

ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

1992

11^{eme} année

SOMMAIRE

Mihai COMAN :	MYTHOLOGIE ROUMAINE DU GUERRIER ET SUBSTRAT INDO-EUROPÉEN	5
Claude OTTO :	GERMANIQUE *ERMINAZ, *ISTWAZ, *INGWAZ, DIVINITÉS ÉPONYMES DES TROIS AMPHICTYONIES ETHNOGONIQUES DES GERMAINS	19
Chantal KIRCHER :	CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU SACRÉ DANS L'OMBRIE DU DEUXIÈME SIÈCLE AVANT JESUS-CHRIST : LES ANIMAUX DU SACRIFICE	27
Jean HAUDRY :	NOTES SUR LES RACINES INDO-EUROPÉENNES *MĒ-, *MET-, *MED- "MESURER"	43
Eulogio LOSADA :	LE SUFFIXE *-NO- DANS LES NOMS DE CHEFS SACRÉS ET GUERRIERS INDO-EUROPÉENS	57
Goulven PENNAOD :	LE SACRÉ CHEZ LES CELTES	81
René PRÉVOST :	UN OISEAU SACRÉ DANS LE DOMAINE INDO-EUROPÉEN : LE CYGNE (INDE — GRÈCE)	91
Patrick MOISSON :	LE VÉDIQUE <i>ĀSU-</i> «PRINCIPE VITAL», «ESPRIT DE MORT» ET L'ÉTYMOLOGIE D' <i>ĀSURA-</i>	113
Jean-Marc PASTRÉ :	L'ENCHASSEMENT DE TROIS STRUCTURES TRIPARTIES DANS LE <i>PARZIVAL</i> DE WOLFRAM VON ESCHENBACH	143
André DELAPORTE :	L'HISTOIRE DES CELTES DU PASTEUR SIMON PELLOUTIER : UNE PRESCIENCE DES INDO-EUROPÉENS ?	155
Goulven PENNAOD :	GREC : <i>BASILEÚS</i>	211
CHRONIQUE DES ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES		213

MYTHOLOGIE ROUMAINE DU GUERRIER ET SUBSTRAT INDO-EUROPÉEN

Les textes de chansons épiques roumaines témoignent de façon significative de la persistance d'un substrat indo-européen lié aux modèles mythologiques du guerrier. A l'origine de l'image du *haidouk* (héros guerrier et justicier des chansons épiques), on découvre des structures mythiques relevant de ce que G. Dumézil (1) appelle le «*furor sacer*». Ainsi, loin d'être de simples hyperboles (figures du langage poétique), les exploits et l'aspect du *haidouk* s'avèrent des *topos* mythiques, figures culturelles à réverbérations symboliques beaucoup plus amples.

La description du *haidouk* repose sur l'analogie «classique» (2) entre le guerrier et l'animal carnassier :

Et ses yeux brillants
Pareils à ceux du loup;
Vous-même, Seigneur, de peur seriez saisi
S'il vous regarde...
Ses longues moustaches en croc
Il les retrousse jusqu'à la nuque
Et là, il se les noue
D'un noeud gros comme le poing;

(1) G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, Paris 1939 ; *Mythe et épopée*, II, Paris 1971.

(2) MIRCEA ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris 1970, pp. 22-30.

Et gare à vous
Si, tel un ours grognant,
il grince des dents... (3)

On y retrouve surtout une physionomie d'une violence hors du commun (à l'antipode de celle dont est paré le prince charmant dans les contes de fées), physionomie dont la fonction est analogue à celle de la grimace (ou du tatouage) du guerrier : elle frappe l'adversaire de terreur et paralyse ses gestes :

Rien que des vaillants,
des preux et des haïdouks,
Habités
De la forêt.
On les voit,
On meurt d'effroi
Et on est frappé de peur
Et glacé de terreur
Et rien n'est plus à faire (4)

D'«affreux sourcils» cachent un regard terrible, comme dans le portrait suivant :

Un Novak, Baba Novak,
La barbe blanchie par l'âge,
L'oeil dur qui perce et jette l'épouvante,
Défronce ses sourcils
Pour mieux voir ses bœux (5)

Ajoutons à tous ces facteurs physiologiques le cri poussé par le haïdouk :

Pareil au mugissement du buffle,
Son cri sème la terreur (6)

et nous aurons un portrait complet dans la ligne du modèle déjà décrit pour la mythologie indo-européenne.

(3) *BALADE POPULARE ROMÂNEȘTI* (Ballades populaires roumaines) Bucarest 1967, I, p. 367. [cité : B.P.R.]

(4) *ibidem*, p. 415.

(5) SANDU CRISTEA TIMOC, *Cîntece bătrînești și doine* (Ballades anciennes et doïnas), Bucarest 1967, p. 83.

(6) ION BÎRLEA, *Literatură populară din Marșmureș* (Ballades populaires roumaines), Bucarest 1968, I, p. 17.

Prenons pour terme de référence, parmi tant d'exemples, deux passages illustratifs de l'*Illiade* : Hector, que la mort de son cher cocher met en colère, se jette dans la lutte «mugissant comme un fauve» et pétrifiant les Achéens de «son regard de Gorgone». Et voici l'autre passage connu, illustrant la colère d'Achille :

«Il s'arrêta, debout, au fossé, venant du rempart, sans se mêler aux Achéens : il respectait la recommandation bien fondée de sa mère. Là, debout, il cria... Aussi claire que la voix de la trompette éclate, quand ceignent une ville les ennemis briseurs de vies, aussi claire fut la voix de l'Eacide. Les Troyens, en entendant la voix d'airain de l'Eacide, tous, eurent le coeur troublé...» (7)

En accord avec son aspect extérieur, l'humeur du haïdouk est belliqueuse et irascible :

Tous des braves
De l'Olt,
Des haïdouks de la forêt
Aux bras veineux,
Forts et vigoureux,
Larges d'épaules
Et hauts de taille,
Portant des kandjars plaqués
Et moustaches en croc
Comme bien il leur sied (8)

Son attitude face au danger est intransigeante et orgueilleuse. Elle nous rappelle, terme par terme, l'image mythique du héros romain (9).

Les habits du héros ne sont en rien inférieurs à sa taille et à son aspect. Le texte fait mention de vêtements qui auraient eu jadis des implications rituelles. Confectionnés à l'aide de la fourrure des animaux tués, ils sont la preuve de sa bravoure cynégétique :

Cinquante peaux de loup
Ne lui ont suffi qu'à tailler une veste,
Une veste sans col...

(7) HOMÈRE, *L'Illiade*, (traduction d'Eugène Lasserre), Paris 1965, p. 312.

(8) *B.P.R.*, p. 375.

(9) GEORGES DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, pp. 16-17.

Soixante peaux d'ours
 Ne lui ont suffi qu'à tailler une veste,
 Une veste sans manches (10)

On sait d'ailleurs que ces fourrures ont figuré les premières armures. Après avoir étouffé le lion de Némée, Héraclès a endossé la peau de l'animal. Par cet acte magique, il visait à transférer sur lui-même les forces de l'animal vaincu. De toute évidence, à l'origine de ces images, on retrouve toujours la chasse initiatique : tuer l'animal, c'est s'identifier à lui, c'est s'intégrer ses forces (11).

Le gigantisme du haïdouk lui fait ingurgiter d'énormes quantités d'aliments et surtout de boissons. Installé dans une taverne, il vide d'un trait tous les tonneaux de vin et d'eau-de-vie, sans pouvoir éteindre sa soif. Les flots de vin dont il se gorge rappellent les conceptions anciennes de la boisson magique : ce breuvage, absorbé en quantité excessive, est le garant de toute réussite. L'idée de l'identification à la divinité, obtenue par la consommation d'un breuvage sacré et à laquelle on atteint grâce à un état d'enthousiasme, le « furor » ou l'extase dionysiaque, ménage un pont entre les rites guerriers et ceux des fêtes agraires (12).

Avant d'atteindre le « furor sacer », le haïdouk s'abandonne souvent à une passivité totale. Il s'endort si profondément que plus rien ne peut l'ébranler. Il emprunte au règne végétal son immobilité et son impassibilité :

Au gré du vent léger
 Ses cheveux ondoyaient
 Comme au printemps les blés (13).

Ce motif épique du « sommeil de plomb » dans lequel sombre le haïdouk se

(10) *B.P.R.*, p. 160.

(11) OCTAVIAN BUHOCIU, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, pp. 91 ss.

(12) GEORGES DUMÉZIL, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris 1939, pp. 111-115.

(13) *FOLCLOR DIN OLTENIA ȘI MUNTENIA* (Folklore de l'Olténie et de la Munténie), Bucarest 1970, p. 219. [Cité : *F.O.M.*]

retrouve dans les noëls «du lion» (14). Tout comme dans le cas de ces derniers, deux éléments sont ici essentiels : l'impossibilité, survenue à la suite d'un interdit, de se réveiller et de commettre un meurtre pendant son sommeil. Endormi, le haïdouk est vulnérable, car il peut être ligoté, mais aussi invulnérable dans la mesure où, curieusement, ses adversaire n'osent pas le supprimer :

Comment s'y prendre ?
 Car il était livré
 Au sortilège,
 Ni le glaive ne l'abattait,
 Ni la balle ne l'atteignait,
 Ni les femmes ne le gâtaient (15).

Badiu, Bîcu, Gruia et Vilcan (ou Tanislov), ligotés pendant leur sommeil, recouvrent, en se réveillant, leurs forces perdues et font échouer les manigances perfides des ennemis. Ces forces latentes, semble-t-il, fermentent pendant leur sommeil pour éclater, revitalisées, au moment du réveil. Je pense que l'endormissement du haïdouk, sa léthargie totale doivent être toujours rattachés au caractère initiatique du complexe de la colère sacrée. En atteignant l'état de «furor», on accède à une nouvelle expérience, traversant toutes les étapes de l'initiation. Bien des cycles initiatiques renferment, comme on le sait, *le sommeil rituel* comme étape du parcours de l'initiant. Assimilé probablement à la phase de communion avec la divinité, l'endormissement est «l'antichambre» du parachèvement du cycle initiatique. Et l'analogie entre le sommeil du haïdouk et celui du lion vient argumenter en faveur de l'idée que ce topos est lui aussi une réminiscence des anciens schémas mythologiques. Le lion relève de l'au-delà, les symboles qui l'entourent ayant un caractère chthonien des plus prononcés. Le tout gravite autour de l'image du sommeil considéré comme une expérience de la transcendance qui mène à un autre monde, un mode de communication avec la divinité. Au réveil du haïdouk, toutes ses énergies accumulées dans les profondeurs du sommeil renaissent : la colère en est alors la forme d'extériorisation.

(14) MONICA BRĂTULESCU, *Colinda românească* (The Romanian Christmas), Bucarest 1979, pp. 205-206.

(15) *B.P.R.*, p. 226.

Cette colère est essentielle à la condition héroïque (16). Souvent le texte relève le fait que, avant d'agir, le haïdouk doit se mettre en colère :

Et Novak, pris de colère,
Les passa, tous, par l'épée (17).

Sentant sa colère monter,
Du fusil il s'emparait (18).

Blême de colère,
Novak prit sa trace...(19).

Lorsque Florea l'entendait,
Sa colère explosait... (20).

Et Stanciu, que faisait-il ?
A son aise il la laissait,
Voichița s'emportait,
Du fusil elle s'emparait (21).

Apparemment, rien autour du haïdouk ne provoque cette colère ; au sens superficiel, purement narratif, elle est gratuite. Elle recouvre cependant de profondes significations dès qu'on l'envisage dans une perspective mythologique.

Une fois le *furor* atteint, les exploits du haïdouk sortent du commun. Ils donnent libre cours aux énergies jusqu'ici enchaînées. Notre héros arrache des arbres, défait les liens (six rangs de cordes entrelacées) avec lesquelles il est attaché, écrase les gendarmes. Plus les ennemis augmentent en nombre, plus son énergie et son enthousiasme guerrier vont grandissant :

L'empereur l'entendit
Un grand frisson le saisit

(16) G. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, p. 23.

(17) ION BÎRLEA, op. cit., p. 21.

(18) *B.P.R.*, 1967, I, p. 403.

(19) *F.O.M.*, 1970, p. 196.

(20) idem, p. 226.

(21) idem, p. 265.

Et d'innombrables troupes il requit...
 Patru se mit à tuer,
 A tuer, à décimer ;
 Jusqu'au moment du coucher
 Sept mille, il en a tués ! (22)

Emporté par son élan, le guerrier ne peut plus s'arrêter. Ses énergies débordent ; il doit les prodiguer dans de nouveaux exploits :

Que Votre Grandeur lève l'armée,
 Il me faut guerroyer,
 Mon épée est enragée
 Et ma tête s'est troublée (23).

Ce n'est que par des rites spécifiques qu'il peut sortir de l'état de «*furor*». N'étant plus maître de lui-même, se laissant dominer par des forces qu'il n'est plus capable de contrôler, le héros peut devenir un vrai danger social. Des rites de purification et de resocialisation sont alors nécessaires pour le ramener à sa condition d'humain (24). Une autre ballade populaire se fait l'écho de ces anciennes configurations indo-européennes. Le page Roman rentre à la maison après avoir guerroyé contre des milliers de Turcs :

Roman revient, grogneur,
 Sur son cheval bai amblier,
 Tout en jurant
 Et l'épée brandissant,
 Comme s'il tuait encore, sans trêve.
 Il arrive chez Constantin
 Et lui dit aussi soudain :
 «Mets-toi à genoux
 Et garde-toi que je ne te tue,
 Car je suis fort en courroux,
 Nombre de Turcs j'ai abattus !»
 Et Constantin l'entend
 Et à genou se met
 Et il prend son épée
 Et débride son cheval
 Et vers la tente les deux s'en vont.
 Trois filles d'empereur

(22) S. C. TIMOC, op. cit., p. 159.

(23) idem p. 159.

(24) G. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, p. 40-60.

Appelées par la guérisseuse
 Viennent à son accueil ;
 L'une le serre dans ses bras,
 L'une l'étend comme bon elle croit,
 L'autre d'un petit vin l'arrose
 Pour qu'il revienne à lui (25).

Combien cet épisode est-il semblable à la légende de Cuchulainn analysée par Georges Dumézil ! Dans les deux cas, le héros ne peut plus arrêter son élan guerrier. Il est capturé par ruse et réinséré dans la société. Ensuite, il est calmé par l'intervention du facteur féminin. Seul ce «traitement» permet au héros «courroucé» de retrouver «ses esprits», de recouvrer sa personnalité d'humain.

Pour préserver sa force, le haïdouk ne doit pas se souiller. Rien ne doit altérer sa pureté physique ou sacrale : Vîlcan est, en effet, «livré au sortilège» et «les femmes ne l'ont pas gâté !». De même, Miu affirme sa condition inaltérée :

Est-ce bien mon corps
 Qui te paraît pesant ?
 Il est pourtant vierge
 Et de rien atteint (26).

Tanislov est, à son tour, «un haïdouk sans tache» et Voïchița, le seul personnage féminin accepté dans leur monde, se refuse à sa condition de femme :

Viens, ma soeur,
 Voïca, ma vieille,
 Que je t'emmène au village,
 Que je te trouve un mari,
 Car c'est bien dommage
 D'un corps qui ne jouit
 D'aucune caresse.
 — Un mari ?
 Je m'en bats l'oeil !
 Plutôt que mariée
 Cloîtrée, de gré,

(25) *B.P.R.*, I, p. 293.

(26) *idem* p. 354.

Dans la forêt (27).

Il est évident que la pureté du héros se rattache, elle-aussi, à la condition rituelle du guerrier.

Sur ce fond de puissance illimitée apparaît l'*hybris* du héros. Mais son *hybris* est, dans sa substance, beaucoup plus complexe. Pour comprendre sa spécificité, il faut revenir aux modèles mythiques et rituels indo-européens. Le cycle épique rattaché aux exploits du héros guerrier renferme, outre le côté lumineux du personnage, des actions qui projettent une «ombre» sur sa personnalité toujours immaculée. C'est ce que, dans le contexte des thèmes héroïques, Dumézil a appelé «les trois erreurs fonctionnelles du guerrier» (28).

Dans les mythes indo-européens, trois héros d'exception, provenant de trois cultures distancées dans le temps et l'espace, relèvent des mêmes schémas épiques. Le Grec Héraclès, le Scandinave Starcatherus et l'Indien Śísupāla ont un destin identique, lié aux trois «erreurs fonctionnelles». L'*hybris*, que chacun d'eux commet en transgressant sa condition, affecte un autre horizon de l'existence.

a) En offensant les dieux (Héraclès), en péchant pendant un sacrifice solennel (Starcatherus) ou en essayant d'en empêcher le déroulement (Śísupāla), ils se révoltent et tâchent de renverser *l'ordre du sacré*.

b) Lorsqu'ils se laissent dominer par la peur et attaquent en l'absence de l'adversaire (comme dans le cas de Śísupāla), ou lorsqu'ils deviennent subitement lâches et tuent leur ennemi par ruse (Héraclès, Starcatherus), ils violent les lois du *code héroïque*.

c) Enfin, *l'ordre moral* humain est transgressé lorsque nos personnages ravissent des femmes promises ou mariées à d'autres hommes.

Dans la chanson épique populaire, l'erreur (l'*hybris* du guerrier) réside dans la violation du code héroïque. Dans le cycle épique des «Novak», un personnage, le jeune qui a adopté l'islamisme et est devenu Turc, n'affronte en

(27) F.O.M., p. 265.

(28) G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée II*, Paris 1971.

lutte droite et loyale aucun de ses adversaires, bien qu'il soit doté d'une force surnaturelle :

Le Turc, comme le chien...
 Près de Gruja il vient,
 Il porte la main à sa ceinture,
 Il enlève sa massue
 Et il laisse Gruia sans vue
 Et lui donne une grêle de coups... (29).

ou

Et le Turc fit en sorte
 Qu'il aveuglât Novak (30).

Il le vainc donc non par une lutte droite et loyale, mais par ruse, par une manoeuvre qui évite la confrontation réelle des forces. Le péché est d'autant plus grave que l'affrontement est fratricide : le jeune Turc est le frère des Novak. Mais une fois qu'il est reconnu et intégré à sa famille, la fête des retrouvailles débute sous le signe d'une nouvelle *hybris* :

A l'heure de l'ivresse,
 De leurs merveilleuses prouesses,
 Tous ils *se vantaient*;
 De leur vaillance ils parlaient.
 Le Turc se vantait
 De savoir *leurrer*,
 L'aîné se vantait
 De bien chasser,
 Ionita vantait
 Son art de lutter;
 Sans se décourager,
 Gruia se vantait
 Qu'il savait bien tuer;
 De son cri, Novak
 Fort s'enorgueillissait,
 Car s'il le poussait
 Les vallées retentissaient,
 Les pierres s'entrechoquaient,
 Les fauves s'affolaient
 Et les gens se tuaient ! (31).

(29) *B.P.R.*, p. 181.

(30) *idem* p. 164.

(31) *idem* p. 186-187.

Le thème du cri du haïdouk, aux vertus paralysantes, est répandu dans la chanson épique héroïque. Il est alors naturel que Baba Novak, une quintessence du modèle héroïque, soit doté d'une telle force. Ce cri, expression de toute l'énergie accumulée par le héros, revêt des dimensions cosmiques : les montagnes en sont ébranlées, les flancs des vallées s'effondrent, les rivières sortent de leur lit. Souvent, le cri se change en chanson héroïque ou bien c'est la chanson qui revêt les caractéristiques du cri.

Dans la ballade *Ghiță Cătănuță*, la femme du héros, à laquelle celui-ci demande de chanter, répond ainsi :

Si je me mettais sitôt à chanter,
On verrait les montagnes s'écrouler,
Les arbres s'entortiller,
Les eaux se troubler
Et les forêts résonner (32).

Ce présage, la femme de Ghiță Cătănuță le sait bien, repose sur la force sans pareille de sa voix :

Cette maudite voix mienne
Que par peur je n'essaie guère (33).

Tu vois, c'est une chanson de haïdouk,
Chantée d'une douce voix de femme (34).

Sais-tu que la chanson
Que je chante de ma voix de femme
Est le chant d'un haïdouk ? (35)

Cette chanson ou ce cri, qui «bouleverse» la nature, appelle, par le chaos qu'il engendre, le maître des lieux. Celui-ci apparaît pour demander raison à l'intrus des dommages provoqués. Dans son ouvrage monumental *Le Rameau d'Or*, Sir James Frazer dévoile le substrat mythique et rituel de ces motifs épiques : la transgression d'un interdit territorial, la lutte menée contre le maître

(32) *F.O.M.*, p. 373.

(33) S. C. ТМОС, op. cit., p. 297.

(34) idem p. 198.

(35) *B.P.R.*, II, p. 234.

des lieux, le triomphe et le couronnement du nouveau seigneur, le mariage de celui-ci avec l'épouse du vaincu. Tous ces thèmes puisent dans la conception «compétitive» de la royauté, liée au cycle des cérémonies agraires du début de l'an, au cycle du renouveau de la nature et du cosmos par un sacrifice fondateur.

Le brave Turc est, lui aussi, un intrus dans le territoire d'un maître qui a sur lui l'avantage de l'ancienneté. Il pénètre dans la forêt de Novak, troublant la paix de l'endroit :

Il se mit à crier fort
Et ses cris faisaient
Frissonner les arbres.
Il criait sans discontinuer
Et personne ne l'entendait.
Sauf Novak le vieux
Qui sur son seuil sortit
Et dit de sa haute voix :
Gruia, mon enfant,
Va voir là, dans la vallée,
Dans notre verte forêt,
Quel est celui
Qui par ses cris
Trouble notre paix (36).

Des affrontements opposent, dans une succession tripartite, l'intrus aux «champions» du lieu, tout comme, dans les contes de fées, le prince charmant est confronté aux trois dragons. L'idée de la lutte entre «champions», à un contre trois, est également présente dans le cycle guerrier (37). La manière dont Baba Novak s'adresse à Gruia, lorsqu'il lui demande d'aller lutter contre le Turc, ne laisse planer aucun doute sur le fait qu'il s'agit d'une confrontation individuelle dans laquelle la valeur et la bravoure doivent l'emporter :

Avec lui tu dois te battre,
Sans compter sur moi (38).

Finalement le vieux doit faire face seul à l'intrus. La lutte est décisive :

(36) idem p. 234.

(37) G. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, p. 103-105.

(38) *B.P.R.*, I, p. 181.

elle oppose le jeune vigoureux au vieux éprouvé par les années et les combats. Cette opposition entre les deux groupes d'âge se disputant la suprématie est encore mieux marquée dans la ballade *Miu Cobiul*. Le schéma épique y est en effet presque le même : le héros pénètre dans la forêt en chantant,

Il va chantant,
Il va criant,
Toujours chantant...

il réveille le vieux Ianos. Pressentant le danger, celui-ci envoie ses haïdouks pour capturer l'intrus. Mais comme ces derniers se révèlent incapables de le maîtriser, la confrontation décisive doit avoir lieu entre les deux «champions». Cependant, la conscience de leur différence d'âge, prémisses épiques du conflit, est très vive :

Moi, un enfant
Et vous, Ianos, un vieux,
Allons tous deux nous battre ! (39).

Dans les deux ballades, la lutte est figurée comme un parricide : le nouveau venu est, en réalité, le fils de celui qu'il va tuer. C'est là un thème que l'on rencontre fréquemment aussi dans la mythologie antique : Oedipe, Jason, Thésée provoquent la mort de leurs parents qui devient ainsi une prémisses de leur intronisation comme rois.

Revenons, après ces longues parenthèses, à l'affrontement, par le cri, entre le Turc et Baba Novak. La conduite déloyale du jeune homme, la transgression, par celui-ci, des préceptes de la bravoure sont finalement sanctionnées. Le Turc commet maintenant son deuxième acte inspiré par l'*hybris* : il incite Novak à crier à la manière des haïdouks. Il se nourrit de la conviction que ses propres cris sont les plus puissants parce qu'ils témoignent de l'énergie du vainqueur. Mais le Turc oublie une chose, à savoir qu'il a vaincu ses trois adversaires non pas grâce à sa bravoure, mais par ruse. Le rapport des forces étant inversé, les relations réelles entre les héros sont altérées. Sa victoire est remportée malhonnêtement - c'est «l'erreur du guerrier» - et toute l'équation qu'il a imaginée s'effondre. D'où la fin tragique du Turc :

(39) S. C. TIMOC, p. 203.

En rentrant,
 Les trois trouvèrent
 Le Turc abattu
 Et Novak fort en colère.
 Car en criant il a tué
 Leur frère (40).

* *

*

Le folklore roumain est ainsi nourri et imprégné par les structures fondamentales de la culture archaïque spécifique des Indo-Européens. Les textes proposés ici comme exemples sont à cet égard pleinement illustratifs : les exploits du haïdouk, tels qu'ils sont racontés dans les chansons épiques, ne sont pas une simple fantaisie, ni l'effet d'un jeu gratuit de l'imagination. Leur substance est beaucoup plus dense, car elle relève d'un mode de pensée archaïque dont la vigueur perdure à travers les âges et qui se montre capable de projeter ses structures sélectives sur la matière narrative en engendrant des créations artistiques nanties d'un pouvoir d'évocation sans pareil. Le simple fait de transférer ces *topoi* (les prétendues hyperboles) du niveau des figures de style à celui des catégories mythiques nous amène à reconsidérer les ballades, à appréhender, dans toute sa profondeur, la logique qui les gouverne. Or celle-ci est bien la logique du mythe ou plutôt des catégories mythiques de souche indo-européenne.

MIHAI COMAN

(40) *B.P.R.*, I, p. 188.

GERM. *ERMINAZ , *ISTWAZ , *INGWAZ
LES DIVINITÉS ÉPONYMES
DES TROIS AMPHICTYONIES ETHNOGONIQUES DES GERMAINS
REPRÉSENTENT-ELLES LES DIVINITÉS
DE LA
TRIADE FONDAMENTALE DU PANTHÉON GERMANIQUE ?

Selon Tacite, les Germains exprimaient leur sentiment d'une origine commune par un mythe qu'ils se transmettaient de génération en génération grâce à d'antiques poèmes. Les Germains seraient ainsi les descendants de Tuisto, « dieu né de la terre » et de son fils Mannus. Ce dernier aurait eu trois fils qui donnèrent leur nom à trois grands groupes de tribus, les Herminons (**Herminones** ou **Irminones**), les Istévons (**Istaeuones** ou **Istuaeones**) et les Inguévons (**Ingaeuones** ou **Inguaeones**) (*Germania*, chapitre II, 3). On s'accorde de nos jours à considérer que cette tripartition repose sur une base religieuse. Il est en effet hors de doute, après de longues discussions (1), que **Yngvi** est,

(1) Voir à ce sujet, par ex. : W. BAETKE, *Yngvi und die Ynglinger - Eine quellengeschichtliche Untersuchung über das nordische « Sakralkönigtum »*, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil. Hist. Klasse, 109, 3, Berlin 1964. E.O.G. TURVILLE-PETRE, *Myth and Religion of the North*, Londres 1964, pp. 169-171, 191.

comme l'affirmait Snorri Sturluson (*Yngligarsaga*, chapitre 10), un surnom du dieu Freyr. Or, on peut aussi le rattacher au fondateur des Inguévons, ainsi qu'au dieu Ing qu'on rencontre dans le « poème runique » (2) vieil-anglais. On reconstruit en général **Ingu-**, qui renvoie à un théonyme ***Ingwaz**. Le groupe des Inguévons semble donc avoir été une sorte de confédération de tribus à caractère religieux, placée sous le patronage d'une divinité, une amphictyonie en somme. Le fait que les trois noms cités par Tacite soient formés sur le même modèle que celui des Inguévons, donne lieu de croire qu'ils désignaient des associations similaires. On restituera ainsi, en plus de **Ingu-**, **Istu-** et **Ermin-** qui renvoient aux théonymes ***Istwaz** et ***Erminaz**. On connaît aujourd'hui, grâce aux travaux de Dumézil (3), l'organisation du panthéon germanique, il n'est donc pas nécessaire d'insister longuement. Rappelons simplement que les dieux y sont répartis selon un schéma trifonctionnel que l'on rencontre déjà dans la religion et l'organisation sociale des Indo-Européens, et qui trouve, comme l'a montré récemment J. Haudry (4), son origine dans de très anciennes représentations cosmiques. La première fonction est celle de la souveraineté juridico-politique et magique, la deuxième fonction est celle de la force physique dans ses diverses applications telles que l'activité militaire, et la troisième est celle de la production et de la reproduction (fécondité/fertilité). La triade divine fondamentale est Óðinn-Wodan (dont le partenaire est Tyr), þórr-Donar et Freyr. La présence, dans le texte de Tacite, de *trois* amphictyonies, et le fait que le dieu éponyme de l'une d'entre elles soit identique à Freyr, représentant de la troisième fonction (il est le principal dieu du groupe des Vanes, divinités de la fécondité, de l'abondance, de la paix et du bien-être), autorise le lecteur à se demander s'il existe un rapport entre les dieux éponymes des Herminons et des Istévons, et les dieux principaux de la première et de la deuxième fonction.

(2) L. MUSSET, *Introduction à la runologie*, Paris 1965, p. 120. **Ing** est aussi le nom de la 22^{ème} rune de l'alphabet runique.

(3) On consultera en particulier : GEORGES DUMÉZIL, *Les dieux des Germains*, Paris 1959.

(4) JEAN HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan et Paris 1987.

Ce n'est que par le biais de l'étymologie que l'on peut espérer résoudre le problème. Commençons par le nom des Herminons. Pour interpréter leur nom, il faut partir de la forme sans **H-** ***Erminones**. Le **H-** que l'on rencontre dans **Herminones**, en usage dans les textes latins, n'est qu'une prothèse graphique ; sa variante **Hermiones** qui est considérée par Schönfeld (5) comme étymologique, est le résultat d'une contamination (action analogique de gr.-lat. **Hermes** ?) ou d'une erreur de transcription. ***Erminones** (> ***Irminones**) (6) est confirmé par un adjectif qui fonctionne toujours comme premier élément de composés. On pense, bien sûr, tout de suite au gigantesque arbre Irminsul, «arbre du monde ; *axis mundi*» situé à côté du temple d'Upsal, que décrit Adam de Brême (*Gesta Hammaburgensis...*, IV, 138), mais l'adjectif est attesté dans plusieurs langues germaniques, et existe dans de nombreux autres substantifs (7) : **irmin-** (v.h.a. **irmin-got**, **irmin-deot**, etc. ; v. sax. **irmin-thiod**, etc.), **eormen-** (v.a. **eormen-cynn**, **eormen-laf**, etc.), **iormun-** (v.nor. **iormun-gandr**, **iormun-grund**). On le trouve aussi dans certains patronymes tels que got. **Ermana-rik**, v. além. **Irmin-sind**, etc. (8). Dans tous ces composés, la signification de l'adjectif est «vaste, colossale, formidable, gigantesque, universel, etc.», on peut le rattacher à un adjectif ***ermina** (ou avec une variante suffixale apophonique : ***ermana**, ***ermuna**) «grand, énorme». A quel dieu peut-on rattacher un tel qualificatif ? Müllenhoff (9) a proposé une explication de ***ermina** qui a été souvent reprise (10), et qui permet, peut-être, d'associer cet adjectif à la première fonction. ***Ermina** est considéré comme le participe moyen de la racine correspondant à i.e. ***er-** «se mettre en

(5) M. SCHÖNFELD, *Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen*, Heidelberg 1911, p. 134.

(6) W. STREIBERG, *Urgermanische Grammatik*, Heidelberg 1900, pp. 51 s.

(7) J. DE VRIES, *Altgermanische Religion*, Berlin/Leipzig 1935, tome I, pp. 214 s.

(8) M. SCHÖNFELD, *op. cit.*, pp. 67 s.

(9) K. MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde*, Berlin 1900, pp. 116 s. et 587 s.

(10) Voir par exemple : H. KRAHE & W. MEID, *Germanische Sprachwissenschaft*, Berlin 1967, tome III, p. 131.

mouvement, s'élever» (cf. lat. *orior* «se lever, s'élever ; commencer ; provenir ; paraître (en parlant d'un astre)», gr. ὄρυσμι «se lever, s'élancer» dont le participe aoriste moyen syncopé est ὀρμενος etc.). Or, Haudry (11) a montré que le Noble est désigné à partir de cette racine ; il écrit : «Il (le Noble) est désigné à partir de la racine *er- ..., qui a fourni aussi le nom de l'"aigle". Cette désignation se fonde sur les rapports exclusifs qu'entretient le Noble avec le principe supérieur». Il est donc possible que le qualificatif se rapporte à un dieu de la première fonction. On a souvent considéré *Erminaz comme un *cognomen* de Tyr (*Tiuz - Tiwaz < i.e. *deywo-), sans doute parce que son nom rappelle celui de la principale divinité du panthéon indo-européen (12), mais il est fort probable qu'il se rapporte en réalité à Óðinn-Wotan (*Wōþanaz). Óðinn-Wotan est le principal dieu du panthéon germanique, et le représentant par excellence de la première fonction. C'est un dieu magicien, guerrier, terrifiant, à côté duquel Tyr, le protecteur des actes juridiques et le garant des serments, paraît assez terne et effacé (13). Plusieurs passages de la *Germanie* semblent corroborer notre hypothèse. D'après Tacite, les Germains avaient trois dieux principaux dont le plus important était Mercure, il était le seul à qui l'on offrait des sacrifices humains (*Germanie*, IX, 1). Or, dans l'*interpretatio romana*, Mercure correspond bien à Óðinn-Wotan. On retrouve chez Pline (*Naturalis Historia* IV, 99-100) la tripartition dont parle Tacite avec quelques renseignements sur les tribus qui la composent. Selon Pline, les Herminons étaient formés des Hermondures, des Chattes, des Chérusques ainsi que des Suèves, que Tacite et Ptolémée considèrent, en revanche, comme un groupe à part. Les recherches historiques et archéologiques tendent à prouver que les Chérusques et les Chattes ne faisaient pas partie des Herminons, mais que les Semnons, et les Suèves en général, s'y rattachaient. Mildenerger écrit à ce propos :

«Aux Germains de l'Elbe se rattachaient les Longobards, les Semnons, les

(11) J. HAUDRY, *Le nom des trois états dans la société germanique*, *Etudes Indo-Européennes* 15, novembre 1985, p. 48.

(12) J. DE VRIES, *op. cit.*, 1935, Tome I, pp. 215 s.

(13) G. DUMÉZIL, *op. cit.* 1959, p. 74.

Hermondures, les Marcomans et les Quades. Le domaine d'expansion probable de ces ethnies correspondait assez exactement au groupe des Germains de l'Elbe. Comme on les range toutes au nombre des Suèves, il est possible que le groupe des Germains de l'Elbe corresponde à la tribu des Suèves. En outre, Suèves et Hermondures étaient une partie des Herminons, de sorte que les deux tribus étaient sans doute dans une large mesure identiques» (14).

Or, Tacite nous raconte (*Germanie*, XXXIX, 1-4) que les Semnons, qui étaient un peuple suève, offraient, dans un bois où l'on ne pouvait entrer sans être attaché par un lien, des sacrifices humains à un dieu qu'ils considéraient comme le "dieu maître du monde" (*regnator omnium deus*). Perret a sans doute raison en remarquant à ce propos :

«Les mots *regnator omnium deus* ne constituent pas une raison sérieuse d'identifier le dieu à **Tiwaz* représentant l'ancien dieu du ciel des Indo-Européens ; les sacrifices humains, le rite du lien surtout, rendent plus vraisemblable qu'il s'agit de Wodan, le souverain terrible et magicien» (15).

Il est donc fort probable que le nom du dieu éponyme de l'amphictyonie des Herminons (**Erminaz*), dont l'origine se rapporte certainement à la première fonction, soit le *cognomen* de Óðinn-Wotan ; d'ailleurs, ce dernier n'est-il pas, du point de vue cosmique, un ancien dieu du ciel nocturne, «le maître des morts», qui s'est élevé jusqu'au ciel diurne (16) ? L'évolution qui a mené

(14) G. MILDENBERGER, *Sozial- und Kulturgeschichte der Germanen*, Stuttgart 1972, pp. 81 s. : «Zu den Elbgermanen gehörten Langobarden, Semnonen, Hermunduren, Markomanen und Quaden. Das vermutliche Verbreitungsgebiet dieser Stämme entsprach ziemlich genau der elbgermanischen Gruppe. Da sie alle den Sweben zugerechnet werden, fällt die elbgermanische Gruppe möglicherweise mit dem swebischen Stammesverband zusammen. Andererseits waren Sweben und Hermunduren Teil der Herminonen, so daß beide Stammesverbände wohl weitgehend identisch waren».

(15) TACITE, *La Germanie*, texte et traduit par J. PERRET, Paris 1962, p. 94. On lira aussi avec beaucoup d'intérêt le commentaire de ce passage par G. DUMÉZIL, ainsi que la brève notice sur les Hermondures (qui font partie des Herminons, et dont le nom est à rapprocher de celui de ces derniers) : G. DUMÉZIL, op. cit., 1959, pp. 49 et 66.

(16) J. HAUDRY, op. cit., 1987, pp. 32, 293s.

à ***ermina** (> ***Erminaz**) n'est nullement exceptionnelle. On a, par exemple, en allemand : **erheben** "élever, soulever" > **erhaben** "sublime, suprême", ce dernier étant un ancien participe passé moyen-haut-allemand du verbe.

Venons-en maintenant au nom des Istévens. C'est sans doute une véritable gageure de vouloir proposer une étymologie de cet ethnonyme. HUBERT avait sûrement raison en constatant qu'il «est obscur à la fois dans sa forme et son étymologie» (17). Il est vrai que les explications proposées jusqu'à ce jour sont en général peu convaincantes, mais nous pensons toutefois que BOYER est un peu trop pessimiste quand il prétend que «**Istaeuones** (ou **Istuaeones**) résiste à toute tentative d'élucidation» (18). Toute explication doit partir de **Istuaeones** qui paraît être la forme étymologique (19). La terminaison **-aeones** n'est pas tout à fait claire, elle correspond sans doute en germanique à **-aians**, et semble indiquer un nom patronymique (20). Ce qui crée le plus de difficultés, c'est, bien sûr, l'origine de **Istu-**. Nous le rattacherons à la racine i.e. ***aidh-** "briller, luire ; brûler, être brûlé ; chauffer, être chauffé", et poserons ***idh-s-tu** ; après syncope de **dh** devant **s** + **consonne** (21), on obtient **istu-** que l'on reconnaît dans le nom de l'amphictyonie des Istévens. Que signifie cette forme ? ***Aidh-** a été une racine très productive. Elle est, entre autres, à l'origine du nom des Ethiopiens qui signifie «au visage brillant» (22). En ce qui concerne **istu-**, le sens «chauffer, être chauffé» ne semble guère convenir. On se référera donc aux deux autres sens. **Istu-** signifie sans doute «qui brûle» ou «qui luit». Il faut maintenant essayer de trouver un dieu auquel puisse convenir un tel *cognomen*. On pourrait, bien sûr, penser à

(17) H. HUBERT, *Les Germains*, Paris 1952, p. 31.

(18) R. BOYER, *La religion des anciens scandinaves*, Paris 1981, p. 17.

(19) M. SCHOENFELD, op. cit., 1911, p. 148 s.

(20) J. DE VRIES, op. cit., 1935, p. 213.

(21) H. KRAHE, W. MEID, op. cit., 1967, pp. 165 s.

(22) J. HAUDRY, *Peuples et pays mythiques de l'Iliade au regard de la "religion cosmique des Indo-Européens"*, in : FR. JOUAN, B. DEFORGE (Ed.), *Peuples et pays mythiques*, Paris 1988, p. 25.

Loki, dont on disait, il n'y a pas trop longtemps encore, qu'il «est le feu», mais DUMÉZIL a bien montré que les traits ignés de ce dieu ne sont pas «l'élément premier, le centre germinatif de la conception de Loki, d'où le reste serait sorti» (23). En plus, on ne lui a, semble-t-il, jamais voué de culte. Le qualificatif paraît beaucoup mieux convenir au dieu principal de la deuxième fonction, à Donar-Pórr, dont le nom (d'après HAUDRY (24) : ***tṇH-ró-**) signifie «le tonnerre», c'est-à-dire «celui qui tonne». Bien que par certains traits, il rappelle un dieu de la nature (il apporte la pluie fécondante qui est nécessaire à l'activité agricole), il n'est pas un dieu de la troisième fonction qui aurait étendu son domaine d'activité, il est le dieu qui fait montre de sa force grâce au vol de son marteau Mjöllnir (< germ. ***melð(u)nijaz** - cf. i.e. ***meldh-** «éclair»). Donar-Pórr est donc le dieu détenteur de la foudre, dont le tonnerre est la détonation et l'éclair la lumière. Si ***Istwaz** «celui qui luit» est bien son *cognomen*, Donar-Pórr devient «celui qui tonne» et «qui luit», c'est-à-dire sans doute «qui lance des éclairs», pour montrer sa force. Contrairement à Loki, le culte de Donar-Pórr semble avoir été, de tout temps, important, et il n'est donc pas étonnant qu'il ait pu être le dieu éponyme d'une amphictyonie.

En ce qui concerne l'amphictyonie des Inguévons, nous avons une certitude : le nom du dieu éponyme ***Ingwaz** est le *cognomen* de Freyr (cf. supra), qui est le dieu principal de la troisième fonction. La question est de savoir si l'étymologie du théonyme ***Ingwaz** permet de la rattacher à **Freyr** «seigneur» (25). J. DE VRIES, qui cite dans son dictionnaire étymologique du vieux-norrois huit hypothèses différentes concernant l'origine d'***Ingwaz**, donne la préférence, tout en formulant certaines réserves, à celle de KRAUSE qui rattache ce théonyme au tokharien A **onk**, B **enkwe** «homme» (26). POLOMÉ remarque à ce propos : «il va de soi qu'un tel sens original n'éclaire guère la

(23) G. DUMÉZIL, *Loki*, Paris 1986, p.230.

(24) *Les Indo-Européens*, Paris 1981, p. 83.

(25) J. DE VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leyde 1961, p. 142.

(26) J. DE VRIES, op. cit., 1961, p. 678.

fonction d'***Ingwaz**» (27). WINDEKENS (28) a montré qu'on peut rattacher les formes tokhariennes citées par KRAUSE au latin **inguen** «parties sexuelles», ce qui tend à prouver qu'***Ingwaz** représente l'homme en tant que porteur du monde viril qui symbolise la fécondité et la puissance reproductrice de la nature. Ceci traduit bien le caractère sexuel prononcé de **Freyr**, qui est sans doute très ancien et renvoie, peut-être, à un archaïque culte phallique. **Freyr** était un dieu ithyphallique : Adam de Brême, en décrivant les trois idoles du temple d'Upsal, note à propos de ce dieu qu'on le représente «**ingenti cum priapo**». ***Ingwaz** est donc le pendant sexuel du théonyme **Freyr** qui semble avoir été un terme utilisé dans les cultes pour s'adresser au dieu.

Nous avons essayé de montrer, en nous référant à l'étymologie de leur nom, que les divinités éponymes des trois amphictyonies ethnogoniques des Germains représentent les divinités de la triade fondamentale du panthéon germanique : ***Erminaz** correspond à **Óðinn-Wodan** et signifie «celui qui s'est élevé», ***Istwaz** se rapporte à **Donar-Pórr** et précise qu'il est «celui qui lance des éclairs» pour montrer sa force. ***Ingwaz** se réfère à **Freyr** et désigne l'homme en tant que porteur du phallus. Ces résultats paraissent quelque peu hétérogènes, et l'on pourrait nous reprocher le manque de cohérence. Nous croyons qu'il s'agit d'une concession à la forme. La triple allitération semble indiquer que ***Irminaz** (< ***Erminaz**), ***Istwaz** et ***Ingwaz** faisaient partie d'un vers allitérant à deux hémistiches, qui était peut-être issu d'un poème généalogique westique assez ancien.

CLAUDE OTTO

(27) E.G. POLOMÉ, *Divinités de la troisième fonction dans le monde germanique*, Etudes Indo-Européennes, 7^{ème} année, 1988, p. 75.

(28) J. DE VRIES, op. cit., 1961, p. 679.

**CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DU SACRÉ DANS L'OMBRIE
DU DEUXIÈME SIÈCLE AVANT JÉSUS-CHRIST :
LES ANIMAUX DU SACRIFICE**

Partant du postulat de la cohérence et de la signifiante du donné traditionnel que nous transmet entre autres le rituel des cérémonies religieuses, nous examinerons successivement le nombre, la nature et l'usage des animaux des sacrifices que mentionnent les tables eugubines.

1. Le nombre des animaux sacrifiés

Si l'on observe la principale cérémonie évoquée dans ces tables, cérémonie qui se déroule en deux temps, la purification de la citadelle fisienne et la lustration du peuple d'Iguvium, on est frappé par le fait que les animaux sont toujours offerts par groupes de trois. Ce nombre ne saurait être fortuit et, au-delà de l'explication trifonctionnelle qui s'applique sans doute aux trois grands dieux graboviens honorés devant les portes de la citadelle, Jupiter, Mars et Vofionus, il convient certainement de voir là une manifestation de l'ancienne cosmologie des trois cieux (1).

(1) Sur la cosmologie des trois cieux, cf. J. HAUDRY 1987.

1.1 *Les groupes de trois animaux*

Pour la purification de la citadelle fisienne, on offre, en effet, devant les portes, trois boeufs à Jupiter, trois boeufs à Mars, trois boeufs à Vofionus et, derrière les portes, trois truies pleines à Trebus Jovius, trois jeunes truies en puissance de lait à Fiskus Sancius et trois agnelles à Tefer Jovius puis, au bois sacré de Jupiter, trois jeunes taureaux à Mars Hodius et enfin, au bois sacré de Corelius, trois jeunes taureaux à Hondus Serfius.

Pour la lustration du peuple d'Iguvium, on offre trois sangliers à Serfus Martius (à Fontuli), trois laies à Prestota Serfia de Serfus Martius (à Rubinia), trois génisses à Tursa Serfia de Serfus Martius (à Trans Sanctam) et on poursuit à travers la ville trois "iveka" que l'on destine à Tursa Jovia.

1.2 *Les autres manifestations de l'importance du nombre "trois"*

L'importance évidente du nom de nombre "trois" ne se manifeste pas seulement par les groupes d'animaux du sacrifice.

Il y a *trois portes* dans la citadelle fisienne : la porte trébulane, la porte tésénaque et la porte de Véies.

Lors de la lustration proprement dite, à Acedonia, les "prinuvati" font *trois fois* le tour du peuple rassemblé et rangé, prient *trois fois* et intiment *trois fois* l'ordre "etatu ikuvinus", "allez, citoyens d'Iguvium" cf. Ib 23 "*triiuper amprehtu, triiuper pesnimu, triiuper etatu ikuvinus*". Le peuple fait alors trois fois le défilé circulaire qui le ramène à son point de départ.

La *procession* des représentants du peuple que sont les prinuvati *s'arrête en trois points* pour offrir des sacrifices (à Fontuli, à Rubinia et à Trans Sanctam) puis revient aussi à son point de départ suivant ainsi un chemin cyclique comme les jours et les saisons.

Les prières sont aussi répétées trois fois. Il en est ainsi par exemple de la prière à Tursa Jovia (cf. VII a 51 "*este trioper deitu*", "qu'on dise cela trois fois") ou des prières aux dieux graboviens qui sont reprises avec le sacrifice de chacun des boeufs.

De façon plus discrète, ce sont aussi *trois couleurs* qui sont signalées à propos du pelage de tel ou tel animal et ces couleurs sont précisément le blanc, le rouge et le noir (2).

La couleur blanche est mentionnée à propos des trois boeufs offerts à Vofionus devant la porte de Véies. Ces boeufs (*buf*) sont déterminés par l'adjectif *kaleřuf* (Ia 20) ou *calersu* (VIb 19) que l'on rapproche du latin *calidus*, *a, um* qu'Isidore de Séville glose par *λευκομέτωπος* et définit ainsi : [equi] qui *frontem album [habent] calidi [appellantur]*. On traduit généralement *calidus* par "qui a une tâche blanche sur le front".

La couleur rouge (*rufu*) est prescrite pour les sangliers et les laies offerts respectivement à Serfus Martius et à Prestota Serfia lors de la lustration du peuple d'Iguvium :

- "A Fontuli, qu'on offre trois sangliers rouges ou noirs à Serfus Martius" (Ib 25 *funtlere trif apruf rufu ute peiu fetu çerfe marti* = VIIa 3 *fondlire abrof trif fetu heriei rofu heriei peiu serfe martie*).

- "A Rubinia qu'on offre trois laies rouges ou noires à Prestota Serfia de Serfus Martius" (Ib 27 : *rupinie e tre purka rufra ute peia fetu prestate çerfie çerfe marties* = VIIa 6 *rubine porca trif rofa ute peia fetu prestote serfie serfer marties*).

On observe dans les passages que nous venons de citer que la couleur

(2) Sur ces trois couleurs, cf. J. HAUDRY 1987 première partie, chapitre 4, p. 81 sqq.

rouge (*rufu*) est toujours associée, comme équivalente, à la couleur noire (*peiu*). *Rufu* équivaut au latin *ruber* et à ses correspondants bien connus des autres langues indo-européennes (3). *Peiu*, d'étymologie moins assurée, est rapproché du latin *piceus* "(couleur) de poix".

Il est possible d'associer le blanc à la première fonction et le rouge à la seconde mais l'alliance ou plus exactement l'équivalence fonctionnelle du rouge et du noir incite à penser que l'Ombrie présente une légère modification du schéma tripartite restitué pour l'indo-européen comme nous pourrions le préciser en analysant la structuration du champ lexical des animaux du sacrifice. Mais avant d'aborder ce second point, nous remarquerons que "blanc", "rouge" et "noir" sont aussi les trois seuls noms de couleurs appliqués dans les tables eugubines à d'autres réalités que le pelage des animaux, c'est-à-dire au tissu de la toge sacerdotale et à la vaisselle du sacrifice. Mais ce sont d'autres lexèmes qui sont alors utilisés. Pour déterminer la couleur, rouge pourpre, de la toge sacerdotale, est employé un terme rapproché du latin *punicus* : *puniçate* (Ib 15) ou *ponisiater* (VI b 51) soit **puniceatus*. Les récipients utilisés dans la prière à Prestota Serfia sont distingués par leur couleur noire ou blanche et on oppose les qualificatifs *atru* (correspondant au latin *ater*, *-ra*, *rum* et *alfu* (correspondant au latin *albus*, *-a*, *um*) cf. respectivement VII a 25, *adro*, VII a 9,10 et 21 *adrir*, VII a 18 *adrer* et VII a 25, 26, *alfir*, VII a 32, 34 *alfer*.

La couleur, précisée dans certains cas par une épithète, ne peut cependant pas être retenue comme critère sémantique permettant de définir la structure du champ lexical constitué par les lexèmes désignant les animaux du sacrifice. On peut en revanche déterminer des sèmes à partir desquels se répartissent selon des opposition binaires à peu près tous les éléments du bestiaire des tables eugubines. Ces sèmes n'évoquent pas immédiatement des schèmes conceptuels indo-européens déjà répertoriés mais contribueront peut-être à en identifier de nouveaux appartenant à la culture indo-européenne commune ou propres à la culture italique.

(3) Pour l'étymologie de *ruber*, cf. E.M., *D.E.* s.v. et P. CHANTRAINE, *D.E.* s.v. *ἐπέυθω*.

2. La nature des animaux du sacrifice

2.1 Présentation du bestiaire ombrien

Les Tables Eugubines nous livrent treize noms d'animaux dont voici l'étymologie (quand elle est connue) et la traduction habituelle (4) :

bu- < *g^wow-, "boeuf"

si- < *sw-i(?), "truie"

hapina- < *ag^wnina-, "agnelle"

uvi- < *owi- "brebis"

vitlo- (m.) "veau"

vitla- (f.) "génisse"

apro- "sanglier" cf. lat. *aper*

purkā- qui semble désigner dans les tables eugubines la laie plutôt que la truie domestique

abruno- dérivé de *apro-* "sanglier"

erietu- cf. lat. *aries* "bélier"

catlu- cf. lat. *catulus*, "(petit ?) chien"

capru- cf. lat. *caper* "bouc"

iveka- que l'on traduit généralement par "génisse" vu le rapprochement évident avec le latin *iunix* (issu de *yuw-n-yh₂-S nominatif singulier du féminin de *yuwen-)

et *iuuenca* (face au masculin *iuuencus* "taureau").

(4) On trouvera les occurrences de chaque lexème dans l'index de l'ouvrage de J.W. POULTNEY, 1959 p. 295 sqq. Les correspondants de chaque terme dans les autres langues indo-européennes sont répertoriés par C.D. BUCK, *Selected Synonyms*, p. 152 sqq, "Animals".

2.2 Comment est structuré ce champ lexical ?

On observe que chacune des cinq espèces animales mentionnées (bovine, ovine, porcine, caprine et canine) se subdivise en un certain nombre de variétés définies par le sexe, l'âge et aussi sans doute le caractère domestique ou sauvage.

2.2.1 Le sexe

C'est le sexe féminin que dénotent les morphèmes $-ī$ - ou $-ā$ - de $sī$ - "truie", $hapinā$ - "agnelle", $purkā$ - "laie" et $ivekā$ -.

Ce sexe féminin est associé au concept de fécondité lorsque le substantif désignant une femelle est déterminé par une épithète comme *kumiaf* "gravidas" (Ia 7 = *gomia* en VIa 58), ou *feliuf* "en puissance de lait" (5) en Ia 14 (= *filiu*, en VIb 3) appliqués à des truies (*sif*).

A l'image de la vache d'abondance, la "vache à lait" qui symbolise la prospérité chez d'autres peuples indo-européens (6) se substitua peut-être en Italie celle de la truie pleine et destinée à allaiter qui illustre la troisième fonction.

Ce sont inversement des mâles que désignent sûrement *erietu*- "le bélier" et *vitlo*- "le veau" (opposé à *vitlā*- la génisse selon le modèle morphologique des adjectifs latins de la première classe) et sans doute aussi *kapru*- "le bouc" en face duquel n'est attesté en ombrien aucun féminin correspondant.

(5) Sur l'acceptation de *feliuf*, cf. C. KIRCHER-DURAND 1991, note 33.

(6) Sur la vache d'abondance, cf. J. HAUDRY 1987, p. 146 sqq (9.2.)

En revanche *bu-* ou *uvi-* sont des termes génériques qui désignent une race d'animaux, le boeuf ou le mouton, sans considération de sexe ou d'âge. Ils se prêtent tout particulièrement bien dans le cas de *bu-* à nommer des animaux nobles destinés à honorer des dieux souverains comme les trois dieux graboviens ou dans le cas de *ovi-* (en VIb 43 = *uvef* de Ib 1) à évoquer anaphoriquement telle ou telle variété particulière, ici les agnelles, variété de la race ovine.

2.2.2 L'âge

Deux âges de la vie animale sont dénotés dans le champ lexical des animaux du sacrifice : le bas âge et l'âge *mûr*.

Le bas âge est souligné par le suffixe *-*lo-* (féminin *-*la*) dans *vitlo-* (et *vitla-*) qui signifie proprement le "petit de l'année" (7) et le même suffixe est sans doute employé avec la même fonction dans *katlu-* qui correspond au latin *catulus* (8).

C'est également le jeune animal (féminin) de la race ovine que désigne *hapina-* et lorsqu'il est question (en II a 12) d'*abrunu-*, offrande supplémentaire à Dicamnus Jovius, il s'agit vraisemblablement aussi par opposition à *apro-* d'un jeune sanglier, d'un marcassin.

Le sacrifice de ces animaux nouveaux-nés est peut-être à mettre en relation avec la pratique italique du *uer sacrum* (9). Conséquence de la reproduction, ces animaux en bas âge évoquent comme les mâles ou femelles dans la force de l'âge qui en sont l'instrument, la troisième fonction.

(7) Sur l'étymologie de *uitulus*, cf. E. M., *D.E.* s.v.

(8) Sur l'étymologie de *catulus*, cf. E. M., *D. E.* s.v.

(9) Cf. J. HEURGON 1957.

C'est en effet la force de l'âge, la maturité des femelles reproductrices que soulignaient les épithètes de *kumiaf* ou *feliuf*. Une autre épithète, *turuf* qualifie les mâles de cet âge. Le syntagme *vitluf turuf* (Ib 20) serait en latin *vitulos tauros*.

Un animal enfin est étymologiquement défini comme l'incarnation de la force tirée de l'élan vital et c'est une femelle : *iveka* (10) généralement identifiée à une génisse, mais dont la nature peut être discutée.

2.2.3 *Le caractère domestiqué ou sauvage*

Le caractère domestiqué ou sauvage paraît en effet un trait distinctif important pour distinguer les animaux du sacrifice de l'Ombrie du deuxième siècle avant notre ère puisque ce sont les animaux sauvages qui sont définis comme devant être rouges ou noirs. Il en est ainsi des sangliers (*apro-*) et c'est entre autres en considérant que l'épithète "rouge ou noir" connote un animal sauvage que nous avons proposé de traduire *purka-* par "laie" et non par exemple par "porceau femelle" en supposant que *purka-* dénote une truie plus jeune que celle que dénote *si-* (11).

Les Tables Eugubines nous offrent en effet deux termes pour désigner les femelles de l'espèce porcine *si-* et *porka-*. Or les "*porka-*" rouges ou noires étant offertes à Prestota Serfia de Serfus Martius et ce dernier recevant l'offrande de "sangliers", *apru-* rouges ou noirs, on peut penser que ce dieu

(10) Sur l'étymon de *ivekā*, cf. E. BENVENISTE 1937.

(11) Malgré tous les travaux consacrés aux noms du porc, sauvage ou domestique, adulte ou jeune, dans les différents dialectes indo-européens, le contenu sémantique des termes attestés - qui a pu changer selon les lieux et les époques - reste à préciser. On consultera sur ce point le récent (1987) article de B. OGUIBENINE qui fournit une bibliographie étendue.

guerrier et sa parèdre préfèrent les animaux sauvages (12). Ces observations peuvent être utilisées pour préciser la nature des *iveka-*.

Les **ivekā-* sont des femelles (cf. le morphème *-ā-*) dans la force de l'âge (13) offertes à Tursa Jovia déesse de la "mise en fuite" comme l'illustre bien le rite qui est accompli en son honneur que nous préciserons plus loin.

Si l'on offre des animaux sauvages aux dieux de la seconde fonction, les **ivekā-* sont donc des animaux sauvages. S'agit-il de génisses s'opposant par ce trait aux *vītā-* comme les *porkā-* "laies" s'opposent aux *sī-* "truies" ?

A cette conclusion s'opposent les données relatives à la faune de l'Italie du deuxième siècle avant notre ère : il n'y vivait pas de génisses sauvages...

En revanche la différence pertinente entre "domestiqué" et "sauvage" a été mise en lumière par F. Dupont dans le cadre de la symbolique de l'alimentation à Rome (14) et il est possible que cette différence se retrouve dans d'autres domaines. Il faut peut-être retenir aussi le caractère non-domestiqué du bouc (ou de la chèvre...) comme trait significatif de l'animal offert lors de la fête décuriale de Semo (II b), *Kapru-*.

3. Les rites et la fonction des sacrifices animaux

L'usage qui est fait des animaux du sacrifice - appréhendé par l'examen des

(12) Le caractère guerrier de Serfus Martius que l'on peut déduire de son épithète est confirmé par son rôle dans les tables. C'est à lui et à ses déesses parèdres que l'on demande, après avoir chassé les étrangers qui pouvaient se trouver au sein du peuple d'Iguvium, de protéger les citoyens d'Iguvium et d'accumuler les malheurs sur leurs voisins ennemis.

(13) Sur l'étymon de *ivekā*, cf. E. BENVENISTE 1937.

(14) Cf., entre autres, sur ce point F. DUPONT 1990.

verbes dont ils sont les compléments - nous permet de pénétrer plus avant dans la fonction des sacrifices et donc dans l'essence du sacré en Ombrie.

Nous n'insisterons pas ici sur la présentation des victimes (*purdoui- purti-* cf. lat. *porricere*), sur leur ostension (*ostend-*, *uste-* cf. lat. *ostendere*) ni sur leur mise à mort - dont les deux modalités ont certainement une signification à préciser - mais nous observerons trois points qui nous ont paru particulièrement remarquables.

3.1 La poursuite des *ivekā-*

Le premier est le rite appliqué aux "*ivekā-*" et rapporté en I b 40-44 et en VII a 51-54. On lâche ces femelles à travers la ville et on les poursuit (*tuse-* en I b, *tursi-* en VII a "mettre en fuite" cf. lat. *terreo*, *terror*) à travers la ville jusqu'au forum. Les trois premières attrapées sont sacrifiées à Tursa Jovia, déesse de la mise en fuite, au lieu dit Acedonia, la frontière du territoire d'Igouvium. Cette course-poursuite qui fait penser à nos corridas rappelle peut-être la chasse des Indo-Européens nomades. Elle peut aussi être mise en relation avec une traversée... Mais le rapprochement le plus évident est, semble-t-il, le rite romain du cheval d'octobre où l'on sacrifie à Mars un cheval victorieux à la course. Ce rite romain peut d'ailleurs être rapproché de l'*asvamedha-* indien, l'un et l'autre étant par ailleurs liés à la recherche de celui qui mérite la royauté. Les *ivekā-* des Tables Eugubines, quelle que soit leur race animale exacte, sont étymologiquement des animaux porteurs de l'élan vital et le texte ombrien nous invite à y voir des victimes destinées à des divinités de la deuxième fonction. Si l'on admet que ce sont des animaux sauvages, on pourra suggérer que la force de vie est particulièrement présente dans les animaux sauvages et y voir une confirmation dans la tradition scandinave où le sanglier, animal sauvage, est défini comme celui dont la chair "se renouvelle merveilleusement chaque matin" (15). Cette force de vie que l'on cherche ainsi à capturer en attrapant

(15) Cf. J. HAUDRY 1987, p. 146 (9.2).

à la chasse des animaux sauvages se trouve aussi en plénitude dans les animaux qui vivent leur premier printemps et qui, en Italie, sont eux aussi offerts, en cas de grand danger, aux dieux de la deuxième fonction. Comme le cheval indien et comme d'ailleurs presque tous les animaux sacrifiés, ces jeunes animaux ne sont en réalité que des substituts de victimes humaines - qui ont à certaines époques contribué au *uer sacrum*.

Pour en revenir aux *ivekā-*, on peut donc affirmer que ce sont des animaux pleins de vie que l'on poursuit avant de les immoler à une déesse guerrière ou du moins à une déesse qui doit protéger le peuple d'Igouvium contre ses ennemis. Cette fonction de sauvegarde qui est toujours proclamée dans les prières qui accompagnent le sacrifice (16) comme la fonction essentielle des dieux que l'on invoque est le point de contact entre la deuxième et la troisième fonction. En Ombrie il est clair que l'on lutte pour préserver ses biens et son intégrité nationale et que la force vitale est l'aspiration essentielle du peuple d'Igouvium. Cette rencontre de la deuxième et de la troisième fonction est peut-être symbolisée par l'équivalence entre les couleurs rouge et noir.

Que les *ivekā-* soient des génisses comme le veut l'exégèse la plus courante du texte ombrien qui s'appuie sur la traduction généralement admise pour les correspondants latins *iuuēna* et *iūnix* ou que ce soient d'autres animaux, par exemple des pouliches, puisqu'ailleurs en Italie c'est le cheval que l'on poursuit avant de l'immoler, ce sont des animaux non domestiqués. Un argument nous est d'ailleurs fourni par le latin *iuuēna* lui-même que Catulle (LXIII,33) qualifie d'*indomita* :

Ueluti iuuēna uitans onus indomita iugi ;

"semblable à une génisse qui se soustrait, indomptée, au poids du joug"
(traduction de J. Granarolo, *Vita Latina* n°121 p. 18-19).

(16) Cf. C. KIRCHER-DURAND 1991, p. 112.

3.2 *Le repas sacrificiel*

Le sacrifice de la plupart des animaux, domestiqués ou non, est suivi d'un repas sacrificiel. On "distribue", aux assistants, "les parts" (*eru titu* I a 33 = *erus teřust* en I b 35) qui leur reviennent des animaux immolés. Ce partage institue entre hommes et dieux une certaine convivialité. Il est sans doute inutile de voir dans cette "communion" selon l'expression de G. Devoto (17) la recherche d'une totémisation. Cherchait-on à s'abreuver ainsi à la source de vie, à consommer le principe vital comme dans les sociétés africaines ? Ce repas partagé devait en tout cas viser à rapprocher les hommes de la sphère du sacré (en leur faisant absorber les ferments de sacralité contenus dans les victimes sacrifiées souvent qualifiées de "sacrées" (*sakri-*) dans les Tables Eugubines).

Or l'établissement d'une symbiose entre le sacré et ce qui ne l'est pas est sans doute le but essentiel des sacrifices en Ombrie comme ailleurs.

3.3 *Qu'est-ce que sacrifier ?*

C'est ce que révèle nettement l'emploi du verbe *fe* (< *dheH₁) pour exprimer l'acte d'offrir en sacrifice et plus précisément d'immoler en de multiples passages des Tables Eugubines, et par exemple en I a 2 :

Iuve Krapuvi tre buf fetu

"Qu'on offre en sacrifice trois boeufs à Jupiter grabovien" ou en VI a 57 :

este esono heri uinu heri poni fetu

"Qu'on fasse ce sacrifice soit avec du vin soit avec la boisson".

On aurait tort de voir là l'emploi paresseux d'un verbe comparable à notre verbe "faire", hyperonyme de tous les verbes d'action qui peut leur être

(17) Cf. G. DEVOTO 1948 *passim*.

substitué par économie.

Tout ce que nous enseignent notamment les prières des Tables Eugubines (18) permet de dire que le rituel des Ombriens visait avant tout à respecter une sorte de contrat entre hommes et dieux, les bienfaits attendus de ces derniers ne pouvant être espérés sans l'observation rigoureuse de ce contre-don que sont sacrifices, prières et autres rites. Cela s'inscrit dans la ligne de la religion de la vérité dont le caractère indo-européen n'est plus à démontrer (19).

Cet aspect de la religion indo-européenne s'est particulièrement développé en Italie chez les Romains, peuple de la bonne foi (cf. la *fides romana*). Dans le même sens, H. Fugier a bien démontré dans sa thèse (20) que la *pietas* des Romains consistait à "(r)établir" la situation fixée entre hommes et dieux comme le manifestent les *piacula*, (*operis faciendi*), ces cérémonies d'expiation préalable. Or "établir une situation" ou encore "(r)établir quelque chose ou quelqu'un sur ses assises" est bien le sens de la racine *dheH₁- représentée dans les cent vingt-sept *fetu* des Tables Eugubines (dont vingt *feitū*, un *feitu* et six *feiu*).

Un dernier argument en faveur de cette thèse de l'essence tout à la fois architecturale et juridique du sacré - pilier de l'ordre social - dans l'Ombrie du deuxième siècle avant Jésus-Christ nous sera fourni par le terme qui dénote plus encore que *sakri-* le sacré dans ce texte, le second de la liste bien connue des bénéficiaires de la protection divine : *arsmo* (cf. VI a 30, 33, etc). Ce lexème qui dénote les rites plutôt que les prêtres pourrait en effet se rattacher à la racine *ar- (<*H₂er-) dont le sens premier est "ajuster", "adapter correctement", "articuler" comme le montrent ses emplois concrets dans le vocabulaire de la construction.

(18) Cf. C. KIRCHER-DURAND 1988.

(19) Cf. J. HAUDRY 1987 chapitre 10 (4.2.) "religion cosmique et religion de la vérité".

(20) Cf. H. FUGIER 1963 Conclusion p. 367 sqq.

Conclusion

Au terme de cet examen de l'identité naturelle et symbolique des animaux du sacrifice et des actes dont ils sont les instruments en accomplissant cette sorte de traversée de la ténèbre qu'est la mort et dont l'hiver n'est qu'un pâle reflet dans le déroulement cyclique des saisons de l'année, nous pouvons conclure cette première approche de l'étude du sacré dans l'Ombrie du deuxième siècle avant Jésus-Christ.

Les Tables Eugubines comportent de façon plus ou moins immédiatement visible de nombreux traits qui, telle la trifonctionnalité, s'expliquent par des schèmes notionnels indo-européens bien établis par G. Dumézil et par J. Haudry notamment.

D'autres traits qui paraissent dotés de signification demandent à être analysés de manière plus approfondie, telle l'opposition entre le sauvage et le domestiqué qui rivalisent dans la possession de la force vitale.

Il semble enfin que ce texte de rituel confirme la spécificité de l'Italie antique dans l'usage sélectif de l'héritage indo-européen relatif au sacré. L'accent y est mis sur le caractère fondamental des notions de garantie et de contrat dans les relations entre hommes et dieux et sur le souci d'établir ou de préserver l'ordre fixé.

CHANTAL KIRCHER-DURAND

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BENVENISTE E. : "Expression indo-européenne de l'éternité", *BSL* 38, 1937 p. 103-112

BUCK C.D., *A dictionary of selected synonyms in the indo-european languages*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1949, en abrégé C.D. Buck *Selected Synonyms*.

CHANTRAINE P. : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque - Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1968 à 1980 ; en abrégé P. Chantraine *D.E.*,

DEVOTO G. : *Le tavole di Gubbio*. Firenze 1948.

DUPONT F. : "Peut-on utiliser les textes satiriques comme document sur la civilisation romaine ? un exemple : la nourriture". *Lalies* 9, PENS 1990, pp. 163-171.

ERNOUT A. et MEILLET A. : *Dictionnaire étymologique de la langue latine - Histoire des mots*, 4ème édition, Paris 1960, en abrégé E.M.D.E.

FUGIER H. : *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Paris, Belles Lettres, 1963.

GRANAROLO J. : "Catulle, *Poésies*, LXIII, 12-34" *Vita Latina* n° 121, mars 1991.

HAUDRY J. : *La religion cosmique des Indo-Européens*. Arché "Les Belles Lettres", Milano-Paris 1987.

HEURGON J. : "Trois études sur le *uer sacrum*". Collection *Latomus* vol. XXVI 1957.

KIRCHER-DURAND C. : "La prière dans la sixième table eugubine : texte, traduction et commentaire et pragmatique". *G. Dumézil in memoriam II*, Lyon 1988, pp. 31-53.

KIRCHER-DURAND C. : "Don et échange entre hommes et dieux : la fidélité réciproque fondée sur le contrat dans l'Ombrie du deuxième siècle avant Jésus-Christ à partir des tables eugubines". *Hommages à René Braun*, Nice 1991, tome 1 pp. 95-115.

OGUIBÉNINE B. : "Le sacrifice du porc chez les Indo-Iraniens et quelques questions annexes". *Georges Dumézil in memoriam I*, Lyon 1987.

POULTNEY J.W. : *The bronze tables of Iguvium*. American Philological Association, Philadelphie 1959.

NOTES SUR LES RACINES INDO-EUROPÉENNES

**mē-*, **met-*, **med-* "mesurer"

1 RÉFLEXIONS SUR LA DÉNOMINATION INDO-EUROPÉENNE DE LA "MENSURATION" (*)

1.1 LA MENSURATION

L'objet de la présente étude est d'attirer l'attention sur la signification possible d'un fait en lui-même bien connu, mais dont l'importance paraît avoir échappé : la racine indo-européenne qui désigne la "mensuration", **mē-* (**meH₁-*), avec ses deux variantes **met-* et **med-*, s'applique tout particulièrement, à en juger par ses dérivés primaires, à la mesure du temps.

La forme de base de la racine, **mē-* (**meH₁-*) : vieil-indien *mā-*, avestique et vieux-perse *mā-*, latin *mētīrī* "mesurer" ; grec *métrōn* "mesure" ; etc. a pour principaux dérivés primaires :

(*) Version française d'un exposé présenté au colloque *Ordo et mensura II*, Trèves, 12-15 septembre 1991.

1° les noms de la "lune" et du "mois" $*meH_1-n-s-/-\delta t$ (1), d'où *mēnes-*, $*mēn\delta t-$ (lituanien *mėnuo*, thème *mėnes-*) et i.-ir. $*ma(H)as-$ ($*meH_1-ns$). Le germanique a secondairement différencié le nom de la "lune" ($*mēnan-$) de celui du "mois", qui conserve la forme originelle ($*mēn\delta p-$).

2° le nom hittite du "temps" *mehur*, thème *mehun-*, repose sur un dérivé en $*-wr/n-$: $*meH_1-wr/n-$.

3° le nom albanais de l'"année" *mot* repose sur un adjectif en $*-to-$ (un ancien participe passé) $*mē-to-$ "mesuré".

4° le nom germanique du "temps" $*mēla-$ (nt.) représenté en allemand à la fois par l'adverbe *mal* et le substantif *Mahl* (*Mahlzeit*) repose sur un adjectif en $*-lo-$, de valeur proche à celle de $*-to-$.

Il en va de même pour la "variante" $*met-$, qui doit représenter un ancien dérivé $*mH_1-et-$, qui donne le nom Baltique de la "période", lette *mets*, en particulier de l'"année", lituanien *mėtai* (pluriel). Cette racine présente aussi le sens de "viser", d'où "lancer" (lituanien *mėsti*) et "regarder" (lituanien *matyti*).

En revanche, la racine $*med-$ (mH_1-ed- ?), d'où est issu le verbe "mesurer" du germanique, $*metan$, fournit seulement dans ce secteur de signification le nom du "temps libre", *Muße*. Notons que cette racine, comme sa base $*mē-$ ($*meH_1-$), présente aussi les sens d'"attribuer" (d'où, en germanique ancien, l'un des noms du "destin"), de "gouverner", et qu'elle a en propre celui de "soigner", "traiter médicalement" (latin *medicus*), sur lequel nous aurons à revenir.

(1) R.S.P. BEEKES, G.A.V. *mā*, the PIE Word for "Moon, Month" and the Perfect Participle, *JIES*, 10, 1982, 53-64, aboutit à cette reconstruction. E.P. HAMP, IE $*MeH_1not-$ and the perfect Participle, *JIES*, 11, 1983, tente de rendre compte de cette curieuse alternance $*s$: $*t$ à partir de la forme du nominatif singulier où $*-t-s$ évoluerait en $*-ss$, puis $*-s$ avec allongement de la voyelle. On peut aussi penser à la "dentale à explosion sifflante" reconstruite par E. BENVENISTE (v. en dernier lieu *Hittite et Indo-Européen*, p. 8).

L'existence dans une langue d'une désignation implique la connaissance de la réalité correspondante dans la communauté qui parle cette langue : cette évidence, sur laquelle se fonde "la paléontologie linguistique", permet d'attribuer aux Indo-Européens non seulement la pratique de la mensuration, mais d'ajouter à cette conclusion évidente et banale trois précisions qui ne le sont pas :

1° La pratique de la mensuration s'applique notamment au temps, et aux deux principaux cycles temporels : le mois et l'année (lunaire).

2° Cette pratique est ancienne : la racine qui la désigne présente en effet trois formes inconciliables en synchronie, qui ne se laissent ramener à l'unité que dans un stade ancien de l'indo-européen : **met-* et **med-* ne peuvent être que d'*anciens* dérivés de **mē-* (**meH₁-*).

3° Elle est liée aux notions de réflexion (de ruse, d'imitation), d'attribution (de destin), de gouvernement, et aussi (pour **med-*), à celle de médecine, (pour **met-*) à celle de visée.

2 LES UNITÉS DE MESURE

Quand on passe aux unités de mesure, le tableau change du tout au tout. Contrairement à la mensuration, les unités de mesure diffèrent d'une langue à l'autre. Il est donc impossible de les reconstruire par la méthode de paléontologie linguistique pour la période commune des Indo-Européens. Mais une telle situation, qui est celle des religions, panthéons, mythologies du monde indo-européen, n'interdit pas toute reconstruction. Il est en effet possible de reconstruire à partir de concordances observées entre des groupes structurés de notions. C'est ce qu'a fait G. Dumézil avec sa théorie des trois fonctions. Des groupes structurés de notions, quand on les observe dans les littératures, les religions, les institutions, etc. de peuples parlant des langues apparentées, ont

chance de représenter un héritage commun, si toutefois il ne s'agit pas de correspondances "élémentaires", c'est-à-dire très générales, voire universelles.

En ce qui concerne les unités de mesure de longueur, les peuples indo-européens anciens ont utilisé, comme tant d'autres, les parties du corps qui s'y prêtent, doigt, paume, coudée, bras, pied, ainsi que l'extension des bras (brasse) et des jambes (pas). Pour les dimensions supérieures, ils ont eu recours à diverses activités ou situations susceptibles de fournir des points de référence : portée de la voix, de la vue, du lancer. Aussi à la marche (compte par "jours de marche") et, pour les surfaces, au labour (en latin médiéval, *dies* "jour" devient une unité de surface : "tantum terrae, quantum quis per diem uno aratro arare potest", Du Cange, s.v.).

Ces diverses dénominations des unités de mesure correspondent à des pratiques empiriques et approximatives de la mensuration. Elles contrastent avec les dénominations nouvelles, pour la plupart empruntées au monde babylonien qui, comme le rappellent O. Schrader et A. Nehring (2) "quelque mille ans avant J.C. était déjà parvenu à un système de mesures et de poids reposant sur le nombre 60 obtenu par l'observation attentive du temps". Ces unités de mesure, et en particulier les mesures de capacité, ont tout naturellement suivi les produits importés. De ces observations incontestables résulte la conception habituelle : les Indo-Européens avaient un système métrique rudimentaire tirant ses unités de parties du corps et d'activité de la vie courante ; c'est seulement par emprunt au monde babylonien que plusieurs peuples indo-européens se sont dotés à date récente d'un véritable système métrique, comportant des unités définies de façon précise.

Or cette conception est en désaccord total avec les conclusions qu'on a cru pouvoir tirer de la désignation de la mensuration par la racine **mē-* et ses deux anciens dérivés.

(2) *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*², Berlin, W. de Gruyter, I 1917-1923, II 1929 (sous *Maß, Messen*, II p. 43).

1.3 MENSURATION EMPIRIQUE ET MENSURATION SCIENTIFIQUE

De cette désignation, on peut en effet tirer, en ce qui concerne la mensuration, des conclusions analogues à celles que tirait jadis E. Benveniste (3) de celle de la médecine par la racine **med-* et du sémantisme de cette racine : "traiter médicalement une maladie", observait-il, s'exprime par la racine **med-*, latin *medeor*, *medicus*, avestique *vī-mad*, racine qui par ailleurs signifie "mesurer", "juger", "gouverner". "Gouverner" est issu de "prendre avec autorité des mesures appropriées à la situation". L'application à la médecine montre qu'il s'agit d'une pratique médicale de réflexion, de compétence, d'autorité. "Au stade de culture où nous reporte cette analyse, conclut-il, le médecin n'a plus rien d'un sorcier ; c'est un homme de pensée". D'où l'idée, lancée depuis bien longtemps par J. Darmesteter (4), d'une "doctrine médicale indo-européenne", doctrine qui s'est révélée depuis correspondre au modèle trifonctionnel (5).

La désignation de la mensuration par la racine **mē-* et ses dérivés oriente vers des conceptions similaires dans le domaine métrologique. Dans le monde indo-européen tout comme à Babylone, et ailleurs, la mensuration qui pose un problème difficile est celle du temps, et en particulier celle du cycle annuel. Comme beaucoup d'autres peuples néolithiques, les Indo-Européens ont commencé par identifier l'année aux douze mois lunaires (ils ont peut-être même opéré initialement avec une année de dix mois !) Mais il paraît bien établi aujourd'hui qu'au moins à la fin de la période commune ils ont appris à calculer le cycle solaire. C'est ce qu'indique la mention des "douze jours" dans le monde

(3) La doctrine médicale des Indo-Européens, *Revue de l'histoire des religions*, CXXX, 1945, 5-12.

(4) *Ormazd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire*, Paris, 1877, p. 293.

(5) C'est ce qu'a montré Benveniste dans l'article cité n. 2. Voir aussi J. Puhvel, *Mythological Reflections of Indo-European Medicine*, *Indo-European and Indo-Europeans* ed. by G. Cardona, H.M. Hoenigswald and A. Senn, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1970, p. 369-382.

védique, ainsi que l'a montré A. Weber voici plus d'un siècle (6). Je crois qu'on en trouve aussi un vestige mythologique dans les douze jours pendant lesquels, chez Homère, Zeus ("Ciel du jour") et les autres dieux s'en vont au bout du monde, chez les "Ethiopiens" (7). Avec leurs correspondants germaniques et celtiques, cela fait déjà quatre attestations, dont trois manifestement indépendantes, d'un calcul de la différence entre l'année solaire et les douze mois lunaires. Ce calcul est-il, comme le croyait Weber pour de simples raisons de "vraisemblance" dû à une influence babylonienne ? C'est tout à fait possible, mais, contrairement aux faits rappelés ci-dessus § 2, rien ne l'atteste dans le vocabulaire. L'emprunt n'aurait donc laissé aucune trace linguistique. D'autre part, si l'emprunt d'une unité de mesure identique au récipient contenant un produit d'importation s'explique sans aucune difficulté, celle d'un ensemble à la fois scientifique et culturel s'explique beaucoup moins facilement, quand il n'existe pas de contacts étroits, et notamment une situation de bilinguisme. Les cycles temporels sont au centre de la vision du monde des Indo-Européens : ce n'est pas par hasard que le dieu suprême se nomme chez eux "Ciel du jour" (**dyew-* : latin *diēs*), et les dieux (**deywó-*) "ceux du ciel du jour" (et non, comme on le dit souvent, les "célestes"). Les dieux sont donc par nature étroitement liés au cycle quotidien. Or, en Inde au moins, les deux autres cycles sont considérés comme homologues au cycle quotidien : le mois védique a une "quinzaine claire" et une "quinzaine obscure", et l'année, qui, selon un passage des *Lois de Manou*, est "un jour des dieux", a elle aussi sa moitié diurne (ascendante) et sa moitié nocturne (descendante). On voit par cet aperçu l'importance de la détermination des cycles temporels, qui sont non seulement le cadre du culte, mais aussi dans une large mesure son objet : assurer le retour régulier des saisons, la sortie de l'hiver, le retour de l'"Aurore de l'année" (dont le nom germanique de Pâques conserve le souvenir), celui de la belle saison, à laquelle s'identifie la déesse grecque Héra, l'épouse de Zeus, dont le nom est, au genre près, identique au nom germanique de l'année. De plus, le

(6) *Omina und Portenta*, APAW Berlin, 1858, p. 388.

(7) J. Haudry, *Peuples et pays mythiques de l'Iliade au regard de la "religion cosmique des Indo-Européens"*, *Peuples et pays mythiques*, éd. par F. Jouan et B. Deforge, Paris, 1988, 21-30.

retour régulier des saisons (vieil-indien *rtú-*, cf. avestique *ratu-*) constitue le modèle cosmique de la vérité (vieil-indien *rtá-*, iranien **arta-*) et de l'ordre social : les trois fonctions et, dans une partie du monde indo-européen, les castes correspondantes, s'identifient par leur nom même (du vieil-indien *várna-*, avestique *pištra-*) à des "couleurs". Or les couleurs qui les symbolisent ont manifestement une base cosmique : le blanc brillant du ciel du jour, le noir de la nuit, le rouge des deux crépuscules. On comprend pourquoi une même racine a pu s'appliquer à la fois à la mesure du temps et au gouvernement, ainsi qu'à la juste répartition et au destin. Quant à l'application à la médecine, elle se justifie aussi par l'homologie traditionnelle entre le corps humain et le corps social. C'est également pour cette raison que la pratique médicale a été répartie entre les trois fonctions.

Nous voilà bien loin de la mesure de l'espace en doigts, coudées, pas, jours de marche ou jets de pierre. Mais il n'existe en fait aucune contradiction entre ces deux ensembles d'observations. A toute époque, y compris de nos jours, il existe au moins deux registres partiellement distincts (avec des chevauchements) de dénomination des unités de mesure : l'un technique, savant, l'autre pratique, populaire. On dit encore "c'est à une heure de marche", "verser un doigt de porto", etc. Les correspondances notionnelles (mais non formelles) rappelées ci-dessus § 2 entre les unités de mesure des peuples indo-européens anciens ne permettent de tirer aucune conclusion en ce qui concerne la période commune des Indo-Européens : ce sont des concordances "élémentaires" qui n'attestent rien de plus que l'existence, universelle, d'une métrologie "populaire". Nous ne connaissons sans doute jamais le nom des unités de la métrologie "savante" des Indo-Européens. Mais les observations faites sur le sémantisme de la racine **mē-* et des formes apparentées permettent de postuler une métrologie de ce type, et fondée sur la détermination des cycles temporels. Le cycle quotidien du soleil définit les points cardinaux (v. ind. *dís-* "direction") dès que l'une des phases caractéristiques de sa course est prise comme point de référence et définie comme "située en face", que ce soit le levant (v. ind. *purás-*, *prāk-*) ou le milieu (av. *paourva-* "sud") : les trois autres points cardinaux sont définis comme "situé derrière", "à droite", "à gauche", ou le sont directement. Cette structuration de l'espace, qui conduit à la conception

d'une terre "à quatre pointes", bien que ronde (*RV 10,58,3 bhûmim caturbhrstim*) a donc une base temporelle, conformément à la formulation de l'*Atharvaveda*, 13, 2, 5cd "quand tu vas (à pied), ô Soleil, mesurant le ciel et la terre divine, le jour et la nuit". Conçue à partir du cycle quotidien, cette détermination des points cardinaux est nécessairement approximative : le soleil ne se lève ni ne se couche au même endroit tout au long de l'année. On ne peut la préciser qu'en prenant des points de repère par rapport auxquels la course annuelle du soleil apparaît successivement comme ascendante et comme descendante. D'où probablement le sens de "viser" relevé pour la forme **met-*. Mais un savoir technique de ce genre est fragile : il suppose un habitat sédentaire prolongé. Les migrations le mettent en danger, surtout quand il n'est pas fixé par l'écriture, et qu'il repose sur un petit nombre d'individus. Nous savons que les peuples indo-européens se sont beaucoup déplacés ; ils ont pu, ce faisant, perdre des connaissances antérieures, tout comme en France s'est perdue la science des Gaulois, en particulier celle dont témoigne, dans le domaine qui nous concerne, le Calendrier de Coligny (8). Cependant, ces observations ne doivent pas engager à prêter aux Indo-Européens une astronomie élaborée : nous savons par le vocabulaire reconstruit qu'ils n'identifiaient qu'un très petit nombre de corps céleste en plus du soleil et de la lune ; ce qui n'a rien de surprenant pour un peuple qui désignait volontiers le "ciel" par le nom du "nuage", **nébhe/os-* : hitt. *nepis-*, v.sl. *nebo*, lett. *debess*, v. irl. *nem*, av. *nabah-*.

2. **MEH₁*- "TROUVER PLACE", "OCCUPER UNE PLACE"

2.1. LE PERFECTO-PRÉSENT GERMANIQUE **MŌTAN* "TROUVER PLACE"

Le dérivé nominal **mōt-ōn-* (f.) représenté en vieux-saxon (*muota* "Muße")

(8) Voir l'édition qu'en ont donné P.-M. Duval et G. Pinault, *Recueil des Inscriptions Gauloises, Vol. III Les calendriers*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986.

et en vieux-haut-allemand (*muoza* "Gelegenheit, Möglichkeit") ainsi que le neutre **mōt-ja* (vieil-anglais *aemte* de *ae-mēte* "Muße"), d'où l'adjectif *aemt-ig* "vide" (*empty*), vieux-haut-allemand *muazi* "Zwischenzeit", garantissent l'antériorité du sens de "trouver place" qui n'est attesté que dans le texte gotique, où il traduit le grec *khōreîn* en valeur propre (Mc 2,2) et figurée (J 8,37 ; II Cor. 7,2). Dans les divers dialectes westiques (le verbe est inconnu du nordique), on ne trouve que des valeurs modales ("dürfen", "können", "sollen" et "müssen"). On posera donc pour le perfecto-présent **mōtan* le sens de "trouver place". Ce qui permet de confirmer son rattachement usuel à la racine **mē-* ou, avec Pokorny 706, à son (ancien) dérivé la racine **med-*, mise en doute à tort par E. Seebold, *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch der germanischen starken Verben* p. 354 et *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (22^{ème} édition) sous *müssen*. Or "trouver place" est l'un des sens de la racine *mā-* en sanskrit classique. Le dictionnaire de Böhtlingk-Roth en donne deux exemples. L'un provient d'un *śloka* figurant dans le tome 3 des *Indische Sprüche* d'O. Böhtlingk (1^{er} éd. 1865), N° 3671 : "Prince, vaste est le sein des trois mondes, pour que l'immensité (littéralement : *la grandeur qui ne peut être mesurée*) de ta gloire y trouve place (*māti*)". On note que, par un de ces jeux verbaux qu'affectionne la poésie sanskrite, le poète a fait figurer côte-à-côte deux formes de *mā-* présentant deux valeurs différentes, "mesurer" et "trouver place". Cette différence de sens appelle une explication : on ne passe pas directement de "mesurer" à "trouver place" (la filiation inverse ne semble pas plus naturelle). Le sens de "trouver place", qui n'est pas attesté en védique, ni en iranien ancien, peut être issu du parfait dans sa valeur *possessive* originelle "avoir sa pleine mesure". Cette valeur possessive du parfait est la contrepartie de la valeur *donative* (sur ces notions, voir *L'indo-européen*, 2^{ème} édition, p. 74) des formes de présent et d'aoriste qu'on observe dans l'emploi, bien attesté en védique, au sens de "donner pleine mesure", "donner largement", *RV* 3, 1, 15c (à Agni) "avec les (autres) dieux, accorde largement (*mimīhi*) ton aide au chantre !". C'est effectivement un parfait qui figure dans l'autre exemple, qui provient d'une inscription sur les rois du Mandala publiée par F.E. Hall, *J.A.O.S.*, 7, 1862, p. 1-23, *śloka* 38 (texte p. 10, traduction p. 16) : "l'immobile (= la terre) toute entière, tous les princes trouvent place (*mamuh*) dans la

main du seigneur *Hṛdaya*", dont il est dit au *śloka* 35 qu'il "protège le monde entier" : c'est exactement la valeur figurée du gotique *gamōtan*.

Il est à noter que la quasi-totalité des perfecto-présents du germanique présentent cette valeur possessive du parfait indo-européen : **wait* (**wóyda* : i.ir. **wáyda*) "j'ai la vision de" ; *aih* (**Hóyka*) "j'ai la possession" ; **ann* "j'ai de l'inclination" ; *kann* (**gónHa*) "j'ai la connaissance" ; **tharf* (**tórpa*) "j'ai besoin" ; **dars* (**dhórsa* : véd. *dadhárṣa*) "j'ai l'audace" : **man* (**móna* : gr. *mémóna*, lat. *memini*) "j'ai la pensée" ; *mag* (*mógha*) "j'ai les moyens" ; **ōg* (**Hóhga*) "j'ai peur". De même les deux impersonnels **daug* (**dhówghe*) "on a , il y a abondance (de lait)" et *nah* (**nóke*) "on a, il y a suffisance". La plupart de ces formations ont en face d'elles, directement ou indirectement attesté, un substantif exprimant la notion "possédée". Ainsi pour **man* (**móna*) le premier terme **men-* du composé verbal **men-dh(eH)-* (Pokorny 730 **mendh-* "seinen Sinn worauf richten").

2.2 HYPOTHÈSE SUR L'ORIGINE DE LA FORMATION D'ADJECTIFS EN *-MÓ- SUR BASE D'INVARIANTS À VALEUR LOCALE.

La formation en **-mó-*, **-mmó-* attestée par des reconstructions comme **ndh-mmó-* "inférieur" (v. ind. *adhamá-* = lat. *infimus*), sur **ndh* (dans **ndher* : germ. **under*, lat. *infrā*, **medh(y)-mmó-* "médian" (v. ind. *madhyamá-*, av. *mad̄ma-*, got. *miduma*), sur **medh(i)*, **pr(o)-mó-* "antérieur" (germ. **frama-*, *fruma-*) etc. peut être issue de composés en **-mH₁-ó-*, du type de **pro-bhw-o-* (lat. *probus*). Pour le sens, on comparera la formation sanskrite d'adjectifs en *-mātra-*, bâtie sur *mātra-* "mesure", au sens de "ayant la mesure de", d'où les locatifs adverbiaux comme *hastamātre* "à une distance d'un *hasta*", *māsamātre* "en un mois" (BR 5, col. 707). On retrouve ici la valeur de "occuper une place, un espace" que présente la racine dans le germ. **mōtan* et quelques emplois sanskrits de *mā-* (ci-dessus). Dans cette hypothèse, **ndh-mmó-* s'interprète "qui occupe une position inférieure", **medh(y)-mmó-* "qui occupe une position médiane", etc. Ce suffixe **-mmó-* forme couple avec le suffixe

*-ero-, issu de la postposition à valeur locative *-er, à laquelle il conviendrait de chercher aussi une origine lexicale. D'autre part, ce suffixe, élargi en *-tmmo-, a fourni le morphe des superlatifs secondaires, correspondant aux comparatifs en *-tero-.

3 V.A., V.SAX. METOD, V.ISL. MJÖTUDHR "DESTIN", ET L'EMPLOI DE LA RACINE VÉDIQUE MĀ- AU SENS DE "DESTINER"

Le sens de "destiner" qui est normalement exprimé en indo-iranien par la racine *bhag- (d'où *bhága- destin") figure dans quelques emplois isolés, peut-être résiduels, de la racine mā- en védique, RV 1,120,9bc (aux Áśvins) :

"Et destinez-nous (*no mimītam*) à la richesse qui donne vigueur, et destinez-nous au réconfort consistant en vaches !" ;

En liaison avec Bhaga, 5,51,11 :

"destinez-nous au bien-être, ô Áśvins, (et toi aussi), Bhaga !"

Ou encore 5,59,8a (aux Maruts) :

"que le Ciel infini nous destine (*mimātu...nah*) à l'agrément !" (9)

Cet emploi ne doit pas être assimilé à celui dans lequel mā- signifie "donner pleine mesure" (ci-dessus § 2.1), comme il ressort des constructions :

	objet attribué	destinataire
<i>mā-</i> "donner pleine mesure"	accusatif	datif
<i>mā-</i> "destiner"	datif	accusatif

(9) Autre, K.F. GELDNER.

4 DEUX RACINES *MĀ- EN INDO-IRANIEN ?

Le foisonnement sémantique de la racine *mā-* en indo-iranien a conduit T. Burrow (10) à poser une seconde racine **mā-* "to ascertain". Mais comme l'a montré J. Duchesne-Guillemin (11), on passe facilement de la notion de "mesure" à celle de "constatation". Pas plus que la forme, le sens n'invite donc à scinder cette racine (ci-dessous § 6).

5 HYPOTHÈSE SUR L'ORIGINE DE LA PARTICULE PROHIBITIVE *MĒ

La particule prohibitive **mē-* (indo-iranien **mā*, grec *mē*, arménien *mi*, messapien *ma* ; albanais *mos*, de **mē-k^we* ? tokharien A *mar*, de **mē-rā* ?) qui, accompagnant un verbe à l'injonctif, exprime les deux formes de la prohibition : "ne fais pas !", avec l'injonctif aoriste, et "cesse de faire !" avec l'injonctif présent (12), peut être issu de l'impératif du verbe **mē-* "mesurer". C'est à une forme d'impératif qu'on fait remonter la particule prohibitive de l'anatolien, hittite *le*, qui a été expliquée par Pedersen (13) comme l'impératif de la racine **lē(i)-* "laisser", "se relâcher", dans un emploi similaire à celui du latin *cave* avec le subjonctif "prends garde de ...". Or, dans ses emplois au sens de "considérer", en particulier dans des formes comme le véd. *abhīmāti-* "hostilité" (secondairement rapproché de *abhī-man-* "avoir des dispositions hostiles", "penser contre", ou *māyā-* "magie", grec *mētis* "ruse", et plusieurs formes issues de **med-*, la valeur de la racine est très proche de celle du verbe latin *cavēre*, et de celle de la racine **kew-* ("worauf achten, beobachten, schauen"

(10) *TPS*, 1980, p. 134 et suiv.

(11) *Languages and Cultures, Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, (ed. by Mohammed Ali Jazayery and Werner Winter), Berlin New York Amsterdam, Mouton De Gruyter, 1988, pp. 125-6.

(12) K. HOFFMANN, *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg, C. Winter, 1967.

(13) *Hittitisch und die anderen indo-europäischen Sprachen*, p. 163.

Pokorny 587) dont il est issu.

6 ESSAI DE SYNTHÈSE

Forme : racine **meH₁-*, avec deux "élargissements" (=dérivés dont le contenu dérivationnel n'est pas déterminable) **mH₁et-* et **mH₁ed-*

Valeur originelle : "mesurer le temps", "déterminer des unités de temps"
d'où : "lune / mois", "temps".

Filiation des emplois dérivés :

1 "viser des repères (pour mesurer le cycle annuel)
d'où : "viser", "lancer" et "regarder".

2 "mesurer l'espace" (pour établir ces repères)
d'où "arpenter", "faire des pas", "parcourir" et "prendre place, occuper une place".

3 "mesurer (spatialement) pour fabriquer un objet", "pour déterminer une quantité"
d'où : "faire sur mesure" et "reproduire", "imiter" ; aussi : "donner pleine mesure de", ou inversement : "limiter" (d'où l'expression prohibitive).

4 "mesurer un objet préexistant à la mesure"

5 "prendre des mesures" autres que temporelles et spatiales :
— en vue d'un résultat tangible : "destiner" (dit des dieux), "gouverner" (dit des chefs), "soigner"
— en vue de la cohérence du discours ; "inférer", "déduire", "apporter une preuve".

Lors de la Session d'Etudes Indo-Européennes de 1991, Eulogio LOSADA-BADÍA a présenté une communication dont on lira dans les pages suivantes la version rédigée.

La thèse soutenue par l'intervenant a suscité un débat fort animé au cours duquel les opinions les plus contradictoires ont été autorisées à s'exprimer. Toutefois, les parties en présence ayant campé sur leurs positions respectives, ce débat demeure ouvert et la publication de l'article qui en a été la cause n'est, en définitive, à nos yeux qu'une invitation à le poursuivre, si les linguistes qualifiés qui sont lecteurs de cette revue en éprouvent le désir ou en ressentent la nécessité.

L'INSTITUT D'ETUDES INDO-EUROPÉENNES

**LE SUFFIXE *-NO- DANS LES NOMS DE CHEFS SACRÉS
ET GUERRIERS INDO-EUROPÉENS**

«*tu duca, tu signore, e tu maestro*» !

(DANTE : *Divina Comedia, Inferno, Canto II, v. 140*)

Pour illustrer notre hypothèse, selon laquelle tout suffixe provient, dans nos langues indo-européennes du moins, d'un ancien dernier terme de composé en fonction de support ou déterminé (1) - comme, par exemple, le suffixe espagnol *-mente* (2) -, ainsi que pour montrer quelques applications de la dite théorie, nous allons nous arrêter sur un élément suffixal indo-européen : le suffixe *-no- (2 bis).

Dans plusieurs langues indo-européennes, en effet, le suffixe *-no- sert entre autres à former quelques noms de "grands dieux" ou de "grands

(1) Voir notre thèse pour le doctorat d'Etat, intitulée *Etudes sur la Formation des Suffixes dans les Langues Indo-Européennes*, soutenue à l'Université Paris IV Sorbonne (déposée à la bibliothèque de cette université).

(2) Comme l'on sait, les adverbes espagnols en *-mente* (*claramente, dulcemente*, etc.) étaient initialement, en latin, des syntagmes du type *clara mente* ("avec l'esprit clair") où *mente*, ablatif singulier de *mens, mentis*, figurait *en fonction de support*, qualifié par un adjectif *antéposé*.

(2 bis) Avec quelques additions et corrections, le présent travail reprend le texte diffusé en 1990 par le Service des Publications de l'Université Paris III Sorbonne Nouvelle, paru sous le titre *Le Suffixe *-NO-*.

rois" - comme c'est le cas de *Varuna* (3) en Inde, de *Diana*, de *Fortuna*, de *Janus*, de *Latinus*, de *Luna*, de *Neptunus*, de *Portunus*, de *Vulcanus* à Rome, de *Helenos* (Ἑλενος), de *Oouranos* (Οὐρανός), de *Selinos* (Σέλιμος) en Grèce -, ou, encore, il sert à former de simples noms génériques désignant "celui qui dirige", "celui qui commande", "celui qui ordonne" - comme c'est le cas des mots latins *dominus* ("maître de maison") et *tribunus* ("tribun"), ainsi que celui du mot grec homérique *koiranos* (κοίρανος) ("roi", "chef") et celui des mots germaniques *dróttinn* ("chef de troupe", en vieil islandais), *kindins* ("chef", en gotique), *piudans* ("roi", en gotique) et *truhtin* ("chef de l'escorte", en vieux haut allemand) -, ou, enfin, il sert dans de nombreux cas à indiquer l'idée de "possession" (sens qui, déjà analysé par BOPP (4), vient parfois s'ajouter à ceux que nous venons de signaler) - comme dans le mot lituanien *pilnas* ("plein") et dans le mot védique *pūrṇá-* ("plein"), qui remontent tous les deux à une forme **p!H₁-no-* ("plein"), forme signifiant initialement **"pourvu de choses déversées"* (**p!H₁-* = **"choses déversées"* (5)).

Or, il existe en indo-européen une racine qui, formellement et sémantiquement, nous semble proche du suffixe **-no-* : la racine **nei-* ("conduire").

Apparemment, certes, le rayon de cette racine **nei-* est assez réduit : si l'on suivait l'enseignement d'Emile BENVENISTE, on ne la retrouverait que dans le monde indo-iranien - c'est le cas de *nay-* ("conduire"), comme nous pouvons le voir dans le verbe sanskrit *Nī-*, *náyati* ("conduire", "mener", "guider") - et dans le monde hittite - c'est le cas de *nai-*, *ne-* ("conduire"). Emile BENVENISTE refuse même les rapprochements avec des mots comme

(3) Pour les noms mythologiques, voir notamment le *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine* de PIERRE GRIMAL (Presses Universitaires de France, Paris 1976), ainsi que le *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque* de PIERRE CHANTRAINE (Editions Klincksieck, tomes I et II, Paris 1983 et 1984), le *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine* de ALFRED ERNOUET et ANTOINE MEILLET (Librairie G. Klincksieck, Paris 1967) et *L'Inde Classique* de LOUIS RENOUE et JEAN FILLIOZAT, tome I (Payot, Paris 1947).

(4) Voir FRANZ BOPP : *Grammaire Comparée des Langues Indo-Européennes*, tome IV ; traduction française de MICHEL BREAL, publiée par l'Imprimerie Nationale, Paris 1872.

(5) Voir JEAN HAUDRY : *L'Indo-Européen*, page 52 ; Presses Universitaires de France, collection "Que sais-je ?", Paris 1984.

l'irlandais *nē*, *nía* ("guerrier", "héros"), l'irlandais *nīach* ("vaillant"; "héroïque", adjectivement, et substantivement "héros", "champion") et l'irlandais *nīab* ("la force vitale") en soutenant que, pour tous ces termes, "il faut poser une racine distincte **nei-* signifiant "posséder de la force", "être doué de force", "déployer son activité" [...]" (6).

Afin de mieux écarter le monde irlandais du monde indo-iranien, BENVENISTE affirme que le linguiste Joseph VENDRYÈS "n'évoque [...] qu'avec "peut-être" le rapprochement de sanskrit *nayati*" et des mots celtiques que nous venons de citer (7). Or, à l'encontre de ce qu'affirme BENVENISTE, les paroles de VENDRYÈS, replacées dans leur contexte, n'excluent absolument pas la possibilité d'un rapprochement : "au sens de champion, dit Joseph VENDRYÈS, *nia* peut sortir de **nei-t-s* [...] et remonter à la racine **nei-* (peut-être (8) dans skr. *nayati* "il conduit")" (9).

Sémantiquement et formellement, l'on peut parfaitement poser une seule racine initiale **nei-* pour tous les cas que l'on veut faire venir de deux racines **nei-* homonymes : il n'est pas difficile, en effet, d'admettre que le "conducteur", le "meneur", le "guide" par excellence est le "guerrier" qui marche devant, le "héros", détenteur de la "force vitale".

Ce n'est pas autrement que, en latin, le mot *dux*, signifiant "conducteur", "guide", puis "chef", "général", mot appartenant à la famille du verbe *ducere* ("conduire" en général, "conduire une armée"), en vint à désigner le chef guerrier, sens qui s'est maintenu pendant le Moyen Age dans plusieurs langues de l'Europe ; ce n'est pas autrement, non plus, que le mot *Führer*, appartenant à la famille du verbe *führen* ("conduire", "mener", "guider"), désigne en al-

(6) Voir EMILE BENVENISTE : *Hittite et Indo-Européen*, pages 33 et 34 ; Librairie Adrien Maisonneuve, Paris 1961.

(7) Voir EMILE BENVENISTE : *Hittite et Indo-Européen*, page 34.

(8) Ici, c'est nous qui soulignons.

(9) Voir JOSEPH VENDRYÈS : *Lexique Etymologique de l'Irlandais Ancien*, Fascicule MNOP, sub vocabulo *nia* ; Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin (Irlande) / Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1961 (le texte entre parenthèse où figure l'expression "peut-être", bien entendu, est aussi de VENDRYÈS).

lemand le "chef" ; ce n'est pas non plus autrement que le mot latin *rex* ("roi", "chef", "maître"), le mot sanskrit *rājan-* ("roi", "chef", "dieu"), le mot gaulois *-rix* (figurant comme deuxième terme de composé dans maints noms de chefs gaulois avec le sens de "chef de guerre") (10) et le mot vieil irlandais *rí* ("roi"), mots qui supposent une racine **rēg-* qui se rattache, évidemment, à la racine indo-européenne **reg-* signifiant "conduire", "diriger" (11) - ainsi avons-nous par exemple le verbe latin *regere* ("diriger", "guider", "mener", "gouverner", "commander") (voir le mot breton *rener* = "chef", "dirigeant") -, ce n'est pas autrement, disions-nous, que ces mots en sont venus, chez les Indo-Européens, à désigner le guide absolu par excellence, le "roi" guerrier et religieux (11), à caractère sacré.

En fait, cette racine unique **nei-* signifiant primitivement "conduire" est, probablement, bien plus représentée qu'on ne le dit : la seule et même image initiale signifiée par la racine **nei-*, la même idée que cette forme renferme, vit sans doute encore, malgré les apparentes difficultés phonétiques que le rapprochement pourrait poser, sous la forme suffixale **-no-*.

En effet, si nous revenons sur les sens recouverts par le suffixe **-no-*, nous observons que beaucoup de mots formés à l'aide de ce suffixe dans plusieurs langues indo-européennes - nombreux chez les noms de "rois", de "héros", de "dieux" - possèdent un facteur sémantique en commun avec les mots hittites, indo-iraniens et celtiques dont nous venons de parler et dont le radical suppose une ancienne forme **nei-* : les uns et les autres ont comme valeur essentielle celle de "guider", "conduire", "diriger", "mener" ; c'est ce que montrent, par exemple, face au verbe sanskrit *Nī-*, *náyati* signifiant "conduire", "guider", ou face au mot irlandais *nía* signifiant "guerrier", "héros", le mot latin *Latinus* ("roi du Latium", "chef du Latium", "guide du Latium") ou le mot gotique

(10) *Eporodorix* ("roi des dresseurs de chevaux"), *Vercingetorix* ("grand roi des guerriers"), etc.

(11) Voir JOSEPH VENDRYÈS : *Lexique Etymologique de l'Irlandais Ancien*, Fascicule RS, sub vocabulo *ri*, 1974.

kindins ("chef" - littéralement, "chef de la gens", "guide de la gens" -) (12).

Si l'on analyse ces différents dérivés dont le suffixe représente une ancienne forme *-no-, en effet, nous voyons que l'on peut les décomposer en deux termes, correspondant aux deux membres d'un composé, le premier des deux, le "radical", étant l'élément déterminant ou apport de l'ensemble, tandis que le deuxième, le "suffixe", joue le rôle de l'élément déterminé ou support (13) signifiant, selon les cas, "guide", "maître", "qui possède". Cette façon d'envisager le radical et le suffixe, signalons-le, coïncide avec ce que, à propos du sanskrit, enseignait déjà PĀNINI, implicitement, dans sa *Grammaire*. En effet, comme nous l'avons exposé dans un long ouvrage où nous développons notre théorie sur l'origine des suffixes dans nos langues indo-européennes, "l'ordre des termes dans les *sūtra* ou "aphorismes" grammaticaux de PĀNINI qui prescrivent les suffixes secondaires est apport-support, déterminant-déterminé, le déterminant étant le terme auquel va s'ajouter le suffixe, ce dernier étant vu par PĀNINI comme l'élément déterminé. Ainsi, dans le *sūtra* IV, 1, 92, où il est question du suffixe "aṅ" (14) [...], le suffixe est représenté au nominatif par un mot qui indique son sens ("apatyam" = "descendant") et le thème est représenté *au génitif* - donc prädicativement par rapport à "apatyam" - par un pronom démonstratif ("tasya" = "celui-ci") antéposé à ce mot (15). Cela paraît prouver que, pour PĀNINI, la relation entre ce que nous appelons le "thème" ou "radical" et ce que nous appelons le "suffixe" est une relation de mot déterminant à mot déterminé : le suffixe

(12) Le "gotique *kindins* "chef de clan" [...] [est] issu de *genti-nos, chef de la "gens" [...]" (EMILE BENVENISTE : *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, tome I, page 302 ; Les Editions de Minuit, Paris 1969).

(13) Voir supra, pages 1 sq.

(14) "aṅ" : terme technique désignant un suffixe secondaire pouvant s'appliquer aux noms patronymiques.

(15) Au *sūtra* IV, 1, 92, il est dit *tasyāpatyam* (< *tasya* + *apatyam*), ce qui signifie en mot à mot, respectant l'ordre des termes, "de celui-ci le descendant", c'est-à-dire "le descendant de celui-ci" (voir la *Grammaire de PĀNINI*, texte original, avec des commentaires et la traduction de LOUIS RENOÛ ; Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris 1966).

apparaît comme un mot plein pourvu d'un sens et déterminé par le thème" (16).

Enfin, pour ce qui est de l'ordre chronologique des divers sens recouverts par le suffixe **-no-*, sens que nous avons signalés plus haut (17), rappelons que certains linguistes, et non des moins illustres, donnent comme premier sens celui de "possesseur" (18), dont ils font venir celui de "chef", "maître", "seigneur" (19). Ainsi, après avoir analysé comme un adjectif possessif signifiant littéralement "possesseur de lumière" le mot latin *luna* (mot provenant d'une forme reconstituée **lowks-no-*), Jean HAUDRY indique que "de cette valeur possessive est issue celle de "chef de" [...]" (20). Nous pensons, toutefois, que s'il s'agit du même suffixe, ce qui est le plus vraisemblable, le processus sémantique a probablement suivi le chemin inverse, c'est-à-dire "guide" d'abord, puis "chef", enfin "possesseur", car ce n'est pas parce que l'on possède que l'on peut devenir "chef" - sauf, bien entendu, dans une société à prédominance marchande - : dans une société traditionnelle à forte dominance guerrière, comme c'est fondamentalement le cas dans l'univers de "l'aristocratie indo-européenne" dont parle, à plusieurs reprises, Antoine MEILLET (21), c'est au contraire parce que l'on est "guide", "chef", que l'on peut devenir "prince", "seigneur", "héros", "dieu" ; et ce n'est qu'en dernier lieu que le "guide", précisément parce qu'il est "chef" et qu'il chevauche "en tête", peut devenir "maître et seigneur".

Afin de montrer comment, en fait, le suffixe **-no-* représente probablement un ancien dernier membre de composé *en fonction de support* appartenant à la

(16) EULOGIO LOSADA BADÍA : *Etude sur la Formation des Suffixes dans les Langues Indo-Européennes*, pages 458-459.

(17) Voir supra, pages 2 sq.

(18) Voir supra, pages 2 sq.

(19) Voir supra, pages 2 sq.

(20) VOIR JEAN HAUDRY : *L'Indo-Européen*, page 52.

(21) Voir ANTOINE MEILLET : *Esquisse d'une Histoire de la Langue Latine*, pages 7-11 (librairie Hachette, Paris 1948).

famille des différents mots dont le radical remonte à la racine **nei-* (une et indivisible), nous analyserons ici quelques mots formés, dans diverses langues indo-européennes, à l'aide du dit suffixe. Nous y constaterons, en effet, que tous ces dérivés dont le suffixe remonte à une ancienne forme **-no-* peuvent s'analyser comme des composés du type déterminant-déterminé, le suffixe apparaissant comme un mot et signifiant, selon les cas, "guide", "chef", "maître", "possesseur".

Signalons, enfin, que l'ordre dans lequel seront présentées les différentes langues indo-européennes contenant les exemples choisis par nous a seulement pour but de faciliter l'intelligence des rapprochements.

Ainsi, en latin, nous avons toute une série de dérivés dont le suffixe suppose une ancienne forme **-no-*, parmi lesquels nous pouvons choisir quelques exemples correspondant à ce que nous avons indiqué plus haut : noms désignant de "grands dieux", de "grands rois", ou, encore, "celui qui dirige".

Dominus : il peut s'analyser, en mot à mot, comme "guide de la maison", "chef de la maison" (*domus* = "maison"), d'où "maître de la maison", "maître".

Tribunus : il peut s'analyser, en mot à mot, comme "guide de la tribu", "chef de la tribu" (*tribus* = "tribu"), d'où "tribun".

Diana. Déesse italique et romaine identifiée à *Artemis* (**Αρτεμις*) (22), la déesse grecque que les Anciens interprétaient déjà comme une personnification de la Lune - même s'il est certain que tous les cultes d'*Artemis* ne sont pas des cultes lunaires -, *Diana* peut s'analyser, en mot à mot, comme "maîtresse de la lumière" (*dius* = "lumineux") (23), considérée comme une personnification de la Lune.

Fortuna. Déesse qui fut en faveur dans la religion romaine de l'époque classique et qui est représentée avec la corne d'abondance, avec un gouvernail (car c'est elle qui "pilote" la vie des hommes), le plus souvent aveugle, *Fortuna*

(22) Cette identification semble avoir commencé très tôt, peut-être dès le VI^{ème} siècle avant notre ère.

(23) Voir ALFRED ERNOUT et ANTOINE MEILLET : *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, sub vocabulo *Diana*.

peut s'analyser, en mot à mot, comme "maîtresse du sort" (*fors* = "sort", "hasard", "fortune"), d'où le fait que ce nom désigne la "déesse de la fortune" (bonne ou mauvaise : comme c'est plutôt la bonne Fortune que l'on invoque, ou à laquelle on pense, *fortuna* sans épithète a tendu à signifier seulement la "bonne fortune").

Iānus. Ce dieu, l'un des plus anciens du panthéon romain et que l'on représente comme pourvu de deux visages opposés, l'un regardant devant lui, l'autre derrière (24), peut s'analyser, en mot à mot, comme "maître de la lumière" (25). En effet, plutôt que de relier *Iānus* au védique *yati* signifiant "il va", comme certains l'ont fait, afin d'expliquer pourquoi ce dieu indique le passage d'une année à l'autre, ou plutôt que de se limiter à suggérer, comme le font ERNOUT et MEILLET, qu'il faut y voir "peut-être [un] nom de divinité indigène" (26), nous pensons que si *Iānus* incarne la transition d'une année vers l'autre c'est bien parce que, comme le montre la partie radicale du nom, il porte en lui la lumière du ciel indo-européen. Cette interprétation rejoint l'enseignement de Max MÜLLER qui, en effet, rappelle que "nous avons sous la forme de *Pater matutinus* [*matutinus*, souvenons-nous, signifie "matinal"] ou *Janus* (27) [...] des représentations mâles de la *lumière du matin*" (28) ; *Janus*, dit encore Max MÜLLER, "était, autant que nous en pouvons juger, une personnification de *Dyu* (27) le ciel, considéré spécialement dans ses rapports avec l'année. C'est à ce dieu que le mois de janvier doit son nom" (29). Bien entendu, la date du début de l'année dont *Iānus* serait censé ouvrir les

(24) Ses légendes sont uniquement romaines, et liées à celles des origines de la ville.

(25) "Janus, par ses bienfaits, apporte la lumière dans le Latium", dit Pierre GRIMAL (*Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, page 241 B).

(26) Voir le *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, sub vocabulo *ianus*.

(27) Ici, c'est nous qui soulignons.

(28) *Nouvelles Etudes de Mythologie*, page 35 ; Félix Alcan, Editeur, Paris 1898 (les trois derniers mots, c'est nous qui les soulignons).

(29) *Nouvelles Leçons sur la Science du Langage*, tome II, page 194 ; A. Durand et Pedone Lauriel, Libraires Editeurs, Paris 1868).

portes (*iānuae*) ne coïncidera pas nécessairement avec le début de la nôtre, car, parmi d'autres choix envisageables, on peut aussi bien considérer comme point de départ le jour où le soleil commence à grandir, au solstice d'hiver, que celui où le soleil luit le plus longtemps dans le ciel, au solstice d'été : c'est ainsi que *Janis*, correspondant letton de *Janus*, désigne une "divinité gardienne des portes du ciel, fêtée au solstice d'été, secondairement identifiée à St. Jean" (30). Signalons que les correspondances entre *Janis*, *Janus* et Saint Jean (*Joannes* ou *Johannes*), formelles et symboliques, ne sont probablement pas dues au hasard. Indépendamment de la classique étymologie du nom porté par Saint Jean, saint que la tradition catholique présente comme le Précurseur de Jésus, la nouvelle lumière qui doit éclairer le monde, nous pensons qu'est hautement significatif le choix que l'Eglise a fini par faire en célébrant la fête du cousin germain du Christ *au solstice d'été*, le 24 Juin, précisément six mois avant la naissance de Jésus le 24 Décembre, *au solstice d'hiver*, moment où le soleil recommencera à croître en ramenant sur terre, avec son éclat, l'espoir d'un immortel printemps.

Latinus. Le nom de ce roi du Latium, dont Enée épousa la fille Lavinie, peut s'analyser, en mot à mot, comme "guide du Latium", "chef du Latium", d'où "roi du Latium".

Luna. Ce nom de la déesse romaine de la Lune, qui fut de bonne heure assimilée à Diana, dont le sanctuaire était voisin, peut s'analyser, en mot à mot, comme "maîtresse de la lumière", d'où "déesse de la lumière" (31).

Neptūnus. Dieu romain de l'élément humide, identifié à Poséidon ; son nom, d'étymologie obscure, qui semble bien être très ancien dans la langue, peut s'analyser, en mot à mot, comme "chef des eaux", "maître des eaux", d'où "dieu des eaux" : *Neptūnus*, rappelle Emile BENVENISTE, "n'est plus analysable en latin même" (32), mais, ajoute-t-il, "nous pouvons restituer par la

(30) Voir JEAN HAUDRY : *La Religion Cosmique des Indo-Européens*, pages 169-170 ; Archè, Milano (Italie) / Les Belles Lettres, Paris 1987.

(31) Voir cependant page 6, lignes 2 ss. et page 7, lignes 1-7.

(32) *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, tome I, page 301.

comparaison un substantif **neptu-* (thème en *-u*), qui doit signifier "humidité, élément aqueux" [...]" (32) - en fait, l'explication de BENVENISTE, déjà exposée entre autres par Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET (33), repose sur une vieille hypothèse -.

Portunus. Très ancienne divinité romaine, qui semble, à l'origine, avoir été un dieu des "passages", mais qui, à l'époque historique, est considéré comme un dieu marin, veillant sur les ports ; son nom peut s'analyser, en mot à mot, comme "chef des ports", maître des ports" (*portus* = "port"), d'où "dieu des ports".

De même que nous venons de le faire pour le latin, nous pouvons, aussi à titre d'exemple, analyser quelques dérivés germaniques dont le suffixe suppose une vieille forme **-no-* renfermant, sans doute, un ancien dernier membre de composé en *fonction de support* signifiant, selon les cas, "guide", "maître", "possesseur", dérivés qui désignent de "grands dieux", de "grands rois", ou, encore, tout simplement, "celui qui dirige".

Kindins : ce mot gotique signifiant "chef" peut s'analyser, en mot à mot, comme "guide de la gens", "chef de la gens" (34), "seigneur de la gens" (*kindins*, en effet, suppose une ancienne forme **kindi-na-* (< **genti-no-*) dont l'élément **kindi-* correspond à la "gens") (35), d'où le fait qu'il ait désigné le "chef" en général.

Truhtin : ce mot vieux haut allemand signifiant "chef de l'escorte", qui

(33) "Le rapport [de *Neptūnus*] avec [l']av.[estique] *napta-* "humide" est vague. Bien que la dérivation de *Neptūnus* ne s'explique pas par là, on ne peut s'empêcher de penser à l'importante figure religieuse indo-iranienne de véd.[ique] *apām nápat*, av. [estique] *apam napá* "descendant des eaux" ; [...] le mot relèverait du vocabulaire religieux commun à l'indo-iranien et à l'italo-celtique. D'autre part, *Neptūnus* serait formé comme *tribunus* et *dominus* s'il avait existé un **neptu-* "substance humide" [...]" (voir *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, sub vocabulo).

(34) Voir EMILE BENVENISTE : *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, tome I, page 91.

(35) Voir JEAN HAUDRY : *Les Indo-Européens*, page 49 ; Presses Universitaires de France, collection "Que sais-je ?", Paris 1981.

suppose une ancienne forme **druhtins* et qui correspond au vieil islandais *dróttinn* et au vieil anglais *dryhten*, peut s'analyser en mot à mot comme "guide de la suite guerrière", "chef de la suite guerrière", "seigneur de la suite guerrière" (voir le vieil islandais *drót*, le vieil anglais *dryht*, l'anglo-saxon *druht* et le vieux haut allemand *truht* qui, tous, désignent la "suite guerrière", la "troupe") (36).

piudans : ce mot gotique signifiant "roi", qui remonte à une ancienne forme **tewtāno-* (37) - de même que son correspondant vieux-saxon *thiodan* -, peut s'analyser en mot à mot comme "guide du peuple", "chef du peuple" (38), "seigneur du peuple" (fréquemment employé dans sa Bible par l'évêque Wulfila, le terme gotique *piuda* signifie, en effet, le "peuple").

Wotan. Sur la fibule runique de Nordendorf (VIème-VIIème siècle), on lit *Wodan* ; Paul Diacre écrit *Godan* (entre autres formes). En vieil anglais on trouve *Wōden*, en vieux haut allemand nous rencontrons *Wuotan*, en vieux saxon nous voyons *Woden* et *Wodin*, en vieux suédois *Opin*, en vieil islandais *Óðinn*. "Toutes ces formes, dit RENAULD-KRANTZ, supposent deux formes primitives **WODANAZ* et *WODINAZ*, dérivées, par adjonction des suffixes *-an-* et *-in-* indiquant la maîtrise de quelque chose (39), de la racine germanique *WOPA* - apparentée au lat.[in] *vates* ["devin", "prophète", "oracle", "poète"] et au celtique *ouateis* ["devins" (40)]" (41). C'est ainsi que le

(36) Voir EMILE BENVENISTE : *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, tome I, pages 91 et 109.

(37) En Germanie, "le nom du "peuple" [...] est, comme chez les Celtes, les Italiotes et les Baltes, **tewta-*, et son chef, le roi, s'y nomme **tewta-no-*" (JEAN HAUDRY : *Les Indo-Européens*, page 48).

(38) Sur le problème des "noms de chefs", voir aussi ANTOINE MEILLET : *Esquisse d'une Histoire de la Langue Latine*, Paris 1948, page 13.

(39) Ces cinq mots, c'est nous qui les soulignons.

(40) Nous trouvons *οὔρατες* ("devins") chez Strabon (IV, 4, 4), que nous pouvons comparer avec l'irlandais *faith* ("devin", "prophète") (voir GEORGES DOTTIN : *La Langue Gauloise*, pages 115 et 296, Librairie C. Klincksieck, Paris 1918 ; voir aussi ALFRED ERNOUT et ANTOINE MEILLET : *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, sub vocabulo *uates*).

terme germanique *Wotan*, désignant le "maître des Tempêtes" - dont le "cortège circule bruyamment dans le ciel pendant les nuits d'orage" (42) - et le "Seigneur de la Guerre" - qui, dans le *Walhalla*, "reçoit ses guerriers et les fait festoyer avec lui dans son château [...] après les avoir promenés à travers les airs dans le vent" (43) -, terme qui repose comme son homologue *Óðinn* sur une ancienne forme *wōda-na-z*, peut s'analyser en mot à mot comme "maître de la fureur", "seigneur de la fureur" - en particulier de l'inspiratrice fureur poétique - (**woda-*, forme ancienne du mot allemand *Wut*, signifie "fureur"), d'où le fait qu'il en soit venu à désigner l'un des plus grands dieux germaniques (44).

Comme nous l'avons fait pour le latin et pour les langues germaniques, nous donnerons maintenant, à titre d'exemple, quelques dérivés celtiques dont le suffixe suppose une vieille forme **-no-* correspondant, vraisemblablement, à un ancien dernier membre de composé ayant fonctionné comme élément support et signifiant, selon les cas, "guide", "maître", "possesseur", dérivés qui désignent de "grands dieux", de "grands rois", ou, simplement, "celui qui dirige", "celui qui guide", "celui qui ordonne".

Tigern. Ce mot de l'ancien irlandais signifiant "seigneur", dont on trouve des correspondants dans d'autres langues celtiques, tels que le gallois *teyrn*, "seigneur", ou le vieux breton *tiern*, "maître de maison", peut se rattacher, ainsi que l'on fait, malgré quelques difficultés phonétiques, plusieurs celtis-

(41) RENAULD-KRANTZ : *Structures de la Mythologie Nordique*, Page 35 ; G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris 1972.

(42) "Les éclairs nocturnes sont ses regards. Il est accompagné de deux loups et d'un cortège de corbeaux" (voir ALBERT CARNOY : *Les Indo-Européens*, page 213 ; Vromant et C°, Imprimeurs-Editeurs, Bruxelles / Paris 1921).

(43) Voir ALBERT CARNOY : *Les Indo-Européens*, page 230.

(44) Voir EMILE BENVENISTE : *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, tome I, page 302. Voir aussi JEAN HAUDRY : *Les Indo-Européens*, pages 82-83.

tes (45), à la forme reconstituée *tegos, désignant la "maison". En faisant venir *tigern* d'une ancienne forme reconstituée *tiger-no- (< *teger-no- < *teges-no-), comparable sémantiquement et structurellement au mot latin en *-no- dominus (46), on peut l'analyser comme "guide de la maison", "chef de la maison", "seigneur de la maison", d'où "seigneur".

Belenus (47). Associé par les Romains au Soleil, ce dieu, que l'on rencontre notamment chez les Noriques (48), était tout particulièrement vénéré en Aquilée (49). Son nom, que l'on peut rapprocher de l'irlandais *Beltene*, ancien nom de la fête du 1er Mai - célébrée au début de la saison chaude, le feu y jouait un rôle central - (50), peut s'analyser en mot à mot comme "maître de l'éclat", "seigneur de l'éclat" (l'élément *bel* pouvant se rapporter à la racine indo-européenne *gwel (51), "briller"), ce qui "nous donne un dieu du soleil, susceptible, donc, d'être assimilé à Apollon" (52).

Corono. De même que *Corotiacus*, divinité gauloise explicitement assimilée

(45) Voir, entre autres, JOSEPH VENDRYÈS : *Lexique Etymologique de l'Irlandais Ancien*, Fascicule TU, sub vocabulo *tigern*.

(46) Voir supra, page 7.

(47) L'on trouve "*Belenos* à Aquilée, βηληνος à Narbonne, [...] βέλενος chez Hérodien" (GEORGES DOTTIN : *La Langue Gauloise*, page 58).

(48) Comme l'on sait, la Norique était une ancienne province de l'Empire Romain, comprise entre le Danube et les Alpes Carniques, annexés par Auguste en 16 av. J.C.

(49) Voir JAN DE VRIES : *La Religion des Celtes*, page 83.

(50) Voir JAN DE VRIES : *La Religion des Celtes*, page 234.

(51) JOSEPH VENDRYÈS, parmi d'autres, donne "le nom de *Belenus* [comme] étant [...] rattaché à une racine *bhel- "briller" [...]" (*Lexique Etymologique de l'Irlandais Ancien*, Fascicule B, sub vocabulo *Beltaine* ; 1981).

(52) "Dans le nord de l'Italie, [...] [par exemple,] on a mis au jour des objets qui pourraient trahir [chez les Celtes] un symbolisme solaire ; ce sont des situles ornés de représentations du soleil, et qui sont liés au culte de *Bélénus*. On y trouve aussi assez souvent les symboles connus, comme le svastika et le triscèle. De plus, le cheval et le cygne, qui jouent un si grand rôle dans la décoration, indiqueraient un culte solaire" (JAN DE VRIES : *La Religion des Celtes*, page 140).

par les Romains au dieu Mars (53) et dont le nom figure sur une inscription trouvée à Marthes (France), *Corono*, dieu celte de la Péninsule Ibérique dont on peut voir le nom sur une inscription découverte dans la région de Guimarães, à Cercedelo (Portugal), est probablement un dieu guerrier (54). En effet, comme le rappelle Eduardo PERALTA LABRADOR - à la suite de José Carlos BERMEJO (55) et de José María BLÁZQUEZ (56) -, "le dieu de la guerre cité par Strabon, qui dans l'épigraphie du nord-ouest de l'Espagne porte le nom de *Corio*, *Corono* ou *Coso*, correspond pleinement aux caractéristiques de l'archaïque Ares grec" (57). Fréquent dans la formation de toponymes, anthroponymes et noms ethniques (57 bis), le radical de *Corono* remonte, probablement, à une ancienne forme **koro-* / **koryo-* signifiant "armée".

Vu ce qui précède, *Corono* peut s'analyser en mot à mot comme "guide de l'armée", "maître de l'armée", "seigneur de l'armée" (58).

(53) Sur les anciens dieux celtes de la guerre dans la Péninsule Ibérique, signalons la toute récente parution en Espagne d'un ouvrage très documenté et riche en idées, intitulé *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas* (Edicions do Castro, Sada / A Coruña, 1990), de BLANCA GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT.

(54) Voir JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ : *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, sub vocabulo CORONO ; Ediciones Istmo, Madrid 1975.

(55) *La Sociedad en la Galicia Castreña*, pages 53-62 ; follas Novas, Saint Jacques de Compostelle (Galice, Espagne) 1978.

(56) *Primitivas Religiones Ibéricas II. Religiones Prerromanas*, pages 280-281 ; Ediciones Cristiandad, Madrid 1983.

(57) EDUARDO PERALTA LABRADOR : *Cofradías Guerreras Indoeuropeas en la España Antigua*, in "El Basilisco" n° 3, page 52, Oviedo (Espagne) 1990 (en version française, traduit par nous, *Confréries Guerrières Indo-Européennes dans l'Espagne Ancienne* est paru dans le précédent numéro d'"Etudes Indo-Européennes"). Voir aussi, du même auteur, *La Fidelidad Sagrada al Caudillo de los Guerreros Indoeuropeos*, in "Historia 16" (Espagne) n° 159, Juillet 1989.

(57 bis) Pour ce qui est de l'analyse des théonymes, des anthroponymes et des toponymes indo-européens dans la Péninsule Ibérique, signalons que l'oeuvre de MARÍA LOURDES ALBERTOS FIRMAT est fondamentale (voir, notamment, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Salamanca 1966, entre autres travaux).

(58) Voir plus loin, pages 16-18.

Grannus. Ce nom de dieu, souvent associé par les romains à Apollon (59), pourrait s'analyser, peut-être, comme "maître de la chaleur", "seigneur de la chaleur" - si l'on accepte le rapprochement de *Grannus* avec une racine indo-européenne **gwher* signifiant "très chaud" (60) -, en rapportant le mot *Grannus* "non pas au soleil, mais plutôt aux sources thermales" (61), ce qui ne paraîtra pas improbable si nous pensons que l'un des hauts-lieux de culte du dieu celte, Aix-la-Chapelle (62) (*Aachen* en allemand, *Aquisgrán* en espagnol), dont les sources d'eau chaude sont célèbres depuis l'antiquité (63), renferme, sous son ancienne forme latine - *Aquae Granni* / *Aquis Granni* -, le nom de ce dieu.

Pour ce qui est des langues baltiques, nous citerons seulement, à titre d'exemple, deux noms de dieux lithuaniens dont le suffixe suppose une vieille forme *-*no*-, provenant sans doute d'un ancien dernier membre de composé en fonction de support rattachable, vraisemblablement, à la racine **nei*-/**noi*-.

Perkūnas. Ce nom désignant le dieu lithuanien du tonnerre, dont on a depuis longtemps mis en évidence l'apparentement avec ses homologues baltiques (letton *Pērkons*, prussien *Percunis*) ainsi qu'avec le vieux slave *Perunŭ* et le sanskrit védique *Paryānya* ("maître des tempêtes") (64), peut s'analyser

(59) Voir JAN DE VRIES : *La Religion des Celtes*, pages 79-86.

(60) "On a tenté de rapprocher [...] le nom *Grannus* de l'irlandais *grían*, "soleil". Mais ces formes ne se correspondent pas, et cette étymologie reste incertaine. Si l'on explique *grían* par une forme **g'hrena*, on peut le rattacher à la racine i.-e. **g'her* "très chaud", qui se retrouve dans l'irlandais *fo-geir* "réchauffé" [...]" (JAN DE VRIES : *La Religion des Celtes*, page 83).

(61) Voir JAN DE VRIES : *La Religion des Celtes*, page 83.

(62) Voir JAN DE VRIES : *La Religion des Celtes*, page 82.

(63) "La ville doit une partie de sa célébrité à ses sources thermales - les plus chaudes de l'Europe centrale, déjà connues des Romains -" (voir *Encyclopaedia Universalis*, volume XIX, sub vocabulo *Aix-La-Chapelle* ; Paris 1980).

(64) Voir PHILIPPE JOUET : *Religion et Mythologie des Baltes*, en particulier pages 107-115 ; Arché, Milan (Italie) / Les Belles Lettres, Paris 1989.

en mot à mot comme "maître des chênes", "seigneur des chênes" (en effet, on y reconnaît le nom du chêne - voir en latin le mot *quercus*, "chêne", pour *perk^wus (65) -, sans doute parce que l'on suppose que c'est cet arbre-là qui est frappé de préférence par la foudre) (66).

Velinas. Ce dieu lithuanien, qui incarne le "Dieu des Morts" (67), peut s'analyser comme "maître des âmes mortes", "seigneur des âmes mortes" (*vėlė* = "âme morte", "esprit"), d'où, probablement - en grande partie du moins -, le fait que *Velinas* soit devenu, à l'avènement du christianisme, le diable.

De même que dans les autres langues indo-européennes déjà citées, nous avons également en grec des dérivés qui désignent de "grands dieux", de "grands rois", ou, encore, "celui qui dirige", "celui qui ordonne", dont le suffixe suppose aussi une ancienne forme *-no-. Dans tous ces dérivés, c'est toujours l'idée de "maître et seigneur" qui ressort.

Koiranos (κοίρανος) ("roi", "chef") : il peut s'analyser, en mot à mot, comme "guide de l'armée", "chef de l'armée", "maître de l'armée" (*koryo = "armée") - voir, plus haut, *Corono* - (68), d'où "roi", "chef".

Certes, Emile BENVENISTE met en doute le fait que le thème du mot κοίρανος puisse renfermer la forme indo-européenne *koryo-, "armée", dont on fait venir des mots comme le gotique *harjis*, le vieil islandais *herr*, le vieux haut allemand *hari* qui, tous, signifient "armée" ; le κοίρανος grec, affirme

(65) "Le *qu-* [de *quercus*] résulte sans doute de l'assimilation de *p-* à *-qu-* intérieur" (ALFRED ERNOUET et ANTOINE MEILLET : *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, sub vocabulo).

(66) Voir aussi, entre autres, ALBERT CARNOY : *Les Indo-Européens*, pages 88, 165 et 166.

(67) Voir ALGIRDAS JULIEN GREIMAS (*Des Dieux et des Hommes*, notamment pages 48-53 ; Presses Universitaires de France, Paris 1985) et PHILIPPE JOUET (*Religion et Mythologie des Baltes*, pages 73-75 et 164-174 en particulier).

(68) "Il s'agit d'une dérivation d'un thème *koryo- "armée, troupe de guerriers", bien attesté en germanique, gotique et celtique" (PIERRE CHANTRAINE : *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, sub vocabulo κοίρανος).

BENVENISTE, "correspond à une fonction très différente de celle du *herjan* nordique" (69), surnom du dieu Óðinn. "Quoique le grec *κοίρανος* puisse correspondre formellement à *herjan*, dit-il, le sens qui ressort des emplois homériques invite à écarter le rapprochement que suggère la forme" (70). Cependant, outre le fait que, à l'encontre de ce qu'affirme BENVENISTE et comme l'indique Pierre CHANTRAINE, le mot *κοίρανος* est attesté dès le début comme "chef", et ceci aussi bien "à la paix" qu'"à la guerre" (71), l'on ne voit pas très bien, même si, comme le voudrait BENVENISTE, le *κοίρανος* grec avait correspondu historiquement à "une fonction très différente de celle du *herjan* nordique", en quoi son sémantisme inciterait à refuser le rapprochement en question. Bien au contraire, nous avons maints exemples qui conseilleraient le raisonnement opposé. En effet, il n'est pas rare que deux mots provenant d'une même souche se spécialisent - tout en conservant souvent un fond commun - dans des sens plus ou moins divergents ; c'est ainsi, par exemple, que le mot latin *rex*, "roi", pour lequel on pose une racine **rēg-*, désigne de préférence "celui qui dirige seul les affaires de l'Etat", "celui qui commande" (72), tandis que *-rix*, élément figurant comme dernier membre de composé dans de nombreux noms gaulois de personne (*Orgetorix*, *Vercingetorix*, etc.) et qui remonte aussi à la racine **rēg-* (72), désigne notamment un "chef de guerre".

Helène (Ἑλένη). Fille de Zeus et de Lédä et soeur des Dioscures Castor et Pollux, Héléne, pour qui les Grecs combattirent dix années devant Troie, fut, selon une légende non conforme à la tradition, divinisée, après avoir été enlevée sur ordre de Zeus par Apollon et rendue immortelle (elle eut des temples et fut adorée de par la Grèce). En fait, elle représente probablement une Aurore. Comme le dit Max MÜLLER, "si Héléne est la soeur des jumeaux diurnes, les

(69) *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, tome I, page 114.

(70) *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, tome I, page 103.

(71) *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, sub vocabulo *κοίρανος* (voir aussi supra, note 68).

(72) Voir ALFRED ERNOUT et ANTOINE MEILLET : *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, sub vocabulo *rex*.

Διός-κοροί montés sur leurs chevaux blancs, qui n'y reconnaîtra l'aurore, la fille de Zeus [...] ?" (73).

Le nom de Ἑλένη peut s'analyser, en mot à mot, comme "maîtresse de la lumière", "maîtresse de l'éclat solaire", "déesse de l'éclat solaire", d'où le fait qu'elle incarne l'Aurore. En effet, bien que Pierre CHANTRAINE déclare qu'"il est vain de chercher une étymologie pour Ἑλένη" (74), nous pensons avec Jean HAUDRY que le nom d'Hélène, nom pour lequel il pose une ancienne forme **suHel-en-eH₂* signifiant "pourvue d'éclat solaire" (75), se rattache "au nom indo-européen du soleil et de la lumière solaire, **suHél-*" (75).

Les faits observés permettent de conclure que le suffixe **-no-*, suffixe que l'on retrouve dans de nombreux noms de dieux et de chefs dans diverses langues indo-européennes, recèle vraisemblablement un ancien élément lexical dont le sens serait "guide", "chef", "maître et seigneur", "dieu". De même que *-ox* dans le mot latin *atrox* (76), *-mente* dans le mot espagnol *claramente* (77), etc., **-no-* représente un ancien *dernier membre de composé en fonction de support*.

"En face du sanskrit *dam pati* et du grec *despótēs* [**dem-pot(i)-* = "maître de maison"], dit Emile BENVENISTE, le latin a formé sur le même radical un terme équivalent, mais, [ajoute-t-il,] *par un procédé différent* (78) : c'est *dominus*, dérivé secondaire qui entre dans une série de désignations de "chefs"

(73) *Nouvelles Etudes de Mythologie*, page 37.

(74) *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, sub vocabulo Ἑλένη.

(75) Voir JEAN HAUDRY : *La Religion Cosmique des Indo-Européens*, pages 93-94.

(76) "En latin, les adjectifs en *-ox* (*atrox*, *ferox*) paraissent contenir le nom de "l'oeil" [...] au sens de "visage" [...]" (ANTOINE MEILLET et JOSEPH VENDRYÈS : *Traité de Grammaire Comparée des Langues Classiques*, page 366 ; Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris 1966).

(77) Voir note 2

(78) Ici, c'est nous qui soulignons.

[...]" (79). Cette affirmation, en fait, rejoint l'enseignement d'Antoine MEILLET qui, quelques années plus tôt, rappelait déjà que "pour désigner le "chef", le latin a [...] *dominus*, de *domus* (littéralement "chef de la maison") et *tribunus*, de *tribus* [...] [,] [alors qu'] en indo-iranien, en baltique et en grec, il y a, non des dérivés, mais des composés et des juxtaposés, ainsi en védique *dam pátiḥ* "chef de la maison" et en grec *despótēs* "maître", littéralement "chef de la maison", **dems-pot-* avec le suffixe *-ā-* de dérivation" (80). En réalité, il s'agit ici d'une vieille idée ; ainsi, par exemple, Max MÜLLER nous dit déjà que "le suffixe de *κοίρανος*, de même que celui du vieux norrois *herjann*, concerne la souveraineté comme dans le latin *dominus*" (81). En tout état de cause, et qu'il s'agisse d'un "composé" du type déterminant-déterminé comme dans le cas de *dam pati* et de *despótēs*, dont le dernier membre pourrait éventuellement donner naissance à un suffixe, ou qu'il s'agisse d'un "dérivé" comme dans le cas de *dominus* et de *tribunus*, dont le suffixe provient certainement d'un ancien élément lexical ayant jadis figuré comme dernier membre dans de nombreux composés du type déterminant-déterminé, il ne s'agit pas, historiquement, de "procédés différents" : *dominus* et *tribunus*, comme *dam pati* et *despótēs*, répondent à un même principe formateur, la dérivation n'étant probablement qu'un au-delà de la composition du type déterminant-déterminé. Ainsi pouvons-nous affirmer que, du point de vue du système :

<i>des-</i>	<i>-pótēs</i>
----- = -----	
<i>domi-</i>	<i>-nus</i>

Le fait que l'on essaie de ramener **nei-* et **-no-* à une ancienne forme unique soulève, il est vrai, quelques difficultés phonétiques.

(79) *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, tome I, page 91.

(80) *Esquisse d'une Histoire de la Langue Latine*, page 13.

(81) *Nouvelles Etudes de Mythologie*, page 553.

Certes, compte tenu des fortes contraintes sémantiques - le parallélisme sémantique des deux formes, nous l'avons vu, est très souvent frappant -, nous pourrions tout simplement supposer, pour résoudre le problème que pose le vocalisme du suffixe **-no-*, l'existence de variantes dialectales indo-européennes rattachables directement à la seule racine **nei-*. C'est ainsi que Jean HAUDRY, en postulant le rattachement de 'Ελένη "au nom indo-européen du soleil et de la lumière solaire (82), **suHél-*", propose, "pour le double traitement du groupe consonantique initial, [...] soit [...] une variation dialectale (ou préhellénique), soit [...] une influence du **H*, dans des conditions à déterminer" (83). C'est également ainsi que l'on accepte, comme le font CHANTRAINE ou ERNOUT et MEILLET parmi beaucoup d'autres, une seule racine **ekwo-* signifiant "cheval" pour le latin *equus* (84), pour le grec *hippos* (ἵππος) (85) et pour le sanskrit *aśva-*, bien que l'on n'arrive pas à justifier le *i* de ἵππος ni son aspiration initiale (86).

Signalons toute de même au passage, en faisant une halte, que, comme point de départ pour une nouvelle étymologie plus satisfaisante du sanskrit *aśva-*, du latin *equus* et du grec ἵππος (87), nous proposerions de considérer ces trois mots non pas comme des mots formés par simple transformation phonétique à partir d'une même racine indo-européenne **ekwo-*, mais comme d'anciens composés du type déterminant-déterminé dont seul le deuxième membre, correspondant à une forme **kwo*, suppose nécessairement un élément

(82) Voir supra, page 18.

(83) Voir JEAN HAUDRY : *La Religion Cosmique des Indo-Européens*, page 94.

(84) En fait, *equos* : la graphie *equus*, qui est incorrecte, est à l'imitation des autres cas (voir ALFRED ERNOUT et ANTOINE MEILLET : *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, sub vocabulo *equus*).

(85) Rappelons qu'il existe un doublet *hikkos* (ἵκκος).

(86) "Le grec ἵππος, dit PIERRE CHANTRAINE, présente deux difficultés : 1) l'aspiration sûrement secondaire [...]; 2) le timbre *i* de la voyelle initiale, qui demeure inexplicable" (voir le *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, sub vocabulo ἵππος).

(87) Evidemment, nous pourrions étendre l'analyse au gaulois **epos*, au vieil irlandais *ech*, au vieil anglais *eoh*, etc.

commun, élément auquel sont venus s'antéposer, dans les diverses langues indo-européennes, des éléments prédicatifs pouvant différer, eux, d'une langue à l'autre. Ainsi, le véritable élément commun entre, d'une part, les mots *aśva-* et *equus*, et d'autre part, le mot ἵππος, serait celui que représentent *-śva-*, *-quus* et *-(π)πος*, alors que l'élément représenté par la partie initiale du mot grec ἵππος n'est probablement pas le même que celui que représentent les parties initiales du mot sanskrit *aśva-* et du mot latin *equus*.

Cependant, revenant à notre argumentation sur le problème phonétique que pourrait poser le suffixe **-no-*, nous pouvons, au lieu de nous limiter à supposer des variantes dialectales, postuler une vieille forme d'où proviendraient aussi bien **nei-* que **-no-*, forme qui serait peut-être non pas indo-européenne, mais bel et bien proto-indo-européenne.

Cette dernière hypothèse est d'autant plus vraisemblable que les règles de transformation phonétique applicables pour ramener **nei-* et **-no-* à une forme commune proto-indo-européenne pourront différer, tout en répondant à des constantes philogénétiques communes à l'indo-européen et au proto-indo-européen, de celles que l'on appliquerait si l'on restait dans le cadre, plus restreint, de l'indo-européen ; par conséquent, en raison de leur haute antiquité, ces règles applicables à la recherche d'une forme proto-indo-européenne unique dont proviendraient **nei-* et **-no-* ne seront pas, nécessairement, celles que l'on a élaborées pour remonter jusqu'à l'indo-européen.

En dépit des apparentes difficultés phonétiques, l'on peut poser en proto-indo-européen une ancienne forme alternante **nei-* / **noi-*, mais c'est surtout la position occupée dans le vieux syntagme par l'élément déterminé devenu depuis suffixe qui pourra expliquer la disparition du *i*. En effet, la chute du *i* final de **noi-* a pu être facilitée par le fait que, à l'encontre de **nei-*, **noi-*, avant de devenir suffixe, figurait dans des syntagmes comme dernier membre de composé, car, ainsi que le signalait déjà Robert GAUTHIOT, "il est notoire que dans tous les dialectes indo-européens, de façon indépendante et parallèle, les mots ont été s'abrégant du côté de la finale" (88) : du **nei-* proto-indo-

(88) ROBERT GAUTHIOT : *La Fin de Mot en Indo-Européen*, page 35 ; Librairie Paul Geuthner, Paris 1913.

européen en position initiale a pu venir l'indo-européen **nei-*, alors que le **noi-* proto-indo-européen a pu donner, *en fin de composé* comme élément déterminé, le suffixe indo-européen **-no-*.

Rappelons; enfin, avec le grand linguiste et mythologue Max MÜLLER, que, "si grand que soit le respect dû aux lois phonétiques", sans lesquelles on ne saurait procéder à des reconstructions linguistiques valables, il ne faut pas négliger le respect que nous devons à "la logique des faits" (89).

Se frayant sa voie royale à travers les millénaires, comme le montrent encore les mots espagnols "fortuna", "luna", "tribuno", le guide sacré et guerrier des anciens peuples indo-européens monte toujours la garde.

EULOGIO LOSADA BADÍA

(89) Voir *Nouvelles Etudes de Mythologie*, page 291. Pour ce qui est de l'indo-européen et des Indo-Européens, signalons ici la récente parution de l'excellent ouvrage de FRANCISCO VILLAR LIÉBANA intitulé *Los Indoeuropeos y los Orígenes de Europa*. Ce livre, d'une profonde érudition et d'une rare clarté, offre un aperçu général et détaillé sur la question (Editorial Gredos, Madrid 1991).

LE SACRÉ CHEZ LES CELTES

Malgré les idées reçues et les images d'Epinal, l'étude des phénomènes religieux chez les anciens Celtes demeure toujours un exercice périlleux. D'une part, nous ne possédons, venant des Celtes continentaux, précédant ou suivant immédiatement le début de notre ère, aucun texte suivi, venant d'eux, décrivant leur attitude face aux dieux et au monde : très peu d'inscriptions, et toujours fort brèves, donnant un aperçu de leur mythologie qui ne soient entachées de romanisation, au moins superficielle ; les *realia* que nous procure l'archéologie, quelque précieux qu'ils soient, ne "parlent" guère ; notre documentation repose essentiellement sur les récits d'écrivains grecs et latins dont on peut mettre en doute la compétence et parfois la bonne foi. Les efforts des exégètes, depuis un peu plus de cent ans, sont loin d'être négligeables, mais, par la force des choses, leurs résultats ne sauraient être que fragmentaires et se réfutent à peu près régulièrement, sinon toutes les décennies, disons tous les siècles (ce mot pris en son sens propre, tant de La. **saeculum** que de cCt. ***saitlon**, soit une génération trentenaire !).

D'autre part, les Celtes survivants, c'est-à-dire ceux qui naguère et parfois aujourd'hui encore, utilisent des langues historiquement originaires des Iles Britanniques et que, pour cette raison on dit Celtes insulaires, ne nous sont guère connus que depuis que le monothéisme proche-oriental, sous la forme du christianisme (de diverses dénominations) a établi son hégémonie totalitaire sur eux, c'est-à-dire a gommé ou s'est efforcé à détruire les anciens rapports de

l'homme celte avec son environnement : dieux, monde, société. Aux concepts nouveaux qu'il a introduits et qui, dans le meilleur des cas, ne recouvraient que très partiellement les anciens, il a donné le plus souvent un nouveau nom, la plupart du temps d'origine latine (parfois gréco-latine) qui n'était pas un substitut de l'ancien mais véhiculait avec lui tout un substrat de concepts latins plus ou moins adultérés par une vision hébraïque du monde.

Certes, tout est loin d'avoir disparu en ce naufrage. Ce n'est pas pour rien que l'on crédite Bretons et autres Celtes d'avoir la tête dure ! Aujourd'hui encore, malgré la puissante vague de déchristianisation qui atteint les peuples celtiques comme les autres Européens, les liturgies de l'Eglise Romaine — dans les pays qui n'ont pas adhéré à la Réforme ou à ses déviations, soit la Bretagne et l'Irlande — conservent bien des traits que l'on serait en peine d'attribuer au monde syro-palestinien ; ils sont le plus souvent très folklorisés : c'est telle statue de sainte plus ou moins connue du canon romain qui donne la fécondité aux femmes (comme la sainte Agathe [*Ἀγαθή* 'la bonne déesse'] de Langon, F 35660), telle de sainte Cornélie, mythique successeur de Pierre, qui protège (ô [C]ernunno[s] !) les bêtes à cornes, telle troménie encore à la gloire de saint Renan (à Locronan, F 29136 Plogonnec) dont le schéma semble bien reproduire la "la marche du soleil" (**sonnociingos**) du calendrier de Coligny comme le festival de **Lugnasad** en Irlande (1). Tout cela cependant est fragmentaire et nécessite très souvent de savantes reconstructions parfois bien fragiles.

La définition même du *sacré* est loin d'être claire et univoque ; il n'est besoin que de se reporter, par exemple, au premier chapitre du *Traité d'histoire des religions* (14-45, Paris, 1970) de Mircea Eliade pour se convaincre de sa complexité et de la difficulté de sa définition par le genre prochain et la différence spécifique, pour parler comme les scolastiques. Mon ignorance de toutes ces subtilités m'interdit de proposer quelque chose de très élaboré et

(1) Au sujet de la Troménie de Locronan, voir D. LAURENT, *Le juste milieu. Réflexion sur un rituel de circumambulation millénaire. La "troménie" de Locronan*, in Mél. Guilcher (= Documents d'ethnologie régionale, vol 11), Grenoble 1990. Sur **Lugnasad**, cf. MAIRE MAC NEILL, *The Festival of Lughnasa. A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*. Oxford 1962.

voulant garder les "pieds sur terre", au risque de me faire traiter de "réductionniste" par les maniaques d'une prétendue "Tradition Primordiale", je regarderai comme "sacré" ce qui ne saurait s'interpréter rationnellement comme découlant des lois actuellement connues de la physique quantique ou gravitationnelle, autrement dit, ce qui a peu ou prou rapport avec le *Hinterwelt* ; ce qui ne veut pas dire que ce domaine soit dépourvu, au contraire, de logique interne.

Faute de récit cohérent et original de la pensée religieuse des Celtes, il nous reste la possibilité d'interroger ces témoins indirects que sont les écrivains grecs et latins et les clercs chrétiens qui nous ont transmis en irlandais et gallois moyens les us d'un monde qui n'était plus le leur, mais demeurait encore vivant dans la mémoire de leurs peuples. Ce faisant, ils utilisaient les mots de tous les jours, mais chargés d'une longue tradition orale et écrite. C'est donc quelques mots de ce vocabulaire que l'on va brièvement examiner parce qu'ils sont en quelque sorte les témoins d'un passé qui va beaucoup plus loin que l'idéologie dominante lors de leurs emplois attestés.

Voyons d'abord comment le concept de 'sacré' s'exprime dans les langues celtiques tant contemporaines que plus anciennes.

En breton, cela se rend usuellement par **sakr** ou **santel** dans la mesure où on opère une distinction correspondant à celle de Fr. *sacré* et *saint* dans la langue courante. Le second est dérivé de **sant** 'saint' parfois aussi employé au sens de 'sacré', par une dérivation vivante dans la langue ; le mot est un emprunt au La. *sanctus* ; il semble en revanche que **sakr** soit une rétroformation sur le verbe mBr. **sacraff** 'consacrer' tiré lui-même du français ancien **sacrer** 'consacrer' (2). Il n'y a donc guère à attendre de ces mots. En revanche, le mot **glan** (3), qui fut usuel jusqu'à la fin du 19^{ème}. siècle et reste toujours d'emploi littéraire, signifie à la fois 'pur, saint, sacré'. On le trouve

(2) J.R.F. PIETTE, *French Loanwords in Middle Breton*, 171, Cardiff 1973.

(3) GIB₂ 956 (R. HEMON, *Geriadur istorel ar brezhoneg₂*, Plomelin 1979-).

dès le 9^{ème}. siècle dans le vBr. **glan loc** "sacrarium" 'lieu sacré' (4) et il est abondamment attesté en mBr. tant dans un sens physique ('propre, pur, nettoyé') que religieux : il se dit de Dieu (**doe glan**), de la Vierge (**mamm glan**, **glan roanes**) et surtout de l'Esprit (**glan speret** qui semble la forme ancienne à adjectif antéposé, et **speret glan**, expression encore parfois usitée, **Spered Glan**, au lieu du plus populaire **Spered Santel**, dans la liturgie catholique). Ce mot est panceltique et on le retrouvera. Autrefois, il existait aussi un mot vBr. **-nimet** /nɪmed/ attesté comme second élément de composé dans des NH comme **Cat-nimet**, **Iud-nimet**, et dans le nom de l'actuelle forêt du **Nevet** en Cornouaille (*silva quae uocatur Nemet*) (5) dont la forme est aussi panceltique au sens de 'sacré'. Il est tentant d'ajouter à cette liste un mot un peu désuet, mBr. **hacre/hagr/** traduisant mFr. "ort", La. "ludius, obscenus, turpis", nBr. **hakr** (6), remplacé par **fallakr** 'méchant ; vilain, laid, difforme, sordide' (7) (avec **fall** 'mauvais'). Il n'est pas impossible en effet que **hakr** provienne d'un équivalent celtique de La. **sacer** et on retrouve ses correspondants dans les autres langues brittoniques, mCo. **hager**, Ga. **hagr** (8) avec les mêmes connotations négatives : il est bien connu que ce qui est bon pour les dieux (**fas**) est dangereux pour les hommes (**nefas**).

En cornique, 'sacré' se disait (et se dit dans la mesure où le "revival" de cette langue, pour être artificiel, n'en existe pas moins) **sans**, **benygys**, **hynwys** (9). Le premier (= Br. **sant**) et le deuxième, qui remonte finalement au latin

(4) DOB 176, 458 (L. FLEURIOT, *A Dictionary of Old Breton*, Toronto 1985).

(5) DOB 265 ; LEIA N 9 (VENDRYES, *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Dublin-Paris 1959).

(6) GIB 1220 (1. éd. BREST-KASTELLIN 1958-1979) ; GMB 310 (E. ERNAULT, *Glossaire moyen-breton*, Paris 1895).

(7) GIB₂ 798.

(8) GPC 1811 (*Geiriadur Prifysgol Cymru*, Caerdydd 1951).

(9) CED 148 (M. NANCE, *An English-Cornish and Cornish-English Dictionary*, [Penzance] 1978).

par l'intermédiaire du franco-normand, n'ont guère d'intérêt. Le troisième est plus intéressant : c'est l'adjectif verbal du verbe **henwel** 'name, nominate, call, reputed' (10) qui est lui-même un dénominatif de **hanow** 'nom' et cela s'applique, en particulier à Jésus : mCo. **gew a ve yn y zewle | gans an ezewon gorris | ha pen lym rag y wane | ze golon Ihesus hynwys**, 'il fut mis par les Juifs une lance entre ses [à Longus] mains, à la pointe aiguë, pour qu'il perce au coeur Jésus sacré' (11). On rapprochera cet emploi d'un dérivé du 'nom' en moyen-breton **elanvet** interprété ordinairement comme 'souvent invoqué' (12) = *πολὺ ὀνομαστός* qui s'applique à l'Esprit Saint et plus généralement à la valeur de la nomination chez les Indo-Européens et autres peuples.

En gallois moderne, on donne comme équivalent de 'sacré' les termes **sánctaid**, **cysegredig** et **glân**. Le premier est une formation hybride latine savante avec une dérivation galloise ; de même pour le deuxième formé sur la base du La. **consecratus**. Le dernier est ce même mot que l'on a vu dans Br. **glan**. Il en a les mêmes acceptions (13) depuis le début de ses attestations et, en outre, à dates plus récentes, celles de 'fair of countenance, beautiful, handsome', puis de 'complete, clean, utter, entire'. Dès le *Livre de Taliesin* on le trouve, appliqué à la Trinité chrétienne : **y lan trindawt**. Il faut y ajouter un autre mot dont on reparlera, c'est l'adjectif **gwyn** qui, aujourd'hui ne signifie plus que 'blanc' (14), mais que l'on trouve dans les plus anciens textes avec le sens de 'sacré' : **rac crist guin nid oes inialet** 'devant Christ sacré il n'y a pas de lieu sauvage' (15).

(10) CED 254.

(11) Passyon 217 (*Passyon agan Arluth* [texte et trad. bretonne de G. PENNAOD], Quimper 1978).

(12) GMB 205.

(13) GPC 1400.

(14) GPC 1770.

(15) LID 15 § 8,11 (A.O.H. JARMAN, *Llyfr Du Caerfyrddyn*, Caerdydd 1982).

Si on se tourne vers l'irlandais, on trouve, à l'époque moderne, **coisrichte**, **beannaithe** et **naofa** (16) ; ici encore les deux premiers sont des emprunts au latin ecclésiastique, le premier dérivé d'un mot remontant, par l'intermédiaire de vIr. **consecra** (avec métathèse moderne) (17) à La. **consecrare**, l'autre à La. **benedictum** (18). Pour le troisième, qui était vIr. **noib** (19), il a depuis longtemps attiré l'attention comme étant une dénomination celtique du sacré. On n'omettra pas d'y joindre les emplois anciens de vIr. **find**, mIr.nIr. **finn** (20), correspondant de Ga. **gwyn** et aussi **nemed** 'sanctuaire' apparenté à vBr. **-nimet**.

Le gaulois confirme ce que nous avons vu dans les dialectes insulaires par la présence dans ses appellatifs et ses noms des éléments **uindo-** et **nemeto-** : en eux-mêmes, ils ne sont guère probants que parce qu'on leur a trouvé des répondants insulaires.

Finalement, il ne reste de bien celtique comme se rapportant à la sphère du "sacré" que des éléments tirés de cCt. ***glano-**, ***nemeto-**, ***noibo-** (et dérivés), ***uindo-** et, sans doute, ***sakro-** et des dérivés de ***anm-**. Nous négligerons les deux derniers dont l'un serait mieux traité avec les faits italiques du type La. **sacer** et dont l'autre semble assez isolé en celtique, voire peut-être de formation récente.

(16) EID 620 (T. DE BHALDRAITHE, *English-Irish Dictionary*, Baile Atha Cliath 1959).

(17) LEIA C 199-200 ; S 4.

(18) LEIA B 36.

(19) LEIA N 20.

(20) DIL F 141-143 (*Dictionary of the Irish Language*, [Comp. ed.] Dublin 1983).

***glano-**

La souche **glano-** est bien attestée en gaulois (21), notamment dans le NL **Glanum Liui** (Pline 3,37), Γλανόν (Ptolémée 2,10,8) et par son ethnique Dp Γλανεικαβο fourni par une inscription gallo-grecque (G-64) (22). Bien évidemment il est toujours hasardeux d'interpréter un nom propre, mais l'actuel St Rémy de Provence (F 13210) a fourni tant de documents archéologiques qu'il n'est sans doute pas téméraire de l'appeler "la Sainte", compte tenu de ce que les celtiques insulaires nous apprennent de ce mot. On a vu, en effet, qu'il était partout attesté en celtique insulaire. Son étymologie ne paraît pas faire difficulté : il faut le rattacher à Ie. ***ghel-h₁-/*ghl-eh₁-** 'glänzen, schimmern' (23) qui est abondamment attesté par ailleurs en celtique, tant au thème I (vIr. **gel** 'brillant, blanc' nIr. **gealach** 'lune') qu'au thème II, comme ici et dans des mots comme mIr. **glain** 'verre, cristal' (< ***ghlh₁ ni-**) ou le Ga. **glain** 'pierre précieuse' (< ***ghlh₁ nyo-**).

nemeto-

Chez les Galates, Strabon (12,5,1) nous dit que leur assemblée avait lieu en un *δρυνέμετον* que l'on a tout de suite rapproché de ce que César rapporte de l'assemblée annuelle des druides de Gaules se réunissant *in loco consecrato* (BG 6,13,10). Quel que soit le sens du premier terme **dru-**, 'arbre', 'bois' ou, moins probablement simple intensif, le second terme, seul, est bien attesté dans la fameuse inscription de Vaison, *νεμητον* (G-153), et aussi dans NL **Augusto-**

(21) ACS 1,2025 (A. HOLDER, *Alt-celtischer Sprachschatz*, repr. Graz 1961).

(22) RIG I 78 (*Recueil des Inscriptions Gauloises*, I M. LEJEUNE, Textes gallo-grecs, Paris 1985).

(23) IEW 429-434 (J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München 1959).

nemetum ou le NF **Nemeto-gena**. En vieil-irlandais (24), **nemed** signifie clairement 'sanctuaire', 'lieu consacré' (plus tard 'privilège, talent') et, outre les mots vieux-bretons déjà cités, on signalera le NH vGa. **Eidnivet**, mGa. **Ednyfet**. On pensera à rapprocher le La. **nemus** 'bois sacré', mais si on restitue un Ie. $\sqrt{*nem-}$, on hésite à choisir entre celle qui signifie 'partager' et celle qui veut dire 'courber' : compte tenu des mots désignant le 'ciel' (vIr. **nem**, Br. **neñv**) on sera plutôt porté à choisir cette dernière.

***noibo-**

Cette souche est sans doute celle qui représente le mieux l'idée de 'sacré'. A l'époque chrétienne, vIr. **in spirit noib** a désigné l'Esprit Saint exactement comme **ar Spered Glan** en breton et il a fourni tous les dérivés chrétiens nécessaires : saint, sainteté, sanctifier, &c. Il n'est nullement isolé puisque l'Ie. $\sqrt{*ne/oi-bh-}$ dont on le tire a fourni, au degré normal vIr. **niab** 'vigueur' et en Ga. **nwyf** 'vigueur, exitation', **hynwyf** 'plein de vigueur, gai, folâtre'. Et Vendryes (l.c.) qui donne ces exemples, ajoute : 'Les mots ***neibho-**, ***noibho-** devaient désigner une force agissante ; l'idée de sainteté en est issue. Meillet ZCP X 309 y a rattaché v. pers. **naiba** 'beau, bon'. C'est une correspondance de vocabulaire religieux entre l'iranien et le celtique' (25).

(24) Cf. note 5.

(25) Cette correspondance est cependant rejetée aujourd'hui ; cf. M. MAYRHOFER, *krzgf. etym. Wtb. d. Aind.* 2,493.

*uindo-

Comme les précédents, ce mot est panceltique. Un de ses dérivés est attesté en gaulois dans une inscription de Cavaillon : Ουινδιακος 'fils de Vindios' (G-118) et l'élément **uindo-** est connu à la fois comme terme de composé (26), et comme élément principal de nombreux dérivés. On le rapporte sans difficulté à la racine qui a donné le verbe d'état signifiant 'savoir' dont le sens originel était 'erblicken, sehen' (27) sous la forme à nasale Ie. *wi-n-d-. De là le sens de 'blanc' (qui s'est maintenu partout en néoceltique) donc de 'brillant', 'pur' aboutissant, par la même évolution sémantique que *glano- à 'saint, sacré'. Il y aurait beaucoup à dire sur son emploi fréquent à date ancienne en ce sens. On se bornera à signaler ici une formule commune aux trois langues brittoniques (graphies normalisées) : Ga. **gwyn ei fyd** = Co. **gwyn y vys** = Br. **gwenn e ved**. C'est une formule d'accueil et de bon vœu qui, littéralement traduite selon les valeurs actuelles, serait "(que) blanc (soit) son monde" (ou "ton, notre, &c." selon le pronom), ce qui n'a évidemment aucun sens. Tout change cependant si on se souvient que **bed**, &c., G1. **bitu-** est une forme tirée de la racine signifiant 'vivre' et désigne proprement "notre vécu", "notre *æcoumène*" et que le sens profond de l'expression est donc 'que son [ton, notre...] vécu soit sacré, béni, &c'.

Tels sont les termes qui, en celtique, semblent cerner la sphère du 'sacré'. Malgré quinze siècles d'occultation, ils subsistent malgré tout à l'état de traces. Il conviendrait maintenant, dans une vaste enquête comme celle proposée en ces

(26) KGP 295 (K.H. SCHMIDT, *Die Komposition in gallischen Personennamen*, Tübingen 1957) ; GPN 387 (D. ELLIS EVANS, *Gaulish Personal Names*, Oxford 1967).

(27) IEW 1125.

rencontres (28), d'examiner comment ils s'insèrent dans une reconstruction indo-européenne.

GOULVEN PENNAOD

(28) Le présent article reproduit une communication présentée à la Session d'Etudes Indo-Européennes de 1991.

UN OISEAU SACRÉ DANS LE DOMAINE INDO-EUROPÉEN :
LE CYGNE
(INDE-GRÈCE)

INTRODUCTION

Sacré - Profane ; ces deux concepts, opposés à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, ont paru suffisants pour rendre compte du phénomène religieux. Telle fut la position des anthropologues comme Durkheim qui voyaient entre le sacré et le profane une «hétérogénéité absolue» (1). Ils s'appuyaient sur les religions de peuplades à la pensée «primitive» (2) comme on disait alors (Mélanisiens, Australiens...). De nos jours, cette épithète a été remplacée par «sauvage» par Levi-Strauss (3) qui envisage les Australiens et les Indiens d'Amérique. La base de l'historien Mircea Eliade (4) est beaucoup plus étendue. Il envisage également les «Sauvages» mais aussi tout une partie de

(1) E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris p. 50.

(2) L'expression est de LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, 1922. Elle est reprise par E. EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les anthropologues*, trad. fr. de 1971.

(3) C. LEVY-STRAUSS, *Le totémisme*.

(4) M. ELIADE dans ses ouvrages généraux : *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1974 et *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 tomes, Paris, 1980 à 1983.

l'humanité qu'on n'a jamais classée dans cette catégorie (Chine et surtout Inde) (5). Pour lui, le **sacré** se manifeste sous des formes extrêmement variées auxquelles il donne le nom de *hiérophanies* (6). C'est la manifestation dans un objet de notre monde quotidien de quelque chose de «tout autre» (*ganz andere*) (7), d'une réalité qui ne fait pas partie du monde profane ; elle joue un rôle de médiateur. Cette conception, qui s'appuie sur des bases plus étendues et plus hétéroclites, faisant preuve de plus de subtilité dans l'analyse, nous invite à abandonner la division binaire **sacré-profane** au profit d'une division ternaire : **profane - sacré - divin**, selon une idée de Wunenberger (8). La séparation entre le **sacré** et le **divin** est plus ou moins prononcée selon la nature des religions. Dans celles étudiées par Durkheim, le sacré et le divin tendent à se confondre. Dans d'autres, le sacré s'estompe au profit du divin. Les deux notions extrêmes peuvent recouper, sous certains aspects, des notions philosophiques : celles d'**empirique** et de **transcendantal**. Grâce au sacré, comme l'a bien noté Otto (9), les «Idées», vides chez Kant, reçoivent un contenu sensible.

Le sacré se manifeste dans la structuration du symbole. Il s'exprime par des images dont certains éléments sont empruntés à la réalité ainsi que par le langage : similitude de racines, jeux de mots ou même jeux d'écriture.

Nous proposant d'étudier le symbole du cygne, nous devons tout d'abord indiquer quelques traits réels de cet oiseau qui entrent dans la composition de son mythogème.

Le cygne est un oiseau aquatique qui appartient à l'ordre des ansériformes

(5) M. ELIADE a passé quatre années à Calcutta où il étudia le sanskrit sous la direction du grand historien de la philosophie indienne Das Gupta. Il écrivit un livre sur *Le yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954.

(6) M. ELIADE, *Traité...*, p. 16 à 26.

(7) M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, p. 15.

(8) J.J. WUNENBERGER, «Le retour du sacré et l'oubli du divin», *Krisis*, 1989-3.

(9) R. OTTO, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. fr de Jundi, Paris, 1969.

et à la famille des analidés qui comprend également les oies et les canards. Parmi ses caractéristiques anatomiques, physiologiques ou biologiques, nous retiendrons les suivantes qui ont été intégrées dans le symbole :

1 - La capacité de voler et de se déplacer avec la plus grande rapidité du fait de l'allègement de leur squelette.

2 - Les émissions vocales qui ont pour fonction la communication : expression de l'alarme ou de la présence. Lorsque l'émission est en série, on peut l'assimiler à un chant. Dans l'espèce du *cygne chanteur*, habitant les régions tempérées froides du Nord (Irlande) où elle hiberne d'octobre à mars et qui migre ensuite vers l'Europe du Sud ou l'Asie, les mâles poussent souvent en volant un sifflement et quelques sons flûtés semblables au son d'une cloche. Ils émettent même au moment de mourir un cri, mais qui n'a rien d'harmonieux. Pourtant la légende du chant du cygne se rencontre souvent chez les Anciens, notamment chez Aristote. Elle nous met en présence d'une idéalisation de la nature.

3 - Il a un double habitat : l'eau et l'air.

4 - Son plumage est le plus souvent d'un blanc immaculé, mais il peut aussi être tout noir. Seul le cygne blanc a été envisagé dans les pays que nous allons étudier.

Le symbole du cygne se rencontre également :

— Chez un peuple du rameau mongol de la famille ethnolinguistique «altaïque», les Bouriates où le chamanisme tient une place prépondérante. Si pour eux, l'Aigle est un dieu, le cygne (*qun*) joue aussi un rôle.

— En Chine, il est le symbole de la musique et il représente le principe masculin *Yang*, en rapport avec le ciel, en opposition avec le principe féminin *Yin* qui représente la Terre.

— En Egypte, comme en Chine, l'oie du Nil est le symbole de la musique. Elle sert de messagère entre le Ciel et la Terre. Les vieux textes des Pyramides font envoler le roi défunt vers le ciel sous la forme d'un oiseau (faucon, oie).

Dans le domaine indo-européen on rencontre le mythe du cygne :

— Chez les Slaves, où des jeunes gens et des jeunes filles apparaissent sous

forme de cygnes.

— Chez les Germains, on le retrouve dans le cycle des Niebelungen. Les Nixes, femmes oiseau, sont des femmes de savoir.

— Chez les Romains, lors du siège des Gaulois contre la forteresse du Capitole (364), ce sont les oies consacrées à Junon qui ont donné l'alarme (10).

Le thème de *l'âme-oiseau* (c'est-à-dire l'idée que l'âme est un oiseau qui s'envole de la bouche du mourant) est extrêmement répandue dans l'Orient méditerranéen mais, comme l'a noté Robert Turcan (11), l'origine indo-européenne n'en est pas établie. On le rencontre toutefois en Iran, où il peut incarner les *Fravarti*. Ce mot signifie «protection» (12) et il désigne «l'esprit tutélaire des ancêtres» (13). Toutefois étant donné que, lors du *Fravardigan*, on disposait pour elles des breuvages sur des terrasses, cela semble bien indiquer qu'on les imaginait comme des oiseaux voyageant dans la région intermédiaire du *Vayu*. Nous nous en tiendrons donc à des thèmes qui nous paraissent beaucoup plus spécifiques.

Comme tous les oiseaux, le cygne est un symbole d'ordre spirituel ; il appartient au sacré céleste, plus exactement solaire (14). Ce sacré s'oppose au sacré terrien qui est à l'origine des cultes de la fécondité. La hauteur vers laquelle s'élève le cygne en partant de la terre est le symbole de l'éloignement vers un monde différent. Les ailes symbolisent la rapidité de la course.

Les mythèmes retenus dans le mythologème du cygne sont les suivants :

(10) TITE-LIVE, *Ab Urbe condita, libri V-38*.

(11) R. TURCAN, «L'âme-oiseau», *Revue d'histoire des religions*, Paris, 1958.

(12) G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, p. 37.

(13) Ibid. p. 359.

(14) Parmi les puissances planétaires on considère que le Soleil, du genre masculin, du moins pour les pays dont nous allons nous occuper, est pour nous source d'inspiration tandis que la Lune (féminin) est source de magie.

1 - Le principal a été aussi caractérisé dans le *Dictionnaire d'histoire des Religions* sous la direction de Mircea Eliade «Les oiseaux sont d'abord les épiphanies des dieux mais aussi les messagers d'êtres qui sont au niveau du divin». Le cygne est le véhicule vers le monde divin, parfois le véhicule d'un dieu (il porte un dieu ou un héros) et même la représentation du dieu lui-même. L'union des oiseaux et des chevaux conduisant le char des dieux est fréquent dans les textes ou dans l'iconographie ; soit sous l'aspect des chevaux ailés, soit sous l'aspect d'un cygne tenant les rênes. Dans le même ordre d'idées, on peut signaler l'assimilation du disque radieux qui se meut de l'Orient à l'Occident à une roue de char.

2 - L'expression vocale rythmée du cygne est un langage poétique qui donne accès à des niveaux supérieurs.

3 - Les allers et retours au pays des Hyperboréens ont été rattachés au mythe de l'éternel retour.

4 - Un cygne a plusieurs habitats auxquels sont attachés différents symboles : à l'eau se rattache la mort ; à l'air la victoire ou la délivrance. Voler dans les airs a toujours été l'un des rêves de l'humanité avant d'être une réalisation technique. Sous cet aspect onirique, l'humanité a exprimé son espérance de libération.

5 - Le cygne est sans patrie et sans attaches. Il représente aussi bien l'intériorité de la conscience que son expansion dans l'univers (15) car, n'étant attaché à rien, il est partout chez lui.

Du point de vue étymologique, les mots qui désignent le cygne et / ou l'oie se rattachent à deux racines (16) :

- La première serait une onomatopée *Gha, Gha, Ghe, Ghe, Ghi, Ghi...* qui

(15) G. BACHELARD, *L'air et les songes*, Paris, p. 17-18.

(16) Source. J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München, 1958-1959.

désignerait une imitation bruyante pour caqueter, jaser, bavarder. On peut penser aussi à la racine *gha qui veut dire : bailler, s'ouvrir, être entrouvert. S'y rattachent :

- le sanskrit * : *hamsa* = cygne, oie
- le grec : *χήν* = oie
- le latin : *ānser* = oie
- le germanique : *gans* = oie
- l'anglo saxon : *gos* = oie

Notons que s'il s'agit de sons, rien n'indique qu'il s'agisse de sons *harmonieux*.

- La seconde, *keuk, désigne le resplendissement, la lumière, le rayonnement. S'y rattache le grec *κύκνος* «cygne».

Ces considérations sommaires nous montrent que la mythologie a réuni les sens provenant de deux racines différentes (bruit et luminescence) et qu'elle a fortement valorisé la première pour la lier à la musique et à l'harmonie.

Les sources de l'analyse du mythe sont indépendantes de la linguistique dont le rôle est par ailleurs très important ; la philologie, au sens *renanien* du terme, nous fournit les principaux mythes et leur association. L'iconographie plus tardive nous fournit les mêmes types de renseignements. Toutes ces associations recourent parfois des associations linguistiques.

Nous étudierons ici deux domaines indo-européens : l'Inde, située à l'Est de la zone probable de dispersion (entre la mer Caspienne et la mer Noire) ; l'autre, la Grèce située à l'Ouest. Pour ce dernier, nos propos seront moins étendus que pour l'Inde car il serait inutile de redire ce qui est analogue ; nous nous attacherons seulement à ce qu'il a de spécifique. Dans ces deux domaines, le symbole du cygne joue un grand rôle. Comme partout, il représente une élévation spirituelle. Mais ici, cette ascension se trouve intégrée à une démarche philosophique. On se trouve donc en présence de la plus haute élaboration du sacré : celle qui nous conduit à ce que certains ont appelé «le divin».

I- INDE

Le mot sanskrit *hamsa*, qui désigne le cygne, a aussi d'autres significations plus abstraites. Il désigne entre autres l'âme, Brahma le dieu suprême, ainsi qu'une sorte d'ascète. Nous indiquerons plus loin l'étymologie de ce mot ou plutôt les interprétations symboliques auxquelles a donné lieu son analyse aux différentes phases de l'évolution de la pensée indienne.

Son champ sémantique contient à la fois des réalités concrètes (une certaine catégorie d'oiseaux) et des notions métaphysiques ; symboliquement, ce mot fait le lien entre les deux pôles sémantiques. On rencontre le cygne tout au long de la mythologie indienne où il représente le dieu dans sa manifestation suprême ainsi que l'instrument ou la voie qui y mène.

Il y a toutefois quelques nuances vis-à-vis de sa place dans la tripartition dumézilienne. Dans le *Véda*, il apparaît dans le cadre de la fonction guerrière (RV X.124), alors que, dans les *Upaniṣad*, il exprime l'âme migrante et, au terme de cette migration, la divinité elle-même ; ce qui se rapporte à la première fonction.

Selon un ancien commentateur du *Véda*, Sāyaṇa, le mot *hamsa* se décomposerait en *aham sa* (= je suis cela) ce qui reviendrait à faire coïncider la décomposition avec la dualité de sens, le mot signifiant à la fois l'esprit individuel et l'esprit universel. Mais il s'agit là d'un commentaire ; le symbolisme et la décomposition syllabique se rencontrent principalement dans des textes postérieurs au *Véda* (17).

Dans le *Véda*, un hymne RV I.163 atteste le caractère solaire du canard sauvage et ses ressemblances avec le cheval. Il s'agit d'un hymne consacré au

(17) On retrouve cette même décomposition inversée dans la *Hamsa Upaniṣad*, 4.

cheval. Ce dernier est dit «façonné de la substance du soleil» (str-2) ; il possède des connexions au ciel et dans les eaux comme le canard (str. 3) et «sa pensée va comme le vent» (str. II).

Brahma, qui est la représentation personnalisée de l'Absolu (le *brahman*), est souvent représenté comme un homme dans la force de l'âge, monté sur un cygne (18), c'est pourquoi on le nomme *Hamsa vahana* (*Bhavisya Purāna*). Dans l'iconographie indienne, il est le symbole du savoir. Sa rapidité est comparée à celle de l'intelligence. Le *Véda* dit (RV-VI.9.5) «C'est l'intelligence (*manas*), le plus rapide des oiseaux».

Le caractère cosmique du symbole est encore plus accentué dans RV IV. 40.5 où le cygne est associé et même confondu avec le *rta*.

«Le cygne siège dans le pur (éter), le dieu dans l'espace intermédiaire, l'oblateur sur l'aire sacrificielle, l'hôte siège dans la demeure (*durona*). Il siège chez les hommes, il siège dans le meilleur choix, il siège dans la vérité (*rta*), il siège dans le firmament né des eaux, né de la vache, né de la vérité, né de la montagne, c'est la vérité en soi».

Le mot *rta* très employé dans le *Véda* est le participe passé du verbe *AR-* ; il signifie «bien agencé». On désigne par ce mot le fond éternel de tout ce qui existe ; cette norme universelle qui régit le monde est identifiée à la *Vérité*. Mais le transcendant, selon une idée que l'on rencontre tout au long du *Véda* et même dans tout le cours de la pensée indienne, est aussi dans le cœur de l'homme ; les choix qu'il fait doivent être «bien ajustés», conformes au *rta*, mot qui sera, par la suite, remplacé par *dharma*.

Le *rta*, qui joue un rôle si important aussi bien sur le plan cosmogonique que sur le plan éthique, n'a pu être établi qu'à la suite d'un combat : le combat d'*Indra* contre *Vrtra*. Ce dernier retenait les eaux prisonnières ; lorsqu'il eut été tué, les eaux furent libérées ; et, purent alors apparaître ; Soleil, Jour, Aurore, Lumière et Feu. Les rivières pures et claires (RV X.124.7) suivirent Indra :

«C'est pourquoi les poètes ont dit que le cygne est le compagnon de celles, qui, écoeurées, s'écartèrent de *Vrtra*. Et maintenant, de concert avec les

(18) R. GROUSSET, *Les civilisations de l'Orient*, tome II, L'Inde, p. 145.

eaux du ciel, il avance il marche-avec-puissance à la suite du chant de guerre, Indra ! Les poètes l'ont reconnu grâce à leur intuition.»

(ibid-9).

Très voisines du *hanṣa*, apparaissent dans le *Véda* deux autres représentations symboliques d'êtres volants : le *garuda* et le *pataṅga*.

Le *garuda* est un être moitié homme, moitié oiseau qui représente le soleil. Dans le *Mahābhārata*, il est la monture de *Viṣṇu*. Le terme *pataṅga* (19) est défini par le *Dictionary of the indo-iranian language* de Turner comme «oiseau», «chose divine volante». C'est bien ainsi qu'il nous est présenté dans RV IV.4.2 sous forme de brandons émis par la langue d'Agni. C'est encore sous l'aspect lumineux qu'il nous est présenté dans la strophe RV X.177.1 :

«Les sages, par l'esprit et par le coeur, voient l'oiseau oint des magies d'Asura. Les poètes l'aperçoivent au sein de l'océan (*samudre*). Ces hommes pieux cherchent l'empreinte des rayons de lumière.»

(RV 10.177.1) (20)

Cette strophe, d'interprétation délicate, se réfère au rythme quotidien. L'oiseau (*pataṅga*) représente le Soleil (comme le comprend *Sāyaṇa*). Lorsqu'il se meut dans la ténèbre nocturne, il semble disparaître dans «l'océan de la nuit» (21). Il est alors protégé par les magies (*māyā*) d'Asura (22), contre les forces maléfiques qui peuplent les ténèbres. Les poètes qui ont l'inspiration, savent à partir de quelques traces, voir la lumière parmi les ténèbres ; pour eux, l'oiseau n'est pas caché.»

Les *Upaniṣad* reprennent les mythes du *Véda*, mais en accentuant les

(19) Nous remercions Patrick Moisson qui a attiré notre attention sur terme qu'il analysé dans une communication présentée durant la *semaine d'études indo-européennes* de l'année 1991. Cf. P. MOISSON, *Dieux magiciens dans le R̥gveda*, thèse de doctorat à paraître aux éditions Archè, Milan, § 4.5.7, pp. 250 sq.

(20) Traduction de P. MOISSON, *op. cit.* Sur Asura cf. *loc. cit.*

(21) Telle est, du moins, la leçon donnée par H. LÜDERS, *Varuna*, tome 2, p. 613.

(22) Sur Asura comme nom propre de divinité cf. P. MOISSON, *ibid. id.* et «Les entités Ciel-diurne et Ciel-nocturne dans l'Inde védique», article inédit.

références à des notions abstraites ce qui, de la manière la plus générale, est la caractéristique différentielle des *Upaniṣad*. De plus, un lien est établi plus étroitement avec la pratique de l'ascèse.

Le cygne symbolise *le dieu*. «Le cygne, exempt de souci, antique, marchand (droit), c'est moi en vérité». (*Bāṣkalantra* Up. 24, Trad. Renou). Il représente également la voie qui mène au Dieu dont il est la monture.

L'embryon d'or est assimilé à Brahma ainsi qu'au *Puruṣa*. Il est symbolisé par un oiseau ; on lit dans la *Brhad-Āraṇyaka Upaniṣad* IV,3,1 trad. Senart

«Laisant en bas le nid à la garde du souffle s'élançant, lui immortel, hors du nid, il vagabonde, immortel, partout où il lui plaît. Lui, le *puruṣa* d'or, l'oiseau unique (*eka haṃsa*).»

On se trouve ici en présence d'une description poétique de l'expérience de la séparation (mort) : le lit est abandonné et le *puruṣa* erre librement dans l'espace. Le Soi ou *ātman* qui git à l'intérieur de chaque être humain est libéré pour se joindre au *brahman*. Dans la strophe 14 on lit : «On peut bien voir le lieu de sa retraite. Lui, personne ne le voit», ce qui reprend l'idée védique qu'il est possible de s'approcher de la divinité mais non d'en avoir une vision intégrale.

Les oiseaux se meuvent dans l'espace intermédiaire (*antarikṣa*) entre la terre (*prthivī*) et le séjour céleste (*dyuloka*). Dans le domaine que Viṣṇu a atteint dans son troisième pas, aucun être qui ne soit pas un dieu ne peut y parvenir. C'est ce que proclame le RV I.155.5 :

«Le troisième pas de Viṣṇu est le séjour des dieux, aucun mortel ne l'a jamais atteint, (nul) ne désire connaître et n'est capable d'atteindre ce but, mais pas un seul humain et même pas un seul oiseau».

La suite de ce texte ne fait qu'une exception : les *Marut* qui sont considérés comme des dieux. Mais dans certaines *Upaniṣad* plus tardives, la vigueur de leur ascèse permettra à certains ascètes d'atteindre ce lieu.

Dans l'*Agni Purāṇa*, le *haṃsa* est rangé parmi les *Sādhya* ou *Siddha*, ces êtres qui ont atteint le degré suprême de la perfection, la cinquième. La *Chāndogya Upaniṣad* proclame : «Le cinquième nectar ce sont les *Sādhya* qui en vivent avec Brahma comme bouche» (III, 10,1). «Ils pénètrent dans la forme vibrante du soleil, ils sortent de cette forme» (ibid 2).

Le mot *hamsa*, dans les *Upaniṣad*, désigne l'Être dans sa plénitude ainsi que la voie pour y parvenir. Dans les *Upaniṣad* le mot *hamsa* prend souvent le sens «d'esprit» dans l'acception la plus générale et désigne l'âme universelle aussi bien que l'esprit suprême. «Cette âme, dit la *Maitry Upaniṣad* (VI,8), c'est elle qui donne la chaleur cachée par l'oeuf d'or aux mille yeux comme le feu (caché) par du feu ; c'est elle assurément qu'on doit désirer connaître, qu'on doit rechercher» [...] «Cette âme est le seigneur (23)... c'est lui qui est dans le feu, c'est lui qui est dans le coeur, c'est lui qui est l'Un.» (ibid VII,7) (trad. A.-M. Esnoul). La voie d'accès vers le divin est représentée comme une voie d'intériorité, Immanence et Transcendance se trouvent au même point. Il est dit en effet, dans la *Chāndogya Upaniṣad* que «le *brahman*, cet espace qui est extérieur à l'homme, est aussi celui qui est intérieur à l'homme» (op. cit. III, 12, 7 et 8 trad. Senart).

Quant au mot *parama-hamsa* (24) il désigne tout d'abord une classe d'ascète, la quatrième dans l'énumération de la *Nārada-parivrājata Upaniṣad* (qui en comporte 6) alors que *hamsa* occupe seulement la troisième (V, 14 et 15). Dans d'autres passages, il désigne l'ascète en général. Le renonçant *samnyasin* a deux qualités :

1) il est considéré comme un "mort vivant" : il est mort socialement (il a renoncé aux signes de sa caste : str. 7) et religieusement (il cesse d'accomplir les actes rituels str. 8)

2) son esprit est retiré du monde d'où sans lieu il a surmonté toutes les oppositions qui au plan humain constituent des obstacles (intérêt porté au sexe et à l'argent) il a réalisé en lui et atteint l'unité des deux âmes qui existent en nous «dans la caverne du coeur» selon une formule védique souvent répétée dans les *Upaniṣad*. Dans la *Mundaka Upaniṣad*, elles seront symbolisées par deux oiseaux résidant dans le même arbre : «deux oiseaux, deux compagnons sont agrippés à un arbre. L'un d'eux mange une figue savoureuse ; l'autre sans manger regarde intensément» (III, I, I trad. RENOUE). Le premier représente le

(23) Les passages coupés contiennent une énumération d'êtres divins ou de leurs symboles dont le cygne.

(24) Le composé *parama-hamsa* désigne les ascètes les plus rigoureux.

jīvātman engagé dans l'action et soumis à la douleur, le second, l'*ātman* inconditionné et immuable ; il a la révélation de sa propre essence et c'est pourquoi il est délivré.

Mais par ailleurs, le cygne est l'ultime figure que, dans son jeu avec *Mārkaṇḍeya*, ait revêtue la divinité. Dans le *Mārkaṇḍeya Purāna*, il est le maître absolu du cycle cosmique. Les actions qu'on lui attribue sont celles du premier des dieux (*Viṣṇu-Nārāyaṇa*). Il en a tous les attributs cosmologiques : il fait naître tout et l'engloutit à nouveau.

L'ascète a atteint son but lorsqu'il a réalisé l'objet du sacrifice du yogin tel qu'il est exprimé par le chant liturgique rapporté dans la *Brhad Āraṇyaka Upaniṣad* (1,3.28)

«Fais moi aller du non être à l'être.

Fais moi aller de l'obscurité à la lumière

Fais moi aller de la mort à l'immortalité»

Aussi, les ascètes védantins sont-ils comparés à des cygnes : «comme l'oiseau prisonnier d'un filet, s'envolerait vers le ciel après qu'on eût coupé les rets qui le tenaient captif ; ainsi l'âme de l'adepte, délivrée des liens du désir par le couteau du yoga, s'échappe à jamais de la prison du *samsāra*» (*Kṣurikā Upaniṣad* I,22).

Les *Tantra* ont repris le mythologème du cygne en l'enrichissant considérablement et en le rattachant à un autre yoga : le *Hatha yoga*.

Ils ont accru l'abstraction du symbole en présentant un symbole du second degré par l'écriture du phénomène. Le mot *hamsa* est symbolisé par le caractère *devanāgarī* (**ham**). Celui-ci inclut la première lettre de l'alphabet sanskrit **A** et la dernière **H**. Il symbolise le non-manifesté par opposition à *ksam* qui, lui, symbolise la manifestation sous sa forme la plus grossière.

Le *hamsa* désigne le mouvement du souffle (*prāna*) (25) qui, dans sa

(25) Le sanskrit *prāna* désigne le «souffle» (cosmique et vital) sur le plan mythologique il peut être rapproché de *Vāyu*. Au sens étroit il désigne le «souffle de bas en haut» en opposition avec l'*apāna* le «souffle d'en bas» ou «par le bas» selon une traduction proposée par P. FEUGA, *Cinq visages de la Déesse*, p. 27.

fonction cosmique anime l'Univers dans son entier et constitue également la force vitale qui anime toutes les créatures vivantes. Le mot *hamṣa* est ainsi décomposé :

ham- qui est l'aspiration

-sa qui est l'expiration

le premier élément correspond au *prāna*, au sens restreint qui représente la manifestation du monde ; le second, à l'inspiration du yogin qui résorbe ce monde dans la divinité.

Kṣemarāja, commentateur du *Svacchanda Tantra*, donne la décomposition suivante qui repose sur un arrangement étymologique :

HĀNa = cessation

SA-māna = arrangement

Il représenterait donc les différentes phases de l'éternel retour. Tel est le point de vue du grand philosophe et mystique tantrique Abhinavagupta (*Tantrāloka* III 142).

C'est aussi le son (*śabda*) «Tous les hymnes (*śastra*) sont faits de sons et le sens est appelé *hamṣa*» (*Svacchanda Tantra* 341). Le terme *hamṣa* désigne encore l'énergie propre du souffle le «*Hamṣa*, écrit Padoux, est souffle vital autant que la fulguration, la suprême énergie» (26), celle qui s'exprime par la parole, laquelle se manifeste par le son. La prononciation du mot *hamṣa* réalise l'identité du macrocosme et microcosme ; c'est-à-dire ce qui se trouve à l'intérieur du cœur selon la formule si souvent rencontrée dans les textes religieux (Abhinavagupta, *op. cit.* XVII 30Ob 33). Il y a deux formules pour exprimer cette assimilation :

l'une orgueilleuse *aham sa* «je suis lui»

l'autre humble *so-aham* «il est moi»

Dans les deux formules, les deux pôles complémentaires sont mis en

(26) A. PADOUX, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole dans certains textes tantriques*, P.I.F.I., Paris, 1963, p. 78. Sur la liaison très fréquente entre la Parole, la Lumière et le Son cf. notre communication au congrès de Dijon de la Fédération des Sociétés de Philosophie de langue française, 1968.

correspondance (Abhinavagupta *op. cit.* IV 127-144).

Le symbole du cygne est dans le Tantra lié à la pratique du yoga. Le texte de base est le *Hathayogapradīpikā* (27) qui repose sur une description mystique du corps humain.

Le symbolisme du cygne joue un rôle très important dans l'idéologie indienne. Du fait de son assimilation au dieu et à la voie qui mène au dieu, il représente l'ordre du monde, notion à la fois immanente et transcendante qui a été révélée par les Sages. Pour parvenir à un plan supérieur, il faut se livrer à l'ascèse qui exprime ce rôle intermédiaire qui est le sien.

(27) *Hathayogapradīpikā* «lampe du yoga de l'effort violent», traduction, introduction et notes avec un extrait du commentaire de Brahmananda par T. MICHAËL.

II - GRECE

Le mot *κύκνος* désigne un bateau, probablement d'après la forme de son avant et, plus généralement, l'oiseau et le cygne. Ce mot est à rapprocher de la racine sanskrite *śocati* (luire, briller) et de *śuk-ra* (lumineux, blanc).

Le caractère divin du cygne est marqué par le mode de naissance qui lui est attribué : le cygne est né par parthénogénèse. Dans Platon (Rep.X-620 a) (mythe d'Er) l'âme, qui avait été celle d'Orphée, avait choisi la vie d'un cygne parce que par haine des femmes, il ne voulait pas naître du sein d'une femme.

Les cygnes jouent un rôle dans la mythologie grecque ; ils y sont parfois associés aux oies. Ainsi, Léda, pour fuir Zeus, s'était métamorphosée en oie ; Zeus alors se changea en cygne. Leur union engendra un oeuf ou deux selon les versions. Il en sortit deux couples : Pollux et Clytemnestre et Hélène et Castor. Ainsi par l'intermédiaire des deux jumeaux (les Dioscures), le cygne se trouve mis en relation avec le cheval. Comme lui, le cygne est très souvent présenté comme un serviteur d'Apollon (Pindare *Iere Pythique*), Aristophane (*Oiseaux* 769 sqq).

Le terme *κύκνος*, comme nom propre, désigne quatre jeunes gens qui ont été changés en cygne. Parmi ceux-ci nous en retiendrons deux qui, à des titres divers, ont des relations avec Apollon :

1) le fils d'Apollon et de Thyria, qui ayant imposé de nombreuses épreuves à ses amis, en fut délaissé. Il se jeta alors dans un lac avec sa mère. Apollon les transforma tous deux en cygnes.

2) Un roi de Ligurie, ami de Phaeton qui était fils d'Apollon et de Cloymène. Phaeton ayant obtenu la permission de conduire le char du soleil, le fit monter trop haut et Zeus le foudroya pour éviter une conflagration. Son ami eut tant de chagrin qu'Apollon le transforma en cygne, et le dota d'une voie

mélodieuse. Ce mythe est à l'origine de la légende du chant du cygne. Cette légende se trouve attestée en outre dans *l'Hymne homérique XIX à Apollon* où il est dit que le battement des ailes du cygne accompagne l'harmonie de leur chant.

Apollon est le fils de Zeus et de la titane Léto, qui représente la Nuit (28) alors que Zeus représente le Ciel diurne (*Hymne I à Apollon*). La femme de Zeus, Héra, jalouse, avait décrété que l'enfant de Zeus devait naître en un lieu où ne brillait pas le soleil. L'île de Délos l'accepta et la Titane donna naissance aux jumeaux : Artémis et Apollon.

Lors de la naissance de ce dernier, une troupe de cygnes se présenta et fit le tour de l'île. «(Les cygnes), nous dit Callimaque, tournèrent sept fois autour de Délos et ils n'avaient pas achevé la huitième fois lorsqu'Apollon naquit.» (*Hymne à Délos* 250-255). Avant de conduire Apollon à Delphes, ils s'envolèrent avec lui vers le Nord, chez les Hyperboréens (29), région toujours illuminée par le soleil. Dans ce pays situé «au delà du vent du Nord» vivait un peuple heureux où les vieillards tout à fait rassasiés de la vie se transformaient en génies protecteurs. Les Hyperboréens ont conservé la révélation et la lumière personnifiée par Apollon. Ce mythe des Hyperboréens se réfère à la tradition d'une période primitive de bonheur. Apollon faisait chez eux un séjour régulier. Il y vivait avec Leto et Artémis. Il revenait au début de l'été dans les sanctuaires de Delphes et de Délos et il y séjournait jusqu'à l'automne. Son voyage se faisait sur un char traîné par des cygnes.

Les cygnes n'interviennent pas seulement comme *véhicule des dieux*, mais aussi comme des *véhicules menant vers les dieux* et c'est ainsi qu'ils seront introduits dans des textes philosophiques. Chez Platon, les âmes doivent s'efforcer de suivre les chars des dieux : cette indication correspond à certaines

(28) J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, p. 112, rapproche ce nom au védique *rātri*.

(29) Les Hyperboréens sont un peuple légendaire. Certaines données nous permettent de les situer dans la région sub-polaire-Nord. Cette région serait peut-être l'habitat primitif des Indo-Européens ; région à partir de laquelle ils seraient descendus plus au sud au cours d'une période de glaciation.

scènes figurées sur des anneaux d'or d'Etrurie (30). Ce mythologème, nullement créé par Platon, se trouve chez Parménide et correspond à la vision orphico-pythagoricienne. Diogène Laërce dans son chapitre sur Platon dans les *Vies et opinions des philosophes*, raconte le songe qu'eut Socrate la veille du jour où Platon lui fut présenté : il avait vu un cygne s'élancer de l'autel de l'Amour, et, d'abord, se blottir contre lui puis s'envoler jusqu'au ciel en chantant. Il ne saurait être question ici de donner une interprétation de ce passage. Nous ne pouvons coucher Socrate sur le divan et il n'est pas même sûr que si nous en avons la possibilité cela nous donnerait une grande clarté. Il s'agit d'un songe donnant une prédiction. Platon, après avoir été un écolier attentif de Socrate prendrait ensuite son propre envol. Cette prédiction a-t-elle été réalisée ? Pour en décider il faudrait élucider de nombreuses questions (notamment sur la chronologie des *Dialogues*, le contenu de l'enseignement de Socrate qui n'a rien écrit) avant de retracer l'évolution de la pensée de Platon dans laquelle le Pythagorisme a peut-être joué un rôle très important. Si Socrate a vu Platon sous forme d'un cygne, réciproquement dans le dialogue platonicien du *Phédon*, Socrate se compare lui-même à un cygne qui chante au moment de mourir. Cette comparaison a fait l'objet d'un beau mouvement poétique dans un poème de Lamartine «La mort de Socrate» :

«Les poètes ont dit qu'avant sa dernière heure
 En sons harmonieux le doux cygne se pleure :
 Amis, n'en croyez rien ! l'oiseau mélodieux
 D'un plus sublime instinct fut doué par les dieux
 Du riant Eurotas près de quitter la rive
 L'âme, de ce beau corps à demi fugitive
 S'avançant pas à pas vers un monde enchanté,
 Voit poindre le jour pur de l'immortalité,
 Et, dans la douce extase où ce regard la noie,
 Sur la terre en mourant elle exhale sa joie.
 Vous qui près du tombeau venez pour m'écouter,
 Je suis un cygne aussi ; je meurs, je puis chanter ! »

Le passage platonicien du *Phédon* (84c-86b) ne nous met pas en face d'un mythe mais d'une allégorie ; car il n'y a pas à proprement parler récit historique

(30) GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 243.

ou prétendu tel, mais bien plutôt description d'un état : état de contentement dans lequel se trouvent des êtres qui vont mourir.

La place de cette allégorie célèbre est importante pour son interprétation. Elle se place au moment où Simmias et Cébés qui assistent à la mort de Socrate, s'apprêtent à présenter leurs objections après avoir entendu développer, par Socrate, ses trois preuves de l'immortalité de l'âme tirées des arguments des contraires, de la réminiscence et du caractère impérissable du simple ; mais ils n'osent pas le faire dans les circonstances où ils se trouvent. Socrate alors se compare au cygne ; il est, comme lui, joyeux de mourir pour aller rejoindre son dieu, Apollon. On se trouve en présence d'une allégorie au second degré à finalité pédagogique ; elle s'oppose à d'autres mythes qui voient dans le chant des oiseaux avant leur mort une manifestation de crainte et de tristesse ; ils n'expriment alors que leur peur de la mort. Mais il faut interpréter d'une manière totalement différente le chant des oiseaux et, parmi eux, celui du cygne. Ce n'est pas la souffrance qui fait chanter le cygne ; s'il chante au moment de mourir, ce n'est pas parce qu'il souffre de quitter la terre, mais bien au contraire parce que son don divinatoire lui donne la préscience des biens dont il va jouir. Comme le cygne, Socrate a le don divinatoire (*μαντική*). Il est persuadé de l'immortalité de l'âme, par une sorte d'intuition beaucoup plus que par la dialectique. Celle-ci ne vient qu'après pour étaler les raisons discursives. Cette assimilation au cygne paraît être l'achèvement de la démarche socratique qui a eu à faire à la musique et à la divination, deux fonctions d'Apollon dont le véhicule est un cygne.

Certains songes expriment les requêtes de dieux auxquelles seuls les athées ne répondent pas. Ainsi dans plusieurs songes le dieu avait incité Socrate à composer en musique. Mais a-t-il pensé «n'y a-t-il pas de plus haute musique que la philosophie» (*Phédon* 61 a) ; cependant il s'est remis à la musique en composant un hymne à Apollon et en mettant en vers chantés les Fables d'Esopé (31).

(31) Ce lien entre Socrate et la poésie nous est rappelé par l'iconographie. En effet, un sarcophage du Musée du Louvre représente Socrate en conversation avec la Eratô, Muse de la poésie.

D'après Cicéron (*De Divinatione*) il existe deux types de divinations : la divination inductive (au moyen de signes) et la divination intuitive, la seule qui, aux yeux de Platon mérite le nom de *μαντική*. Ce mot provient de la racine *men- qui signifie «penser». Il a été défini par Flacelliere comme la «connaissance surnaturelle de l'inconnaissable» (32). Cette connaissance est supérieure à la connaissance discursive. Elle est donnée par grâce divine à certains qui sont des intermédiaires et qui, comme le cygne, font communiquer le monde humain et le monde divin. Ce savoir contribue à nous libérer d'une erreur : la croyance que la mort est un mal. Il apparaît ainsi comme une *incantation* : toutefois il ne s'agit nullement d'un procédé magique. C'est pourtant sous cette forme, dans un tout autre esprit, railleur et sceptique, que Lucien de Samosate se moque de ce que nous considérerions comme des ancêtres des cosmonautes, ces philosophes qui se font attacher de petites ailes pour atteindre la vérité (*Icaromenippe*)

Pour Platon, le cygne intervient aussi pour représenter son existence *post mortem*. Diogène Laërce nous rapporte qu'une épigramme tardive, placée sur la tombe de Platon, représente son âme qui s'est envolée vers l'Olympe sous la forme d'un cygne alors que son corps est resté dans le sol de l'Attique.

Cette séparation de l'âme et du corps représentait pour les Grecs une «bonne espérance» (*ἀγαθή ἐλπίς*) suivant une expression employée par Platon (*Phédon* 67 b Rep. VI 496e (33)). Ils croyaient en effet qu'après leur mort le sort des bons était meilleur que celui des méchants, car les premiers ont su se garder de toutes les souillures qui provenaient du corps grâce à leur initiation philosophique. Ils pouvaient alors, dans le voyage posthume, arriver au même endroit que le cygne.

L'allégorie ne se substitue pas à la dialectique. Elle vient aider l'ascension difficile en fournissant un appui à l'essor de la pensée. Si une allégorie est

(32) FLACELLIERE, *Devins et oracles grecs*, p. 9. Il substitue cette définition à celle de Cicéron : «révélation de l'avenir».

(33) Sur la notion d'*ἀγαθή ἐλπίς* cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, la note complémentaire IX (p. 104 sq.) où il est établi que l'origine de cette formule «doit être cherchée dans la langue sacrée d'Eleusis».

convenablement construite il n'y a rien en elle qui ne doive avoir une signification.

En Grèce, le symbole du cygne est lié à la cessation d'une souffrance par l'atteinte d'une situation meilleure, différente de la vie sur terre. Il nous fait passer de la terreur religieuse, qui se manifeste par l'angoisse devant la mort, à la consolation du désespoir. Pour la pensée grecque, la philosophie se veut une consolation, c'est pourquoi elle utilise ce symbole comme une illustration sensible de sa dialectique car les «sages» qui, en Inde, étaient représentés par des cygnes sont devenus des «amis de la sagesse», des philosophes.

CONCLUSION

E. Benveniste a mis en évidence deux types de sacré auxquels correspondent des occupations culturelles différentes (34) :

Type de sacré	positif	négatif
	: chargé de puissance divine	:
	:	:
opération du	: «accroître» «fortifier»	: ne pas offenser
culte	:	:

Le cygne appartient au premier type de sacré. Il se situe dans le monde intermédiaire, le monde aérien et il est un moyen pour atteindre un monde «ganz andere» selon l'expression de Mircea Eliade, reprise par Otto (35) qui en donne la forme sanskrite *anyad-eva* qui se rencontre dans un texte qu'il a édité et préfacé : le *Viṣṇu-Nārāyana*.

Le lien qu'il établit n'est pas purement rationnel. La raison, lorsqu'elle se cherche un fondement, a le pressentiment de réalités qui la dépassent. Le symbolisme lui apporte des images bien différentes, des images tirées de la perception. Beaucoup y est ajouté ; nous avons avec le cygne un exemple frappant. L'intuition vient, d'un côté, combler l'entre deux entre les éléments mondains qui nous sont familiers ou que nous avons rendus familiers par notre

(34) E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome II, pp. 179 sq.

(35) OTTO, *op. cit.* Il fut envoyé aux Indes en 1911 et découvrit «une religion de salut comme le christianisme».

savoir, et, de l'autre, par ce qui leur sert de fondement. Le cygne se manifeste comme le moyen de l'atteindre ou même comme ce fondement lui-même. Le cygne nous conduit du sensible au non sensible et, par là même, nous le rend présent en faisant naître en nous un sentiment à l'égard de sa splendeur resplendissante. Le resplendissement est l'image toujours utilisée ; c'est aussi le sens que l'on rencontre dans des composés à partir de racines qui désignent le cygne.

Le chemin sur lequel nous conduit le cygne est analogue à l'itinéraire de l'artiste et le sentiment provoqué en nous est un sentiment esthétique. L'art auquel se réfèrent les textes est la musique. La musique est l'ajustement des sons en vue de produire un sentiment agréable. Son exécution implique l'utilisation de l'air qui est à la fois une force biologique et cosmologique. Mais il y a plus. A l'origine l'exécution musicale a été liée à la danse, au chant et à la poésie. Dans tous ces arts se manifeste le souci de l'ajustement harmonieux ; or, c'est précisément cet ajustement que signifient les mots sanskrit : *rta* et grec : *kosmos*.

L'étude du mythogème du cygne, dans deux parties du domaine indo-européen, nous met en présence d'un symbolisme tout pénétré d'intelligibilité à la place du monisme mythologique régnant dans les cultures qu'avaient envisagées les premiers anthropologues. Dans les deux domaines que nous avons étudiés, le symbole du cygne joue un rôle rattaché au sacré. Comme partout, il représente une élévation spirituelle. Mais ici, cette ascension se trouve intégrée à une démarche philosophique ; on se trouve donc en présence de la plus haute élaboration du sacré : celle qui conduit au divin.

RENÉ PRÉVOST

LE VÉDIQUE *ÁSU*- «PRINCIPE VITAL», «ESPRIT DE MORT» ET L'ÉTYMOLOGIE D'*ÁSURA*-

En analysant la structure du panthéon védique, on peut dégager une bipartition archaïque entre deux familles divines : celle des *devá*-, qui ont été reconnus comme les *êtres célestes qui peuplent le ciel lumineux*, et celle des *ásura*- auxquels les *devá*- s'opposent dans plusieurs mythes et qui sont refoulés au rang de démon au cours de l'évolution de la religion védique et dans l'hindouisme. Cette situation présente un caractère contradictoire que l'on peut observer déjà dans la *Rgvedasamhitā* où certaines divinités portent le titre d'*ásura*-, collectivement : les *Āditya* (RV 8.27.20), *Mitra* et *Varuṇa* (RV 7.36.2, 8.25.4), ou individuellement : Père *Asura* (RV 10.124, 5.83.6), *Agni* (RV 4.2.5, 5.12.1, 5.15.1, 7.2.3, 7.6.1), *Brhaspati* (RV 10.67.2), *Dyau* (RV 1.131.1), *Indra* (RV 1.54.3, 1.174.1, 8.90.6, 10.96.11, 10.99.12), *Pūṣan* (RV 5.51.11), *Rudra* (RV 5.42.11), *Savitar* (RV 1.35.7, 10, 1.110.3, 4.53.1, 5.49.2), *Soma* (RV 9.74.7, 9.99.1), *Varuṇa* (RV 1.24.14, 1.151.4, 2.27.10, 2.28.7, 8.42.1, 10.132.4) tandis que, dans d'autres passages, les *ásura*- désignent des «démons», adversaires des dieux (RV 1.108.6, 8.96.9, 8.97.1, 10.53.4, 10.82.5, 10.124.5, 10.151.3, 10.157.4). Les mythes védiques décrivent les *ásura*- comme une classe de divinités, de nature inquiétante, en rapport avec les liens, l'enveloppement, les pratiques magiques, l'obscurité et les esprits. Il paraît paradoxal qu'un terme qualifie à la fois les dieux et les démons ; une telle situation ne pouvant être initiale, elle doit être due à l'évolution du panthéon. Dans plusieurs tra-

vaux (1), j'ai proposé d'identifier les *ásura-* comme les êtres qui peuplent le ciel ténébreux en complément des *devá-* habitant le ciel diurne. Pour démontrer le caractère nocturne des *ásura-*, je me suis appuyé sur une analyse des faits mythologiques (notamment RV 10.124 et ŚB 11.1.6.7, 8, 11) et sur l'hypothèse d'une complémentarité symétrique du panthéon ; toutefois, il manquait un modèle étymologique pour rendre compte du nom des *ásura-* qui n'évoque pas d'emblée les ténèbres, à la différence des *devá-* dont le nom dérive d'une racine qui produit, entre autre, le nom du jour, l'adjectif diurne ou une désignation du ciel.

Ce travail se propose d'argumenter en faveur de l'étymologie proposée par la *Altindische Grammatik* (J. Wackernagel et A. Debrunner) qui présente *ásu-ra-* comme dérivé d'*ásu-* tout en tenant compte de la réfutation de B. Schlerath qui rejette cette dérivation en soulignant que, dans la *Rgvedasamhitā*, on n'observe pas de cooccurrence entre *ásura-* et *ásu-*. Si *ásura-* est un dérivé d'*ásu-*, les *ásu-ra-* seraient alors les «Maîtres des Esprits» ce qui les rattache à la nuit, domaine traditionnel des esprits.

1. ANALYSE DES TEXTES

Le terme *ásu-* appartient aux difficultés du lexique védique. Le dictionnaire d'O. Böhtlingk et R. Roth (Saint Pétersbourg) nous donne les définitions suivantes :

1) m. a) souffle vital (*Lebenshauch*), vie (comme force et comme état) ;
pl. esprit de vie.

b) principe vital incorporel (qui anime les *pitárah*)

2) n. a) deuil, tristesse.

b) esprit de mort.

(1) a) *Dieux magiciens dans le Rigveda*, (thèse de doctorat à paraître aux éditions Archè, Milan).

b) «Les entités Ciel-diurne et Ciel-nocturne dans l'Inde védique», article inédit.

On trouve également des termes dérivés :

ádabdhāsu- a. dont l'*ásu-* n'est pas endommagé (= vivant) (AV 5.1.1)

amrtāsu- a. dont l'*ásu-* ne dépérit pas (AV 5.1.1).

áristāsu- a. dont l'*ásu-* est sauf, intègre (AV 14.2.72).

asu-tṛp- a. qui s'empare de l'*ásu-* (RV).

asu-dhāraṇa- n. existence (AK 2.8.2.88).

ásu-nīta- n. monde des esprits (l'au-delà) ; m. roi des morts (= Yama) (AV).

ásu-nīti- f. esprit vital ; monde des esprits ; existence en tant qu'esprit ; m. ou f. dieu ou déesse psychopompe. (RV)

ásu-bhaṅga- m. mort. (Lexico.)

ásu-bhrt- m. être vivant. (BhP)

ásu-mat- a. vivant. (Lexico.)

gatāsu- a. dont l'*ásu-* s'en va (= mort) (AV 18.2.59 ; ŚB 5.2.4.10).

naṣtāsu- a. dont l'esprit vital disparaît (= mort) (AV 10.4.12).

Le sanskrit *ásu-*, dans les saṃhitā, désigne à la fois le *principe vital* et l'*esprit de mort* mais, au cours de l'évolution, il finit aussi par noter le «souffle» de nature physiologique, dès le Śatapathabrāhmaṇa et dans les textes plus récents. Dans les upaṇiṣad, *ásu-* fait l'objet d'une spéculation sur le souffle (BĀU 2.1.10 ; 3.9.15) ; on arrive même à trouver une équation *ásu-* = *prāṇá-* (BĀU 2.1.10) ; toutefois, l'Aitareya-upaṇiṣad conserve le sens «principe vital» (AitU 5.2).

Il paraît, à première vue, paradoxal qu'un même mot désigne à la fois le **principe vital** et l'**esprit de mort**. Aussi, au cours de cette étude, on se propose de souligner la cohérence des données fournies par les textes. Il est frappant de constater que *ásu-* et ses dérivés apparaissent, dans les saṃhitā, la plupart du temps dans un environnement funéraire.

1.1. *ÁSU-* «PRINCIPE VITAL»

1.1.1. PRINCIPE VITAL POUR LES HUMAINS

Le principe vital (*ásu-*) fait partie des éléments constitutifs de l'être vivant, s'il s'échappe ou est séparé du corps, ce dernier meurt ; dans AV 5.29.5 nous lisons une formule qui permet d'assurer la guérison de quelqu'un qui est sur le point de mourir : «Nous rétablissons pour son corps (*śárīra-*) la chair (*māmsá-*) et le principe vital (*ásu-*)». L'*ásu-* constitue ici l'**esprit** qui vient en complément de la chair ; pour que l'organisme vive, il doit en être totalement solidaire (AV 5.30.1) ; si le principe vital s'en va, l'individu meurt (AV 8.1.1). Par une opération magique, on peut cisailer le principe vital d'un être et causer sa mort :

«Par la capture et l'entrave nous ligotons nos ennemis. J'ai tranché leurs principes vitaux en (coupant) leur propre principe vital, leur inspiration et leur expiration.» (AV 6.104.1)

Cette menace d'atteindre le principe vital d'un adversaire peut faire l'objet d'une supplique adressée aux dieux :

«Que faites-vous ici tous deux (Aśvin) qui accomplissez des merveilles ? Pourquoi siégez-vous (auprès d')un quelconque clan qui, (bien) qu'il ne (vous dédie) aucune offrande, prospère ? Négligez-le ! Faites périr le principe vital (*ásu-*) de l'avare ! Faites (resplendir) la lumière pour le barde éloquent !» (RV 1.182.3)

Le patron d'un sacrifice offert avec libéralité attend une aide efficace des dieux et si son adversaire, qui offre moins que lui, triomphe il s'interroge sur les desseins divins et demande que justice soit faite. Le *pañt-* désigne, dans cette strophe, le sacrificateur qui lésine sur les oblations ; dans d'autres contextes, ce terme désigne une classe de démons avides (cf. RV 10.108).

1.1.2. PRINCIPE VITAL DES DIEUX

Les dieux, comme les hommes, disposent d'un principe vital comme en témoigne, par exemple, ce passage de la *Rgvedasamhitā* :

«Ciel et Terre, conformément à l'Ordre-véridique, sont les premiers à

prêter attention, eux qui disposent de la parole vraie. Alors le dieu qui permet aux mortels de sacrifier [Agni] va prendre sa place d'oblateur, retrouvant son principe vital (*ásu-*) (2).» (RV 10.12.1)

Un sacrifice va être célébré, on allume le feu en faisant naître Agni une nouvelle fois ; le dieu retrouve aussitôt son principe vital pour assurer le sacrifice.

1.1.2.1. L'ÁSU- DANS LES COSMOGONIES

L'*ásu-* trouve bien évidemment sa place dans les cosmogonies où les puissances divines prennent force ; nous lisons :

«Lorsque les Grandes Eaux venaient, (apportant) l'univers, disposées comme un embryon, donnant naissance à Agni ; alors, apparut l'Unique (*éka-*), principe vital (*ásu-*) des dieux. Qui est donc ce dieu pour que nous l'honorions d'une oblation ?» (RV 10.121.7)

L'Unique (*éka-*) constitue le principe vital latent de toute la création (3), il porte en lui l'énergie (*tápas-*) qui permettra au monde d'émerger de la ténèbre originelle :

«La Ténèbre, au commencement, était couverte par la Ténèbre ; il n'y avait que l'Eau, indistincte. Et l'Un, par le seul pouvoir de son ardeur [*tápas-*], y prit naissance, (Principe-)en-devenir que le vide recouvrait.» (RV 10.129.3)

Ce passage, donné dans la traduction de J. Varenne (4), nous indique, moyennant une correction (5), que l'*ásu-* était bien perçu par les poètes

(2) K.F. GELDNER traduit «wieder in sein Leben zurückkehrend», *Der Rigveda*, tome III, p. 138.

(3) Cf. J. VARENNE, *Cosmogonies védiques*, Paris-Milan, 1982, pp. 155 sq.

(4) J. VARENNE, *op. cit.*, p. 225.

(5) La difficulté réside dans le vers *c*, le texte de la *samhitā* dit : *tucchyénābhv āpihitam yād āsīt* ; la tradition indienne donne la lecture *padapātha* *tucchyéna ābhú āpi hitam yāt āsīt* que L. Renou traduit «(principe) vide [*ābhú-*] et recouvert de vacuité [*tucchyá-*]» ; le vers *b* est ainsi symétrique au vers *a* «A l'origine les ténèbres étaient cachées par les ténèbres» (*tāma*

védiques comme un principe vital **latent** qui, par le désir (*kāma-*) et l'énergie qu'il possède en lui, va devenir **patent**, manifeste.

On analysera une autre strophe relatant l'évènement cosmogonique dans la conclusion de ce travail (RV 2.22.4).

1.1.3. MAINTENIR LE PRINCIPE VITAL

1.1.3.1. LE SOMMEIL

Le sommeil est vécu par les Anciens comme une petite mort (6), l'*ásu-* peut alors voyager et le réveil devient un moment délicat :

«Levez-vous ! Le principe vital (*ásu-*) vivant commence à revenir en nous, la ténèbre se met à reculer, voici venir la lumière ; mais déjà elle cède le chemin pour que vienne le soleil. Nous venons d'aller là où (les êtres) traversent (pour atteindre) la vie (7).» (RV 1.113.16)

Avec le retour de la lumière, la nuit se dissipe, l'être vivant s'éveille et prend pleinement possession de son *ásu-*. Le poète conclut sa strophe en précisant que le sommeil équivaut à la mort (vers *d*) et que le dormeur revient de l'autre monde.

Noter (vers *a*) l'expression *..jīvó ásur...* «le principe vital vivant ou vivifiant, (animé, **patent**)» qui s'oppose à l'esprit **latent** (celui des morts). L'*ásu-* peut être en couple avec la pensée (*mānas-*) (cf. *infra* § 1.1.3.2, RV 10.59.5).

1.1.3.2. LA FUITE DU PRINCIPE VITAL

La perte du principe vital entraîne la mort ; aussi, l'Indien védique adresse

āsīt tāmāsā gūlhām ágre), (L. RENOUE, *Les hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, 1956, pp. 125-126).

Mais si, comme l'a fait J. Varenne, on corrige la lecture de *tucchyéna ābhú āpihitam* (*ābhú-* «vide») en *tucchyéna ābhū āpihitam* (*ābhū-* «potentiel»), ce qui est licite, le vers prend un sens nouveau (cf. L. RENOUE, *op. cit.*, p. 254, note 7).

(6) Cf. J.G. FRAZER, *le rameau d'or*, tome 2, chap. VII, pp. 500 sq.

(7) Ou «[...] traversent (pour prolonger leur) vie».

des prières aux gardiens du monde des morts, les deux chiens de Yama, qui peuvent s'emparer de l'*ásu-* :

«Les deux (chiens) au large museau, qui dérobent l'esprit vital (*asutíṣ-*), messagers de Yama (8), circulent parmi les humains (les clans ?). Puisent-ils, tous deux, nous donner le cher principe vital (*ásu-*), ici (et) maintenant, pour que nous puissions encore voir le soleil.» (RV 10.14.12)

Cette requête est également formulée à Asunīti qui convoie les âmes des défunts comme on le verra dans le prochain paragraphe :

«O Asunīti, maintiens en nous la pensée (*mánas-*) ; prolonge notre vie pour que nous vivions bien. Réjouis-nous dans la contemplation du soleil ; fais prendre vigueur à ton corps avec le beurre fondu (9).» (RV 10.59.5)

La pensée (*mánas-*) demeure tant que l'*ásu-* anime l'organisme ; la formule «maintiens en nous la pensée» signifie «garde-nous en vie». Dans ces deux strophes, l'expression «voir le soleil» appartient au symbolisme des cycles temporels ; à l'échelle journalière, la journée symbolise la vie tandis que la nuit représente la mort (10).

1.2. *ÁSU-* «ESPRIT DE MORT»

Au moment de la mort, l'*ásu-* quitte l'organisme qui se désagrège ; il change ainsi de statut, cessant d'être un **principe patent** pour devenir un **principe latent**.

«Lève-toi, O Maîtresse, vers le monde des vivants ! Tu gis auprès de cet

(8) Sur les chiens de Yama, dieu des morts, cf. RV 10.14.10-12.

(9) C'est-à-dire «puissions-nous prendre vigueur grâce à notre sacrifice».

(10) Nous sommes dans le cadre d'une homologie qui repose sur les mythes du cycle temporel. Le jour et la nuit constituent les deux grandes divisions (entre lesquelles peuvent s'intercaler des moments de transition). On relève trois échelles pour ces homologies :

1) à l'échelle journalière, le sommeil, associé à la nuit, est vécu comme une petite mort ;
2) à l'échelle annuelle, l'hiver est une mort que l'on observe avec l'hibernation de la nature ;

3) à l'échelle cosmique, **la nuit des temps** constitue le chaos d'où émerge la vie lors des cosmogonies.

Un schéma, donné en **annexe**, illustre l'intégration de l'*ásu-* dans le cycle temporel.

(époux) mort (*gatāsu-*) ; viens !» (AV 18.2.59)

Libéré par Agni Crématoire, l'esprit du mort est pris en charge par Asunīti, divinité psychopompe comme son nom l'indique : «Celle qui guide vers l'*āsu-*» ou «Celle qui guide (*NI-*) l'*āsu-*» (11). Une fois sur les chemins de l'au-delà (l'autre vie, l'autre monde, *āsunīta-* ou *āsunīti-*), l'esprit du mort est précédé par Savitar (l'Incitateur) (RV 1.35) et est protégé par Pūṣan (RV 6.54), le maître des chemins (les chemins qu'emprunte le mort sont dangereux et il doit être assisté). Au terme de son voyage, l'esprit est confié aux deux souverains : Yama roi des morts qui veille sur le monde des trépassés sous l'autorité toute puissante de Varuṇa (RV 10.14.7), chef des *āsura-* et régent du ciel nocturne (ex. RV 1.115.5).

L'*āsu-*, une fois libéré du corps, acquiert des qualités remarquables décrites, en particulier, dans la *Rgvedasamhitā* :

«Les (flammes) vierges, échevelées, crépitent ensemble autour d'(Agni, sur le bûcher funéraire) ; une fois mortes, elles se dressent en avant pour vivre à nouveau. (Ce dieu) va en rugissant, libérant les (flammes) de la décrépitude, engendrant l'*āsu-*, ultime, invigorant et invincible.» (RV 1.140.8)

Les flammes consomment le corps du mort et libèrent son **principe vital** (*āsu-*) qui gagne le monde de l'au-delà devenant un **esprit de mort**. Les «ressources» humaines, au moment de la mort, se concentrent dans l'*āsu-* qui est réputé indestructible (12). Le poète qualifie l'*āsu-* de *pāram* «ultime» — il constitue ce qui survit dans l'autre vie —, de *jīvām* «invigorant» — il possède les caractères féconds de l'âme (13) — et d'*āstrtam* «invincible» — l'*āsu-* «esprit de mort» peut venir aider les guerriers au combat et ne succombe pas devant les armes humaines (les jeunes guerriers sont sensés être possédés par les

(11) Voici comment la *Bṛhaddevatā* présente ce dieu (ou déesse) psychopompe :

«Lorsque les êtres ont atteint le terme de leur vie, seule (elle) conduit leur *āsu-* ; c'est pourquoi (cette divinité) est appelée Asunīti. C'est celle-ci que loue Śrutabandhu (auteur présumé de RV 10.59).» (*Bṛhaddevatā*, 2.54). Cf. *infra* § 1.2.2.

(12) Cf. R. DANDEKAR, *Der vedische Mensch*, p. 26.

(13) Cf. J.G. FRAZER, *op. cit.*, tome 2, pp. 135-140 ; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1983, pp. 295 sq.

âmes des ancêtres durant certaines cérémonies initiatiques).

1.2.1. L'ÁSU- ET LES PÈRES (*PITÁRAH*)

Les Pères représentent les ancêtres défunts ; ils sont, bien sûr, étroitement liés à l'*ásu-*. Nous lisons dans la *Rgvedasamhitā* :

«Que se lèvent les pères aimant le *sóma*, ceux qui sont à proximité, ceux qui sont éloignés, ceux qui sont à mi-chemin, ceux qui, inoffensifs et connaissant la Vérité, gagnèrent [(l'état d')esprit (*ásu-*)] ou [le monde de l'*ásu-*]. Puissent-ils, ces pères, nous favoriser dans nos invocations.» (RV 10.15.1)

Plusieurs catégories de Pères (*pitárah*) se lèvent à l'appel du chantre ; d'une part, les morts qui sont encore sur le chemin (à proximité des vivants, à mi-chemin et au loin) ; d'autre part, ceux qui ont atteint l'autre monde. Les premiers présentent un danger pour l'homme car ils peuvent rebrousser chemin et menacer les vivants ; les seconds sont totalement désincarnés et, au contraire, représentent une source de vitalité pour les humains (cf. *infra* § 4.1).

Dans l'*Atharvavedasamhitā*, l'ancêtre Atharvan est qualifié de *pitúrasu-* (AV 7.2.1) ; il incarne, sous cette épithète, l'esprit vivifiant des âmes des ancêtres.

1.2.2. L'ÁSU- ET LA DÉSIGNATION DE L'AUTRE MONDE

Apparentés à *ásu-* «esprit vital», on trouve des termes qui désignent «le monde, l'endroit», c'est-à-dire l'**autre monde**, celui qui est peuplé par les Pères. Ce sont les composés *ásunīta-* et *ásunīti-* forgés sur *ásu-* et la racine conduire (*NI-*). Ces formations, pour leur sens, peuvent être rapprochés de l'avestique *aṇhu-* «monde, existence» (cf. *infra* § 2.1.1). Dans ce cas, *ásu-* est un accusatif directif («conduire vers l'*ásu-*») ; pour le nom de la divinité psychopompe, on peut hésiter entre l'accusatif directif et l'accusatif d'objet («conduire l'*ásu-*»).

1.2.2.1. *ÁSUNĪTA-*

Dans l'autre monde, l'*ásu-* rejoint l'assemblée des morts :

«J'attelle ces deux convoyeurs pour qu'ils te véhiculent vers le monde des esprits (*ásunīta-*). Avec eux, descends vers le séjour de Yama et l'assemblée (des morts).» (AV 18.2.56)

1.2.2.2. *ÁSUNĪTI-*

Les vivants prient Ciel et Terre, parents d'Agni, pour qu'ils préparent leur départ dans les meilleures conditions :

«Je chante votre œuvre pour qu'elle croisse, ô vous qui dégouttez de beurre ! O Ciel et Terre, vous les deux mondes, écoutez-moi ! Si les jours et les nuits nous conduisent au monde des esprits (*ásunīti-*) (14) ; alors, puissent les deux parents (Ciel et Terre) nous aiguïser avec le miel [le doux (*sóma-*)].» (RV 10.12.4) (15)

Le défunt, une fois consumé par le feu funéraire, accède au statut de *Père* (*pitṛ-*) :

«Lorsque tu auras cuit (notre offrande), ô Jātavedas, alors confie le (défunt) aux Pères. Lorsque se présentera ce monde [chemin] de l'au-delà (*ásunīti-*), alors (ce défunt) sera dans les mains des dieux.» (RV 10.16.2)

1.3. SURMONTER UNE APPARENTE CONTRADICTION

En lisant les textes, on pourrait être embarrassé par les deux sens contradictoires relevés pour le mot *ásu-* «principe vital» et «esprit de mort» (16) mais, en fait, ils se réduisent en une seule réalité.

(14) L. Renou traduit : «... Si jours (et) journées servent à conduire les âmes (dans l'autre monde), qu'alors nos parents [...], *Études védiques et pāṇinéennes*, tome XIV, p. 9.

(15) Cf. AV 18.1.31 : «Lorsque les jours coulaient vers le monde des esprits (*ásunīti-*), les deux Parents (*ródasī-*) (Ciel et Terre) devaient nous aiguïser avec le doux (miel) [*sóma-*].»

(16) Un sens également contradictoire s'observe entre «**principe, esprit**» et «**séjour, lieu**», en particulier pour les dérivés avestiques, cf. § 2.1.1.

Nous avons vu que l'*ásu-* peut se manifester comme un potentiel **patent** ou, après la mort, **latent**, ce qui correspond à un véritable changement de statut. L'*ásu-* «esprit **latent**» peut retourner dans le cycle des vivants ; les esprits latents constituant alors une réserve d'âmes à renaître. Lisons Dīrghatamas Aucathya, auteur présumé de cette strophe dédiée aux Viśve Devāh :

«Qui donc, en naissant en premier, a vu ce qui n'a pas d'os porter ce qui est pourvu d'os ? Où donc (se trouvent) l'esprit vital (*ásu-*), le sang et l'âme (*ātmán-*) de la terre ? Qui a commencé à s'approcher de celui qui sait pour l'interroger à ce propos ?» (RV 1.164.4)

Dans le vers *c*, le poète juxtapose trois composants nécessaires à la vie ; un élément de nature matériel, le *sang* et deux de nature spirituelle l'*ásu-* et l'*ātmán-* ; ce dernier a un caractère plus individuel que l'*ásu-* et se place très tôt dans une perspective métaphysique, il fera rapidement l'objet de nombreuses spéculations religieuses avec le *bráhman-*.

Dans les hymnes funéraires, l'esprit du mort est même invité à s'agencer dans un nouveau corps :

«Ceux qui — dans les flammes (ou) hors des flammes, au milieu du ciel — prendront plaisir à l'invocation funéraire (*svadhā-*) ; avec eux, (ce défunt) maître de lui (*svarāj-*), (gagne) cet autre monde (*ásunīti-*). Suivant ton inclination, agence-toi dans un (nouveau) corps !» (RV 10.15.14) (17)

Ces vers pourraient attester une croyance en une certaine autonomie des esprits des morts qui décideraient souverainement de leur sort, mais une telle idée religieuse ne cadre pas avec la notion traditionnelle du *kárman-*.

Les divinités sont invitées à redonner une vie aux esprits des morts :

«O *Asunīti*, de nouveau, (place) l'oeil en nous ; de nouveau, donne-nous, ici-bas, le souffle (*prāṇá-*) et la jouissance. Puissions-nous voir encore

(17) K.F. GELDNER traduit ainsi le vers *c* : «mit denen (geh) als freier Herr diesen Weg ins Jenseits !», *op. cit.*, tome 3, p. 147. Notons cet emploi particulier de *svarāj-* comme *infra* AV 18.3.59.

longtemps le soleil se lever ; O Anumati (18), comble-nous pour notre bonheur !» (RV 10.59.6)

«Puisse Terre nous donner de nouveau le principe vital (*ásu-*), puisse Ciel, puisse la Déesse, puisse l'Espace-intermédiaire (nous donner) de nouveau (l'esprit vital). Puisse Soma nous donner de nouveau un corps, puisse Pūsan (nous donner) de nouveau un chemin [une destinée] (pour constituer) une Bonne Fortune !» (RV 10.59.7)

Pūsan joue ici le rôle du dieu psychopompe qui conduit les esprits et les accompagne vers de nouvelles destinées. Il est le maître des chemins, des chemins habituels mais aussi des chemins obscurs qu'empruntent les morts. Pūsan a été rapproché du dieu Hermès.

«O Agni, propulse-le de nouveau en bas, parmi les Pères, lui qui, (confié) à toi, chemine avec les *svadhā-* ; drapé de vie, puisse-t-il survivre, puisse-t-il s'unir (pour lui-même) avec un corps, ô Jātavedas.» (RV 10.16.5)

Dans le deuxième hémistiche, le verbe (*sám-GAM-*) est au moyen, le défunt doit trouver un corps pour sa propre survie.

«Ces pères de nos pères, ces aïeux qui investirent (jadis) le large espace intermédiaire ; c'est pour eux (qu'existe) l'autre vie (*ásunīti-*) autocratique (*svarāj-*) ; (aussi) puissent nos corps se modeler, aujourd'hui, conformément à (leur) inclination (*yathāvaśá-*).» (AV 18.3.59)

Ainsi, les *ásu-*, devenus (redevenus ?) «esprits de mort» ou encore «esprits vitaux latents» dans l'autre monde, constituent une «réserve» de principes vitaux pour la vie à venir.

(18) Anumati est une déesse qui incarne la Faveur (divine), elle est liée au quinzième jour du mois lunaire (le jour d'avant la pleine lune) qui est le plus favorable pour l'offrande aux Pères.

2. L'APPORT DU DOMAINE IRANIEN

2.1. AHŪ- / AŅHU- «MONDE», «EXISTENCE», «LIEU» ET «MAÎTRE»

2.1.1. AHŪ- / AŅHU- «MONDE», «EXISTENCE», «LIEU»

Les termes avestiques apparentés au védique *ásu-* (*aṅhu-* / *ahū-*) sont polysémiques (ils désignent la *substance vitale*, le *lieu*, le *monde*, le *seigneur / maître*) (19). A une exception près (*infra* § 2.2), ils ne partagent pas le même champ sémantique que le védique *ásu-* et ne peuvent venir éclairer les faits védiques qu'indirectement, après une analyse ; il convient de noter plusieurs éléments susceptibles de nous apporter quelques indications utiles. Dans l'Avesta, le mot *aṅhu-* est employé dans des contextes qui rappellent les observations védiques :

aṅhu- vahišta- paradis, l'au-delà.

aṅhu- parō.asna- monde de l'au-delà.

(19) J. Haudry me signale un parallèle qui pourrait être observé dans le monde germanique où l'on trouve une famille sémantique qui recouvre les sens de «monde», «vie», «personne» et d'«existence» :

gmq. *ferhw-u- / -a-

got.	<i>fairhvu-s</i> m. «monde»
v. isl.	<i>fjor</i> n. «vie»
v. sax.	<i>ferah, ferh</i> n. «âme, esprit, vie»
v. ang.	<i>feorh</i> m./n. «vie, personne»
v. h. all.	<i>fer(a)h</i> n. «âme, esprit, vie»
m. h. all.	<i>Verch</i> n. «âme, esprit, vie»

gmq. *ferhvia- «être vivant»

v. isl.	<i>firar</i> (pl.) «hommes»
v. ang.	<i>fīras-</i> (pl.) «hommes»
v. h. all.	<i>fīrahun</i> (dt. pl.) «(aux) hommes, (aux) gens»

On observe ainsi une correspondance entre les mondes avestique et germanique pour l'emploi d'un terme qui désigne à la fois le monde et l'âme (ou existence). Cependant, il faut préciser que **ferhw-u- / -a-* doit recouvrir les deux sens, ce qui n'est pas communément admis. Dans cette hypothèse, «monde» correspond à «vie» ; mais, inversement, «vie» peut correspondre à «monde».

Cette diversité sémantique pourrait aussi s'appliquer au celtique **bitu-* qui fournit le nom gaulois des **Bituriges** «rois du monde» et s'apparente à l'étymon **g^wi-tu-* «vie».

<i>aṇhu-</i> <i>tōmaṇha-</i>	séjour ténébreux (enfer, monde des tourments)
<i>aṇhu-</i> <i>drvata-</i>	monde ténébreux de la Druj.
<i>aṇhu-</i> <i>ašaona-</i>	monde saint, paradis d'Ahura.
<i>aṇhu-</i> <i>astvant-</i>	monde des corps.
<i>aṇhu-</i> <i>paouruya-</i>	monde vivant.
<i>aṇhu-</i> <i>manahya-</i>	} monde des esprits (l'au-delà).
<i>aṇhu-</i> <i>daibitya-</i>	
<i>aṇhu-</i> <i>aiḍyejah-</i>	
<i>aṇhu-</i> <i>vahišta-</i>	paradis.
<i>aṇhu-</i> <i>acišta-</i>	paradis.

Le mot *aṇhu-* désigne le monde des vivants mais aussi le monde de l'autre vie ; en Iran, où la dualité s'impose, il existe deux mondes des morts, celui des justes et celui des mauvais.

2.1.2. *AHŪ-* «SEIGNEUR, MAÎTRE» ; (*AHVI-* «MAÎTRESSE»)

La définition «seigneur, maître» signalée pour *ahū-* ne serait pas originelle, il pourrait s'agir d'un emploi du mot de base pour le mot dérivé qui est *ahura-* (20) ; aussi dans ce cas, il convient d'accepter l'idée commune que *ahū-* «seigneur» n'est pas un emploi erroné mais constitue un parallèle avec *ahura-* ou appartient à une autre formation (cf. note 31). On me signale également la possibilité de l'emploi d'un abstrait pour désigner une personne, cf. le couple formulaire *ahū-* / *ratu-*.

2.2. TROUVE-T-ON UN ÉQUIVALENT IRANIEN À L'ĀSU- VÉDIQUE ?

Dans le Yasna 26.4 (= Yt 13.149) l'avestique *aṇhu-* / *ahū-* ne peut être compris que comme «principe d'existence» :

«Nous sacrifions au principe d'existence (*ahūm*), à l'intuition (*daēnaṃ*), à

(20) C'est ce que l'on observe dans l'emploi de *xšaθrōm* in Yt. 5.22 *yaθa azdōm upōmōm xšaθrōm bavāni [...] dahyunōm*. En français, on peut dire aussi bien le «Pouvoir» pour désigner «ceux qui exercent le pouvoir».

la conscience (*baodas*), à l'âme immortelle (*urvāndm*) et à la Fravaši des premiers maîtres-de-doctrine, des premiers disciples ainsi que des saints et des saintes qui ont vaincu pour le Bien. [...]» (Y 26.4 = Yt 13.149)

En Iran, hormis cette exception, le principe vital (patent ou latent) n'est pas représenté par le mot *aṇhu-* — comme on pourrait l'attendre — mais par les termes *fravaši-* et *urvan-*. Les Fravaši sont les esprits qui, après la mort, vivent aux côtés d'Ahura Mazda ; auprès des vivants, elles jouent le rôle d'une âme protectrice personnelle. L'*urvan-* représente l'âme immortelle, il est étroitement lié à la Fravaši ; on peut rapprocher le terme *urvan-* du nom de la rivière (*ravan-*) ce qui évoque le lien éventuel entre l'âme et les eaux (21).

2.3. *ahura-* «dieu», «seigneur».

A l'instar des *ásura-* védiques, les *ahura-* sont primitivement les maîtres de l'existence et notamment de l'autre existence et de ceux qui la constituent (les esprits des morts). Le sens de «seigneur terrestre, maître temporel» suit naturellement la définition originelle de «maître de l'existence» que l'on peut rapprocher du sanskrit *bhūpati-*. Tandis que les *ásura-* védiques sont démonisés, suivant l'inversion des faits mythologiques entre l'Inde et l'Iran, les *ahura-* deviennent les patrons du panthéon iranien.

3. CHOIX DE MODÈLES ÉTYMOLOGIQUES POUR *ÁSU-* ET POUR *ÁSURA-*

3.1. *ÁSU-* ET *AS-* «ÊTRE, DEVENIR»

Plusieurs étymologies ont été proposées pour *ásu-* (22). Nous examine-

(21) Ces rapports éventuels entre les eaux et les esprits (par exemple l'allemand *Seele* «âme» et *See* «lac, mer») m'ont été suggérés par J. Haudry. Cf. J. WEISWEILER, «Seele und See, Ein etymologischer Versuch», *IF*, 57, 1940, 25-55.

(22) On trouvera une étude complète chez B. SCHLERATH, «Altindisch *asu-*, awestisch *ahu-* und ähnlich klingende Wörter», pp. 142-153, in *Pratidānam, indian, iranian and indo-european studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday*, edited by J.C. Heesterman, G.H. Schokker, V.I. Subramoniam, The Hague-Paris, 1968, pp.

rons les deux plus répandues. La première, publiée par H. Güntert (23), fait dériver *ásu-* d'une racine indo-européenne **anH₁- / nH₁-* «respirer, avoir un souffle», le latin *anima* fournissant un parallèle séduisant ; H. Güntert est suivi par M. Mayrhofer, J. Pokorny et R. Dandekar (24). Or, cette étymologie est infirmée à juste titre, pour des raisons phonétiques (25), par B. Schlerath (26) qui propose de rattacher *ásu-* à la racine indo-européenne **es-* «être, exister» (étymologie traditionnellement admise par les grammairiens indiens qui apparentent *ásu-* à *AS-*). Cette dernière étymologie, à laquelle je me rallie, fait de l'*ásu-* une «essence vitale» plutôt qu'un «souffle» ce qui permet de distinguer l'*ásu-* du *prāṇá-* «souffle» (qui, lui, dérive bien de la racine «respirer, souffler» *pra-AN-á-*). L'*ásu-*, si on le comparait avec les éléments de la religion grecque, serait plus proche de l'*éidôlon* (εἰδῶλον), le «double», que de la *psychè* (ψυχή) le «souffle vital». *Ásu-* serait ainsi presque participe du verbe *AS-* «être, exister» et désignerait l'essence de l'être ; une telle formation évoque le participe *essens* du verbe latin *esse* dans un emploi voisin.

La nature ambivalente de cette «essence vitale» est attestée aussi bien dans le monde indien que dans le monde iranien. B. Schlerath (27) cite un ensemble de formules indo-iraniennes qui ne doivent pas être négligées pour notre étude :

1) Avec les racines **vivre** et **naître**, l'**asu-* désigne l'essence vitale active ; c'est ce monde-ci, celui de la vie.

**jan- *asu-* : RV 1.140.8 (Agni engendre l'*ásu-*) ; Y 43.5, 48.6 (*aṅhu-* =

145 sq. Dans ce paragraphe, on examinera les deux modèles principaux qui proposent un rattachement à «souffle» ou «esprit vital».

(23) H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle/S, 1923, pp. 101 sq.

(24) M. MAYRHOFER, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, tome 1, pp. 65-66 ; J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, tome 1, p. 48, entrée *ansu-* / *nsu-* ; R. DANDEKAR, *op. cit.*, p. 25 sq.

(25) Cette racine possède une laryngale **an^(h)-* qui compromet une telle étymologie.

(26) B. SCHLERATH, *loc. cit.*, pp. 145 sq.

(27) B. SCHLERATH, *loc. cit.*, pp. 152-153.

monde ou vie).

**jīva-* **asu-* : RV 1.113.16, 1.140.8 (esprit vital vivant) ; H 2.2 (monde vivant).

**asu-* *āyu-* : *passim* (principe vital associé à la vie) ; *passim* (monde de la vie).

2) Avec les racines **donner** ou **établir**, l'**asu-* représente la puissance fécondante des esprits. Il est lié au monde des justes qui peuplent le Paradis, la réserve des âmes justes.

**dā-* **asu-* : RV 10.14.12, 10.59.7 (l'esprit vital est de (à) nouveau donné) ; Y 46.13 (le paradis est donné aux Justes).

**ā-bhar-* **asu-* : AV 8.2.1 (je te donne de (à) nouveau l'*ásu-* et l'*āyu-*) ; (P 24).

3) Associé aux racines **indiquer** ou **conduire**, il s'agit du voyage vers l'autre monde et sa désignation.

**nī-* **asu-* : (*ásunīti-*) Y 31.20 (le monde où conduit les oeuvres des méchants = enfer) (28) et conduire vers l'*ásu-* «autre monde».

**dīš-* **asu-* : AV 12.2.55 (j'ai dirigé leurs *ásu-*) ; Vd 9.44 (indiquez à cet homme le monde paradisiaque).

**i-* **asu-* : RV 10.15.1 (les Pères gagnèrent (l'état) d'*ásu-* ou le monde de l'*ásu-*) ; Vd 13.8 (il ira dans l'autre monde).

**para-* **asu-* : RV 1.140.8 (l'*ásu-* ultime = l'au-delà) ; Y 46.19 (le monde de l'au-delà).

De l'analyse de ce formulaire, il ressort que l'indo-iranien **asu-* est associé tant au concept de la vie qu'à celui de la mort. Si le terme iranien qualifie le monde de la vie, comme celui de la mort, le védique *ásu-* désigne un «principe vital», une «essence» **patente** ou **latente**).

Le sens de *lieu*, *endroit*, *monde* (notamment la désignation de l'autre monde), qui représente l'emploi majoritaire de l'iranien *aṇhu-* et du védique *ásunīta-*

(28) Je n'ai pas trouvé de syntagme verbal correspondant dans la littérature védique. On note seulement les composés nominaux *asunīti-* et *asunīta-*.

/ *ásunīti-*, illustre le passage de la *substance* au *nom de lieu* par filiation sémantique *essence vitale* > *existence* > *venir à l'existence* / *quitter l'existence* (l'existence devient un état puis la désignation de l'endroit où se manifeste cet état).

La présence des syntagmes verbaux **asu- *nī-*, **asu- *i-* et **para- *asu-*, représentés dans le domaine védique, atteste le sens d'un *ásu-* «monde de l'au-delà» en védique.

3.2. *ÁSURA-* ET *ÁSU-*

On peut suivre la grammaire sanskrite de A. Debrunner et J. Wackernagel qui pose *ásura-* comme un dérivé secondaire construit sur *ásu-* avec le suffixe *-ra-* (29) face à l'avestique *ahura-* (*a(h)ura-*) dérivé de *ahu-* (30). Cependant, cette étymologie est combattue par B. Schlerath (31) qui objecte qu'on ne trouve pas de cooccurrence *ásu-* / *ásura-* dans les textes védiques. Or, les faits iraniens, dans la question qui nous occupe, s'ils n'offrent pas la symétrie avec le monde indien que l'on pourrait attendre, peuvent apporter un éclairage indirect comme c'est le cas, par exemple, avec l'étude des syntagmes indo-iraniens incluant **asu-* ; partant de l'hypothèse qu'*ásura-* et *ahura-* sont bâtis sur **asu-* — comme le proposent les auteurs de l'*Altindische Grammatik* —, on peut contester l'objection de B. Schlerath en signalant les cooccurrences *aṅhu-* / *ahura-* dans les passages gâthiques suivants :

Y 31.8 *aṅhūš ahurōm*

Y 48.6 *ahurō aṅhūš zaḍōi*

(29) A. DEBRUNNER, J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*, Göttingen, 1954, Tome II [2], § 686. Cf. A. A. MACDONELL, *Vedic grammar*, Strasbourg, 1910, § 230, pp. 141-142.

(30) La dérivation remonterait à l'indo-iranien, **asura-* serait un dérivé secondaire forgé sur **asu-*.

(31) B. SCHLERATH, *loc. cit.*, p. 144 ; cf. également T. BURROW «The proto-indo-aryans», *JRAS*, 1973, pp. 123-140. Le choix de l'étymologie **asura-* dérivé de **asu-*, lui-même forgé sur **as-*, doit nous faire écarter les rapprochements de **asura-* «souverain, seigneur» (ainsi que l'avestique *aṅhu-* / *ahū-* «seigneur, maître») avec le latin *erūs* et le hittite *hassu-*, ou bien il faut considérer qu'il existe deux formations homophones. Cf. également *supra* § 2.1.2.

Y 34.15 *ahurā [...] f̄drašōm [...] dā ahūm*

Y 50.11 [*Ahurō*] *Mazdā [...] aṅhōūš dātā*

Ces passages attestent que les deux mots (*aṅhu-* / *ahura-*) ont été mis en rapport, au moins secondairement.* Il est dommage, pour la démonstration, que l'on ne dispose pas d'une telle liste dans la littérature védique. Toutefois, les faits iraniens maintiennent la question ouverte.

Si l'on admet que le nom des *ásura-* est un dérivé secondaire forgé sur *ásu-*, les *ásura-* sont donc «ceux qui possèdent (les) l'*ásu-*», «ceux qui ont la nature de l'*ásu-*» ; tout comme les êtres qualifiés de *dhī-ra-* sont «ceux qui possèdent l'intuition-poétique» (*dhī-* f.). On dispose ainsi d'une étymologie plausible qui renforce les données textuelles : l'*ásu-* représentant l'essence de l'être, les *ásura-* peuvent être identifiés comme les maîtres des **essences**, de ce qui existe et survit par delà la mort ; ils sont les patrons des **esprits**, voire de l'**autre monde** ce qui les lie à la nuit (32).

4. SYNTHÈSES

4.1. CONCLUSION SUR *ÁSU-*

L'*ásu-* représenterait, dans les faits religieux et mythiques, confortés par l'analyse étymologique, une **essence** (un esprit porteur de potentialité) de nature

(32) Les esprits des morts sont, en règle générale, universellement en rapport avec le monde nocturne ; pour l'Inde ancienne on peut citer, à titre d'exemple, les premières upaniṣad qui décrivent deux chemins permettant de quitter le monde : la *voie des dieux* (*devayāna-*), solaire donc lumineuse, héroïque, réservée à une minorité et la *voie des pères* (*pitryāna-*), nocturne donc sombre, qu'emprunte le commun des mortels ; enfin, les damnés sont livrés à renaissance perpétuelle, à la désintégration (ChU 4.15.6 ; 5.3.2 ; 5.10. BĀU 6.2.2).

Si l'on mettait le terme *ásu-* en relation avec la triade du sāmkhya il serait en rapport avec le *tamas-*, les ténèbres, les fonctions végétatives.

En outre, la nuit est le domaine des esprits des morts et l'astre qui l'éclaire, la lune, passe pour être l'un des séjours des âmes.

indestructible (33). Au moment de la conception, l'*ásu-* «s'incarne» pour qu'une vie puisse naître ; lisons ce passage de l'Atharvavedasamhitā :

«Lui qui est venu vers la matrice avec une formule bénéfique, avec un *ásu-* immortel (inaltérable ?), il prospère, il (bénéficie) d'une heureuse naissance. Il a un *ásu-* intact (*anrtásu-*), étincelant comme le jour. Trita, celui qui maintient, a maintenu trois (?)» (AV 5.1.1.) (34)

L'*ásu-* existe dans la «nuit des temps» (cf. note 10), il est exprimé dans les cosmogonies pour que la vie puisse naître (cf. RV 10.121.7 et RV 2.22.4, §§ 1.1.2.1, 4.2). Présent dans chaque existence — humaine ou animale et, peut-être, pour toute forme de vie (35) — l'*ásu-* est un «principe vital» durant la vie et un «esprit de mort» au moment de la mort, devenant en quelque sorte une «âme à (re)naître». Ainsi, dans l'autre monde, les *ásu-*, redevenus des «principes vitaux latents» constituent une **réserve de principes vitaux** pour la vie à venir. Cette conception rappelle la pratique romaine des *imagines* : chaque famille romaine possédait les masques funéraires de ses ancêtres (*imagines*). Ces masques constituaient les supports symboliques de l'esprit vital des morts qui peut se transférer chez les vivants par le choix du nom. M. Mauss, dans son étude sur «l'âme, le nom et la personne» (36), cite et commente un passage de Cicéron :

«Cicéron parle de ce brigand qui *cognomen ex Aeliorum imaginibus delegerat*, "qui avait choisi son surnom [*cognomen*] parmi les images (les masques) des Aelii". Masque, image, a ici, en même temps, le sens de prénom ou surnom. Ces masques sont ceux que vous connaissez bien, ceux que l'on promenait à Rome aux enterrements : ceux des ancêtres [de la lignée] qui furent des personnes consulaires, édilitaires, etc. Ce sont les

(33) R. DANDEKAR, *op. cit.*, p. 26.

(34) On notera le rôle purificateur de Trta Āptya ; intervient-il ici dans les «eaux matricielles» (le liquide amniotique) ?

(35) Cf. R. DANDEKAR, *op. cit.*, pp. 27 sq.

(36) Intervention datant de 1929 répondant à une communication de L. Lévy-Bruhl «l'âme primitive», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 29.

masques des personnes mortes, mais aussi à réincarner : *Tu Marcellus eris*. [...] Chaque clan a une certaine quantité de noms, rangs, titres. Ce fait donne bien la sensation du fait général : que, dans un clan déterminé, il y a un nombre déterminé d'âmes en voie de perpétuelle réincarnation ou de possession qui, définissant la position de l'individu dans son clan, dans sa famille, dans la société, dans l'ensemble de la vie, définissent sa personnalité (37).»

L'indianiste R. Dandekar suggère même d'appliquer cette notion pour toutes les formes existentielles, soulignant que le concept védique de principe vital latent ou patent représenté par l'*ásu*- est proche des conceptions des sociétés primitives (38).

Ce sont les croyances en des esprits vitaux latents qui entrent en jeu dans les phénomènes de nécromancie, de possession dans les cérémonies à caractère extatique (voire chamanique) lorsque les jeunes guerriers sont «habités» par les âmes des ancêtres ou par l'esprit de l'animal totémique (39) ou encore dans les cas de possession par des génies malfaisants.

Le caractère archaïque de l'*ásu*- est indéniable ; il est l'héritier, dans la culture indo-iranienne, de l'*Esprit ancestral* qui est un élément pratiquement universel des croyances religieuses (40). Ce pourrait bien être un élément impersonnel qui anime la personnalité (41).

Dans le lexique védique, ce mot, primitivement riche en signification, a peu à peu perdu son sens particulier (originel) pour revêtir le sens beaucoup plus large de «souffle», en concurrence avec d'autres formations dérivées de la

(37) M. MAUSS, *Oeuvres*, 3 Vol., Les Editions de Minuit, Paris, 1968-1969, recueil d'articles, tome 2, pp. 133-134.

(38) Cf. R. DANDEKAR, *op. cit.*, p. 28.

(39) Sur ces questions, cf. M. MAUSS, *op. cit.*, tome 2, pp. 215-221 et M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, deuxième édition, Paris, 1988, *passim*.

(40) A ce propos on peut consulter E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1985 (7e édition), pp. 391 sq.

(41) Cf. E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 386 sq.

racine AN^i- ($*anH_1-$) «respirer, émettre un souffle», tel le *prāna-*.

En dernier lieu, il convient de signaler que la notion d'*esprit*, (tantôt **latent**, tantôt **patent**) porteur des ressources vitales, permettait aux Anciens de donner une explication aux observations empiriques qu'ils pouvaient faire sur les caractères héréditaires manifestes ; à savoir, bien sûr, les ressemblances physiques (les acquis génétiques) et, sans doute, ce qu'ils devaient considérer être une «hérédité morale». De telles croyances ont eu pour conséquence le choix du nom dans les lignages ainsi que la «spécialisation» de certaines familles ou de lignées pour des fonctions précises (comme les lignées de guerriers, de bardes ou de prêtres-magiciens). Les témoignages ethnologiques, notamment rassemblés sur le continent africain, viennent étayer ces observations.

4.2. LES *ÁSURA-* «MAÎTRES DES ESPRITS VITAUX» (*ÁSURA-*)

Si l'on admet que le nom des *ásura-* dérive d'*ásu-* — l'*ásu-* représentant l'essence vitale —, les *ásura-* seraient donc les «maîtres des essences vitales». Sous leur forme **latente**, les *ásu-* «Esprits vitaux patents» ou «Esprits de mort» résident dans les ténèbres (cf. note 32) et sont placés sous le contrôle d'une entité souveraine ; le monde des morts, sur lequel règne Yama, est sous l'autorité de Varuṇa, dieu souverain, premier des *ásura-*, régent de la nuit (42). L'enquête que nous venons de mener autour du védique *ásu-* nous permet, en s'efforçant d'établir un lien objectif entre les *ásura-* et le monde de la ténèbre, de renforcer les données mythologiques et d'aller plus loin que la simple conjecture fondée sur la complémentarité symétrique suggérant d'identifier des *ásura-* nocturnes pour faire pendant aux *devá-* lumineux.

Une strophe extraite des livres familiaux de la *R̥gvedasamhitā*, attribuée au poète Gr̥tsamada, relate un évènement majeur du cycle cosmogonique ; l'*ásu-*, principe vital de la Création, repose dans les Eaux-primordiales sous une forme latente. Cet ancien ordre cosmique, chaotique, dure **la nuit des temps** (cf. note

(42) Nābhāka Kāṇva dit de lui : *sá kṣāpaḥ pári śasvaje* «Il a embrassé les nuits» (RV 8.41.3.a). Dans l'Avesta, Ahura Mazdā, qui correspond en partie à Varuṇa, est aussi lié au ciel nocturne : «... Mazdā revêt (la voûte céleste) tel un manteau parsemé d'étoiles...» (Yt 13.3) ([...] *mazdā vaste vaṇhandm st̥hrpaḍsaṇhdm* [...]).

10) et est gouverné par les *ásura-* qui apparaissent comme les bloqueurs de la vie ; détrônés par la révolution cosmique menée par les *devá-* (43) sous l'autorité d'Indra, les *ásura-* relâchent l'*ásu-* avec les autres biens vitaux.

«Ton fameux acte viril, antique et premier, ô Danseur, ô Indra, doit être proclamé dans le ciel. C'est ainsi qu'il a laissé couler en avant l'*ásu-* en faisant couler les Eaux-primordiales (cf. note 21), grâce à sa puissance de dieu (*devá-*). Désormais, il l'emporte sur les *á-deva-* (les *ásura-*) par sa puissance formidable (*ójas-*). Il ne cesse de procurer la vigueur nourricière, le dieu aux cent-intentions-sacrificielles, il ne cesse de procurer le réconfort.» (RV 2.22.4)

Grâce à l'intervention d'Indra, les Eaux-primordiales sont libérées et le **principe vital** (*ásu-*) s'exprime pour féconder les matières constitutives de la vie. Les *ásura-* sont vaincus par les *devá-* qui instaurent un nouvel ordre cosmique. Cependant, les *ásura-* ne disparaissent pas lors du changement de direction à la tête du panthéon ; ils rallient le nouveau pouvoir (objet de RV 10.124). Ces «Maîtres des *ásu-* (forces vitales latentes)», après avoir lâché les principes vitaux, restent les régents de ces derniers. Lorsque les êtres vivants laissent échapper leur *principe vital* — qui devient un *esprit de mort* — ces esprits regagnent le domaine de la ténèbre (cf. note 32), le monde des *ásura-* leurs divinités de tutelle, où ils constituent une réserve de potentialité pour la vie à venir. L'*ásu-* védique assume la fonction fécondante des âmes des ancêtres (cf. note 13).

Une semblable bipartition du panthéon pourrait constituer les vestiges d'une ancienne structure mythique qui aurait vu une alternance des cieux associés à une famille divine (44). Bien avant la promotion de Varuna comme chef des *ásura-*, le monde de la ténèbre, peuplé par les esprits des morts, était placé sous l'autorité du dieu Asura (Ciel-Nocturne), tout-puissant «Maître des Esprits», qui partageait en alternance la voûte céleste avec Dyau (Ciel-diurne).

(43) Cf. RV 10.124 et mon article «Les entités Ciel-diurne et Ciel-nocturne dans l'Inde védique», à paraître, notamment § 1.5.

(44) Sur la religion cosmique des Indo-Européens et les l'alternance des cieux cf. J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan / Paris, 1987, chapitres 3 et 4.

Cette souveraineté entre les deux familles divines, s'inscrivant dans le cadre du cycle temporel, semble être un héritage de la religion cosmique indo-européenne où la part diurne de la journée serait peuplée par les «êtres lumineux», placés sous l'autorité de *Dyēw- (Ciel-diurne), tandis que la part nocturne abriterait les «maîtres des esprits», pouvant être interprétés comme les «êtres ténébreux», placés sous l'autorité d'un **Maître des Esprits**, en fait, **Ciel-nocturne** (45).

5. NOTE ADITIONNELLE

Ce dossier, limité à l'étude du terme *ásu-* dans le monde védique, ouvre bien des perspectives sur la notion d'esprit dans la civilisation indienne ; toutefois, ces perspectives dépassent largement le cadre d'un article et mériteraient une large recherche qui irait au delà de la période védique. Des directions prometteuses ont été tracées dans l'ouvrage de R. Dandekar, *Der vedische Mensch*.

PATRICK MOISSON

(45) Cf. P. MOISSON, *op. cit.*, quatrième chapitre et «Les entités Ciel-diurne et Ciel-nocturne dans l'Inde védique», article à paraître.

REMERCIEMENTS

Je remercie vivement Monsieur JEAN HAUDRY pour les indications qu'il m'a obligeamment fournies ; il a bien voulu me donner de son temps pour relire ces pages et me suggérer de précieuses corrections. Qu'il trouve ici le témoignage de ma reconnaissance.

ABRÉVIATIONS

- AitU : Aitareya-upaniṣad
 AK : Amarakoṣa (édition de Colebrooke et Loiseleur Deslongchamps [Gild. Bibl. 251. 253.]
 AV : Atharvavedasamhitā
 BĀU : Brhadāranyaka-upaniṣad
 BhP : Bhāgavatapurāṇa
 ChU : Chāndogya-upaniṣad
 RV : Rgvedasamhitā
 ŚB : Śatapathabrāhmaṇa
 Vd : Vidēvdāt (Vendīdād)
 Y : Yasna
 Yt : Yašt

BIBLIOGRAPHIE

- O. BÖTHLINGK, R. ROTH, *Sanskrit Wörterbuch*, Saint Pétersbourg, 1852-1875.
 T. BURROW «The proto-indoaryans», *JRAS*, 1973, pp. 123-140.
 R. DANDEKAR, *Der vedische Mensch. Studien zur Selbstauffassung des Inders in*

- R̥g- und Atharvaveda*, (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg), Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1938.
- A. DEBRÜNNER, J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*, Göttingen, 1954.
- E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1985 (7e édition).
- M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, deuxième édition, Paris, 1988.
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1983.
- J.G. FRAZER, *Le rameau d'or*, traduction française, Paris, 1981-1984.
- K.F. GELDNER, *Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Cambridge (Massachusetts), 1951-1957, Harvard Oriental series, volumes 33-36.
- H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle/S, 1923.
- J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan — Paris, 1987.
- A.A. MACDONELL, *Vedic grammar*, Strasbourg, 1910.
- M. MAUSS, *Oeuvres*, Paris, 1968-1969, recueil d'articles.
- M. MAYRHOFER, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.
- P. MOISSON, *Dieux magiciens dans le Rigveda*, (thèse de doctorat présentée devant l'Université de Lyon sous l'intitulé : «Dieux magiciens dans la R̥gvedasamhitā, approche comparative de structures mythiques indo-européennes»), à paraître aux éditions Archè, Milan).
- J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern — München, 1959-1969.
- L. RENO, *Etudes védiques et pāninéennes*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1955-1969.
- L. RENO, *Les hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, 1956.
- B. SCHLERATH, «Altindisch *asu-*, awestisch *ahu-* und ähnlich klingende Wörter», pp. 142-153, in *Pratidānam, indian, iranian and indo-european studies*

presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday,
edited by J.C. Heesterman, G.H. Schokker, V.I. Subramoniam, The Hague —
Paris, 1968.

J. VARENNE, *Cosmogonies védiques*, Paris — Milan, 1982.

J. WEISWEILER, «Seele und See, Ein etymologischer Versuch», *IF*, 57, 1940, 25-
55.

ANNEXE

L'*ásu*- et le cycle temporel.

Pôle nocturne.

Règne des *ásura*-,
habitants des ténèbres,
maîtres des esprits,
bloqueurs.

Nuit / sommeil / mort.

Chaos, immobilité.

Cycle d'avant et d'après la vie,

ásu- inactif, en réserve.

Pôle diurne.

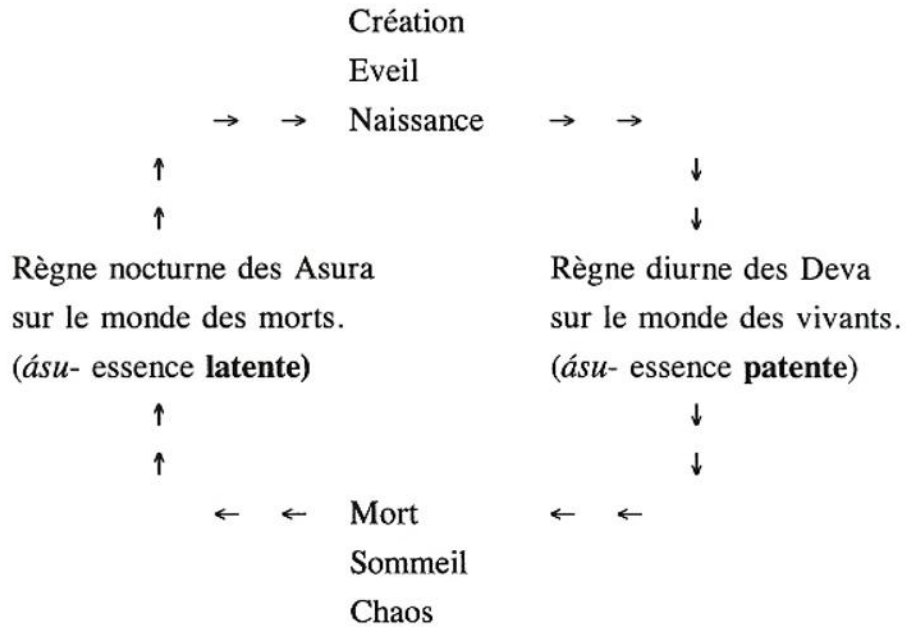
Règne des *devá*-,
habitants du ciel diurne,
dieux proches des hommes,
libérateurs.

Jour / activité / vie.

Création, animation.

Cycle des vivants,

ásu- tonifiant les vivants.



SUMMARY

When we investigate the vedic pantheon, it is possible to disclose an old bipartite structure between two divine families : the *devá-* which are known as *the celestial beings* occupying the bright part of the sky and, on the other hand, the *ásura*. In the vedic texts, the *ásura-* are described as a category of disquieting divinities, connected with bonds, with envelopment, obscurity and «spirits». It is possible to identify the *ásura-* as the beings which people the dark sky. To bring out their nocturnal character, I have based my opinion on a conjecture of a symmetrical distribution of the pantheon and on the mythical narrations, but this model lacked an etymology of *ásura-*. This term never means «gloomy» in the Veda.

This study argues for an etymology of *ásura-* proposed by the *Altindische Grammatik* (A. Debrunner and J. Wackernagel), grounded upon the term *ásu-* «vital spirit, mortal spirit». In this perspective, according to the analysis of the concept of *ásu-* in the texts, the *ásura-* should be considered as «Masters of Spirits» (*ásu-ra-*), that fasten them to the night.

L'ENCHASSEMENT DE TROIS STRUCTURES TRIPARTIES DANS LE *PARZIVAL* DE WOLFRAM VON ESCHENBACH.

Comme celle de tant d'autres récits médiévaux, la structure du *Parzival* de Wolfram n'apparaît clairement que lorsqu'on la rapproche de la structure d'autres récits qui, chacun à sa manière, attestent la survivance d'anciens schémas tripartis tels que les dégage l'école comparatiste issue de Georges Dumézil. Trois textes nous serviront ainsi d'abord d'introduction à l'étude de l'épisode du siège de Pelrapeire.

Consacrée au personnage d'Hernaut, la laisse CXII de l'*Aymeri de Narbonne* relate un triple manquement à un triple serment (1). Hernaut s'était vanté publiquement qu'il n'aurait jamais de femme rousse de sa vie, qu'il ne fuirait jamais au combat et qu'il ne mangerait jamais de tourte durant sa vie. Or il prit peu de temps après la fuite devant les Sarrasins et eut, assiégé dans sa cité, d'une part une femme rousse et d'autre part si grand faim qu'il aurait donné n'importe quoi pour avoir de la tourte, autrement dit du pain bis grossier. J.-H. Grisward a finement noté que deux de ces vœux apparaissent originellement solidaires, qu'ils ont été prononcés en même temps et que leur démenti est intervenu en une même circonstance, lors du siège de Gironde par les douze fils de Borrel. Les vanteries d'Hernaut se classent ainsi dans les trois cadres de

(1) J.-H. GRISWARD, *Archéologie de l'épopée médiévale*, Paris, 1981, pp. 289-299 et 313-318. H. Suchier, *Les Narbonnais, chanson de geste*, 2 vol., Paris 1898.

l'activité humaine que sont les femmes, la nourriture et la guerre. En 1842, John Robson publiait le roman arthurien *The Avowyng of King Arther, Sir Gawan, Sir Kaye, and Sir Bawdewyn of Bretan* (2). Lors d'une chasse à laquelle participent Keu, Gauvain et Baudouin, Arthur rencontre un sanglier qui lui résiste. Il prononce alors le vœu de l'abattre sans l'aide de personne, puis prie ses trois compagnons de faire à leur tour un vœu. Baudouin prononce un triple vœu : de n'être jamais jaloux de sa femme ni d'aucune dame, de ne refuser à personne la participation à son repas, de ne craindre enfin la mort de personne. Après avoir triomphé de trois épreuves renvoyant chacune à l'un de ses trois vœux, Baudouin raconte à Arthur comment il en vint à apprendre ces vertus de vaillance, de largesse et de magnanimité. Or ces trois expériences se situent dans un même château, lequel est, pour la seconde et la troisième anecdote, assiégé. La troisième de ces expériences nous intéresse plus particulièrement dans la mesure où elle rappelle plus précisément l'épisode wolframien de Pelrapeire. La famine régnait parmi les assiégés. Un messager envoyé par les assiégeants vient les sommer de se rendre. Baudouin s'y refuse et fait organiser une réception fastueuse. Il fait apporter en abondance le pain, le vin et les mets les plus variés et, quand bien même il ne reste plus que pour un seul jours de vivres, accueille l'envoyé des ennemis avec la plus grande largesse. Le messager, ayant acquis la conviction que le château ne céderait jamais, conseille aux assiégeants de se retirer sans délai. Le roi lève le siège : l'hospitalité et l'intelligence de Baudouin ont sauvé les assiégés d'une mort certaine.

Ces deux textes médiévaux étrangers l'un à l'autre attestent en fait une structure très ancienne telle que la manifeste la légende ossète décrite par G. Dumézil (3). Dans ce récit, l'un des anciens réserve à celui qui se montrera le meilleur des Nartes les trois trésors des anciens, trois morceaux de drap. Le

(2) J. ROBSON, *Three early english metrical romances*, Londres 1842, pp. 57-93. Plus récemment édité par W.H. FRENCH et C.B. HALE, 1930, reprint 1964 New-york, vol.2, pp. 607-646, et par C. BROOKHOUSE, *Sir Amadace and the Avowing of Arthur*, Coll. Anglistica XV, Copenhagen 1968.

(3) G. DUMÉZIL, *Revue de l'histoire des Religions*, CLVII (1960), pp. 141-154. *Idem*, *Mythe et Épopée I*, Paris 1958, pp. 485-503.

Narte Xaemyc prétend y avoir droit, non pas pour lui-même, car il est plein de défauts, mais pour les vertus qu'il a découvertes chez son fils Batradz. Il réclame donc le premier drap, réservé au plus vaillant, car nul ne trouvera, dit-il, parmi les Nartes plus vaillant que son fils. Le deuxième drap devant aller à celui qui maîtrise le mieux sa glotonnerie, Xaemyc le revendique encore au nom de son fils, car les Nartes ne trouveront jamais personne de plus modéré à table que Batradz. Les anciens réservent enfin le troisième drap à celui qui se sera montré le plus respectueux envers les femmes et le plus tolérant pour la siennne. Et Xaemyc le revendique encore, car jamais on ne trouvera personne de plus honnête à l'égard des femmes que Batradz.

Les anciens d'entre les Nartes mettent alors Batradz à l'épreuve dans les trois cadres de la guerre, de la nourriture et de la conduite à l'égard des femmes. Batradz y fait à chaque fois preuve d'une grande sagesse. Dans sa première édition de *Mythe et épopée I*, G. Dumézil avait attribué le troisième épisode, réservé à la femme, à la troisième fonction, mais il le replaçait en 1974, lors de la deuxième édition, dans le cadre de la première sous la forme de la jalousie dominée. L'y avaient conduit à la fois le cas fameux de la reine Medb, sur lequel nous ne reviendrons pas ici, et le roman arthurien anglais des trois vœux dont J.-H. Grisward lui avait révélé l'existence.

Ainsi retracée, cette structure tripartite éclaire définitivement l'épisode wolframien du siège subi par Condwiramur à Pelrapeire. La place est assiégée par le roi Clamide et par Kingrun son sénéchal. Le manque de vivres fait cruellement souffrir les assiégés. Wolfram reprend là fidèlement Chrétien de Troyes et le siège du château de Blanche fleur, Beaurepaire, harcelée par Clamadeu des Iles et par son sénéchal Anguinguerron. Comme H. Brall l'a bien noté (4), la rencontre de Parzival et de Condwiramur au château de Pelrapeire montre combien sont étonnants les progrès réalisés par le jeune héros dans le domaine des trois fonctions. Parzival y livre d'abord, comme chez Chrétien, son premier combat singulier et vainc pour la première fois son ennemi à armes

(4) H. BRALL, *Gralsuche und Adelsheil. Studien zu Wolframs Parzival*, Heidelberg 1983, p. 244.

égales, à la lance et à l'épée. Wolfram souligne expressément le trait : *diz was sîn êrste swertes strît* (197, 3) (5), "c'était son premier combat à l'épée" (6).

Parzival fait ensuite preuve de la plus grande sagesse et du meilleur sens de la tempérance dans la distribution des vivres qu'il organise par deux fois. Il s'agit la première fois de provisions apportées par les deux oncles de Condwiramur. Chrétien connaît en gros l'épisode (v. 1910-17) (7). Tous mangent de bon appétit avec l'hôte de la reine. Wolfram donne à l'épisode un tout autre sens. Sur le conseil de Parzival, la reine va distribuer ces vivres à tous ses gens, qu'elle sauve ainsi de la famine (190, 25-191, 6). Wolfram redouble en outre ce motif de la sagesse du héros en matière de nourriture dans l'épisode des marchands arrivés fort opportunément le lendemain devant la place assiégée. Chrétien connaît certes déjà l'épisode : après avoir négocié le prix de la marchandise, les cuisiniers du château préparent le repas et servent d'abord ceux qui en ont un urgent besoin (v. 2524-85). C'est, chez Wolfram, Parzival qui prend toute l'affaire en main et qui fait preuve d'une sagesse alimentaire tout à fait remarquable : "Parzival, ce noble héros, s'y prit comme je vais vous dire. Il commença par partager de sa propre main la nourriture en petites quantités. Il fit assoir à sa table les preux qu'il trouva là. Ne voulant pas que le ventre creux se trouvât trop chargé, il mesura lui-même à chacun sa part. Ils furent heureux de cette sage décision. Ce héros sage et dépourvu de superbe leur accorda plus le soir" (201, 8-18). Alors que Chrétien n'en dit mot, Parzival se distingue donc chez Wolfram par la sagesse et la modération qu'il déploie en matière de nourriture, comportement qui l'honore dans la sphère de la troisième fonction dumézilienne.

(5) WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parzival*, K. Lachmann, Berlin-Leipzig 1926.

(6) *Parzival*, traduction de D. BUSCHINGER, J.-M. PASTRÉ et W. SPIEWOK, Bibliothèque médiévale 2008, Paris 1989.

(7) CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Roman de Perceval ou le conte du Graal*, W. ROACH, 2ème édition, Paris 1959.

Restent les égards du héros vis-à-vis de Condwiramur. Chacun connaît la retenue dont fait déjà preuve Perceval lorsque Blancheflor le rejoint dans sa chambre pour implorer son aide, encore qu'il l'embrasse et la baise (v. 1977-2069) ; mais Chrétien a pris le soin de préciser dès avant l'épisode que rien de plus ne se passa (v. 1935-42). Wolfram reprend certes l'essentiel du passage, mais Parzival y gagne encore en délicatesse, car le poète écarte toute idée de contact entre les deux jeunes gens et ne reprend ni les embrassements ni les baisers dont il était question dans son modèle. Bien au contraire, on y assiste à une trêve passée entre les deux jeunes gens, une condition posée suivie d'un serment, invention de Wolfram qui ancre plus solidement encore l'épisode dans la sphère de la première fonction (193, 2-14). Chez Chrétien, Perceval quitte après sa victoire la jeune Blancheflor malgré les prières de cette dernière (v. 2910-75). Perceval n'épouse pas Blanchefleur. On sait qu'au contraire Parzival épouse Condwiramur (201, 19-20). Wolfram redouble alors le motif des égards vis-à-vis de la femme. Parzival ménage en effet Condwiramur lors de la nuit de noce (201, 21-202, 22). Mieux encore, Parzival ménage sa femme trois nuits durant ; c'est le fameux *trinoctium castitatis* (8). Par le serment d'abord, par cette habitude sanctifiante ensuite, le comportement de Parzival porte par deux fois la marque de la première fonction (202, 28-203, 1).

J.- H. Grisward a souligné combien le roman anglais des trois voeux de Baudouin était sous le travesti arthurien le correspondant occidental du conte narte des trois trésors : "Il a préservé intacte, avec le schéma triparti et l'idéologie indo-européenne, la signification du récit primitif : il s'agit au terme d'une triple épreuve articulée sur les "trois fonctions", de consacrer le meilleur chevalier de la Table Ronde, comme d'élire, dans la légende osse, le meilleur des Nartes" (9). La même analyse vaut pour le *Parzival*. Comme pour Batradz et comme pour Baudouin, le comportement de Parzival est dominé par une intelligence qui permet la maîtrise de soi. Nous pourrions même citer mot

(8) Voir M. SCHUMACHER, *Die Auffassung der Ehe in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach*, Heidelberg 1967, pp. 39-47.

(9) J.-H. GRISWARD, *op. cit.*, p. 309.

pour mot ce que J. -H. Grisward écrit au sujet de Baudouin et l'appliquer, sans rien changer, à Parzival : "Chaque attitude de celui-ci est dictée par une conception sage de la vie, chaque réaction par un regard admirablement lucide posé sur les gens et les choses : modération et modestie dans la victoire, clairvoyance et sagesse dans l'utilisation des biens de ce monde, compréhension et indulgence vis-à-vis de sa femme" (10).

L'épisode de Pelrapeire fait donc apparaître les vertus dont Parzival n'avait pas su faire preuve dans les épisodes précédents de Jeschute et d'Ither. En matière de nourriture, le héros s'était comporté sous la tente de la dame comme une bête. Comme une bête féroce, pourrait-on dire pour le *Parzival*, car Wolfram souligne le trait du sauvage appétit du héros (131, 22-26). Jeschute craint en effet qu'elle ne le dévore et lui désigne pour sa survie le pain, le vin et les perdrix qui vont le régaler. Le héros mange en outre comme un goinfre lors du premier repas qu'il a pris chez Gurnemanz. Chrétien mentionnait certes déjà un repas chez Gornemant, mais sans vouloir s'attarder sur le thème (v. 1159-69). Parzival, qui a chevauché à jeun depuis le matin, se comporte au contraire "comme un animal qui se démène sur sa mangeoire" et fait disparaître nombre de plats, ce dont Gurnemanz s'amuse fort (165, 28-29).

Dans le combat contre Ither, Parzival avait abattu ce dernier dans un combat irrégulier, donc inégal et l'avait dépouillé. A Pelrapeire, il a au contraire ménagé son adversaire vaincu et lui a laissé la vie (198, 2-199, 14), à l'instar du Perceval de Chrétien (v. 2236-2324), lequel se souvient opportunément du conseil que lui avait donné Gornemant de pas tuer un adversaire vaincu (v. 2238-42). Mais Wolfram n'en reste pas là. Dans un passage de son invention dans lequel il dépeint les prouesses guerrières de Parzival, on voit encore le héros faire preuve de magnanimité guerrière et interdire la faute même qu'il avait commise à l'égard d'Ither, ce qui prouve combien le chevalier Wolfram avait conscience de la nature du "péché" commis vis-à-vis de l'éthique guerrière lors du duel initiatique : les chevaliers ennemis abattus par Parzival avaient en

(10) *Ibidem*, p. 310.

effet fort à faire avec les bourgeois de la ville, acharnés à se venger en passant leurs javelots dans les hauberts et plongeant leurs armes dans les fentes de l'armure des malheureux, ce que Parzival leur interdit expressément (207, 12-26).

La conduite de Parzival à l'égard de Condwiramur ne prend de même son sens que lorsqu'on l'oppose à sa rencontre avec Jeschute. Le manquement aux règles les plus élémentaires de l'éducation y est flagrant. Il l'est déjà chez Chrétien, car la demoiselle est seule sous sa tente, elle est étendue, elle dort (v. 670-671). Mais Perceval ne se jette pas aussitôt sur elle, car son cheval bronche si fort en entrant que la demoiselle s'éveille en sursaut (v. 677-680). Ce n'est qu'après qu'elle l'a dissuadé de rester auprès d'elle que Perceval l'enlace et la renverse sous lui (v. 700-706). La Jeschute de Wolfram est, elle aussi, seule et endormie ; elle est en outre à demi-nue (130, 17-20) et dort si bien qu'elle ne s'éveille que lorsque Parzival l'a déjà prise dans ses bras (131, 1-5). Il se passe donc ici rigoureusement l'inverse de ce qui se passera à Pelrapeire, tout comme Xaemyc représentait dans la légende osse l'inverse des qualités qu'il vantait chez son fils.

Parzival avait été défaillant dans les trois fonctions de la nourriture, de la guerre et des égards dus aux femmes ; le voici devenu maître des qualités de tempérance, de vaillance et de respect dont sa mère lui avait enseigné, mais en les déformant, la pratique, et dont Gurnemanz lui avait fait un tableau clair et complet. On notera que Chrétien, certes, présente les circonstances et le cadre d'application des qualités propres à chacune des trois fonctions, mais il omet d'exploiter la troisième, la modération en matière de nourriture. La source de Chrétien ne contenait-elle cette application que dans deux des trois domaines ? Ou bien la source était-elle complète à cet égard sans que Chrétien songeât, sût ou voulût respecter la structure tripartie qu'elle contenait ? Or ce n'est pas la seule fois que Chrétien ne retient que deux des trois marques de ce type de schéma. Il ne mentionne en effet que deux péchés de Perceval.

Perceval est d'abord responsable de la mort de sa mère. Lorsqu'il la quitte, sa mère tombe derrière lui (v. 620-625), et l'ermite précisera plus tard qu'elle mourut de chagrin et que ce fut, même si Perceval n'en sut rien, un grand péché qu'il commit là (v. 6392-6402). Ce premier péché, précise l'ermite, entraîna un second, cette fois-ci dans la sphère du Graal : "Ce péché que tu as commis fit que tu ne poses pas de question à propos de la lance et du Graal" (v. 6399-6401), ce que l'ermite reprend expressément quelques vers plus loin (v. 6409-6412). Wolfram reprend fidèlement le double motif. Trevrizent apprend à Parzival qu'il a commis là deux grands péchés (473, 12-19 et 499, 19-25).

Mais Wolfram en ajoute un troisième, le meurtre d'Ither. Cet équivalent wolframien du Chevalier Vermeil de Chrétien a, des pieds à la tête, la couleur du sang et de la guerre (145, 17-146, 3). J.-G. Gouttebroze reconnaissait déjà et à juste titre dans le Chevalier Vermeil la couleur symbolique du guerrier du schéma triparti (11). Parzival, comme Perceval, tue par surprise cette image du guerrier. L'un et l'autre abattent leur adversaire sans respecter les règles élémentaires du combat singulier. Il y a là manquement à l'égard de l'éthique chevaleresque, faute à l'égard de la seconde fonction. Hormis le vers 1114, Chrétien n'exprime aucune réserve à l'égard de ce combat. Pas un commentaire sur l'arme vile à laquelle le héros doit sa victoire. Chrétien utilise donc ce motif du manquement vis-à-vis de la deuxième fonction sans en donner la clef. En avait-il perçu la signification ? La laisse-t-il seulement entrevoir au vers 1114 ? Il est difficile de répondre à cette question. On supposera néanmoins que la manière de suggérer propre à Chrétien n'interdit pas de supposer qu'il avait saisi le sens de l'épisode. Un public de chevaliers pouvait-il par ailleurs faire autrement ? Supposons donc que le motif ne pouvait guère ne pas être perçu comme tel. On le supposera d'autant plus aisément que Wolfram ne s'y est pas trompé. Lorsqu'il revêt Parzival de l'armure d'Ither, le page Iwanet refuse de lui rendre ses javelots, armes qu'il déclare indignes de la chevalerie (157, 17-22). Parzival a donc enfreint les lois de la chevalerie. Wolfram souligne lui-

(11) J.G. GOUTTEBROZE, *Qui perd gagne. Le Perceval de Chrétien de Troyes comme représentation de l'Oedipe inversé*, CEM, Nice 1983 ; p. 26.

même qu'Ither est mort d'une mort tout à fait indigne d'un chevalier (159, 5-12). Parzival, comme Perceval, dépouille en outre le cadavre. Lorsqu'il raconte l'épisode à l'ermite Trevrizent, Parzival reconnaît qu'il y a là faute, et il emploie expressément, par deux fois, le terme de péché, *sünde*, pour qualifier le meurtre d'Ither (475, 5-12).

La mort d'Ither est chez Wolfram un meurtre d'autant plus indigne qu'il frappe le plus noble des chevaliers, ce qui n'était pas le cas chez Chrétien. En outre, Wolfram ne s'est pas contenté d'appeler péché la manière dont Parzival s'y prend pour vaincre Ither. Ce dernier devient en effet chez Wolfram le parent du héros (145, 11-12). Wolfram fait enfin coïncider l'accession du héros à la chevalerie et le meurtre d'Ither. Il n'en va pas de même dans le *Perceval* où le héros ne devient chevalier que du moment que Gornemant lui ceint l'épée, lui donne l'accolade et lui confère selon les règles l'ordre de chevalerie (v. 1632-38). Le meurtre d'Ither devient ainsi chez Wolfram ce qu'il était sans doute dans les modèles français avant qu'ils n'aient pris la forme courtoise et féodale du *Perceval* : un acte d'initiation auquel s'est substitué ce rite de passage, cette intronisation dans la société guerrière qu'était l'adoubement. On songe aux légendes indo-iraniennes dans lesquelles le dieu védique Indra tue le démon tricéphale. Nous avons montré ailleurs combien l'épisode du *Parzival* rappelle le cinquième chant du *Markandeya Purana*, dans lequel Indra, en tuant le Tricéphale, commet un meurtre nécessaire, car ce monstre est une menace pour le monde, mais aussi un meurtre sacrilège, car le Tricéphale a le rang de brahmane (12).

Or ce type de péché appartient à l'un des ensembles les plus marquants de la tradition indo-européenne, ensemble que G. Dumézil a si rigoureusement dégagé sous l'expression des "trois péchés du guerrier". Il ne fait guère de doute que le meurtre d'Ither représente le péché vis-à-vis de la seconde fonction et que le silence du héros dans la scène du Graal représente par ailleurs le péché

(12) J.-M. PASTRÉ, *Structures littéraires et tripartition fonctionnelle dans le "Parzival" de Wolfram. La quête du Grâl*, Sapience, Paris 1993, chapitre IV.

vis-à-vis de la première, celle de la souveraineté et du sacré, liées toutes deux dans ce royaume où, chez Wolfram plus clairement que chez Chrétien, se joue le drame de la relève du pouvoir, de la succession royale dans le cadre d'un lignage choisi par Dieu et voué chez Wolfram au culte de la pierre céleste. Le premier péché du héros, le péché vis-à-vis de la mère représente-t-il autre chose que la faute nécessaire qu'il fallut commettre pour couper enfin le cordon ombilical et sortir du monde clos de l'enfance et de la mère ? Nous avons montré ailleurs (13) combien chez Wolfram la retraite de Soltâne relève de la troisième fonction. Ce monde retiré exclut en effet *oratores* et *bellatores* pour ne retenir que les *laboratores*. Point de château, point d'église, tout y est voué à la culture des champs. Et ce n'est pas par hasard si la mère du héros revêt, avant son départ, le fils qu'elle veut retenir des habits du paysan (125, 5-27). La retraite de Soltâne est ainsi marquée par la terre, la fertilité, la fécondité du sol et de la *mater lactans* que devient Herzeloide à la naissance de Parzival (110, 23-111, 13 et 113, 5-12). Chez Chrétien comme chez Wolfram, le premier péché du héros représente le péché vis-à-vis de la troisième fonction.

Mort de la mère, meurtre d'Ither, l'absence de question qui maintient en état de maladie mortelle le roi du Grâl, telles sont les trois fautes qui jalonnent la carrière du héros successivement dans chacun des domaines de la troisième, de la seconde et de la première fonction du schéma triparti. Cette structure qui sous-tend le roman de Wolfram dans son entier, a pour pilier central le meurtre d'Ither, lui-même pilier d'un plus petit ensemble triparti dont l'épisode de Pelrapeire donne une image inversée. Le meurtre d'Ither enfin se révèle à son tour être un triple manquement, à l'égard de l'éthique guerrière sous la forme de la convoitise qui justifie le meurtre et se manifeste par le fait que le héros dépouille le mort pour lui ravir l'armure tant convoitée, sous la forme enfin du sacrilège du fait que le héros abat son propre parent. On voit ainsi que le meurtre d'Ither constitue chez Wolfram le même pilier de trois structures triparties qui s'enchâssent les unes les autres, la plus vaste jalonnant tout au long du roman la carrière du héros, la seconde concernant les premiers pas du héros

(13) *Ibidem*, chapitre II.

dans le monde de la chevalerie avec les épisodes de Jeschute, d'Ither et de Condwiramur, la troisième enfin se limitant aux circonstances du meurtre même d'Ither, lointain souvenir de ce que fut le premier combat, le combat initiatique d'Indra, d'Horace contre les Cugiaces et de Cûchulainn.

JEAN-MARC PASTRÉ

**L'HISTOIRE DES CELTES DU PASTEUR SIMON PELLOUTIER
(LEIPZIG, 1694 — BERLIN, 1757) :
UNE PRESCIENCE DES INDO-EUROPÉENS ?**

I. Introduction

Le point de départ de cette enquête résulte d'un hasard qu'encadrent deux surprises. La première, récente, remonte pourtant à quelque temps déjà, lorsque nous découvrîmes comment certains auteurs du XVIII^e siècle tardif, de la génération révolutionnaire tels Lamey et Bonneville, confondaient facilement Celtes et Germains, celui-ci prêtant même aux derniers l'institution druidique que les premiers étaient seuls à détenir et qui, au vrai, constituait l'une des caractéristiques les plus originales de leur civilisation. Le hasard ensuite de découvrir en feuilletant le catalogue de la Bibliothèque de la Ville de Trèves, l'*Histoire des Celtes* de Simon Pelloutier dans l'édition de Chiniac (1). C'est alors que la lecture attentive de cet ouvrage fut une nouvelle et heureuse surprise : heureuse, car elle permettait de renouer avec nos premières amours de vingt ans, puisque nous avions travaillé jadis sur *Le Pagus dans la Gaule celtique et romaine* pour

(1) SIMON PELLOUTIER, *Histoire des Celtes, et particulièrement des Gaulois et des Germains. Depuis les tems fabuleux, jusqu'à la prise de Rome par les Gaulois*. Nouv. éd., revue, corr. et augm.... par [Pierre] de Chiniac [de la Bastide Du Claux] Paris : Guillaum, 1770-1771, in 8° (Stadtbibliothek Trier A 2703 8°).

l'obtention du D.E.S. (2) ; nouvelle, car nous dûmes constater avec stupéfaction à quel point l'immense érudition de Pelloutier avait pu, non seulement précéder, mais aussi encore peut-être surpasser celle des celtospecialistes — pourquoi ne pas forger un tel néologisme, à la suite des Celtibères, des Celtoligures, des Celtogalates, des Celtoscythes qu'inventèrent déjà historiens et géographes de l'Antiquité ? — de notre siècle et du siècle précédent, de d'Arbois de Jubainville à Henri Hubert en passant par le grand Camille Jullian. Au vrai cette érudition paraît courante à la lecture de l'édition de Chiniac par nous consultée, dans laquelle les pièces encadrant le texte de Pelloutier, notamment les oeuvres de Schoepflin et de Chiniac lui-même, témoignent d'une connaissance approfondie des sources antiques gréco-romaines et médiévales, sans même parler des comparaisons d'ordre ethnologique que de Chiniac n'hésite pas à risquer en se fondant selon toute vraisemblance sur les récits des voyageurs ou les relations des missionnaires.

Les Celtes ont laissé leur nom dans l'Histoire quoique, comme le remarque finement Pelloutier, telle ne fût pas la dénomination par quoi ils se désignaient eux-mêmes dès l'Antiquité, mais bien plutôt celle que leur donnèrent les auteurs grecs. Ils ont donc laissé un nom, et un renom : nom de famille selon Pelloutier, chacun des peuples composant ladite famille portant sa dénomination propre — son prénom, serait-on tenté de dire en prolongeant la métaphore de la famille. En effet, Pelloutier entendait par «Celtes» quasi tous les peuples de ce qu'on pourrait aussi appeler la «Barbarie» antique, à savoir l'ensemble des ethnies de l'Europe et de l'Orient n'appartenant pas au monde classique de la Grèce du V^e siècle et de la Rome post-républicaine. Ceci englobe tant les Gaulois que les Germains, les Scythes, les Sarmates, les Lydiens, les Phrygiens, les Mèdes, les Perses, où l'on reconnaît là des peuples effectivement indo-européens ; mais aussi les peuples italiques tels que Sabins, Ombriens, indo-européens également ; mais encore des peuples sur lesquels les controverses semblent n'avoir pas encore cessé aujourd'hui, que l'on s'accorde généralement à considérer comme pré-indo-européens ou non-indo-européens, qu'il s'agisse de pré-hellènes (Pélasges, Lélèges, Cariens...), de pré-celtes (de proto-celtes ?...)

(2) ANDRÉ DELAPORTE, *Le Pagus dans la Gaule celtique et romaine*, Mémoire présenté pour l'obtention du D.E.S. d'Histoire, Paris, Sorbonne, 1967.

comme les Ligures, les Ibères (et les Basques), de pré-latins comme les Etrusques et les Sicanes ; et enfin de peuples non-indo-européens, finno-ougriens comme les Estyons (Estes), les « Ostiaques » ou les Turcs. On éprouve donc l'impression que, pour Pelloutier, la dénomination de Celtes est une manière de vaste fourre-tout : c'est en effet le premier reproche que lui adressera indirectement Jean-Daniel Schoepflin dans sa remarquable dissertation *Vindeliciae Celticae* que Pelloutier prit la peine de traduire du latin en français et que de Chiniac inséra dans son édition, suivie de la réponse du pasteur berlinois et du bref accusé de réception de l'érudit alsacien, « Conseiller du Roi & Historiographe de France ».

La présente étude s'inscrit donc parfaitement, et dans le cadre du thème choisi pour la session de 1992 des Etudes indo-européennes ; et dans le prolongement de certaines communications de la livraison des *Etudes Indo-Européennes* de 1991 ; et dans la pédagogie même de nos rencontres annuelles. En tant qu'historien en effet, Pelloutier nous intéresse pour des raisons tenant à nos spécialités et dont certaines peuvent échapper aux études indo-européennes proprement dites. Nous entreprenons donc de sélectionner celles des informations pouvant intéresser en tant que tels les spécialistes des disciplines particulières du domaine indo-européen, et en soumettant à leur examen certaines des hypothèses ou des certitudes de Pelloutier. Afin de les valider ou de les rejeter, le secours de linguistes et de philologues pourra être particulièrement précieux en ce domaine. Le cas de Pelloutier paraît particulièrement s'offrir à une recherche inter-disciplinaires — ne serait-ce que parce que le XVIII^e siècle « philosophique » ignorait les barrières étanches depuis lors dressées entre les disciplines. Ensemble donc, abordons l'*Histoire des Celtes*. Exhumons de ses pages jaunies et empoussiérées ce que le pasteur Pelloutier a cru bon de faire revivre : à travers le renom de son livre, voyons ressusciter la renommée et la gloire de ce que Pelloutier appelait des « Celtes », et qui désignait en fait les Indo-Européens d'Occident.

II. «Le très-Sçavant M. PELLOUTIER» (Schoepflin, IV, 86 ; 221) : un auteur des plus singuliers.

Français du Refuge huguenot vivant en Prusse, né à Leipzig en 1694 d'une mère languedocienne et d'un père lyonnais que la révocation de l'Edit de Nantes avait chassés du Royaume des Lys, Pelloutier était pasteur de l'Eglise réformée. Il exerça son ministère en 1715 à Aucholtz près de Berlin, en 1719 à Magdebourg, à Berlin en 1725. Il savait le français et maniait parfaitement l'allemand, le latin, le grec et l'hébreu comme le démontrent les références, les citations et les étymologies dont il pare son oeuvre. L'Académie de Berlin le coopta parmi ses membres en 1743. Deux ans plus tard il en devenait bibliothécaire. Le *Dictionnaire des Lettres françaises* (3) relate qu'il décéda à Berlin en 1757 «à la suite d'excès de travail» (cf. note 3), ce qui, effectivement, n'a rien d'impossible quand on constate l'ampleur de l'érudition du pasteur académicien et la somme de labeur y consacrée. En 1742, il fut lauréat de notre Académie des Inscriptions pour sa *Dissertation sur les Galates*, insérée dans l'édition de Chiniac au début du t. III.

L'ensemble de l'oeuvre de Pelloutier témoigne en effet d'une connaissance approfondie des humanités classiques gréco-romaines qu'il cite abondamment dans le texte et en notes infra-paginales. De ses observations se dégage un système cohérent en accord avec les courants intellectuels et idéologiques de l'époque. L'état de pasteur de Simon Pelloutier apparaît discrètement çà et là sous forme de commentaires moralisateurs : on le voit, par exemple, critiquer certaines prétentions ou soi-disant vertus nobiliaires (II, 198 sq. ; 201-202 ; 456-457). Mais l'égalitarisme frugal des sociétés barbares, l'aristo-démocratisme qui lui paraît caractériser leurs institutions, ce n'est nullement dans la Bible qu'il les puise mais bien plutôt chez les auteurs de l'Antiquité classique qu'il cite abondamment, jusques aux plus obscurs, lorsqu'ils décrivaient unanimement l'état primitif d'innocence et de frugalité en lequel étaient censés vivre les «bons sauvages» scythes et germains.

Comme souvent au XVIII^e siècle se surimposent au texte de l'auteur les

(3) Cardinal GEORGES GREUTE et alii, *Dictionnaire des Lettres françaises Le Dix-Huitième siècle*, Paris 1960.

commentaires propres de l'éditeur : tel fut le cas de Chiniac, qui dans ses notes infra-paginales critique certaines positions de Pelloutier trop modérées à son goût, et les radicalise : c'est qu'entre la première édition de l'*Histoire des Celtes* et celle de Chiniac s'était intercalée l'influence de Rousseau, sensible en particulier dans la note 45 de la p. 444 du tome II.

III. L'Histoire des Celtes et particulièrement des Gaulois et des Germains, depuis les temps fabuleux jusqu'à la prise de Rome par les Gaulois (La Haye, 1740-1750, 2 vol. in-12) de Simon Pelloutier connut un grand renom. Elle suscita de nombreux articles — parfois aigres-doux — de réfutation, comme la dissertation de l'érudit alsacien Daniel Schoepflin contenue dans le tome IV. L'édition de Chiniac s'ouvre d'ailleurs, dès les premières pages du t. I, par des articles extraits, l'un des *Observations sur les Ecrits modernes*, Tom. XXIV p. 217-238. 289-312. 337-350, l'autre du *Journal des Sçavans*, An 1741, in-4°, p. 208-278. 298-303. On trouve par ailleurs insérés un *Discours sur l'expédition de Cyrus*, une *Dissertation sur les Romains* ; un *Discours ou Dissertation de M. Pelloutier qui a remporté le Prix de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres de Paris en 1742* au t. III ; une *Lettre de M. Pelloutier à M. Jordan, Conseiller-Privé du Roi (de Prusse), & Vice-Président de l'Académie Royale des Sciences de Berlin*, *ibid.*, 267 sq. ; une *Seconde Lettre de M. Pelloutier à M. Jordan, ... pour servir de réponse aux Objections qui lui ont été faites par M. Gibert*, *ibid.*, 328 sq. ; une *Troisième Lettre de M. Pelloutier à M. Jordan*, etc., IV, 3 sq. ; des *Remarques sur les Temps sacrés des anciens Gaulois & des Germains* (t. VI, p. 198) ; des *Observations historiques et critiques sur l'abolition des Druides & des Sacrifices humains dans les Gaules* (t. VI, p. 230) : un *Discours sur la nature et les dogmes de la Religion gauloise* de Chiniac, inséré à la fin du t. VI ; un extrait des *Mémoires de M. GIBERT pour servir à l'Histoire des Gaules et de la France*, p. 8-13, 134-170., p. 211 sq.

IV. Cette réédition-édition en forme de dossier, celle de M. de Chiniac sur quoi portera notre étude, fit l'objet de certaines critiques : on reprocha en

effet à cet avocat au Parlement de Paris de s'être autorisé de certaines libertés avec le texte de Pelloutier, se permettant de le remanier çà et là lorsque le style lui paraissait maladroit et d'y avoir ajouté des notes infra-paginales de son cru. Sans doute fut-il sensible à ce reproche puisque la troisième partie, jusqu'alors inédite, qu'il publia par la suite paraît écrite davantage encore au fil de la plume et dans un état beaucoup plus brut que les précédentes.

Ce caractère de «dossier» explique pourquoi, au cours de la présente étude, on sera amené à citer d'autres oeuvres de Pelloutier, ainsi que des oeuvres d'autres auteurs que le pasteur, mais insérées dans cette même *Histoire des Celtes* que de Chiniac non seulement réédita, mais aussi édita pour la première fois quant à ce qui concerne la partie consacrée, si l'on ose dire, à la religion des Celtes.

V. Une lecture de l'*Histoire des Celtes* et des pièces annexes

5.1. Comment lire Pelloutier ?

5.1.1. Certes, sa qualité de pasteur perce à de nombreuses reprises, singulièrement lorsqu'il s'en prend aux superstitions et à l'idolâtrie. Ainsi, sans doute pour prévenir le reproche d'éclectisme, précise-t-il bien aux pp. 127-128 du t. VI tout ce qui sépare du Christ le grand dieu des Celtes. Mais le fait d'être Ministre du Saint Evangile ne paraît guère altérer son objectivité, même s'il croit parfois devoir se récrier d'horreur ou moraliser. Il ne s'encombre guère de fleurs de rhétorique superflue, au rebours d'un Jean-Jacques ou d'un Mably.

5.1.2. Il s'agit d'un système (Gibert, III, 224-225) que Pelloutier cherche à établir en faisant appel à son immense érudition. Souvent en vient-on à trouver qu'il cherche à trop prouver. A côté de notations pertinentes voisinent parfois des propositions, elles, franchement absurdes : du moins nous paraissent-elles ainsi aujourd'hui, puisque nous bénéficions de deux siècles supplémentaires

d'érudition ayant permis d'élargir et d'affiner nos connaissances grâce notamment à l'archéologie, à la linguistique et à la mythologie comparée. Mais dans son désir d'«enfoncer le clou», Pelloutier en arrive à faire montre d'une lourdeur manifeste qui le conduit à d'innombrables redites, tant de lui-même que des textes invoqués à l'appui de son propos. De sorte que le style paraît parfois négligé et profus. L'on conçoit donc que Chiniac ait pu trouver nécessaire de le corriger en maints endroits. Nonobstant ce nécessaire travail d'époussetage, les redites n'en sautent pas moins aux yeux, particulièrement dans le Livre troisième relatif à la religion des Celtes. Formant contraste avec Pelloutier, la *Dissertation* de Schoepflin frappe au contraire par sa rigueur, sa clarté, sa concision, sa vigueur démonstrative sans rien perdre d'une érudition à la hauteur de celle de Pelloutier.

5.1.3. Pelloutier se montre parfois irrité qu'on puisse oser prendre le contrepied de ce qu'il soutient : cela transparaît clairement à la lecture de ses trois *Lettres à M. JORDAN, Conseiller-Privé du Roi [de Prusse] & Vice-Président de l'Académie Royale des Sciences de Berlin* en réponse à la critique de Gibert. Comme souvent en pareil cas, le débat est utile en ce qu'il permet à l'auteur de rectifier certaines bévues, comme le reconnaît le pasteur académicien en III, 282 ; de préciser ses positions, notamment sur la suspicion légitime en laquelle on doit tenir certaines étymologies hasardeuses (Ibid., 307 ; IV, 3) ; de poser des règles méthodologiques frappées au coin du bon sens et demeurant fort valables aujourd'hui, notamment quant au crédit qu'il convient d'accorder aux historiens anciens (III, 321) et aux principes qu'il y a lieu de suivre quand on invoque l'étymologie (IV, 3 ; 5-6 ; 11). La controverse donne à Pelloutier les ailes de l'éloquence lui faisant souvent défaut dans le corps même de son pesant ouvrage. C'est dans la polémique que l'on trouve parfois la meilleure formulation de son propos, concise, ramassée, faisant mouche.

5.2. Le contexte général de la «Queste» des Origines :

Siècle «progressiste», que le XVIII^e ? Voire. Siècle au contraire obsédé par la Queste des origines qu'il rabâche sous toutes leurs formes : le fait paraît

particulièrement net dans l'oeuvre de Pelloutier.

5.2.1. Origines ethniques, par la référence aux textes de l'Antiquité où les auteurs semblent confondre Scythes, Sarmates, Mèdes et Perses d'une part ; Scythes, Germains et Celtes d'autre part. Cette palethnologie décrit, d'une part le monde «barbare», d'autre part un monde s'étendant de l'Europe jusques aux Indes. Le terme de Scythes pourrait-il désigner pour Pelloutier le nom inconnu des Indo-Européens ? L'explication qu'il donne des Celto-Scythes pourrait-elle fournir la localisation d'une aire de possible dispersion des Indo-Européens, attendu qu'ils se trouvent au lieu géométrique des Indo-Européens d'Occident et des Indo-Européens d'Orient ? On peut effectivement se poser la question.

En effet, Pelloutier réinterprète dans un sens non seulement indo-européen, mais également «nordiste» le vieux thème «Ex Oriente Lux» dans le cadre de sa controverse avec l'un de ses contradicteurs :

«(...) Enfin, dit M. Gibert, "la Tradition constante des Peuples du Nord est qu'ils sont une colonie des Peuples Asiatiques." Mais cet argument ne prouve encore rien du tout ; parce que, suivant la même Tradition, les Peuples du Nord doivent leur origine à des Colonies Scythes, & non pas à des Phéniciens. (...)» (IV, 17) : si l'on entend bien Pelloutier, il y aurait donc lieu de distinguer Orientaux et Levantins.

A propos du culte du Phallus (4) — que le pasteur assimile à Mercure sous le nom de Priape — chez les Pélasges, il se réfère aux pp. 87-89 du t. VI aux sources antiques puisqu'il invoque Hérodote, II. 51. :

«§. II. Il paroît par Hérodote que les Pélasges, dont il s'agit ici, sont les Peuples Thraces, tant ceux qui demeuroient en Europe, au-dessus de la Grèce, que ceux qui étoient passés dans l'Asie Mineure, où ils portoient le nom de Mysiens, de Phrygiens, de Troyens, de Bithyniens, &c.», où l'on voit apparaître les Indo-Européens d'Anatolie.

Le problème de la nomination apparaît dès la première page de l'*Histoire*

(4) Cf. JACQUES-ANTOINE DULAURE, *Des divinités génératrices ou du culte du Phallus chez les Anciens et les Modernes*, Puiseux 1987. Edition originale parue en 1805.

des Celtes, lorsque Pelloutier affirme que «Les Celtes ont été connus anciennement sous le nom général de Scythes, (...)» auxquels, se fondant sur les auteurs antiques et l'oeuvre de Cluvier (pp. 6-9), il assigne une origine explicitement nordique :

«Il prouve aussi que les véritables Hyperboréens, les Peuples qui ne voyent point le soleil pendant six mois de l'année, doivent être placés du côté du Groenland & de la nouvelle Zemble, c'est-à-dire, dans un pays que les Anciens n'ont point connu.»

Le thème du mythique âge d'or des origines est, aux pp. 11 et 12, associé à ces populations hyperboréennes dont faisaient partie les Celtes:

«On publioit à leur sujet bien des choses qui sentent la fable, mais qui ne laissent pas d'avoir quelque fondement. Ils n'avoient d'autre retraite que les bois & les forêts, & ne se nourrissoient que des fruits de la terre. Ils passaient leur vie sans chagrin, sans inquiétude. Ils ne connoissoient ni discordes, ni divisions. Ils étoient également attachés aux Loix de la justice & de l'équité. Ils rendoient chaque jour aux Dieux, & surtout au soleil, un culte public & particulier. Toutes les instructions qu'ils donnoient à leurs enfans, avoient aussi pour but de les former à la vertu, à la piété. Une manière de vivre si sage, si réglée, servoit à prolonger leurs jours, & les garantissoit de toutes sortes de maladies & d'incommodités ; ainsi la paix & le bonheur regnoient parmi eux sans altération : leur société formoient [sic] un contraste frappant avec celles des Grecs.» On aura reconnu là quelques-uns des thèmes-fétiches, moins tant de la philosophie des Lumières — car Voltaire se gaussait de telles affabulations contredisant sa propre vision antichrétienne mélioriste, «progressiste» dirait-on aujourd'hui — que de ce courant identifié ailleurs comme traditionnel, de source purement classique, valorisant nature, simplicité, frugalité, équanimité, paix, justice, équité, vertu, piété, santé, bonheur, dont l'origine est vulgairement et faussement attribuée à Jean-Jacques Rousseau. Les lignes précédentes confirment en outre que l'origine du thème du Bon Sauvage remonte bien à l'Antiquité gréco-romaine, le Bon Sauvage étant alors le Scythe, c'est-à-dire la figure-type des peuples extérieurs à la civilisation classique, et parmi eux les Celtes. Aucune impression de contradiction avec l'Écriture Sainte chez le pasteur Pelloutier comme, d'ailleurs sous la plume d'un abbé Fleury, par exemple, puisque la

théologie chrétienne, réformée comme romaine, mettait alors en avant la notion de « religion naturelle » issue de la Tradition primordiale. Pelloutier ne pratique pas, au demeurant, l'hypercritique négative, puisqu'il s'interroge honnêtement :

« N'y auroit-il pas de même quelque vérité cachée sous ce que la Fable raconte de Prométhée, Deucalion, & en général de toute la Mithologie des Grecs ? » (Ibid., p. 152)

Par ailleurs, le séjour terrestre des Bienheureux dans un isolat d'âge d'or préservé est clairement établi par Pelloutier, qui place les Isles Fortunées dans le domaine celtique ainsi que le lieu de la dormition de Saturne, roi de l'âge d'or révolu, roi du monde et roi caché. Or Pelloutier démontre aussi que les Celtes vouaient un culte à Saturne :

« On trouve dans Démosthène, que l'opinion reçue de son tems, parmi les Grecs, étoit que les gens de bien descendent en mourant aux Enfers, & vont trouver les Dieux Mânes. Mais que, selon l'ancienne Doctrine, elles étoient transportées dans l'Isle des Bienheureux. C'est dans ces Isles que Lucien place, entr'autres héros, les deux Cyrus, Zamolxis [que Pelloutier tenait pour un dieu celte] & Anacharsis [que Pelloutier tenait pour un philosophe celte]. Tzetzes, dans son Commentaire sur Lycophron, dit "qu'Hésiode, Homère, Euripide, Plutarque, Dion, Procope, Philostrate, & plusieurs autres, s'accordent à placer ces Isles dans la Mer Océane, & que c'est là effectivement que l'on trouve l'Isle de la Grande-Bretagne, à l'Orient de la Province de Bretagne, & à l'Occident de l'Isle de Thulé".

Cependant, le témoignage de tous ces Auteurs ne seroit pas d'un grand poids, s'il ne paroissoit pas des passages formels de Plutarque & de Procope, que les Celtes même plaçoient le Paradis dans la Grande-Bretagne, ou du moins, dans quelqu'une des Isles voisines. Voici le passage de Plutarque : "Démétrius dit qu'entre les Isles voisines de la Grande-Bretagne, il y en a quelques unes désertes, que l'on appelle les Isles des Génies & des Héros. (...) On leur raconta encore qu'il y avoit dans ces contrées une île, où le Géant Briareus gardoit Saturne, qu'il tenoit enchaîné & endormi. Ce sommeil étoit un nouveau charme, que l'on avoit inventé pour le lier, & il avoit autour de lui plusieurs Génies pour le servir. (...)

Les Celtes, ou au moins les Gaulois, plaçoient donc le Paradis dans la Grande-Bretagne, ou dans quelqu'une des îles voisines. Il ne faut pas être surpris, après cela, que les Druides publiassent que leur Doctrine avoit été apportée de ce Pays-là ; c'étoit lui assurer une origine céleste & divine. Nous avons lû quelque part que la célèbre caverne que les Irlandois appellent le trou, ou le purgatoire de Saint-Patrice, passoit autrefois pour être l'entrée de l'Enfer, & c'étoit peut-être là l'endroit où l'on prétendoit que Saturne étoit gardé par le Géant Briareus.» (VI, 179-185)

La lecture des lignes précédentes ne peut manquer de faire immédiatement songer au thème des dormitions royales ou impériales, où, au Moyen-Age, le mythe a chargé d'archétypes des personnages de légende comme le roi breton Arthur, ou devenus légendaires comme les empereurs d'Occident, le Franc Charlemagne, les Hohenstaufen Frédéric Ier Barberousse et Frédéric II. Pelloutier n'en pipe mot ici. Il est toutefois remarquable qu'il situe l'origine de cette légende à l'Occident de la Celtique — sans qu'il oublie pour autant de rappeler ailleurs que Saturne avait été roi de cette partie méridionale de l'Italie, peuplée par les Grecs de l'Arcadie qui passaient pour battre le record d'ancienneté des peuples de l'Antiquité (*Dissertation sur les Romains*, III, 164). En fait, pour Pelloutier, les traditions religieuses gréco-romaines s'expliquent par l'influence celtique :

«Les Anciens qui ont parlé des Hyperboréens, font mention de leur Apollon, &, au travers de fables puériles qu'il racontent, on entrevoit que ces Peuples avoient une grande vénération pour le Soleil. Voici, par exemple, ce que Diodore de Sicile dit des Hyperboréens, qu'il place, d'après Hécatée, dans une Isle de l'Océan, à l'opposite de la Celtique : "Les arbres de l'Isle portent du fruit deux fois par an. La fable raconte que Latone est née dans ce Pays. Delà vient que les Habitans servent principalement Apollon. Ils sont comme autant de Sacrificateurs de ce Dieu, dont ils chantent journellement les louanges. Il y a dans l'Isle une belle forêt, consacrée à Apollon, un Temple de figure sphérique, rempli de dons, & une Ville dédiée au même Dieu. La plupart de ses Habitans sont musiciens. Ils jouent de la guittare dans le Temple d'Apollon, & chantent des hymnes à sa louange".

Ce qu'Hécatée disoit de la situation de cette Isle, convient à la Grande-Bre-

tagne. Mais Il [sic] y a tout lieu de juger qu'il n'en connoissoit pas mieux les Dieux & les Habitans, que les arbres & le climat ; &, par cette raison, on ne doit pas regretter la perte d'un Traité particulier qu'il avoit composé sur l'Apollon des Hyperboréens (...) On trouve dans les Argonautiques d'Apollonius un autre conte encore plus ridicule. Il porte que, lorsque Jupiter eût foudroyé Esculape, Apollon, extrêmement affligé de sa mort, se retira dans le Pays des Hyperboréens, & que l'ambre qu'on y trouvoit, s'étoit formé des larmes que la perte de son Elève, avoit fait verser à ce Dieu. (...)» (V, 341-343)

Les lumières de sa raison, qu'à l'instar des intellectuels de son siècle Pelloutier cultivait, étaient quand même bornées par de certaines limites. Ainsi ne peut-il imaginer qu'il y ait pu y avoir, à l'échelle des temps géologiques, des paléoclimats différents de ceux prévalant depuis le post-glaciaire et que, partant, les souvenirs de l'éternel printemps régnant lors de l'Age d'Or dans les régions hyperboréennes auraient pu correspondre à une tradition remontant - peut-être, qui sait ? — à des temps anciens antérieurs au basculement de l'axe des pôles sur le plan de l'écliptique, ainsi que Lokamanya Gândhâgar Tilak (5) en émet-

(5) Voir l'introduction de JEAN RÉMY, pp. 10 et 11, à LOKAMANYA BÂL GANGÂGADHAR TILAK, *Originnaire polaire de la Tradition védique*, Milan 1979, traduction française du livre dont le premier manuscrit «fut écrit à la fin de l'année 1898» (p. 19) et publié en 1903» (p. 9). Aux pages 205-206 de ses *Recherches nouvelles sur l'Histoire ancienne*, Volney fait également référence à un «peuple primitif» hyperboréen dont l'hypothèse avait été énoncée par Jean-Sylvain Bailly près d'un siècle et demi avant la mise en forme de la thèse de Tilak : «(...) les Brames et les Bouddhistes s'accordent à dire qu'ils ne sont point indigènes de l'Indostan ; qu'ils sont originaires du nord, et leur figure ovale porte le caractère scythe : leur berceau ancien et premier aurait-il été par les 49 degrés 20 minutes de latitude et aurait-il existé là très anciennement un peuple policé, auteur de l'observation citée ? L'illustre Bailly, dans son *Astronomie ancienne*, a cité beaucoup de faits à l'appui de cette opinion ; son émule, Lalande, qui ne fut point versé en littérature ancienne, a voulu beaucoup la déprécier ; mais si quelque jour un homme doué de talent, réunit aux connaissances astronomiques l'érudition de l'antiquité que l'on en sépare trop, cet homme apprendra à son siècle bien des choses que la vanité du nôtre ne soupçonne pas.» (*Œuvres complètes...*, tome quatrième, Paris : Bossange, 1821). Observons toutefois que la latitude donnée par Chasseboeuf ne correspond pas du tout aux pays scandinaves, mais bien plutôt à cette Hyperborée située au Nord du Danube dont parle Pelloutier en V, 344 (passage que nous avons cité à la p. 8 de la présente étude)...

La prescience de l'unité culturelle indo-européenne se précise encore quand on se reporte aux *Leçons d'Histoire* dispensées par Volney aux pp. 108 sq. du tome 6 de ses *Œuvres complètes*, où il parle des «migrations immenses des hordes scythes qui, des sources du Gange (...), se portent aux îles du Danemark et de la Grande-Bretagne ; et du système

tra l'hypothèse un siècle après Pelloutier. L'hypercritique de Pelloutier tombe parfois mal à propos. Mais il lui arrive aussi de l'entremêler d'intuitions parfois géniales comme celle concernant les rituels de sacrifices équins pratiqués jadis dans tout l'espace indo-européen. Voyons, à la page suivante, le développement qu'il consacre à certains Hyperboréens :

«La plupart des Anciens ont, cependant, placé les Hyperboréens autour du Danube, & ils assurent assez généralement, "qu'Apollon alloit visiter tous les ans ces peuples, pour assister à une Fête solennelle qu'ils célébroient à son honneur, & dans laquelle ils lui immoloient des Anes. Ce Dieu se divertissoit beaucoup à entendre braire ces animaux, & il prenoit, en même tems, un plaisir singulier aux acclamations, aux festins, & aux autres démonstrations de joie, que les Hyperboréens donnoient pendant une Fête, dont il étoit l'unique objet. Aussi long-tems que cette solennité duroit, l'Oracle de Delphes étoit muet, à cause de l'absence du Dieu." Cela signifie, comme on l'entrevoit dans les passages cités en note, que les Germains, qui sont les Hyperboréens dont il s'agit ici, avoient une Fête solennelle, dans laquelle ils se réjouissoient du retour du Soleil, lui offrant, entr'autres victimes, un grand nombre de chevaux.» (V, 344)

De là, Pelloutier en infère une remarque capitale sur ce qu'il pense être le culte le plus ancien de ses Celtes, qu'il se propose de développer par la suite :

«Effectivement, les Peuples Germains, aussi bien que ceux de la Grande-Bretagne, servoient le Soleil, & l'on montrera, dans le Livre suivant que la Fête du retour du Soleil étoit l'une des plus grandes, & des plus solennelles qu'ils célébrent. Ils avoient cela de commun avec tous les autres Peuples que l'on a désignés sous le nom de Scythes. La grande vénération qu'ils avoient pour cet Astre, a fait croire à quelques Anciens, qu'ils ne reconnoissoient point d'autre Dieu que le Soleil.» (V, 345-346) Et à l'appui de ses dires, il met en parallèle la concordance des noms par lesquels les Celtes désignent l'astre du jour.

religieux du bramisme, du lamisme ou buddisme encore plus antique, et enfin tous les événemens d'une période qui nous montre l'ancien continent, depuis les bouts de l'Espagne jusqu'aux confins de la Tartarie, couvert d'une même forêt, et peuplé d'une même espèce de sauvages nomades, sous les noms divers de Celtes, de Germains, de Cimbres, de Scythes et de Massagètes (...).

5.2.2. Aux origines, le nom de la divinité et le renom de sa gloire transmise à ses descendants.

Quant à ce qui nous intéresse le plus ici, à savoir le renom et la gloire, ceux des Celtes remonteraient le plus souvent, selon Pelloutier, à une filiation divine. C'est ce qu'il démontre à grand renfort d'une érudition dont certaines des assertions paraîtront certainement controuvées ou sollicitées aux actuels spécialistes de linguistique et de philologie :

«Les Celtes se croyoient issus du Dieu qu'ils appelloient Dis, Tuiston, Tuiscon, Teut, Teutates : ils prenoient pour cette raison le nom de Teutons, de Titans, ou quelqu'autre approchant, qui exprimât la noblesse de leur extraction.»

La suite ne manque pas de saveur :

«Ces noms se sont perdus insensiblement avec la tradition sur laquelle ils étoient fondés ; les Peuples d'Allemagne sont aujourd'hui les seuls qui conservent le nom de Teutschen. Mais si l'on remonte aux tems les plus anciens, on trouvera qu'il étoit commun à tous les Peuples Celtes : s'ils le prononçoient différemment, c'étoit à cause des divers Dialectes de leur Langue.» (I, 268) Pas mal vu en effet, si l'on se souvient que l'allemand *Deutsch* (ou *Teutsch* comme on l'écrivait encore au XVIII^e siècle), l'anglais *Dutch* (pour désigner les Néerlandais), les français *tudesque* et *thiois*, l'irlandais *tuatha* derivaient d'une racine indo-européenne commune ayant donné en celtique *toutio*, en germanique *þiud-*, *þiud-* signifiant le peuple ou la tribu, racine que l'on retrouve dans les anthroponymes gaulois ou galates composés à partir de lui : Toutobodiacus, Toutiorix, cet anthroponyme rigoureusement parallèle au germanique Theodoricus d'où dérive Thierry étant donc l'un des plus vieux noms français ayant survécu jusqu'à nos jours. Mais à vouloir trop prouver l'on risque fort de se fourvoyer, ce que fait sans doute Pelloutier lorsqu'il assigne au Titans de la tradition grecque la même racine linguistique que Teutons. Il n'en conclut pas moins que

«Il faut donc convenir que la plûpart des Nations Celtiques affectoient de prendre des noms dérivés de celui du Dieu auquel elles rapportoient l'origine du Genre Humain. Il n'y a aucune contrée de l'ancienne Celtique dans laquelle on ne trouve une infinité de noms propres, ou de Peuples, ou de Villes, ou de Forêts, ou de Princes, qui ne soient manifestement formés de celui de Teut» (I,

271-272), et il le démontre par l'abondance de preuves surchargeant ses notes infra-paginales.

C'est une idée sur laquelle il revient à de nombreuses reprises, notamment dans la *Dissertation (...) qui a remporté le prix de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres de Paris en 1742* (Insérée au t. III de l'*Histoire des Celtes*). Ainsi à propos des Volques Tectosages explique-t-il en n. (24) p. 10 : «Teutsah ou Teutsohn, signifie fils de Teut, c'est de ces mots que les Grecs & les Latins ont fait ceux de Teutons, Teutosages, Tectosages, &c.» (V. aussi V, 116). Il précise encore : «ils se nommoient Teutons ou Tectosages, ils prétendoient exprimer de cette manière la noblesse de leur origine.» Après des considérations étymologiques difficiles à suivre — dans tous les sens du terme —, il revient plus loin encore sur les Teutobodiaci qui «faisoient partie des Tectosages. Teut-Boden signifie en Tudesque Pays, terroir, fond de Teut. C'est encore le nom d'un Canton que l'on appelloit ainsi, soit parce qu'il étoit occupé par les Tectosages, c'est-à-dire, par les enfans de Teut, soit parce qu'il étoit consacré au Dieu Teut, qui pouvoit y avoir un sanctuaire, avec des terres & des esclaves qui en dépendoient.» (p. 23). Au t. VI, p. 16, il prétend démontrer la même chose pour les Taurisques : «(...) ces Liguriens étoient des Celtes, qui se croyant issus du Dieu Teut, portoient le nom de Tectosages, c'est-à-dire, d'enfans de Teut, & appelloient leur Pays Tau-Rich, Royaume de Teut.» (V. aussi V, 119-120)

Il cite, pour la critiquer, l'hypothèse traditionnelle, remontant à Josèphe, d'«Un grand nombre d'Auteurs modernes» qui «prétendent que les Celtes descendent de Gomer, fils de Japhet.» (I, 231) Dans les lignes suivantes, il réfute l'abus consistant à se servir de l'Histoire Sainte pour étayer cette explication fort sollicitée. Quant au passage de Josèphe, il précise que «Sa conjecture ne paroît d'ailleurs appuyée, que sur un fondement vague & incertain : c'est la conformité qu'a le nom de Gomer avec celui des Germains.» (I, 232-233). Il réfute les conjectures de «Bochart & plusieurs autres écrivains» faisant venir les Celtes d'Egypte, assimilant le «Dieu Tuiston & son fils Mannus» respectivement au «Mercure des Egyptiens, nommé Thot», et à «Ména, leur premier Roi.» (I, 233-234). Il conclut d'ailleurs plus loin : «A l'égard de la prétendue conformité du Tuiston & du Mannus des Germains, avec le Thot & le Ména des Egyptiens,

elle n'est certainement que dans le nom.» (I, 238) Mais de telles spéculations étymologiques auront la vie dure, perdurant jusqu'à nos jours dans certaine littérature ésotérique.

Sa méthode comparative d'analyse des divinités celtes paraît moderne en ce sens que lui importe autant l'étymologie que la fonction. Evidemment, il présente aussi de ces interprétations naturalistes devenues triviales par la suite (v. la mirandolesque somme de Charles-François Dupuis, puis l'histoire des religions au XIX^e siècle).

C'est au tome V de son *Histoire* que Pelloutier développe une analyse extrêmement serrée, à la dialectique très fine, où il commence par examiner les étymologies avant que d'en venir à l'étude des fonctions divines ressortissant aux éléments naturels ou à la société. Assurément, l'étude fort poussée qu'il développe le conduit à de nombreuses redites, ce peut-être au détriment du style mais non de la clarté ni de la clairvoyance car la pensée de notre pasteur paraît d'une extraordinaire et limpide netteté. C'est au chapitre VI (V, 106 sq.) qu'il présente ses positions de thèse, celles-là mêmes qu'il va développer par la suite et par quoi il lie unité religieuse et unité anthropologique :

«§. I. Il est surprenant que, depuis qu'on a commencé à écrire sur la Religion des Celtes, personne ne se soit aperçu que ces Peuples adoroient tous un Dieu suprême, qui portoit le même nom dans toute la Celtique, & auquel on attribuoit par-tout les mêmes prérogatives sur les autres Divinités. (...) D'un côté, elle [cette vérité] est nouvelle, & à peu près inconnue ; de l'autre côté, elle confirme merveilleusement ce qu'on a dit en plusieurs endroits de cet Ouvrage, que l'Europe étoit autrefois habitée par un seul & même Peuple.

§. II. Le nom que tous les Peuples de l'Europe donnoient anciennement au Premier Principe, c'est celui de Teut, ou de Tis, d'où a été formé celui de Dieu. Les Espagnols, & les Gaulois l'appelloient Teut, ou d'un nom composé Teutat, Dieu le Pere. Les Germains le nommoient Tis, ou Teut, & souvent d'un nom appellatif God, Vod, Vodan, Odin, c'est-à-dire, le Bon. Les Thraces l'appelloient Tis, ou Gotis, le bon Tis. Les Grecs Dis, Zeus, ou Theos. Les Italiens Dis, Tus, Teus, avec une diphtongue, & quelquefois Mantus, le bon Tus. (...)» (VI, 106-107). Suit toute une série d'exemples plus ou moins sollicités et, à la p. 115, Pelloutier tient que le gaulois Dispater n'est autre que Teutates, la

confusion devant, selon lui, être attribuée à César. A la p. 121, le pasteur se réfère à un passage de Paul Diacre pour rappeler que «1°. Depuis le tems de Tacite, les Germains avoient substitué le nom de Vodan, ou de Guodan, à la place de celui de Tuis.» L'explication qu'il donne immédiatement après de cette substitution paraît quelque peu sollicitée, quoiqu'elle ait le mérite d'une certaine logique bien dans la manière de notre auteur : «Comme quelques Peuples Celtes appelloient le Dieu Suprême Tis, ou Cotis, (Godtis) le bon Tis, d'autres le nommerent simplement God, le bon, & cet usage prévalut tellement en Germanie, qu'à la fin, le nom de Tis se perdit insensiblement, les Allemands ne se servant, depuis long-tems, que du nom de God, pour désigner la Divinité.» (121-122). Le pasteur poursuit sa démonstration. Pour abréger, nous nous servirons des résumés ornant les marges de chacune des pages de l'ouvrage : «Le culte du Dieu Suprême Teut étoit reçu chez les Thraces.» (p. 123) ; «Les autres Peuples, qui demeuroient au Midi du Danube, adoroient aussi le Dieu Suprême Teut.» (127) ; «Le Dieu Suprême Tis, ou Teut, étoit reconnu par les Peuples Celtes qui avoient passé dans l'Asie mineure.» (129-130) ; «Il y a lieu de croire que les Perses adoroient le Dieu Suprême Teut.» (133-134) ; «Les Scythes, qui demeuroient au Nord du Danube, donnoient au Dieu Suprême le nom de Tau.» (135) La portée des déductions du pasteur n'est pas négligeable puisque 1/ il tient en substance que tous ses «Celtes» (les Indo-Européens en fait) honoraient un dieu suprême de même nom protégeant l'ensemble de cette communauté ethno-culturelle ; 2/ identifiant l'ancien Tis, ou Teut au plus récent Vodan, l'académicien contribue à atténuer ipso facto l'opposition que les érudits introduisirent par la suite, chez les Germains, entre une royauté vanique archaïque dont ne subsistèrent de traces que fort minces, et la royauté wodanique plus récente.

Mais Pelloutier ne s'en tient pas là : ses rapprochements étymologiques parfois hasardeux, il va les étayer par une analyse des fonctions divines. Tout d'abord, il prend nettement ses distances vis-à-vis de l'*interpretatio romana aut graia* : il observe d'abord que les Anciens ont souvent assimilé Teut au Mercure romain ou à Hermès hellénique. Puis il relève que d'autres auteurs identifèrent le dieu celte à Saturne (166 sq.) : à l'appui il cite Denys d'Halicarnasse et Ammien Marcellin. Non seulement Teut et Saturne étoient honorés de sacrifices

humains (c'est du Saturne africain que Pelloutier parle ici), mais «Les Romains disoient que leur Saturne étoit l'ame du monde, l'esprit qui embrasse toute la Nature. C'est précisément l'idée que les Celtes avoient de leur Dieu suprême.» (168). En outre Pelloutier relève que d'autres auteurs anciens «ont donné au Teut des Scythes & des Celtes, le nom de Jupiter.» Cette interpretatio lui paraît judicieuse : «(...) ce sont eux qui ont le plus approché de la vérité, supposé qu'ils ayent entendu par Jupiter, non le fils de Saturne, mais le premier Etre, le pere des hommes & des Dieux» (168) ; car il y a une autre interprétation de Jupiter en tant que «Dieu subalterne, qui, selon la Théologie des Celtes, avoit l'empire du Ciel, ou de la moyenne Région de l'air» (171-172), dieu et nom qu'il rapproche du persan Dias en se fondant sur l'autorité d'Hésychius (174) : auquel cas «c'est peut-être le même que le Taranis de Lucain, le Dieu du tonnerre (...)» (ibid.), phénomène naturel «que les Allemands appellent, encore aujourd'hui, Donner, & les habitans du pays de Gales Taran.» (197-198) Il conclut en assurant que le dieu du ciel tonnant des Germains, Thor, «est le même que Jules-César appelle Jupiter, & Lucain Taranis» (199), ce qui n'est pas mal vu du tout. Mais le problème se complique car les anciens rapportent aussi que «tous les Peuples Scythes, en général, servoient le Dieu Mars. C'étoit leur grande, & en quelque manière, leur unique Divinité, puisqu'ils ne croyoient pas, s'il faut s'en rapporter à Hérodote, qu'il fût permis de consacrer des Simulacres, des Temples & des Autels à d'autres Dieux qu'à celui-là» (208). De façon fort élégante et astucieuse à la fois, Pelloutier en vient alors à «boucler la boucle» en rappelant que «le nom de Mars n'étoit point connu parmi les Peuples Scythes & Celtes. (...)» (211) ; en revanche «ce Dieu des guerriers, selon la Théologie des Celtes (...) étoit, Vodan, ou Odin, c'est-à-dire, le Dieu suprême, que la plupart des Etrangers ont appelé Mercure. (...)» (212-213). Enfin, après avoir fait l'apologie des «guerres justes» approuvées par Dieu «pour exercer ses justes Jugemens, & pour accomplir les sages desseins de sa providence», notre pasteur conclut bellement que «Les noms étrangers de Mars & de Mercure, désignoient le même Dieu, c'est-à-dire, Teut, ou Odin, que les Celtes regardoient comme le Dieu suprême, &, en même-tems, comme le Protecteur des Guerriers.» (217)

5.2.3. Les origines linguistiques sont à situer dans le contexte de la quête de cette «langue primitive» supposée qui obséda tant le XVIII^e siècle érudit. Les exemples de parenté linguistique fournis par Pelloutier sont innombrables. Il en donne d'ailleurs çà et là de longs catalogues. Il se réfère parfois aux travaux d'autrui, par ex. en III, 404 :

«(...) J'ai vu le Manuscrit d'un Sçavant qui a recueilli plus de 2000 mots qu'il prétend être les mêmes en Grec qu'en Allemand.» On n'en saura malheureusement pas davantage sur le «Sçavant» en question.

Souvent sent-on le pasteur frôler la conception d'une langue mère dont seraient dérivés les différents idiomes de l'Europe :

«(...) quand on remarque qu'un mot de la Langue grecque, qui n'étoit point en usage parmi les Phéniciens, est commun aux Grecs, non-seulement avec les Thraces leurs voisins, mais encore avec les Germains, les Suédois, les Ecossois & les Irlandois, il me semble qu'il est plus naturel de le dériver de l'ancien Scythe, que de l'Hébreu, ou du Chaldaïque, comme le fait M. Gibert.» (IV, 18-19). L'«ancien Scythe» est ici explicitement identifié à une langue-mère, ce qui renforce encore l'hypothèse avancée *supra*.

Dès les premières pages de son *Histoire des Celtes*, après avoir souligné les différences entre Celtes et Sarmates (I, pp. 21-22 ; 26), il tient que :

«A la vérité la Langue Allemande qui vient de celle des Celtes, & la Langue Esclavonne ou Sarmate, ont plusieurs mots communs, soit qu'il y ait eu anciennement une Langue originelle dont il reste des traces dans toutes les autres, soit que le voisinage & le mélange de ces deux Peuples ait fait passer plusieurs mots d'une langue à l'autre. (...)» (I, 27)

Plus loin, Pelloutier critique les auteurs antiques «moins exacts» qui, comme Zosime, «confondent les Celtes & les Sarmates sous le nom général de Scythes» (pp. 28-29) ; pourtant, à la page précédente, le pasteur a affirmé que «Les Celtes & les Sarmates sont donc les deux Peuples qui occupoient anciennement la Scythie européenne» ; ce qui suppose qu'il y avait une «Scythie asiatique» dont Pelloutier va parler plus loin ; et d'où l'on peut induire que, selon notre auteur, le peuple d'où dériveraient Celtes comme Sarmates était peut-être les Scythes, nom sous lesquels il désigne ce que nous appellerions aujourd'hui

d'hui le peuple indo-européen originel. Le défilé de ces peuples continue, d'ailleurs, sous la plume du pasteur. En effet, après avoir souligné la parenté linguistique entre Gaulois et Allemands (il voulait dire Germains) d'une part, les contacts linguistiques entre le vieux-germanique et le slavon sinon leur origine commune d'autre part, il va impicement suggérer une parenté identique, sous le nom générique de sarmate, entre slavon et indo-iranien :

«Les Mèdes étoient descendus des Sarmates, s'il faut en croire Solin, ou les Sarmates des Mèdes, au rapport de Diodore de Sicile & de Pline. On trouve aussi dans Hérodote, qu'il y avoit le long du Danube des Peuples qui étoient habillés de la même maniere que les Mèdes, & qui se glorifioient d'en tirer leur origine. Tout cela semble indiquer qu'il y avoit une grande conformité entre les Mèdes & les Sarmates : on alloit jusqu'à les regarder comme une même Nation.» (pp. 30-31) Il en allait de même des Parthes, «Sarmates d'origine» (Ibid.), ainsi que des «Bactriens (...) ou, comme Strabon les appelle, des Saces» (Ibid., III, 133). Quant aux Perses, Pelloutier tenait qu'«ils étoient certainement le même Peuple que les Celtes», Celtes s'entendant ici dans le même sens de peuple originel que Scythe. C'est une idée chère à Pelloutier et qu'il entend développer dans son étude. En effet, «Pour le prouver, il n'est pas besoin de se prévaloir du témoignage d'Ammien Marcellin & de Tertullien, qui font sortir les Perses de la Scythie. Henri de Valois, dont l'autorité est si grande, prétend que ces Auteurs ont confondu les Perses avec les Parthes qui, de l'aveu de tous les Historiens, étoient Scythes d'origine. On en trouvera les preuves encore plus convaincantes dans le cours de cet Ouvrage. On fera voir que la langue des Perses, leurs coutumes & leur Religion ne différoient point de celles des Celtes.» (I, 31-32)

Ainsi donc notre pasteur sait-il à bon escient faire usage des lumières de sa raison, quoique pourtant bornée par les limites de la science de son temps. Examine-t-il l'Histoire, qu'il fait passer sa rigueur d'historien avant sa qualité de «Ministre du Saint Evangile» — comme on disait chez les Huguenots de l'époque — qui eût pu le conduire, s'il avait eu les oeillères qu'il voit porter à son adversaire Gibert, à privilégier peut-être les étymologies sémitiques. En fait, Pelloutier est en accord avec l'apologétique chrétienne — romaine comme réformée — pour imaginer non seulement une humanité des origines, mais aussi

une Révélation des origines ainsi qu'une langue originelle : et «originel» au XVIII^e siècle se disait «primitif» dans un sens diamétralement opposé à celui qu'a pris ce terme aujourd'hui. Or, en sa qualité d'hérétique par rapport au dogme catholique, le pasteur sentait déjà le fagot. Contre les insinuations malveillantes de Gibert, il lui faut en outre se défendre du soupçon d'hétérodoxie par rapport à l'enseignement chrétien dans son ensemble :

«(...) J'ai dit que les Pélasges étoient un Peuple Scythe, que les Scythes n'étoient pas Indigètes, qu'ils venoient incontestablement d'Asie, qu'ils se disoient descendus d'un homme qui avoit trois fils (...) Je crois fermement qu'ils tiroient leur origine de ce Restaurateur du genre humain.» (III, 333-334) — c'est naturellement de Noë qu'il s'agit.

Dans les réflexions qu'il développe sur le bon usage de l'étymologie, on le voit encore frôler une vérité qu'il laisse malheureusement échapper lorsqu'il esquisse à bon escient la comparaison entre le latin *ignis* et le slavon *agne* — ce toujours dans le contexte de la croyance en une langue primitive antérieure à «la confusion de Babel» (IV, 11-12) — croyance qui, on le voit, n'aura pu que profiter à la découverte de l'humanité indo-européenne. En I, 272, il tient que

«Tous les Peuples Celtes, dont il est fait mention dans ce livre, avoient originairement la même Langue, mais elle se partagea par la suite en une infinité de dialectes différens. Ainsi la Langue Allemande est un reste de cette ancienne Langue des Celtes. Ces preuves établissent d'une manière décisive que l'Europe étoit habitée anciennement par un seul & même Peuple». Le but du travail de Pelloutier étant de «les mettre dans tout leur jour, & entrer pour cet effet dans quelque détail.»

Les rapports qu'il établit entre les langues lui permettent d'établir des filiations entre elles. Ainsi, lorsqu'il soutient que le Latin proviendrait du Grec, sans doute signifie-t-il par là que 1/ Les deux langues sont apparentées 2/ Le Latin serait plus «jeune» que le Grec, ce qui tombe sous le sens aujourd'hui, mais qui peut paraître une géniale intuition à l'époque où Pelloutier écrivait.

Même s'efforce-t-il de situer géographiquement et chronolinguistiquement les Ligures, même si l'explication philologique qu'il propose peut faire sourire de nos jours :

«(...) on trouve des Ligures par-tout où il y avoit des Celtes, en Espagne, dans les Gaules, en Germanie, dans la Thrace, ou dans la Pannonie, & jusques dans l'Asie mineure ; il y a donc plus d'apparence, que le nom de Ligures ou Lygies, désigne les peuples qui quittoient l'ancienne manière de vivre des Scythes & des Celtes. Quand, au lieu de changer continuellement de demeure, & de passer leur vie sur des Chariots, les Nations Celtiques choisissoient une demeure fixe, quand elles s'établissoient par Cantons dans un Pays, on ne les appelloit plus Scythes, c'est-à-dire, nomades, vagabonds, mais on leur donnoit le nom de Ligures, pour signifier qu'elles étoient sédentaires. C'est au moins ce qui signifie, en Tudesque, le mot de Ligen, Liger.»(I, 154-155)

Ainsi donc, la plus ancienne langue commune des «Celtes» de Pelloutier pourrait-elle être la langue scythe, sous laquelle il désignait ce que nous appellerions aujourd'hui l'indo-européen commun :

«(...) la Langue Grecque conserve un très-grand nombre de mots qui viennent originairement de l'ancien Scythe, dont le Gaulois, le Tudesque & le Thrace, étoient des Dialectes. La plupart des termes qui reviennent à tout moment dans la conversation, & dont un Peuple barbare a besoin pour exprimer ses idées, qui ne sont, ni abstraites, ni en grand nombre, sont les mêmes en Grec & en Allemand» (I, 142) ; et à l'appui de son propos il en produit une longue liste d'où il déduit logiquement que «La conformité des Langues, dont on vient de parler, est sans doute trop sensible pour n'être que l'effet du hasard.» (I, 146). Néanmoins, après avoir effleuré l'hypothèse d'une langue «scythe» commune et mère des autres langues européennes, il la repousse, non par principe, mais simplement par ignorance, vu que

«(...) quand on considère que cette conformité est particulière au Grec & au Tudesque, on ne sauroit goûter la pensée de ceux qui l'attribuent à une Langue commune, qui étoit en usage avant la dispersion des Peuples, & dont il reste des vestiges dans toutes les autres Langues.» S'il établit dans les lignes qui suivent l'ancienneté du scythe par rapport au grec, sa conclusion n'en est pas moins bizarre et décevante, tant on le sentait, tant on le voyait près du but :

«Objecteroit-on, qu'entre les mots qui viennent d'être rapportés, il y en a qui sont, non seulement Grecs & Tudesques, mais encore Latins. Cette difficulté ne sauroit être d'aucun poids : la langue Latine tire son origine de la Langue

Grecque & de celle des Celtes.» (I, 147) Pourquoi Pelloutier échoue-t-il si près du but ? Parce que pour lui le «Celte» serait à l'origine des langues occidentales, latin, gaulois, germain, le «Scythe» des langues orientales, grec, slavon, thrace, sarmate, perse (v. II, 166) ? Peut-être, encore qu'il trace à de nombreuses reprises l'équation Scythes = Celtes. On le sent si près de dégager, sous la stratification indo-européenne plus récente, le socle ancien de la langue mère qu'on se prend décidément à regretter qu'il n'ait pas poursuivi plus profondément ses fouilles en dégagant ce substrat ancien «scythe» que, selon ses propres dires, certains de ses prédécesseurs comme Bochart avaient entrevu.

5.2.4. Origines religieuses : à l'unisson de son siècle, Pelloutier croyait à l'existence d'une religion primitive naturelle sans lieux de culte ni superstition ni idolâtrie ; celles-ci auraient été importées d'Égypte ou de Phénicie en Grèce selon le pasteur. C'est dans le Nord que l'«ancienne Religion» se serait conservée le plus longtemps dans sa pureté primitive :

«(...) Partout où l'on en trouve, l'ancienne Religion étoit déjà altérée par des idées & des superstitions étrangères, qui se provignerent insensiblement des Provinces méridionales de l'Europe, jusques dans le fond du Nord.» (VI, 109-110)

Dès la page 149 du Tome 1^{er}, il annonce, où l'on sent percer sous ses lignes quelque envolée de prédication de ministre réformé :

«La Religion que les Phéniciens & les Egyptiens introduisirent en Grèce, différoit entièrement de celle qu'ils y trouverent établie. Les Pelasges adoroient, avec les Scythes & les Celtes, des Dieux spirituels ; ils regardoient l'Univers comme le Temple de Dieu ; ils accusoient d'impiété & d'extravagance ceux qui se figuroient des Dieux corporels, ceux qui les représentoient sous la forme humaine, ceux qui leur consacroient des Temples & des Autels. Avec de telles idées, pouvoient-ils laisser introduire sans résistance la Religion que les Orientaux avoient apportée en Grèce ?»

Chiniac quant à lui tient également que la religion primitive s'était quelque peu altérée chez les Gaulois au temps de la conquête de Jules César. Les considérations qu'il développe valent d'être citées *in extenso* car il s'agit de la

formulation la plus belle, la plus vigoureuse, mais aussi la plus ancienne qu'il nous ait été donné à ce jour de relever du concept de «Tradition primordiale» explicitement utilisé par cet avocat au Parlement de Paris. Ce qu'il décrit succinctement aux pp. 1-3 de son *Discours sur la nature et les dogmes de la Religion Gauloise* inséré dans le tome VI de son édition de Pelloutier, il le développe plus loin en ces termes :

«L'ame trouve en elle-même l'idée d'un Etre qui connoît tout, qui est tout-puissant, & qui est parfait ; & de cette notion elle juge que Dieu, qui est cet Etre tout-parfait, est ou existe. Les Nations, quelque différentes qu'elles aient été par leurs caracteres, par leurs inclinations, par leurs moeurs, se sont trouvées & se trouvent encore aujourd'hui réunies dans un point essentiel, qui est le sentiment intime d'un Etre supérieur ; c'est l'opinion de toutes les contrées, de tous les Peuples. Un consentement si général, si uniforme, si constant de toutes les Nations de l'Univers, que ni l'intérêt des passions, ni les faux raisonnemens de quelques Philosophes, ni l'autorité & l'exemple de certains Princes, n'ont jamais pû affoiblir ni faire varier ; ce consentement universel n'a pû venir que d'un premier principe qui fait partie de la nature de l'homme, d'un sentiment intime gravé dans le fond de son coeur par l'Auteur de son Etre, & d'une tradition primordiale aussi ancienne que le monde.»(ID., *ibid.*, pp. 63-64).

6. Le renom des Celtes légitimés devant l'Histoire...

C'est, en dernière analyse, à une véritable apologie des barbaries antiques rassemblées sous le nom de «Celtique» que peut se réduire l'oeuvre de Pelloutier. Et ce n'est pas rien : il importe en effet de prendre bien conscience du contraste entre les écrits de Pelloutier valorisant la Barbarie et l'ambiance de civilisation délicatement raffinée de l'époque rococo en laquelle vivait le pasteur lorsque Frédéric le Grand réunissait ses académiciens et ses courtisans en son château de Sans Souci à Potsdam.

6.1. ... par l'ancienneté qu'atteste une religion encore proche de la Révélation primitive.

A ce sujet, les positions de Chiniac et celles de Pelloutier, pour proches qu'elles puissent paraître, n'en semblent pas moins diverger quelque peu. Ainsi l'avocat au Parlement de Paris pense-t-il que la religion des Gaulois a sensiblement dégénéré de la conscience primitive d'une force divine unique pour en arriver à la fin de l'indépendance, au stade, sinon de l'idolâtrie, tout au moins du polythéisme :

«La Religion véritable est la seule où le Dogme de l'unité absolue de Dieu soit universellement reçu. Par-tout ailleurs on suppose un Dieu suprême, & l'on en parle d'une manière plus ou moins développée ; mais le culte Religieux s'adresse à des Divinités inférieures, & ce partage efface de l'esprit de presque tous les hommes l'idée du Dieu unique, supérieur à ces Etres particuliers. Si les Gaulois n'avoient reconnu qu'un Dieu, les Romains, qui vivoient au milieu d'eux, l'auroient sans doute observé, & Cicéron, Pline, Sénèque, tous les Ecrivains, en un mot, qui ont traité philosophiquement de la Religion, nous auroient parlé de cette singularité si capable de frapper leurs regards.» (ID., *ibid.*, pp. 65-66).

Pelloutier quant à lui en arrive, au terme d'une démonstration serrée où on le voit jongler avec les noms des dieux «celtes», c'est-à-dire gaulois, germains et scythes et leurs *interpretationes romanae aut graiae* (v. n. 29, VI, p. 235), à ceci :

«§. IV. Concluons, par toutes les raisons qui ont été discutées, que les Peuples Celtes n'adoroient tous qu'un seul Dieu suprême, qu'ils appelloient Teut, ou Tis, & que les Etrangers ont appelé tantôt Mercure, tantôt Mars, Jupiter, Saturne, ou Pluton.» (V, 226).

Discutant plus loin sur l'identification, qu'il estime fautive, du dieu gaulois Ogmios à l'Hercule gréco-romain, il en conclut :

«Ce Dieu Gaulois est manifestement le Teut, l'Odin, dont il a été parlé au long dans le Chapitre sixième de ce Livre. Ce Teut étoit regardé comme le Père des Hommes & des Dieux. C'étoit le premier Etre, le plus ancien des Dieux, ainsi que le porte l'Edda des Islandois. Le même Teut étoit le Dieu des Guer-

riers. C'est auprès de lui que tous ceux qui perdoient la vie dans le noble métier des armes, alloient jouir d'une gloire & d'une félicité transcendantes. C'est ce que marque la massue, l'arc, en un mot, tout l'équipage d'Hercule, dans lequel il est représenté. Enfin, le Dieu Teut étoit regardé dans les Gaules, comme l'inventeur des Sciences & des Arts. C'est la raison pour laquelle le Peintre lui attribue ce que les Grecs appelloient les laqs de Mercure, c'est-à-dire, le don de persuader. Lucien appelle ce Dieu Gaulois Hercule. Il auroit pû l'appeler, avec autant & plus de raison, Mercure. D'un côté, c'est sous ce nom que les étrangers désignoient ordinairement le Teut des Gaulois. D'un autre côté, c'est là précisément ce que marque le nom d'Ogmios. (...) M. Keysler a prouvé qu'Oga, Ogum, & Ogma, est un vieux mot celtique, qui signifie proprement des lettres secrettes écrites en chiffre, & indirectement une Science occulte. Ainsi le Dieu Ogmios c'est le Dieu du sçavoir & de l'éloquence.» (VI, 23-25)

Par ailleurs, Pelloutier eut l'occasion de développer le rôle important du culte solaire (V, 337). Il ne peut s'empêcher, après avoir examiné ce qu'était «Mithras», de noter la «parfaite conformité entre les Celtes & les Perses par rapport au culte que les uns & les autres rendoient au Soleil.» (V, 353-355). Au chapitre XIII qui suit, il examine le culte de la Lune : «Les Celtes (...) attribuoient une grande vertu aux influences de la Lune. Ils comptoient leurs mois, leurs années, leurs siècles, par le cours de cet Astre. Sa lumière ne pouvoit être que très-agréable à des Peuples qui tenoient leurs assemblées religieuses la nuit.» (357-358).

6.2. ... par l'élévation de leurs conceptions philosophiques

«Voici ce qu'en dit Diogène Laërce au commencement de son Ouvrage : "Quelques-uns assurent que les Barbares sont les premiers qui se soient appliqués à l'étude de la Philosophie, & qu'elle doit son origine aux Mages parmi les Celtes & les Galates. C'est le sentiment d'Aristote & de Sotion".» (VI, 152-153)

6.3. ... par leurs legs à la civilisation de l'Europe occidentale

— au plan des structures sociales : Druides, *Equites*, *plebs* sont bel et bien

appelés Clergé (ou Ecclésiastiques), Noblesse, Tiers-Etat par Pelloutier : la filiation de la trifonctionnalité de la protohistoire jusqu'à l'époque moderne via Antiquité et Moyen-Age est clairement établie ;

— au plan des croyances, qu'il s'agisse de celle d'ordre inférieur ressortissant à la magie (blanche ou noire) ou à la sorcellerie :

«On fit passer les Druides pour des Sorciers, qui tenoient des Assemblées nocturnes à l'honneur du Diable ; on fournit, de cette manière, au faux zèle un prétexte pour les persécuter à toute outrance ; & à la fin, la ruine du Paganisme dans les Gaules entraîna nécessairement celle des Druides.» (In *Observations historiques et critiques Sur l'abolition des Druides & des Sacrifices humains dans les Gaules*, VI, 252),

ou qu'il s'agisse du calendrier liturgique :

«(...) les Peuples des Gaules & de la Germanie, en embrassant le Christianisme, transporterent aux Fêtes des Chrétiens, les divinations, les danses avec toutes les superstitions qu'ils avoient pratiquées dans le Paganisme.» (VI, 228)

6.4. ... par leur constitution primitive, sorte de démocratie naturelle ?

6.4.1. Démocratie naturelle garantissant liberté et égalité, mais déjà dégénérée par rapport au Premier Age du Monde : Pelloutier reprend en effet ce qui se disait dès l'Antiquité à propos des Scythes en tant que «Bons Sauvages» (là gît en effet l'une des sources du mythe, bien antérieur donc à la découverte des Indes Occidentales) peu ou prou héritiers de l'état d'innocence qui était l'apanage de l'Age d'Or : «Plusieurs Auteurs représentent les Scythes & les Celtes, comme les plus justes & les plus équitables de tous les hommes. Justin, par exemple, dit que sans avoir des Loix, les Scythes ne laissoient pas d'être naturellement justes & équitables. Ils ne sont pas, comme les autres hommes, passionnés pour l'or & pour l'argent. Ils vivent de lait & de miel, & ne s'habillent que de peaux de souris ou de bêtes sauvages. Des moeurs si réglées les rendent justes, & préviennent en eux tout désir du bien d'autrui. Les richesses ne peuvent être désirées que par ceux à qui elles peuvent être de quelque usage.» (II, 481) La dernière phrase fait songer à la maxime commu-

niste ultérieure «de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins». Mais le lecteur curieux aura immédiatement relevé aussi telle notation de Justin citée par Pelloutier, montrant que le mythe celto-scythe se prolonge jusque dans la littérature actuelle d'*Heroic Fantasy*. En effet, c'est le fait de s'habiller de peaux de souris qui vaut son nom au Grey Mouserer (Souricier Gris), le compagnon de Fafhrd dans le Cycle des *Epées de Lankhmar* de Fritz Leiber, l'écrivain américain d'origine allemande bien connu, flamboyant auteur de romans de SF et d'HF (ou *Sword and Sorcery*) où l'on voit perdurer l'épopée antique et médiévale.

Mais suivons encore le texte du pasteur berlinois : «A la vérité, on sent bien qu'aussi long-tems qu'ils aimèrent mieux cultiver leurs terres en commun que de les partager, les haines, les contestations, & les injustices qui naissent du tien & du mien, ne dûrent pas être connues parmi eux. Vivant ensemble dans une espèce d'égalité, le grand n'ayant guères plus que le petit, personne ne devoit penser à envahir les biens de ses concitoyens. D'ailleurs, comme toutes les richesses de ces Peuples ne consistoient qu'en bétail, & que de semblables larcins, qu'il est difficile de cacher, étoient punis avec la dernière sévérité, il n'est pas surprenant que le vol fut extrêmement rare parmi eux. » (II, 482-483). L'influence de Jean-Jacques ne peut être invoquée ici, vu la date de parution de *l'Histoire des Celtes*. Ce type de considération ne faisait que ressortir au vieux fond traditionnel véhiculé par la culture pagano-chrétienne de l'époque classique. Néanmoins, en note 17, on lit ces lignes qu'il convient peut-être d'attribuer à Chiniac, tant la réminiscence rousseauiste paraît évidente, et aussi parce qu'elle paraissent plutôt un commentaire du texte de Pelloutier qu'un ajout complémentaire ou une référence :

«L'on conçoit aisément que la culture des terres en commun doit mettre de l'égalité entre les Habitans d'un Etat ; mais sitôt qu'il y a des distinctions, des petits & des grands, des forts & des foibles, l'égalité ne peut se soutenir que par des principes de vertu ; il faut que le grand & le fort ne veuillent pas avoir plus que les autres, ou que ceux-ci les forcent à respecter la communauté.» (II, 483)

6.4.2. La liberté des «Peuples Celtes» selon Pelloutier les engageait à beaucoup, notamment à se battre jusqu'à la mort pour la conserver. Les Francs étaient, comme les Frisons, des Libres. Ils portaient, non pas des sobriquets, mais bien plutôt des «titres d'honneur (...) pour marquer qu'ils n'étaient pas soumis aux Romains & qu'ils ne leur payoient aucun tribut.» (*Troisième lettre de M. Pelloutier à M. Jordan*, IV, 22) C'est dans ce combat pour leur liberté qu'ils pouvaient s'assurer un éternel renom et la plus impérissable des gloires.

«On peut assurer que les Peuples Celtes préféroient la liberté à la vie même : non-seulement parce qu'ils l'exposaient courageusement pour résister aux Ennemis qui vouloient les mettre sous le joug, mais encore parce qu'ils avoient tous pour principe, qu'il falloit préférer une mort glorieuse à un honteux esclavage. Arminius disoit à ses Germains : "qu'il ne restoit qu'à maintenir notre liberté, ou à périr avant que de la perdre." (...)» (II, 423-424).

Mais dans les lignes suivantes, Pelloutier s'exprime en tant que chrétien et philosophe pour critiquer une liberté qui dégénèrerait en licence, «ce qu'on voyoit ordinairement parmi les Peuples Celtes.» (II, 440)

Liberté vis-à-vis de l'extérieur ; mais aussi liberté dans leur propre «constitution» : «Les Peuples Celtes ne se laissoient point asservir. Ils décidoient souverainement de tout ce qui intéressoit le bien de l'Etat.» (ibid., 441) Pelloutier souligne ensuite comment lesdits peuples étaient déchirés en factions, et combien précaire était l'autorité de «leurs Princes & leurs Magistrats» (ibid., 440-441)

Ainsi notre auteur rappelle-t-il l'existence (VII, 155-156) des champs de mars et/ou de mai (selon qu'il s'agissait des Carolingiens ou des Mérovingiens), ces assemblées sur lesquelles s'exercèrent au temps modernes toute la nostalgie des tenants de la réaction nobiliaire et/ou des ambitions législatives des parlementaires :

«Au commencement du printems on tenoit dans chaque Etat une Assemblée générale, tout homme libre & capable de porter les armes étoit obligé de s'y rendre. Ils y venoient armés de pied en cap, & tout prêts à entrer en campagne.» (II, 305)

L'on sent en effet très nettement percer, dans le choix des mots mêmes,

l'hostilité du pasteur à l'encontre de l'absolutisme :

«(...) Les Celtes étoient dans l'idée qu'un Peuple libre doit avoir le droit de choisir lui-même ses Magistrats, & de leur prescrire les loix par lesquelles il veut être gouverné. Aussi leurs Princes n'étoient pas revêtus d'une autorité souveraine & illimitée. Le Particulier dépendoit du Magistrat, & le Magistrat de l'Assemblée générale qui l'avoit établi, & qui se réservoir toujours le droit de lui demander compte de sa conduite, de réformer & d'annuler ses jugemens, & de le destituer lui-même, lorsqu'il abusoit de son autorité, ou qu'il se monroit incapable d'exercer l'emploi dont il étoit revêtu.

Au lieu de regarder la volonté & le plaisir du Prince, comme une loi vivante que tous les Membres de l'Etat doivent respecter, les Celtes lui refusoient le droit de donner jusqu'à la moindre Loi. Ils prétendoient que le Magistrat n'est établi que pour faire observer les Loix de l'Etat, pour punir ceux qui les violent. Ils ne permettoient pas non plus aux Princes & aux Rois d'imposer aucun tribut.» (II, 414-415)

La leçon ne sera pas perdue pour tout le monde ; avant que d'être jouée en *living theater* par les partisans du Duc d'Orléans (6) au début de la Révolution, Louis-Sébastien Mercier en donnera une belle représentation dans son *Childéric Ier, Roi des Francs* de 1774 (7). Par la suite, cet auteur antiromain donnera de vives protestations de son modérantisme.

6.4.3. ... par la justice, l'égalité, la communauté de biens des origines ?

Certains passages paraissent ressortir au thème conventionnel de l'âge d'or, considéré parfois comme relation historique digne de foi.

Ainsi, dit Pelloutier, selon Nicolas de Damas, les Scythes Galactophages

(6) L'auteur des *Liaisons dangereuses*, Choderlos de Laclos, était ainsi «entré au service du Duc d'Orléans dont il servit la politique et qu'il seconda, par la plume, par la parole et par l'action dans les intrigues de ce prince contre la cour», p. 18 de l'Introduction aux *Œuvres complètes de Choderlos de Laclos* par Maurice Allem, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1943.

(7) In *Théâtre complet de M. Mercier...*, Amsterdam, Leyde : 1778-1784, reprint par Slatkine, Genève. V. Notre article sur «Les avatars de la légende franque au XVIIIe siècle» in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t. 93, 1986, n° 2.

c'est-à-dire «les Gètes (...) sont "les plus justes de tous les hommes. On ne voit parmi eux, ni haine, ni envie, parce que tous les biens y sont communs. Le même Auteur avoit observé que les Celtes ne fermoient jamais les portes de leurs maisons." Agathias, entre plusieurs bonnes choses qu'il avoit remarquées dans les Francs, admiroit surtout la justice qu'ils observoient entr'eux.» (II, 481-482)

Un commentateur prévenu et partial pourrait en rester là pour tenter de convaincre des intentions subversives de Pelloutier. Mais le pasteur, comme on l'a relevé précédemment, nuance immédiatement son propos :

«Il faut cependant avouer que tout cela ne donne pas une grande idée de la justice des Peuples Celtes. A la vérité, on sent bien qu'aussi long-tems qu'ils aimèrent mieux cultiver leurs terres en commun que de les partager, les haines, les contestations, & les injustices qui naissent du tien & du mien, ne dûrent pas être connues parmi eux. Vivant ensemble dans une espèce d'égalité, le grand n'ayant guères plus que le petit, personne ne devoit penser à envahir les biens de ses concitoyens. D'ailleurs, comme toutes les richesses de ces Peuples ne consistoient qu'en bétail, & que de semblables larcins, qu'il est difficile de cacher, étoient punis de la dernière sévérité, il n'est pas surprenant que le vol fut extrêmement rare parmi eux.» (II, 482-483) Ici s'esquissent les traits et les teintes d'une petite idylle bien à la manière du temps, où l'on voit émerger du texte mots-clefs et thèmes-fétiches caractéristiques : justice, communauté des biens, espèce d'égalité, honnêteté, pasteurs croqués sous les traits des bergers d'Arcadie et des Bédouins de l'Ancien Testament. Mais la société ainsi décrite n'est pas vraiment celle de l'âge d'or des origines, puisqu'aussi bien des lois et des tribunaux y punissent le vol, vice inconnu dans le temps et à l'état d'innocence. Il s'agit donc de la période postérieure à la dégradation des temps primordiaux ou à l'expulsion du Jardin d'Eden, correspondant donc plutôt au temps des Patriarches. Notre pasteur le précise d'ailleurs explicitement :

«Les biens des Peuples Scythes & Celtes, comme ceux des Patriarches, ne consistoient donc anciennement que dans le bétail qu'ils nourrissoient, & dans les esclaves qui avoient soin de leurs troupeaux. Du tems de Tacite, c'étoient les seules richesses des Germains.» (II, 193) Suivent des considérations tout à fait dans le style du XVIII^e siècle (v. R. Mauzi), où interviennent les notions de

bonheur, de frugalité, d'austérité, de modération, d'équanimité génératrices de cette *aurea mediocritas*, de cette «heureuse médiocrité» de l'âge d'or tant célébrée par les auteurs du Siècle des Lumières : «Néanmoins ils étoient heureux, s'ils étoient contents. Cette satisfaction même étoit une vertu, si elle étoit le fruit d'une sage modération, qui nous apprend à régler nos désirs, plutôt qu'à multiplier nos besoins. Tant qu'ils vécurent dans cette pauvreté, cette espèce de rempart les mit en sûreté contre leurs voisins. Personne ne pensa à les attaquer ; au moins se lassa-t-on bientôt de faire la guerre à des Peuples avec qui il n'y avoit que des coups à gagner.» (II, 194) Austérité spartiate, austérité calviniste ? Jean-Jacques ne dira pas autre chose, dont l'allégeance religieuse d'origine était la même que celle de Pelloutier. Mais l'abbé Fleury disait aussi de même ; M. de Cambrai, Mgr François Salignac de La Mothe Fénelon également : nobles, clercs, gens du Tiers, romains comme réformés chantaient donc la même antienne. Notons toutefois que l'austérité et la frugalité étaient pratiquées à la cour du Roi Sergent et de son successeur ; qu'aux XIX^e et XX^e siècles on reprochera en France aux Prussiens des défauts qui, pour ceux-là, étaient bien plutôt des vertus importées par les Huguenots du Refuge dont on sait le rôle déterminant qu'ils jouèrent dans la formation de l'Etat prussien (8) ; qu'il est à conjecturer que la maigreur des petits Prussiens regardant avec envie la table somptueusement fournie d'une famille alsacienne dans l'album de Hansi résultait, non point de la pauvreté, mais bien plutôt d'un parti pris de frugalité et d'austérité prohibant les folles dépenses de nourriture.

Ailleurs l'historien observe la même distance critique par rapport aux thèmes les plus convenus de la littérature de son temps. Ambiguïté de Pelloutier, contradictions chez Pelloutier ? Ce qu'une lecture superficielle pourrait faire prendre pour modèle subversif est immédiatement invalidé ou contredit par les réflexions et les commentaires qu'il rédige ensuite, venant nuancer ou critiquer les observations précédentes. En cela on pourrait rapprocher Pelloutier de Jean-Jacques et de Mably, auteurs qu'une critique ignare a souvent interprétés à

(8) Voir la remarquable conférence que prononça au Mess des Officiers de Trèves le 28 mai 1990, sous l'égide de la Société franco-allemande et de l'Université de Trèves, le Prof. Dr. Karl-Ferdinand Werner, Directeur de l'Institut historique allemand de Paris sur le thème «L'Armée française, modèle de l'armée prussienne 18e-19e siècle».

contresens parce que se bornant à extraire de leur contexte quelques déclamations «de style» d'allure subversive. La pensée classique est, au contraire, tout en nuances ; et celles-ci se développent, non seulement à l'intérieur de la phrase même, bellement rythmée et balancée, mais au long des pages qu'il convient de lire attentivement et de suivre ligne à ligne. C'est pourquoi notre propre méthodologie nous a toujours fait un scrupuleux devoir de présenter les citations caractéristiques d'assez longue façon — surtout lorsqu'il s'agit de *minores* non réédités depuis le XVIII^e siècle —, ce afin de ne point risquer de trahir l'auteur par un résumé, toujours peu ou prou et par définition inexact, incomplet et, partant, infidèle, ou, ce qui serait fort dommage d'un point de vue strictement esthétique, en répétant mal ce que l'auteur dit bien.

Ainsi Pelloutier relève-t-il, citant Jules César, que les Suèves «ne séparent point leurs champs. Personne n'en possède en propre. il n'est même pas permis de demeurer plus d'un an dans une Contrée pour la cultiver. Il dit la même chose de tous les Peuples Germains en général.» (II, 98) Il ajoute quelques lignes plus loin que «Le même usage étoit encore en vigueur parmi les Germains, près de 150 ans après, c'est-à-dire, du tems de Tacite» (II, 98-99). Il précise encore que «Cette coutume n'étoit pas particulière aux Peuples de l'Allemagne. Horace l'attribue aux Gètes (...)» (99-100), Diodore de Sicile aux «Vaccéens (...) Peuple de l'Espagne», dont les pratiques communautaires purent servir de modèle aux descriptions conventionnelles de la littérature utopique jusqu'au siècle de Pelloutier et au nôtre même, puisqu'aussi bien «ils conservoient encore, de son tems, [il s'agit de celui de Diodore de Sicile] la coutume de partager leurs terres tous les ans ; les fruits étoient rassemblés dans les greniers publics ; l'on distribuoit ensuite aux Particuliers la quantité de grain dont ils avoient besoin pour l'entretien de leurs familles.» (II, 100) Observation analogue chez les Dalmates qui, bien que supportant «depuis plusieurs années le joug des Romains», «procédoient tous les huit ans à un nouveau partage de leurs terres.» (II, 100-101) — voilà donc où Nicolas de Bonneville aura pu trouver le modèle du partage périodique des terres qu'il vante dans son *Esprit des Religions* (Paris : Imprimerie du Cercle Social, 1792). Puis Pelloutier cite à nouveau César. Celui-ci, en *Bellum Gallicum*, VI. 22, explique les raisons justifiant la «maniere de vivre» (101) des Germains par, en substance, le parti-

pris éthique de conserver leur vigueur, ainsi que par le souci social de préserver la paix civile en maintenant la médiocrité générale contre les tentatives d'usurpation des grands et contre le développement de «l'amour des richesses» (103). On reconnaît là l'une des sources, et non des moindres, de toutes les déclamations morales et sociales du siècle, d'origine ecclésiastique comme nobiliaire. Or Pelloutier n'est aucunement dupe, qui qualifie d'«assez spécieuses» et de «prétextes» les «raisons que les Germains alléguoient» ((II, 101-103). Suit un petit morceau de bravoure où l'on voit le philosophe s'emporter nettement contre les prétentions nobiliaires qui, ainsi qu'on vient de le constater, se fondaient sur le témoignage des auteurs de l'Antiquité précédemment cités :

«L'agriculture est-elle donc incompatible avec la profession des armes ? Le Soldat ne seroit-il qu'un homme destiné à piller, & à se nourrir du travail d'autrui, tandis que le Laboureur est obligé de vivre du travail de ses propres mains ? Ces idées sont trop révoltantes pour être jamais adoptées. Les Peuples Celtes annobliissoient cependant la paresse & le brigandage. Ils méprisoient l'agriculture, parce qu'ils aimoient beaucoup mieux vivre de pillage, que du travail de leurs mains. (...)» (II, 104).

Pelloutier paraît donc bien ainsi un homme du juste milieu : les prétentions nobiliaires l'exaspèrent ; il n'est point dupe des fables touchant à la société idéale en laquelle l'humanité des origines aurait vécu aux premiers âges du monde. Mais il n'entend pas pour autant, comme on va le lire à l'instant, répudier des valeurs aristocratiques ni une tripartition fonctionnelle héritées l'une et l'autre d'une tradition millénaire dont l'historien scrupuleux qu'il se veut attribue l'origine à ses Celtes.

6.5. La valorisation d'une société à dominante aristocratique.

Pelloutier a bien mis en évidence les deux groupes constituant l'«aristocratie» de ses Celtes, savoir les Druides et les Guerriers. Faisant fi de cet anachronisme qui, un peu plus haut, lui faisait désigner les Druides sous le nom d'«Ecclésiastiques» (VI, 53), il insiste dans le même sens :

«3°. Après les Gens d'Eglise, le grand objet de la vénération des Peuples Celtes étoit les bons Guerriers (...)» (VI, 56) puisqu'aussi bien, ainsi qu'il

intitule à juste titre son Ch. XII «La guerre étoit à proprement parler la seule profession de tous les Peuples Celtes.» (II, 282) Le développement qu'il en donne permet de mesurer combien, soit Pelloutier projetait dans le passé les observations sociologiques qui s'offraient à ses yeux, soit il était conscient de la permanence d'une même tradition par-delà siècles et millénaires — les deux hypothèses pouvant fort bien, au demeurant, ne point être exclusives l'une de l'autre :

«La grandeur & la force de la noblesse consistoient principalement dans le grand nombre de clients qu'un homme de qualité avoit à son service ; & un grand Seigneur ne pouvoit se procurer que par la Guerre, de quoi entretenir cette foule de courtisans qui s'attachoient à sa personne.» (II, 284)

La suite ne laisse pas que d'être fort intéressante, qui montre la diffusion desdites valeurs guerrières dans la masse du peuple en étant comme imprégnée :

«I. La gloire d'un Peuple consistoit à ravager les Contrées voisines de la sienne, à avoir autour de soi une grande étendue de Pays déserts & incultes. C'étoit une preuve que la crainte de son nom étoit si grande, qu'aucun autres Peuple n'osoit lui résister, ni demeurer même dans son voisinage. La Gloire du particulier consistoit aussi à vivre, non pas de son industrie & de son travail, (c'eut été un sujet d'ignominie & de bassesse) ; mais à vivre de ce qu'on pouvoit ravir & piller dans les Etats voisins.» (287)

Ainsi l'Histoire semble-t-elle justifier les Nobles français du temps de Pelloutier refusant de déroger en s'adonnant à des occupations ignobles, de même que le snobisme des bourgeois parvenus jouant aux gentilshommes, singeant mode de vie et afféteries des petits marquis dans le dessein de s'agréger frauduleusement à la Noblesse. Pelloutier semble aussi justifier le droit de conquête. C'était, dit-il en substance, la valeur (II, 408) qui traçait seule les échelons de la hiérarchie sociale:

«Les Celtes ne moissonnoient donc la véritable gloire que dans un champ de bataille, au milieu du sang & du carnage. Le Soldat parvenoit à un degré de Noblesse plus ou moins distingué, suivant le nombre des ennemis qu'il avoit tués. (...)» (II, 289)

En tant que Ministre du Saint Evangile, Pelloutier n'était pas comme

certains de ses confrères allemands ou français d'aujourd'hui adonné au pacifisme bêlant et à la détestation du métier des armes. Dans la réflexion qui suit, il s'affirme au contraire comme l'héritier de cette tradition chrétienne médiévale visant à sanctifier la force en la mettant au service du droit :

«Ces idées étoient fausses, mais au moins ne l'étoient-elles qu'en partie. (...) C'est le renversement de la raison d'ennoblir le massacre & le brigandage. Mais un Soldat, qui, dans une Guerre juste, expose courageusement sa vie pour le bien de l'Etat, un Général, qui, par des actions de prudence & de valeur, sauve toute sa Nation de l'oppression & de la ruine dont elle étoit menacée, ne sont-ils pas véritablement dignes de louanges & de distinctions ?» (II, 291-292)

En revanche, la force fondant le droit, non plus que les ordalies, ne saurait trouver grâce aux yeux du pasteur (II, 286 sq. ; 299 sq.), sans qu'il lui revienne en mémoire, lorsqu'il écrit ceci :

«(...) ils regardoient une bataille comme un Jugement de Dieu : ils pensoient que la Providence fait ainsi connoître le plus fort, & par conséquent le plus digne de commander.» (299),

que ce fut à une manière d'ordalie divine à quoi, lors de la bataille de Tolbiac, furent convoqués Wodan et Iahveh par Clovis, le fondateur de la France chrétienne...

6.6. Pelloutier a souligné à bon escient la **prévalence des valeurs héroïques dans la tradition occidentale** : le nom est inséparable de la gloire assurant, elle, l'immortalité. Aux pages 130-131 du t. I, Pelloutier relève ceci :

«Justin prétend que les Scythes n'entreprenoient des expéditions si éloignées, que pour illustrer leur nom. "Ils cherchoient, dit-il, la gloire, & non pas l'Empire".»

Le sévère pasteur ne peut laisser passer cette assertion sans moraliser :

«Quand la chose auroit été vraie, les Scythes n'en eussent pas été plus louables. N'est-ce pas annoblir l'injustice & la fureur, que de prétendre qu'un Guerrier puisse acquérir de la gloire, en attaquant & en tuant des hommes de qui il n'a aucun sujet de se plaindre ? Justin auroit bien plus approché de la vérité, s'il eut dit que les Scythes étoient des brigands qui ne pensoient qu'à

pillier & à se nourrir du travail d'autrui. (...)» (I, 131)

Le Chapitre XVI du Tome 2 énonce, sous couvert de la civilisation des Celtes, ce qu'on pourrait bien tenir pour une apologie de l'éthique nobiliaire traditionnelle :

«La valeur étoit aussi une vertu commune à tous les Peuples Celtes. C'étoit même celle de toutes les vertus dont ils faisoient le plus grand cas. Tout les y conduisoit. 1°. L'éducation qu'ils recevoient. N'apprenant point d'autre métier que celui des armes, le seul objet de leur émulation étoit de se distinguer dans les Guerres & dans les combats. 2°. Les Loix de l'honneur. Tous les égards, toutes les distinctions étoient pour les Braves, au-lieu qu'il n'y avoit rien qui rendit un Scythe ou un Celte plus infâme que la poltronerie. 3°. Le motif d'intérêt. Le grand moyen de faire fortune, de recevoir des présents de tous côtés, d'avoir une double portion du butin que l'on faisoit sur l'ennemi, de gagner des procès qui se décidoient le plus souvent par la voie des armes, c'étoit d'avoir du courage. 4°. La Religion enfin leur faisoit regarder la valeur comme un devoir sacré. Méprisant la mort, par l'espérance qu'ils avoient de revivre, ils s'imaginoient que la bravoure étoit le seul chemin qui conduisoit à l'immortalité : ils pensoient que le degré de valeur auquel chacun arrivoit ici-bas, seroit la mesure de la gloire & de la félicité dont il jouiroit dans une autre vie.»(II, 447-449)

Pelloutier n'ignorait point les implications socio-politiques actuelles de ses recherches. C'est pourquoi, suite aux réflexions précédentes, il ajoutait :

«Cependant ces principes sont encore suivis dans toute l'Europe à peu de choses près. La Noblesse de nos jours ne connoît point d'autre métier que celui de la guerre : elle croiroit se déshonorer si elle en exerçoit un autre. C'est une idée véritablement Celtique. Il arrive de là, que dans le tems d'une longue paix on trouve bien des Nobles qui seroient fort embarrassés de produire d'autres preuves de leur Noblesse, que celle de ne sçavoir ni lire, ni écrire, de ne connoître aucun Art, ni mécanique, ni libéral, & de ne s'être occupés de pere en fils, qu'à manger, à boire & dormir.» (II, 520-521)

Les lignes précédentes pourraient-elles, à première vue, faire prendre Pelloutier pour quelque «précurseur» des terroristes de 1793 ? Or l'on a pu déjà

constater qu'il n'en est rien. Ainsi que la plupart des déclamateurs de semblables tirades, ce que le pasteur critiquait n'était nullement l'us, mais bien plutôt l'abus. Au demeurant, ce morceau de bravoure est fortement nuancé par la page précédente, où l'on voit Pelloutier se référer explicitement aux catégories traditionnelles de classification sociale :

«Que le Soldat s'anoblisse par sa bravoure, comme le Prince s'élève en procurant le bien de ses sujets, comme le Sçavant se distingue par des découvertes belles & intéressantes, personne ne lui disputera une noblesse & une gloire si légitimement acquises. Mais prétendre que l'honneur ne puisse s'annoblir que dans la seule profession des armes, vouloir qu'en tems de paix, pendant que l'Etat n'a pas besoin du bras des guerriers, le Soldat conserve sa noblesse, pourvu qu'il passe sa vie dans une parfaite oisiveté, qu'il s'avilisse au contraire, en exerçant quelqu'autre profession, c'est, en vérité, dégrader la raison même, c'est insulter aux Sciences & aux Arts les plus utiles & les plus nécessaires.» (II, 519)

La poursuite de la «gloire impérissable» assurait le renom éternel auprès de la postérité :

«(...) on célébroit, près le tombeau des braves, des festins & des combats funèbres, (...) Enfin, ce qu'il faut bien remarquer, on composoit à l'honneur des Héros, quelque'un de ces Cantiques (...). Ces Hymnes commençoient par les louanges de Dieu. Ils finissoient par l'éloge des grands hommes, qui s'étoient distingués au milieu de chaque nation dans le métier des armes, & particulièrement de ceux qui avoient perdu la vie pour la défense, ou pour la gloire de la Patrie. On y rappelloit le souvenir de leur bravoure & de leurs exploits : on y célébroit le bonheur dont ils jouissoient auprès du grand Odin. La jeunesse apprenoit ces Cantiques, pour se remplir de bonne-heure d'une noble émulation. Le Soldat les entonnoit en allant lui-même à la charge, & s'animoit ainsi lui-même à suivre de si beaux modèles. On les chantoit encore dans toutes les solemnités, & même dans les Assemblées religieuses, pour former, & pour entretenir dans le coeur de tous ceux qui y assistoient, les sentimens de valeur & de bravoure, que ces Hymnes représentoient, comme le véritable & le seul chemin de l'immortalité.» (VI, 58-60)

Ainsi écrit-il à la page 125 du Tome VI :

«[Les Celtes] croyoient, (...) que tous ceux qui périssoient à la guerre étoient sauvés, élevés à un degré de gloire & de félicité auquel les hommes justes, bienfaisans, ne pouvoient arriver, supposé qu'ils sortissent de la vie par une mort naturelle.»

Pelloutier souligne à merveille le rôle de l'épopée dans la transmission — c'est-à-dire la tradition — de la valeur guerrière et de la gloire des héros :

«"Charlemagne (...), fit mettre par écrit certains Cantiques barbares & fort antiques, qui renfermoient les exploits & les guerres des anciens Rois".» (II, 273)

Y aurait-il trace d'un certain évhémérisme chez Pelloutier ? On peut se le demander en le voyant s'interroger sur la signification à attribuer à l'Hercule «celte». Après avoir balayé la conjecture de Bochart quant à une migration celtique en provenance d'Égypte, il précise :

«Une Colonie, transportée d'Égypte dans le fond de la Germanie, est un paradoxe incroyable. Tacite remarque, à la vérité, que les Germains disoient qu'Hercule étoit venu chez eux, (ou qu'il y avoit eu aussi un Hercule parmi eux). C'est le premier des Héros qu'ils célèbrent avant que de marcher au combat.

Mais tout ce que l'on publie d'Hercule & de ses voyages n'est, selon les apparences, qu'une Fable ; d'ailleurs, il n'est pas difficile de deviner ce qui en a imposé dans cette occasion aux Grecs & aux Romains qui ont parlé d'Hercule, comme d'un Héros, dont le nom & les exploits n'avoient pas été inconnus aux Gaulois & aux Germains. (...) Quand ils étoient sur le point de livrer bataille, ils s'encourageoient, en chantant les louanges des anciens Braves, qui s'étoient distingués au milieu de chaque Nation. Mais ces Braves n'étoient certainement pas des Héros Grecs ou Egyptiens. Des Peuples persuadés que la véritable bravoure ne se trouvoit que parmi eux, ne prodiguoient pas leurs louanges à des étrangers. Ces prétendus Hercules étoient donc leurs propres Carles, leurs vail-lans Ancêtres, comme l'indique le passage de Jornandes. (...)» (I, 234-236). Il croit devoir préciser, en note (31) à la même page : «L'Hercule des Germains étoit apparemment un de leurs anciens guerriers, célèbre par ses voyages & par ses exploits ; mais différent du fils d'Alcmène, aussi bien que de tant d'autres

Hercules adorés par diverses Nations.» Suivent immédiatement des considérations étymologiques hasardeuses que nous n'oserions reproduire si elles n'étaient à ce point dépourvues de ce caractère pittoresque d'archéologie historico-linguistique que nous nous sommes plu à relever chez Pelloutier, et qui présentent néanmoins quelque intérêt :

«Feu M. Fréret... conjecture que le nom de l'Hercule Germanique pouvoit être un nom appellatif, qui signifioit Her-Koull, Belli caput, un Capitaine, un Chef de guerre...» Et il indique sa référence, «M. de la Bletterie, Remarq. sur la Germ. p. 96.» (p. 236).

Mais le pasteur ne partage pas pour autant de façon inconditionnelle la prévalence donnée aux valeurs héroïques par ses ancêtres puisqu'il ajoute incontinent :

«Il faut donc passer condamnation sur cet article : la valeur, que les Druïdes recommandoient aux Celtes, étoit une vertu de Brigands, & le Paradis qu'ils leur promettoient, au lieu d'être la récompense de la vertu, étoit véritablement le temple de l'injustice, de la violence, & de la fureur.» (VI, 125-126)

Citation des plus intéressantes, permettant peut-être d'attribuer à Pelloutier l'origine de ce mot de «Brigands» dont se servait l'abbé de Mably pour désigner les Francs des origines. Elle pourrait en fait remonter à Thucydide lui-même puisque c'est cet historien grec que cite Pelloutier en II, 334 :

«(...) Thucydide remarque, au commencement de son Histoire, que "les premiers Habitans de la Grèce étoient des Brigands, qui ne vivoient que de guerre & de pillage." (...). Et il précise la référence en note (89) : «Thucyd. lib. I. cap. 5.» Car enfin, pour notre pasteur frotté lui-même d'esprit philosophique, il n'y a, en dernière instance, que la «droite raison, qui fait véritablement la gloire de l'homme (...)» (II, 400) : telle est, effectivement, l'ultime leçon des Lumières du XVIII^e siècle. Immanuel Kant n'est en effet éloigné de Simon Pelloutier ni dans l'espace, ni dans le temps...

6.7. Pelloutier eut-il la prescience de la tripartition indo-européenne ?

En fait, il a surtout mis l'accent sur les deux premières fonctions aristocratiques, se fondant au demeurant en cela sur le témoignage de César, VI, 3 :

«(...) dans toutes les Gaules, il n'y a que deux Ordres de personnes qui soient considérés, & qui fassent nombre : le Peuple n'est compté pour rien, & sa condition ne diffère presque pas de celle des Esclaves. Ces deux Ordres sont les Druïdes & les Chevaliers.» (pp. 277-278) Les termes choisis par Pelloutier montrent comment il se situait bien lui-même dans la lignée de cette tradition «aristocratique» de l'Ancienne Europe préférant, comme dans toutes les sociétés traditionnelles, la *sanior pars* à la *major pars*, la qualité à la quantité, l'être à l'avoir.

Il n'y a point lieu de revenir ici sur la fonction guerrière étudiée plus haut. Attardons-nous néanmoins un tantinet sur la fonction de souveraineté. La présence de l'institution druidique est ce qui frappe le plus notre auteur, à tel point qu'il l'étend à des groupes aujourd'hui reconnus comme non-celtiques. Comme plus haut son identification des guerriers à la Noblesse, on voit ici se déployer le même procédé qui fait Pelloutier parler de «clergé» à propos de l'Ordre des Druides et de «Pape» à propos de leur Pontife :

«2°. Les Scythes & les Celtes avoient un profond respect pour leurs Druides, & sur-tout pour leur Pape. Il est assez naturel de se servir de ce terme, puisqu'ils en avoient un, ainsi que les Chrétiens. Ils croyoient que les Ecclésiastiques, remplis de l'esprit de Dieu, connoissoient le passé, le présent, l'avenir, avec tout ce qu'il y a de plus caché dans la nature, & leur attribuoient le pouvoir d'opérer les choses du monde les plus extraordinaires. Ainsi vénéroient-ils dans leurs Prophètes, & dans leurs Prophétesses, le Dieu dont ils étoient les Ministres & les Interprètes, & recevoient-ils leurs décisions comme les oracles mêmes de la Divinité.» (VI, 52-53)

Nous ne pouvons croire qu'il s'agisse de quelque espèce de volonté d'anachronisme que ce soit de la part de notre auteur, mais tout simplement de l'interprétation qu'un chacun pouvait tout naturellement faire de la traduction de César, B. G., VI.14 :

«Les Druïdes n'ont pas coutume d'aller à la guerre, & ne payent point les taxes auxquelles les autres sont imposés ; avec l'exemption de la milice, ils jouissent d'une entière immunité. Ces prérogatives excitent un grand nombre de Sujets à se mettre volontairement sous la discipline de ces Prêtres ; d'autres sont envoyés dans les Sanctuaires par leurs peres & meres, ou par leurs plus proches

parens» (VII, 279-280). Dès le XVIII^e siècle, l'esprit le moins délié aura aisément pu établir les rapprochements s'imposant entre la situation privilégiée du «Clergé» druidique jadis et celle du Clergé chrétien en Europe à la fin des Temps Modernes. Pelloutier enfonce encore le clou plus loin, où il établit avec une aveuglante clarté la constance d'une même «tradition» depuis les origines, et la continuité du paganisme au christianisme : remarque singulière pour un réformé, qui eût dû se récrier d'horreur et profiter de l'aubaine pour souligner tout ce que l'Eglise romaine avait pu emprunter à Babylone dans les domaines divers tant de son organisation que des superstitions, des fêtes, de l'idolâtrie. A moins de lire Pelloutier au deuxième degré — et encore ! —, on ne trouve — du moins nous semble-t-il — absolument rien de tout cela. Ou bien encore, comme nous l'avons suggéré plus haut, cela résulte tout simplement du fait que, ici comme ailleurs, le Ministre du Saint Evangile s'efface derrière l'Historien en quête d'une objectivité sans oeillères ni préjugés. Or donc cédon la plume au pasteur :

«Il paroît (...) par ce qu'on a dit ailleurs, des richesses & des revenus des lieux consacrés, que les Druïdes formoient dans les Gaules, un Corps distinct & séparé, qui étoit composé d'un certain nombre de familles, avoit des biens & des possessions inaliénables, étoit gouverné par ses propres Chefs, & avoit, en même tems, sa Juridiction & ses Assemblées particulières. Il ne faut pas être surpris que, lorsque le Christianisme s'établit dans les Gaules, les choses ayent été laissées, à certains égards, sur le même pied. Le Clergé chrétien y trouvoit son compte, & le Peuple qui avoit regardé comme un sacrilège de toucher aux biens de l'Eglise Payenne, dût consentir sans aucune peine, qu'ils fussent dévolus au Clergé Chrétien.» (ibid., 290-291)

Cela posé, le paragraphe suivant va conduire le lecteur plus avant encore dans l'établissement de comparaisons résultant du choix même des termes utilisés par Pelloutier pour montrer le rôle à proprement parler capital joué dans la société par la fonction de souveraineté, qu'elle soit désignée sous le nom de «Druïdes» ou de «Clergé» :

«§. XVII. Il faut dire encore un mot des Privilèges, dont le Clergé jouissoit parmi les Peuples Celtes. Quoique les Ecclésiastiques formassent dans l'Etat un Corps entierement séparé de celui des Laïques, cela n'empêchoit point qu'ils ne

fussent eux-mêmes Membres de l'Etat, & qu'ils ne tinsent un rang considérable dans la Société civile. Par exemple, on a vu qu'ils entroient dans le Conseil des Princes, & qu'ils en dirigeoient toutes les opérations ; que l'Assemblée générale ne pouvoit ni délibérer sur un projet, ni l'exécuter sans leur avis ; qu'ils étoient chargés de maintenir l'Ordre dans cette Asemblée ; qu'ils jugeoient de la plûpart des différens qui s'élevoient, non-seulement entre les particuliers, mais encore entre les Peuples entiers ; que la discipline qu'ils exerçoient, leur donnoit le pouvoir d'exclure un homme de tous les bénéfices de la Société civile. Il n'est pas difficile de comprendre, après cela, qu'ils devoient occuper un rang proportionné à l'autorité dont ils étoient revêtus, & aux richesses qu'ils possédoient.» (ibid., 291-292)

Enfin la référence à Jules César permet de justifier *a posteriori* les prétentions du Clergé chrétien, héritier de l'Ordre des Druides comme Pelloutier l'a démontré, à occuper en tant que Fonction de souveraineté la première place, devant la Fonction guerrière :

«Effectivement, la Dignité de Sacrificateur étoit très-illustre parmi les Celtes. Le Souverain Pontife avoit le front ceint d'un Diadème ; ordinairement il étoit, après le Roi, la première personne de l'Etat, & le corps entier du Clergé avoit le pas sur celui de la Noblesse. (...) (292-293)

Le Clergé, avoit, sans doute, dans les Gaules, le même rang qu'il occupoit parmi les autres Nations Celtiques. Jules-César, parlant des deux Classes de gens notables que l'on voyoit de son tems dans les Gaules, nomme les Druides avant les Chevaliers, & tout ce qu'il dit, dans le même endroit, de l'autorité dont ils étoient revêtus, & de la considération que l'on avoit pour eux, insinue clairement qu'ils avoient la préséance sur tous les autres Membres de l'Etat.» (ibid., 294-295) : ainsi que nous l'avons déjà constaté dans maintes de nos recherches, la métaphore organique survient inévitablement pour désigner les rapports de hiérarchie unissant les membres du Corps social. Enfin arrive la notation suivante, en laquelle on s'abstiendra, comme il a été dit plus haut, de déceler quelque intention subversive de la part de l'aristocratique pasteur :

«Outres [sic] les honneurs du rang, les Druides des Gaules étoient encore en possession de deux autres Privilèges, bien plus réels & bien plus considérables. Premièrement, ils ne payoient aucune des taxes auxquelles les Laïques

étoient imposés, & jouissoient d'une entière immunité. Cette immunité des Druides consistoit en ce qu'on ne pouvoit mettre aucune taxe, ni sur leurs personnes, ni sur les terres qui leur appartenoient, ni sur les différentes choses dont ils pouvoient avoir besoin pour leur entretien. Le Privilège étoit assurément très-considérable dans les Gaules, où la Noblesse qui s'étoit emparée du Gouvernement, accabloit le Peuple par des impôts excessifs. Mais on l'auroit compté pour rien dans les autres Pays de la Celtique, où tous les autres Membres de l'Etat, depuis le plus grand, jusqu'au plus petit, jouissoient d'une parfaite immunité, sans qu'il fût permis, ni à la Noblesse ni même aux Rois, d'imposer aucun tribut à des personnes libres.» (ibid., 295-296)

De toutes façons, l'Ordre des Druides est doublement légitimé par Pelloutier, puisqu'aussi bien ces «prêtres» ou «sacrificateurs» étaient, selon notre auteur, rien moins que des Philosophes :

«(...) Les Anciens s'accordent assez généralement à donner aux Druides le nom de Philosophes. On ne voit pas qu'on puisse le leur contester légitimement, puisque leurs études & les leçons qu'ils donnoient à la jeunesse, rouloient sur des matières qui ont toujours appartenu à la Philosophie. Selon Jules-César, on disputoit dans leurs Ecoles, des Astres & de leur mouvement, de la grandeur du monde & de la terre, de la constitution de l'Univers, de la puissance & de l'empire des Dieux immortels. Ils faisoient profession, dit Pomponius Mela, de connoître tant la grandeur que la forme du monde & de la terre, les divers mouvemens du Ciel & des Astres & la volonté des Dieux.» (ibid., 179)

Les privilèges, immunités et prérogatives dont jouissaient les Druides se justifiaient, au demeurant, par les fonctions d'enseignement, d'éducation, de transmission de la Connaissance — en un mot comme en cent, de Tradition — qu'ils exerçaient, notamment auprès de la jeunesse issue de ce que Pelloutier appelle — non sans raisons — la Noblesse :

«Pomponius Mela le dit aussi : "les Druides enseignent beaucoup de choses à la Noblesse la plus distinguée des Gaules, qu'ils instruisent secrettement dans des cavernes, & dans des forêts écartées, y employant quelquefois jusqu'à vingt années". La Noblesse des Gaules confioit aux Druides l'instruction & l'éducation de ses enfans, qui demeuroient avec leurs maîtres dans des Sanctuaires ; & quand les Druides vouloient enseigner à leurs disciples ce qu'on

appelloit la science occulte, ils alloient leur donner des leçons secrettes dans des cavernes ou dans quelqu'endroit reculé des forêts consacrées.» (VII, 117-118) Il croit même pouvoir qualifier les sanctuaires druidiques «d'espèces d'Académies où les enfans de qualité, qui étoient en état de payer une pension, apprenoient, non-seulement la Théologie & la Morale, mais encore la Philosophie, l'Art Oratoire, la Jurisprudence, l'Histoire & la Poësie.» (VII, 179)

Par ailleurs il rappelle à bon escient en VIII, 199, que Pline désignait par «Mages» les Druides («H.N., XVI. cap. 44. p. 312»):

«Avant que de quitter cette matière, il faut remarquer en deux mots, que la Constitution du Clergé étoit la même parmi les Perses, que parmi les Celtes. Le Sacerdoce étoit entre les mains des Mages. C'est le nom que l'on donnoit à certaines familles consacrées, qui ne se mêloient point avec le reste de la Nation, & qui avoient leurs biens, leurs terres, leurs habitations, & leur manière de vivre particulière. Ces Mages avoient leurs Assemblées, leurs Conférences comme les Druides, & un Chef, Pape ou Souverain Pontife, que Sozomene appelle le Grand Archimage.» (VIII, 304-305) Et le pasteur de renvoyer aux oeuvres de «Messieurs le Clerc & Brucker», avant que de conclure :

«"C'est ainsi, dit Pline, qu'ils appellent leurs Mages," c'est-à-dire, leurs Savans, leurs Philosophes & leurs Sacrificateurs.» (334)

Ailleurs, il pousse la comparaison jusqu'aux «gymnosophistes», expression sous laquelle les Anciens désignaient brahmanes, *sannyasin-s* et *sadhu-s* de ce qu'on appelait au XVIII^e siècle le Mogol ou les Indes orientales. Par simple déduction, sans qu'il fasse nulle part allusion aux langues dérivées du sanskrit alors encore occulté, il embrasse l'ensemble du domaine indo-européen en affirmant ceci :

«4°. Enfin les Druides des Gaules avoient ceci de commun avec les Gymnosophistes des Indes, qu'ils proposoient la doctrine d'une manière concise, énigmatique, & par conséquent, très-obscur.» (VII, 194) La description que vient de faire Pelloutier de l'enseignement brahmanique ne se rapportant à l'évidence aucunement aux textes interminables de l'épopée ou des *purāṇa-s*, il n'est pas interdit d'avancer la conjecture que le pasteur pourrait faire ici allusion aux textes plus succincts et effectivement énigmatiques de certains *upaniṣad-s*

à moins qu'il s'agisse d'hymnes védiques — : des uns et des autres, Pelloutier n'aurait pu, au demeurant, recueillir l'écho que par les récits de voyageurs ou les relations de missionnaires. Quelques pages plus loin, il renouvelle la comparaison structurelle entre Druides et Mages persans, auxquels on «confioit aussi l'instruction & l'éducation de la jeune Noblesse, jusques-là que personne ne pouvoit être déclaré Roi de Perse, s'il n'avoit étudié chez les Mages.» (ibid., 202)

Ainsi met-il bien en évidence — non sans parfois quelques critiques de style contre la «supercherie» — l'existence d'un Ordre sacerdotal incarnant la fonction de souveraineté et ayant le pas sur la fonction guerrière — la Noblesse —, les deux Ordres formant ensemble une aristocratie minoritaire ayant pour fonction d'instruire la masse du peuple et de la protéger. Enfin, on découvre sous la plume de notre pasteur une formulation qui, pour empruntée aux Anciens qu'elle puisse être, synthétise à merveille l'expression de la trifonctionnalité dumézilienne. Il attribue en tout cas aux Druides l'enseignement de principes moraux correspondant chacun à l'une des trois fonctions. En effet,

«Leur ministère les appelloit à prêcher qu'il faut servir les Dieux, ne faire aucun tort à personne, être vaillant & brave. Par cela même, ils se croyoient en droit de citer à leur Tribunal, & d'excommunier ceux qui prêchoient contre ces trois articles capitaux de la Morale. Les Impies, qui négligeoient le culte des Dieux, ou qui introduisoient des superstitions étrangères : les injustes, qui transportoient les bornes d'une possession, qui s'emparoisent de l'héritage & qui usurpoient, de quelque manière que ce fût, le bien d'autrui. Les Lâches, qui avoient fui devant l'ennemi, ou qui avoient perdu leur bouclier dans une bataille ; les Meurtriers, qui tuoient un homme en trahison, & contre les lois de l'honneur.» (VII, 230-231)

Ce n'était certes pas que telle vertu dût être réservée à telle catégorie ; bien au contraire, l'enseignement des Druides avait pour dessein que, toutes ensemble, les différentes fonctions concourussent à animer l'ensemble du corps social ; et c'est de leur respect que provenait le bon ordre de la société : piété, vertu de la première fonction sacerdotale, en cela qu'il s'agit de la relation de l'homme avec la divinité ; bravoure, honneur, franchise, vertus de la deuxième fonction guerrière ; justice garantissant la libre jouissance des biens matériels,

vertu chère à la troisième fonction productrice. Ainsi Pelloutier ne pouvait-il même concevoir l'incessante tentative d'usurpation, si constante en Occident comme en Orient depuis des siècles, de l'autorité spirituelle par le pouvoir temporel. Peut-être sa double qualité d'homme de Dieu d'une part, de philosophe d'autre part, ne fut-elle pas étrangère à l'insistance étrange qu'on le voit marquer à relever la présence, d'un bout à l'autre de l'espace indo-européen, de ce que certains de ses contemporains appelaient déjà la « caste sacerdotale ».

Or voici l'assertion permettant probablement d'expliquer qu'un Bonneville — s'il a lu Pelloutier, ce qui est hautement probable — ait pu faussement imaginer des Druides chez les Germains :

« (...) le nom de Druides étoit affecté au Clergé, non-seulement dans les Gaules, mais encore dans la plupart des autres Pays de la Celtique. On peut, d'ailleurs, confirmer cette conjecture par un passage de Diogène Laërce, qui dit que "les Druides ont enseigné la Philosophie aux Celtes & aux Galates. Les Celtes, distingués des Galates, sont incontestablement les Germains." ». (ibid., 335-336 ; VI, 152) Sur cette assertion, on se reportera avec profit à la dissertation de Schoepflin qui la contredit.

6.8. Il convient de conclure les précédents développements. Les textes cités plus haut permettent de se débarrasser dorénavant des précautions de langage dont Pierre Goubert usait encore il y a plus de vingt ans pour parler d'une tripartition fonctionnelle survivant *peut-être* jusqu'à la fin de l'Ancien Régime (9) : elle apparaît établie à l'envi par les auteurs d'époque eux-mêmes, de Jules César à Bonneville en passant par les clercs du Moyen-Age, Pelloutier et tant d'autres que nous avons cités ailleurs. L'important aujourd'hui est de la voir si fermement établie par quelqu'un que sa double qualité de Huguenot du Refuge et de Philosophe aurait pu faire faussement passer, auprès du savoir immédiat et des thuriféraires attardés de la vulgate hagiographique « révolutionnaire », pour un tenant de la subversion hostile à l'ancien Ordre. Or

(9) PIERRE GOUBERT, *L'Ancien Régime*, Paris 1969, p. 23, cité dans notre article sur « Aspects de la tripartition fonctionnelle dans la France d'Ancien Régime », *Etudes indo-européennes*, 1986.

il n'en est rien, ou si peu ! Le pasteur berlinois établit la permanence d'une double Tradition croisée : Tradition horizontale et synchronique, des Druides aux Mages (10) et aux Brahmanes ; Tradition verticale et diachronique, de l'Ordre des Druides celtes païens à l'Ordre du Clergé chrétien gallo-romano-franc, «révolution» résultant d'une simple et naturelle évolution (VII, 114) que notre auteur légitime parfaitement : jamais sans doute n'aura-t-on été si loin dans la clairvoyance que ce Ministre du Saint Evangile qui s'estimait peut-être inconsciemment lui-même comme un «Druide» dans le sens par lui défini, et ce à double titre : en tant qu'Académicien et que «Philosophe» à coup sûr, mais aussi en tant que membre d'un corps pastoral qui, même calviniste en majorité comme chez la plupart des Huguenots du Refuge, était bien intégré en tant qu'Ordre dans la Prusse luthérienne où vivait le pasteur. L'on sait aussi que les rois Hohenzollern étaient eux-mêmes calvinistes. Pelloutier n'avait donc nulle raison — sinon en tant qu'exilé du Royaume de France d'où ses parents étaient originaires — de s'estimer en situation de rupture vis-à-vis d'une *Obrigkeit* de laquelle il participait ; quoique ce fût peut-être le «Corps germanique» de son temps qu'il désignait sous ces «autres Pays de la Celtique» comme modèle d'équité en matière d'impôts face aux «Gaules» dans la dernière phrase de l'un des textes que nous venons de citer. Mais, en dernière instance, des études de Pelloutier sur les Celtes ne pouvaient sortir que légitimés un Clergé et une Noblesse tenus pour héritiers d'une tradition «celtique» quasi bi-millénaire.

7. Conclusion générale

7.1. Pelloutier a eu effectivement la prescience, non seulement de l'unité de la civilisation européenne que le XVIII^e siècle par ailleurs proclamait dans ses lettres et inscrivait dans ses arts, mais aussi d'une unité plus large s'étendant de l'île d'Erin jusqu'au plateau d'Iran. On devine même s'esquisser les contours d'une *Urheimat* indo-européenne, correspondant aux régions où Pelloutier situe ses Celto-Scythes. Son ouvrage d'immense et exemplaire érudition reste,

(10) Sur les Mages, voir JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, Paris 1975. Dès les premières lignes de sa contribution à l'ouvrage collectif *L'âme de l'Iran* (Paris 1951), «L'originalité de Zoroastre», le même auteur rend hommage à l'orientaliste du XVIII^e s. Anquetil-Duperron (p. 1), grâce à qui furent dévoilés en France l'*Avesta* et les *Upanishad*-s.

nonobstant de nombreuses étymologies farfelues et certaines hypothèses hasardeuses depuis lors infirmées par la science, une mine de références renvoyant jusques aux plus obscurs des auteurs de l'Antiquité minutieusement analysés. Il réduit à de grotesques simagrées les mines affectés d'outrecuidante condescendance de nos «Modernes» affectant de toiser de haut le rapport des «Anciens».

7.2. Il a certes pu contribuer à alimenter la celtomanie préromantique et préparer à l'irruption en France des «poèmes galliques» du pseudo-barde Ossian (11) ainsi que des littératures germaniques qu'entre autres feront découvrir à la France littéraire éblouie les révolutionnaires Louis-Sébastien Mercier pour Shakespeare, Nicolas de Bonneville pour Schiller, puis Germaine de Staël pour les traditions «de l'Allemagne».

7.3. Valorisant également certains aspects de la «barbarie» primitive des peuples européens, il n'est pas improbable que le celtisme de Pelloutier ait pu, dans une certaine mesure, préparer aussi le terrain au pangermanisme du siècle suivant. Il est vrai qu'en retour certains pangermanistes du début de notre siècle, en Autriche notamment, avaient fait de Carnuntum (12) — toponyme pourtant indubitablement celtique — le haut lieu d'une mythique germanité ; il est vrai aussi que dans l'oeuvre du Maître de Bayreuth (13), celticité (14)

(11) Voir PIERRE MARIE BAOUR LOMIAN, *Ossian. Barde du IIIe siècle. Poésies galliques en vers français...* Paris : Capelle et Renaud, An XII-1804.

(12) NICHOLAS GOODRICK-CLARKE, *Les racines occultes du nazisme*, Puisseaux 1990. V. notamment pl. 10, «Pèlerinage du HAO à Carnuntum, en juin 1911».

(13) Sur Richard Wagner, voir entre autres MICHEL PAZDRO et alii : *Guide des opéras de Wagner Livrets Analyses Discographies*, coll. «Les indispensables de la Musique», Paris 1988 ; JACQUES CHAILLEY, *Parsifal de Richard Wagner Opéra initiatique*, Paris 1986. Sur le retentissement en France de l'oeuvre du Maître de Bayreuth et le «wagnérisme», voir le curieux ouvrage du Sâr JOSÉPHIN PÉLADAN, *Le Théâtre complet de Wagner*, Paris 1894 et Genève-Paris, 1981. Sur son influence sur artistes et hommes de lettres français, voir ROBERT L. DELEVOY, *Le Symbolisme*, Genève 1982, p. 16 sq.

et germanité paraissent bien à nouveau étroitement liées. On devait donc en revenir, à la fin du siècle dernier et à la Belle Epoque, et au moins dans les domaines de l'opéra et de l'architecture avec la floraison de l'éclectisme et du mélange des styles néo-classique, néo-roman, néo-gothique, néo-renaissance, néo-baroque, néo-rococo (sans même parler du néo-égyptien que l'on voit avec stupéfaction orner tel immeuble strasbourgeois du début du siècle) etc., à l'idée de la primitive unité culturelle européenne qu'avait pressentie Pelloutier, lequel aurait sans doute haussé les épaules de commisération affligée en apprenant les burlesques fortunes successives du guerrier/chevalier ornant la gare wilhelminienne néo-romane de Metz (15).

7.4. Au moment où Pelloutier rédigeait son livre il lui manquait néanmoins ce que Voltaire devait apprendre une vingtaine d'années plus tard (16), après que la désoccultation des écrits védiques, brahmaniques et avestiques eut permis de découvrir le droit d'aînesse des langues indo-aryennes : c'est pour lors qu'il eût pu élargir plus encore à l'Est, jusque vers le golfe du Bengale, le domaine qu'il assignait à tous ces peuples apparentés auxquels il donnait, faute de mieux, le nom de Celtes. Néanmoins, il en eut quand même aussi la prescience, ainsi que le démontre à l'envi le passage cité plus haut où ils fait allusion aux «gymnosophistes». De même, s'il n'alla pas aussi loin que l'astronome — et futur maire de Paris — Jean-Sylvain Bailly, lequel assigna clairement une origine hyperboréenne au «peuple primitif», nombreux sont les indices montrant qu'il en eut aussi quelque prescience.

(14) Après avoir lu ce qu'écrivait Pelloutier sur la liberté des Celtes, on comprend pourquoi il importe de proscrire l'usage de l'horrible néologisme actuel "celtitude" construit, on ne sait pourquoi, parallèlement à "servitude". On lui préférera "Celticité", guère plus joli euphoni-quement, mais homologiquement construit sur "Romanité", "Germanité", "Papauté", "Chrétienté".

(15) JEAN NAUROY, *Metz — La Gare et le quartier germanique, étude multigraphiée*, Woippy, mars 1991.

(16) D.S. HAWLEY, «L'Inde de Voltaire», in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1974, vol. CXX, p. 139.

7.5. A lire Schoepflin, on voit s'esquisser la carte de la grande Celtie telle que se la représentent les spécialistes d'aujourd'hui ; à lire Pelloutier, cette Celtie se dilate à peu près aux dimensions de ce qui sera plus tard appelé l'espace indo-européen, dont on comprend, par ce qui vient d'être dit, pourquoi il fut appelé indo-germanique au siècle dernier — et pourquoi il eût pu tout aussi bien, et peut-être mieux encore, s'appeler indo-celtique, le domaine indo-européen se trouvant ainsi comme embrassé par les deux branches de la même parenthèse géographique, linguistique et culturelle.

7.6. Relevons au passage la participation non négligeable de certains Réformés, du début à la fin de l'époque moderne, à la «Queste» des Origines, tant françaises (v. par exemple celui qu'il orthographie «Hotteman», auteur de la *Francogallia* cité abondamment par Pelloutier) qu'humaines en général (Court de Gébelin, le fils du pasteur Antoine Court, le «restaurateur du Protestantisme» en France ; le pasteur Rabaud de Saint Etienne, futur conventionnel) et qu'euro-péennes, avec Simon Pelloutier : il est vrai qu'au XVIII^e le «cosmopolitisme» prit le plus souvent, ainsi qu'on le lui a tant reproché par la suite, l'aspect d'un européocentrisme dont ne surent se débarrasser pas même les plus radicaux des révolutionnaires comme Pierre-Sylvain Maréchal.

7.7. Certaines des tirades de Pelloutier auront pu, pendant la révolution de France et sous l'Empire, être invoquées dans l'élaboration d'un discours, voire d'une idéologie, nous ne disons pas nobiliaire, mais bien plutôt «aristocratico-démocratique» (les tirades «de style» contre les «aristocrates» ne font rien à l'affaire...) valorisant le patriotisme, la vertu, la liberté, la bravoure militaire, le renom acquis dans les assemblées révolutionnaires et la gloire conquise sur les champs de bataille, ainsi que le culte épuré de l'Être Suprême débarrassé des scories de la superstition et du fanatisme. D'où le sentiment éprouvé, à Paris par un Bonneville, à Strasbourg par un Lamey (17), à Colmar par un Pfeffel, à Mayence par un Forster, en Franconie puis à Strasbourg par un «Euloge»

(17) ANDRÉ DELAPORTE, «Un méconnu de la révolution : le poète alsacien Auguste Lamey», sous presse, à paraître prochainement dans la *Revue d'Alsace*.

Schneider, que la révolution des «Francs-Germains» de Bonneville, des Francs régénérés de Lamey, des «Nouveaux Francs» de Mayence, allait restaurer la constitution libertaire et égalitaire des Francs des origines, en lesquels on ne voyait qu'un rameau des Celtes du pasteur français Pelloutier exerçant son ministère à Berlin : le XIX^e siècle n'avait pas encore creusé de fossé de haine de part et d'autre du Rhin. Les Celtes n'étaient pas encore invoqués pour s'opposer aux Germains. Les Gaulois n'étaient pas encore devenus les antonymes des Alamans prenant la place des Suèves, ni les Français les «ennemis héréditaires» des Allemands. L'on n'aurait guère pu imaginer que la statue du General-Feldmarschall prussien Graf von Haeseler travesti en Roland (cf. *supra* note 15), l'un des preux compagnons de Charlemagne, pût à Metz au début de notre siècle symboliser la défense de la Germanité contre la Romanité avant que de se voir par la suite retouchée par le ciseau afin de paraître plus «gauloise». Contre de tels errements du «stupide XIX^e siècle» et de son avantageux rival le XX^e, le «celtisme» de Pelloutier eût pu, tout comme le «frankisme» de Lamey, servir d'assise idéologique à une vaste politique continentale franco-allemande «révolutionnelle» (L.-S. Mercier), comme l'avait sans doute compris le poète alsacien Auguste Lamey (cf. *supra* note 17) si l'on pouvait prouver que ce protestant de Strasbourg, ancien élève du *Gymnasium* luthérien, avait bien lu l'oeuvre du ministre réformé de la paroisse française de Berlin. Que ce type d'historiographie pût, comme nous l'avons démontré ailleurs, justifier certaine constante de la diplomatie et de la politique extérieure française dans le Corps Germanique, est démontré par le destinataire de l'édition de Chiniac de l'*Histoire des Celtes*, «dédiée à Monseigneur le Dauphin».

7.8. Resterait à étudier l'influence que l'*Histoire des Celtes* de Pelloutier a pu exercer dans le Corps Germanique : l'*Histoire des Celtes*... fut traduite en allemand par Purmann et publiée à Francfort de 1777 à 1784 sous la forme de trois volumes in-8°. Il est à conjecturer que le poète alsacien germanophone Lamey en ait pu avoir connaissance sous une version ou sous une autre. Il en aura intégré certaines données dans ses *Gedichte eines Franken am Ufer des Rheinstroms* (Strasbourg, 1791) qui auront pu être diffusés sur l'autre rive du Rhin lors de la période révolutionnaire et impériale.

7.9. Il est une postérité non négligeable également : c'est celle qui, surtout par des étymologies dont certaines ont été avérées, mais beaucoup d'autres révélées fausses ou farfelues, permet aussi d'intégrer le pasteur Pelloutier — en compagnie de Jean-Sylvain Bailly et Rabaut de Saint Etienne — à ce curieux courant ésotérique d'histoire parallèle menant à certaine littérature «réaliste fantastique» qui, via l'occultisme du XIX^e siècle, se trouva soudain curieusement désoccultée à partir des années soixante de notre propre siècle.

7.10. Pelloutier donne au mot *Druide* les étymologies reçues depuis l'Antiquité. Il ignorait visiblement celle qui prévaut aujourd'hui. Schoepflin l'ignorait sans doute également : aussi bien fut-ce sans doute aussi par l'effet de quelque prescience que l'érudit alsacien a qualifié Pelloutier de «très-Sçavant», ce qui est la signification même du mot «*Druide*». Et il est bien vrai que Pelloutier eût à juste titre mérité d'être intronisé dans l'Ordre des cueilleurs de gui (VIII, 345, n. 263, 341-342) pour avoir si grandement contribué à assurer, grâce à la durable renommée de ses recherches, le renom et la «gloire impérissable» de ses «*Celtes*», préfigure des Indo-Européens.

ANDRÉ DELAPORTE

LA CONSIDÉRATION LIÉE À L'HONNEUR ET À LA GLOIRE :
NOTULE CONCERNANT LA TRADITION DE LA TRIFONCTIONNALITÉ
DU MOYEN ÂGE AU XVIII^{ÈME} SIÈCLE

Sur ce thème, l'on croyait avoir déjà tout dit - ou presque - dans nos différents ouvrages, articles et communications. Or il n'est quasiment aucune oeuvre du XVIII^e siècle dont on entreprenne la lecture sans qu'elle vienne nous offrir quelque nouvelle preuve à l'appui de notre propos. Ainsi, au tome I de *l'Histoire littéraire des troubadours contenant leurs vies, les extraits de leurs pièces, & plusieurs particularités sur les moeurs, les usages, & l'histoire du douzième & du treizième siècles* (Paris, chez Durand neveu, Libraire, rue Galande, 1774) de Jean-Baptiste de Lacurne de Sainte-Palaye (6 juin 1687 - 1^{er} mars 1781) l'on trouve à la page 82 et par la lyre d'Arnaud de Marveil énoncées de façon quasi homothétique à ce que l'on trouve dans maints textes hindous précisant les devoirs respectifs des *varṇa*-s, les qualités attachées aux trois grands *estats* mis en place dans l'Occident chrétien dès le début du premier millénaire et qui constituèrent officiellement le cadre juridique de la Société d'Ordres jusqu'en 1789 :

«La prudence, le bon esprit, la générosité, voilà ... les clés de l'honneur. La richesse, l'autorité, la puissance & la force en sont comme la serrure. La raison garde les clés. La science, telle qu'un messenger, publie la gloire d'un

homme de mérite. Mais le même genre de mérite ne convient pas à tous. Celui d'un chevalier est de se bien battre, de bien conduire une troupe, de bien faire son service, d'être bien armé, de bien monter à cheval, de se présenter de bonne grâce dans les cours, & de s'y rendre agréable. Rarement toutes ces qualités sont réunies. On estime le plus celui qui en a davantage : celui qui n'en a point usurpe le nom de chevalier. La beauté, la modestie, le talent de bien parler, les manières nobles, l'air gracieux, sont le partage des dames. C'est un grand point que la beauté : cependant elle sert de peu sans la sagesse. Les bourgeois peuvent acquérir de la considération par la probité, par un caractère obligeant, par un fond de politesse, de gaieté & de franchise. S'ils ont une figure agréable, s'ils parlent bien, ils peuvent plaire dans les cours, faire les galans, être admis dans les fêtes. Parmi les clercs, les uns ont le savoir, l'éloquence & les belles manières ; les autres, la bonté, l'intégrité & la bonne conduite. Ainsi, dans chaque état, on parvient à la considération, pourvu qu'on s'efforce de la mériter par des sentimens honêtes.»

Traduit en français du XVIII^{ème} siècle par Jean-Baptiste de Lacurne de Sainte-Palaye, ce texte est tout à fait remarquable, qui démontre :

1. comment l'idéal courtois de chevalerie, défini dans les cours du Midi aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, subordonne l'ensemble de la société et des *estats* qui la composent à la pratique de la vertu chevaleresque par excellence, à savoir l'honneur. On appréciera en passant les métaphores des premières phrases, typiques de la résolution des énigmes courantes à l'époque, et dont la tradition se transmettra jusqu'à la littérature précieuse du XVII^{ème} siècle.

2. l'on sait par ailleurs le succès qu'un roman comme l'*Astrée* continua d'avoir jusqu'en plein XVIII^{ème} siècle, auprès, entre autres personnes, d'un Jean-Jacques Rousseau et d'un Nicolas-Edme Restif de la Bretonne. L'on sait aussi la persistance de la diffusion, jusqu'au fin fond des campagnes grâce aux balles des colporteurs, des romans de chevalerie publiés par la *Bibliothèque Bleue* de Troyes. Ces deux faits permettent d'expliquer pourquoi l'on trouve à différentes reprises exprimée, sous la plume de Pierre-Sylvain Maréchal - l'auteur du *Manifeste des Egaux* de la conspiration babouviste -, la nostalgie de cet «âge d'or de la France» qu'aurait été le temps de la chevalerie. Nous avons acquis

la quasi-certitude, ne serait-ce qu'en trouvant dans ses écrits certaines réminiscences stylistiques, que «le doux berger Sylvain» - sous-bibliothécaire du collège Mazarin ... - avait lu l'*Histoire littéraire des Troubadours*... Tant il est vrai que les protestations d'accent égalitaire s'adressèrent, au XII^{ème} comme au XVIII^{ème} siècles, moins à l'us qu'aux abus. C'est ce qui ressort du commentaire que Lacurne de Sainte-Palaye fait lui-même de la suite du texte d'Arnaud de Marveil :

«Cette maxime conduit le poète à une invective contre les puissans du siècle, qui se rendent dignes de mépris par l'abus de leurs privilèges. "Etablis uniquement pour tenir le monde en paix, pour donner l'exemple de la clémence, de la justice & de la générosité, leur corruption est telle aujourd'hui, que tous ceux qui en dépendent sont condamnés à l'oppression & à la servitude." Peu d'hommes, sans doute, avoient le courage de dire cette vérité dans une cour.»

3. Les réflexions précédentes permettent d'expliquer pourquoi, malgré l'éradication de la société d'ordres dès l'été 1789, la souche des structures mentales indo-européennes n'en continua pas moins de produire des surgenes pendant la Révolution elle-même ainsi que l'a bellement démontré Jérémie Benoît à propos de l'arbre de la Liberté (18).

ANDRÉ DELAPORTE

(18) *Etudes Indo-Européennes*, 1991, p. 185 sq.

GR. BASILEÚS

Dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes* 2,23-33, analysant la "royauté hellénique", E. Benveniste étudie les significations profondes de *wánax* et de *basileús*. Il rappelle pour ce dernier qu'en ce qui concerne le "radical *bas-*", aucune des nombreuses hypothèses que les dictionnaires étymologiques ont enregistrées ne peut seulement être discutée aujourd'hui" (VIIE 2,24) et c'est le même scepticisme qui est enregistré par H. Frisk, GEW 1,222-223. 3,49 et P. Chantraine, DELG 166-167.

Compte tenu des données mycéniennes, <*qasireu*>, <*qasirewija*> et, peut-être, <[*qasi*]rewijote> (J. Ventris / J. Chadwick, Docs² 576), c'est-à-dire, respectivement, *g^wasileus*, *g^wasilewia* et *g^wasilewjontes*, c'est bien d'une forme en **g^wa-* qu'il faudra partir, comme le remarque Benveniste, "le jour où la chance de quelque rapprochement s'offrira". Peut-être fournit-il lui-même cette chance lorsqu'il analyse (VIIE 2,30) l'expression homérique *skeptoûkhoi basilées* "les rois porteurs de sceptre", Il. 2,86 (tr. Mazon) et, constatant aussi que le *skêptron* était fondamentalement le "bâton du messenger", qu'il en tire la conclusion que "c'est l'attribut d'un itinérant, qui s'avance avec autorité, non pour agir mais pour parler. Ces trois conditions l'homme en marche, l'homme d'autorité, l'homme qui porte une parole, impliquent une seule fonction, celle du messenger qui les réunit toutes et qui, seule, peut les expliquer" (VIIE 2,32). Il faut retenir surtout la première : l'homme en marche qui semble fournir, à l'intérieur du grec lui-même, une étymologie plausible de *basileús*.

Si donc on part de Ie. **g^wem-* "aller, venir", le dérivé en **-ti-* sur le degré

nul de la racine, soit *g^wm-ti-, fém., est abondamment attesté en indo-iranien, latin, gotique, &c. (cf. Mayrhofer, KEWAI 1,319) et surtout en grec même par **básis** "marche ; pas ; base" (cf. DELG 156 &c.). La seule questions que l'on est en droit de se poser est de savoir si on a un nom d'action, comme c'est le cas le plus fréquent, (Wackernagel-) Debrunner, AiG 2², 623, ou bien un nom d'agent, id. 637-638, sur lequel le grec a sans doute le composé **próbaton** *l'allant devant" → "petit bétail". S'il en est ainsi, il est inutile d'aller chercher des formations anatoliennes en -il- (cf. **Mursilis**) puisque les formations adjectivales en *-lo- sont bien connues du grec (Schwyzer, GG 1,483 ; Chantraine, Form. 237.238.248.251 notamment ; cf. AiG 2², 864). Ce suffixe se combinant avec d'autres, on lui adjoignit -eus d'agent (Perpillou, Subst. gr. en -eus, 46.392-393) et on analysera l'ensemble comme "fonctionnaire (-eus) caractérisé (*-lo-) par le fait de marcher (*g^wm-ti-)" = "messager mandaté", "ambassadeur", c'est-à-dire "représentant du wánax".

GOULVEN PENNAOD

CHRONIQUE DES ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

Charles de LAMBERTERIE. *Les adjectifs grecs en -us. Sémantique et comparaison.* Louvain-la-Neuve, Peeters, 1990.

Cet ample travail — 1033 pages — se présente d'abord comme une étude philologique et une description linguistique synchronique d'un ensemble d'adjectifs grecs qui, de ce point de vue, n'ont guère en commun que leur voyelle finale. Si plusieurs ont à côté d'eux un substantif neutre en *-os*, et quelques-uns se rattachent à un radical verbal, d'autres sont immotivés ou même totalement isolés. Or il se révèle, au terme de l'étude, qu'il s'agit exclusivement, au départ, d'une formation d'adjectifs déverbatifs, et plus précisément de dérivés d'une forme essive du plus ancien paradigme verbal accessible à la reconstruction, et tout particulièrement du parfait dans sa valeur originelle, celle des perfecto-présents. La première étape de la démonstration consiste à montrer que, même synchroniquement immotivés, ils constituent entre eux un système d'oppositions sémantiques, dénotant des qualités opposées : bon et mauvais, beau et laid, etc. L'auteur met en œuvre à cet effet toutes les ressources de la philologie (les pages qui traitent des formes qui aboutissent à grec *ἔυ-* p. 746 et suiv. sont un modèle du genre), mais aussi de la linguistique descriptive : le principe de l'analyse componentielle, rappelé à propos de *polús* (p. 600 et suiv.) est mis en application à chaque fois qu'il est nécessaire ; mais sans aucun excès de théorisation ni vains débats de méthode et de problématique. L'auteur a su recourir à quelques mécanismes auxquels on ne pense pas souvent, comme le « masculinatif » (p. 339, p. 632), ou la dépréverbation qui, à propos de *ithús* et *euthús* (p. 292 et suiv.) apporte une solution élégante au problème que pose l'existence de deux racines *sidh-* en vieil-indien (*sidhyati* « réussir » et *sedhati* « repousser »), la seconde étant considérée comme sans étymologie. Et que ce soit en matière de description ou de reconstruction, il adopte et met en œuvre des principes raisonnables, rejetant diverses aberrations qui ont eu leur heure de gloire, comme le phonosymbolisme ou la tendance à réduire les suffixes de l'indo-européen au statut d'« élargissement », c'est-à-dire en fait de simples phonèmes (p. 26).

La thèse centrale de ce travail — la démonstration du caractère initialement motivé des adjectifs grecs en *-u-* — se fonde sur les données de la comparaison, et c'est sans doute ici qu'on relève les découvertes les plus spectaculaires. La principale est évidemment cette démonstration même, qui dépasse de loin le cadre de la dérivation nominale, puisqu'elle touche à la structuration la plus ancienne du verbe indo-européen. Une autre, non moins

considérable, est celle de l'existence de couples antonymiques d'adjectifs en *-u- dès l'i.-e. (p. 124 et n. 6 pour les parallèles). Mentionnons également l'identification de la base verbale de *g^rH-u- «lourd» (p. 525 et suiv.), publiée antérieurement, de celle de l'adjectif «épais» (p. 99 et suiv.), de l'adjectif «léger» (p. 187 et suiv.), de l'adjectif «large» (p. 235 et suiv.), la solution apportée, grâce notamment aux données comparatives réunies p. 102 et suiv., au problème du double sens du radical grec *tanu-* «fin» et «traînant» (p. 117 et suiv.). Le domaine de la phonétique est abordé çà et là : de nouveaux exemples à l'appui de la reconstruction d'une laryngale palatale sont donnés pp. 299 et 901.

Aujourd'hui, la reconstruction s'étend au-delà des unités de la langue pour atteindre, avec le formulaire traditionnel, des éléments de discours : «l'une des ambitions de notre travail», indique l'auteur p. 4, «est, en effet, de dépasser le niveau des formes pour atteindre la dimension phraséologique, et même culturelle, de la comparaison.» Ainsi les qualificatifs dénotant l'«extension» de la gloire (p. 133), la formule de la «longue vie» (p. 158), les emplois formulaires de v.ind. *mināti* et gr. *minúthō* (p. 202), la figure «Aussage plus negierte Gegenaussage» (p. 204), les emplois formulaires de v. ind. *urú-* et gr. *eurús* (p. 223 et suiv., 232 et suiv.), de **ménos-* (p. 789). Et de nouvelles concordances formulaires sont signalées, p.ex. entre v.ind. *tuviśravas-* et gr. cypr. *Sawokléwes* (p. 173) et — sous réserve de la correspondance entre v.ind. *krātu-* et gr. *krátos* (voir ci-dessous) — v.ind. *tuvikratu-*, ép. d'Indra, et gr. *Sōkrátēs* (p. 174) ; une série de qualificatifs appliqués à des armes (p. 550) ; la phraséologie gréco-baltique de la racine **dhrebh-* (p. 680 et suiv.). En plus des formules, il faut aussi penser aux images, ce qui est plus délicat, faute de possibilité de superposer des formes. L'auteur s'y essaie avec succès à propos de gr. *presbús* en montrant comment des qualifications métaphoriques fondées sur la marche sont appliquées au statut social ; j'ai observé naguère des faits analogues dans la désignation des classes sociales germaniques, *EIE* 15. La comparaison formulaire porte même, exceptionnellement sur des énoncés d'une certaine longueur, comme dans le parallèle entre le v. 524 des *Travaux* d'Hésiode et une strophe v.isl. (p. 81 et suiv.).

Pour terminer, quelques suggestions :

— p. 346 et suiv. l'étude qui réunit *krátos* «dureté», «supériorité» à *krátus* «dur» aboutit effectivement à remettre en question le rapport admis généralement avec l'indo-iranien **krātu-* (véd. *krātu-* «force de l'esprit», av. vp. *xratu-* «intelligence»), surtout si l'on prend en compte l'image que constitue la construction de ce substantif avec le verbe *prā-* en védique, RV 9,72,5, et les composés *kratu-prā-*, *kratu-prāvan-* : c'est l'image d'un récipient que l'on emplit, ou d'un liquide qu'on verse. Mais cette image n'a pas de contrepartie en iranien ; il vaudrait donc la peine de reconsidérer les emplois de ces mots indo-iraniens à la lumière des observations faites sur les mots grecs correspondants : le *krātu* védique peut aussi être «affûté» (*śā-*), RV 8,42,3 : il n'est donc pas exclus que sa désignation se rattache à la racine *(s)*kert-* «couper», surtout si l'on admet le rapprochement avec l'adjectif germanique signifiant «avisé» (v.isl. *horscr*, v.a. *horsc*), qui confirme le lien avec les valeurs intellectuelles que présentent les formes iraniennes : ce serait l'*acumen ingenii*.

— p. 621 l'existence d'un adjectif lituanien *pilus* «abondant» est rendue probable par le nom du «ventre» *pilvas*. Comme l'indique P. SKARDŽIUS, LKŽD, p. 377 «les formations de ce type n'ont été initialement que de plus anciens thèmes en -u- élargis par une voyelle -a-» (il cite comme exemple *tėvas* < **tenvas* en face de v.ind. *tanúh*, grec *tanu-*). Comme il ressort des exemples cités par SKARDŽIUS à la page précédente, la métatonie douce est

fréquente dans cette formation.

— p. 675 l'auteur sépare (pour des raisons de phonétique dont on pourrait discuter la valeur) l'adjectif grec *thamús* «serré» de la racine **dheH₁-*, bien qu'elle fournisse deux noms du «tas», *thēmōn* et *thōmós*, et s'en tient à une base grecque *tham-*. Si donc l'image sous-jacente n'est pas celle du «tas», mais celle de la tempête de neige, comme dans les exemples de la page 665, on pensera à la racine **dhem(H)-* «souffler» et en particulier au lit. *apdūmti* «womit (mit Sand, Schnee u. dergl.) betragen, überwehen, wehend überdecken», von Wind oder Wasser gesagt (Kurschat s.v.).

— *ibid.* il ne serait pas inutile de préciser que la désignation gréco-arménienne qui renouvelle i.e.- **deywó-* «dieu» est initialement une désignation collective, comme c'est encore le cas en arménien (l'absence de féminin en grec peut s'expliquer par là) et une désignation indirecte, métonymique, similaire aux désignations germaniques des dieux comme «libations» (**guda*), «liens», «jugements», etc. Ici, ils semblent avoir été désignés à partir des fêtes (lat. *fēriae*, *fēstus*).

— p. 799 et suiv. la double origine de l'adjectif «bon», **H₁wes-u-* pour les formations résiduelles et **H₁s-u-* pour les formations vivantes, conduit à s'interroger sur cette convergence des deux racines qui se rejoignent également dans le paradigme du verbe être du germanique. L'équivalence du louvite *wass-* avec le hittite *ass-* «être» donne à penser que ces deux racines, aussi loin qu'on remonte, seraient homonymes. Pour en déterminer la valeur lexicale originelle, il reste une seule possibilité selon l'auteur : le rapprochement avec la racine **ēš-* «être assis», qui serait à considérer comme issue du parfait redoublé (**H₁e-H₁s-*). Mais il en est une autre : le nom indo-iranien de l'«existence» et du «fluide vital» **ásu-*, visiblement dérivé de la racine *as-* «être» (le rapport est évident en iranien), oriente vers une toute autre signification, déjà envisagée par plusieurs auteurs, celle de «vivre». Or, il semble qu'on retrouve le degré zéro correspondant à la base des adjectifs germaniques **swenþa-* «fort» et **sunda-* «sain» (issus respectivement de **H₁su-énto-* et **H₁su-ntó-*), ce qui conduit à reconstruire un substantif i.-e. **H₁(e)s-u-* «fluide vital». Pour tente de résoudre le problème, il serait sans doute utile d'une part de reconsidérer globalement la question de la signification originelle des racines qui ont convergé dans le verbe être, et tout particulièrement la racine **bhewH-*, et d'autre part de chercher si l'on peut tirer une indication de la valeur originelle de l'antonyme des préfixes signifiant «bien», **dus-* «mal», issu de la racine **dews-* «s'enfoncer», «plonger».

- p. 821 et suiv. à l'appui du rapprochement de *kakós* «mauvais» avec l'avestique *kasu-kasu-* «petit», on peut rappeler l'étymologie de son antonyme *agathós* «bon» à partir de **m(e)g-* «grand» (p. 748).

- p. 890 «la règle de redondance» signalée me fait penser à ce que j'ai nommé l'«ancienne syntaxe des désinences» (véd. *návyas-ā vácas : vácas-ā návyas*) : de même qu'on voit sur de tels exemples comment la flexion se constitue à partir de postpositions, les syntagmes nominaux grecs dans lesquels le féminin n'est marqué sur l'adjectif accordé que s'il ne l'est pas sur le substantif suggère que la marque du féminin se comporte initialement comme un morphe indépendant, en l'occurrence un pronom. Et si les flexions balte et germanique où l'on voit alterner **u* avec **yo* et, au féminin, **yā*, représentent l'état originel, comme l'auteur le soutient avec de bonnes raisons (p. 888 et note 9), il faut remettre en question le statut de **u* : plutôt que un suffixe, il faut probablement y voir un pronom formant avec le verbe base une phrase (**g^urH₂u* «il pèse», **dh₁rs u* «il ose», etc.) secondairement réduite au rang d'adjectif, comme l'on été les composés possessifs. Une telle

origine rendrait compte non seulement de la substitution de *yā à *u au féminin, mais aussi de la présence de *yo dans le paradigme du masculin et du neutre : on connaît la tendance des pronoms au supplétisme. Et une hypothèse de ce genre paraît plus éclairante que le recours à la notion d'«hétéroclisie» (p. 899) qui constitue plus un problème qu'une solution.

Ces quelques observations illustrent l'extrême richesse de ce travail, tant par ce qu'il suggère que par ce qu'il apporte.

JEAN HAUDRY

Dépôt légal - 2^e trimestre 1993
Numéro d'inscription à la Commission paritaire
des papiers de presse : 1 645 ADEP
ISSN : 0750 35 47
Imprimerie St-Joseph - Lyon

SESSIONS D'ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

Depuis 1982, l'Institut d'Etudes Indo-Européennes de l'Université LYON III organise des sessions de quatre jours qui ont lieu en mai ou juin dans la région lyonnaise. Ces sessions ont pour but d'informer les participants de l'état actuel des études indo-européennes, de l'application de leurs acquis aux divers domaines, notamment : classique, germanique, Occident médiéval, et de confronter le point de vue des diverses disciplines concernées par le problème indo-européen. Outre les exposés d'initiation et l'état des questions, des communications originales seront présentées par les organisateurs et par les participants. Elles pourront paraître dans la revue Etudes Indo-Européennes que publie l'Institut. Une circulaire qui précise le programme des travaux et les conditions d'accueil et d'hébergement des participants peut être demandée à :

l'Institut d'Etudes Indo-Européennes - 74, rue Pasteur - 69007 LYON.

Direction de la revue : Jean-Paul ALLARD
Directeur de l'Institut d'Études Indo-Européennes
74, rue Pasteur - 69007 LYON

L'abonnement annuel : 180 F

Dépôt légal - 2^e trimestre 1993
Numéro d'inscription à la Commission paritaire
des papiers de presse : 1 645 ADEP
ISSN : 0750 35 47
Imprimerie St-Joseph - Lyon