

DU MÊME AUTEUR

*Le Festin d'Immortalité*, étude de mythologie comparée indo-européenne, Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, t. XXXIV, Geuthner, 1924.

*Le Problème des Centaures*, étude de mythologie comparée indo-européenne, Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, t. XLI, Geuthner, 1929.

*Légendes sur les Nartes*, suivies de cinq notes mythologiques, Champion, 1930.

*La langue des Oubykhs*, Coll. de la Société de Linguistique de Paris, t. XXXV, Champion, 1931.

*Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest, Abkhaz, Oubykh, Tcherkesse*, A. Maisonneuve, 1932.

*Ouranos-Varuna*, étude de mythologie comparée indo-européenne, A. Maisonneuve, 1934.

*Flamen-Brahman*, Ann. du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation, t. LI, Geuthner, 1935.

*Textes populaires ingouches*, avec trad. interlinéaire, commentaire et introd. grammaticale, A. Maisonneuve, 1935.

*Contes lazés*, avec trad. interlinéaire, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XXVII, 1937.

*Fables de Tsey Ibrahim* (tcherkesse occidental), traduites littéralement avec une introduction grammaticale et un index des formes verbales (en collaboration avec A. Namitok), Ann. du Musée Guimet, Bibl. d'Ét., t. L, Geuthner, 1938.

*Mythes et dieux des Germains*, essai d'interprétation comparative, Leroux, 1939.

*Mitra-Varuna*, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté, Bibl. de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, t. LVI, Leroux, 1940.

LA MONTAGNE  
SAINTE-GENEVIÈVE

GEORGES DUMÉZIL

# JUPITER, MARS, QUIRINUS

*Essai sur la conception  
Indo-Européenne de la société  
et sur les origines de Rome*

nrf

GALLIMARD  
6<sup>e</sup> édition

*A la mémoire de*

**MARIE-LOUISE SJOESTEDT**

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous pays, y compris la Russie.  
*Copyright by Librairie Gallimard, 1944.*

## JUPITER, MARS, QUIRINUS

---

### INTRODUCTION

#### I. — *Les Indo-Européens.*

Au cours du troisième et du second millénaires avant Jésus-Christ se produisit l'événement le plus important de l'histoire temporelle récente de l'humanité : d'une région qu'on semble pouvoir situer entre la plaine hongroise et la Baltique, par vagues successives, partirent en tous sens des troupes conquérantes qui parlaient sensiblement la même langue. Que s'était-il passé? Désagrégation d'empires préhistoriques? Difficultés alimentaires ou climatériques? Impérialisme inné, appel confus du destin, maturation plantureuse d'un groupe humain privilégié? Nous n'en saurons jamais rien. Mais le fait est là : des courses centrifuges, en quelques siècles, asservissent à ces hardis cavaliers toute l'Europe du Nord, de l'Ouest, du Sud et du Sud-Est; les anciens habitants disparaissent, s'assimilent ou forment des flots qui se résorbent lentement et dont il ne subsiste aujourd'hui que le « témoin » basque, au bout des Pyrénées, et, dans le Caucase, de petits peuples très originaux. En Asie centrale, quelques-uns poussent jusqu'au Turkestan, où leurs royaumes tiendront encore près de dix siècles après le début de notre ère, mal-

gré la pression chinoise, malgré les remous des Turcs et des Mongols. Certains, très tôt, et d'autres après eux, se ruent sur l'Asie antérieure; d'autres occupent l'Iran, cheminent jusqu'à l'Inde : mille ans avant Jésus-Christ, ils sont dans le Pendjab et déjà regardent le Gange où les Grecs du temps d'Alexandre les trouveront installés.

Par référence à l'aire ainsi couverte, le peuple inconnu d'où se sont détachés tant de rameaux a reçu des savants modernes un nom composé, purement symbolique, qui parle à l'esprit plus qu'à l'imagination : ce sont les *Indo-Européens*. On dit aussi les *Argens*, en vertu de concordances dont la principale sera signalée plus loin<sup>1</sup>.

Leurs chevauchées victorieuses n'échappent pas complètement à l'observation, du moins vers leurs points d'arrivée : dans tout le Proche-Orient, les nouveaux venus côtoient, heurtent et parfois soumettent de vieilles sociétés très civilisées, qui tenaient depuis longtemps leurs annales et dont les inscriptions signalent l'ouragan. Les conquérants eux-mêmes adoptent en partie les usages et les commodités des vaincus ou des voisins et se mettent à graver : entre la mer Noire et la Syrie, nous connaissons maintenant et nous lisons les archives cunéiformes des rois hittites, maîtres d'un de ces empires du second millénaire avant notre ère. Mais un fait domine tout le détail : partout où on les voit s'installer, ces armées ont perdu la liaison avec les corps qui opèrent dans d'autres régions, même proches. A plus forte raison ne reconnaissent-elles

1. V. pp. 112 et suiv.

pas pour parents ceux qui, par une randonnée antérieure, ont déjà foulé le sol où elles se fixent. Les langues se différencient. L'histoire, les mythes, les cultes se localisent. Les mœurs évoluent. Bref, nul sentiment ne survit de la communauté d'origine et les envahisseurs successifs bousculent indifféremment leurs plus intimes cousins et les autochtones les plus étranges. Plus tard, ça et là, quand les philosophes athéniens ou les grammairiens de Rome réfléchiront, ils admireront bien, par exemple, que le *chien* et *l'eau* portent presque le même nom en phrygien et en grec, ou que tant de mots latins sonnent si près des mots grecs de même sens : ils n'en concluront rien, sinon à l'emprunt ou à la constance de la machine humaine.

Et le jeu continue, cette fois en pleine lumière : les Germains submergent l'empire romain et donnent à l'Europe une nouvelle figure. Des flottes vont soumettre l'Afrique et l'Inde, les nouveaux mondes de l'Orient et de l'Occident, les îles des mers lointaines. Des colons sans scrupule dépeuplent en hâte et repeuplent une partie des Amériques, toute l'Australie. Après des succès éphémères, les concurrents arabes et turco-mongols sont éliminés : Alger, Le Caire, Bagdad tombent en vassalité, la Sibérie s'exprime en russe. Hormis quelques rares allophones — Finnois, Hongrois, Turcs Ottomans — qui ont su se faire admettre et comme naturaliser sans perdre leur langue, l'Europe « parle indo-européen » et, par ses émigrants, fait « parler indo-européen » à tout ce qui compte dans trois autres continents et dans la moitié du quatrième. Aujourd'hui, au delà de luttes fratри-

cides qui sont peut-être le dur enfantement d'un ordre stable, on ne voit sur la planète qu'un coin de terre où pût grandir un appelant contre ce triomphe. Mais sans doute arriverait-il trop tard.

Pour toutes sortes de raisons qui tiennent aux conditions internes et externes du développement de la science, ce n'est qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle que les grammairiens occidentaux découvrirent ce fait capital que le sanscrit de l'Inde et les langues de l'Iran, le grec, le latin, les langues germaniques, les langues celtiques, les langues slaves et baltiques, ne sont que des formes prises, au cours d'évolutions divergentes, par un seul et même parler préhistorique qui se définit par rapport à elles comme le latin par rapport à l'italien, au français à l'espagnol, au portugais, etc. La notion de « langues indo-européennes » était née. Un siècle d'admirable travail, auquel toutes les universités d'Europe ont collaboré, a permis de la préciser et de la nuancer, et l'on se fait aujourd'hui une idée nette de ce qu'était « l'indo-européen commun », au moment des grandes migrations qui l'ont brisé. Les recherches les plus récentes font même entrevoir par quelle évolution antérieure la langue commune avait atteint cet état final dont nos langues modernes sont des modifications diverses.

Bien entendu la question a d'autres aspects que l'aspect linguistique. Un aspect ethnique d'abord, que, depuis un siècle également, étudient par leurs méthodes propres les diverses écoles d'anthropologie. Rappelons le résultat le plus général de ces recherches : les Indo-Européens appartenaient à la race blanche et comptaient des représentants

des trois principaux types d'homme alors fixés en Europe, avec prédominance marquée du nordique.

Un aspect culturel ensuite, auquel se rattachent directement nos propres études.

\* \* \*

## II. — *La religion des Indo-Européens.*

L'unité de langue ne suppose pas forcément l'unité politique ; elle suppose en tout cas une sensible unité de civilisation : qu'on songe à la Grèce d'avant Alexandre, qui n'a jamais formé un Etat, mais qui, malgré les différences de dialectes et de mœurs, a eu constamment conscience et volonté de « parler grec », de « vivre grec ». Il est certain que les hommes qui s'exprimaient dans la langue indo-européenne avaient en commun un minimum de civilisation matérielle et morale. Il est légitime, en particulier, de parler de « la religion indo-européenne », étant bien entendu que cette unité n'impliquait pas l'uniformité et que chaque canton, comme plus tard chaque vallée grecque, chaque cité du Latium, chaque fjord norvégien, colorait à sa façon le bien commun.

Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avec un bel enthousiasme, les savants s'efforcèrent donc de reconstituer comparativement, en même temps que la langue, la religion des Indo-Européens et surtout ce qu'on regardait alors comme la partie essentielle de toute religion, la mythologie. L'entreprise était prématurée et elle a échoué. Les philologues et les linguistes qui s'y dévouaient ne disposaient pas

encore de cette nouvelle connaissance de l'homme, de cet humanisme élargi et rajeuni qu'a constitué, lentement d'abord, puis à un rythme et à un débit vertigineux, l'exploration méthodique des diverses branches de notre espèce. La situation est meilleure aujourd'hui : l'ethnographie et l'anthropologie ont permis d'observer, toutes vives, les formes que revêt la religion dans des sociétés de civilisation comparable, pour le niveau et pour les éléments, à celle des Indo-Européens; d'autre part, la psychologie et la sociologie ont éclairé le mécanisme interne de ces paganismes, leurs conditions d'équilibre, les fonctions qu'ils assurent, les évolutions qui les attendent. On s'est donc remis au travail depuis une vingtaine d'années, en France et en Allemagne surtout, et aussi en Suède, en Hollande, en Belgique, mais en se gardant des deux illusions du début. On ne croit plus que les Indo-Européens aient été des « primitifs »; on sait que ni leur civilisation ni leur langue ne permettent d'atteindre un « début », un zéro absolu; que l'une et l'autre portent au contraire la marque, la charge et le fruit d'un riche passé dans lequel notre vue ne peut guère remonter. D'autre part, on ne croit plus que les mythes soient d'ingénieux et vains symboles imaginés de toutes pièces par des chantres pour exprimer leur admiration devant les spectacles de la nature, ni les jeux de mots plus ou moins conscients de philologues préhistoriques; aux mythes solaires, aux mythes d'orage, aux « épithètes personnifiées » et autres produits des « maladies du langage », on fait aujourd'hui leur juste part, qui n'est pas grande; on sait qu'une religion

suppose, exprime, règle et coordonne des besoins et des efforts bien plus complexes.

\* \* \*

### III. — *Mythes, rites, religion, société.*

Réservant à la philosophie l'origine et l'essence des religions, et à s'en tenir à l'observation extérieure, on peut poser comme acquis les définitions et les principes suivants :

1<sup>o</sup> Un mythe est un récit que les usagers sentent dans un rapport habituel, d'ailleurs quelconque, avec une observance positive ou négative ou un comportement régulier ou une conception directrice de la vie religieuse d'une société. Loin donc d'être des inventions désintéressées, ou même des inventions libres de l'imagination, les mythes ne sont pas séparables de l'ensemble de la vie sociale : ils expliquent, illustrent et protègent contre la négligence ou l'hostilité, des liturgies, des techniques, des institutions, des classifications et des hiérarchies, des spécialisations du travail commun, du maintien desquelles sont censés dépendre le bien-être, l'ordre, la puissance de la collectivité et de ses membres. Il est donc impossible d'étudier les mythes sans étudier les formes de l'activité magico-religieuse, politico-religieuse, économico-religieuse, etc., des sociétés considérées. En particulier, chaque fois qu'un récit apparaîtra en liaison constante avec un rituel, on devra examiner si cette liaison n'est pas essentielle : elle l'est le plus souvent, et du même coup on sait quel était, pour les usa-

gers, le sens principal de ce récit, de ce mythe.

Le mythe reste donc, autrement qu'on ne le croyait il y a un siècle, le phénomène religieux supérieur, qui donne aux autres signification et efficace, et la « mythologie comparée », en ce sens, garde sa primauté; on peut même, par piété pour les premiers chercheurs, maintenir ce nom pour désigner la nouvelle forme d'étude comparée des religions indo-européennes. Mais la « mythologie comparée » moderne n'est possible qu'à condition d'incorporer à tous les étages de sa structure tous les phénomènes en relation avec les mythes, c'est-à-dire pratiquement toute la sociologie. On comprend mieux dès lors l'intérêt de nos études : s'il s'agit de groupes humains historiques, c'est leur physiologie et leur anatomie tout entières qui s'exposent dans les mythes, schématisées parfois ou idéalisées, mais plus nettes, plus saisissables, plus philosophiques qu'elles ne le sont lorsqu'on les considère seulement dans les accidents de l'histoire. Et s'il s'agit de groupes humains préhistoriques, l'analyse ainsi comprise des mythes reconstitués par comparaison donne le seul moyen de connaissance objective.

2<sup>e</sup> Dans la vie d'une société, il est peu de « moments rituels » importants qui n'aient qu'une fonction, qu'un seul sens : un geste sacré tend à être aussi puissant, aussi fécond que possible, tend à être total. Il est certes légitime de parler, par exemple, de « rites purificatoires », mais on ne doit pas oublier que les usagers tâchent en même temps, et par ces mêmes rites, de faire prospérer leurs champs et leurs troupeaux, d'obtenir longue vie,

de nuire à leurs ennemis, etc. Il en est de même pour les mythes, avec la circonstance supplémentaire que les jeux naturels de l'imagination et de l'association des idées les enrichissent plus facilement encore. Aussi est-il rare qu'un mythe n'ait qu'un sens. Et c'est ici que, très souvent, il est légitime de restituer une part accessoire aux anciennes interprétations naturalistes : l'indien Indra n'est pas l'orage personnifié, certes; il est la projection divine de la classe des guerriers; cela n'empêche pas que ses combats célestes ont été certainement assimilés aux phénomènes atmosphériques où interviennent le nuage, l'orage, la pluie. Les mythologies de l'Amérique et de l'Afrique montrent constamment, à nu, sans qu'il soit besoin d'interpréter, ces mouvements simultanés, ces harmoniques de l'imagination sur des plans divers.

3<sup>e</sup> Suivant le génie des peuples, les mythes, solidaires des rites, sont orientés vers le merveilleux ou vers le vraisemblable, supposent un monde différent du nôtre ou se présentent comme des histoires, comme de l'histoire ancienne ou même récente. Ici le récit fait intervenir des dieux, des héros fabuleux, des monstres; là simplement des personnages qu'on croit « historiques » : héros nationaux, ennemis de type humain. Dans les deux cas, pourtant, ils répondent aux mêmes besoins et méritent le même nom. Sur le domaine indo-européen, Rome, abstraction faite des influences grecques facilement décelables, représente à l'extrême ce type de mythologie à forme historique. Qu'on feuille ce livre infiniment précieux, ce véritable traité de sociologie religieuse, sans équivalent dans

l'antiquité classique, que sont les *Fasles* d'Ovide : chaque fête, chaque geste rituel y est justifié par un, deux, trois récits qui se présentent presque tous comme de l'histoire ; ce sont pourtant des mythes, au même titre que ceux qu'on lit, malheureusement coupés de tout support rituel, dans la *Théogonie* d'Hésiode ou dans les « poèmes divins » de l'*Edda*.

4<sup>o</sup> Les mythes ne meurent pas toujours en même temps que disparaissent, sous des influences diverses, les formes de vie politique ou économique, les rites religieux qu'ils avaient d'abord contribué à maintenir. La mythologie irlandaise a ainsi survécu à la christianisation. Mais elle s'est tournée tantôt en légendes (liées à des noms historiques ou géographiques), tantôt en contes (anonymes), et si elle n'avait pas été, dès les premiers siècles de sa déchéance, consignée en lettres par des clercs heureusement attachés aux traditions, elle ne nous serait parvenue qu'érodée, banalisée, couverte aux trois quarts par les lieux communs du folklore international. C'est une grosse question de savoir si les thèmes des contes sont nés dans des temps très anciens de mythes dégénérés ou si, pour l'essentiel, ils représentent un genre de production imaginative qui a toujours été autonome. Mais à coup sûr cette vivace forme de littérature populaire, sous tous les climats, envahit sans délai, défigure et dévore les mythes dont une fonction sociale précise ne défend plus l'originalité. Le mythologue ne doit pas perdre de vue cette évolution ; souvent, en effet, un texte lui livre un mythe déjà désaffecté mais dont la dégénérescence folklorique n'est qu'à un stade précoce.

5<sup>o</sup> Ce n'est que tardivement, littérairement, chez des peuples déjà pourvus de philologues ou bien dans les religions à dogmes impératifs, que l'on voit apparaître des *corpus* mythologiques, « une mythologie », où l'ensemble des mythes s'organise sans contradictions au prix de retouches et de compromis. Encore ces efforts restent-ils peu efficaces sur la religion vécue. Pourtant, et dans les milieux les plus arriérés, même en Australie, on est en droit de superposer la notion de « mythologie » à la pluralité des mythes : quelque contradictoires qu'ils soient en effet, ces derniers n'en restent pas moins solidaires ; des êtres surnaturels de même groupe, de même type y apparaissent, les mêmes noms propres (de lieux, d'êtres, etc.) font la liaison d'un récit à l'autre, les mêmes institutions sociales et cosmiques, explicitement ou en filigrane, orientent tous les récits ; si les usagers ont confiance dans l'efficacité d'un mythe particulier, c'est, pour beaucoup, parce qu'ils sentent, parce qu'ils savent qu'il n'est pas isolé : une cohérence mouvante mais suffisante est maintenue d'autant plus facilement que, en chaque occasion, c'est un seul mythe qui a de l'importance, qui se récite avec détail, la masse de tous les autres composant en sourdine une orchestration utile mais nécessairement confuse. Ce sentiment de « choses du même genre, apparentées », suffit à constituer, au-dessus des mythes, une mythologie, un organisme dont on ne doit isoler les fragments qu'avec précaution.

\* \*

**IV. — Point de départ : religions des Indo-Iraniens, des Celtes et des Italiotes.**

L'unité de langue, disons-nous, suppose un minimum commun de civilisation, en particulier de religion. La matière de notre étude n'est donc pas illusoire : par la confrontation des équilibres religieux attestés dans les diverses sociétés parlant des langues indo-européennes, on peut espérer reconstituer au moins des fragments de l'ancienne religion commune, de la même manière que les linguistes, par la confrontation des grammaires et des vocabulaires du sanscrit, du grec, du latin, etc., reconstituent une bonne partie de l'indo-européen commun.

Il se pourrait cependant que cette matière fût inaccessible, et l'étude impossible; il se pourrait qu'en évoluant au sein des sociétés issues par fractionnement de la société préhistorique, l'ancien équilibre eût tellement changé que les traces du passé fussent imperceptibles ou méconnaissables; une langue étant moins sujette aux révolutions, aux réformes et refontes radicales qu'une religion, il se pourrait que, tout en continuant à parler deux formes encore fraternelles de l'indo-européen, les Indiens védiques et les Latins de Rome par exemple eussent entièrement renouvelé leurs systèmes de rites et de mythes, au point de ne pas laisser de prise à la comparaison.

De fait, le « minimum initial de civilisation commune » s'est partout considérablement altéré lors-

que les tribus indo-européennes, se dispersant aux quatre points cardinaux, de l'Atlantique au Turkestan, de la Scandinavie à la Crète et à l'Indus, se sont superposées ou mêlées à des allogènes dont la civilisation — nous pensons au monde égéen, à l'Asie antérieure, à Mohendjo Daro — les a conquises dans le temps même où, conquérantes, elles imposaient l'essentiel de leur langue.

Nulle part donc, nous pouvons en être certains, les religions historiquement attestées ne sont issues par simple et linéaire évolution de la religion indo-européenne. Partout nous nous trouvons vraiment en présence d'équilibres nouveaux, quelques-uns constitués pour la plus grande part de matériaux non indo-européens; les faits hérités de la préhistoire commune n'y sont plus que des survivances réduites ou déformées selon les nécessités de la perspective nouvelle. Découvrir ces faits dans leurs catlettes et sous leurs déguisements, n'est-ce pas un problème insoluble et même inabordable?

Ce n'est qu'un problème difficile. Et voici la circonstance particulière qui donne un moyen de l'aborder.

Entre l'unité indo-européenne préhistorique et les histoires, séparées, des Indiens, des Perses, des Scythes, des Grecs, des Latins, des Gaulois, des Irlandais, etc., l'examen des faits linguistiques a permis d'établir qu'il y a eu, en cours de migration et parfois jusque près du point d'arrivée, des unités partielles intermédiaires : il y a eu, par exemple, jusqu'à l'extrême Est, une unité indo-iranienne; jusqu'à l'extrême Ouest, une unité plus lâche rapprochant les futurs Celtes et les futurs Italiotes. Cela

est capital : ce qu'on sait de l'ancienne Europe non méditerranéenne et du sud de l'actuelle Russie donne à penser que, entre l'unité indo-européenne et ces unités partielles, les peuples en migration n'ont pas rencontré de « grande civilisation », ni donc de grands systèmes religieux comme il est arrivé ensuite plus au sud ; il est donc probable que « la religion indo-européenne » n'a pas été, durant cette période, complètement bouleversée. Comme d'autre part ces unités partielles sont plus récentes, relativement proches même des premiers documents « séparés », il est probable que, en dépit des bouleversements qui ont suivi, les survivances observables du dernier état commun, les souvenirs, au moins quant au vocabulaire religieux, seront encore abondants et groupés, de sorte que l'ancien équilibre se laissera peut-être entrevoir sous le nouveau. C'est en particulier ce qui s'est vérifié pour l'unité partielle indo-iranienne : la religion de l'*Avesta* n'est pas celle des *Veda* ; les correspondances de vocabulaire religieux (noms d'êtres divins, d'hommes, d'objets et d'actes sacrés, formules même) y sont pourtant très nombreuses et éclatantes. Or il est évident, quelle que soit la méthode de nos études, qu'un rôle très important y sera joué par le recensement et le classement des correspondances de vocabulaire. Le fait qu'on puisse atteindre, et presque sans effort, un vocabulaire religieux indo-iranien considérable est rassurant.

Il y a mieux. Une des chances, la meilleure chance peut-être de nos études, est le fait, remarqué d'abord par M. Kretschmer, puis mis en pleine valeur par M. Vendryes (*Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XX, 1918, pp. 265-285), que d'assez nombreux mots relatifs à la religion apparaissent à la fois chez les Italiotes, chez les Celtes, et dans le groupe indo-iranien, et n'apparaissent que là.

#### INTRODUCTION

Des termes mystiques comme ceux qui désignent la « foi » dans l'efficacité de l'acte sacré, la pureté rituelle et morale, l'exactitude rituelle, l'offrande au dieu et l'agrément du dieu, la protection divine, la prospérité, le mot signifiant la récitation des formules, des noms d'hommes chargés de fonctions sacrées, plusieurs noms même de dieux majeurs ou secondaires, ne se rencontrent ainsi que sur les deux marges opposées du domaine recouvert par les langues indo-européennes. Cette singulière distribution s'explique, ainsi que l'a indiqué M. Vendryes, par une concordance non plus linguistique mais sociologique : alors que chez les autres peuples de la famille les prêtres n'ont dans la société qu'un rôle mineur, un rôle « d'ouvriers » parmi les autres, les brahmanes indiens, les mages iraniens, les druides celtiques, le collège pontifical (flamines et pontifes) à Rome constituent autant de puissants corps sacerdotaux, dépositaires intéressés des traditions ; qu'on pense au vaste effort de mémoire requis des jeunes brahmanes et des élèves druides : ce n'est pas un hasard si la racine \*weid- « savoir » est à la fois dans le nom des *Veda* et dans celui des *dru-(v)id-*.

Cette circonstance assure que des survivances de la plus vieille unité existent, qu'elles sont directement connaissables. Elle met le linguiste en état de signaler à l'historien des religions des notions qui, désignées ici et là par les mêmes mots anciens,

ont chance de contenir encore en partie la même ancienne matière.

\* \* \*

#### V. — *Le problème des cadres sociaux et religieux.*

Appuyée à ce point fixe, la nouvelle mythologie comparée a fait depuis vingt ans ses premières prospections. D'abord incertaines et maladroites, elle les a rectifiées, assurées et réunies dans une synthèse déjà vaste où les vues particulières se contrôlent réciproquement et qui ne paraît pas artificielle à de bons esprits.

Les faits les plus apparents, ceux qui ont vite concentré sur eux la recherche, sont relatifs à la « Souveraineté ». Nous entendons par là l'ensemble des rites et des mythes concernant l'administration magique et juridique du monde et de la société, les grands dieux célestes et les rois leurs représentants, ainsi que les ministres mythiques et les prêtres ou magistrats terrestres qui assistent les Souverains dans leur office. Il semble, en effet, que les divers peuples indo-européens, du moins ceux chez qui ont survécu de grands corps sacerdotaux, aient gardé avec une fidélité particulière ce qui, dans la religion, relevait de ces fonctions présidentielles et directrices<sup>1</sup>.

Mais il ne faut pas oublier qu'une religion — et ces deux mots se sont déjà rencontrés plusieurs fois dans l'exposé qui précède — est un *système*, un

1. Voir nos essais *Ouranos-Varuna*, 1934 (A. Maisonneuve); *Flamen-Brahman*, 1935 (Geuthner); *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, 1940 (Leroux).

*équilibre*. Elle n'est pas faite de pièces et de morceaux assemblés au hasard, avec des lacunes, des redondances et des disproportions scandaleuses. Si nous osions risquer après tant d'autres une définition, toujours extérieure, nous dirions qu'une religion est une explication générale et cohérente de l'univers soutenant et animant la vie de la société et des individus. Si donc on ne veut pas se méprendre grossièrement sur la forme, l'ampleur et la fonction propre de tel ou tel d'entre les rouages d'une religion, il est urgent de le situer avec précision par rapport à l'ensemble. Quitte à retrouver ensuite cette première image, il faut dessiner d'abord les lignes maîtresses de toute l'architecture religieuse qu'on étudie ou qu'on reconstitue. Sinon, n'importe quel dieu étant plus ou moins amené à s'occuper de toutes les provinces de la vie humaine, on risque d'attribuer essentiellement à celui, quel qu'il soit, qu'on étudiera ce qui ne lui appartient qu'accidentellement; on le centrera sur la marge de son domaine ou même au delà et l'on méconnaîtra au contraire sa destination fondamentale. Bref, contrairement à une illusion fréquente, contrairement à un précepte de fausse prudence fort révéré, les monographies ne peuvent être constituées avec quelque assurance que lorsque l'ordre d'ensemble a été reconnu. Ou, si l'on préfère une formule plus modérée, il faut pousser parallèlement, l'une corrigeant sans cesse et améliorant l'autre, l'étude du cadre et celle des détails, l'étude de l'organisme et celle des tissus.

Nous avons senti vivement cette nécessité en plus d'un point de nos études sur les dieux souve-

rains, et aussi à la lecture d'excellents livres récemment publiés en Allemagne et en Suède sur la même question<sup>1</sup>. Faute de situer exactement le « Souverain » parmi les rouages politiques et parmi les représentations religieuses des Indo-Européens, nous nous sommes senti porté, et nous avons vu les autres portés à élargir indéfiniment son domaine propre, ce qui n'est certes pas entièrement illégitime puisque le dieu souverain, en dernière analyse, a regard et entrée partout, mais ce qui fausse la juste perspective puisque, à partir de certaines limites, dans certaines zones, il n'agit qu'en interférence ou en collaboration avec d'autres spécialistes divins plus immédiatement intéressés, alors que, dans sa zone centrale, il opère directement. Dans le temps même où nous traitions de Varuna comme dieu souverain, on a pu écrire ailleurs un gros traité sur les activités agraires et économiques du même personnage; et l'on n'avait pas tort; mais où est le *centre propre* de Varuna? Est-ce dans la souveraineté ou dans la fécondité qui, elle, ne manque pas de représentants divins qualifiés? Chez les Germains, Odhinn semble patronner à la fois les magiciens, la royauté, une partie des activités guerrières, et plusieurs auteurs ont insisté davantage sur son affinité avec l'agriculture : d'abord, où est son *centre*? Inversement, n'importe quel dieu spécialiste, dans certaines circonstances, sort de son domaine, prend même des airs de dieu souve-

1. H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923; H. Lommel, *Die alten Arier, von Art und Adel ihrer Götter*, Frankfurt a. M., 1935; G. Widengren, *Hochgottgläubige im alten Iran*, Upsal et Leipzig, 1938.

rain : c'est ainsi que Mars, combattant, s'occupe aussi des champs et du bétail, au point que quelques historiens de la religion romaine font de l'élevage et de l'agriculture sa fonction primaire, tandis que d'autres, se fondant sur des faits considérables, voient en lui, en *Mars Pater*, le plus ancien « grand dieu » italique dont *Jupiter* n'aurait qu'ultérieurement usurpé quelques activités : ici encore, où est le *centre*?

Ces incertitudes et beaucoup d'autres analogues nous ont conduit à essayer de fixer, avant toute nouvelle enquête de détail, les cadres généraux et les grandes articulations de la religion indo-européenne. Et comme, chez les demi-civilisés, la conception du monde et celle de la société, la hiérarchie des dieux et celle des hommes sont le plus souvent parallèles, cette recherche revient à définir, à la fois et indifféremment, comment les Indo-Européens concevaient la division et l'harmonie de leur corps social et comment ils ajustaient les provinces de leurs principaux dieux. Tel est le travail que nous avons entrepris en 1937-1938<sup>1</sup> et auquel nous avons consacré l'année 1940-1941..

\* \* \*

#### VI. — Méthode comparative et philologies particulières.

Nous n'exposerons pas ici les règles de nos démarques : le peu qu'il soit utile d'en dire est exposé

1. Cf. *La préhistoire des flaminies majeures*, dans la *Revue de l'histoire des Religions*, CXVII, 1938, pp. 188-200.

dans la section indo-européenne de l'*Histoire des Religions* de MM. Gorce et Mortier (librairie Quillet), dont la publication tarde, et à laquelle nous avons aussi emprunté quelques-uns des développements qui précèdent.

Nous ne méditerons pas non plus sur les difficultés que nous avons rencontrées du fait soit des linguistes, soit des philologues : nous ne gardons aux uns et aux autres que de la reconnaissance, car il est sain qu'une discipline nouvelle, qu'une méthode en formation subissent d'abord résistances, assauts, avanies. Tout le monde, ou presque, étant de bonne foi, l'accord se fait, chacun rectifiant ce qu'il y avait d'excessif ou d'illusoire dans ses positions et prenant une conscience plus claire et de ses limites et de son pouvoir légitime. La « philologie comparative » naissante n'a que respect pour les « philologies séparées » qui, de leur côté, renoncent plus vite que nous n'osions l'espérer à lui mesurer trop sévèrement sa place.

Il est un point cependant sur lequel il faut insister, car c'est là que se sont formés et que peuvent se former encore le plus de malentendus. Beaucoup de philologues spécialistes — indianistes, latinistes, etc. — estiment prudent, nécessaire, de réserver la comparaison pour un second stade de la recherche ; ils entendent traiter d'abord leurs dossiers, apprécier les textes, interpréter les divers témoignages, composer une image probable des formes les plus anciennes, même préhistoriques, de la religion et généralement de la société qui constitue la matière de leur philologie, et cela en toute souveraineté, par les seuls moyens de la critique

interne et externe, éclairés par ce qu'ils savent, devinent ou sentent du génie du peuple considéré, tel justement que le leur révèle l'étude philologique des textes. Chacun des spécialistes entend que ses pairs, les spécialistes des autres provinces indo-européennes, en fassent autant. Une fois que les philologies indienne, latine, germanique, etc., auront librement constitué une image des plus anciennes formes de la vie sociale et des représentations religieuses des divers peuples qu'ils traitent distributivement, *et alors seulement*, le comparatiste sera admis à s'emparer de ces résultats et à les confronter, sans d'ailleurs avoir à les retoucher sensiblement par ses méthodes propres. Ils conçoivent ainsi le travail par étages superposés et par étapes nettement distinctes : philologie pure à la base, et « philologies séparées » (pour ce qui nous concerne, « mythologies séparées ») ; puis, en superstructure, la comparaison.

Ce programme repose sur une illusion bien compréhensible : c'était celle, somme toute, des hellénistes qui s'irritaient, il y a un siècle, contre les intrus qu'on appelait bizarrement les « grammairiens comparés » ; ils avaient construit, de l'intérieur du grec, avec des matériaux grecs, des systèmes plausibles pour expliquer l'opposition de *esti* « il est » et de *eisi* « ils sont », et ces systèmes leur semblaient autrement rassurants que les « hypothèses » qui reconnaissaient ici l'opposition sanscrit de *asti* « il est » et de *santi* « ils sont » et les oppositions latine et allemande toutes semblables de *est* et de *sunt*, de *ist* et de *sind*. Les comparatistes avaient pourtant raison. Il en est de même

pour notre matière : ce n'est pas de l'intérieur d'une société indo-européenne particulière qu'on peut déterminer avec vraisemblance ce qui, en elle, dans l'état de sa maturité, provient d'une innovation plus ou moins récente, et ce qui a été maintenu de l'héritage ancestral ; ce n'est pas l'historien d'une société indo-européenne particulière qui, d'après ce qu'enseigne la seule histoire, peut conjecturer la préhistoire : dans les équilibres qu'il constate, les plus vieux éléments sont souvent réduits à peu de chose et détournés de leur fonction première ; comment, par quelle intuition pressentirait-il et surtout démontrerait-il leur ampleur et leur valeur anciennes ? Le comparatiste au contraire dispose d'un moyen objectif d'appréciation : le repérage des coïncidences entre deux sociétés apparentées, et des coïncidences en groupe plutôt qu'isolées. Si l'on reconnaît, enchaînée dans un équilibre spécifiquement indien et dans un équilibre spécifiquement romain par exemple, une même série, suffisamment originale, d'éléments soutenant entre eux des relations homologues, il y a pour ces derniers présomption d'antiquité, d'héritage à partir de la préhistoire commune, et plus le groupe d'éléments considérés sera complexe et délicat, plus la présomption sera forte ; si un troisième équilibre, spécifiquement scandinave ou irlandais par exemple, présente le même groupe d'éléments singuliers, la preuve est bien près d'être acquise. Au fond, il en est de la méthode comparative en matière religieuse comme en matière linguistique : elle seule permet de remonter avec assurance, avec objectivité, dans la préhistoire par l'utilisation

simultanée des archaïsmes, des bizarries (des « irrégularités », disent les grammairiens), de toutes les traces qui, ici et là, au sein de chaque équilibre particulier substitué à l'équilibre préhistorique commun, témoignent bien de ce lointain passé, mais n'en témoignent qu'à la condition d'être recoupées, confirmées, interprétées et parfois restaurées du dehors.

Par conséquent, la comparaison, l'esprit comparatif doivent intervenir dès le début, dès la collecte et l'appréciation des sources, dès la lecture et le classement des documents. En procédant à l'inverse l'indianiste isolé d'une part, le latiniste isolé d'autre part risquent de construire pour la préhistoire de leurs domaines deux images où les points communs n'apparaîtront pas ensuite clairement, ou même auront été négligés à cause de leur insignifiance apparente dans l'équilibre historique indien et dans l'équilibre historique romain. C'est ce qui est plusieurs fois arrivé.

Cette constatation ne contient pas d'outrecuidance. Le comparatiste reconnaîtra aussi bien ses propres faiblesses : du seul fait qu'il soit obligé de s'initier à un grand nombre de spécialités, il n'est à l'aise dans aucune et il est exposé à commettre, dans le détail des lectures, des traductions, des interprétations, dans l'usage des bibliographies, dans l'expression enfin, de ces erreurs et de ces maladresses que, par tradition corporative, les philologues aiment à fêter joyeusement. Même s'il évite ces grossiers écueils, il reste en tout cas moins bien armé que ses collègues philologues pour exploiter, pour pousser dans toutes ses conséquences

tel principe d'explication dont il aura eu le premier mérite. L'idéal sera d'établir, comme il s'est fait dans la linguistique, une symbiose de tous les instants entre spécialistes et comparatistes; et si jamais un seul homme peut réunir les deux qualités, peut être entièrement compétent sur tous les domaines où la comparaison l'appelle, la perfection sera de ce monde. Pour l'instant, contentons-nous d'une tolérance et d'une assistance mutuelles, ce qui est déjà tout près de l'association. Que le comparatiste prospecte les sujets : les philologues, s'ils veulent bien prendre au sérieux son croquis, en feront meilleur usage que lui-même.

\* \* \*

#### VII. — *Explication du livre.*

Ceux qui observent notre travail depuis plusieurs années n'auront pas de peine à suivre la marche de la présente recherche. Étant donné la circonstance providentielle qui a été rappelée plus haut<sup>1</sup>, c'est, cette fois encore, au confluent des données de l'extrême Est et de l'extrême Ouest que se forme la première masse solide sur laquelle nous bâtirons : ce livre est consacré, pour la plus grande part, à préciser et à développer l'analogie qui s'observe entre la hiérarchie triple de la société brahmanique (prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs) et la hiérarchie triple du plus auguste des sacerdotes romains (flamines de Jupiter, de Mars, de Quirinus), avec tout ce qui se rattache à l'une

1. Voir ci-dessus, pp. 22 et suiv.

et à l'autre de conceptions mythiques et philosophiques, de pratique religieuse et politique.

Mais, tandis que les faits indiens, ainsi que les faits iraniens tout proches, sont bien connus et immédiatement accessibles, les faits romains, fossiles pour la plupart et mal compris des anciens eux-mêmes, exigent un long traitement. Aussi résumerons-nous dans un seul chapitre initial ce qu'il faut savoir des castes indiennes, des classes iraniennes et de leurs prolongements religieux, philosophiques, etc., nous efforçant, au risque de sécheresse, d'en faire ressortir l'aspect systématique. Puis, à la lumière de ces données certaines, nous étudierons les survivances romaines, vérifiant progressivement que l'analogie du triple flaminat et de la société triple indo-iranienne n'est pas extérieure mais essentielle.

Nous examinerons ainsi d'abord les trois dieux que servent les trois flamines, et les fonctions sociales et cosmiques de ces dieux (chapitre II), ensuite la situation des trois flamines majeurs dans la vie religieuse et politique à l'époque historique. Cette dernière étude, à condition de montrer par l'examen sommaire de l'organisation sociale des Celtes que l'organisation sociale des Indo-Iranians est restée la plus proche du type indo-européen commun, éclairera quelque peu l'évolution particulière des pré- et des proto-Romains, et donnera notamment des raisons de penser que la conception « civique » de la vie sociale s'est substituée sur les bords du Tibre à une conception « classificatoire » toute comparable à celle des Indo-Iranians, conception dont le triple flaminat n'est que le

reflet sacerdotal et le vestige le plus apparent (chapitre III).

Nous serons ainsi conduit à chercher si d'autres vestiges de cette organisation en classes fonctionnelles ne subsistent pas, et notamment si les trois tribus primitives de Rome (Ramnes, Luceres, Tities), que les anciens ne savaient plus guère interpréter, n'étaient pas justement dans le principe des classes fonctionnelles : la vérification est possible, en toute rigueur philologique, croyons-nous (chapitre IV).

Mais les Romains expliquaient l'union et la collaboration des Ramnes, des Luceres et des Tities par une légende, par le fameux enlèvement des Sabines et par la guerre, suivie d'un accord, entre les Romains et les Sabins : dans la perspective que nous découvrons, cette légende n'est évidemment pas de l'histoire, mais un mythe, au sens défini plus haut<sup>1</sup>; il y a donc lieu de regarder si, sur d'autres parties du domaine indo-européen, la collaboration des classes fonctionnelles n'est pas justifiée par des mythes comparables : c'est le cas, en effet; le mythe germanique est même exactement superposable au mythe romain, et les mythes celtique et indien sont proches (chapitre V).

Les deux derniers chapitres (VI et VII) recueillent les traces romaines de deux autres conceptions rattachées aux classes fonctionnelles dans diverses sociétés indo-européennes mais, qui, à Rome, en sont irrémédiablement dissociées (les frères anciêtres, les talismans); ils ne peuvent prétendre à

1. V. ci-dessus, pp. 15 et suiv.

être aussi démonstratifs que les précédents. Enfin la conclusion, ramassant l'ensemble des résultats, énonce sans les traiter plusieurs questions importantes.

Nos lecteurs nouveaux ressentiront peut-être quelque fatigue ou quelque irritation à nous suivre, et nous leur paraîtrons mener de front ou alternativement, mêler ou croiser deux problèmes différents, ou du moins deux niveaux différents du problème : d'abord une interprétation et une systématisation des documents romains concernant la plus ancienne organisation de la société, puis une reconstitution comparative des formes sociales des Indo-Européens. Ils auront raison, mais ils comprendront vite que cette méthode d'avance est la seule praticable : les données romaines sur les origines ne sauraient s'interpréter que par référence aux faits indo-iraniens, celtiques, germaniques, ou aux faits indo-européens qu'on peut en déduire par la comparaison; compensatoirement, ces mêmes données romaines sont nécessaires non seulement pourachever mais pour pousser un peu loin l'induction indo-européenne. Chacune des deux démarches aide l'autre et la conditionne, le « dossier indo-européen » fournissant au « dossier romain » des moyens d'analyse comparative, le « dossier romain » fournissant « au dossier indo-européen » des éléments de synthèse également comparative. Et ces échanges de services ne tournent pas au cercle vicieux, puisque chacun des deux dossiers ne renvoie pas frauduleusement à l'autre, tout nus et tout crus, les matériaux qu'il en a reçus, mais les lui propose élaborés, enrichis de

prolongements et de valences qui sont à la fois des prises pour la vérification et des amorces de développement. Telle est toujours, d'ailleurs, l'originalité de la méthode comparative : elle ne s'avance pas vers la certitude par une ascension droite, entassant Ossa sur Pélion ou tirant les théorèmes les uns des autres en forme d'échelle coulissante, mais par un ensemble concerté d'efforts obliques, multipliant les bases, dressant en faisceau des probabilités qui, prises isolément, ne tiendraient pas.

Plus tard, quand les données celtes, germaniques, etc., auront été interprétées avec l'attention qui est ici réservée au domaine romain, on pourra préparer un exposé plus harmonieux, plus uni, plus dogmatique aussi. Au point où nous en sommes, les disgrâces de la recherche ne sauraient être voilées. Puisse le spectacle de cette misère exciter des esprits charitables à prendre à leur compte une partie des travaux qui sont ici inachevés ou simplement amorcés !

Des réflexions sur des difficultés particulières (pp. 182 et suiv.), des indications latérales (par exemple pp. 115 et 194, des notes de « formulistique » irlandaise et romaine) s'insèrent dans le développement ; les lecteurs pressés de conclure peuvent les passer sans inconvénient ; les autres y gagneront une vue plus exacte du sujet.

#### VIII. — *Mythologie comparée et histoire romaine.*

La figure que nous sommes amené à donner aux débuts de Rome, le sens que nous attribuons aux

récits du premier et du deuxième livres de Titus-Live surprennent parfois les historiens. Hâtons-nous pourtant de constater qu'eux-mêmes, très sagelement, marquent les limites de leur discipline ou même formulent les questions complexes que, par la voie comparative, nous essayons ici d'aborder. M. Carcopino, M. Homo, en mainte occasion, ont rappelé que les origines échappent à la méthode historique *stricto sensu* et que, de l'intérieur de la seule histoire romaine, une sûre critique des premières légendes n'est guère concevable. M. Piganiol, il y a vingt ans, a montré que la recherche des origines de la société romaine revient à mesurer l'apport de deux éléments : les autochtones et les conquérants, les Méditerranéens restés sur place et les Indo-Européens venus du Nord.

On ne saurait mieux dire. Mais ces deux éléments nous sont inaccessibles en eux-mêmes, et si leur résultante est connue, encore ne l'est-elle que modifiée par une longue évolution : aussi l'historien est-il exposé à mainte illusion quand il essaie, avec ses seules méthodes, de répartir la préhistoire entre l'un et l'autre. Notre effort tend à fixer au moins l'un des deux éléments, à fournir des Indo-Européens une image précise, objective, dont chaque trait soit dûment motivé.

On ne nous conteste plus en général l'utilité d'un tel service. Les difficultés viennent de ce que, nécessairement, il se dépasse lui-même. Du lointain de la préhistoire indo-européenne reconstituée par comparaison, nous apportons des systèmes de concepts, très exactement des mythes, qui recouvrent de trop près certaines légendes relatives aux

origines romaines pour que la coïncidence soit fortuite : ces légendes sont donc elles aussi, au sens précédemment défini, des mythes. Telles étaient, dans un précédent livre, les légendes sur les vies et sur les institutions de Romulus et de Numa, et aussi les légendes sur la guerre des Romains contre Porsenna, les unes et les autres illustrant une vieille doctrine bipartite de l'action souveraine. Telles sont, dans le présent livre, les légendes sur les premiers rapports des Romains et des Sabins, sur Romulus et sur Tatius, sur l'enlèvement des Sabines et sur la fusion des peuples, toutes légendes justifiant l'ancienne tripartition fonctionnelle de la société romaine.

Les historiens réagissent. Il leur est difficile de ne voir dans ces traditions sur les temps royaux que des récits fictifs soutenant des concepts, des coutumes, des cultes, des traits d'organisation politique ou religieuse plus ou moins bien conservés dans la Rome ultérieure. En particulier les rapports des Romains et des Sabins, cette alliance de Romulus et de Tatius où M. Piganiol reconnaît l'événement capital de l'histoire ancienne de l'Occident, peuvent-ils être abandonnés comme événements, comme *faits*, et n'y plus voir que la forme prise à Rome par ce qui, chez les Germains, se présente comme la guerre, puis la fusion des dieux Ases et des dieux Vanes, c'est-à-dire un récit traditionnel, pré-romain, habillé seulement en vêtements romains, justifiant la coïncidence, la collaboration au sein d'une même société des classes supérieures (prêtres et guerriers) et de la classe rurale ?

Nous ne saurions être juge et partie. A regarder

comparativement les données ici rassemblées, nous ne pouvons en conscience conclure autrement que nous ne faisons, nous ne voyons pas le moyen d'associer l'histoire à l'explication plus généreusement que ne le font les pages 148 et suivantes. En signant cet aveu nous tenons compte bien volontiers de la déformation ou, si l'on veut, de l'aveuglement qui résulte, en chacun, de l'application légitime mais intensive d'une méthode. Il est probable que, dans quelques années, soit par des corrections réciproques, soit par l'arbitrage de tiers, les historiens de Rome et nous-même parviendront à ce qui nous paraît en ce moment désirable mais peu concevable : une interprétation à la fois mythique et historique des légendes que, courtoisement, nous nous disputons. De bons esprits, nous le savons, s'y emploient : sensibles à nos raisons mais plus libres que nous et mieux armés pour l'utilisation de toutes les données romaines, des hommes comme M. Jean Bayet, M. Basanoff feront le départ de nos droits et de nos excès. Pour l'instant, il ne nous a pas semblé même utile d'émuover la pointe d'une pensée en travail : quitte à provoquer des résistances plus vives, nous avons formulé au plus net et nos solutions et les difficultés auxquelles les autres nous paraissent se heurter. Les discussions qui s'ensuivront, que du moins nous souhaitons, s'en trouveront facilitées.

\* \*

IX. — *Transcriptions.*

Les quelques citations qui ont été faites dans des langues anciennes autres que le latin et le grec sont dans une graphie très simplifiée. Partout, sauf en latin où l'on n'ose aller contre l'usage, les voyelles longues ont été marquées, et par l'accent circonflexe<sup>1</sup>. Des caractères *italiques* dans un mot écrit en caractères *romains*, et vice versa, marquent des phonèmes particuliers : *th*, *dh* (iranien, vieux scandinave) valent le *th* spirant sourd et sonore de l'anglais; *kh*, *gh* (iranien) sont les gutturales spirantes sourde (allemand *ach-laut*) et sonore (berlinois *g*); *t*, *d*, *n* (sanskrit) sont des cacuminales; *h* et *m* (sanskrit) sont le « *visarga* » (souffle) et l' « *anusvāra* » (nasalisation de la voyelle précédente); *sh* (sanskrit, iranien) est le *ch* français (un simple *c* notant d'autre part le *lch* français); *r* (sanskrit, avestique, indo-européen) et *l* (sanskrit, indo-européen) sont *r* et *l* voyelles. L'astérisque \*, comme il est d'usage en linguistique, précède toute forme reconstituée.

1. La longue n'a pu cependant être marquée dans *Tyr* ni à l'initiale des noms propres (*Odhinn*, *Aditya*).

## CHAPITRE PREMIER

## Les trois classes sociales indo-iraniennes.

## I. Les castes dans l'Inde ancienne.

L'Inde est la terre des castes par excellence. Dans la moindre société, par dizaines, elles se côtoient et s'opposent. Héréditaires, fermées sur elles-mêmes par le régime matrimonial, elles tiennent l'individu dans un réseau d'obligations et d'interdictions qui sous prétexte de pureté le paralysent, le séparent de la plupart de ses semblables, et dont il ne peut s'affranchir sans perdre son rang, sans risquer ses droits et ses chances.

Cet éparpillement coagulé, qui explique en partie les destins de l'Inde, n'est sûrement pas un héritage des temps indo-iraniens. Il s'est formé, puis accentué, généralisé au cours des siècles, s'abritant seulement du nom d'un système traditionnel fort différent : la division de tout groupement *arya* en trois *varna*, en trois « couleurs », en trois grandes castes si l'on veut, correspondant à trois organes différenciés et hiérarchisés dont la collaboration est nécessaire à la vie du corps social : d'abord l'ensemble des prêtres (*brâhmaṇa*), puis celui des guerriers (*kshattriya* ou *râjanya*), enfin celui des éleveurs-agriculteurs (*vaiçya*). C'est