *Apollon sonore*, Esquisse 13, pp. 126-131). Voici deux nouvelles applications du thème, une de type A, mais avec issue contraire, une de type B.

On sait, par les perfides allusions du Persifleur dans la *Lokasenna*, qu'Odin a connu quelques déceptions dans ses tentatives amoureuses ou, du moins, sexuelles. L'une de ces humiliations a été insérée dans les *Hávamál* (str. 95-102, *alias*

96-103) avec des détails suffisants pour permettre l'analyse. C'est Odin lui-même qui raconte — en moins beaux vers — cet « après-midi d'un faune ». La partenaire du dieu est désignée comme *Billings mæc*, fille d'un Billing dont nous ignorons tout, mais qui est apparemment un géant.

Après avoir guetté vainement sa proie, dehors, dans les roseaux, il se décide à l'aborder chez elle, apparemment un matin. D'où trois épisodes :

1. (= I) (str. 97) « Je trouvai la fille de Billing sur son lit, endormie, d'une blancheur de soleil » ; et aussitôt tous les plaisirs de sa royauté lui parurent n'être rien s'il ne lui était donné non seulement de jouir d'elle mais de la garder avec lui toute sa vie.

Mais la jeune fille, par d'habiles paroles, le persuade d'ajourner la suite (str. 98) : il ne faut pas qu'ils soient surpris par des tiers dans leurs ébats :

« Tu dois plutôt venir sur le soir, Odin, si tu veux me convaincre. Ce serait inconvenance si d'autres que nous deux ensemble avaient connaissance d'une telle honte... »

Convaincu, ou trompé par l'espérance que lui donne cette intelligente astuce, savourant d'avance « plaisir et jouissance » (str. 99), Odin s'en va.

2. (= II) (str. 100) Le soir, quand il revient, ce n'est pas le tête-à-tête qui lui avait été promis, c'est tout le contraire :

« Quand je revins, la brillante troupe guerrière (*vígdrótt*) était tout entière éveillée, avec des torches brûlantes et des tisons brandis — ainsi me fut enseigné le sentier du malheur. »

3. (= III) (str. 101) Il ne se tient pourtant pas pour battu :

« Et quand je revins, le lendemain matin, la troupe de la maison était endormie, mais c'est une chienne (*grey eitt*) qu'à la place de la belle jeune fille je trouvai attachée sur le lit. »

Il ne reste plus à Odin qu'à nous prendre à témoin, rejoignant la strophe 84 — car l'épisode de la fille de Billing semble bien n'être qu'une interpolation — que mainte jolie



filles est ainsi « d'humeur légère » envers l'homme, et celle-ci en particulier, la femme intelligente et rusée (*it ráðspaka... fljóð*) qui vient de l'accabler de dérision (*háðungar hverrar*) au lieu de se laisser « avoir » (*ok hafða ek þess vætki vífs*).

Le ressort des trois dérisions est clair : se trouvant d'abord dans le plus grand péril, et inattendu, seule, réveillée par son virtuel agresseur, la jeune fille ne perd pas son sang-froid et trouve les mots qu'il faut pour le convaincre d'attendre (I) ; à la deuxième tentative elle oppose une « troupe de combat » qui le fait reculer (II) ; en prévision de la troisième, elle attache une chienne sur son lit, offrant ainsi à son soupirant un répugnant substitut (III). Le rapport de chacune de ces trois parades à l'une des fonctions est évident : Odin est successivement bafoué, défié dans son intelligence, puis dans sa force, puis dans sa lascivité. Les armes qui le bernent sont successivement la parole habile qui déjoue un sot projet, la troupe armée opposée à deux bras, la chienne offerte au sexe. Et c'est elle, à la différence de Gerd conquise et de Rind possédée, qui gagne en fin de jeu. Sans doute parce que ses atouts sont joués dans l'ordre I II III et qu'elle a ainsi, dès le début, dépouillé son partenaire de l'atout maître : le *ráð*, l'intelligence, tandis que Gerd et Rind, après avoir résisté à la tentation de l'or et à la menace physique, succombent à l'atout maître du mâle, tenu en réserve, cette forme extrême d'intelligence qu'est le savoir magique. On peut certes s'étonner que, face à cette trop intelligente jeune fille, Odin n'ait pas à la fin utilisé « l'argument » de la première fonction, l'arme absolue à laquelle elle n'eût pas mieux résisté que Gerd ou Rind, à savoir la conjuration magique, qui est sa spécialité. Le fait est là : en cette circonstance, il a oublié l'essentiel, et même dans l'ordre de l'intelligence, du bon sens, du *ráð* — de ce que les Ossètes appellent dans des classifications

semblables le *zond* —, il ne fait pas preuve d'excellence et se laisse tromper comme un débutant : comme il le reconnaît lui-même, « il s'est éloigné de la décision sage », *visom vilia frá*, qui eût consisté à violer la jeune fille s'éance tenante ou à l'ensorceler ; aveuglé par l'amour, le malheureux s'est cru capable de *mæla man*, de convaincre la jeune fille par des paroles. Bref, il a mal joué, lui qui, lorsqu'il s'agit des autres, distribue souverainement les moyens du triomphe, comme dit Freyia au début des *Hyndluljóð* dans une formule opportunément trifonctionnelle :

Il donne la victoire à certains, mais à certains l'or, l'éloquence à beaucoup, et la sagesse aux hommes.

À vrai dire, il n'a pas joué du tout. C'est la fille de Billing seule qui a distribué sa triple parade selon les trois fonctions, la conduite d'Odin restant celle d'un amoureux stupide, sans ruse, sans autre imagination que celle de ses futures jouissances.

\*

Dans le *ŠāhNāmeḥ*, à la fin du livre de Guštāsp, le héros Isfandiār, fils du roi, rencontre successivement, au cours d'une expédition contre les Touraniens, sept périls, dont ses ennemis, et d'abord le Touranien captif Kergsar qui les lui annonce complaisamment, sont bien persuadés qu'il ne sortira pas vivant. Il doit ainsi affronter un couple de loups, puis des lions, puis un dragon, puis une magicienne, que le mauvais Kergsar présente en ces termes (Mohl, IV, p. 505) :

« Ô roi victorieux, puisse ta bonne étoile te servir ! Demain, quand tu t'arrêteras à la station, tu seras salué par une magicienne qui a vu bien des armées avant celle-ci et dont le cœur n'a jamais tremblé devant personne. Quand elle veut, elle convertit une terre en désert et fait descendre à l'horizon le soleil qui est au zénith. On lui donne, ô roi, le nom de Ghoul ; ne te laisse pas entraîner dans ses filets par la fougue de ta jeunesse. Retourne dans l'Iran, content d'être le vainqueur du dragon, car il ne faut pas mettre ta gloire en péril. »

Isfandiār, qui ambitionnait la possession du monde, lui dit : « Homme méchant et impudent, tu raconteras demain ce que tu m'auras vu faire, car je traiterai cette magicienne de manière à briser le dos et le cœur aux magiciens. Par la victoire qu'accorde Dieu, l'unique, le dispensateur de la justice, je mettrai la tête des magiciens sous mes pieds. »

À l'aube, après une marche nocturne, Isfandiār remet le commandement de l'armée à son frère Bašūtan et s'occupe de la magicienne. Il lui tend un piège :

Il prit une coupe d'or, demanda une belle guitare et se para comme pour une fête, lui qui allait livrer un combat. Il vit une forêt semblable au paradis. Tu aurais dit que le ciel s'y était converti en une tulipe ; on n'y apercevait pas le soleil entre les arbres, et partout on voyait des sources dont l'eau était pareille à l'eau de rose. Il descendit de cheval, comme l'endroit le méritait, choisit dans une forêt le bord d'une fontaine, prit dans sa main la coupe d'or et, quand il se sentit égayé par le vin, il appuya sa guitare contre sa poitrine et se mit à chanter de toute son âme. Il dit :

« Le malheureux Isfandiār ne boit jamais de vin, n'a pas de compagnons pour en boire, ne rencontre que des lions et des dragons vaillants, n'est jamais délivré des griffes du malheur, n'éprouve jamais un peu de plaisir dans ce monde par la vue d'une fille au visage de Péri, et Dieu accomplirait tous les désirs de son cœur s'il voulait lui donner une de ces femmes dont tous les traits ravissent l'âme, dont la stature égale le cyprés, dont le visage brille comme le soleil, dont les cheveux de musc descendent jusqu'aux pieds ! »

La magicienne entendit les paroles d'Isfandiār et s'en épanouit comme la rose au printemps. Elle se dit :

« Voici un lion qui est entré dans mes filets, paré, chantant, et une coupe pleine (dans sa main). »

Cette créature impure, pleine de rides et hideuse, se mit à écrire ses formules de magie dans les ténèbres et se changea en une belle jeune fille turque, avec des joues comme du brocart de Chine et des cheveux noirs comme du musc.

Les deux partenaires sont prêts : Isfandiār va jouer la partie en trois temps qui se distribuent, comme dans l'histoire d'Ulysse et de Circé, sur les trois fonctions dans l'ordre III II I.

1. (= III) Elle s'approcha d'Isfandiār, les deux joues semblables à un jardin de roses et des fleurs dans le sein. Quand le prince l'aperçut, il chanta

plus haut, joua plus gaiement et but davantage, disant :

« Ô Dieu, l'unique, le distributeur de la justice, tu es le guide dans la montagne et dans la plaine ! Je viens de désirer qu'une jeune fille au visage de Péri vienne me rendre heureux dans cette forêt, et voici que le Créateur me la donne, que le distributeur de la justice me l'accorde ! Que mon âme et mon cœur l'adorent ! »

Il lui donna une coupe de vin parfumé de musc, et ses joues en devinrent couleur de rubis.

2. (= II) Or il possédait une belle chaîne en acier qu'il tenait prête, mais cachée devant la magicienne. Zardušt, qui l'avait apportée du paradis pour Guštāsp, la lui avait attachée au bras. Le prince lança cette chaîne autour du cou de la magicienne, de manière à lui enlever sa force. Elle prit la forme d'un lion, mais il tira son épée et lui dit :

« Tu ne peux me faire du mal, quand même tu aurais le pouvoir d'entasser des montagnes de fer [...] »

3. (= I) [...] reprends ta forme réelle et je vais te donner ta réponse avec mon épée ! »

Alors parut, prise dans la chaîne, une vieille femme puante, caduque, dont la tête et les cheveux étaient blancs comme la neige et le visage noir, et Isfandiār la frappa d'un coup de son glaive tranchant. Puisses-tu ne jamais voir une pareille tête et un pareil sein !

Au moment où la magicienne expira, le ciel devint sombre, de manière que les yeux ne voyaient plus. Un orage s'éleva et une poussière noire rendit invisibles le soleil et la lune. Isfandiār monta sur une hauteur et poussa un cri comme le tonnerre qui éclate. Bašūtan accourut avec l'armée.

La structure trifonctionnelle apparaît immédiatement, dans le plan d'Isfandiār comme dans la conduite de la magicienne.

En 1 (= III) ils font assaut de *gentillesse sexuelle*, lui l'attirant par ses chants, par ses appels à l'amour, elle se croyant irrésistible sous son apparence de jeune fille. Une coupe de vin, un peu d'ivresse la mettent en condition.

En 2 (= II), c'est le duel. Isfandiār prend les devants et, passant la chaîne au cou de la magicienne, il la dépouille de sa force physique au moment où elle se transforme en lion pour l'effrayer ou le dévorer.

En 3 (= I) Isfandiār prononce la parole de contre-magie fondée sur ce qui a toujours été dans l'Iran la plus haute valeur, *la répudiation du mensonge* : il donne à la femme artificieuse l'ordre de revenir à la *vérité* de son essence et de sa forme, comme s'il ne *pouvait* pas la tuer sous ses déguisements : elle ne peut pas plus résister que Circé à l'ordre du « grand serment », et, sous sa forme vraie d'horrible vieille femme, sans défense, attend le coup qui la détruira.

L'intention d'engager dans l'aventure les trois fonctions ressort du fait que, dans les deux cas, l'acte de deuxième fonction, violent, n'est pas utile, pouvait être économisé : la fille de Billing, après avoir intelligemment (1 = I) obtenu un délai jusqu'au soir pouvait, dès le soir même (2), mettre une chienne dans son lit (3 = III), sans « l'étape » de la troupe guerrière (II) ; après avoir fait approcher la magicienne sous couleur de désir amoureux (1 = III), Isfandiār pouvait la réduire immédiatement à merci par l'ordre de vérité (3 = I), sans « l'étape » de la chaîne, de l'épée et du lion (2 = II).

« *Dumézil revisited* »

(à propos de R. I. Page, *Saga-Book of the Viking Society*, XX, 1-2, 1978-1979, pp. 49-69)

Cette étude a été publiée pour la première fois en 1985 dans le recueil *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, dont elle constituait l'Esquisse 73 (pp. 259-277). Son titre complet était « “*Dumézil revisited*” (à propos de R. I. Page, *Saga-Book of the Viking Society*, XX, 1-2, pp. 49-69, University College, Londres, 1978-1979) » ; elle ouvrait une série de trois *Controversiae* dédiées à la mémoire de deux savants scandinaves, Georg Morgenstierne et Stig Wikander. Les deux premières d'entre elles formaient une réponse circonstanciée à l'article que le philologue anglais R. I. Page avait consacré quelques années plus tôt à l'œuvre germanique de Georges Dumézil.



En conclusion d'une étude sur la coloration que mes études comparatives donnent à divers mythes de l'ancienne Scandinavie, publiée sous le titre « *Dumézil revisited* », dans le *Saga-Book of the Viking Society* (University College, Londres), XX, 1-2, 1978-1979, pp. 49-69, M. R. I. Page résume ainsi son sentiment et formule son jugement :

Il n'est pas douteux que Dumézil a eu une influence considérable sur l'étude de l'ancienne religion nordique. Son intervention sur ce domaine a marqué. Sa critique de certaines méthodes antérieures a été salutaire. Il a montré à ceux qui étudient le paganisme viking ce qu'il y a lieu de chercher. Avec fermeté et souvent avec esprit, il a fait sentir l'absurdité qu'il y a à ne tenir compte que des détails et à ignorer structure et plan. Malheureusement, il arrive que l'enthousiasme qu'il professe pour le modèle structural le conduise à oublier qu'un plan est constitué par des détails et qu'il est risible d'affirmer qu'il y a un plan commun dans deux mythes qui diffèrent largement par tous les points particuliers. Bien plus : il est porté à méconnaître certains aspects d'un mythe (ou peut-être plutôt de la narration d'un mythe) qui n'appuient pas l'interprétation qu'il en fait. Il lui arrive de souligner des détails au-delà de leur portée naturelle et de tirer une conclusion générale d'un seul exemple. Et il n'a pas toujours la compétence ou peut-être la volonté qu'il faudrait pour faire la distinction entre une supposition et un fait établi. Tout cela semble, aux yeux de ses opposants, bien entendu, une manière cavalière de traiter les données. Il est remarquable cependant, et troublant, que les récents examens de l'œuvre de Dumézil se soient quelquefois concentrés sur les principes qui l'organisent, discutant son emploi de la terminologie et des nuances de la terminologie, et plus souvent sur l'usage qu'il fait de la documentation. On s'est bien moins demandé — à propos de son travail scandinave, en tout cas — s'il construit sur des *faits* ou sur des *opinions*. Or c'est une question sur laquelle nous devons maintenant revenir, car c'est une grande faute chez quelqu'un qui peut être un grand savant. Pour ceux d'entre nous qui s'occupent de former les *undergraduates*, le problème urgent est que l'étudiant risque de participer aux fautes d'imprécision et de généralisation hâtive que commet Dumézil plutôt qu'à la massive érudition qui soutient ses croyances. À l'occasion, comparant deux mythes, Dumézil a des expressions tout à fait déconcertantes telles que : « On ne rencontre [ce mythe], à travers le monde, que dans ces deux cas » (*Dieux des Germains*, p. 35). Je reste émerveillé devant quelqu'un qui a lu la mythologie du monde entier, du passé et du présent, et qui peut faire cette déclaration avec assurance. Maintenant que les écrits de Dumézil sont

facilement accessibles aux lecteurs qui ne savent pas le français, je crains que nous ne rencontrions des déclarations du même genre sous la plume d'étudiants qui n'ont pas encore lu la mythologie du monde entier, car il est bien plus facile de généraliser que de justifier une généralisation en présentant de manière détaillée et compréhensive un document. Je suggérerais que, par un sacrifice librement consenti (*a self-denying ordinance*), les étudiants de vieil islandais s'engagent à ne pas formuler de conclusions duméziliennes jusqu'à ce qu'ils possèdent le complet équipement de la pensée dumézilienne. À cet engagement, je voudrais ajouter encore une demande : que tous ceux qui travaillent sur ce domaine s'efforcent d'acquérir une capacité d'autocritique plus aiguisée que celle dont fait preuve le maître.

### *Quod corrumpere iuventutem...*

Je puis du moins rassurer tout de suite M. Page sur une de ses perplexités. Si j'ai écrit (*Dieux des Germains*, page 35), à propos des mythes de Mada et de Kvasir, sur lesquels je reviendrai tout à l'heure, que « ce schéma est original », et qu'« on ne le rencontre, à travers le monde, que dans ces deux cas », c'est simplement une manière courte de dire que, depuis 1948 et jusqu'à présent, ni moi ni aucun de mes censeurs — ce qui est plus important et plus démonstratif étant donné leur nombre sur les domaines les plus divers et leur désir de me prendre en faute à tout prix — n'avons rencontré de troisième exemple. Ce pourrait être un exercice utile à proposer à quelques-uns des infortunés *undergraduates*, mes victimes, que de leur faire chercher ce troisième exemple, si désiré de nous tous, dans les dictionnaires ou dans les exposés de mythologie ou de folklore aisément accessibles.

Laissant aux psychologues le soin d'observer de plus près ce sermon, je m'en tiendrai à ce qui le prépare et le justifie : les examens précis que fait M. Page de plusieurs de mes analyses comparatives. Je commence par la confrontation que j'ai proposée en 1948 entre les mythes du Scandinave Kvasir et de l'Indien Mada, puisqu'elle semble l'avoir particulièrement frappé. M. Page écrit aux pages 63-64 :

L'histoire scandinave commence quand les Ases et les Vanes conclurent la paix après leur guerre épuisante. Lors de leur réconciliation, les guerriers des deux partis crachèrent dans un même récipient. De ce crachat, les Ases tirèrent un être en forme d'homme qui fut appelé Kvasir : ce nom est étymologiquement lié à la fabrication d'une boisson et l'histoire elle-même rappelle aux anthropologistes des méthodes primitives employées pour faire fermenter une liqueur. Cet homme était si savant que nul ne pouvait lui poser de question à laquelle il ne sût répondre. Il parcourut le monde en enseignant. Il vint à une fête en compagnie des nains Fjalarr et Galarr, qui le tuèrent — la raison de ce meurtre n'est pas indiquée — et recueillirent son sang dans trois vases. Ils mélangèrent ce sang de miel et cela devint l'hydromel scaldique, boisson qui procure à l'homme le don de poésie ou le savoir. Les nains déclarèrent que Kvasir était mort étouffé dans sa sagesse d'homme (*hefði kafnat í manviti*), parce que personne n'était assez sage pour épuiser la sagesse qu'il avait en lui (... *svá fróðr at spyria kynni hann fróðleiks*, v. *Edda en prose* [éd. Anne Holtmark et Jón Helgason, 1950], 81 ; variantes dans Finnur Jónsson, *Edda Snorra Sturlusonar*, 1931, 82).

Dumézil voit ce mythe réfléchi [*sic*] dans un mythe où le dieu Indra avec ses compagnons (équivalents des Ases) est en conflit avec les Nasatya (les Vanes), qu'ils regardent comme de statut inférieur et ne reconnaissent pas, en conséquence, comme des dieux véritables. Pour résoudre cette crise, un ascète ami des Nasatya crée, par la force de son ascétisme, un homme gigantesque qui menace d'avalier le monde entier, y compris les dieux. Ce monstre est appelé Mada, c'est-à-dire « Ivresse ». Sous cette menace, les dieux cèdent et accueillent parmi eux les Nasatya, mais alors il reste à détruire le monstre. C'est ce que fait celui qui l'a créé. Il le découpe en quatre morceaux qui représentent quatre tentations d'ivresse : boisson, femmes, jeu et chasse. Dumézil admet qu'il y a d'importantes différences entre les deux récits, notamment le fait que, dans la version scandinave, Kvasir est le résultat de la réconciliation alors que, dans l'Inde, Mada en est la cause. Mais il estime que les ressemblances sont si frappantes que les deux récits doivent dériver d'un original commun. Voici son résumé de l'histoire (*Dieux*, 34, citant et modifiant *Loki* [1<sup>re</sup> éd.], 104) :

« C'est au moment où se constitue difficilement et définitivement la société divine par l'adjonction des représentants de la fécondité et de la prospérité à ceux de la souveraineté et de la force, c'est donc au moment où les représentants de ces deux groupes antagonistes font leur paix, qu'est suscité artificiellement un personnage incarnant la force de la boisson enivrante ou de l'ivresse et nommé d'après elle. Comme cette force s'avère trop grande au regard des conditions de notre monde — pour le bien ou pour le mal —, le personnage ainsi fabriqué est ensuite tué et fractionné en trois ou quatre parties enivrantes dont bénéficient ou pâtissent les hommes. »

Ce résumé est quelque peu spécieux, car il contient trop de phrases avec « ou... ou... » qui déguisent peut-être les différences entre les deux récits : « de la boisson enivrante *ou* de l'ivresse », « pour le bien *ou* pour le mal », « trois *ou* quatre parties enivrantes », « dont bénéficient *ou* pâtissent les hommes ». La phrase « comme cette force s'avère trop grande au regard des conditions de notre monde » est une glose presque méconnaissable de la suprême sagesse de Kvasir.

Le bref passage de mon exposé que M. Page présente ainsi comme un « résumé » (*an abstract*) de l'histoire n'est pas cela, mais seulement la seconde partie d'un bilan de comparaison destiné à délimiter les éléments *qui sont communs aux deux récits, mais avec deux orientations opposées*. Les « ou » de cette seconde partie font simplement référence à la première, au long « tableau des différences », qui a été d'abord établi et que M. Page remplace par cet archi-résumé : « Dumézil admet qu'il y a d'importantes différences entre les deux récits, notamment le fait que, dans la légende scandinave, Kvasir est le résultat de la réconciliation alors que, dans l'Inde, Mada en est la cause. » — « Notamment... », qu'en termes galants les choses ne sont pas dites ! Cette « abstraction » permet ensuite à mon censeur d'insinuer que les « ou » du dernier paragraphe sont destinés à « déguiser » ces différences que je viens pourtant d'exhiber toutes nues. Peut-être, balayant devant sa porte, M. Page pourrait-il enseigner aussi à ses *undergraduates* qu'il existe quelque chose que même ceux qui ne savent pas l'anglais appellent *fair play*. Voici l'ensemble de mon argument (*Loki*, pp. 102-105 [cf. éd. française de 1986, pp. 78-79] ; *Les Dieux des Germains*, pp. 33-34) :

Certes les différences éclatent entre le mythe germanique et le mythe indien, mais aussi l'analogie des situations fondamentales et des résultats. Voici les différences : chez les Germains, le personnage « Kvas » est fabriqué *après* la paix conclue, comme *symbole de cette paix*, et il est fabriqué suivant une *technique* précise, réelle, de fermentation par le crachat, tandis que le personnage « Ivresse » est fabriqué comme *arme*, pour contraindre les dieux à la paix, et il est fabriqué *mystiquement* (nous sommes dans l'Inde), par la force de l'ascèse, sans référence à une technique de

fermentation. Puis, quand « Kvas » est tué et son sang divisé en trois, *ce n'est pas par les dieux* qui l'ont fabriqué mais par deux nains, tandis que c'est son fabricant même dans l'Inde, *pour le compte des dieux*, qui divise « Ivresse » en quatre. De plus, le fractionnement de « Kvas » est simplement *quantitatif*, se fait en parties homogènes (trois récipients de sang de même valeur, l'un seulement plus grand que les deux autres), tandis que celui d'« Ivresse » est *qualitatif*, se fait en parties différenciées (quatre sortes d'ivresse). Dans la légende germanique, c'est seulement dans l'explication mensongère que les nains donnent aux dieux après coup qu'est mentionné l'excès de force intolérable (d'une force d'ailleurs purement *intellectuelle*), hors de proportion avec le monde humain, qui *aurait* amené la suffocation de « Kvas », tandis que, dans la légende indienne, l'excès de force *physique*, brutale, d'Ivresse est *authentiquement* intolérable, incompatible avec la vie du monde, et entraîne authentiquement son morcellement. Enfin, la légende germanique présente « Kvas » comme *bénéfique* dès le début, bien disposé pour les hommes — une sorte de martyr — et son sang, convenablement traité, produit cette chose précieuse entre toutes qu'est l'hydromel de poésie et de sagesse, tandis que, dans l'Inde, « Ivresse » est *maléfique* dès le début et que ses quatre fractions sont encore le fléau de l'humanité.

C'est seulement à ce point, après ce long bilan des différences, que vient le paragraphe que M. Page cite comme *abstract*, après l'avoir amputé de son début et coupé des justifications qui précèdent, et que voici :

Tout cela est vrai, mais tout cela prouverait seulement, s'il en était besoin, que l'Inde n'est pas l'Islande et que les deux histoires se racontent dans deux civilisations qui avaient évolué dans des sens et dans des décors extrêmement différents et pour lesquelles notamment les idéologies de l'ivresse étaient devenues presque inverses. Il n'en existe pas moins un schéma commun : c'est au moment où se constitue difficilement (*voir ci-dessus*)...

Nous nous trouvons ainsi, comme il est fréquent, devant deux récits où les principaux éléments sont des variétés d'un même type et où les successions d'événements sont superposables, mais où les situations sont partiellement inverses parce que le principal événement (ou agent, etc.) est, dans un cas, considéré comme bon et, dans l'autre, mauvais.

M. Page me fait dire que les deux récits « dérivent d'un original commun ». J'espère ne pas avoir écrit cela. Qu'est-ce

qu'un « original commun » de traditions non écrites, où l'on ne touche jamais que des *variantes*, les unes proches entre elles, les autres plus distantes, avec notamment, comme ici, des éléments inversés ? S'agit-il de transformations d'un prototype unique disparu, ou de réalisations distinctes d'un même schéma, vivace quoique implicite ? Je n'en déciderai pas et cela n'a pas grande importance : en matière de mythologie, le comparatiste ne cherche pas à reconstituer un état préhistorique unique et précis ; il n'a que trois tâches :

1) délimiter et mesurer les ressemblances qu'il croit observer entre des conceptions ou des narrations ; 2) du même coup préciser les divergences et tâcher de les éclairer par ce qu'on sait de l'histoire et de l'organisation des sociétés où ces variantes ont cours ; 3) ce bilan une fois établi, et s'il confirme la parenté thématique des deux récits, essayer d'expliquer la réunion des traits qui leur sont communs en les replaçant, par-delà l'histoire connue, enregistrée, dans l'idéologie que d'autres examens du même genre sur d'autres questions permettent d'esquisser, ce qui est fait à la page 35 des *Dieux des Germains*, curieusement *ignoriert* par M. Page — sauf la première phrase, qu'il ridiculise :

Ce schéma est original. On ne le rencontre, à travers le monde, que dans ces deux cas. De plus, il se comprend bien, dans son principe, si l'on a égard aux conditions et conceptions sociales qui devaient être celles des Indo-Européens : en particulier, l'ivresse intéresse à des titres divers les trois fonctions : elle est, d'une part, l'un des ressorts fondamentaux de la vie du *prêtre-sorcier* et du *guerrier-fauve* de cette civilisation, et, d'autre part, elle est procurée par des *plantes* qu'il fallait *cultiver* et *cuisiner*. Il est donc naturel que la « naissance » de l'ivresse avec tout ce qui s'ensuit soit située au moment de l'histoire mythique où la société se constitue par la réconciliation et l'association des prêtres et des guerriers, d'une part, des agriculteurs et des dépositaires de toutes les puissances fécondantes et nourricières, de l'autre. Il y a ainsi, entre cet événement social mythique et l'apparition de l'ivresse, une convenance profonde, et il n'est pas inutile de remarquer ici que, cette convenance, ni les poètes du Mahābhārata ni Snorri ne pouvaient plus en avoir conscience, ce qui fait que leurs récits ont un air

étrange : pour les poètes du Mahābhārata, les Nāsatya ne sont plus ce qu'ils étaient au temps de la compilation védique, les représentants typiques, canoniques de la troisième fonction ; et Snorri non plus, quoiqu'il mette bien en valeur dans ses divers traités les caractères différentiels d'Óðinn [Odin], Þórr [Thor] et de Freyr, ne comprend sûrement plus la réconciliation des Ases et des Vanes comme le mythe fondant la collaboration harmonieuse des diverses fonctions sociales.

Une autre discussion, menée à ma grande honte par M. Page, regorge d'altérations, aussi bien des données textuelles que de mon interprétation. Elle concerne la nature et le rôle du dieu Tyr (vieil-islandais Týr) dans lequel j'ai proposé de reconnaître *mutatis mutandis* le « Mitra » du « Varuṇa » qu'est Odin, le souverain juriste joint au souverain magicien.

Si je compte Tyr comme un dieu du premier niveau, ce n'est pas une nouveauté : ceux qui, à tort, pensent qu'Odin a acquis sa position souveraine tardivement admettent du même coup, à tort, qu'il s'est substitué justement à Tyr, « grand dieu » plus ancien, mais leur erreur même est instructive : Tyr était un candidat tout désigné au poste illusoire de prédécesseur d'Odin puisque son nom (allemand *Ziu*), c'est-à-dire *\*Tīwaz*, de *\*deiwo-*, le désigne comme le dieu par excellence en confisquant à son profit l'essence de toute son espèce (pluriel sanscrit *devāḥ*, latin *dīuī*, vieil-islandais *tívar*), et dérive du thème réalisé autrement dans le *Zeus* grec et dans le *Juppiter* latin (*\*dyē-u-*).

Que Tyr soit ainsi, par nature, du niveau d'Odin, quoique plus pâle et moins actif, comme il est fréquent pour le deuxième souverain (Mitra est bien moins souvent invoqué que Varuṇa dans le *Ṛg Veda*, n'a même personnellement qu'un hymne, *Dius Fidius* a été presque absorbé par Jupiter) ; que soient répartis entre eux un domaine plus magique et un domaine plus juridique, cela ressort du seul mythe un peu

étoffé où paraît Tyr et à propos duquel M. Page me critique longuement. Le salut des dieux exige que le petit loup soit enchaîné. Odin et Tyr collaborent, mais chacun selon sa nature, à la ruse qui viendra à bout de sa méfiance : le premier conçoit et fabrique un lien *magique*, d'apparence inoffensive mais d'une solidité à toute épreuve ; le second met sa main *en gage* dans la gueule du loup pendant que les dieux le ficellent dans ce lien dont il suspecte à juste titre l'honnêteté. Étant donné le très petit nombre de récits mettant Tyr en scène, cette collaboration étroite et cette répartition des rôles ne peuvent avoir qu'une signification : chacun des deux dieux détient une des deux clefs complémentaires d'une porte bien gardée.

Ce qui pose un problème propre au domaine germanique, et cela dès le témoignage de Tacite, c'est que ce Tyr ait été traduit « Mars » par les observateurs romains et défini comme dieu de la guerre par les Scandinaves eux-mêmes. Mais c'est justement ce problème qui est traité dans *Les Dieux des Germains* et dans *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, et il ne suffit pas de schématiser à l'extrême les arguments de Jan de Vries et les miens, notamment sur le caractère guerrier du *þing* dans la *Germanie* de Tacite comme dans la Norvège et l'Islande des sagas. Il faudrait d'abord les présenter correctement.

Un rapport précis, onomastique, de Mars-Tyr avec le *þing* est déclaré dans une inscription du IV<sup>e</sup> siècle provenant d'un contingent de Frisons en garnison près de la muraille d'Adrien. Elle nomme *Mars Thincsus*. M. Page dévalorise ce témoignage selon les procédés ordinaires de la philologie sans contrôle. Le mot *þing*, propose-t-il, n'aurait pas ici le seul sens que, partout, nous lui connaissons, « assemblée politique et judiciaire », mais un sens bien plus général, inventé pour la



circonstance, *Versammlung*, n'importe quelle réunion d'hommes quels qu'ils soient pour n'importe quoi :

Il est au moins possible [*sic*] que le mot *thing* ait eu une signification ancienne de *meeting*, qui aurait évolué en *legal meeting* dans le mot simple, mais qui se serait maintenu quand *thing* était le second membre de composés dont le premier membre servait à préciser de quelle sorte de *meeting* il s'agissait. Dans ce cas [*sic*], *Schwertding* n'a pas de contact direct avec le *thing* juridique, il signifie simplement l'« assemblée avec épée », c'est-à-dire la bataille. S'il en est ainsi [*sic*], *Mars Thincsus* pourrait être un dieu de combat célébré dans quelque cérémonie par un groupe de guerriers, peut-être [*sic*] le dieu d'un seul bataillon ou un dieu qui fut honoré quand les hommes d'une légion germanique prirent garnison dans ce camp.

Certes, M. Page veut bien ajouter :

Je ne presse pas cette interprétation et je me borne à souligner que l'interprétation de *Mars Thincsus* comme « Týr, dieu de l'assemblée juridique » est loin d'être prouvée et que plusieurs savants ont interprété l'expression différemment (voir Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, 1935, 172-173).

Cette argumentation est caractéristique de la méthode de M. Page.

a) Dans un premier temps, arguant de l'incertitude de l'étymologie, *il conteste la seule chose certaine*, à savoir la *seule valeur usuelle, technique*, qu'a le mot *þing* (*thing*) à travers le monde germanique, « réunion plénière du peuple en vue de décisions et jugements communs », préfiguration du « parlement » ; parmi les étymologies, dont aucune ne s'impose, il choisit la plus improbable (voir Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, s.v.).

b) Estimant l'avoir ainsi ébranlée, il interprète librement la périphrase qui appelle le combat *vápnþing* (cf. *malmþing*, *hjörþing* « *þing* des armes », « *þing* des épées », etc.), sans tenir compte de l'indication précise que donne la *kenning* synonyme *vápn dómr* « jugement des armes », escamotant ce

qu'il y a de techniquement juridique dans *þing* comme dans *dómr*.

c) Le terrain philologique étant ainsi déblayé, nivelé, il fait une hypothèse, ou un bouquet d'hypothèses plus gratuites les unes que les autres pour écarter la valeur ordinaire de *þing* dans Mars Thincsus.

d) Enfin, il se replie, se donnant l'apparence de la prudence : « Je n'insiste pas sur ce que je viens de dire, mais il suffit que j'aie pu le dire pour prouver que ce contre quoi je l'ai dit cesse d'être certain. » À ce compte, il suffira qu'un fantaisiste dise  $2 + 2 = 5$  pour que  $2 + 2 = 4$  devienne douteux, ne soit plus qu'une opinion parmi d'autres.

M. Page escamote en outre un élément du dossier que j'avais pourtant rappelé dans *Les Dieux des Germains* (p. 76) : l'inscription à « Mars Thincsus » est ainsi libellée : *Deo Marti Thincso et duabus Alaesiagis Bede et Fimmilene* ; il est probable que ces deux noms de déesses, dans une dédicace faite par des mercenaires frisons, sont en rapport avec les noms de deux variétés de *þing* connues par les textes juridiques postérieurs chez les Frisons du continent, *bod-þing* et *fimel-þing* (voir, en dernier lieu, les bonnes remarques d'Otto Höfler aux pages 89-92 de « “Sakraltheorie” und “Profantheorie” in der Altertumskunde » dans la *Festschrift*, publiée [en 1972] en l'honneur de Siegfried Gutenbrunner qui avait en 1936 discuté ces noms en détail dans *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften*, pp. 24-40).

Mon censeur me cherche, à propos de Tyr, quantité de noises du même ordre. Ses *undergraduates* pourront s'exercer utilement à mettre à nu les artifices et altérations qui s'y dissimulent mal. En voici quelques échantillons.

Snorri, à quelques chapitres d'intervalle, mentionne deux fois le récit mythique où Tyr met sa main en gage dans la gueule du petit loup Fenrir. La première (cf. éd. Anne Holtsmark et Jón Helgason de la *Gylfaginning*, chap. xxv) se trouve dans la présentation même du dieu et l'aventure n'y est rappelée que dans la mesure où elle explique deux de ses particularités. La seconde (chap. xxxiv), bien plus développée, narre l'aventure pour elle-même, mais s'intéresse surtout au loup, avant, pendant et après l'événement.

La première définit le dieu par ses qualités. « Il est le plus audacieux et le plus courageux. Il donne la victoire et, pour cela, doit être invoqué par les gens de guerre. » Puis Snorri revient à la hardiesse de sa bravoure (*diarfleikr*) qu'il met en diptyque avec sa sagesse ou son savoir (*spakr*, *vittr*). « Bravoure » et « sagesse » donnent toutes deux lieu, signale-t-il, à des comparaisons usuelles : « brave comme Tyr », « sage comme Tyr ». Enfin, Snorri mentionne un exemple de cette bravoure audacieuse (et c'est l'unique mythe du dieu) : seul parmi tous, Tyr consent, sachant qu'il le perdra, à mettre son bras dans la gueule du loup ; de fait, il le perdra à hauteur du poignet (nommé dès lors « articulation du loup ») et il n'aura plus qu'une main (*einhendr*) et ne recevra pas — malgré sa nature « sage » ! — la qualification de « conciliateur d'hommes » (*sættir manna*).

Le lecteur non prévenu comprend que ces deux caractères négatifs sont solidaires les suites naturelles (*ok... ok...* [« et... et... »]), l'une physique, l'autre morale et sociale, de l'événement qui vient juste d'être rappelé : autrement, que signifiaient à cette place, à la fin d'un paragraphe bien composé, les mentions jumelées de cette mutilation et de cette mauvaise note ? M. Page ne veut pas qu'il en soit ainsi. Par-delà le résumé de l'affaire du petit loup qui précède

immédiatement, c'est au seul début du paragraphe (« donneur de victoire », « dieu que les hommes de guerre doivent invoquer ») que la fin ferait référence, bref, c'est en tant que Mars, au sens romain du nom, que lui serait refusée l'appellation de conciliateur, de fauteur de paix : quoi de plus naturel, n'est-ce pas ? La paix n'est-elle pas le contraire de la guerre, incompatible avec la guerre ? Oui, mais ce n'est pas ce qu'exprime le texte de Snorri, avec ses deux « *ok* » [« et »] qui montrent que les deux caractères qu'ils introduisent sont solidaires, homogènes, et donc que le caractère « manchot » résultant certainement de la scène qui précède, le second, qui lui est ainsi lié, en résulte au même titre : c'est par un effet, *en conclusion* de son sacrifice qu'il est devenu *l'un et l'autre*.

Le désordre ainsi attribué à Snorri par M. Page serait étrange. Mais il y a mieux, plus objectif : la solidarité entre la perte d'une main et l'impuissance à faire que les hommes s'entendent est confirmée par le seul autre texte qui mentionne la scène du loup, la strophe de la *Lokasenna* qui, à travers un sarcasme de Loki, caractérise Tyr :

38. Tais-toi, Tyr ! Tu ne sais jamais amener

deux personnes à se réconcilier.

Je dirai ce qu'il en est de cette main droite

Que Fenrir t'a arrachée !

M. Page cite les deux premiers vers, mais oublie (ô *undergraduates* !) les deux derniers et donc annule la solidarité qu'ils établissent, à eux quatre, entre les deux données dont l'une appelle l'autre. Cette solidarité est pourtant importante, et dans le poème et chez Snorri. Elle suggère : « À la suite de l'affaire du loup, Tyr n'a qu'une main à la place des deux qu'il devrait avoir et qu'il avait : Tyr ne porte pas non plus le titre de “conciliateur d'hommes” qu'il devrait avoir par destination première. » Et nous voici renvoyés, autant qu'au

militaire, au *þing* civil où, en effet, les différends *devraient* être réglés selon le droit, par serment, témoignages et jugements calmes, mais où, en fait, ils le sont par passion, intimidation, quand ce n'est pas par la pure violence. Dans les *Dieux des Germains*, j'ai rappelé les tribulations de Grettir devant le *þing*. Il y a quantité de cas du même style. Conception pessimiste de la justice des hommes, de la justice dans notre monde ? Certes, mais la théologie scandinave réserve la vraie justice à un autre groupe de dieux ; Baldr et son fils Forseti, correspondant divin du « président » du *þing*, mais du *þing* tel qu'il devrait être. Or Baldr ne deviendra efficace, souverain, que dans le monde renouvelé, après le Ragnarøk.

M. Page pense aussi m'enfermer dans une interprétation des adjectifs que je mets, comme étiquettes, comme renvois à des définitions plus riches, sur les dieux souverains des Indiens, des Romains, des Germains, etc. : « magicien » (*Varuṇa, Jupiter, Óðinn...*) et « juriste » (*Mitra, Deus Fidius, Týr...*). Je fais cela pour être bref, ayant maintes fois développé les contenus complexes de ces dénominations : comment répéter, à chaque fois, une demi-page d'explications ? Récemment encore, à propos des dieux védiques, répondant à M. Gonda, j'ai mis les choses au point (*Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977 [deuxième édition : 1980], pp. 7879). Mais je sais bien que c'est une tâche de Sisyphe.

Si Týr est « juriste », me dit M. Page, il doit couvrir tout le droit. Or le serment et d'autres actes de droit ne sont pas de son domaine usuel. Il n'est donc pas « juriste ». Ce syllogisme tombe à faux. Dans mon usage, souvent rappelé, les deux étiquettes opposées indiquent seulement, au niveau de la

souveraineté, deux zones d'action qui sont complémentaires et à l'intérieur desquelles chaque théologie se définit par un équilibre propre, orientant « magie » et « droit » d'une façon originale. D'ailleurs, s'agissant du serment, c'est aussi bien dans l'une et dans l'autre zone que la souveraineté est concernée : Varuṇa *et* Mitra contrôlent le serment, comme toutes les parties du *ṛtá*, de l'Ordre ; s'il fallait cependant schématiser, c'est peut-être plutôt Varuṇa, sans tomber dans des excès bien connus, qu'on appellerait « dieu du serment ».

Par un autre abus de définition limitative, M. Page conteste aussi que l'accord conclu entre les dieux et le loup soit un « contrat ». Chicane de mots que, elle aussi, j'ai souvent rencontrée, à propos de Mitra, chez les homologues indianistes de M. Page, M. Gonda notamment. Je répète donc que j'emploie « contrat » dans la valeur la plus large, pour couvrir *tout* ce qui comporte un accord négocié et formulé entre deux parties : quand le petit loup accepte de se prêter au jeu du lien dont il se défie avec raison et quand les dieux, en contrepartie, acceptent que la main d'un d'entre eux, placée dans la gueule du loup, lui garantisse qu'il n'y a pas de tricherie, il ne s'agit évidemment pas d'un « contrat » notarial, mais d'un accord où chaque partie, en apparence, après discussion, obtient ce qu'elle veut et balance par un avantage en sa faveur l'avantage concédé à l'autre : pouvoir lier le loup, tenir dans sa gueule la main d'un dieu.

Suivant sa propension à dévaluer, annuler ce qui le gêne, M. Page va jusqu'à contester que, dans ce jeu de la main engagée *at veḍi*, « en gage », le mot *veḍ* ait une valeur juridique — autant que le permette un mythe :

Dumézil a-t-il raison de parler de cet arrangement comme d'un contrat ? Týr met sa main dans la gueule du loup *at veḍi*, « comme gage », mais il se peut bien qu'il faille distinguer un arrangement de sécurité pratique comme celui-ci, dont l'intention est d'obliger les dieux à une certaine conduite ou,

s'ils ne la tiennent pas, de les punir, et un contrat qu'on peut faire valoir pour en assurer l'exécution. Le mot *veð* n'est pas spécialement un terme de droit, il peut être employé en parlant d'un enjeu (dans un pari). Le verbe *veðja* peut signifier « parier » et le composé *veðsetja* « mettre en gage ». Est-ce que les anciens Scandinaves distinguaient clairement entre un contrat, une mise en gage, un pari et un hasard, je n'en sais rien, mais ce point a besoin d'être clarifié.

Toutes ces finasseries et ces diversions ne changent rien au fait tel qu'il est décrit : c'est bien en tant que *gage de bonne foi*, comme *garantie de loyauté* que la main de Tyr est placée par les dieux dans le lieu où le petit loup l'exige et une fois la duperie dévoilée, le gage reste acquis à la partie dupée. Si ce n'est pas une procédure de droit, quel sens a ce mot ?

Si M. Page a tort, comme on l'a vu tout à l'heure, d'amputer d'une moitié la strophe 38 de la *Lokasenna*, il a un second tort en la coupant de son contexte. Dans ces « sarcasmes », le démoniaque Loki ridiculise volontiers l'office ordinaire de chacune de ses victimes, par exemple en le réduisant aux gestes qu'il implique, ou en soulignant un cas d'échec dans l'accomplissement de cet office. Or la seconde strophe dirigée contre Tyr est celle-ci :

40. Tais-toi, Tyr, ta femme a eu cette aventure  
de concevoir de moi un fils ;  
pour cet outrage tu n'as jamais obtenu  
ni une aune ni un penning, misérable !

Ainsi, voulant railler Tyr et ne disposant que de quatre vers pour dire l'essentiel de ce qu'il pourrait sans doute décrire longuement, Loki choisit comme typique une situation où ce dieu n'a pas obtenu ce qu'il était, en droit, fondé à attendre, à « obtenir » et que n'aurait pas manqué de lui accorder un jugement juste : une compensation pour un dommage, pour un outrage. Il a été victime de la fâcheuse orientation qu'il a donnée lui-même aux pratiques du *þing* : s'il a mérité, comme suite à l'affaire du petit loup, de n'être pas appelé conciliateur

d'hommes (en opposition au Mitra védique qui est bien, lui, *yatayajjana*, « celui qui fait s'entendre les hommes »), comment prétendrait-il obtenir, comme plaignant, la juste indemnité d'un tort subi par lui ? Ce sarcasme de Loki va loin. Il révèle la nature et la fonction première de Tyr. Il les révèle d'autant mieux qu'aucune allusion n'est faite, dans ces strophes 38 et 40, à ce qui lui a valu son *interpretatio* romaine en Mars : son rapport à la guerre, au « jugement des armes ».

Odin a fourni à M. Page l'occasion d'aussi vaines discussions.

Pour ce qui est de son savoir surnaturel — n'est-ce pas cela, la Voyance, avec toutes les supériorités et possibilités qu'elle assure ? — et pour la comparaison que j'ai faite de ce borgne avec le Borgne que la légende romaine associe à un autre Manchot, il y a en effet besoin de mieux délimiter ressemblances et différences que je ne l'avais fait dans les années quarante. Mais cette « clarification », comme dit M. Page, a été opérée, les modes d'action que la perte d'un œil confère à Odin et à Codes ont été précisés et confrontés dans un livre qui a paru cinq ans avant l'article de M. Page : *Mythe et épopée*, III, 1973 (troisième édition, 1981), pp. 263-291. C'est la dernière mise à jour que j'ai faite des données et des interprétations. Elle occupe tout un chapitre, dont trois parties (4. Le Manchot, 5. Le Borgne, 6. La main voilée et l'œil effacé) concernent directement les problèmes mal posés par M. Page. Il y verra (pp. 271-272) que je n'ai pas « fusionné (*conflate*, p. 60) deux variantes » du récit romain sur Scaevola, celle de Tite-Live et celle de Denys : je les ai examinées toutes deux, et aussi celle de Plutarque, et constaté que, pour mon propos, elles donnent le même enseignement, ont le même mécanisme (faire croire à Porsenna, pour sauver Rome, une



affirmation fausse) ; si, dans les *Dieux des Germains*, je n'ai pas repris cette discussion, c'est que je n'avais pas, dans ce bref exposé, à entrer dans le détail du dossier romain. M. Page n'était pas obligé de me *revisite*, mais, du moment qu'il me faisait cette faveur, la moindre des choses eût été de s'informer du dernier état de la question, de « revoir », du moins de parcourir, *tout* mon chantier.

Je sais bien que M. Page s'impatiente de me voir souvent reprendre la même matière. Dès la première note de son article, il avertit le lecteur : « Les écrits de Dumézil tendent à la répétition et à la refonte et il n'est pas toujours aisé de décider quel texte il faut citer. » En fait, ce qu'il appelle mes répétitions sont de trois ordres. Ou bien, dans quelques présentations d'ensemble, du type « bilan », je résume plus ou moins longuement, sans progrès, ce qui me paraît être l'état actuel de l'étude sur telle ou telle partie de cet ensemble ; ou bien je reproduis ou je résume au maximum sans changement une proposition ou une démonstration antérieure parce qu'elle va servir à éclairer, sur un autre domaine, un nouveau fait homologue qui n'avait pas été reconnu comme tel auparavant ; ou bien je reprends une proposition ou une démonstration antérieure pour l'améliorer par des corrections ou des compléments, un éclairage mieux réglé, bref, comme dit M. Page, *by recasting it*. Je reconnais que cette conduite de mon travail n'est pas confortable pour le lecteur pressé. Mais il faut que ce lecteur admette qu'une « science en train de se faire », comme nous disons volontiers au Collège de France, tirée du néant il y a soixante ans et continuée sans relâche depuis lors à travers bien des difficultés intellectuelles et temporelles, voire des tempêtes, ne pouvait produire une série, dès le début planifiée, d'écrits *ne varietur* s'additionnant sans se chevaucher comme doit l'être un bon exposé d'une

« science faite ». À la fin de ma leçon d'ouverture au Collège, dix ans après l'article-programme de 1938 (« La préhistoire des flamines majeurs »), devant mes électeurs et mes adversaires courtoisement réunis, je conviais les murs de ce sanctuaire de la recherche libre à regarder l'« horrible naissance de ce qui serait plus tard, beaucoup plus tard, dans les manuels, d'inoffensives, de petites vérités ». La situation n'a pas changé. Heureusement, illusoires ou riches d'avenir, les monstres continuent à naître, parfois horriblement. Dès lors, que conseiller aux lecteurs, *undergraduates* et *graduates* ? De se faire humbles, eux aussi, de se transformer eux aussi en étudiants éternels, de s'instruire en participant aux progrès, aux méandres, aux accidents même de la recherche. Malgré les tentatives récentes de quelques cadets impatientes le temps des manuels n'est pas encore venu.

Quant à l'embarras technique où mes variations mettent M. Page, peut-être en rajoute-t-il : la formulation la plus récente de telle ou telle proposition a quelque chance d'être celle qui, provisoirement, me satisfait le mieux.

Je réserve, pour un examen qui requiert quelque ampleur (Esquisse 74 [repris [ci-dessous](#)]), ce que dit M. Page, pp. 66-67, de mon interprétation des strophes insérées dans l'*Egils saga* sous les numéros 28 et 29. Sur ce point encore, il a choisi, je crois, le mauvais parti, mais c'est aux savants considérables qui ont proposé ce parti qu'il n'a fait qu'utiliser contre moi, Magnus Olsen en Norvège et M. Bo Almqvist en Suède, que la discussion devra, plus qu'à lui, s'adresser.

Je me borne pour finir à quelques notes éparses :

Page 54, M. Page me rappelle que, dans la topographie du Danemark, *Tislund*, anciennement « le bois sacré de Tyr »,

comme « *legal place of meeting* » est un cas isolé et par conséquent ne prouve rien quant à un rapport particulier de Tyr avec le *þing*. Il fait même, on l'a vu, de cet exemple, le type d'une de mes erreurs habituelles de raisonnement (p. 68 : « *He may... draw a general conclusion from a single example* »). L'argument tiré de ce *Tislund* est faible, en effet, et sans doute ai-je eu tort de ne pas le censurer dans le résumé que j'ai fait des arguments de Jan de Vries dont les autres sont bons (*Mitra-Varuna*<sup>2</sup>, pp. 149-150 ; *Dieux des Germains*, pp. 68-69). Encore eût-il été loyal, de la part d'un contradicteur, de citer l'argument de Jan de Vries en entier (*Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1<sup>re</sup> édition, 1937, p. 286) soit pour le contester, soit pour l'accepter. Le savant hollandais a écrit : « Tislund, en Seelande, était un lieu de *Ding* alors que, au Danemark, aucun centre de vie publique n'était consacré à [nommé d'après, eût été sans doute plus strict] aucun autre dieu. » Cela eût diminué l'assurance de M. Page quand il écrit (p. 55) : « Ce qu'il nous faut, pour établir la thèse de Dumézil [exactement : pour soutenir cet argument de Jan de Vries], c'est une prédominance significative de Tyr ou d'autres noms de dieux dans les noms de lieux de *þing*, et cela n'apparaît pas... Le mot qu'emploie Dumézil, la "toponymie", est à la fois plus exact et plus discret [que l'expression *place-names* employée dans la traduction anglaise des *Dieux des Germains*], mais il cache le fait que ce distingué auteur a bâti une formule générale sur un seul exemple. » Je ne puis que transmettre cette remarque aux mânes de Jan de Vries, qui a assuré le rapport de Tyr et du *þing* par bien d'autres — et meilleurs — arguments.

Page 55, n. 16. M. Page, par un remarquable glissement du *texte* de l'inscription frisonne (v. [ci-dessus](#)), essaie de jeter un doute sur la nationalité de Mars Thincsus : celtique ?

germanique ? La signature des *ciues Tuihanti*, incontestables Frisons, règle pourtant la question. « L'erreur de nombre » qui m'est reprochée (même page, n. 15) est réelle — mais elle avait été corrigée dès les *Dieux des Germains* (1959) ; j'aurais dû dire que la seconde inscription, étant donné son texte, parle certainement du même Mars que la première, donc de Mars Thincsus, mais sans que l'épithète *Thincsus*, ni aucune autre, soit attachée à son nom. Et M. Page, puisqu'il me prenait en faute, aurait dû : 1) signaler ma rectification, 2) reconnaître que cette faute n'enlève pas de force à l'argument. Au lieu de n'épingler qu'une inexactitude sans conséquence sur la démonstration, pourquoi M. Page ne cite-t-il pas, à propos des rapports du *þing* et de la guerre, la deuxième partie de l'argument, qui complète la première (*Dieux des Germains*, pp. 69-70) ? La voici, puisqu'il a choisi de l'ignorer :

Si la guerre est un *þing* sanglant, le *þing* du temps de paix évoque aussi la guerre : le peuple délibérant a les apparences et les mœurs de l'armée combattante. Tacite a décrit ces assemblées (*Germanie*, XI-XIII) : « *considunt armati... nihil neque publicae neque priuatae rei nisi armati agunt...*, et, pour approuver, ils secouent leurs framées, la plus honorable marque de l'assentiment étant *armis laudare*. » Quelques siècles plus tard, la Scandinavie offre le même spectacle : quelles que soient la sainteté et la « paix » du *þing* — qu'on se reporte aux textes groupés par Walter Baetke, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, 1937, pp. 32 et suiv. — on s'y réunit aussi en armes et, pour approuver, on brandit l'épée ou la hache, ou bien l'on frappe de l'épée sur le bouclier. Et ce n'est pas seulement le décor et le protocole qui rappellent la guerre : le *þing* est une épreuve de force, de prestige, entre familles ou groupes, les plus nombreux ou les plus menaçants tâchant d'imposer leurs préférences. En dépit de célèbres, intègres et impavides juristes, la procédure elle-même n'est qu'un arsenal de formes où l'on puise, que l'on détourne de leur destination pour donner tort à qui a raison. Bien utilisé, le droit assure l'équivalent d'une victoire, élimine l'adversaire mal gardé ou plus faible : le malheureux Grettir, et beaucoup d'autres, en ont fait l'expérience.

Pages 58-59. M. Page me rappelle que la sagesse surnaturelle d'Odin a *aussi* d'autres explications, d'autres origines que l'œil déposé dans la source de Mimir : ce sont les

runes apprises pendant qu'il était suspendu à l'arbre (*Hávamál*), ce sont les neuf « chants monstrueux », *fimbullióð* et l'hydromel de poésie (*ibid.*), c'est la connaissance des destins des hommes et la vue de l'avenir transmises par Freyia lors de l'entrée des plus grands Vanes dans la société des Ases (*Ynglinga saga*, chap. IV). Et il conclut : « *From these various methods Dumézil chooses one — pawning his eye — as the significant one, takes his text from the thirteenth-century Snorri [...], but changes that writer's wording when it does not fit his theory.* » J'ai cherché vainement à quoi se rapporte l'accusation de la troisième et dernière phrase, mais les deux premières sont typiques des pratiques de M. Page.

1) Je n'ai pas dit que la mise en dépôt de l'œil soit la *seule* source du savoir odinique à retenir, ni *la plus significative*. Simplement, pour le problème précis que j'envisageais — à savoir le thème du dieu ou du héros devenant borgne et des pouvoirs acquis par cette mutilation — c'est *le seul que j'avais à mentionner*. J'ignore si peu les autres que mon livre y fait référence (pp. 12-13, 63-64) et même, dans la liste des moyens de savoir ou de sagesse dont dispose Odin, en cite d'autres, qu'omet M. Page (p. 12, la variante du rapport Odin-Mimir suivant laquelle c'est la tête de Mimir décapité qui dit à Odin « beaucoup de choses secrètes » ; p. 43, les deux corbeaux). Enfin, si quelqu'un « *changes the wording* » de Snorri, c'est bien M. Page, à propos des rapports d'Odin avec Freyia et avec le *seiðr*. Snorri dit (*Ynglinga saga*, chap. IV) : « La fille de Niord était Freyia. Elle fut prêtresse sacrificante. C'est elle qui enseigna pour la première fois aux Ases la magie appelée *seiðr* qui était en usage chez les Vanes. » Cela devient, sous la plume de M. Page : « *Another tale says simply that the goddess Freyja taught the Æsir, and apparently Óðinn amongst them, the practice of the seiðr, whereby he could learn*

*the fates of men and see into the future.* » Cette définition du *seiðr*, qui n'est que partiellement exacte, n'est pas dans le *wording* de Snorri.

2) Il est amusant de voir M. Page me faire grief de prendre mes informations dans Snorri « auteur du XIII<sup>e</sup> siècle » (toute la première partie de mon *Loki* n'a-t-elle pas réhabilité cet érudit ?), alors qu'il vient de mobiliser — à tort — Snorri contre moi à propos du *seiðr* ?

Page 62. Mes adversaires ont l'habitude de renvoyer à des critiques antérieures signées par d'autres spécialistes du même domaine ou d'autres parties du monde indo-européen, comme si elles étaient irréfutables, alors que je les ai réfutées. C'est ainsi que M. Page (p. 62, n. 38) se réfère, à propos d'un prétendu cercle vicieux que j'aurais commis, à Karl Helm (1955) et même à Herbert J. Rose. Il omet, suivant un usage ordinaire chez ces mêmes adversaires, de donner les références de mes réponses. Pour le second, voir *Revue de l'histoire des religions*, CXXXIII, 1947, pp. 241-243 ; *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, pp. 13-16 (cf. *Mythe et épopée*, III, 1973 ; 3<sup>e</sup> éd., 1981, pp. 305-330 et 118-123). Pour le vénérable Karl Helm, voir mon article « L'étude comparée des religions des peuples indo-européens », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, LXXVIII, 1956, pp. 173-180.

# *La malédiction du scalde Egil*

(à propos de R.I. Page, « Dumézil revisited »,  
p. 66-67)

Publiée pour la première fois dans *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (1985, pp. 278-298), la présente étude constituait l'Esquisse 74 de ce recueil et formait la seconde partie de la réponse adressée au philologue anglais R. I. Page. Son titre originel était : « La malédiction du scalde Egill (à propos de R. I. Page, "Dumézil revisited", pp. 66-67) ».



*Les cent vingt-huit petites pages de mon livre Les Dieux des Germains, publié en 1959, n'étaient destinées qu'à esquisser à grands traits ce qui subsiste de la structure fondamentalement trifonctionnelle dans les religions germaniques, notamment dans les mieux connues, celles de la Scandinavie. Il commençait naturellement par une introduction générale où, entre autres choses, je rappelais les principales attestations du groupement Odin Thor Freyr (avec parfois, en troisième terme, Niord associé à Freyr) dont les trois composants allaient être observés et analysés brièvement, mais avec plus de détail dans les chapitres suivants. Toutes ces attestations sont bien connues et je n'ai eu à en découvrir aucune.*

*La plus utile, grâce à la description et au commentaire qu'en a faits Adam de Brême, est fournie par le culte triple du temple d'Upsal. Elle suffirait à elle seule à établir qu'il s'agit d'une structure. D'autres témoignages formulaires ne sont pourtant pas négligeables. J'ai été ainsi amené à citer, après bien d'autres scholars, la 28<sup>e</sup> strophe (vísa) dont l'Egils saga Skalla-Grímssonar attribue la composition à son héros. Maudissant le roi norvégien qui l'a dépouillé de l'héritage de son beau-père, le poète appelle à le venger, avec l'ensemble des puissances divines, quatre dieux personnels : Odin, puis Niord et Freyr en couple, puis, à la place où l'analogie du culte upsalien fait attendre Thor, un land-áss, un « Ase de la terre, du pays », qui semble bien, en effet, désigner Thor périphrastiquement.*

C'est cette dernière interprétation que M. Page, dans l'article qu'a déjà examiné l'*Esquisse* précédente [voir [ci-dessus](#)], a choisie pour illustrer la légèreté du comparatiste,

opposée à la sagesse et à la compétence du spécialiste. Soit. Ce ne sera donc pas en comparatiste que je discuterai ses objections, mais en philologue, en adepte d'une philologie plus exigeante, j'espère, que la sienne. Voici d'abord les faits.

L'*Egils saga*, composée sans doute deux siècles ou deux siècles et demi après les événements, raconte la vie mouvementée (vers 910-vers 990) d'un des plus illustres scaldes islandais, Egil, fils de Grim le Chauve (vieil-islandais *Egill Skalla-Grímssonar*). Sa famille, lettrée, conservait fidèlement, historiquement, son souvenir, et aussi son œuvre, dont de nombreux morceaux, confiés d'abord à la mémoire des scaldes, se trouvent insérés et expliqués à leur place dans la saga. Il n'y a pas de suspicion *a priori* sur leur authenticité.

Les chapitres LVI et LVII relatent un des tournants de cette vie. Le beau-père norvégien d'Egil, Biorn, vient de mourir. Ses plus proches héritières sont ses deux filles, Asgerd, femme d'Egil, et une demi-sœur, Gunnhild, mariée à un certain Berg-Onund. Sous le prétexte mensonger que la mère d'Asgerd était une esclave, Berg-Onund a saisi la totalité de l'héritage. Egil essaie d'obtenir son droit, mais Berg, fort de l'appui de ses amis le roi Éric et la reine Gunnhild qui depuis longtemps sont mal disposés à l'égard du demandeur, refuse insolemment. Alors Egil cite son beau-frère devant le *þing*. Les deux adversaires se présentent avec leurs partisans. Egil, soutenu par Arinbiorn, prouve que sa femme est héritière légitime, ce que Berg-Onund conteste injurieusement. Les juges sont portés à donner raison à Egil, mais la reine prend la parole, excite le roi et ordonne à son propre frère d'intervenir avec ses hommes. Celui-ci rompt le ruban et brise les poteaux qui délimitent le terrain de justice et chasse les juges, faisant ainsi doublement violence à la sainteté du lieu. Alors Egil provoque

son adversaire en combat singulier sous peine de déshonneur public. Le roi accepte, mais, à ce moment, Arinbiorn, le fidèle ami du scalde, l'engage à quitter les lieux et donne l'exemple. Egil se retire, non sans avoir solennellement appelé la colère des dieux sur son beau-frère et sur tous ceux qui, contre le droit, prétendraient disposer de ses biens :

Je te prends à témoin, Arinbiorn, et toi Thord, et tous les hommes qui veulent écouter mes paroles, vassaux, juristes et tout le peuple, que je m'oppose à l'appropriation et à l'exploitation de toutes les terres (*jarðir þær allar*) que Biorn a possédées. Je fais cette défense à toi, Berg-Onund, ainsi qu'à tous autres hommes, nationaux et étrangers, nobles et petits. Quiconque fera cependant cela, je l'accuse de violation des lois du pays (*lögbrót landsréttar*) et de rupture de paix et j'appelle sur lui la colère des dieux.

Le roi se sent visé par le « quiconque » (*hverjum manni*) de la formule et devient furieux. Egil s'échappe pourtant. Dans la poursuite, il tue un des *hirðmenn* du roi et perd une dizaine de ses compagnons, mais se réfugie chez Arinbiorn, où il reprend sa femme qui l'attendait. Arinbiorn lui donne un navire. C'est en mettant ce navire en état de route qu'Egil prend congé de son ami et récite contre le roi Éric une *vísa* de malédiction de bon style scaldique — celle qui va nous occuper —, la 28<sup>e</sup> strophe de la saga :

Que les puissances divines (*bönd*) chassent le prince : ainsi devraient les dieux (*goð*) lui faire payer le rapt de mon bien (*rán míns féar*) ! Que soient irrités les dieux (*rögn*) et Odin !

Faites fuir l'oppresseur du peuple hors de ses terres (*af jörðum*), Freyr et Niord !

Que l'Ase du land (*landáss*) exècre l'oppresseur des hommes qui viole le lieu sacré (*vé*) !

Ainsi se termine le chapitre LVI. Au début du suivant, l'auteur situe dans la vie du roi le procès qui vient d'être rapporté : il a eu lieu l'année même où le roi Éric allait engager contre deux de ses frères, élus rois dans deux provinces, la campagne qui devait faire de lui le maître de tout

le pays. Puis le récit reprend. Tandis que le roi concentre sa flotte contre ses rivaux, Egil quitte la maison de son ami et s'embarque pour retourner en Islande. À quelque distance de la côte, il se dirige d'abord vers une « station de pêche », c'est-à-dire un endroit poissonneux où les pêcheurs avaient coutume de s'assembler et où l'on avait chance, comme sur un marché terrestre, d'apprendre des nouvelles. Celle qu'il apprend est grave : avant de lever l'ancre contre ses frères, le roi l'a proscrit de toute l'étendue de la Norvège (*gerði hann Egil útlaga fyrir endilangan Nóreg*) et l'a mis hors la loi. Alors il récite une nouvelle *vísa*, la 29<sup>e</sup> :

Alfe du pays (*landalfr*) ! Le destructeur des lois m'a imposé, à moi personnellement, de longues routes [= il m'a banni] ! Elle a trompé l'ennemi de ses frères [= le roi], la femme convenue [= son épouse]. C'est à Gunnhild — féroce est son caractère — que j'ai à revaloir cette expulsion du pays ! Jeune, j'étais capable d'agir sans retard et de repayer le dommage (reçu) !

Inquiet de l'état de la mer, Egil revient près de la côte où une occasion inespérée lui permet de tuer par surprise Berg-Onund, avec des parents du roi que celui-ci avait officiellement chargés de le protéger. Là même, avant de quitter définitivement la terre norvégienne, Egil compose, cette fois en prose, une « déclaration hostile », *formáli*, qu'il grave en runes sur un « poteau de dérision » planté dans une fente, en haut d'un rocher, et surmonté d'un crâne de cheval (chap. LVII) :

Je plante ici ce poteau de dérision et je tourne cette déclaration infamante à l'adresse du roi Éric et de la reine Gunnhild !

Puis, orientant le crâne du cheval vers l'intérieur du pays :

Je tourne aussi cette déclaration infamante contre les génies locaux (*landvættir*) qui habitent ce pays (*land petta*) pour qu'ils s'égarent tous et ne trouvent pas de lieu de repos tant qu'ils n'auront pas chassé le roi Éric et Gunnhild hors du pays (*ór landi*) !

Les quatre déclarations d'Egil se distribuent logiquement dans ce petit drame, sans faire double emploi, ni par la circonstance, ni par l'intention, ni par l'expression.

I. La première est une formulation juridique, orale, en prose, prononcée au moment où Egil renonce à obtenir un jugement dans le *þing* où il se trouve encore présent. Tout y est précis et ordonné : appel à des témoins nombreux, objet de la prétention et de l'interdiction, dénonciation de l'adversaire actuel et de tous autres adversaires imaginables, chefs d'accusation qui seront portés si l'interdiction n'est pas respectée, à savoir violation des lois écrites et du droit naturel que protègent les dieux.

II. Chez son ami Arinbiorn, qui lui a donné les moyens de quitter volontairement la Norvège où il n'a plus de justice à attendre, Egil, poète, dans un poème scaldique, maudit nommément — ce qu'il n'avait pas à faire au *þing* — le roi protecteur et complice de celui qui l'a dépouillé. Cette fois, tout est religieux, tout est adressé à des dieux (strophe 28).

1) *a*. Dans la première moitié de la *vísa* (v. 1-4), entre le premier vers qui pose le thème (« voici comment les dieux, *goð*, devraient faire payer... ») et son complément naturel au quatrième (« ...à lui le rapt de mon bien »), les deux vers intermédiaires précisent : les dieux en tant que maîtres des destins. Si *goð* est le terme ordinaire et général, celui que retiendra le christianisme à travers tout le monde germanique, la poésie scandinave dispose d'autres désignations collectives qui ont des résonances particulières et dont les principales sont *rōgn* (*regin*) et *þōnd*. Le premier, qui signifie proprement « décisions » (gotique *ragin* « *gnômê*, *dogma* »), caractérise les dieux comme les puissances qui décident, et l'emploi

religieux, confirmé rituellement et mythologiquement (*ragnarøk, reginnaglar*), est déjà attesté sur une pierre runique suédoise des environs de l'an 600, ainsi qu'en vieux saxon. *Bōnd*, « liens », est une image propre aux Scandinaves qui figure l'ensemble des dieux comme un jeu de cordes ou de chaînes qui enserme, donc limite ou coordonne les mouvements des créatures. Or le passage qui nous occupe est le seul, dans la poésie norroise, qui rapproche ainsi les trois noms en trois vers consécutifs.

b. Le troisième vers associe étroitement *rōgn* à un nom personnel, *Óðinn*. Rien de plus naturel. Odin est le souverain universel, modèle et patron des souverains, maître aussi, sur les champs de bataille, du destin des armées et des individus. La demande qui lui est faite, solidairement avec le pluriel *rōgn*, n'est pas moins générale : *reið sé* « qu'ils soient irrités » ; à lui, à eux de trouver l'expression la plus efficace de cette colère. Les vers 1 et 4 en suggèrent une : la justice exacte, œil pour œil, ou plutôt terre pour terre, l'expulsion du *land* (ou des *lōnd*), de la terre considérée dans son étendue en rapport avec un possesseur, compensant le rapt du *fé*, des biens possédés.

2) Niord et Freyr, patrons de l'abondance produite par les exploitations rurales, sont priés de faire fuir de ses terres (« *agri* ») celui qui, en la personne d'Egil, opprime le *folk*, le peuple (Freyr est le seul dieu qui soit nommé *folkvaldi goða*, « le chef du groupe, de l'ensemble des dieux »).

3) Enfin, un dieu désigné par une périphrase, « Ase du *land* », est appelé à prendre en dégoût le roi qui, non content de faire du tort aux hommes en la personne d'Egil, profane les lieux sacrés, ici le *þing*. Qui est cet « Ase du *land* » ? D'importantes raisons ont engagé depuis longtemps à répondre : Thor.

a) À côté d'Odin et du couple Niord-Freyr, on attend, Ase ou Vane, un dieu de même niveau et non un génie secondaire, ce que suggère d'ailleurs sa désignation comme *-áss*. Thor est le meilleur candidat, puisque le principal d'entre les autres Ases disponibles, Tyr, ne joue qu'un rôle effacé dans la mythologie et dans les cultes et ne figure pas ailleurs, en Scandinavie, dans des formules adressées à plusieurs dieux.

b) La triade Odin Thor Freyr est bien établie, comme structure, par l'analyse du culte upsalien et par des expressions formulaires : elle couvre par ses trois termes la totalité des fonctions nécessaires à la vie d'une société : totalité qu'il est opportun de mobiliser dans la circonstance présente.

c) La prière adressée à l'Ase du *land*, de punir la violation d'un *vé*, d'un lieu consacré, rappelle la scène finale de la *Lokasenna* qui, elle-même, semble inspirée d'un usage juridique (cf. *vega víg í véum*, « tuer quelqu'un dans un temple, une assemblée régulière » — ce qu'a fait Loki, en tuant un serviteur d'Ægir) : dans le poème eddique, ce n'est pas un *þing* délibérant qu'est venu troubler Loki, c'est le festin qui assemble les dieux dans la salle d'Ægir. Mais cette assemblée est aussi un *griðastaðr mikill*, « un grand lieu de paix (et de sauvegarde) ». Tous les dieux supportent les sarcasmes de Loki, mais, à la fin, Thor, seul absent jusqu'alors, apparaît soudainement et Loki reçoit son châtiment.

Pourquoi le nom propre de Thor a-t-il été ainsi remplacé dans la strophe 28 par une périphrase ? Peut-être est-ce parce que, dans des formules « actives » comme cette *vísa*, nommer le redoutable frappeur aurait pour effet de le faire apparaître instantanément (cf. les mythes de Hrungnir, du géant constructeur), ce que ne souhaite pas Egil qui n'a pas ses ennemis près de lui et qui veut que le dieu « exècre »

durablement le mauvais roi. Les commentateurs ont plusieurs fois rappelé avec raison une vieille formule de serment, conservée dans la *Landnámabók* (éd. Finnur Jónsson, 1900, p. 96), où Thor semble dissimulé comme ici : « Que m'aide(nt) Freyr et Niord et *áss inn almátteki*, l'Ase tout-fort (ou fort en toute chose, cf. *máttugr* "fort"). »

Quant à la périphrase qui se lit ici et dont il n'y a pas d'autre exemple, il se peut qu'elle ait été choisie à cause de l'importance qu'a la notion de *land*, terre-pays ou terre-propriété, dans cette sombre histoire d'héritage, de spoliation et d'exil. Qu'on n'oublie pas que c'est au nom de Thor, guidés par Thor, que les émigrants norvégiens abordaient sur un point des côtes d'Islande et s'y appropriaient un domaine.

L'interprétation de la périphrase en Thor est d'ailleurs presque unanimement adoptée.

III. Il n'y a aucune raison de suspecter l'authenticité des événements qui suivent : ces lieux de concentration, ces caravansérails de la mer où les marins, dans la belle saison, ont des chances de rencontrer d'autres marins est une réalité. Il est naturel aussi qu'un bateau, plus récemment arrivé, ait apporté la nouvelle du bannissement d'Egil. Naturel, enfin, que le poète qu'est Egil compose une nouvelle *vísa* pour cette nouvelle circonstance, contre le roi et contre la reine.

Son grief est différent de celui de la *vísa* 28. Il n'est plus seulement dépossédé de son bien propre, mais expulsé de toute la Norvège. « Terre » a dans les deux cas sinon une valeur, du moins une extension différente : en 28, morceau de terre familial, possédé et hérité ; en 29, la terre, l'ensemble du royaume.



Aussi la section du monde qu'Egil mobilise est-elle différente. Non plus les grands dieux, Ases et Vanes, garants de l'ordre social, mais le dieu qui, par nature, en dehors d'appropriations familiales ou individuelles, contrôle l'ensemble de la région. Non plus notamment l'Ase du *land*-propriété, mais l'Alfe du *land*-pays. C'est bien cela, en effet, qu'est essentiellement un *alfr*, à en juger par plusieurs cas comme celui qu'explicite la *Flateyjarbók*, II, 1862, p. 7 : quand, après un règne prospère, le roi Olaf Gudrøedarson est enterré à Geirstad, les habitants le transforment en *Geirstaða-alfr* et lui sacrifient pour qu'il continue son action bénéfique. Par cette invocation, Egil oppose donc au mauvais roi qui le chasse du royaume le roi invisible (ancien roi divinisé comme Olaf ou non, peu importe) du pays dont il est chassé.

IV. Il n'y a aucune raison non plus de suspecter de forgerie ce qui suit, le coup de main qui permet à Egil de tuer son beau-frère et les hommes du roi. Et il est naturel que, quittant cette fois définitivement la Norvège pour l'Islande, il y plante, contre le roi et contre la reine, cette chose infamante et magiquement efficace qu'est le « poteau de dérision », avec l'inscription qui maudit à jamais ses persécuteurs. Et cette fois, il remet sa vengeance à la foule des génies mineurs qui, sans rapport avec les cadres sociaux, familles ou État, peuplent tous les coins, parcourent toutes les routes du pays et qui peuvent donc le rendre inhabitable. Ceux-là, il ne craint pas de leur « jeter un sort », de commander, par son *níð* que le pays leur soit à eux-mêmes inhabitable tant qu'ils n'en auront pas chassé le roi et la reine.

La procédure, progressive, est achevée. Elle a consisté, suivant l'évolution de la situation, 1) en un constat solennel,

devant le *þing* ; 2) et 3) en deux *vísur* de malédiction adressées, l'une (alors qu'Egil n'est encore qu'un homme dépouillé de son droit *dans* la société) aux grands dieux fonctionnels garants, en tout lieu, de l'ordre social, l'autre (quand il vient en outre d'être banni) au dieu local, protecteur du pays dont il vient d'être chassé ; 4) enfin, au moment de quitter définitivement la Norvège après avoir procédé à sa vengeance, en une opération magique qui contraint le peuplement invisible, la foule des génies de ce même pays, à chasser le couple royal.

Tout cela, si naturel, n'avait pas été sérieusement contesté avant l'intervention de deux savants considérables, le Norvégien Magnus Olsen et, en Suède, M. Bo Almqvist qui, l'un et l'autre, pour illustrer des propositions nouvelles, l'un sur la poésie scaldique, l'autre sur les poteaux de dérision en général, *avaient besoin* que les choses se fussent passées autrement. Des discussions ainsi orientées d'avance par une « nécessité » extérieure sont rarement convaincantes et je ne pense pas que celles-ci aient été bien conduites. Mais l'important, dans l'actuel débat, est que le groupement des grands dieux, Ases et Vanes, de la *vísa* 28 y a couru des risques.

Magnus Olsen a fait de ces huit vers une analyse particulièrement fine, que je traduis (*Maal og minne*, 1944, pp. 184-185).

Après qu'*Óðinn* (Odin), « le grand parmi la troupe des dieux, *røgn* » (cf. *Hávamál*, str. 142, *hroptr røgna*), puis *Freyr* et *Njörðr* (Niord) ont été nommés par leurs noms, le quatrième des grands dieux, Thor, apparaît sous la forme *landáss*. C'est *lui* qui doit sévir contre celui qui a présentement la puissance.

Mais, après cette glose excellente, Magnus Olsen procède, entre ce *landáss* de la fin de la *vísa* 28, et le *landalfr* du début de la *vísa* 29, à une identification inattendue qui a pour

conséquence, ou présupposé, de rendre suspect tout le récit de la saga entre les deux *vísur*, de faire de celles-ci un poème unique en deux parties, et d'effacer, dans la deuxième, tout ce que la nouveauté de la circonstance apporte d'original. Du moins, et c'est ici pour nous l'essentiel, la *vísa* 28 reste-t-elle intacte, avec son *landáss* valant Thor, un Thor qui déborde indûment sur la *vísa* 29 :

Le roi Éric, dit Olsen, est le briseur de la loi et du droit, *logbrigðir*. Les mots que le scalde a choisis ne pouvaient pas, dans ce contexte, prêter à malentendu : personne d'autre que Thor ne pouvait tenir le rôle qui lui est attribué ici de mainteneur de la vie sociale (cf. *Miðgarðs véorr*), en tant qu'il agit instantanément contre l'illégalité et l'injustice.

Nous n'aurions pas à nous étendre sur la question, en principe distincte, des rapports des deux *vísur*, puisque Magnus Olsen ne conteste pas ce qui seul nous importe. Mais M. Bo Almqvist a renouvelé la proposition du maître norvégien sous une forme qui, elle, exige que le *landáss* de la *vísa* 28 ne soit pas Thor. Nous devons donc la considérer en elle-même, dans toute son extension.

Les deux auteurs admettent avec raison qu'Egil est bien l'auteur des deux *vísur* et, sans raison, que, bien qu'elles soient insérées à des endroits distincts du récit de la saga et qu'elles y soient séparées par d'importants événements, elles ne forment qu'une seule pièce poétique artificiellement découpée. Mais, pour le reste, ils divergent sensiblement.

Au début de notre siècle, à la suite de conférences données à Upsal, Lund et Kristiania, Magnus Olsen rédigea un article important sur les inscriptions magiques des pierres runiques, reproduit en 1938 dans ses *Norrøne studier* (pp. 1-23). Frappé par la parenté (vocabulaire, procédés rythmiques) de nos deux *vísur*, il supposait qu'elles avaient été d'abord consécutives et que c'est l'auteur de la saga, deux siècles plus tard, qui les aurait artificiellement séparées et placées en deux endroits de

son récit. Du même coup, ce récit lui-même, depuis le *þing* orageux où le roi avait fait tort à Egil jusqu'au retour d'Egil en Islande, devenait suspect : ce n'était plus de l'histoire, mais du roman, et il ne fallait pas en tenir compte. D'autre part, entraîné par sa thèse sur la valeur magique des pierres runiques (toutes les matières qu'on étudie deviennent vite impérialistes !), Magnus Olsen supposa : 1) qu'Egil n'avait pas composé ces deux *vísur* solidaires comme une œuvre purement littéraire, mais comme une formule efficace de dérision et de malédiction ; 2) que c'est donc ce double poème magique qu'il avait gravé sur le poteau de dérision avant de quitter la Norvège, et non pas le texte en prose que contient la saga et qui ne serait qu'une invention du conteur.

Cet ensemble d'hypothèses, et d'abord celle de l'unité des *vísur*, est soutenu par plusieurs arguments.

1) Arguments de vocabulaire : les deux *vísur* répètent à plusieurs reprises, avec des allitérations, le même mot *land*, « terre, pays », qui en est en quelque sorte le ciment ; en particulier, *landáss* (28, v. 8) reçoit l'écho du *landalfr* (29, v. 1). Aux mots *gjalda* et *reki* associés en 28 (v. 1 et 2), répondent en 29 *gjalda* (v. 5) et *rekstr* (v. 8) ; *granda*, rapproché de *land*, se trouve dans le dernier vers de chacune des deux *vísur* (28 et 29, v. 8).

2) Argument de technique poétique : l'allitération en *l* de trois mots à la fin de la *vísa* 28 se retrouve dans trois mots du début de la *vísa* 29.

3) Argument d'archéologie poétique : un calcul subtil, peut-être complaisant, révèle que, si l'on transcrit les quatre demi-strophes en caractères runiques et dans l'état de langue correspondant, on obtient une symétrie qui ne s'observe pas ailleurs, et quatre fois le même total de caractères : 72. À titre

de spécimen, voici la transcription runique de la deuxième demi-strophe (28, v. 5-8) :

texte de la *folkmygi lát flýja*,  
saga :

*Freyr ok Njörðr, af jörðum,*

*leiðisk lofða stríði*

*landáss, þanns vé grandar*

runes de Magnus *fulkmuki lat fluia* (16 signes)  
Olsen :

*frauR auk niurþr af iurþum* (22 signes)

*laiþis lufþa striþi* (17 signes)

*latas þans ui krataR* (17 signes).

Le sujet du livre de M. Bo Almqvist, *Norrön niddiktning, I. Nid mot furstar* (Nordiska texter och undersökningar, XXI, 1965), est différent : il étudie, dans la littérature nordique, la poésie de dérision, d'outrage.

C'est aussi à l'inscription du poteau qu'il s'intéresse. À la différence de Magnus Olsen, il pense que la saga en transcrit le texte authentique en prose et ne lui substitue pas le texte « runifié » des deux *vísur*. Mais il est d'accord avec Magnus Olsen pour refuser de considérer comme de l'histoire le récit de la saga et, par conséquent, pour en extraire les *vísur*, les souder et les situer librement dans une histoire autrement conçue.

Il retient les deux premiers arguments de Magnus Olsen, mais convient que le troisième, fondé sur une reconstitution runique (qui avait séduit d'autres savants, tels qu'Erik Noreen

et Sigurður Nordal), est au moins fragile. Puis il ajoute des arguments de fond.

1) Il est peu vraisemblable, dit-il, qu'Egil, s'il a commencé par invoquer toutes les puissances de l'Asgard, ensuite, quand son bannissement est censé lui avoir donné une raison supplémentaire et plus forte de maudire le couple royal, se contente d'invoquer des personnages de niveau inférieur, tel qu'est certainement le *landalfr*. C'est donc que le *landalfr* est présent partout, que, en dépit de *áss*, c'est lui qui est déjà présent dans *landáss*, et que la *vísa* 28 ne contient pas un peuplement divin homogène de « grands dieux » — donc ne contient pas la fameuse triade trifonctionnelle.

2) Les premiers vers de la *vísa* 29 se réfèrent encore aux injustices d'Éric, qui ont occupé seules la *vísa* 28, alors que c'est seulement au troisième vers de cette *vísa* 29 que le poète se tourne contre la reine Gunnhild qui, dès lors, restera sa cible jusqu'au dernier couple de vers où sera faite la synthèse (vengeance demandée sur le roi *et* sur sa femme) : comme s'il y avait, mis à part toute autre considération extérieure, une division du travail entre les deux *vísur*.

3) Le contexte en prose des deux *vísur*, dans la saga, serait artificiel : a) le premier vers de la *vísa* 28 n'est pas préparé : l'armement de son navire étant achevé, Egil prend affectueusement congé d'Arinbiorn et aussitôt récite le poème, à un moment, donc, où rien ne paraît spécialement propre à exciter sa colère ; b) le morceau de prose qui suit, entre les deux *vísur*, est un mélange de matières hétérogènes qui ont dû être ajoutées par le conteur du XIII<sup>e</sup> siècle pour préparer le lecteur à comprendre les expressions de la *vísa* 29 (le roi meurtrier de ses frères, Egil officiellement banni). Il n'y a donc pas de raisons sérieuses de penser que ces événements se sont passés après la composition de la *vísa* 28. Mieux : comme

ces excursus n'ont pu manquer de causer à l'auteur quelque difficulté pour renouer ensuite le fil du récit concernant Egil, il aura inventé de toutes pièces les pêcheurs chargés de l'informer de son bannissement : on a peine à croire, dit-il, que de tels personnages anonymes, qui surgissent comme des dieux *ex machina* au moment opportun pour l'auteur, aient réellement existé.

Ainsi ré-amarrées l'une à l'autre, mais détachées d'événements éliminés eux-mêmes comme fictifs, les deux *vísur* sont prêtes à dériver sans défense dans le sens que souhaite M. Almqvist pour pouvoir les mettre au service de la thèse de son livre. Il en fait d'ailleurs un usage ingénieux : elles auraient été composées ensemble au moment même où Egil dressait son poteau de dérision, sur lequel l'inscription en prose aurait bien été pourtant celle, en prose, qu'a recueillie la saga. Les *vísur* en auraient été comme l'accompagnement oral et poétique, destiné à prolonger la malédiction dans les mémoires des absents comme l'inscription la mettait durablement sous les yeux des passants. M. Almqvist note qu'il existe, parmi les poteaux de dérision, une variété appelée *skáldstong* ; ce mot obscur, pense-t-il, s'éclaire si l'on admet qu'il désigne justement ceux de ces poteaux qui sont ainsi accompagnés, doublés, commentés par des poèmes de circonstance.

Pour notre problème, l'important est que l'unité des deux *vísur*, qu'il pense avoir ainsi consolidée, conduit M. Almqvist à effacer Thor de la *vísa* 28 au profit du *landalfr*, interprété lui-même en *landvættr* d'après l'inscription en prose : le personnage désigné successivement par les deux périphrases poétiques *landáss* et *landalfr* serait en réalité ce que l'inscription en prose suggère qu'il est : le chef (guide, roi, des *landvættir*). Proposition qu'il appuie sur des arguments hardis,

tels que ceci : 1) Thor n'est nommé dans aucun autre poème d'Egil ; c'est donc que le culte de ce dieu lui était étranger, par conséquent la périphrase *landáss* ne peut le désigner ; 2) on voit bien le service qu'Egil peut attendre des *vættir* et de leur chef, tandis qu'il serait difficile de justifier que Thor ou un autre Ase intervienne sous un surnom si peu transparent, alors que les autres dieux, l'Ase Odin et les deux grands Vanes, Niord et Freyr, conserveraient leurs noms.

Le lecteur voudra bien ici se reporter à l'analyse que j'ai faite plus haut du récit de la saga où, je le répète, rien n'est invraisemblable, historiquement ni littérairement, et à mon commentaire des *vísur* 28 et 29 : si on les laisse à leurs places, chacune après un événement qui modifie la situation, on constate que la *vísa* 28 exprime les sentiments d'Egil dépouillé de ses *biens* mais non pas interdit de séjour, et la *vísa* 29 les sentiments d'Egil banni, chassé non plus de ses biens mais du *royaume* de Norvège. Dans la première, il invoque la triade des grandes puissances fonctionnelles, Ases et Vanes, solidairement garants des justes rapports sociaux, et donc du droit. Dans la deuxième, comme dans l'inscription du poteau, il mobilise les génies qui peuplent le pays où il ne pourra plus vivre ni aborder. Le mot *land* n'a probablement pas la même orientation dans *landáss* d'une part, *landalfr* et *landvættir* d'autre part : Thor, l'Ase, est le garant des propriétés foncières anciennes (« le haut siège ») ou nouvelles (colonisation) ; or c'est de ses *lond* (*land* au pluriel) qu'Egil est chassé quand il l'invoque ; l'« Alfe du pays », « les *vættir* du pays » occupent le terrain où vit toute une population ; or c'est d'un tel « terrain », de la Norvège, qu'Egil est banni quand il les invoque. Déclarer d'entrée que les trois termes composés dont *land* est le premier terme sont équivalents, le plus haut



entraînant le plus bas (Olsen), ou le plus bas entraînant le plus haut (Almqvist), c'est supprimer plus que des nuances : c'est un contresens.

Le reste, l'entreprise de démolition des événements de la *saga* est subjective, arbitraire : pourquoi les pêcheurs rencontrés au large des côtes de Norvège seraient-ils des « dieux *ex machina* » ? Pourquoi seul un « génie mineur », et non un grand dieu, intéresserait-il Egil dans le moment où les rapports sociaux les plus nécessaires, les plus sacrés, sont violés ? Si le nom de Thor est évité, n'y a-t-il pas d'autres explications qu'une bouderie en soi bien étonnante de la part d'un homme qui, en tout état de cause, croyait à la puissance de ce dieu ? J'en vois deux : celle que j'ai avancée tout à l'heure, c'est-à-dire une précaution contre les effets immédiats du nom imprudemment prononcé ; ou celle-ci : n'y avait-il pas intérêt, à la fin de cette *vísa*, à réunir dans un mot composé la notion d'Ase et la spécification même du litige, les terres ? Si des mots comme *land*, *gjalda*, *granda* apparaissent dans les deux *vísur*, n'est-ce pas que, dans les deux circonstances, la notion de « terre » avec ses nuances, la notion de compensation, de punition équivalente, et la notion de « viol du droit » y sont également essentielles ? Il en est ainsi de toutes les objections : la dénonciation des prétendues maladresses ou embarras de l'auteur de la *saga*, les hypothèses sur les variations d'humeur d'Egil, l'appréciation des singularités stylistiques relèvent de la critique la plus impressionniste.

Le lecteur a maintenant sous les yeux tous les éléments qui lui permettront d'apprécier les critiques que M. Page m'adresse en cette occasion, dans la conscience qu'il a de ses

devoirs envers les *undergraduates* qui lui sont confiés (art. cité, pp. 66-67).

Dans le premier chapitre des *Dieux des Germains*, Dumézil a essayé de démontrer qu'il existait chez les Germains du Nord une triade composée d'Óðinn, de Þórr, et d'un ou de plusieurs Vanes. Une de ses preuves est une strophe de la saga d'Egill Skallagrímsson, strophe attribuée à ce scalde : Egill y maudit le roi Eiríkr qui a volé son trésor (*sic*) et l'a exilé. Voici le texte de cette strophe telle que son dernier éditeur la donne :

(Suit la *vísa*, avec la traduction française que j'en avais faite en 1959 dans *Les Dieux des Germains*, d'après la construction syntaxique de Finnur Jónsson — que j'ai écartée ensuite dans la version anglaise de mon livre, voir [ci-dessous](#).)

Il est regrettable qu'une *vísa* citée comme preuve de la triade ne contienne que deux de ses trois termes, car Þórr n'y apparaît pas sous son nom. Dumézil affirme que *landáss* « dieu du pays » s'applique à lui, mais c'est une interprétation, non un fait. Dumézil dépend du commentaire de Finnur Jónsson, qui est de 1894. Dans son édition de l'*Egils saga* en 1933, Sigurður Nordal n'était pas si sûr ; il pensait que *landáss* était probablement Þórr, mais ne citait pas de preuve décisive. De Vries, écrivant en 1937, n'était pas de cet avis et regardait le mot comme équivalent à *landvættir* « esprit gardien du pays ». En 1944, Magnus Olsen notait les deux interprétations sans clairement exprimer de préférence. De Vries, dans la deuxième édition de son grand livre, peut-être sous l'influence de Dumézil, rapportait cette fois *landáss* à Þórr. Le dernier éditeur de la strophe, E. O. G. Turville-Petre, cite les deux traductions, apparemment encore sans préférence. Il est clair qu'elle n'est pas un exemple certain de la triade que Dumézil veut établir, bien qu'elle soit un exemple possible. Ce qu'il nous faut, ce n'est pas une tranchante affirmation que « *landáss* = Þórr », mais un examen précis de la strophe et de sa place dans l'*Egils saga*.

Par exemple, il s'agit de savoir comment il convient de diviser la deuxième demi-strophe [28, v. 5-8]. La traduction de Dumézil montre qu'il y lit deux phrases, *folkmygi lát flýja af jorðum landáss* et *Freyr ok Njorðr leiðisk lofða stríði þann er vé grandar*. Or ce n'est qu'une des deux possibilités. Nordal et Turville-Petre préfèrent diviser en deux couplets *folkmygi lát flýja Freyr ok Njorðr af jorðum* et *leiðisk lofða stríði landáss þann er vé grandar*. Les deux constructions donnent un sens. La différence est que, suivant la deuxième, le mot *landáss* se trouve en contraste avec le tyran *er vé grandar*, « qui détruit les temples ». Puisque Þórr a le surnom *Véurr* qui a été interprété comme « protecteur des sanctuaires » (de Vries, 1962, s.v. *Véurr*), il serait en effet approprié d'invoquer ce dieu contre un roi qui les détruit — bien que Dumézil n'ait pas vu ce renfort à sa thèse.

Nous devons en outre tenir compte de la démonstration d'Olsen, suivant laquelle cette strophe est à comprendre dans un rapport étroit avec celle qui la suit dans la saga. Cette deuxième strophe qui suit est adressée à un *landalfr* qui peut, par conséquent, être le même que le *landáss*. Or le mot *landalfr* n'est pas particulièrement approprié pour Þórr et semble signifier « esprit gardien du pays ». Un peu plus tard dans la saga, Egill élève une *níðstǫng*, dont l'intention est de contraindre les *landvættir*, esprits du pays, à expulser son ennemi. Olsen a soutenu (« Om troldruner », *Edda*, V, 1916, pp. 235-239) que les deux *vísur* avaient été gravées en runes sur la *níðstǫng*. Si Egill est ainsi montré appelant à son aide les esprits de la région, la première des strophes n'est pas une preuve de la triade divine de Dumézil. Je ne dis pas cela pour prendre parti entre l'une et l'autre interprétation, mais seulement pour montrer que le choix que Dumézil fait de l'une est faiblement fondé.

Nous devons enfin rappeler la suggestion de Jón Helgason, appuyée sur des raisons philologiques, selon laquelle la *vísa* en question ne serait pas du tout d'Egill, mais une composition plus tardive. Même pour Dumézil, je suppose, un texte du XII<sup>e</sup> siècle est une donnée moins certaine, relativement à une croyance païenne viking, qu'une *vísa* du X<sup>e</sup> siècle. Le spécialiste de philologie nordique ne peut pas se satisfaire du traitement que Dumézil applique à ce cas et peut légitimement suspecter la manière dont il opère avec la documentation dans d'autres langues, moins accessibles.

Avant toute discussion, une mise au point. Il y a en effet deux constructions possibles, dans la seconde partie de la *vísa* 28 : 1) étant donné les contorsions admises par le « style scaldique », on peut admettre que les vers 5 et 8 forment une phrase et les vers 6 et 7 une autre, insérée en parenthèse dans la première ; c'est le parti pris par Finnur Jónsson et adopté notamment par Magnus Olsen (1916, repris dans *Norrøne studier*, 1938, p. 12) ; je l'ai moi-même suivi en 1959 dans l'édition française de *Dieux des Germains* ; 2) on peut construire de façon continue les vers 5 et 6, puis les vers 7 et 8 ; c'est le parti choisi par Sigurður Nordal, *Íslensk fornrit*, II, 1933, p. 163 ; comme cette deuxième construction, par la suite, m'a paru meilleure (plus simple, et plus satisfaisante, comme dit M. Page, pour le service précis de « protecteur des vés » demandé au *landáss* Thor), je l'ai substituée à celle de Finnur Jónsson dans la version anglaise de mon livre (*Gods of*

*the Ancient Northmen*, éd. Einar Haugen, University of California Press, 1973, p. 5) — que M. Page n'ignore certainement pas, puisqu'il la mentionne dans sa note 1. Alors pourquoi s'attarder sur la construction à laquelle j'ai renoncé publiquement il y a dix ans ? Et surtout pourquoi *faire comme si cette hésitation entre les deux possibilités avait la moindre incidence sur le problème de la triade* ? Avec la deuxième, tout comme avec la première, les raisons données ci-dessus de lire Thor sous *landáss* subsistent — légèrement renforcées même, Page *auctore*.

Passons à l'entreprise de démantèlement du témoignage.

Dans toute philologie, un érudit peut toujours — et souvent le doit-il pour son usage personnel — collectionner toutes les thèses qui ont été proposées avant lui sur la question, les plus probables et les autres, les plus originales, voire les plus saugrenues. On connaît beaucoup d'utiles dissertations de doctorat qui n'ont pas d'autre contenu. Mais a-t-il le droit, pour contester la ou les plus probables, de les *mettre toutes sur le même plan, de leur donner même poids et de les renvoyer dos à dos* ? C'est un sophisme bien connu, cher en effet à beaucoup de philologues, que M. Page commet plusieurs fois dans l'article où il me « revisite » (voir [ci-dessus](#)). On ne se lasse pas de le réduire à son armature : « X et beaucoup d'autres ont dit que  $4 + 4 = 8$ , mais Y a dit que  $4 + 4 = 9$  et Z a même dit que  $4 + 4 = 999$  ; ils ont peut-être (ou : sans doute, ou : certainement) tort, mais le fait qu'ils aient pu le dire montre assez que  $4 + 4 = 8$  n'est en tout cas qu'une opinion. »

Je laisse de côté le projet de M. Jón Helgason qui est, de l'aveu même de M. Page, une « *tentative suggestion* » qui n'a pas eu d'écho et je passe à l'essentiel. M. Page met en balance une opinion singulière avec la proposition raisonnée de la grande majorité des philologues, de ceux qui comprennent

*landáss* comme Thor. De plus, il réduit cette grande majorité à quelques noms. Chose plus grave (et redoutable exemple pour les *undergraduates*), il altère délibérément l'opinion du principal d'entre eux, d'un de ceux dont il met par ailleurs en valeur une autre proposition, Magnus Olsen. Depuis 1916, depuis l'article repris dans les *Norrøne studier*, le savant norvégien a traité plusieurs fois, toujours dans la même perspective, des deux *vísur* de l'*Egils saga*. M. Page cite *Maal og minne*, 1944, pp. 184-185, qui peut en effet être considéré comme l'expression la plus mûrie de sa thèse : on a vu plus haut avec quelle netteté Olsen y soutient que *landáss* (auquel il a seulement le tort d'annexer le *landalfr* de la *vísa* 29) est Thor. Cela devient sous la plume de M. Page :

In 1944 Magnus Olsen noted both interpretations without showing clear preference.

À l'usage, donc, des *undergraduates* que M. Page est si soucieux de préserver de ma contagion, je dois transcrire l'original norvégien, en espérant que, s'il accepte que ses futurs germanistes ne lisent pas le français, il est plus exigeant pour les langues scandinaves :

Så trer Óðinn frem som den store i *røgn*-flokken, og to andre, innbyrdes nær forbundne guder, *Freyr ok Njörðr*, nevnes ved navn — de rår for trivsel der hvor kongen nu intet har å gjøre —, og endelig viser den fjerde av de store guder, Tor, sig i skikkelse av *Landóss* : h a n (*souligné dans le texte* : « C'est lui qui... ») skal vemmes ved den som nu er makthaveren<sup>1</sup>.

Oui, sans hésitation : « Thor se présente sous la forme *landáss* : c'est lui qui a qualité pour sévir contre le souverain en place. » Il paraît que cela se rend en anglais, « *without showing clear preference* ». Alors où sera la clarté ?

Malheureusement, ce qu'on appellera par politesse « *unaccuracy* » n'est pas réservé aux phrases de Magnus Olsen. M. Page nous dit que Sigurður Nordal « n'était pas si

sûr » que *landáss* fût Thor. Voici ce que dit Nordal en islandais moderne, page 163 de son édition :

*landóss* er líklega þór, smbr. hinn heidna lögeið : *hjálpi mér svá Freyr ok Njörðr ok áss inn almatki*<sup>2</sup>.

L’adverbe *líklega*, « probablement », ne comporte pas de réserve, mais constate seulement le fait que, le dieu n’étant pas nommé par son nom, il faut le traduire, avec le risque minime d’erreur que comporte toute traduction. On ne doit pas non plus omettre le texte parallèle que Nordal cite, après d’autres, à l’appui du seul sens qu’il envisage, « Thor », ni le remplacer par l’affirmation, « *[Nordal] quoted no cogent evidence* ». Nordal, enfin, émet si peu de réserves sur l’équation « *landáss* = Thor » que, après son commentaire, dans sa traduction de la *vísa* en islandais moderne, il écrit non pas *landáss*, mais directement :

*Þór sé gramur (geri sér leiðan) mannþjandann, sem spillir þinghelginni*<sup>3</sup>.

À lire M. Page, on pourrait croire que la traduction Thor, statistiquement, n’est qu’une hypothèse parmi d’autres, sans plus de faveur que d’autres. Nouvelle déformation des faits. Outre qu’il n’y a pas de raison de penser que Jan de Vries ait changé d’opinion, entre 1937 et 1957, « sous mon influence » (il était bien capable de réfléchir tout seul et de réviser le dossier après vingt ans), beaucoup d’autres auteurs importants, et depuis longtemps, se sont prononcés dans le même sens. Pourquoi éliminer les grands classiques ? Déjà Elard Hugo Meyer, *Germanische Mythologie* (1891 !), p. 188, rappelle, dans les *Skirnismál*, str. 33, la triade *Óðinn, Ása-bragr, Freyr*, où *Ása-bragr* désigne sûrement Thor (et tout le passage de Meyer sur la triade — publié sept ans avant ma naissance — est excellent). En 1900, dans sa contribution au *Grundriss der germanischen Philologie*<sup>2</sup>, III, p. 364, Eugen Mogk écrit :

Thor : der Gott der Familie, der Gott des Gaues, der Gott des öffentlichen und privaten Lebens, der höchste Gott schlechthin, der überall angerufen wurde, wo die menschliche Macht nicht ausreichte [...]. So erscheint er als der erste der Asen (*ásabragr*), Egill nannte ihn schlechthin den *landáss* (et toute la suite).

Et combien d'autres, tels qu'Axel Olrik et Hans Ellekilde, dans leur *Nordensgudeverden*, I, 1926-1951, pp. 457-458 ! Voici encore Wolfgang Lange, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen, 1000-1200*, 1958, p. 185 : bien que, dans le texte parallèle, souvent cité, de la *Landnámabók*, il préfère comprendre *áss inn almatki* non comme Thor, mais comme une figure nouvelle, artificielle, suscitée par le christianisme, il n'hésite pas pour le *landáss* de l'*Egils saga* : « Genannt werden Óðinn, Freyr ok Njörðr, landáss (wohl Thor). » Ici non plus, « wohl » n'implique pas d'hésitation : il vaut « c'est-à-dire probablement ».

Contre-épreuve : les interprétations autres que Thor sont très rares. Les unes — on a vu celle de M. Bo Almqvist que M. Page ignore curieusement — sont commandées pour les besoins d'une thèse. Les autres sont d'une grande légèreté : Finnur Jónsson, rééditant le vieux *Lexicon poëticum antiquæ linguæ Septentrionalis* de Sveinbjörn Egilsson, propose... Odin, en sorte qu'Odin, déjà nommé dans la première moitié de la *vísa* 28, reparaîtrait dans la seconde moitié, après la mention de Freyr et de Niord ! Dans ses dernières années d'activité, on a même vu un curieux changement d'opinion de Magnus Olsen, *Edda- og skaldekvad. IV. Egils lausavísur*, 1962, p. 30 : *landáss* désignerait Ull, le toujours énigmatique dieu Ull — dont le savant norvégien s'était beaucoup occupé à travers la toponymie et qu'il avait pris en affection : *obscurum per obscurius*...

Je n'apprécie guère l'argument d'autorité, le recours à des « opinions graves », qui ne valent jamais une bonne raison

tirée de la cause elle-même. Mais puisque M. Page s'en sert et prétend établir un bilan des opinions d'experts d'où il ressortirait qu'il y a autant et plus d'« autorités » défavorables que favorables à l'« opinion » Thor, on ne peut que constater ses manipulations, ses truquages. La plupart de ses démarches témoignent du même arbitraire, de la facilité avec laquelle il dissimule ce qui le gêne en même temps qu'il se fabrique des appuis illusoires. Pourquoi, par exemple, utilisant contre moi la construction de Magnus Olsen, pourquoi ne renvoie-t-il pas ses *undergraduates* à la réfutation très bien raisonnée que M. Anders Bæksted a faite dès 1952 de la thèse de son grand prédécesseur sur les chapitres LVI-LVII de l'*Egils saga* et du jumelage artificiel des *vísur* 28 et 29 qui en résulte ? Elle se trouve aux pages 206-212 de *Målruner og trolldruner. Runemagiske studier* (= Nationalmuseets Skrifter. Arkæologisk-Historisk Række, IV, Copenhagen). M. Bæksted et moi ne nous plaçons pas au même point de vue, mais nos discussions aboutissent au même résultat — la restauration du témoignage — et ne s'opposent en rien.

Une dernière remarque. À lire M. Page, on pourrait croire que c'est moi qui « veux » établir, hardie nouveauté, qu'Odin, Thor et Freyr (ou Freyr et Niord) forment une triade. C'est trop d'honneur. En fait, il y a peu d'auteurs qui en aient douté, qui en doutent. Mon seul service a été de montrer le caractère *organique, trifonctionnel* de ce groupement, *d'observer en quoi il prolonge l'idéologie trifonctionnelle* qui, à travers le monde indo-européen, s'exprime souvent par des groupements divins analogues, et aussi *en quoi il se distingue de ces autres groupements* par des caractères originaux (voir, en dernier lieu, la reprise de mon vieil article sur la *Rígsþula*, dans *Apollon sonore*, pp. 209-216 [réédité ici même, pp. 151-162]).



1. Voir *supra*, la traduction résumée de cette citation. [Note de F.-X. D.]
2. « *landq'ss* [c'est-à-dire *landáss*] est probablement Thor. Cf. le serment juridique de l'époque païenne : “Que Freyr et Niord me viennent en aide, et l'Ase tout-puissant.” » [Traduction de F.-X. D.]
3. « Que Thor se courrouce contre l'ennemi des hommes [il s'agit d'une périphrase pour désigner un guerrier, ici le roi Éric] qui viole le caractère sacré de l'assemblée. » [Traduction de F.-X. D.]

## NOTE

M. Régis Boyer vient de bénéficier de nouvelles illuminations. Après avoir découvert, « en bonne ethno-psychologie », que les dieux scandinaves se distribuent suivant leurs rapports au soleil, à « l'élément liquide et magique » et à « l'élément chthonien » (*Yggdrasill. La Religion des anciens Scandinaves*, 1981), il fabrique aujourd'hui un groupement trifonctionnel « exactement dumézilien » où intervient une des notions envisagées dans la présente esquisse (« Les trois fonctions Duméziliennes appliquées à la magie Scandinave », *Linguistica et philologica. Gedenkschrift für Björn Collinder*, Vienne, Philologica Germanica, VI, 1984, pp. 23-34) : le *seiðr*, magie explorant l'avenir, serait de première fonction ; *blót*, le sacrifice, s'appliquerait « de façon satisfaisante » à la deuxième, et le *níð* « libidineux » à la troisième. Outre qu'il n'est pas recommandable de constituer artificiellement des triades, fonctionnelles ou non, avec des éléments hétérogènes que les usagers n'ont jamais mis en tableau, comment oublier que le *seiðr* passait pour être originellement la magie des Vanes ? Comment enlever le *blót* « sacrifice » au niveau le plus sacré ? Et, s'il est vrai que la malédiction-dérision qu'est le *níð* prétend souvent provoquer une déchéance sexuelle (Preben Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, Odense, 1980), ce n'est pas toujours le cas. En particulier, dans la *vísa* 28 et dans la scène étudiée ici, cette orientation n'apparaît pas. Il est vrai que M. Boyer se tire d'affaire en écrivant : « On pourrait s'étonner de la semi-absence [pourquoi “semi-” ?] de l'élément déterminant, à mon sens, de toute l'opération, l'élément sexuel : je tiens qu'il figure, métaphoriquement si l'on veut, dans ce cheval ou cette jument dont tant d'autres textes non équivoques, à commencer par le *Völsa pátttr*, nous disent assez l'importance. » Ainsi, par une étrange contagion,

le crâne de cheval accroché par Egil au poteau qui porte l'inscription du *níð* devient sexuel parce que, dans un tout autre rituel, un pénis de cheval, convenablement traité et manipulé, est un talisman de prospérité. Quant au déplacement de la *vísa* 28 de l'*Egils saga*, M. Boyer va plus loin que ses prédécesseurs : il la transporte, sans autre explication qu'un « évidemment », du chapitre LVI au chapitre LVII et il en fait le texte même du *níð*. Il veut bien dire que je reste un de ses « maîtres à penser ». Cela ne me paraît pas certain.

## COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

### A. LES PRINCIPALES SOURCES SCANDINAVES CITÉES PAR GEORGES DUMÉZIL<sup>1</sup>

#### *L'Edda de Snorri*

*Edda Snorra Sturlusonar*. Édition de FINNUR JÓNSSON, Copenhague, 1931.

SNORRI STURLUSON, *Edda. Gylfaginning og Prosafortellingene av Skáldskaparmál*. Édition d'Anne HOLTSMARK et JÓN HELGASON, Copenhague, Oslo et Stockholm (Nordisk Filologi, A, I), 1950.

SNORRI STURLUSON, *L'Edda. Récits de mythologie nordique*. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier DILLMANN, Paris, Gallimard (« L'Aube des peuples »), 1991. [Ce volume comprend l'ensemble formé par la *Gylfaginning* et les principaux passages en prose des *Skáldskaparmál*. — Cinquième réimpression revue et corrigée : 1998.]

#### *L'Egils saga*

*Egils saga Skalla-Grímssonar*. Édition de SIGURDUR NORDAL, Reykjavik, Hið íslenska fornritafélag (Íslensk fornrit, II), 1933.

*Die Saga von Egil*. Traduction allemande avec une introduction, une postface et des notes par Kurt SCHIER, Düsseldorf et Cologne (Saga, I), 1978 — nouvelle édition entièrement refondue : *Egils Saga. Die Saga von Egil Skalla-Grimsson*, Munich, Diederichs (Saga), 1996.

*Egils Saga*. Traduction anglaise de Christine FELL (pour la prose) et de John LUCAS (pour la poésie), Londres et Toronto, Dent et University of Toronto Press, 1975.

### *Les Gesta Danorum de Saxo Grammaticus*

*Saxonis Gesta Danorum*. Tomus I : *Textum continens*. Édition de Jørn OLRIK et Hans RÆDER, Copenhague, 1931 ; tomus II : *Indicem verborum conficiendum curavit Franz BLATT*, Copenhague, 1957.

Paul HERRMANN, *Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus*. Erster Teil : *Übersetzung*, Leipzig, 1901 ; zweiter Teil : *Kommentar (Die Heldensagen des Saxo Grammaticus)*, Leipzig, 1922.

SAXO GRAMMATICUS, *The History of the Danes*. Volume I : *English Text* par Peter FISCHER, Cambridge, 1979 ; volume II : *Commentary* par Hilda ELLIS DAVIDSON, 1980. [Réimpression en un volume : Woodbridge, Brewer, 1996.]

SAXO GRAMMATICUS, *La Geste des Danois*. *Gesta Danorum, livres I-IX*. Traduit du latin par Jean-Pierre TROADEC. Présenté par François-Xavier DILLMANN, Paris, Gallimard (« L'Aube des peuples »), 1995.

### *Les Gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum d'Adam de Brême*

Édition et traduction allemande de Werner TRILLMICH dans *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, XI), 1961.

ADAM DE BRÊME, *Histoire des archevêques de Hambourg*, avec une *Description des îles du Nord*. Traduit du latin, présenté et annoté par Jean-Baptiste BRUNET-JAILLY, Paris, Gallimard (« L'Aube des peuples »), 1998.

### *Les poèmes eddiques*

*Norræn Fornkvæði. Islandsk Samling af folkelige Oldtidsdigte om Nordens Guder og Heroer almindelig kaldet Sæmundar Edda hins fróða*. Édition de Sophus BUGGE, Christiania, 1867.

*Eddadigte I. Völuspá, Hávamál*. Édition de JÓN HELGASON, Copenhague, Oslo et Stockholm (Nordisk Filologi, A, IV), 1951. [Deuxième édition revue et augmentée : 1955.]

*Eddadigte II. Gudedigte*. Édition de JÓN HELGASON, Copenhague, Oslo et Stockholm (Nordisk Filologi, A, VII), 1952. [Troisième édition revue et corrigée : 1956.]

Parmi les diverses tentatives de traductions françaises des poèmes eddiques, signalons uniquement ici le recueil de :

Felix WAGNER, *Les Poèmes mythologiques de l'Edda*. Traduction française d'après le texte original islandais accompagnée de notices interprétatives et précédée d'un exposé général de la mythologie scandinave basé sur les sources primitives, Liège et Paris (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, LXXI), 1936.

On trouvera également un choix de poèmes mythologiques dans l'élégante traduction due à :

[Pierre] RENAULD-KRANTZ, *Anthologie de la poésie nordique ancienne. Des origines à la fin du Moyen Âge*, Paris, Gallimard (collection Unesco d'œuvres représentatives. Série européenne), 1964.

On dispose depuis peu d'une excellente édition critique (accompagnée d'une traduction en anglais et d'une riche annotation) de quelques-uns des poèmes cités par Georges Dumézil dans le présent volume, en particulier la *Völuspá*, la *Rígspula*, la *Lokasenna* et les *Skírnismál* :

*The Poetic Edda. Volume II : Mythological Poems*. Édition, traduction, introduction et commentaire par Ursula DRONKE, Oxford, Clarendon Press, 1997.

### *Les poèmes scaldiques*

*Den norsk-islandske Skjaldedigtning. A : Tekst efter håndskrifterne, I-II. B : Rettet tekst med tolkning, I-II*. Édition de FINNUR JÓNSSON (avec une traduction en prose danoise), Copenhague et Kristiania, 1912-1915.

*Norrôna lovkväden från 800 — och 900-talen*. Édition et traduction suédoise d'Ivar LINDQUIST, Lund, Gleerup (Nordisk filologi. Undersökningar och handböcker, II), 1929.

*Den norsk-isländska skaldediktningen I-II*. Édition d'Ernst A. KOCK, Lund, Gleerup, 1946-1949.

Pour une traduction française de plusieurs poèmes scaldiques, voir l'[ouvrage de Pierre RENAULD-KRANTZ](#) signalé ci-dessus.

### *L'Ynglinga saga*

SNORRI STURLUSON, *Ynglingasaga*. Édition d'Elias WESSÉN, Copenhague, Oslo et Stockholm (Nordisk Filologi, A, VI), 1952.

Parmi les différentes éditions de l'*Histoire des rois de Norvège* ou *Heimskringla*, dont l'*Ynglinga saga* constitue en quelque sorte l'introduction, signalons uniquement ici :

SNORRI STURLUSON, *Heimskringla I*. Édition de BJARNI ADALBJARNARSON, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XXVI) 1941.

C'est sur cette édition qu'a été établie la plus récente traduction, qui est accompagnée de nombreuses notes explicatives :

SNORRI STURLUSON, *Histoire des rois de Norvège (Heimskringla)*. Première partie : *Des origines mythiques de la dynastie à la bataille de Svold*. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier DILLMANN, Paris, Gallimard (« L'Aube des peuples »), 2000.

PRINCIPAUX OUVRAGES DE GEORGES  
DUMÉZIL CITÉS DANS LES ARTICLES  
DE CE RECUEIL, DANS LA PRÉFACE OU DANS  
LES NOTICES DE PRÉSENTATION<sup>2</sup>

*Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (« Annales du Musée Guimet-Bibliothèque d'études », XXXIV), 1924, XIX + 300 p.



*Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*, Paris, Librairie Ernest Leroux (« Mythes et religions », I), 1939, XVI + 160 p.

Avec *Les Dieux des Germains*, ce livre fera prochainement l'objet d'une nouvelle édition, accompagnée d'une préface par François-Xavier Dillmann, qui sera publiée dans la collection « *Studia nordica* » de la Société des études nordiques<sup>3</sup>.

*Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, LVI), 1940, XII + 150 p.

*Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard (« La montagne Sainte-Geneviève »), 1941, 264 p.

*Naissance de Rome (Jupiter, Mars, Quirinus, II)*, Paris, Gallimard (« La montagne Sainte-Geneviève », III), 1944, 222 p.

*Naissances d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne (Jupiter, Mars, Quirinus, III)*, Paris, Gallimard (« La montagne Sainte-Geneviève », IV), 1945, 190 p.

*Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris, Gallimard (« Les mythes romains », III), 1947, 294 p.

*Jupiter, Mars, Quirinus, IV. Explication de textes indiens et latins*, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque

de l'École des hautes études, Section des sciences religieuses, LXII), 1948, 190 p.

*Loki*, Paris, Maisonneuve (« Les dieux et les hommes », I), 1948, 295 p.

*Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard (« La montagne Sainte-Geneviève », VII), 1948, 216 p. *L'Héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries « Jupiter, Mars, Quirinus » et « Les Mythes romains »*, Paris, Gallimard (« La montagne Sainte-Geneviève », IX), 1949, 256 p.

*Le Troisième Souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande*, Paris, Maisonneuve & Larose (« Les dieux et les hommes », III), 1949, 186 p.

*Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, Presses universitaires de France (« Mythes et religions », XXIX), 1952, 146 p.

*La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus I, v-viii). Du mythe au roman*, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, LXVI), 1953, 176 p.

*Rituels indo-européens à Rome*, Paris, Klincksieck (« Études et commentaires », XIX), 1954, 96 p.

*Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, LXVIII), 1956, 112 p.

*Déesses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Latomus (collection « Latomus », XXV), 1956, 124 p.

*L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus (collection « Latomus », XXXI), 1958, 122 p.

*Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris, Presses universitaires de France (« Mythes et religions », XXXVIII), 1959, 130 p.

*Loki*. Traduction allemande d'Inge Köck. Introduction d'Otto Höfler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, XX + 244 p.

*La Religion romaine archaïque*, avec un appendice sur « La Religion des Étrusques », Paris, Payot (« Bibliothèque historique »), 1966, 680 p. — deuxième édition revue et complétée : 1974.

*Mythe et épopée*, I. *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1968, 656 p. — deuxième édition revue et complétée : 1974.

Avec *Mythe et épopée*, II et III (voir [ci-dessous](#)), cet ouvrage a été réimprimé en 1995 dans la collection « Quarto » des Éditions Gallimard (à partir de la dernière édition corrigée par l'auteur), avec une préface de M. Joël H. Grisward, une bibliographie de Georges Dumézil et une table des matières détaillée.

*Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Hier »), 1969, 151 p.

*Idées romaines*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1969, 305 p.

*Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais*, Paris, Presses

universitaires de France (collection « Hier »), 1970, 209 p.  
— réimpression corrigée : Presses universitaires de France,  
« Quadrige », 1983.

*Mythe et épopée*, II. *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1971, 406 p.

*Mythe et épopée*, III. *Histoires romaines*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1973, 366 p.  
— troisième édition revue et complétée : 1981.

*Gods of the Ancient Northmen*. Édité par Einar Haugen.  
Introduction par C. Scott Littleton et Udo Strutynski,  
Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California  
Press (Publications of the UCLA Center for the Study of  
Comparative Folklore and Mythology, III), 1973, XLVI  
+ 157 p.

*Fêtes romaines d'été et d'automne* suivi de *Dix questions romaines*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1975, 298 p.

*Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1977, 269 p.  
— deuxième édition revue et complétée : 1980.

*Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot (« Bibliothèque historique »), 1978, 380 p.

*Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1982, 256 p.

*L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1985, 338 p.

*Loki*. Nouvelle édition refondue, Paris, Flammarion (« Nouvelle bibliothèque scientifique »), 1986, 261 p.

*Le Roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100)*, publiées par Joël H. Grisward, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1994 (publ. mars 1995), 337 p., 4 pl. hors texte.

1. Pour chaque source (ou collection de sources), nous indiquons uniquement les éditions qui ont été utilisées au cours de la préparation du présent recueil. Afin de permettre au lecteur de situer l'œuvre dans son contexte, nous donnons en outre un choix, nécessairement limité, de traductions de ces œuvres en français ou dans une autre langue de grande diffusion.

2. Pour plus de précisions sur ces travaux (réimpressions ultérieures, traductions dans diverses langues, etc.) et sur l'ensemble de l'œuvre, renvoyons à la remarquable bibliographie établie par M. Hervé COUTAU-BÉGARIE, *L'Œuvre de Georges Dumézil. Catalogue raisonné, suivi de textes de Georges Dumézil*, Paris, Economica (Histoire), 1998, 212 p.

3. Siège social : École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques. À la Sorbonne, 45-47, rue des Écoles, 75005 Paris.

© *Presses universitaires de France,*  
*pour les textes de Du mythe au roman, 4<sup>e</sup> éd. 1987.*

© *Éditions Gallimard, 2000.*

Éditions Gallimard  
5 rue Gaston-Gallimard  
75328 Paris  
<http://www.gallimard.fr>

**GEORGES DUMÉZIL**

# **Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne**

À côté de monographies célèbres comme *Mythes et dieux des Germains*, *Loki*, *La Saga de Hadingus* (*Du mythe au roman*) et *Les Dieux des Germains*, le grand historien des religions rédigea toute une série d'études sur nombre de thèmes mythiques et de figures divines de la Scandinavie ancienne. Elles concernaient en particulier le personnage féminin de Gullveig, qui fut comparé à la figure de Tarpeia dans la Roma archaïque, mais aussi des dieux tels que Baldr, Heimdall et Vidar, qui jouèrent un rôle de premier plan dans le drame eschatologique des anciens Scandinaves (Le Ragnarok) ou encore plusieurs épisodes mythologiques ou légendaires connus tant de la littérature norroise (en particulier l'*Histoire des rois de Norvège* et l'*Edda* de Snorri Sturluson) que des *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus et des récits folkloriques recueillis à l'époque moderne.

*Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne* rassemble une vingtaine de ces études qui étaient jusqu'alors disséminées dans des revues savantes ou insérées dans des recueils d'hommages ou d'esquisses.

Cette édition électronique du livre  
*Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne* de Georges  
Dumézil  
a été réalisée le 16 septembre 2016 par les Éditions  
Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage  
(ISBN : 9782070755868 - Numéro d'édition : 90872).

Code Sodis : N26225 - ISBN : 9782072261206.

Numéro d'édition : 198408.

*Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#)*