

Dans la même série,
Jean Hamburger, *L'Aventure humaine*, textes réunis et
présentés par Hélène Bourgeois et Béatrice Descamp-
Latscha.

Georges DUMÉZIL

MYTHES ET DIEUX
DES
INDO-EUROPÉENS

Textes réunis et présentés
par Hervé Coutau-Bégarie

FLAMMARION

En 1938, Georges Dumézil publie dans la *Revue de l'histoire des religions* un article capital : « La préhistoire des flamines majeurs », dans lequel il annonce que la tripartition reconnue dès 1930 chez les Indo-Iraniens se retrouve chez les Indo-Européens occidentaux et résulte donc d'un prototype commun. Son nom sera désormais indissolublement lié à cette découverte, qui va recevoir des prolongements beaucoup plus étendus que son auteur lui-même ne pouvait l'imaginer. Au cours des décennies qui vont suivre, il ne va plus cesser de la vérifier et de l'étendre aux différents secteurs de la mythologie indo-européenne : toutes les « provinces » indo-européennes, de l'Irlande à l'Inde et de la Scandinavie à Rome, seront ainsi examinées, dans leurs panthéons, leurs rituels, leur organisation sociale, leurs épopées... Les résultats de cette exploration géographique seront précisés dans la troisième partie. Du point de vue « fonctionnel », Dumézil va s'attacher à préciser l'articulation solidaire des trois fonctions et l'agencement interne de chacune d'entre elles.

À la première préoccupation va répondre la série *Jupiter Mars Quirinus*. Ce titre indique moins une référence à Rome qu'à une triade exemplaire prise comme emblème de la trifonctionnalité. *Jupiter Mars Quirinus*, publié en 1941, est un exposé général sur la conception indo-européenne de la société : castes dans l'Inde ancienne, classes sociales dans l'Iran avestique, fonctions sociales chez les Scythes. Dès cette première présentation, contrairement à ce qu'affirmeront bon nombre de ses adversaires, s'il soutient que « les trois grandes provinces du monde indo-iranien connaissent le principe de la division sociale en prêtres, guerriers, éleveurs-agri-

culteurs », il ajoute aussitôt que le principe n'entraîne pas forcément la pratique sociale.

L'Inde est seule à fonder vraiment sur lui son organisation sociale. Encore ce durcissement ne semble-t-il s'être opéré qu'à l'aube des temps historiques. L'Iran qu'ont connu les Grecs et les Romains avait bien à sa tête un corps sacerdotal puissant, mais le reste de la société ne paraît pas y avoir évolué en castes, même pas en classes nettement définies. Dans les livres avestiques les versets qui parlent de la tripartition donnent l'impression de formules rhétoriques plutôt que de références à un mécanisme bien vivant [...]. [Chez les Scythes], les classes ne paraissent pas avoir joué dans la vie réelle un plus grand rôle qu'en Iran.

À Rome, « le rex, les flamines et leur hiérarchie ont été très tôt minimisés, fossilisés », alors que la société celtique se montre plus proche du modèle indien. On voit ainsi apparaître ce qui sera une constante maintes fois répétée à l'encontre de critiques désireux de réduire la nouvelle mythologie comparée à un schéma simpliste et étouffant :

« Ces différences d'organisation sociale [...] sont aussi précieuses que les ressemblances : elles permettent de comprendre, en gros, comment deux sociétés apparentées, puis séparées, soumises à des influences diverses et se composant des destins différents, ont à la fois maintenu et rajeuni une tradition préhistorique commune. »

Naissance de Rome (Jupiter Mars Quirinus II) paraît en 1944. Comme son titre l'indique, le livre reprend le dossier de la fondation de l'Urbs qui avait été esquissé dans *Jupiter Mars Quirinus*. La question était passionnément discutée chez les latinistes qui essayaient de faire la part de la légende et de l'histoire. L'interprétation dominante mettait l'accent sur une fusion de diverses ethnies qui aurait abouti à un synœcisme (un contrat de fondation), ou sur l'alliance des composantes sociales. Dès 1940, Dumézil a déplacé l'explication sur le seul terrain de la mythologie : à partir d'un texte de Properce, il affirme que la description et la caractérisation des trois tribus primitives de Rome « définissent excellemment les trois fonctions sociales indo-euro-

peennes » et que la guerre entre Latins et Sabins est un exemple type de guerre de fondation dont on retrouve d'autres illustrations dans les mythologies germanique (guerre des Ases et des Vanes), indienne (querelle d'Indra et des Açvin) et celtique (querelle des Tuatha Dê Danann et des Fomôre). Une telle lecture, purement légendaire, aboutit en fait à remettre en cause toutes les interprétations admises jusqu'alors, ce à quoi les latinistes, notamment André Piganiol et Jérôme Carcopino à cette époque tout-puissants, ne peuvent se résoudre. Dumézil estime donc nécessaire, face à des critiques extrêmement violentes, de reprendre le dossier sur un plan purement romain : « Sauf un bref développement accessoire, l'argumentation fait à peu près totalement abstraction des données comparatives. Non pas, bien entendu, que je sois disposé à en réduire le rôle, qui a été et reste fondamental, ne serait-ce que dans l'invention. Mais je n'aurais presque aucun élément indo-européen non romain à ajouter au dossier et surtout, discutant cette fois contre des spécialistes des choses romaines, il a paru plus élégant, plus sportif et plus décisif (en cas de victoire !) de ne prendre d'armes que dans l'arsenal où puisent aussi mes adversaires. »

Naissance d'archanges (Jupiter Mars Quirinus III), paru en 1945, traite d'un sujet parallèle et cependant fort différent, celui de la formation de la théologie zoroastrienne. En Iran, l'ancienne théologie polythéiste directement dérivée des Indo-Européens a cédé la place entre le x^e et le vii^e (?) siècle à un dieu unique, le grand dieu Ahura-Mazda. *A priori*, il ne reste rien de l'ancien panthéon trifonctionnel. Mais Dumézil montre qu'au-dessous du grand dieu, il existe une série d'entités, les « Immortels bienfaisants » (*Amêsha Spânta*), qui reproduisent l'ancienne théologie trifonctionnelle. Subsiste cependant une difficulté : si la première entité correspond indiscutablement à la première fonction, les deux suivantes à la deuxième et les deux dernières à la troisième, la quatrième pose problème : son office déborde du strict cadre de la troisième fonction. Ce n'est qu'un peu plus tard que le problème sera résolu par comparaison avec la déesse Sarasvatî et les Anâhitâ indiens. La troisième fonction, à côté des dieux spécifiques, comporte une déesse trivalente dont l'office déborde sur les deux premières fonctions.

Ce résultat est exposé dans *Tarpeia*, paru en 1947. Bien que s'inscrivant dans la série des *Mythes romains* du fait de son objet, ce livre se situe aussi dans le prolongement des

Jupiter Mars Quirinus, « c'est-à-dire à propos de la conception tripartite du monde et de la société que les plus vieux Romains avaient reçue de leurs ancêtres indo-européens ». Les deux premiers essais traitent de la théologie, les autres « concernent l'épopée, des héros, de l'"histoire" : c'est dire que l'effort d'interprétation que nous appliquons aux faits romains se poursuit ici sur les deux plans parallèles et solidaires où travaille toute idéologie ».

Jupiter Mars Quirinus IV, paru en 1948, n'a pas de titre propre, mais seulement un sous-titre : « Explication de textes. » Après des années d'exploration, Georges Dumézil entreprend un « travail second » consistant à « réviser, c'est-à-dire vérifier, analyser, corriger et aussi compléter » deux dossiers : l'un indien, l'autre romain, qui soulevait beaucoup de difficultés et rencontrait de nombreuses critiques : celui de la valeur fonctionnelle des tribus primitives de Rome. Dernière tentative pour trouver une application sociale de la tripartition à Rome. Par la suite, Dumézil reconnaîtra que l'exposé de 1948 « multipliait les hypothèses » et aboutissait à une impasse. Sans renier l'idée, en faveur de laquelle lui paraissaient militer de bonnes raisons (notamment les couleurs symboliques attachées aux tribus), il laissera le dossier en l'état.

Ayant pris une conscience plus claire des règles et des limites de la méthode comparative mise au point depuis 1938, j'ai, si j'ose dire, évacué ce problème. Les comparaisons indo-européennes permettent de reconnaître et d'explorer à Rome une idéologie archaïque ; elles ne permettent pas de reconstituer des faits, ni historiques, ni même institutionnels. De plus, il est certain que les hommes qui, au IV^e siècle et au début du III^e, ont composé pour Rome le récit de prestigieuses origines ne savaient déjà plus grand-chose des événements ni de l'organisation de la Rome préétrusque, et que c'est même cette indigence de l'information qui leur a permis de composer leur tableau à l'aide de légendes où s'exprimait une vieille doctrine politico-religieuse, celle des trois fonctions, qui continuait à s'imposer aux esprits, comme il arrive souvent, bien que presque entièrement éliminée de l'actualité. Il est donc vain de prétendre, à travers ces légendes costumées en histoire, découvrir des origines réelles dont elles ne sont pas même l'enjolivement. Le comparatiste n'a pas à ajouter,

sur les faits, de nouvelles hypothèses à toutes celles, indémonstrables, qui ont été déjà accumulées.

Les Dieux des Germains (1958) présente un tableau des trois fonctions plus satisfaisant que celui esquissé presque vingt ans plus tôt dans *Mythes et Dieux des Germains* (1939), écrit avant la découverte de 1938 et remanié après coup. Au-delà de son aspect monographique, il montre le caractère indo-européen d'une eschatologie qui avait été insuffisamment élucidée dans *Loki* (1948) : les dossiers scandinave et ossète peuvent être rapprochés de faits homologues indiens (si la théologie védique ne contient pas de « drame du monde », de « renouvellement du monde », on en trouve dans le *Mahābhārata*) et iranien.

Concurremment, de multiples articles identifient des applications de la trifonctionnalité dans les domaines les plus divers. Dumézil reçoit ici le renfort de plusieurs chercheurs qui travaillent dans la perspective qu'il a tracée : Lucien Gerschel, son plus ancien élève, étudie ainsi les techniques juridiques que Dumézil reprendra dans *Mariages indo-européens* (1979) ; Émile Benveniste la médecine ; le savant hollandais Jan de Vries ouvre la voie à la symbolique des couleurs...

L'étude « interne » de chaque fonction est commencée logiquement par celle de la première. Celle-ci avait déjà été reconnue (indépendamment du cadre triparti) par quelques pionniers : à la fin du XIX^e siècle, l'indianiste Abel Bergaigne avait proposé l'appellation de « dieux souverains » que Dumézil reprendra à son compte. Dans ses travaux antérieurs à 1938, notamment *Ouranos-Varuna* (1934) et *Flamen-Brahman* (1935), celui-ci s'était maintenu, selon son expression, « dans les débris de l'idéologie royale ». Il peut donc dès 1940 présenter un tableau de la première fonction avec *Mitra-Varuna*. Comme *Jupiter Mars Quirinus*, ce titre ne renvoie pas à une « province » précise (en l'occurrence indienne) mais entend souligner l'essence bipartite, magique et juridique, de la première fonction. Ce livre sera revu et corrigé en 1948. À côté des deux grands dieux souverains, les autres dieux souverains, dits « mineurs » (qu'un traducteur mal inspiré rendra en russe par : dieux n'ayant pas atteint leur majorité), seront progressivement reconnus dans *Le Troisième Souverain* (1949) à propos de l'Iran, *Les Dieux des Indo-Européens* (1952) à propos de l'Inde et de Rome ; leur transposition

dans la mythologie scandinave, avec « les fils d'Odinn », ne sera élucidée que beaucoup plus tard (dans des articles repris dans *Gods of the Ancient Northmen*, 1973). Un aspect particulier de la première fonction, l'élection, qui constitue chez tous les peuples indo-européens un mode d'accès à la royauté « concurremment avec l'hérédité et parfois en combinaison avec elle », est étudié dans *Servius et la fortune* (1943).

La deuxième fonction, plus difficile à saisir, ne se laissera cerner que progressivement. Le premier livre à l'aborder, *Horace et les Curiaces*, paru en 1942, met en lumière un aspect qui ne cessera de prendre de l'importance au cours des investigations ultérieures, celui des trois péchés du guerrier : le héros commet trois fautes qui s'organisent sur un mode trifonctionnel. L'équivalent est aussitôt reconnu en Inde. Il le sera ultérieurement pour la Grèce avec les trois péchés d'Héraclès et pour les Scythes. Mais il faudra encore des années et plusieurs articles préparatoires avant qu'un tableau d'ensemble de la deuxième fonction puisse être proposé. Ce sera *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, paru en 1956.

La troisième fonction, par nature polymorphe, va résister encore plus à toutes les tentatives de systématisation. *Servius et la fortune* précisera les rites et mythes concernant les promotions sociales, divers articles étudient des dieux de la troisième fonction et leurs talismans. Mais la synthèse annoncée en 1952 ne viendra jamais.

Quand vient le temps des bilans, à la fin des années cinquante, Dumézil entreprend d'établir un « tableau ordonné » des résultats de l'enquête. La première série de livres ainsi prévus doit couvrir l'ensemble de la théologie trifonctionnelle.

Une sorte de cours de théologie trifonctionnelle, illustrée de mythes et de rituels, devait montrer comment la comparaison permet de remonter à un prototype commun préhistorique, puis, par un mouvement inverse qui n'est pas un cercle vicieux, déterminer les évolutions ou révolutions qu'il faut admettre pour expliquer, à partir de ce prototype, les théologies directement attestées qui avaient permis de le reconstituer. Gardant, par superstition peut-être, quelques-uns des titres de mes anciens essais (1940, 1941), je

comptais confier à un *Jupiter Mars Quirinus* définitif une vue panoramique sur les trois fonctions ; puis, à un *Mitra-Varuna* refondu, l'analyse de la première ; enfin, à une nouvelle édition d'*Aspects de la fonction guerrière*, une illustration de la seconde. Quant à la troisième, rebelle par nature à la systématisation, elle était destinée à se satisfaire, après révision et avec commentaire, d'un recueil d'articles dispersés au cours des ans dans des revues et des Mélanges.

Cet ambitieux programme ne recevra qu'une exécution partielle. La deuxième fonction sera la mieux servie, avec *Heur et Malheur du guerrier*, publié en 1969 et refondu en 1985. La première fonction devra se contenter d'un bilan beaucoup plus modeste que le *Mitra-Varuna* envisagé : *Les Dieux souverains des Indo-Européens* (1977), dans lequel les « faits orientaux » sont repris *ab ovo*, alors que l'existence de *La Religion romaine archaïque* (1966 et 1974) et de *Gods of the Ancient Northmen* (1973) a permis d'« alléger » les « faits occidentaux ». Quant à la troisième fonction, une nouvelle fois à la traîne, elle ne sera pas abordée. En 1982, Dumézil confie cette tâche à ses successeurs.

Réfléchir encore sur ce qui, dans la grande diversité de la troisième fonction (prospérité...), fait l'unité de tant d'aspects. Il ne s'agit pas, comme on l'a souvent objecté depuis André Piganiol, d'un « fourre-tout » destiné à loger tout ce qui ne se ramène pas aux deux fonctions supérieures, mais de concepts étroitement liés, qui se conditionnent et s'appellent les uns les autres. Il ne s'agit pas non plus de théorie, d'*a priori*, mais d'observation : les dieux tels que Freyr, Quirinus, les Ásvin, etc. mettent chacun en évidence, synthétiquement, trois ou quatre des aspects de la troisième fonction et, par leurs affinités pour d'autres dieux, d'autres aspects encore.

Dans la préface de la dernière édition de *Heur et Malheur du guerrier*, parue exactement un an avant sa mort, il dresse l'état final de cette enquête poursuivie sans relâche pendant près de cinquante ans.

Dès 1938, une fois reconnu le caractère indo-européen commun du cadre idéologique des trois

fonctions — administration du sacré, du pouvoir et du droit ; de la force physique ; de l'abondance et de la fécondité —, on a entrepris d'étudier comparativement, chez les divers peuples de la famille, l'économie interne des expressions théologiques et mythiques de chacune d'elles. Les bilans sont inégaux.

Pour la première, qui touchait de près les hommes de savoir et de pouvoir, les prêtres et les chefs, il a été très vite possible d'obtenir un tableau simple et entièrement cohérent, dont l'Inde védique, contrôlée par l'Iran, fournit, avec son Varuna et son Mitra, un exemplaire théologique bien conservé et dont Rome a laissé un exposé très complet dans l'« histoire » de ses deux fondateurs, Romulus et Numa. Avec des évolutions propres à chacune, la Scandinavie, l'Irlande ont confirmé cette première vue. Puis, à côté des deux aspects et personnages principaux de la souveraineté, ont été dégagés les services et les figures des divers souverains mineurs dont les Indo-Iraniens, les Romains, les Scandinaves présentent des « réalisations » diverses, mais de même sens. Si quantité de points doivent être observés de plus près, il ne semble pas qu'il reste beaucoup à ajouter à ces lignes maîtresses.

À l'inverse, un des caractères les plus immédiatement sensibles de la troisième fonction est son morcellement en de très nombreuses provinces dont les frontières sont imprécises : fécondité, abondance en hommes (masse) et en biens (richesse), nourriture, santé, paix, volupté, etc., sont des notions qui se conditionnent les unes les autres, qui se déversent les unes dans les autres par mille capillaires, sans qu'il soit possible de déterminer entre elles un ordre simple de dérivation. Un autre caractère de la même fonction est son étroite liaison avec la base géographique, topographique, ethnique aussi de chaque société particulière et avec la forme, les organes variables de chaque économie. En conséquence, si la comparaison des dieux ou des héros jumeaux, les moins engagés dans le détail des *realia*, a permis de repérer un certain nombre de traits et de thèmes communs à plusieurs peuples indo-européens, aucune structure générale n'est apparue jusqu'à présent et l'on peut douter que l'avenir en découvre une.

La deuxième fonction, la force, et d'abord, naturellement, l'usage de la force dans les combats, n'est pas

pour le comparatiste une matière aussi désespérée, mais elle n'a pas bénéficié chez les divers peuples indo-européens d'une systématisation complète comme la souveraineté religieuse et juridique : soit que les penseurs, les théologiens responsables de l'idéologie n'aient pas réfléchi avec autant de soin sur des activités qui n'étaient pas proprement les leurs, soit que les réalités non plus du sol, mais des événements, aient contrarié la théorie. Aussi la comparaison a-t-elle dégagé ici moins une structure que des aspects, qui ne sont même pas tous cohérents. Mais, de chacun de ces aspects pris à part, des réseaux de correspondances précises et complexes entre l'Inde (le plus souvent les Indo-Iraniens) et Rome ou le monde germanique attestent l'antiquité.

*
* *

Le tableau panoramique *Jupiter Mars Quirinus* « définitif » n'a pas paru. L'introduction des Dieux souverains a présenté un bref résumé des dieux indo-iraniens des trois fonctions et c'est tout. La seule synthèse disponible reste donc *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*.

Paru en 1958, cet ouvrage était destiné à « fournir aux lecteurs déjà informés une première — et provisoire — synthèse, non seulement une mise en ordre, mais une mise au point, avec la correction mutuelle et générale que seule une vue d'ensemble peut imposer aux résultats partiels ». Malgré plusieurs sollicitations, Dumézil s'est toujours refusé à le rééditer. Il en a expliqué les raisons en 1980 :

Ce n'était qu'une synthèse provisoire, faite pour prendre date et pour aider le lecteur à s'orienter dans mon petit labyrinthe. L'histoire du livre est amusante. Les éditions allemandes Rohwolt m'avaient commandé, pour leur collection populaire, une brève mise au point de ma recherche. Sur la recommandation d'un « esprit éclairé », je suppose. Mais, quand ils ont reçu mon texte, ils ont reculé d'effroi. Sans doute avaient-ils consulté entre-temps un philologue moins éclairé ! Je conserve, de ce débat, une correspondance qu'il serait instructif de publier... Comme le manuscrit était prêt, je l'ai proposé à mon ami Marcel Renard, dont la « collection

Latomus » a toujours été accueillante aux nouveautés. Le livre a été utile en son temps, mais il est beaucoup trop condensé (Rohwoit m'avait fixé d'étroites limites) et en même temps trop morcelé, avec une allure de catéchisme. Et surtout, il y a eu depuis lors, dans mon travail, quelques changements et beaucoup de compléments. Il faudrait donc tout recommencer. Est-ce la peine ? Mieux vaut, je crois, laisser les études se développer, sans les couper par des bilans qui sont aussitôt dépassés ou, sur certains points, périmés. Vous verrez bien, dans vingt-cinq ou trente ans, ce que tout cela sera devenu.

C'est pourtant ce livre, amputé de son introduction et de sa bibliographie, qui est republié ici, et ce n'est pas chose commode que de justifier un tel choix que Dumézil n'eût sans doute pas approuvé (même si la reprise d'un texte dans un recueil n'a pas la même signification qu'une réédition). Mais le besoin d'aider le lecteur à s'orienter dans le labyrinthe dumézilien s'impose de manière encore plus impérieuse qu'en 1958, car en trois décennies, ledit labyrinthe s'est enrichi d'un nombre impressionnant de pièces supplémentaires ! Pour autant, celles-ci n'ont pas remis en cause l'architecture générale (on n'ose pas dire : la structure) de l'édifice : les « changements » portent sur des points de détail ou introduisent des nuances, les « compléments » s'insèrent sans heurts dans la grille proposée. *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens* reste pleinement utilisable, et suffisamment complet pour donner une image exacte de l'œuvre. De toute façon, il s'impose... par forfait, puisque Dumézil ne l'a jamais remplacé et qu'il n'est pas possible d'extraire des « bilans » ultérieurs des textes suffisamment synthétiques pour figurer dans ce recueil.

Les trois chapitres qui composent *L'Idéologie tripartie* sont reproduits intégralement, sans autre altération que la traduction en français d'une citation anglaise et l'incorporation de tableaux récapitulatifs empruntés à d'autres livres. Il eût été téméraire d'essayer d'« améliorer » le texte par des notes ou des renvois bibliographiques qui auraient été soit lacunaires et imprécis, soit trop abondants. Je n'ai fait exception à cette règle que dans deux cas, où Dumézil renvoyait lui-même à des publications ultérieures.

Indien caste

CHAPITRE II

LES TROIS FONCTIONS SOCIALES ET COSMIQUES

① *Les classes sociales dans l'Inde.* — L'un des traits les plus frappants des sociétés indiennes post-trigvédiques est leur division systématique en quatre « classes » — le sanskrit dit : en quatre « couleurs », *varṇa* — dont les trois premières, bien qu'inégales, sont pures, parce que proprement *arya*, tandis que la quatrième, formée sans doute d'abord des vaincus de la conquête *arya*, est coupée des trois autres et, par nature, irrémédiablement souillée. De cette quatrième, hétérogène, il ne sera pas question ici.

Les devoirs de chacune des trois classes *arya* leur servent de définition : les *brāhmana*, prêtres, étudient et enseignent la science sacrée et célèbrent les sacrifices ; les *kṣatriya* (ou *rājanya*), guerriers, protègent le peuple par leur force et par leurs armes ; aux *vaiśya* revient l'élevage et le labour, le commerce, et généralement la production des biens matériels. Ainsi se constitue, complète et harmonieuse, la société que préside un personnage à part, le roi, *rājan*, lui-même généralement issu, mais qualitativement extrait, du second niveau.

Ces groupes fonctionnels, hiérarchisés, sont en principe fermés chacun sur lui-même par l'hérédité, par l'endogamie et par un code rigoureux d'interdictions. Sous cette forme classique, il n'est pas douteux que le système ne soit une création proprement

indienne, postérieure au gros du Rgveda ; les noms des classes ne sont mentionnés en clair que dans l'hymne du sacrifice de l'Homme Primordial, au x^e livre du recueil, si différent de tous les autres. Mais une telle création ne s'est pas faite de rien ; elle n'a été que le durcissement d'une doctrine et sans doute d'une pratique sociale préexistantes. En 1940, un savant indien, V.M. Apte, a fait une collection démonstrative de textes des neuf premiers livres du Rgveda (notamment VIII, 35, 16-18) qui prouvent que, dès le temps de la rédaction de ces hymnes, la société était pensée comme composée de prêtres, de guerriers, d'éleveurs et que, si ces groupes n'y étaient pas encore désignés sous leurs noms de *brāhmaṇa*, de *ḥṣatriya* et de *vaiśya*, les substantifs abstraits, noms de notions, dont ces noms d'hommes ne sont que les dérivés, étaient déjà composés en un système hiérarchique définissant distributivement les principes des trois activités : *brāhman* (neutre) « science et utilisation des corrélations mystiques entre les parties du réel, visible ou invisible », *ḥṣatrá* « puissance », *viś* à la fois « paysannerie », « habitat organisé » (le mot est apparenté au latin *uicus*, au grec (*F*) *oĩxoc*) et, au pluriel, *viśah*, « ensemble du peuple dans ses groupements sociaux et locaux ». Il est impossible de déterminer dans quelle mesure la pratique se conformait à cette structure théorique : n'y avait-il pas une part plus ou moins considérable de la société qui, indifférenciée ou autrement classée, échappait à cette tripartition ? L'hérédité, probable, à l'intérieur de chacune des classes, n'était-elle pas corrigée dans ses effets par un régime matrimonial plus souple et des possibilités de promotion ? Malheureusement, seule la théorie nous est accessible.

② *Les classes sociales avestiques*. — Depuis un quart de siècle, confirmant les vues de F. Spiegel, É. Benveniste et moi-même avons soutenu que, au moins sous cette forme idéologique, la tripartition sociale était une conception déjà acquise avant la division des « Indo-Iraniens » en Indiens d'une part, Iraniens d'autre part. En plusieurs passages, l'Avesta men-

tionne, comme les constituants de la société, comme des groupes d'hommes ou des classes (désignées aussi par un mot faisant référence à la couleur, *pištra*), les prêtres, *āθaurvan*, *āθravan* (cf. un des prêtres védiques, l'*ātharvan*), les guerriers, *raθaē.štar* (« monteurs de chars », cf. véd. *rathe-šhā*, épithète du dieu guerrier Indra) et les agriculteurs-éleveurs, *vāstryō.fšuyant*. Un seul passage avestique, et plus constamment les textes pehlevi, placent comme quatrième terme, en bas de cette hiérarchie, les artisans, *hūiti*, que bien des indices (notamment le fait que des groupements triples de notions sont parfois mis maladroitement en rapport avec les quatre classes : p. ex. *SBE*, V, p. 357) engagent à considérer comme ajoutés à un ancien système ternaire. Au x^e siècle de notre ère encore, fidèle témoin de la tradition, le poète persan Firdousi raconte comment le roi fabuleux Jamšed (le Yima Xšaēta de l'Avesta) institua hiérarchiquement ces classes : il sépara d'abord du reste du peuple les **asravān*, « leur assignant les montagnes pour y célébrer leur culte, s'y consacrer au service divin et se tenir devant le lumineux séjour » ; les **arəštar*, qui furent placés de l'autre côté, « combattent comme des lions, brillent à la tête des armées et des provinces, et c'est par eux qu'est protégé le trône royal, par eux que se maintient la gloire de la vaillance » ; quant aux **vāstryōš*, troisième classe, « ils labourent, plantent et récoltent eux-mêmes ; de ce qu'ils mangent, personne ne leur fait reproche ; ils ne sont pas serfs, bien que vêtus de haillons, et leur oreille est sourde à la calomnie ».

À la différence de l'Inde, les sociétés iraniennes n'ont pas durci cette conception en un régime de castes : elle semble être restée un modèle, un idéal, et aussi un moyen commode d'analyser et d'énoncer l'essentiel de la matière sociale. Du point de vue de l'idéologie, où nous nous plaçons, cela suffit.

③ *La légende de l'origine des Scythes*. — Un rameau aberrant de la famille iranienne, fort important parce qu'il s'est développé non dans l'Iran, mais au nord de la mer Noire, hors de la prise des empires, iraniens

ou autres, qui se sont succédé dans le Proche-Orient, témoigne dans le même sens : ce sont les Scythes, dont les mœurs et plusieurs légendes nous sont connues grâce à Hérodote et à quelques autres auteurs anciens, et dont un petit peuple du Caucase central, original et plein de vitalité, les Ossètes, a maintenu jusqu'à nos jours la langue et les traditions. D'après Hérodote (IV, 5-6), voici comment les Scythes racontaient l'origine de leur nation :

Le premier homme qui parut dans leur pays jusqu'alors désert se nommait Targitaos, qu'on disait fils de Zeus et d'une fille du fleuve Borysthène (le Dniepr actuel)... Lui-même eut trois fils, Lipoxais (*variante Nitoxais*), Arpoxais et, en dernier, Kolaxais. De leur vivant, il tomba du ciel sur la terre de Scythie des objets d'or : une charrue, un joug, une hache, une coupe, ἄροτρον τε καὶ ζυγόν καὶ σάγαριον καὶ φιάλην. À cette vue, le plus âgé se hâta pour les prendre, mais, quand il arriva, l'or se mit à brûler. Il se retira et le second s'avança, sans plus de succès. Les deux premiers ayant renoncé à l'or brûlant, le troisième survint, et l'or s'éteignit. Il le prit avec lui et ses deux frères, devant ce signe, abandonnèrent la royauté tout entière à leur cadet. De Lipoxais sont nés ceux des Scythes qui sont appelés la tribu (grec *γένος*) des Aukhatai ; d'Arpoxais ceux qui sont appelés Katiaroi et Traspies (*variantes* Trapies, Trapioi) et du dernier, du roi, ceux qui sont appelés Paralatai ; mais tous ensemble se nomment Skolotoi, d'après le nom de leur roi.

Il me paraît aujourd'hui certain qu'il faut, avec E. Benveniste, rendre *γένος* par « tribu » : les Scythes comptent quatre tribus, dont une est la tribu chef. Mais toutes ont, réelle ou idéale, la même structure : il est clair en effet que ces quatre objets font référence aux trois activités sociales des Indiens et des « Iraniens d'Iran » ; la charrue avec le joug (É. Benveniste a rapproché un composé avestique qui associe semblablement ces deux pièces de la mécanique du labour) évoque l'agriculture ; la hache était, avec l'arc, l'arme nationale des Scythes ; et d'autres traditions scythiques

conservées par Hérodote, ainsi que l'analogie de faits indo-iraniens bien connus, engagent à voir dans la coupe l'instrument et le symbole des offrandes culturelles et des beuveries sacrées. La forme bien distincte que Quinte-Curce (VII, 8, 18-19) donne à la tradition confirme cette exégèse fonctionnelle ; il fait dire aux ambassadeurs des Scythes qui essaient de détourner Alexandre le Grand de les attaquer : « Sache que nous avons reçu des dons : un joug de bœufs, une charrue, une lance, une flèche, une coupe (*iugum boum, aratrum, hasta, sagitta et patera*). Nous nous en servons avec nos amis et contre nos ennemis. À nos amis nous donnons les fruits de la terre que nous procure le travail des bœufs ; avec eux encore, nous offrons aux dieux des libations de vin ; quant aux ennemis, nous les attaquons de loin par la flèche, de près par la lance. »

④. *Les familles des héros Nartes.* — Il est intéressant de voir survivre cette structure idéologique de la société dans l'épopée populaire des modernes Ossètes, qui a été notée par fragments, mais en de nombreuses variantes, depuis près d'un siècle, et qu'une grande entreprise folklorique russo-ossète, il y a quinze ans, a recueillie systématiquement. Les Ossètes savent que leurs héros des anciens temps, les Nartes, étaient divisés pour l'essentiel entre trois familles :

Les *Boriatæ*, dit une tradition publiée par S. Tuganov en 1925, étaient riches en troupeaux ; les *Alægatæ* étaient forts par l'intelligence ; les *Æxsærtægkatæ* se distinguaient par l'héroïsme et la vigueur, ils étaient forts par leurs hommes.

Le détail des récits qui juxtaposent ou opposent deux à deux ces familles, surtout dans la grande collection des années quarante, confirme pleinement ces définitions. Le caractère « intellectuel » des *Alægatæ* y revêt une forme archaïque ; ils n'apparaissent qu'en une circonstance unique, mais fréquente : c'est dans leur maison qu'ont lieu les solennelles beuveries des Nartes où se produisent les merveilles d'une Coupe

magique, « la Révélatrice des Nartes ». Quant aux *Æxsærtægkatæ*, grands pourfendeurs en effet, il est remarquable que leur nom soit un dérivé du substantif *æxsar(t)* « bravoure », qui est, avec les altérations phonétiques attendues dans les parlers scythiques, le même mot que le sanskrit *ksatrā*, nom technique, on l'a vu, du principe de la classe guerrière. Et les *Bor(i)atæ*, notamment le principal d'entre eux, *Buræ-færnyg*, sont constamment, caricaturalement, les riches, avec tous les risques et défauts de la richesse, et, de plus, par opposition aux peu nombreux *Æxsærtægkatæ*, ils sont une masse d'hommes.

5. *Les Indo-Européens et la tripartition sociale.* — Ainsi reconnue indo-iranienne commune, cette doctrine tripartite de la vie sociale a été le point de départ d'une enquête qui, poursuivie depuis près de vingt ans, a abouti à deux résultats complémentaires, qui peuvent se résumer en ces termes : 1° en dehors des Indo-Iraniens, les peuples indo-européens connus à date ancienne ou bien pratiquaient réellement eux aussi une division de ce type ou bien, dans les légendes par lesquelles ils expliquaient leurs origines, répartissaient leurs soi-disant « composantes » initiales entre les trois catégories de cette même division ; 2° dans l'ancien monde, du pays des Sères aux colonnes d'Hercule, de la Libye et de l'Arabie aux Hyperboréens, aucun peuple non indo-européen n'a explicitement pratiqué ni idéalement une telle structure, ou, s'il l'a fait, c'est après un contact précis, localisable et datable, qu'il a eu avec un peuple indo-européen. Voici quelques exemples à l'appui de ces deux propositions.

6. *Les classes sociales chez les Celtes.* — Le cas le plus complet est celui des plus occidentaux des Indo-Européens, Celtes et Italiotes, — ce qui n'étonne pas, quand on a pris garde (J. Vendryes, 1918) aux nombreuses correspondances qui existent, dans le vocabulaire de la religion, de l'administration et du droit, entre les langues indo-iraniennes d'une part, les langues italiques et celtiques d'autre part, et elles seules.

Si l'on ajuste les documents qui décrivent l'état social de la Gaule païenne décadente qu'a conquise César et les textes qui nous informent sur l'Irlande peu après sa conversion au christianisme, il apparaît, sous le **rīg-* (l'équivalent phonétique exact de sanskr. *rāj-*, lat. *rēg-*), un type de société ainsi constitué : 1° dominant tout, plus forte que les frontières, presque aussi supranationale que l'est la classe des brahmanes, la classe des druides (**druid-*), c'est-à-dire des « Très Savants », prêtres, juristes, dépositaires de la tradition ; 2° l'aristocratie militaire, seule propriétaire du sol, la *flaith* irlandaise (cf. gaulois *vlato-*, all. *Gewalt*, etc.), proprement « puissance », l'exact équivalent sémantique de sanskr. *ksatrā*, essence de la fonction guerrière ; 3° les éleveurs, les *bó airig* irlandais, hommes libres (*airig*) qui se définissent seulement comme possesseurs de vaches (*bó*). Il n'est pas sûr, comme on l'a proposé, ni même probable (A. Meillet et R. Thurneysen ont préféré une étymologie purement irlandaise), que ce dernier mot, *aire* (gén. *airech*, pl. *airig*), qui désigne tout membre de l'ensemble des hommes libres, tout ce qui est protégé par la loi, concourt à l'élection du roi, participe aux assemblées (*airecht*) et aux grands banquets saisonniers, etc., soit le dérivé en *-k-* d'un mot parent de l'indo-iranien **ārya* (sansk. *arya*, *ārya* ; v.-pers. *ariya*, avest. *airya* ; osse *læg* « homme », de **arya-ka-*). Mais peu importe : le tableau triparti celtique recouvre exactement le tableau, réel ou idéal, des sociétés indo-iraniennes.

7. *Les composantes légendaires de Rome et les trois tribus primitives.* — La Rome historique, aussi haut qu'on remonte, n'a pas de division fonctionnelle : l'opposition patriciens-plébéiens est d'un autre type. Sans doute cependant n'est-ce là que l'effet d'une évolution précoce, et sans doute la division primitive en trois tribus — antérieure aux Étrusques, bien que recouverte de noms d'origine apparemment étrusque, *Rammes*, *Luceres*, *Titienses* — était-elle encore, à quelque degré, du type que nous étudions : c'est ce que suggère clairement la légende des origines.

Suivant la variante la plus répandue, Rome se serait constituée de trois éléments ethniques : les compagnons latins de Romulus et de Rémus, les alliés étrusques amenés à Romulus par Lucumon, les ennemis sabins de Romulus commandés par Titus Tatius ; les premiers auraient donné naissance aux Ramnes, les seconds aux Luceres, les troisièmes aux Titienses. Or la tradition annalistique colore constamment chacune de ces trois composantes ethniques de traits fonctionnels : les Sabins de Tatius sont essentiellement des riches en troupeaux ; Lucumon et sa bande sont et ne sont que les premiers spécialistes de l'art militaire, engagés comme tels par Romulus ; Romulus est le demi-dieu, le *rex-augur* bénéficiaire de la promesse initiale de Jupiter, le créateur de l'*urbs* et le fondateur institutionnel de la *respublica*.

Parfois la composante étrusque est éliminée, mais l'analyse « trifonctionnelle » n'en subsiste pas moins, car Romulus et ses Latins cumulent alors sur eux la double spécification de chefs sacrés et de guerriers exemplaires, ont avec eux ou en eux, comme dit Tite-Live (I, 9, 2-4), *deos et uirtutem*, et il ne leur manque, provisoirement, que les *opes* (et les femmes) que peuvent et devront leur fournir les Sabins (cf. Florus, I, 1 : les Sabins réconciliés se transportent dans Rome et *cum generis suis auitas opes pro dote sociant*). Éliminant aussi les Étrusques, le dieu Mars en personne, au troisième livre des *Fastes* d'Ovide (178-199), met de même à nu le ressort idéologique de l'entreprise qui a abouti à l'union des Romains et des Sabins : « Le riche voisinage (*uicinia diues*), dit-il, ne voulait pas de ces gendres sans richesse (*inopes*) et n'avait pas égard au fait que j'étais, moi (un dieu), la source de leur sang (*sanguinis auctor*)... J'en ressentis de la peine et je mis dans ton cœur, Romulus, une disposition conforme à la nature de ton père (*patriam mentem*, c'est-à-dire martiale) ; je te dis : Trêve de sollicitations ; ce que tu demandes, ce sont les armes qui te le donneront (*arma dabunt*). » Denys d'Halicarnasse qui suit, lui, la tradition à trois races, répartit

bien entre elles les mêmes trois avantages : les villes voisines, sabines et autres, sollicitées par Romulus pour des mariages, refusent (II, 30) de s'unir à ces nouveaux venus « qui ne sont ni considérables par les richesses (*χρήμασι*) ni les auteurs d'aucun exploit (*λαμπρόν έργου*) » ; à Romulus ainsi réduit à sa qualité de fils de dieu et de dépositaire des premiers auspices, il ne reste (II, 37) qu'à appeler des militaires professionnels, l'Étrusque Lucumon de Solonium, « homme d'action et illustre en matière de guerre » (*τά πολεμια διαφανής*).

8. Properce, IV, 1, 9-32. — Mais c'est Properce, dans la première élégie romaine (IV, 1), qui a donné de cette doctrine des origines, et dans la forme à trois races, l'expression la plus parfaite : au moment où il va nommer, avec Romulus, les trois tribus primitives en mettant leurs étymologies en valeur par les corrélations traditionnelles avec les noms de leurs éponymes, il commence par exprimer les caractères fonctionnels distinctifs, « l'essence », pourrait-on dire, de la matière première de chaque tribu : 1°) les compagnons de Rémus et de son frère (le nom même de Romulus étant réservé pour couvrir la synthèse finale), 2°) Lygmon (Lucumo), 3°) Titus Tatius. Ce texte mérite d'être regardé de près.

L'intention du poète, en ce début de l'élégie, est d'opposer (c'est un lieu commun de l'époque) l'humilité des origines à l'opulence de la Rome d'Auguste. Après quelques vers qui posent le thème en l'appliquant au site, voici les habitants (vers 9-32), présentés en trois parties bien inégales, suivies d'une conclusion :

Sur la pente où s'élevait jadis la pauvre maison
10. de REMUS, les (deux) frères avaient un foyer unique,
immense royaume.

La Curie, dont l'éclat couvre aujourd'hui une assemblée en toges prêtexes, ne contenait que des sénateurs vêtus de peaux, des âmes rustiques.

C'est la trompe qui convoquait, pour les colloques, les anciens citoyens ; cent hommes dans un pré, tel était souvent leur sénat.

15. Point de toile ondulant sur la profondeur d'un théâtre, point de scène exhalant l'odeur solennelle du safran.

Nul ne se souciait d'aller quérir des dieux étrangers : la foule tremblait, attachée au culte ancestral,

et chaque année les fêtes de Palès n'étaient

20. célébrées que par des feux de foin, qui valaient bien les lustrations qui s'y font aujourd'hui par le moyen d'un cheval mutilé.

Vesta était pauvre et trouvait son plaisir à des ânonns couronnés de fleurs ; des vaches étiques portaient en procession des objets sans valeur.

Des porcs engraisés suffisaient à purifier les étroits carrefours et le berger, au son du chalumeau, offrait en sacrifice les entrailles d'une brebis.

25. Vêtu de peaux, le laboureur brandissait des lanières velues : c'est de là que tiennent leurs rites les Fabii, Luperques déchainés.

Encore primitif, le soldat n'étincelait pas sous des armes terribles ; on se battait nu, avec des pieux durcis au feu.

Le premier camp (prétoire : quartier du camp autour de la tente du général), ce fut un commandant en bonnet de peau, LYGMON, qui l'établit,

30. et la richesse de TATIUS était, pour l'essentiel, dans ses brebis.

C'est de là que se formèrent les TITIES, et les RAMNES, et les LUCERES, originaires de Solonium ; c'est de là que Romulus lança son quadrige de chevaux blancs.

Le cours de ce développement est clair : comme une fable vers sa brève morale, il tend vers le dernier distique qui, avant de mentionner le « rassembleur » Romulus dans l'appareil de ses triomphes, énumère sous leurs noms les trois tribus « rassemblées ». Au vers 31, *hinc* indique que ces trois tribus proviennent des hommes qui ont été d'abord décrits, et, en effet, en accord avec la tradition érudite, Properce met

évidemment les *Tities* (v. 31) en corrélation avec le *Tatius* du vers 30 et les *Luceres* (v. 31) en corrélation avec le *Lygmon-Lucumo* du v. 29 ; quant aux *Ramnes* (v. 31), conformément à l'usage, ils devraient être annoncés symétriquement par la mention de Romulus, mais Romulus, réservé ici pour le commandement de la société synthétique (v. 31-32), est remplacé par le *Remus* du v. 9, élargi en *fratres* au v. 10. En d'autres termes, avant de les montrer transmués (*hinc...*), sous Romulus, dans les trois tiers de la cité unifiée, Properce commence par présenter successivement, sous leurs éponymes et dans leur existence encore séparée, les trois composantes de la future Rome et cela dans l'ordre : les gens de Rémus et de son frère ; l'Étrusque Lucumo ; le Sabin Tatius. Ainsi s'explique que les fêtes des vers 15-26, appartenant aux futurs Ramnes, soient toutes de celles que la tradition considérait comme antérieures au synécisme, comme pratiquées déjà, dans leur isolement, par les deux frères.

Mais ce n'est pas tout. Il n'est pas moins clair que les trois présentations successives des futures tribus sont caractérisées selon les trois fonctions auxquelles est consacré le présent chapitre :

1°) du vers 9 (« Rémus ») au vers 26, le poète n'évoque que le caractère primitif d'une ADMINISTRATION POLITIQUE (9-14 : simplicité et des « rois » et de ce qui figurait alors le sénat et l'assemblée du peuple), ainsi que du CULTE (v. 15-26 : pas de solennités ni de dieux étrangers ; dans l'ordre du calendrier rustique — d'avril à février — des Parilia, des Vestalia, des Compitalia, des Lupercalia sans nulle pompe) ;

2°) du vers 27 au vers 29 (« Lygmon »), le poète évoque les formes primitives de la GUERRE, qui restent élémentaires (« en bonnet de peau »), même chez le premier technicien militaire ;

3°) dans l'unique vers 30 (« Tatius »), le poète évoque la forme purement pastorale de la RICHESSE primitive.

La netteté des articulations du texte et par conséquent des intentions classificatoires du poète, notam-

ment la confrontation dans le distique 29-30 de Lucumo comme général et de Tatus comme riche propriétaire de troupeaux, mettent en relief le fait que, même conçues comme des composantes ethniques, les trois tribus étaient aussi, dans la pensée des érudits de l'époque d'Auguste, caractérisées fonctionnellement : les *Rammes* groupés autour des « frères », comme occupés surtout du gouvernement et du culte ; Lucumon et les *Luceres* comme des guerriers, Titus Tatus et les *Titus* (plus souvent *Titienses*) comme de riches éleveurs.

9. *Les divisions des Ioniens.* — Parmi les Grecs, les Ioniens tout au moins, et notamment les plus anciens Athéniens, avaient été d'abord divisés en quatre tribus définies ainsi par leur rôle dans l'organisme social. Les noms traditionnels des tribus ne sont pas tous clairs, non plus que la répartition des noms entre les quatre fonctions ou, comme dit Plutarque, les quatre *Bioi*, « (types de) vie », mais ces types sont très probablement : prêtres ou magistrats religieux, guerriers ou « gardiens », laboureurs, artisans (Strabon, VIII, 7, 1 ; cf. Platon, *Timée*, 24 a ; Plutarque, *Solon*, 23, par une fausse étymologie du nom d'ordinaire rattaché aux prêtres, omet les prêtres et dédouble laboureurs et bergers). Il est probable que les trois classes de la République idéale de Platon, — les philosophes qui gouvernent, les guerriers qui défendent, le tiers-état qui crée la richesse — avec tous leurs harmoniques moraux et philosophiques, si proches parfois des spéculations indiennes, ont été inspirées en partie des traditions ioniennes, en partie de ce qu'on savait alors en Grèce des doctrines de l'Iran, en partie d'enseignements dits pythagoriciens qui remontaient sans doute eux-mêmes fort loin dans le passé hellénique et préhellénique.

10. *La tripartition sociale dans l'ancien monde.* — À ces schémas concordants, c'est en vain qu'on a cherché une réplique indépendante dans la pratique ou les traditions des sociétés finno-ougriennes ou sibériennes, chez les Chinois ou les Hébreux bibliques, en Phénicie

ou dans la Mésopotamie sumérienne ou sémitique, et généralement dans les vastes zones continentales contiguës aux Indo-Européens ou pénétrées par eux ; ce qu'on observe, ce sont soit des organisations indifférenciées de nomades, où chacun est à la fois combattant et pasteur ; soit des organisations théocratiques de sédentaires, où un roi-prêtre, un empereur divin est équilibré par une masse, morcelée à l'infini, mais homogène dans son humilité ; soit encore des sociétés où le sorcier n'est qu'un spécialiste parmi beaucoup d'autres, sans préséance, malgré la crainte qu'inspire sa spécialité : de près ni de loin, rien de tout cela ne rappelle la structure des trois classes fonctionnelles hiérarchisées. Il n'y a pas d'exceptions. Quand un peuple non indo-européen de l'ancien monde, du Proche-Orient notamment, semble se conformer à cette structure, c'est qu'il l'a acquise sous l'influence d'un nouveau venu de son voisinage, d'une de ces dangereuses bandes indo-européennes qui, au second millénaire, — Louvites, Hittites, Arya — se sont hardiment répandues sur plusieurs routes. C'est le cas, par exemple, de l'Égypte « castée » dans laquelle les Grecs du v^e siècle croyaient trouver le prototype, l'origine des plus vieilles classes fonctionnelles athéniennes, qui ont été mentionnées tout à l'heure. En réalité, cette structure ne s'est formée sur le Nil qu'au contact des Indo-Européens qui, surgissant en Asie Mineure et en Syrie au milieu du second millénaire avant notre ère, révélèrent aussi aux Égyptiens le cheval, avec tous ses usages. C'est à cette date seulement que, pour survivre, le vieil empire des Pharaons se réorganise, se donne notamment ce qu'il n'a jamais eu, une armée permanente, une classe militaire ; le plus ancien texte « multifonctionnel » du type de ce que connaîtront Hérodote, le *Timée*, Diodore, est l'inscription où Thaneni se vante d'avoir fait un vaste recensement pour le compte de son maître, le pharaon Thoutmosis IV (J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, *The XVIIIth Dynasty*, 1906, p. 165) :

Ce fut le scribe militaire Thaneni, bien-aimé de son Seigneur, qui présenta toute la Terre à Sa Majesté ; il fit une inspection de tout le monde, désignant les soldats, les prêtres, les serfs de la couronne et tous les artisans de la terre entière, tout le gros bétail, le petit bétail, les animaux de basse-cour.

Or Thoutmosis IV (1415-1405) est justement le premier Pharaon qui ait épousé une princesse *arya* de Mitani, la fille d'un roi au nom caractéristique, Artatama.

Il semble que c'est bien la différenciation d'une classe de guerriers, avec son statut « moral » particulier, unie par une sorte d'alliance souple à une classe également différenciée de prêtres, qui a été l'originalité, la nouveauté des Indo-Européens et, le cheval et le char aidant, la raison et le moyen de leur expansion : les inscriptions hiéroglyphiques et cunéiformes nous ont transmis le souvenir de la terreur que causaient aux vieilles civilisations ces spécialistes de la guerre, aussi hardis et impitoyables que, trois mille ans plus tard dans le Nouveau Monde, les *conquistadores* ont pu le paraître aux chefs et aux peuples des empires qu'ils écrasaient. Elles les désignent d'un nom — *marrianni* — qu'en effet employaient les Indo-Iraniens : les *mārya*, où S. Wikander a su reconnaître en 1938 les membres de *Männerbünde* du même type que ceux que O. Höfler venait d'étudier chez les Germains.

11. *Théorie et pratique*. — La comparaison des plus vieux documents indo-iraniens, celtiques, italiques, grecs, si elle permet d'affirmer que les Indo-Européens avaient une conception de la structure sociale fondée sur la distinction et la hiérarchisation des trois fonctions, ne peut naturellement enseigner grand-chose sur la forme — ou les diverses formes — concrètes où se réalisait cette conception : nous devons généraliser ici ce qui a été dit plus haut pour les Arya védiques. Il se peut que la société ait été entièrement, exhaustivement répartie entre prêtres, guerriers et pasteurs. On peut aussi penser que la distinction avait seulement abouti à mettre en vedette quelques clans

ou quelques familles « spécialisés », dépositaires les uns des secrets efficaces du culte, les seconds des initiations et techniques guerrières, les troisièmes enfin des recettes et de la magie de l'élevage, tandis que le gros de la société, indifférencié ou moins différencié, s'adressait, se confiait à la direction des uns ou des autres suivant les nécessités et les occasions. On est libre enfin d'imaginer plusieurs formes intermédiaires, mais ce ne seront que des vues de l'esprit. Certaines rencontres de chiffres semblent cependant révéler la survivance, ici et là, de formules très précises : tels, dans le *Rgveda*, les « 33 dieux » qui résument une société divine conçue à l'image de la société *arya* et qui sont parfois décomposés en 3 groupes de 10, complétés par 3 supplémentaires ; et, à Rome, les 33 figurants des *comitia curiata* dont 30, c'est-à-dire 3 fois 10, résument les 3 tribus primitives, fonctionnelles, des *Ramnes*, *Luceres* et *Titienses*, complétés par 3 augures.

12. *Les trois fonctions fondamentales*. — Aussi bien n'est-ce pas le détail authentique, historique, de l'organisation sociale tripartite des Indo-Européens qui intéresse le plus le comparatiste, mais le principe de classification, le type d'idéologie qu'elle a suscité et dont, réalisée ou souhaitée, elle ne semble plus être qu'une expression parmi d'autres. Plusieurs fois, dans l'exposé qu'on vient de lire, un mot important a été rencontré : celui de *fonctions*, des « trois fonctions ». Il faut entendre par là, certes, les trois activités fondamentales que doivent assurer des groupes d'hommes — prêtres, guerriers, producteurs — pour que la collectivité subsiste et prospère. Mais le domaine des « fonctions » ne se limite pas à cette perspective sociale. À la réflexion philosophique des Indo-Européens, elles avaient déjà fourni — comme les substantifs abstraits *brāhman*, *ṛṣatrā*, *viś*, principes des trois classes, à la réflexion philosophique des Indiens védiques et postvédiques, — ce qu'on peut considérer, suivant le point de vue, comme un moyen d'explorer la réalité matérielle et morale, ou comme un moyen de mettre

de l'ordre dans le capital de notions admises par la société. L'inventaire de ces applications non proprement sociales de la structure trifonctionnelle a été entrepris dès 1938 et poursuivi par É. Benveniste et par moi-même. Il est maintenant facile de mettre sur la première et sur la deuxième « fonctions » une étiquette couvrant toutes les nuances : d'une part le sacré et les rapports soit des hommes avec le sacré (culte, magie), soit des hommes entre eux sous le regard et la garantie des dieux (droit, administration), et aussi le pouvoir souverain exercé par le roi ou ses délégués en conformité avec la volonté ou la faveur des dieux, et enfin, plus généralement, la science et l'intelligence, alors inseparables de la méditation et de la manipulation des choses sacrées ; d'autre part la force physique, brutale, et les usages de la force, usages principalement mais non pas uniquement guerriers. Il est moins aisé de cerner en quelques mots l'essence de la troisième fonction, qui couvre des provinces nombreuses, entre lesquelles des liens évidents apparaissent, mais dont l'unité ne comporte pas de centre net : fécondité certes, humaine, animale et végétale, mais en même temps nourriture et richesse, et santé, et paix — avec les jouissances et les avantages de la paix — et souvent volupté, beauté, et aussi l'importante idée du « grand nombre », appliquée non seulement aux biens (abondance), mais aussi aux hommes qui composent le corps social (masse). Ce ne sont pas là des définitions *a priori*, mais bien l'enseignement convergent de beaucoup d'applications de l'idéologie tripartite.

Les indianistes sont familiers avec cet usage débordant de la classification tripartite après les temps védiques : par un entraînement qui rappelle, dans sa vigueur et dans ses effets, la pente classificatoire de la pensée chinoise — qui a distribué, par exemple, entre le *yāng* et le *yīn* tant de couples de notions solidaires ou antithétiques —, l'Inde a mis les trois classes de la société, avec leurs trois principes, en rapport avec de nombreuses triades de notions soit

préexistantes, soit créées pour la circonstance. Ces harmonies, ces corrélations, importantes pour l'action sympathique à laquelle tend le culte, sont parfois d'un sens profond, parfois artificielles et puérides. Si, par exemple, les trois « fonctions » sont distributivement rattachées aux trois *guna* (proprement « fils ») ou « qualités » — Bonté, Passion, Obscurité — dont la philosophie *sāṃkhya* dit que les entrelacements variables forment la trame de tout ce qui existe, ou encore aux trois étages superposés de l'univers, on les voit non moins impérieusement rattachées aux divers mètres et mélodies des Veda, aux diverses sortes de bétail, et commander minutieusement le choix des divers bois dont seront faites les écuelles ou les cannes.

Sans se porter à ces excès de systématisation, la plupart des autres peuples de la famille présentent des faits de ce genre, dont certains, se retrouvant très semblables sur plusieurs parties du domaine, ont chance de remonter aux ancêtres communs, aux Indo-Européens. Il ne peut être ici question que d'en donner quelques échantillons.

13. *Triades de calamités et triades de délits.* — Il y a vingt ans, É. Benveniste a mis en valeur, chez les Iraniens et chez les Indiens, des formules très proches où un dieu est prié d'écarter d'une collectivité ou d'un individu trois fléaux, dont chacun relève d'une des trois fonctions. Par exemple, dans une inscription de Persépolis (*Persép.* d 3), Darius demande qu'Auramazdā protège son empire « de l'armée ennemie, de la mauvaise année, de la tromperie » (ce dernier mot, *drauga*, dans le vocabulaire du Grand Roi, désignant surtout la rébellion politique, la méconnaissance de ses droits souverains, mais faisant aussi allusion au péché majeur des religions iraniennes, le mensonge). Tout de même, lors des cérémonies védiques de pleine et de nouvelle lune, une prière est adressée à Agni dans des formules qui, diversement allongées par les auteurs des divers livres liturgiques (p. ex. *Taitt. Samh.*, I, 1, 13, 3 ; *Sat. Brāhm.*, I, 9, 2, 20), ont ceci pour commun noyau : « Garde-moi de la sujétion, garde-moi du

mauvais sacrifice, garde-moi de la mauvaise nourriture. » L'énoncé indien est parallèle à l'iranien, sous la réserve que, au premier niveau, le roi Achéménide parle de tromperie et le ritualiste védique de sacrifice mal fait : cet écart dans les craintes correspond bien aux évolutions divergentes — ici très tôt moralisante, là de plus en plus formaliste — des religions des deux sociétés.

Il m'a été possible de montrer ensuite que les plus occidentaux des Indo-Européens, les Celtes, dont les mœurs sont parfois si étonnamment proches des mœurs védiques, utilisaient la même classification tripartite des grands fléaux : la principale compilation juridique de l'Irlande, le *Senchus Mór*, commence par cette déclaration (*Ancient Laws of Ireland*, IV, 1873, p. 12) : « Il y a trois temps où se produit le périssement du monde : la période de mort d'hommes (mort par épidémie ou famine, précise la glose), la production accrue de guerre, la dissolution des contrats verbaux : les malheurs sont ainsi répartis dans les trois zones de la santé ou de la nourriture, de la force violente, du droit. Les Gallois n'ont pas inséré dans leurs livres juridiques de telles formulations abstraites, mais un texte qui paraît être la transposition romanesque d'un vieux mythe, le *Cyvranc Lludd a Llevelis*, est consacré à exposer les trois « oppressions » de l'île de Bretagne et la manière dont le roi Lludd y mit fin ; ces fléaux sont : 1°) une race d'hommes « sages » apparaît, dont le « savoir » est tel qu'ils entendent à travers l'île toute conversation, fût-elle à voix basse, et interfèrent ainsi dans le gouvernement et dans les rapports humains ; 2°) chaque premier mai, un terrible duel a lieu entre deux dragons, le dragon de l'île et un dragon étranger qui vient « se battre » avec lui, cherchant à « le vaincre » et le cri du dragon de l'île est tel qu'il paralyse et stérilise tous les êtres vivants ; 3°) chaque fois que le roi constitue dans un de ses palais une « provision de nourriture et de boisson », fût-elle pour un an, un magicien voleur vient la nuit suivante et enlève tout dans son panier. On voit qu'ici encore les trois

oppressions se développent dans les zones de la vie intellectuelle et de l'administration, puis de la force, puis de la nourriture ; et de plus qu'elles définissent, considérées dans leurs agents et non dans leurs victimes, trois délits : abus d'un savoir magique, agression violente, vol de biens. Il paraît que le plus vieux droit romain répartissait de même les délits privés en incantation maligne (*malum carmen, occentatio*), violence physique (*membrum ruptum* et *os fractum, iniuria*), et vol (*furtum*) ; et Platon, dans un contexte tout rempli de la tripartition (*République*, 413b-414a), utilise, d'une manière évidemment artificielle, l'empruntant sans doute à quelque poète tragique, une distinction systématique et exhaustive des délits, toute proche, en « vol, violence physique, enchantement » (*κλοπή, βία, γοητεία*).

14. *Trois médecines.* — É. Benveniste encore a rapproché la classification avestique des médications (*Vidēvdāt*, VII, 44 : médicines du couteau, des plantes, des formules incantatoires) et l'analyse que fait un hymne du *Rgveda* des pouvoirs médicaux des dieux *Nāsatya-Asvin* (X, 39, 3 : « guérisseurs à la fois de qui est aveugle [mal mystérieux, magique], de qui est amaigri [mal alimentaire], de qui a une fracture [violence] ») ; et aussi les procédés que, dans la III^e *Pythique* de Pindare, le Centaure Chiron enseigne à Asklépios pour guérir « les douloureuses maladies des hommes » (vers 40-55 : incantation, potions ou drogues, incisions) ; et il a soupçonné, derrière ces faits parallèles, l'existence d'une « doctrine médicale » tripartite héritée des Indo-Européens.

Si les vieux textes germaniques n'appliquent pas ce schéma classificatoire aux fléaux, délits ou remèdes, ils l'utilisent en d'autres circonstances : le « Chant de Skirnir », dans l'Edda, est un petit drame où le serviteur du dieu Freyr contraint, malgré sa volonté, la géante Gerdr à se rendre aux désirs amoureux de son maître : il essaie d'abord, vainement, d'acheter (*kaupa*) son amour par des présents d'or (strophes 19-22) ; puis, non moins vainement, avec son épée *mæki*, menace

de la décapiter (str. 23-25) ; il n'arrive à ses fins qu'à sa troisième tentative, quand il la menace des instruments de sa magie, baguette (*gambantein*) et runes (26-37).

15. *Eloges tripartis*. — Quand un poète indien veut faire brièvement l'éloge total d'un roi, il passe en revue, en trois mots, les trois fonctions : ainsi, au début du Raghuvamśa (I, 24), le roi Dilāpa mérite d'être appelé le père de ses sujets « parce qu'il assure leur bonne conduite, les protège, les nourrit ». Avec des formules généralement moins concises, l'épopée irlandaise procède de même. Dans un beau texte, le Pays des Vivants — c'est-à-dire l'autre monde, le séjour des morts devenus immortels — est caractérisé, en plus de cette absence de mort, par les trois traits suivants : « il n'y a là ni péché ni faute... ; on y mange des repas éternels sans service ; la bonne entente y règne sans lutte » ; l'originalité du pays merveilleux est donc que tout y est bon et facile ; mais cette idée s'analyse et s'exprime aussitôt, dans la pensée de l'auteur, selon les trois fonctions (vertu, guerre, abondance alimentaire), la deuxième fonction, d'essence violente, étant considérée en elle-même comme un mal et donc rejetée, les deux autres étant au contraire développées au maximum (J. Pokorny, « Conle's abenteuerliche Fahrt », ZCP, XVII, 1928, p. 195). Par une semblable analyse, pour faire l'éloge du roi Conchobor, un texte du cycle des Ulatas dit que, sous son règne, il y avait « paix et tranquillité et aimables salutations », « glands et graisse et productions de la mer », « contrôle et droit et bonne souveraineté » (K. Meyer, « Mitteil. aus irischen Handschriften », ZCP, III, 1901, p. 229) ; c'est-à-dire le contraire de la guerre, de la famine et de l'anarchie, le contraire des trois fléaux dont Darius, à Persépolis, demande aussi au grand dieu de garder son empire.

16. *Les trois fonctions et la « nature des choses »*. — De telles formules, objecte-t-on parfois, ne sont-elles pas trop naturelles, trop bien modelées sur l'uniforme et inévitable disposition des choses, pour que leur

accumulation et leurs similarités prouvent une origine commune et l'existence d'une doctrine caractéristique des Indo-Européens ? Une réflexion même élémentaire sur la condition humaine et sur les ressorts de la vie collective ne doit-elle pas, en tout temps et en tout lieu, aboutir à mettre en évidence trois nécessités : une religion garantissant une administration, un droit et une morale stables ; une force protectrice ou conquérante ; enfin des moyens de produire, de manger et généralement de jouir ? Et quand l'homme réfléchit sur les périls qu'il court, sur les voies qui s'ouvrent à son action, n'est-ce pas encore à quelque variété de ce schéma qu'il est ramené ? Il suffit de sortir du monde indo-européen, où ces formules sont si nombreuses, pour constater que, malgré le caractère en effet nécessaire et universel des trois besoins auxquels elles se réfèrent, elles n'ont pas, elles, la généralité, la spontanéité qu'on suppose : pas plus que la division sociale correspondante, on ne les retrouve dans aucun texte égyptien, sumérien, accadien, phénicien ni biblique, ni dans la littérature populaire des peuples sibériens, ni chez les penseurs confucéens ou taoïstes, si inventifs et si experts en matière de classification. La raison en est simple, et détruit l'objection : pour une société, ressentir et satisfaire des besoins impérieux est une chose ; les amener au clair de la conscience, réfléchir sur eux, en faire une structure intellectuelle et un moule de pensée est tout autre chose ; dans l'ancien monde, seuls les Indo-Européens ont fait cette démarche philosophique et, puisqu'elle s'observe dans les spéculations ou dans les productions littéraires de tant de peuples de cette famille et chez eux seuls, l'explication la plus économique, ici comme pour la division sociale proprement dite, est d'admettre que la démarche n'a pas eu à être faite et refaite indépendamment sur chaque province indo-européenne après la dispersion, mais qu'elle est antérieure à la dispersion, qu'elle est l'œuvre des penseurs dont les brahmanes, les druides, les collègues sacerdotaux romains sont, pour une part, les héritiers.

17. *Mécanismes juridiques triples.* — Une des applications les plus intéressantes, mais les plus délicates, est celle qui, par référence à la conception indo-européenne, éclaire chez divers peuples (Inde, Lacédémone, Rome) des cadres et des règles juridiques. Rappelant que le droit romain, si original dans ses fondements et dans son esprit, garde dans ses formes un grand nombre de procédures en trois variantes à effets équivalents, qu'on explique usuellement, mais sans preuve, comme des créations successives de l'usage et du prêteur, L. Gerschel a montré que quelques-uns au moins de ces étonnants « tripertita » se modèlent sur le système des trois fonctions ici considérées. Je ne citerai qu'un des meilleurs exemples : un testament peut être fait, avec la même valeur, ou bien dans les assemblées strictement religieuses que sont les *Comitia Curiata* présidés par le grand pontife ; ou bien sur le front de bataille devant les soldats ; ou enfin par une vente fictive à un « emptor familiae » (Aulu-Gelle, XV, 27 ; Gaius, II, 101-103 ; Ulpien, *Reg.*, XX, 1). Gerschel ne prétend pas, bien entendu, qu'il ait existé à Rome un « droit sacerdotal », un « droit guerrier », un « droit économique » ; que les trois types de testament, par exemple, aient eu des assises sociales différentes ou des effets différents, non plus que les trois types d'affranchissement ni les autres trichotomies juridiques qu'on peut interpréter dans ce sens ; ce cadre, si remarquablement fréquent, cette triade de possibilités à effets équivalents et l'homologie des distinctions qui s'y distribuent n'en paraissent pas moins, dit-il, attester que « les créateurs du droit romain ont longtemps pensé les grands actes de la vie collective selon l'idéologie des trois fonctions et juxtaposé volontiers trois procédés, trois décors ou trois cas d'application, relevant chacun du principe (religieux ; actuellement ou potentiellement militaire ; économique) d'une des trois fonctions ».

18. — *Les trois fonctions et la psychologie.* — La psychologie elle-même n'a pas échappé à ce cadre. Non seulement des systèmes philosophiques indiens

dosent dans les âmes comme dans les sociétés des principes tels que la loi morale, la passion, l'intérêt économique (dharma, kāma, artha) ; non seulement Platon donne aux trois classes de sa République idéale — philosophes gouvernants, guerriers, producteurs de richesse — des formules de vertu qui distribuent et combinent la Sagesse, la Bravoure et la Tempérance ; non seulement, dans une expression apparemment traditionnelle et liée à l'intronisation des Rois Suprêmes d'Irlande, la mythique reine Medb, dépositaire et donneuse de Souveraineté, pose comme triple condition à quiconque veut devenir son mari, c'est-à-dire roi, d'être « sans jalousie, sans peur, sans avarice » (*Táin Bó Cúailnge*, éd. Windisch, 1905, pp. 6-7), — mais le zoroastrisme, dans des textes que K. Barr a brillamment interprétés, explique que la naissance de l'homme par excellence, Zoroastre, a été soigneusement préparée par la combinaison de trois principes, l'un souverain, l'autre guerrier, le troisième charnel ; et ce peut être là l'application mythique d'une très ancienne croyance, puisque les traités rituels domestiques de l'Inde (*Śāṅkh. G.S.*, I, 17, 9 ; *Pārask. G.S.*, I, 9, 5) conseillent à la femme qui veut concevoir un enfant mâle de s'adresser à Mitra et Varuna, aux Aśvin, à Indra (ce dernier accompagné d'Agni ou de Sūrya suivant les variantes), et à nul autre, c'est-à-dire, comme il sera montré dans le chapitre suivant, à la liste archaïque, indo-iranienne, des dieux incarnant et patronnant la première, la troisième et la seconde fonctions.

19. *Talismans symboliques des fonctions.* — Une autre voie de développement, pour la pensée trifonctionnelle, a été celle du symbolisme : tantôt les trois groupes sociaux, tantôt leurs trois principes ont été liés figurativement et solidairement à des objets matériels simples dont le groupement les évoquait, les représentait. Il semble que dès les temps indo-européens, cette voie ait principalement abouti à deux ensembles : une collection d'objets-talismans, un éventail de couleurs.

On se rappelle la légende par laquelle les Scythes, suivant Hérodote, expliquaient leurs origines ; les objets d'or tombés du ciel — charrue et joug pour l'agriculteur, hache (ou lance et arc) comme arme guerrière, coupe cultuelle — ont des valeurs nettement classificatoires, selon les trois fonctions. Or ces objets n'étaient pas seulement mythiques : ils étaient conservés, tous ensemble, par le roi et promenés solennellement chaque année à travers les terres scythiques. De même la légende irlandaise, à l'avant-dernière race qui aurait occupé l'île et qui, en réalité, est constituée par les anciens dieux de la mythologie (les Tuatha Dé Danann, « les Tribus de la Déesse Dana »), rattache un groupe d'objets-talismans : le « chaudron de Dagda », qui contenait et donnait une nourriture merveilleuse ou inépuisable, comme tant de chaudrons de la fable irlandaise ; deux armes terribles, la lance de Lug, qui rendait son possesseur invincible, et l'épée de Nuada, au coup de laquelle nul ne survivait ; la pierre de Fal enfin, placée au siège de la souveraineté, et dont le cri révélait lequel des candidats devait être choisi comme roi (V. Hull, « The Four Jewels of the T.D.D. », ZCP, XVIII, 1930, pp. 73-89). Les mythologies védique et scandinave rattachent de même des groupes de trois objets caractéristiques à des dieux que nous verrons bientôt, eux aussi, distribués selon les trois fonctions.

20. *Couleurs symboliques des fonctions chez les Indo-Iraniens.* — Quant aux couleurs symboliques, l'importance et l'ancienneté en sont déjà signalées, pour le monde indo-iranien, par le fait que les trois (ou quatre) groupes sociaux fonctionnels y sont désignés par les mots sansk. *varṇa*, avest. *pištra* (cf. grec ποικίλος « bigarré », russe *pisat'* « écrire »), qui, avec des nuances diverses, désignent la couleur. De fait, c'est un enseignement constant, dans l'Inde, que brahmanes, ksatriya, vaiśya et śūdra sont respectivement caractérisés (et les explications ne manquent pas) par le blanc, le rouge, le jaune, le noir. Il est certain que c'est là l'altération, par suite de la création de la caste

inférieure et hétérogène des śūdra, d'un ancien système, dont il y a des traces dans des rituels (*Gobh. G.S.*, IV, 7, 5-7 ; *Khād. G.S.*, IV, 2, 6) et sans doute aussi une dans le R̥gveda (« Noir, blanc, rouge est son chemin », dit X, 20, 9 d'Agni, le plus triple, et trifonctionnel, des dieux), système formé simplement de trois couleurs, sans le jaune, et où c'était le noir (ou bleu foncé) qui caractérisait les vaiśya, les éleveurs-agriculteurs. En effet, l'Iran a maintenu cette répartition : une tradition « mazdéenne zervanisante » dont les professeurs H.S. Nyberg (1929), G. Widengren (1938), S. Wikander (1938), R.C. Zaehner (1938, 1955), ont progressivement établi l'interprétation, décrit dans la cosmogonie l'uniforme des prêtres comme blanc, celui des guerriers comme rouge ou bigarré, celui des éleveurs-agriculteurs comme bleu foncé.

D'autres Indo-Européens pratiquaient le même symbolisme. V. Basanoff a intelligemment interprété dans ce sens un rituel hittite d'*euocatio* où les divers dieux de la cité ennemie assiégée sont priés de la quitter et de venir chez l'assiégeant par trois chemins — ce qui suppose trois catégories différentes de dieux — jonchés l'un d'une étoffe blanche, le second d'une étoffe rouge, le troisième d'une étoffe bleue (*Keilschrifturk aus Bogazköi*, VII, 60 ; J. Friedrich, *Der alte Orient*, XXV, 2, 1925, pp. 22-23).

21. *Couleurs symboliques des fonctions chez les Celtes et chez les Romains.* — Chez les Celtes de Gaule comme d'Irlande, le blanc est la couleur des druides, et le rouge, dans l'épopée irlandaise, celle des guerriers, comme, à Rome, un *albogalerus* caractérise le plus prêtre des prêtres, le flamen dialis, tandis que le *paludamentum* militaire est rouge, comme le drapeau sur la tente du général, comme la *trabea* des chevaliers ou des prêtres armés que sont les Salii. Un système complet, à trois termes, du symbolisme coloré se rencontre par deux fois dans les institutions romaines. Le cas le plus intéressant est celui des couleurs des factions du cirque, qui ont pris la grande importance

que l'on sait sous l'empire, puis dans la nouvelle Rome du Bosphore, mais qui sont sûrement antérieures à l'empire et que les antiquaires romains rattachaient d'ailleurs aux origines mêmes et à Romulus ; les spéculations explicatives de ces antiquaires sont diverses, et chargées de pseudo-philosophie et d'astrologie, mais l'une d'elles, conservée par Jean le Lydien, *De mens.*, IV, 30, ne se réfère qu'à des réalités romaines et dit que ces couleurs, qui sont quatre à l'époque historique, n'ont été d'abord que trois (albat, russati, uirides), en rapport non seulement avec les divinités Jupiter, Mars et Vénus (cette dernière apparemment substituée à Flora), dont les valeurs fonctionnelles (souveraineté, guerre, fécondité) sont claires, mais en outre avec les trois tribus primitives des Ramnes, des Luceres et des Titienses, dont on a rappelé plus haut qu'elles étaient, dans la légende des origines, à la fois ethniques (Latins, Étrusques, Sabins) et fonctionnelles (issues respectivement d'hommes sacrés et gouvernants, de guerriers professionnels, de riches pasteurs) et que d'ailleurs, en un autre passage (*De magistrat.*, I, 47), Jean le Lydien interprète lui-même comme parallèles aux tribus fonctionnelles des Égyptiens et des anciens Athéniens.

En 1942, Jan de Vries avait d'autre part réuni un grand nombre d'exemples anciens et modernes, religieux, folkloriques et littéraires, de cette triade de couleurs. Presque tous proviennent de l'aire d'expansion indo-européenne ou de ses confins, ou de régions qui ont été exposées à l'influence d'Indo-Européens, et quelques-uns ont clairement une valeur classificatoire du type ici considéré.

22. *Les choix des fils de Feridûn*. — Enfin des récits épiques, des légendes, des contes très divers, utilisent également le cadre trifonctionnel. En voici quelques exemples.

La légende scythique des trois fils de Targitaos, dont le cadet recueille, avec la royauté, les merveilleux objets d'or, symboles des trois fonctions, a été rapprochée par M. Molé d'une tradition de l'Iran proprement dit,

relative aux fils du héros que l'Avesta appelle Oraëtaona, les textes pehlevi Frêtôn, les textes persans Feridûn. La voici, dans la traduction que donne Molé d'un passage de l'*Āyātgar i Jāmāspik* :

De Frêtôn naquirent trois fils : Salm, Töz et Eriç étaient leurs noms. Il les convoqua tous les trois pour dire à chacun d'eux : « Je vais partager le monde entre vous, que chacun me dise ce qui lui semble bien, pour que je le lui donne. » Salm demanda de grandes richesses, Töz la vaillance et Eriç, sur qui était la gloire des Kavi (c'est-à-dire le signe miraculeux qui marque le souverain choisi par Dieu), la loi et la religion. Frêtôn dit : « Qu'à chacun de vous advienne ce qu'il a demandé. » Et il donna en effet la terre de Rome à Salm, le Turkestan et le désert à Töz, l'Iran et la suzeraineté sur ses frères à Eriç.

Une intéressante variante, celle de Firdousi, justifie le même partage géographique par un autre criterium, mais de même sens : exposés, à titre d'épreuve, à un même péril, à un dragon menaçant, chacun des frères révèle par une attitude sa nature et son « niveau fonctionnel » : Salm fuit, Tör se précipite aveuglément à l'assaut, Iraç écarte le péril, sans combattre, par l'intelligence et le noble sentiment qu'il a de la dignité royale de sa famille.

23. *Le choix du berger Pâris*. — C'est un thème voisin qui, chez les Grecs d'Asie Mineure, et peut-être sous l'influence des Indo-Européens de Phrygie, a donné la matière du « jugement de Pâris », aimable récit de lourde conséquence, puisqu'il est certainement destiné à expliquer que, malgré sa richesse et sa vaillance, Troie finisse par succomber aux Grecs. Pâris, le beau prince berger, voit venir à lui, sollicitant un jugement d'excellence, trois déesses qui symbolisent les trois fonctions ; suivant un type de variante (p. ex. Euripide, *Iphig. Aul.*, v. 1300-1307), chacune se présente dans l'appareil de son rang et de son activité : Héra « fière du lit royal du souverain Zeus », Athéna, casquée et lance en main, Aphrodite sans autres armées que « la puissance du désir » ; suivant un autre type (p. ex.

Euripide, *Troyennes*, v. 925-931), chaque déesse essaie de gagner le juge par la promesse d'un don : Héra promet la royauté de l'Asie et de l'Europe, Athéna la victoire, Aphrodite la plus belle femme. Pâris choisit mal, donne le prix à Aphrodite, et ce sera bientôt l'enlèvement de l'incomparable Hélène, et, malgré dix ans d'exploits, la fin de Troie, écrasée par une coalition d'hommes et de divinités parmi lesquelles Héra et Athéna ne seront pas les moins acharnées.

Ce type de récits a prospéré jusque dans les temps modernes. L. Gerschel vient d'étudier des traditions suisses, allemandes et autrichiennes recueillies au dernier siècle, évidemment indépendantes de la légende grecque, qui montrent ainsi un jeune homme choisissant (mais généralement « bien ») entre trois offres nettement fonctionnelles, ou bien trois frères se répartissant trois dons fonctionnels dont un seul, celui de « première fonction », assure à qui le possède un destin pleinement « bon ». Voici par exemple la forme originelle, rigoureusement reconstituée par Gerschel, des légendes alémaniques sur l'origine du « Jodeln (Johlen) » :

Res, le vacher de Bahilsalp, trouve une nuit dans la cabane trois êtres surnaturels en train de faire le fromage ; à un certain moment, le petit-lait est versé dans trois seaux et dans le premier il est rouge, dans le second seau, il est vert, dans le troisième, il est tout blanc. Res apprend qu'il doit choisir un seau et en boire le petit-lait ; l'un des vachers fantômes ajoute alors : « Si tu choisis le rouge, tu seras tellement fort que personne ne pourra lutter avec toi. » Le second vacher intervient à son tour et dit : « Si tu bois le petit-lait de couleur verte, tu posséderas beaucoup d'or et tu seras très riche. » Le troisième enfin explique : « Bois le petit-lait blanc et tu sauras "jodeln" merveilleusement. » Res dédaigne les deux premiers dons, se décide pour le petit-lait blanc et devient un parfait Jodler.

Gerschel remarque que cette technique vocale a, dans les diverses variantes, un effet *magique* (toutes les

bêtes viennent à la rencontre du Jodler et l'accompagnent ; tables et bancs dansent dans sa cabane ; les vaches se dressent sur leurs pattes de derrière et dansent ; la vache la plus sauvage s'adoucît et se laisse traire facilement, etc.).

24. *Les talismans de Rome et de Carthage*. — Vers la fin des guerres puniques sans doute, Rome a organisé sur un schéma comparable l'assurance de sa victoire finale : une tête de bœuf, puis une tête de cheval, trouvées par les terrassiers de Didon sur le site où allait s'élever, avec Carthage, le temple de « sa » Junon, avaient bien, disaient-ils, garanti à la ville africaine et l'opulence et la gloire militaire ; mais, par la tête d'homme que les terrassiers de Tarquin avaient jadis trouvée au Capitole, sur le site du futur temple de Jupiter O.M., c'est Rome qui tenait la plus haute promesse, celle de la souveraineté. L. Gerschel, à qui l'on doit encore cette saisissante interprétation, a rappelé que, chez les Indiens védiques, homme, cheval, bœuf sont théoriquement les trois types supérieurs de victimes admis pour les sacrifices, ceux dont les têtes (avec les têtes des deux victimes inférieures, mouton et bouc) doivent, en simulacre au moins, être enterrées à l'emplacement où l'on veut élever, à défaut du sanctuaire permanent qui n'existe pas dans l'Inde, le très important autel du feu.

(25) *Les trois péchés du guerrier*. — Pour dernier exemple, rejoignant sur le domaine épique la tripartition des fléaux et des délits rappelée plus haut, je citerai un thème de grande extension littéraire, qui a été diversement exploité dans l'Inde, en Scandinavie, en Grèce et dans l'Iran : celui des péchés d'un dieu ou d'un homme, généralement, pour des raisons qu'on trouvera analysées au chapitre III, d'un personnage de « deuxième fonction », d'un guerrier.

Indra, le dieu guerrier de l'Inde védique, est un pécheur. Dans les Brâhmana et les épopées, la liste de ses fautes et de ses excès est longue et variée. Mais le cinquième chant du Mārkaṇḍeya Purāna les a réduits au schéma des trois fonctions : Indra tue

d'abord le monstre Tricéphale, meurtre nécessaire, car le Tricéphale est un fléau menaçant pour le monde, et cependant meurtre sacrilège, car le Tricéphale a rang de brahmane et il n'y a pas de crime plus grave que le brahmanicide ; en conséquence, Indra perd sa majesté (ou sa force spirituelle), tejas (1-2). Puis, le terrible monstre Vrtra ayant été produit pour venger le Tricéphale, Indra prend peur et, manquant à sa vocation propre de guerrier, conclut avec Vrtra un pacte insincère, qu'il viole, substituant la tromperie à la force ; en conséquence, il perd sa vigueur physique, bala (3-11). Enfin, par une ruse honteuse, en revêtant la forme du mari, il entraîne une femme honnête à un adultère ; en conséquence, il perd sa beauté, rūpa (12-13).

L'épopée nordique — Saxo Grammaticus est le seul à en retracer l'histoire complète, mais il le fait d'après des sources perdues, en langue scandinave — connaît un héros d'un type très particulier, Starkadr (Starca-therus), guerrier modèle en tout point, serviteur fidèle et dévoué des rois qui l'accueillent, sauf en trois circonstances ; plus précisément, il a été doué de trois vies successives, c'est-à-dire d'une vie prolongée jusqu'à la mesure de trois vies normales, à condition que, dans chacune, il commît un forfait. Or le tableau de ces trois forfaits se distribue clairement selon les trois fonctions. Étant au service d'un roi norvégien, il aide criminellement le dieu Othinus (Odinn) à tuer son maître dans un sacrifice humain (VII, v, 1-2). Se trouvant ensuite au service d'un roi suédois, il fuit honteusement du champ de bataille après la mort de son maître, s'abandonnant, en cette seule occasion de ses trois vies, à la peur panique (VIII, v). Servant enfin un roi danois, il assassine son maître moyennant cent vingt livres d'or, cédant exceptionnellement et pour quelques heures à l'appétit de cette richesse qu'il fait partout ailleurs, en actes et en discours, profession de mépriser (VII, vi, 1-4). Sa triple carrière étant ainsi épuisée, il n'a plus qu'à rechercher la mort : ce qu'il fait dans une scène grandiose (VIII, viii).

Le caractère et les exploits de Starkadr, en bien des points, rappellent ceux d'Héraclès. Or, dans les exposés systématiques qui en sont faits — relativement tardifs, mais qui ne peuvent avoir inventé ce cadre —, la vie entière du héros grec (que Zeus et Alcène ont mis trois nuits à concevoir) est elle aussi scandée par trois fautes, qui ont chacune un effet grave, de plus en plus grave, sur « l'être » du héros et entraînent chacune un recours à l'oracle de Delphes (Diodore, IV, 10-38) : 1° Eurysthée, roi d'Argos, commande à Héraclès d'accomplir des travaux : il en a le droit en vertu d'une promesse imprudente de Zeus et d'une ruse de Héra ; Héraclès commet cependant la faute de refuser, malgré une invitation formelle de Zeus et l'ordre de l'oracle ; profitant de cet état de désobéissance aux dieux, Héra le frappe dans son esprit : il est pris de démence et tue ses enfants ; après quoi, revenant péniblement à la raison, il se soumet et accomplit les Douze Travaux, chargés de sous-travaux (chap. 10-30). 2° Voulant se venger d'Eurytos, Héraclès attire le fils d'Eurytos, Iphitos, dans un traquenard et le tue non pas en duel, mais par tromperie (Sophocle, dans les *Trachiniennes*, 269-280, souligne fortement le caractère « anti-héroïque » de cette faute) ; Héraclès, en châtement, tombe dans une maladie physique dont il ne se délivre, informé par l'oracle, qu'en se vendant comme esclave et en remettant aux enfants d'Iphitos le prix de cette vente (chap. 31). 3° Bien qu'enfin légitimement marié à Déjanire, Héraclès recherche en mariage une autre princesse, puis en enlève une troisième et la préfère à sa femme ; c'est alors la terrible méprise de Déjanire, la tunique empoisonnée par le sang de Nessos et les affreuses, irrémédiables douleurs dont le héros, sur un troisième ordre d'Apollon, ne se délivre que par le bûcher, pour l'apothéose (chap. 37-38). Outrage à Zeus et désobéissance aux dieux ; meurtre lâche et perfide d'un ennemi sans armes ; concupiscence sexuelle et oubli de sa femme : les trois fautes fatales de cette glorieuse carrière se distribuent sur les trois zones fonctionnelles aussi

nettement que les trois péchés d'Indra, avec la même spécification (concupiscence sexuelle) de la troisième, et, comme eux, altèrent l'être même du héros; simplement ces altérations, progressives et cumulatives dans le cas d'Indra, ne sont que successives dans le cas d'Héraclès, les deux premières se réparant et la troisième, à elle seule, entraînant la mort.

Dans une tradition avestique sans doute repensée et réorientée par le zoroastrisme, un héros d'un tout autre type, Yima, en punition, semble-t-il, d'un seul, mais très grave péché (mensonge; ou, plus tard, orgueil, révolte contre Dieu et usurpation des honneurs divins), se voit privé en trois temps du *x'arənah*, de ce signe visible et miraculeux de la souveraineté qu'Ahura Mazda place sur la tête de ceux qu'il destine à être rois: les trois tiers de ce *x'arənah* s'échappent successivement, et vont se loger dans trois personnages correspondant aux trois types sociaux d'*agriculteur-guérisseur*, de *guerrier*, d'*intelligent ministre d'un souverain* (*Dēnkart*, VII, 1, 25-32-36; plus satisfaisant que *Yašt* XIX, 34-38).

26. *Le problème du roi*. — Ce rapide échantillonnage suffit à montrer les directions et domaines très divers dans lesquels l'imagination des peuples indo-européens a utilisé la structure tripartite. Ici encore, comme pour les autres applications de cette structure, nous devons nous retourner vers les peuples non indo-européens de l'ancien monde et rechercher si, autour d'un héros ou de quelque autre manière, elle a produit un thème épique ou légendaire, la mise en scène d'une leçon morale ou politique, la justification imagée d'une pratique ou d'un état de fait. Jusqu'à présent, les résultats de l'enquête sont négatifs. De Gilgamesh à Samson, des grands Pharaons aux empereurs fabuleux de la Chine naissante, de la sagesse arabe même aux apologues confucéens, aucun personnage historique ou mythique ne revêt nulle part l'uniforme trifonctionnel où se précipitent au contraire tant de figures indo-européennes. Il est donc probable que cet uniforme est indo-européen; probable que, seuls dans cette vaste

partie du monde et dès avant leur dislocation, les Indo-Européens avaient intellectuellement discerné, médité, appliqué à l'analyse et à l'interprétation de leur expérience, utilisé enfin dans les cadres de leur littérature noble ou populaire, les trois nécessités fondamentales et solidaires que les autres peuples se contentaient de satisfaire.

En terminant cet exposé très général, je soulignerai encore que la reconnaissance de ce fait, si important soit-il, ne nous donne pas à elle seule le moyen de nous représenter l'état social réel, les institutions (sans doute déjà variables de province à province) des « Indo-Européens communs ». Nous n'en tenons que le principe, un des principes et des cadres essentiels. Une des questions les plus obscures, par exemple, reste le rapport des trois fonctions et du « roi », dont la concordance de védique *rāj-*, de latin *rēg-*, de gaulois *rīg-* assure l'existence très ancienne dans une partie, la plus conservatrice sans doute, des Indo-Européens. Ces rapports sont divers sur les trois domaines et, sur chacun, ont varié avec les lieux et les temps. Il résulte de là quelque flottement dans la représentation ou définition des trois fonctions et notamment de la première: le roi est tantôt supérieur, du moins extérieur, à la structure trifonctionnelle, où la première fonction est alors centrée sur la pure administration du sacré, sur le prêtre, plutôt que sur le pouvoir, sur le souverain et ses agents; tantôt le roi — roi-prêtre alors autant et plus que roi gouvernant — est au contraire le plus éminent représentant de cette fonction; tantôt il présente un mélange, variable, d'éléments pris aux trois fonctions, et notamment à la seconde, à la fonction et éventuellement à la classe guerrière dont il est le plus souvent issu: le nom différentiel des guerriers indiens, *ksatriya*, n'a-t-il pas pour synonyme *rājanya*, dérivé du mot *rājan*? Cette difficulté et quelques autres se laisseront mieux formuler, sinon résoudre, quand nous aurons transporté l'étude sur ce qui était l'armature la plus solide de la pensée dans ces sociétés archaïques: le système

des dieux, la théologie, avec ses prolongements mythologiques et épiques.

Indo-Iraniens et Indiens védiques	
<i>Fonctions :</i> Commencement ambigu	<i>Dieux :</i> VĀYU (« Vent, Air »)
I. Souveraineté cosmique et sociale	MITRA (« Contrat, Ami ») VARUNA (dieu du <i>rita</i> « Ordre, Vérité... »)
Protection de la communauté des hommes arya	ARYAMAN
Répartition des biens	BHAGA (« Part »)
II. Force physique et combattante	INDRA
III. Fécondité	(déesse variable, multivalente)
Santé, longue vie, prospérité, etc.	les deux jumeaux NĀSATYA (« Guérisseurs »)

Rome	
<i>Fonctions :</i> « Prima » ambigus	<i>Dieux :</i> JANUS
I. Souveraineté	(DIUS →) JUPITER
Protection de la <i>pubes romana</i> , vitalité de Rome	JUVENTAS
Répartition des biens, stabilité de Rome	TERMINUS
II. Force physique et combattante	MARS
III. Prospérité rurale, masse, paix	QUIRINUS
Déesse multivalente et « extrema »	VESTA

Zoroastrisme :	
[Dieu : AHURA MAZDĀH] (« Seigneur Sage »)	
<i>Fonctions :</i> Choix initial du bien et du mal	<i>Entités :</i> les 2 MAINYU (« Esprits »)
I. Souveraineté ; administration du salut	VOHU MANAH (« Bonne Pensée ») AŠA (« Ordre, Justice »)
Protection de la communauté des hommes fidèles	SRAOŠA (« Obéissance, Discipline »)
Rétribution en ce monde et dans l'autre	AŠI (« Rétribution »)
II. Puissance au service de la religion : « le Royaume » du salut	XŠAΘRA (« Puissance » + métaux)
III. Fécondité ; piété	ĀRMAITI (« Piété » + Terre)
Santé, immortalité, biens de ce monde et de l'autre	HAURVATĀT (« Santé » + eaux) AMƏRƏTĀT (« Non-mort » + plantes)

Germanie	
<i>Fonctions :</i> « Dieu cadre »	<i>Dieux :</i> HEIMDALH
I. Souveraineté	TÝR (« Contrat ») ÖDINN (« Magie »)
Fils d'Odinn	BALDR-HÖDR
II. Force physique et combattante	THORR
III. Prospérité	NJÖRDHR FREYR DIEUX VANES
Déeses multivalentes	FRIGG FREYJA

D.I.E., p. 90 et 102 (sauf pour la Germanie¹).

1. La Germanie est ajoutée à titre d'information, mais elle se signale par plusieurs particularités. Cf. *infra* les tableaux des p. 149 à 169 (H. C.-B.).

CHAPITRE III

LES THÉOLOGIES TRIPARTIES

1. *Expressions théologiques de l'idéologie des trois fonctions.* Les théologies des divers peuples indo-européens ne sont pas, pour l'essentiel, des accumulations incohérentes de dieux déposés par les flux et reflux fortuits de l'histoire. Partout où nous sommes suffisamment informés, il est aisé de reconnaître un groupement central de divinités solidaires, qui se définissent les unes par les autres et se répartissent les provinces du sacré selon le plan dégagé dans le chapitre précédent. Ces groupements ont été longtemps, suivant les cas, négligés, niés ou mal compris. Leur reconnaissance, notamment celle du groupement indien et mitanien dont il va être d'abord question (1938 ; surtout à partir de 1945), est à l'origine des principaux progrès de nos études ; à l'origine aussi de nombreuses discussions, souvent agréables, parfois pénibles, généralement utiles, entre le comparatiste et les spécialistes des divers domaines.

2. *Les dieux caractéristiques des trois fonctions dans les hymnes et rituels védiques.* — Les prêtres de l'Inde védique, dans un certain nombre de circonstances rituelles importantes, pour des invocations, des offrandes ou des énumérations classificatoires, associent *Mitrá* et *Várúna*, qui sont les souverains de l'univers, le dieu *Ind(a)ra*, qui est le guerrier par excellence, et deux dieux jumeaux, presque toujours

désignés au duel par un nom collectif, les *Násatyā* ou *Ásvin*, guérisseurs, donneurs de postérité et de toutes sortes de biens. Parfois, au deuxième niveau, évidemment par analogie avec le peuplement binaire du premier et du troisième, Indra apparaît associé à un autre dieu, d'ailleurs variable (*Vāyu*, *Agni*, *Sūrya*, *Viṣṇu*, etc.).

Nous avons déjà vu (I, § 18) cette équipe divine (*Mitra-Varuṇa*, les deux *Ásvin*, *Indra* avec *Agni* ou *Sūrya*) invoquée pour obtenir la formation d'un fœtus mâle, — objectif plus important dans ces temps archaïques qu'il ne le serait aujourd'hui ; l'ordre d'énumération, mettant les *Ásvin* au second rang, avant *Indra*, se justifie aisément, s'agissant d'une naissance, c'est-à-dire d'un événement qui est proprement de leur domaine. Avec une altération différente de l'ordre, qui met en évidence *Indra*, c'est ce même groupement qui constitue la liste des principaux « dieux en couples » invoqués au moment culminant de la pressée matinale dans le sacrifice-type de soma, à savoir *Indra-Vāyu*, *Mitra-Varuṇa*, les deux *Ásvin* (p. ex. *Śat. Brāhm.*, IV, 1, 3-5), et, par suite, c'est lui qui commande le plan d'un certain nombre d'hymnes du *Rgveda* inspirés de ce rituel. Le contexte de ces hymnes est souvent instructif, garantissant et éclairant la valeur fonctionnelle de chaque niveau divin ; par exemple dans I, 139, *Indra-Vāyu* sont clairement caractérisés par la présence à leur côté, dans leur strophe (str. 1), du mot *śārdhas*, terme technique qui désigne le bataillon des jeunes guerriers divins ; la strophe de *Mitra-Varuṇa* (str. 2) est remplie par les notions de *ṛtā* et d'*ánṛta* c'est-à-dire par l'Ordre, cosmique et moral, et par son contraire ; les *Ásvin* (str. 3) sont présentés comme des maîtres de deux variétés de « vitalité », *śrītyāh* et *prkṣah*. Dans les deux hymnes complémentaires I, 2 et 3, *Indra-Vāyu* sont qualifiés de *narā* « Männer, héros » (2, str. 6) ; de *Mitra-Varuṇa* (2, str. 8), il est dit que, « par l'Ordre, soignant l'Ordre, ils ont atteint à une haute efficacité » ; quant aux *Ásvin*, ils « donnent jouissance à beaucoup » (3, str. 1).

3. *Listes ascendantes et descendantes.* — Plus souvent, l'ordre canonique, soit descendant, soit ascendant, est respecté. Voici d'abord deux cas très « purs », où *Indra* est seul à son niveau.

Dans le rituel archaïque et minutieux d'érection du très important autel du feu, au moment où l'on trace les sillons sacrés qui en délimitent l'emplacement, une invocation est faite à la vache mythique *Kāmadhuk* (« celle qui, quand on la traite, donne ce qu'on désire »). L'invocation contient la séquence divine qui nous occupe, dans le sens descendant, avec un prolongement qui en garantit les valeurs fonctionnelles : « Produits comme lait ce qu'ils désirent à *Mitra* et à *Varuṇa*, à *Indra*, aux deux *Ásvin*, à *Pūṣan* (dieu du bétail, et parfois des *sūdra*), aux créatures, aux plantes ! » (p. ex. *Śat. Brāhm.*, VII, 2, 2, 12). Dans une telle énumération ordonnée, au-dessus des plantes, des animaux, et éventuellement des hommes non-arya, *Mitra-Varuṇa*, *Indra*, les *Ásvin* ne peuvent patronner que trois variétés d'hommes aya, ceux qui correspondent respectivement et hiérarchiquement à leurs trois natures.

Dans un sacrifice offert pour obtenir certaines prospérités, les mêmes dieux sont invoqués, dans l'ordre ascendant, avec un complément collectif et exhaustif (*Taittir. Saṃh.*, II, 3, 10, 1b) : « Tu es le souffle des deux *Ásvin*... tu es le souffle d'*Indra*..., tu es le souffle de *Mitra-Varuṇa*..., tu es le souffle de Tous-les-Dieux ! »

Avec *Agni* associé à *Indra*, dans l'ordre descendant, la même séquence s'observe au début d'un texte spéculatif très intéressant (*RV*, X, 125 = *AV*, IV, 30, avec une légère variation dans l'ordre des strophes) : c'est le fameux hymne panthéiste mis dans la bouche d'un personnage qui est sans doute *Vāc*, la Parole, et qui, en tout cas, se présente comme le support et l'essence communs de tout ce qui existe. La première strophe est celle-ci : « Je vais avec les *Rudra*, avec les *Vasu*, avec les *Āditya* et avec Tous-les-Dieux ! C'est moi qui soutiens tous deux *Mitra-Varuṇa*, moi qui

soutiens Indra-Agni, moi qui soutiens les deux Aśvin ! » Il est remarquable que, dans les strophes suivantes, analysant sa propre multivalence, ou comme elle dit, les « maints lieux » et « séjours » où « les dieux l'ont introduite » (*RV*, str. 3 = *AV*, str. 2), Vāc mette en valeur, comme parties de son œuvre par rapport aux hommes, respectivement (*RV*, str. 4, 5, 6 = *AV*, str. 4, 3, 5) la nourriture et la vie, puis la parole « goûtée des dieux et des hommes » et le bien qu'elle fait aux personnages sacrés (*brahmán*, *rsi*), enfin l'arc, « la flèche qui tue l'ennemi du brahmán » et le combat, — et rien d'autre. Il est clair que, quelle qu'en soit l'intention doctrinale (on a parlé à cette occasion du Logos néo-platonicien), ce poème utilise dans son expression le plus vieux système conceptuel des Arya : par son exposé de notions parallèles (dieux, actes), il confirme que la séquence « Mitra-Varuṇa, Indra (seul ou accompagné), les deux Aśvin » réunit les patrons, les expressions théologiques des trois fonctions.

4. *Les dieux arya de Mitani.* — Parfois légèrement retouchée, selon des préoccupations qu'il est souvent possible de comprendre, cette même séquence se retrouve dans maint texte de l'Inde archaïque, mais j'en viens sans tarder au document le plus important. On sait aujourd'hui que, parmi les Indo-Iraniens, une branche parlant soit le futur « indien védique » soit un dialecte tout proche, et que l'on peut appeler les « Para-Indiens », au lieu d'émigrer vers l'est, vers l'Indus et le Pendjab, s'est fourvoyée vers l'ouest, sur l'Euphrate, jusqu'en Palestine, pour un destin brillant, mais éphémère, et a laissé des traces dans maint écrit cunéiforme. Alors que leurs frères orientaux, auteurs des hymnes védiques, échappent à l'histoire, ceux-ci, entourés par des peuples archivistes et, par eux, armés d'une écriture, sont localisables et datables avec une grande précision. Ce sont eux qui ont fait trembler et parfois crouler les vieux royaumes du Proche-Orient par leurs bandes de guerriers spécialistes, dont il a été parlé plus haut, ceux que les textes babyloniens et égyptiens appellent les *marianni*. Le groupe le plus

intéressant de ces « Para-Indiens » est celui qui, encadrant et dirigeant un peuple d'autre origine, a fondé au milieu du second millénaire, dans la boucle du haut Euphrate, l'empire hourrite de Mitani, que Hittites et Égyptiens ont dû, pour un temps, traiter d'égal à égal.

Or, en 1907, à Bogazköy, dans les archives d'un roi hittite, les fouilles ont découvert en plusieurs exemplaires le texte d'un traité conclu par ce prince, vers 1380, avec son voisin de Mitani, Mativaza. Restauré sur son trône par le Hittite qui lui avait en outre donné sa fille, le Mitanien établit une alliance en bonne et due forme avec son bienfaiteur. Le texte énumère les malédictions célestes qu'il accepte d'encourir s'il manque à sa parole. Selon l'usage, les deux contractants convoquent comme garants tout ce que leurs empires comptent de dieux. Or, parmi les dieux du Mitanien, à côté d'un grand nombre d'inconnus et de quelques autres qui se laissent reconnaître comme des divinités soit locales soit babyloniennes, on rencontre une séquence qui a été immédiatement identifiée par les indianistes et sur laquelle les philologues ont longuement travaillé, scrutant les particularités graphiques et grammaticales du texte. Aujourd'hui, l'énumération peut se rendre avec assurance comme suit : « ... Les dieux Mitra - (V)aruṇa [variante *Uruvāna*] en couple, le dieu *Indara* [var. *Indar*], les deux dieux *Nāsatya*... » Pendant plus de trente ans, faute d'avoir pris garde aux documents indiens védiques dont les principaux viennent d'être cités, on a proposé à cette réunion de dieux des explications étranges (W. Schulz, 1916-1917) ou insuffisantes (Sten Konow, 1921). Le Danois A. Christensen (1926), par une analyse serrée, s'est approché de la vérité, reconnaissant que Mitra-Varuṇa, Indra, les Nāsatya ne figurent pas à Bogazköy comme techniciens des actes diplomatiques ni comme intéressés par telle ou telle clause particulière, par exemple matrimoniale, du traité, mais bien parce qu'ils étaient les « dieux principaux » de la société arya ; malheureusement, il

n'a « pensé » ce haut état-major divin que dans le cadre dualiste de l'opposition **asura-daiva*, capitale dans l'Iran, réelle, mais moins importante dans l'Inde védique, et l'a réparti artificiellement, contrairement aux indications du texte, en deux groupes, Mitra-Varuṇa d'une part, Indra-Nāsatya d'autre part. C'est seulement en 1940, grâce au dossier védique des trois fonctions et aux textes védiques qui associent les mêmes dieux que le traité de Bogazköy, qu'est apparue l'interprétation toute simple que j'ai résumée en ces termes en 1945 :

A Bogazköy, sous Mitra-Varuṇa, dieux de la souveraineté, c'est-à-dire dieux qui patronnent le sacré et le juste, dieux de la royauté avec ses auxiliaires nécessaires, prêtres et juristes, on n'a pas, sur le même plan, « Indara et les Nāsatya », représentants doubles d'une même sorte de dieux ; on a, à un second niveau, Indara, le dieu de la fonction guerrière et de l'aristocratie militaire, des marianni ; puis, à un niveau encore inférieur, on a les patrons du tiers-état, les Nāsatya. En nommant ces dieux ensemble et dans cet ordre, le roi fait deux opérations précises : il engage, avec lui-même, toute la société de son royaume présentée dans sa forme régulière ; et il évoque les trois grandes provinces du destin et de la providence. Cela correspond d'ailleurs au libellé des malédictions qu'il accepte d'encourir en cas de parjure : de sa personne à son peuple et à sa terre — stérilité, expulsion et oubli, haine générale de la part des dieux, — longuement, tout y passe.

5. *Signalement des dieux caractéristiques des trois fonctions dans la religion védique.* — Il ne sera pas inutile, pour aider le lecteur dans les analyses particulières qui suivront, de préciser dès maintenant en quelques mots, dans la perspective des trois fonctions, les orientations et aussi les limites de ces divers dieux, dont les archives de Bogazköy, confirmant les formules des hymnes et des rituels indiens, prouvent que le groupement formulaire est prévédique.

Voici comment ces valeurs ont été résumées dans mon petit livre *Les Dieux des Indo-Européens* (1952) :

Ce n'est pas un hasard si le premier niveau est le plus souvent représenté par deux dieux : dans la souveraineté que concevaient ces très vieux Indiens, il y avait deux faces, deux moitiés, antithétiques mais complémentaires et également nécessaires, et ce sont elles qu'incarnent et patronnent les deux « rois », *Mitrā* et *Vārūna*. Du point de vue de l'homme, Varuṇa est un maître inquiétant, terrible, possesseur de la *māyā*, c'est-à-dire de la magie créatrice de formes, armé de nœuds, de filets, c'est-à-dire opérant par saisie immédiate et irrésistible. Mitra, dont le nom signifie le Contrat, et aussi l'Ami, est rassurant, bienveillant, protecteur des actes et rapports honnêtes et réglés, étranger à la violence. L'un, Varuṇa, dit un texte célèbre, est l'autre monde ; ce monde-ci est Mitra. Varuṇa est plus despote, plus dieu même, si l'on peut dire ; Mitra est presque un prêtre divin. Au sein de la première fonction, Varuṇa a plus d'affinité pour la seconde, violente et guerrière ; Mitra pour la paisible prospérité qui fleurit grâce à la troisième. L'opposition est si nette qu'on a pu depuis longtemps souligner les traits presque démoniaques de Varuṇa : n'est-il pas l'*āsura* par excellence, et, dans les formes postvédiques de la religion comme déjà dans beaucoup de strophes du Ṛgveda, les asura ne sont-ils pas de mystérieux démons ?

En *Ind(a)ra* se résume tout autre chose : les mouvements, les services, les nécessités de la force brutale qui, appliquée à la bataille, produit victoire, butin, puissance. Ce champion vorace, armé de la foudre, tue les démons, sauve l'univers. Pour ses exploits, il s'enivre du soma qui donne vigueur et fureur. Il est le Danseur, *ṛtū*. Son brillant et bruyant cortège, ce sont les Marut, transposition dans l'atmosphère du bataillon des jeunes guerriers, des *mārya*. Par lui et par eux s'exprime une morale de l'exploit et de l'exubérance, qui s'oppose aussi bien à la toute-puissance rigoureuse et immédiate qu'à la bienveillante modération qui se réunissent sur le premier niveau.

Les dieux canoniques du dernier niveau, les *Nāsatya* ou *Āśvin*, n'expriment qu'une partie du domaine beaucoup plus complexe qui est celui de la troisième fonction. Ils sont surtout des donneurs de santé, de jeunesse et de fécondité, des thaumaturges secourables aux infirmes comme aux amoureux, aux filles sans fiancé

comme au bétail stérile. Mais la troisième fonction est bien plus que cela, non seulement santé et jeunesse, mais nourriture, mais abondance en hommes et en biens, c'est-à-dire masse sociale et richesse économique, et aussi attachement au sol, à cette jouissance paisible et stable des biens qui s'exprime en sanskrit par l'importante racine *kṣi-*. Aussi les *Aśvin* sont-ils souvent renforcés à leur niveau par des dieux et par des déesses qui patronnent d'autres aspects de la troisième fonction, la vie animale par exemple, l'opulence, la maternité (*Pūṣan*, *Puramdhi*, *Draviṇodā*, « le Maître du Champ », *Sarasvatī* et d'autres déesses mères), ou encore qui patronnent le caractère pluriel, collectif, total (les « Tous-les-Dieux », — paradoxalement conçus comme une classe particulière de dieux), qu'exprime bien le pluriel *viśah* « les clans » que *Rgveda* VIII, 35, oppose déjà comme étiquette de la troisième fonction aux singuliers neutres *brāhman* et *kṣatrā*, qui caractérisent les deux fonctions supérieures.

- | |
|---|
| <p>I. — VARUṆA seul, plus souvent MITRA et VARUṆA (quelquefois avec un troisième <i>Āditya</i>, <i>ARYAMAN</i>; rarement avec un quatrième, <i>BHAGA</i>).</p> <p>II. — IND(A)RA seul, ou avec <i>vāyu</i> ou <i>agnī</i> (ou un autre associé variable).</p> <p>III. — Les 2 <i>ASVIN</i> (nommés plus anciennement <i>NĀSATYA</i>).</p> |
|---|

D.I.E., p. 9.

Nous avons ici un bon exemple de structure, une théologie articulée, dont il est difficile de penser qu'elle s'est faite par le rassemblement de pièces et de morceaux : l'ensemble, le plan conditionnent les détails ; chaque type divin, dans son orientation propre, exige la présence de tous les autres, ne se définit même que par rapport aux autres, avec la vivacité que seule produit l'antithèse. La reconnaissance de cette séquence divine et de son caractère prévédique a permis, en 1945, de faire un pas décisif dans l'interprétation des religions iraniennes, et d'abord de rendre compte d'un trait important,

depuis longtemps remarqué, de la théologie avestique.

6. *Les dieux indo-iraniens des trois fonctions dans la réforme zoroastrienne.* — Rattachée au nom de Zoroastre, une profonde réforme, sans doute plutôt la somme d'une série de réformes progressives de même sens, a profondément altéré le paganisme ancestral. Mais, en considérant à la fois le résultat historiquement attesté de ce processus réformateur, et le point de départ préhistorique, déterminable aussi, puisqu'il était sûrement fort proche du tableau védique et prévédique aujourd'hui reconnu, certaines lignes directrices du mouvement apparaissent immédiatement.

Dans l'Avesta non gâthique, où est mitigé l'intransigeant monothéisme des *Gāthā* et où, sous le grand dieu *Ahura Mazda* — sans doute lui-même sublimation de l'*Asura* majeur, de celui que l'Inde appelle *Varuna*, — reparaissent des figures mythiques de haut rang portant les noms des principaux dieux de la liste de *Bogazköy* (*Miθra*, *Indra*, *Nāhraiθya*), il est remarquable que *Miθra* reste un dieu, tandis que *Indra* (ainsi qu'un autre vieux dieu, *Saurva*, le védique *Sarva*, qui est en rapport différent, mais certain avec la force et la violence), et *Nāhraiθya* — énoncés encore toujours dans cet ordre, comme, dans la formule indienne, *Nāsatya* suit *Indra* — sont les noms de grands démons : marque d'une réforme qui, opérée par des prêtres, hommes de première fonction, et destinée à imposer uniformément à toute la société mazdéenne la haute morale du premier niveau lui-même purifié, a rejeté, anathématisé, démonisé les patrons divins qui traditionnellement représentaient et justifiaient d'autres comportements : le déchaînement du guerrier et l'orgie moins sanglante, mais sans doute non moins libre, des cultes de la fécondité.

7. *Les Entités zoroastriennes.* — Quant à la nouvelle théologie monothéiste à l'état pur, celle des *Gāthā*, elle repose d'une autre manière sur le même schéma. Le trait saillant en est l'existence d'un groupe d'Entités abstraites, associées au Grand Dieu unique. Ces

Entités n'ont pas encore de nom collectif, mais ce sont celles qu'on verra ensuite constamment groupées, dans un ordre fixe, sous le nom d'Aməša Spənta, « Immortels Bienfaisants (ou Efficaces) ». On discute pour savoir si, dans les Gāthā, ces Entités sont déjà des créatures ou des émanations séparées de Dieu — sortes d'archanges — ou simplement des aspects de Dieu ; mais cela ne change rien au problème de leur origine qui nous occupe ici.

La langue et le style des Gāthā sont fort obscurs, d'une obscurité volontaire et raffinée. Heureusement, pour s'orienter, on dispose de certaines considérations qui ne dépendent pas des incertitudes du mot-à-mot : 1°) Le sens et la structure grammaticale des noms qui désignent les Entités, donnent quelques enseignements. 2°) Les strophes, qui contiennent presque toutes le nom d'une ou de plusieurs Entités, sont assez nombreuses pour permettre des observations statistiques — fréquence relative de chaque Entité, et aussi fréquence de leurs associations diverses — qui révèlent à elles seules des traits importants du système ; par exemple, si l'intention, la forme et la stylistique de ces hymnes lyriques n'engageaient pas les poètes à présenter les Entités en liste, dans leur ordre rationnel, comme feront plus tard les textes rituels en prose, cependant le tableau des fréquences de mention des Entités prises séparément, et par conséquent des importances relatives que les poètes leur attribuaient, reproduit exactement par avance l'ordre hiérarchique qu'elles auront toujours ensuite sous leur nom d'Aməša Spənta : cette hiérarchie existait donc déjà. 3°) Un autre élément d'interprétation est fourni par la liste des « éléments matériels » que la tradition associera, terme à terme, à la liste des Entités, jumelage auquel les hymnes mêmes font des allusions certaines et précises. 4°) Enfin, dans l'Avesta non gāthique, à chacune des Entités est opposé un archidémon qui, dans plusieurs cas, l'éclaire.

Le tableau est le suivant :

ENTITÉS ABSTRAITES :	ÉLÉMENTS	ARCHIDÉMONS
	MATÉRIELS	OPPOSÉS :
	PATRONNÉS :	
1. Vohu Manah (la Bonne Pensée)	bœuf	la Mauvaise Pensée
2. Aša (l'Ordre)	feu	Indra
3. Xšaθra (la Puissance)	métal	Saurva
4. Ārmaiti (la Pensée Pieuse)	terre	Nāṅhaiθya
5. Haurvatāt (l'Intégrité, la Santé)	eaux	la Soif
6. Amərətāt (la Non-Mort, l'Immortalité)	plantes	la Faim

8. *Les dieux indo-iraniens des trois fonctions transposés dans les Entités.* — De quelque manière — archanges ou aspects de Dieu — qu'on interprète les Entités, ce tableau suscite des questions : pourquoi ces six élus, et non pas tels autres qu'il serait aisé de concevoir ? Pourquoi cet ordre, et les groupements préférentiels, donc les affinités que révèlent les statistiques deux à deux, trois à trois, etc. ? Pourquoi, ne disposant que de si peu de places, les auteurs du système en ont-ils, en quelque sorte, gaspillé une à la fin, en doublant « Santé » par une toute voisine « Immortalité » qui, presque sans exception, est nommée avec elle ? Pourquoi ces places précises — 2, 3, 4 — données aux trois archidémones qui sont d'anciens dieux fonctionnels condamnés par la réforme ? Une confrontation de la liste des Entités zoroastriennes et de la liste védique et mitanienne des dieux fonctionnels montre où il faut chercher la solution d'ensemble.

1°) Les deux dernières Entités, dont les noms assonnent et qui sont à peu près inséparables, rappellent, par les notions toutes voisines qu'elles expriment et par les éléments matériels qui leur sont associés autant que par leur place hiérarchique, les jumeaux Nāsatya, indissociables, donneurs de santé

et de vie, rajeunisseurs de vieillards, techniciens des vertus médicinales que contiennent les eaux et les plantes.

2°) Juste avant elles, la quatrième Entité est la Terre, en tant que mère et nourricière, et en même temps le modèle de la maîtresse de maison iranienne : elle rappelle ainsi la déesse variable (Sarasvatī notamment) qu'on voit parfois jointe aux Nāsatyā dans les énumérations védiques pour signaler la troisième fonction. Ainsi, le domaine des trois dernières Entités zoroastriennes, toutes désignées par des substantifs féminins, alors que les supérieures sont nommées par des neutres (cf., en védique, *viś*, féminin, contre *brāhman* et *kṣatrā*, neutres), est celui de la troisième fonction ; de plus, en la personne d'Ārmaiti, c'est bien à une Entité de troisième fonction que le système oppose le mauvais Nāṅhaiṅya, démonisation (réduite à un personnage unique) des deux dieux canoniques de la même fonction, les Nāsatyā.

3°) Au-dessus, la troisième Entité s'appelle Xšaθra, c'est-à-dire le mot même, *kṣatrā*, d'où dérivera le nom indien des *kṣatriya* et qui, dès Rgveda, VIII, 35, caractérise différentiellement la seconde fonction, comme dans l'épopée narte des Ossètes, sous la forme *æxsærtæg-*, il fournit différentiellement le nom de la famille des héros forts. Le « métal » qui lui est associé est le métal dans toutes ses valeurs, mais des textes explicites le précisent comme le métal des armes. L'archidémon qui lui est opposé, Saurva, porte le nom du védique Sarva, variété de Rudra, personnage complexe qui ne peut être ici examiné, mais qui, en sa qualité tout au moins d'archer et de père des Marut, est bien chez lui dans la seconde fonction.

4°) Les deux premières Entités, les plus fréquemment priées ou mentionnées, les plus proches de Dieu, et volontiers associées, portent des noms significatifs : Āša est le mot avestique (cf. vieux-perse *Ana-*) correspondant à védique *nā*, l'Ordre cosmique, rituel, social, moral, que patronnent les dieux souverains, mais principalement (et jusque dans les épithètes qui

lui sont propres) l'inflexible et terrible Varuṇa ; Vohu Manah, « la Bonne Pensée », dans une série de passages gâthiques et dans toute la littérature non gâthique, est présenté au contraire comme proche de l'homme : tout de même que le bienveillant et amical Mitra est proche de l'homme, est « ce monde-ici », par opposition à Varuṇa, qui est « l'autre monde ». *Yasna*, XLIV, contient à cet égard deux strophes révélatrices, les strophes 3 et 4 : elles répartissent le cosmos lointain et notre proche décor entre Āša et Vohu Manah aussi nettement que le fait par exemple Rgveda, IV, 3, 5, entre Varuṇa et Mitra (chacun avec des auxiliaires dont il sera question au chapitre suivant). L'élément matériel associé à Vohu Manah est le bœuf : or, dès l'époque indo-iranienne, on l'a reconnu depuis longtemps (notamment A. Christensen), le bœuf était sous la protection particulière du souverain Mitra. Enfin la mise en couple de l'Entité Āša et de l'archidémon Indra rappelle que plusieurs hymnes du Rgveda mettent en scène des querelles entre le souverain Varuṇa et le guerrier Indra, dépositaires de deux morales dont la divergence tourne aisément en conflit.

9. *Intention de cette réforme zoroastrienne.* — D'autres remarques du même genre enrichissent et nuancent la confrontation, mais celles-ci suffisent pour fonder la solution du problème de l'origine des Amāša Spənta que j'ai longuement développée en 1945, dans mon livre *Naissance d'archanges : la liste des six Entités du zoroastrisme monothéiste a été calquée, démarquée, de la liste des dieux des trois fonctions dans le polythéisme indo-iranien ; plus exactement, d'une variante de cette liste, comme on en trouve dans l'Inde, qui, aux cinq dieux mâles nommés par exemple à Bogazköy, joignait dans la troisième fonction, tout près des Nāsatyā, une déesse mère.* Pourquoi ce démarquage ? Pourquoi Zoroastre ou les réformateurs que résume ce nom n'ont-ils pas purement et simplement supprimé ces « faux dieux » ? Sans doute parce que, prêtres et philosophes, ils étaient attachés à la structure trifonctionnelle de leur savoir, en reconnaissaient l'efficacité comme moyen d'analyse et

comme cadre de réflexion sur la vie ; sans doute aussi parce que les hommes, les Arya à qui s'adressait leur prédication et qu'ils voulaient persuader ou contraindre, étaient eux-mêmes attachés à cette forme de pensée et donc qu'il fallait leur fournir un substitut exact de ce qu'on leur enlevait ; sans doute enfin parce que, ainsi présentée, la leçon était plus parlante : un des objets pratiques de la réforme, on l'a vu, était de détruire la morale particulière des groupes de guerriers et d'éleveurs, au profit de la morale, elle-même repensée et purifiée, de la fonction-prêtre ; en dressant par exemple à la place même où sévissait jusqu'alors l'autonomie Indra, l'exemple figure d'une « Puissance », *Xšaθra*, toute dévouée à la sainte religion, on portait aux tenants du vieux système un coup plus rude que n'eût été la simple négation du dieu païen et la suppression de cette province de la théologie païenne. En un sens, on peut dire que la réforme zoroastrienne, pour ce qui est des Entités, a consisté à substituer à chaque divinité de la liste trifonctionnelle un équivalent gardant son rang mais, pour l'essentiel, vidé de sa nature et animé d'un nouvel esprit, du seul esprit conforme à la volonté et aux révélations du Dieu unique. Ainsi s'explique l'impression décourageante qu'éprouvent les étudiants au premier contact des *Gāthā* : malgré leurs noms divers, toutes ces Entités qui s'y meuvent semblent équivalentes, interchangeables. Ainsi s'explique aussi que tous les *Aməša Spənta*, quels que soient le niveau et le dieu fonctionnels à partir desquels chacun a été sublimé, fassent uniformément penser, quant à leur comportement, au groupe indien des dieux du premier niveau, aux dieux souverains, aux *Āditya* dont Mitra et Varuṇa sont les principaux. Cette analogie, qui est un fait incontestable, et que B. Geiger et K. Barr ont eu raison de fortement marquer, n'en a pas moins bloqué le problème de l'origine des Entités dans une impasse : elles ne sont pas les équivalents normaux, anciens, des dieux souverains védiques, mais bien, énergiquement ramenés au type unique d'une « sainteté » exigeante,

les équivalents des dieux védiques des trois niveaux : des souverains certes, mais aussi, sous les souverains, du dieu violent et des dieux vivifiants qui les complétaient.

Dieux fonctionnels indo-iraniens	→ Entités (Archanges) de l'Avesta (sous AHURA MAZDĀH) :	Archidémons opposés aux Archanges dans l'Avesta postgāthique
I. MITRA VARUṆA	VOHU MANAH ĀSA	[nouvelle fabrication] INDRA
II. INDRA (+ RUDRA-ŚARVA, etc.)	XŠAΘRA	SAURVA
III. Déesse (SARASVĀTĪ, etc.) les 2 jumeaux NĀSĀTYA	ĀRMAITI HAURVATĀT AMƏRƏTĀT	NĀNHAIOYA [nouvelle fabrication]

D.I.E., p. 21.

10. Les dieux indo-iraniens des trois fonctions et les explications chronologiques. — Cette explication des *Aməša Spənta*, immédiatement admise par beaucoup d'iranisants, a reçu plus tard des prolongements dont nous retrouverons quelques-uns au chapitre suivant (III, § 8). Je dois me borner ici à en souligner la principale conséquence du point de vue comparatif. Reportant aux temps indo-iraniens la liste canonique mitanienne et védique des dieux des trois fonctions avec leur hiérarchie, elle interdit toute tentative d'expliquer cette liste et cette hiérarchie par des événements de l'histoire ou de la préhistoire récente des temps védiques. Indra n'est pas, ne peut plus être considéré comme un « grand dieu » que, par exemple, les conditions sociales et morales d'une époque de conquête seraient « en train de » substituer à un plus ancien « grand dieu », Varuṇa, qui lui-même, un peu plus tôt, aurait développé son prestige aux dépens d'un plus vieux dieu Mitra : si tel était le cas, comment comprendrait-on que cette situation, par nature éphé-

Varuṇa + Indra - tension ?

*note de base
ind. Ind.
opposé à
Aia/Varuṇa
not. r.
Xšaθra*

mère, que ces rapports instables de dieux en croissance et de dieux en recul se fussent fixés, cristallisés au même stade d'évolution, — dessinant le même tableau d'ensemble, arrêtant pour des siècles au même maximum le progrès d'un des termes, au même minimum l'effacement d'un autre — chez les Parasiens de Mitani, dans les hymnes et rituels proprement védiques, et encore dans le polythéisme iranien qui se laisse lire en filigrane sous la théologie de Zoroastre ? « L'histoire » ne peut avoir été à ce point trois fois identique, avoir eu des effets intellectuels si semblables dans ces trois sociétés précocement séparées. La seule interprétation plausible est que les Indo-Iraniens encore indivis, quel que fût leur point de départ, étaient arrivés au bord de leurs Terres Promises en possession d'une théologie où les rapports de *Varuna avec *Mitra, d'*Indra avec *Varuna, étaient déjà ce qu'ils sont restés dans les hymnes, et que, par conséquent, ces rapports et le groupement de dieux qu'ils soutiennent, loin d'être les résultats fortuits d'événements, sont un donné conceptuel, philosophique, une analyse et une synthèse dont chaque terme suppose les autres aussi fortement que « la gauche » appelle « la droite », bref une structure de pensée. Les témoignages qu'on a cru parfois trouver dans les hymnes védiques d'un recul de Varuna devant Indra par exemple, s'expliqueront donc autrement : les hymnes où ces dieux se défient, où s'opposent leurs vantardises, l'hymne même où Indra se glorifie d'avoir éliminé Varuna, ne sont que des mises en drame de la tension qui existe entre « l'aspect Varuna » de la fonction souveraine et la fonction d'Indra, et qui doit exister pour que la société en ressente pleinement le bienfait. Les mythes rattachés aux patrons divins des fonctions doivent au moins en partie illustrer avec netteté la divergence de ces fonctions, et ils peuvent le faire sans les ménagements et compromis que la pratique sociale impose : il est clair, par exemple, que la souveraineté magique absolue et la pure force guerrière, si elles étaient poussées à l'extrême, abouti-

raient à des conflits, — et de fait, à certains moments de la vie de la société, par de tels conflits, se produisent usurpations, ou anarchie, ou tyrannie. C'est ce qu'exprime la théologie des rapports de Varuna et d'Indra, telle qu'elle ressort des hymnes : dans la très grande majorité des cas, ils collaborent, mais, dans quelques textes dialogués, les poètes sont allés à cet extrême qu'évitent sagement les politiques et, pour mieux les définir, les « voir » et les « faire voir », les ont opposés comme des rivaux. État de choses, exercice rhétorique sûrement anciens, puisque, on l'a vu, le zoroastrisme a choisi Indra excommunié, démonisé, pour en faire l'adversaire particulier d'Aša, c'est-à-dire de l'Entité en qui, purifié, survit *Varuna.

11. *Communications entre les dieux des trois fonctions.*

— Cette observation doit être aussitôt complétée par une autre, inverse. La définition fonctionnelle des trois niveaux divins est statistiquement rigoureuse (la littérature védique est assez abondante pour que la statistique y trouve une prise certaine), c'est-à-dire nette non seulement dans les textes où ils sont intentionnellement classés ou du moins groupés, mais aussi dans la grande majorité des textes où un poète ne considère ou n'invoque que les dieux d'un seul niveau sans penser aux autres. Mais, dans toute religion, les effusions de la piété, de l'espérance, de la confiance débordent parfois les cadres théoriques du catéchisme, et cela est surtout vrai dans l'Inde dont l'effort de pensée, au cours des temps historiquement observables, — et cette tendance est déjà sensible dans les hymnes — a si souvent tendu à reconnaître l'identité profonde de l'être sous la diversité des apparences ou des notions et, pour exprimer sensiblement ce dogme des dogmes, à prêter aux unes les attributs des autres. De plus, dans la pratique, ce qui intéresse l'homme pieux, c'est assurément la diversité des secours qu'il peut recevoir et des portes mystiques auxquelles il peut frapper, mais c'est aussi et surtout la solidarité et la collaboration de tous les dieux qui lui répondent. Enfin, dans les œuvres mêmes pour

lesquelles les hommes appellent les dieux, il arrive que la totalité ou plusieurs parties de l'équipe fonctionnelle se trouvent requises et, en outre, des spécialistes qui lui sont extérieurs. L'exemple majeur est celui de la pluie, qui gonfle les eaux du sol, qui fournit directement ou indirectement le type de richesse pastorale et agricole, la santé même, dont s'occupent les dieux de la « troisième fonction »; mais elle est obtenue par la bataille céleste, arrachée sous forme de rivières ou de vaches célestes aux démons avares de la sécheresse, et cela est l'affaire, la grande affaire d'Indra et de ses auxiliaires, notamment de la horde guerrière des Marut; liant le ciel et la terre et assurant la survie du monde, elle n'intéresse pas moins les dieux souverains; opération technique enfin, elle a, semble-t-il, son spécialiste en Parjanya. Mais pourquoi le poète s'astreindrait-il à toujours faire cette juste et stricte distribution des mérites? L'œuvre est commune, unitaire donc est la louange. Et l'on ne s'étonnera pas que le grand guerrier Indra soit si souvent célébré dans le résultat aussi bien que dans la forme de son action, comme donneur de fécondité et de richesses. Mais le lecteur soucieux de théologie ne devra jamais oublier la manière violente qu'il a de procurer des troupeaux ou de libérer les eaux: il n'est pas une Sarasvatī masculine, il n'est pas du cercle des Pūṣan et des Dravinodā.

12. *Théologies des trois fonctions chez d'autres peuples indo-européens.* Si une telle équipe divine a ainsi sûrement existé chez les Indo-Iraniens avant leur division, comme l'idéologie tripartite, nous l'avons vu au premier chapitre, est plus ancienne encore et doit être reportée aux temps indo-européens, il était légitime et nécessaire de rechercher, dans les théologies des autres peuples indo-européens anciennement et suffisamment connus, si des équipes analogues ne sont pas attestées par des usages formulaires et rituels. Cette enquête, entreprise dès 1938, a immédiatement donné des résultats sur les domaines italique et germanique. Mais, du même coup, sur ces deux domaines où les

spécialistes, à l'aise dans leur autonomie, avaient depuis longtemps construit de majestueuses et savantes explications de toutes choses, l'interprétation nouvelle a dû remettre en question tant de pseudo-faits, montra la faiblesse de tant de pseudo-démonstrations qu'elle n'a pas été, généralement, la bienvenue. En gros, les oppositions sont surtout nées de ce que les « philologies séparées », soit scandinave, soit latine, s'étaient habituées à penser chronologiquement — selon une chronologie toute hypothétique et subjective — la préhistoire, la « formation » des tableaux théologiques complexes que leur présentaient les plus anciens documents, alors que, regardés dans la perspective comparative dont les grandes lignes viennent d'être rappelées, ces tableaux s'interprètent immédiatement, pour l'essentiel, comme des structures conceptuelles exprimant la distinction et la collaboration des trois fonctions déjà explicitées par les Indo-Européens.

13. *Jupiter Mars Quirinus et Juv-, Mart-, Vofion(o)-.* — Les deux sociétés italiques — l'une ombrienne, l'autre latine — sur lesquelles des textes bien articulés nous informent, Iguvium et Rome, présentent deux variantes d'une triade dont les deux premiers termes sont identiques: *Juv-, Mart-, Vofion(o)-* à Iguvium; *Jupiter, Mars, Quirinus* dans la Rome la plus ancienne, précapitoline. Ce parallélisme, à lui seul, engage à ne pas chercher à la triade romaine, comme il est usuel, une explication fondée sur les hasards, sur les apports successifs, sur les compromis d'une histoire locale, car comment deux suites d'événements indépendants eussent-ils pu susciter deux théologies, deux hiérarchies divines si semblables?

14. *La triade précapitoline.* — L'existence de la triade romaine, qu'on a voulu aussi contester, n'est pas douteuse; elle est mise en évidence par le fait que ces dieux sont restés à travers toute l'histoire romaine desservis par trois prêtres sans homologues, rigoureusement hiérarchisés (*ordo sacerdotum*: Festus, p. 198 Lindsay), qui sont, sous le seul *rex sacrorum*, héritier réduit et sacerdotal des anciens rois, les plus hauts

prêtres de l'État : les trois *flamines maiores*, à savoir le *dialis*, le *martialis*, le *quirinalis*.

Véritable fossile à l'époque historique, repoussée hors de l'actualité par la triade bien différente que forment Jupiter O.M., Juno Regina, et Minerva, cette triade précapitoline est restée liée à plusieurs rituels et représentations évidemment archaïques. Une fois l'an, à une cérémonie dont on attribuait la fondation à Numa (Tite-Live I, 21, 4), les trois flamines maiores traversaient solennellement la ville dans une même voiture et faisaient conjointement un sacrifice à la déesse Fides. Les prêtres Salii, qui gardaient, parmi les douze ancilia indiscernables, le talisman tombé du ciel, auquel était attachée la fortune de Rome, étaient *in tutela Fovis Martis Quirini* (Servius, *ad Aen.*, VIII, 663). Le tragique rituel de la *deuotio*, par lequel le général romain dont l'armée était en péril se livrait aux dieux souterrains en même temps que l'armée ennemie, était introduit par une formule, par une énumération de dieux que Tite-Live (VIII, 9, 6) s'est sûrement appliqué à transcrire exactement et qui, après Janus, dieu de tous les commencements, nommait d'abord la vieille triade : *Jane, Juppiter, Mars Pater, Quirine*, puis Bellona, les Lares, etc. Lors de la conclusion d'un traité, à en juger par Polybe (III, 25, 6), c'est Jupiter d'abord, puis Mars et Quirinus que les prêtres félicitaient comme témoins.

Le caractère commun de ces circonstances où la triade précapitoline est présentée comme telle, est que le corps social de Rome y est intéressé dans son ensemble et dans sa forme normale : maintien de la *fides publica* sans laquelle la cohésion sociale est impossible ; protection continue ou urgente ; engagement diplomatique. Le sacrifice à Fides est particulièrement révélateur, étant la seule circonstance connue où les trois flamines maiores agissent ensemble ; mais ils le font alors ostentatoirement et l'unité de la voiture, l'unité de l'opération sacrée prouvent qu'il s'agit de mettre sous la garantie de Fides l'unité de trois « choses » que Jupiter, Mars et Quirinus

patronnent distributivement, trois « choses » dont la synthèse ou l'ajustement sont essentiels à la vie de Rome. Quelles sont ces « choses » ?

15. *Valeur du Jupiter et du Mars de la triade précapitoline.* — La réponse ne nécessite pas grand effort, pourvu que l'on préfère le sentiment déclaré par les Romains eux-mêmes aux constructions hardies, faites depuis trois quarts de siècle par les épigones de Wilhelm Mannhardt ou par des archéologues peu conscients des limites de leur art ; pourvu, aussi, qu'on n'oublie pas que des dieux n'ont pu être ainsi associés et hiérarchisés, aussi bien à Iguvium qu'à Rome, que parce qu'ils rendaient des services différenciés et complémentaires ; pourvu enfin qu'on attache un prix particulier, s'agissant des dieux des trois flamines maiores, à ce qu'enseignent les offices de ces prêtres. Si l'on observe cette règle et ces précautions, on reconnaîtra d'abord que le Jupiter, et en même temps (le chapitre suivant montrera le sens de cette nuance) le Dius, que le flamen dialis sert par ses actes, par son comportement et par d'innombrables obligations positives et négatives, est le dieu qui, du haut du ciel, préside à l'ordre et à l'observation la plus exigeante du sacré, garant de la vie, de la continuité et de la puissance romaines. Quant à Mars, imperturbablement docile à l'enseignement de milliers de textes épigraphiques et littéraires, on verra en lui le dieu combattant de Rome, patron de la force physique, de cette force qui peut bien, comme celle du védique Indra, en trois ou quatre circonstances (pas davantage), être orientée par le paysan romain au profit de ses bœufs qui, eux aussi, ont besoin d'être forts, ou de ses récoltes dont tant de malins génies, invisibles ou visibles, menacent le succès, mais qui, depuis les fabuleuses origines jusqu'au déclin de l'empire, est restée, dans l'écrasante majorité des emplois connus, la force qui donne la victoire.

16. *Quirinus.* — Pour Quirinus, le seul « vieilli » des trois dieux à l'époque historique, les érudits anciens ont généreusement construit, sur des à-peu-près

"P3"
à spect
de Mars

étymologiques d'un type alors courant, des théories contradictoires qui compliquent le travail ; mais nous disposons heureusement des offices remplis par son flamen, de plusieurs autres faits culturels, de son nom, et de quelques indications objectives des anciens. Ces diverses sources d'information donnent un tableau complexe, mais cohérent :

1°) Nous connaissons trois circonstances où officie le flamen quirinalis. Aux Robigalia du 25 avril, il sacrifie un chien dans un champ près de Rome et détourne ainsi (vers les armes guerrières, ajoute Ovide) la rouille qui menace les épis. Aux Consualia du 21 août, il sacrifie à l'autel souterrain de Consus, dieu du grain mis en réserve (condere) ; le 23 décembre, il sacrifie au « tombeau » de Larentia la courtisane qui incarne, dans une histoire célèbre, la volupté, la richesse et la générosité, et qui a mérité de recevoir un culte en léguant finalement sa grande fortune au peuple romain. La fête propre de Quirinus, les Quirinalia du 17 février, coïncide avec (et probablement n'est que) le dernier acte des Fornacalia, c'est-à-dire des fêtes curiales de la torréfaction des grains. Dans les deux autres circonstances culturelles où il apparaît, Quirinus est associé à la déesse Ops, c'est-à-dire l'Abondance rurale personnifiée : une inscription enseigne que, le 23 août, aux Volcanalia, Quirinus et Ops figurent parmi les divinités honorées sans doute contre les incendies (*GIL*¹, I², p. 326) ; la légende justifiant l'existence des Salii de Quirinus montre que le vœu fondant ce collège a été fait pour la même raison que le vœu fondant la fête d'Ops et de Saturne. Toutes ces données, qui constituent l'entier dossier culturel du dieu, attestent que son activité est uniformément et uniquement en rapport avec les grains (trois fêtes, dont la sienne), avec les divinités agricoles Consus et Ops, avec la richesse et le sous-sol. Dans le même sens va le fait que, en 390,

1. *Corpus Inscriptionum Latinarum* (H. C.-B.).

à l'approche des Gaulois, quand il fallut enterrer les objets sacrés de Rome, ce n'est pas, comme on eût pu l'attendre, au rex ni au flamen dialis, premiers prêtres de l'État, qu'incomba cette tâche, mais au flamen quirinalis.

2°) Le nom de Quirinus est sûrement inséparable de celui des Quirites, c'est-à-dire de l'ensemble des Romains considérés dans leurs activités civiles, par opposition totale — une anecdote bien connue de la vie de Jules César le prouve — à ce qu'ils sont comme milites. P. Kretschmer avait proposé d'expliquer Quirites, solidairement avec curia (volsque couehriu), comme « les hommes rassemblés dans leurs cadres sociaux », Quirinus étant (cf. dominus de domus, etc.) le patron de cette entité de la « masse sociale organisée » (*co-uir-i-) ; l'étymologie, satisfaisante en elle-même, a été rendue très probable par V. Pisani (1939) et, indépendamment, par É. Benveniste (1945), qui ont montré que le nom de l'homologue de Quirinus dans la triade ombrienne « Jupiter Mars Vofionus » peut être l'aboutissement phonétique rigoureux d'un *Leudh-yo-no « patron de la masse » (cf. allemand Leute, lat. liberi « la masse des hommes libres, les enfants de naissance libre », etc.), exact parallèle et synonyme de lat. *Couri-no-. Masse sociale et paix sont, autant que la culture du sol, des aspects attendus de la troisième fonction.

3°) Mais le style de cette paix est marqué de l'empreinte romaine, il contribue à l'étonnant mécanisme qui, en quelques siècles, a conquis et romanisé l'Italie, la Méditerranée, l'ancien monde, et établi le lourd bienfait de la pax romana. Il ne s'est jamais agi pour les Romains d'une paix aveugle et jouisseuse, mais vigilante, où les armes étaient déposées, mais entretenues, où les civils, Quirites, étaient aussi des mobilisables, les milites de demain, où les comitia légiférant n'étaient que l'exercitus urbanus, sans son équipement, mais dans ses cadres ; d'une paix, enfin, où l'on songeait beaucoup à la guerre. C'est ce régime, cet état d'esprit que patronne Quirinus et qu'exprime

excellamment un trait de son statut : un des flamines mineurs, le Portunalis — c'est-à-dire sans doute le dieu des portes (*portae*) de la ville, avant d'être celui des ports (*portus*) — a la charge de graisser les « armes de Quirinus » (Festus, s. v. *persillum*, p. 238 Lindsay), c'est-à-dire d'accomplir le geste de tout mobilisable pour les armes dont il ne se sert pas actuellement, mais dont il veut pouvoir soudain se servir. Cette ambivalence « Quirites-milites » des Romains eux-mêmes, cette conception militaire de la paix romaine, expliquent suffisamment que Quirinus ait été considéré comme une variété de Mars et que les Grecs, qui concevaient autrement Ἐπιφώνη, aient choisi pour traduire son nom celui d'un vieux dieu guerrier différent d'Arès, Ἐπιφώνη. Mais on ne saurait trop méditer dans ce contexte deux notes du commentateur de Virgile, Servius, jugées naguère encore « absurdes », auxquelles la nouvelle perspective « trifonctionnelle » a conféré leur pleine valeur (*ad Aen.*, I, 292 ; VI, 859) :

... Mars est dit Gradius quand il est en fureur (*cum saevit*) ; lorsqu'il est paisible (*cum tranquillus est*), Quirinus. Il a deux temples à Rome : l'un à l'intérieur de la ville, en qualité de Quirinus, c'est-à-dire de gardien et de dieu paisible (*quasi custodis et tranquilli*), l'autre sur la voie Appienne, hors de la ville, près de la porte, en tant que dieu guerrier ou Gradius (*quasi bellatoris uel Gradii*)...

... Quirinus est le Mars qui préside à la paix (*qui praeest paci*) et a son culte à l'intérieur de Rome ; car le Mars de la guerre (*belli Mars*) avait son temple hors de Rome.

17. Jupiter Mars Quirinus et les composantes légendaires de Rome. — Ce rapide exposé, dépouillé des innombrables discussions qu'il a fallu soutenir sur presque tous les points, suffit à montrer quelle est, dans l'unité harmonieuse de la triade précapitoline, l'orientation propre et l'équilibre interne de chaque terme. Ciel, et essence même de la religion comme support de Rome ; force physique et guerre ; agriculture, sous-sol, masse sociale et paix vigilante : ces étiquettes définissent trois

domaines complémentaires, dessinent bien une structure qui, étant sûrement antérieure à Rome et à Iguvium, donc au moins italique, et d'autre part étant si proche de la structure indo-iranienne, a bien des chances de remonter aux temps indo-européens.

Il n'est pas inutile de rappeler ici les valeurs fonctionnelles dont apparaissent chargées, dans les récits sur les origines de Rome, les trois composantes ethniques, bases légendaires des trois tribus : Romulus — rex et augur — et ses compagnons sont les dépositaires du pouvoir souverain et des auspices ; ses alliés étrusques, sous le commandement de Lucumon, sont les spécialistes de l'art militaire ; ses ennemis, Titus avec les Sabins, sont pourvus de filles, sont riches en troupeaux et, de plus, répugnent à la guerre et font le possible pour l'éviter, l'ajourner. Une variante fréquemment attestée, nous l'avons rappelé (I, § 7), économise la composante étrusque et concentre les deux premières caractéristiques sur Romulus et ses compagnons. Sous cette forme, la triade précapitoline se répartit très adéquatement entre les deux groupes d'adversaires et futurs associés : Romulus est constamment le protégé de Jupiter (les auspices initiaux ; Jupiter Feretrius et Jupiter Stator dans la bataille), mais, fil de Mars, il se trouve réunir sur lui les faveurs des deux premiers dieux de la triade ; tandis que Quirinus (dans cet ensemble légendaire seulement) est considéré comme un dieu sabin, « le Mars sabin », apporté en dot par Titus Tatius à Rome dans la réconciliation finale en même temps que le nom collectif de « Quirites » (mais cette pseudo-sabinité de « Quirites » et Quirinus, bien que conforme à la caractérisation des Sabins de la légende comme porteurs de la troisième fonction, s'explique principalement par le jeu de mots, populaire chez les érudits de Rome, « Quirites-Cures »). On sait qu'une autre forme de la légende, incompatible avec celle-ci, fait de Quirinus le nom posthume de Romulus, réunissant ainsi sur le seul fondateur, par les auspices, par la filiation et par l'apothéose, les trois termes de la triade divine.

18. *Variantes de la triade Jupiter Mars Quirinus.* — De la légende des origines, Varron (*De ling. lat.*, V, 74) et Denys d'Halicarnasse (II, 50) nous ont gardé un trait important : lors de la réconciliation de Romulus et de Titus Tatius et de l'entrée des Sabins de Titus Tatius dans la communauté dorénavant complète et viable, chacun des deux rois institue des cultes et, tandis que Romulus ne fonde que le seul culte de Jupiter, Titus Tatius met en circulation, en même temps que Quirinus, un grand nombre de dieux et de déesses qui tous ont des rapports avec la vie rurale, ou la fécondité, ou le monde souterrain. Cette tradition est fort intéressante, d'abord parce qu'elle souligne ce qui a été déjà signalé à propos de l'Inde (II, § 5), la multiplicité d'aspects, l'inévitable morcellement de cette « troisième fonction » qu'incarne Titus Tatius, mais surtout parce que, parmi les « dieux de Titus Tatius » (qui ne sont certainement pas sabins, mais bien romains en dépit de la coloration ethnique de la légende), plusieurs figurent en troisième terme dans des triades qui ne sont que des variantes de la triade canonique « Jupiter Mars Quirinus » : telle Ops (dont les rapports avec Quirinus ont été déjà signalés), telle Flora.

Les trois groupes de cultes de la Regia, de la « maison du roi », correspondant sans doute aux trois chambres dont on constate encore la juxtaposition dans les ruines, sont : 1° des cultes assurés par les personnages sacrés du plus haut rang, le rex (à Janus), la regina (à Juno) et la femme du flamen dialis (à Jupiter lui-même); 2° les cultes guerriers du sacrarium Martis; 3° les cultes du sacrarium Opis Consiviae, de la déesse de l'Abondance. Cette collocation des trois niveaux fonctionnels manifestait sensiblement que la même forme de religion qui s'analysait, se dissociait, dans les personnes des trois grands flamines, refaisait au contraire sa synthèse quand elle passait aux mains du rex, quand c'était le rex, non plus incarnation mais, au nom de Rome, utilisateur des forces sacrées, qui l'administrait.

Quant à la triade « Jupiter, Mars, Flora » (celle-ci remplacée plus tard par Vénus), c'est elle qui paraît avoir patronné les trois chars des courses primitives (eux-mêmes en relation avec les trois tribus fonctionnelles et avec les trois couleurs blanc, rouge, vert : v. ci-dessus, I, § 21) ; Flora méritait deux et trois fois cette place, et par sa puissance sur la végétation, et par la légende qui faisait d'elle un doublet de la riche courtisane Larentia, et parce qu'elle était assimilée à Rome même, sans doute à la masse romaine plutôt qu'à l'entité politique, que patronnait Quirinus. Une autre variante de la triade, « Jupiter, Mars, Romulus-Rémus », présente Romulus sous un tout autre aspect (jusqu'à la fondation de Rome : jumeau, pasteur, etc.) et rappelle que la liste canonique indo-iranienne confiait à deux dieux jumeaux la représentation et la protection du troisième niveau.

19. *Les dieux des trois fonctions en Scandinavie.* — Dans le paganisme scandinave, une triade du même type est bien connue, celle qui forme *Óðinn, Þórr et Freyr* (ou, solidairement, comme dernier terme, *Njörðr et Freyr*). Mais elle aussi, autant et plus que la triade romaine précapitoline, a été expliquée — de manières fort variables — selon des schémas d'évolution, comme le résultat de compromis, de syncrétismes entre des cultes successivement apparus. La critique de ce type d'explications, faciles et séduisantes, qui croient sortir logiquement des données archéologiques mais qui s'y superposent artificiellement, a été maintes fois faite, et devra l'être encore, car l'expérience montre qu'on n'y renonce pas volontiers. Dans le plan réduit du présent livre, nous devons simplement en faire abstraction, et déclarer que, de H. Petersen (1876) à K. Helm (1925, 1946, 1953), de E. Wessén (1924) à E.A. Philipsson (1953), les très nombreuses tentatives pour prouver que la « promotion » de *Wōþanaz est chose récente, qu'il s'est « substitué » à *Tiuz, ou que, en Scandinavie, le plus ancien « grand dieu » est Þórr, à moins que ce ne soit Freyr, n'ont pas réussi, ne pouvaient pas réussir, en dépit de l'intelligence, de

l'érudition et du talent de leurs auteurs. Nous nous en tiendrons aux faits.

Et d'abord à l'existence même de la triade comme telle. C'est elle (O., þ, F.) qu'Adam de Brême a vu régner au temple d'Upsal et dont il décrit le mécanisme trifonctionnel (*Gesta Hammaburgensis eccl. pontificum*, IV, 26-27) ; c'est elle qui soutient des formules de malédiction aussi bien dans les poèmes eddiques que chez les scaldes (O., þ, F.-N. : *Egilssaga*, 56) ; c'est elle qui se dégage du récit de la bataille eschatologique (O., Þ., F. : *Völuspá*, 53-56), chacun de ces trois dieux luttant contre un des assaillants majeurs et succombant sous ses coups ; c'est elle qui se répartit les joyaux divins (O., Þ., F. : *Skáldskaparmál*, ch. 44) ; c'est elle que suppose toute la mythologie, où les autres divinités — sauf la déesse Freyja, étroitement associée à Freyr et à Njörðr et qui les complète — sont comme des comparses entourant ces seuls « premiers rôles » et se définissant par rapport à eux.

20. *Dieux Ases et dieux Vanes.* — On se rappelle que, dans la légende de ses origines, Rome réduisait souvent à deux ses composantes, bien qu'elles dussent aboutir à trois tribus et représenter trois fonctions : le rex-augur Romulus et ses compagnons ont *deos et uirtutem*, la puissance sur le sacré et les talents guerriers, les domaines de Jupiter et de Mars, tandis que Titus Tatius et ses Sabins apportent à l'ensemble leur spécialité, c'est-à-dire les femmes et la richesse, *opes*. Le tableau scandinave de la formation de la société divine complète est du même type : les composantes, elles aussi assemblées par une réconciliation et une fusion consécutives à une terrible guerre, sont au nombre de deux, les Ases et les Vanes, — les Ases, dont Óðinn est le chef et Þórr le plus distingué après lui ; les Vanes, dont Njörðr, Freyr et Freyja sont les plus éminents, les seuls même individuellement nommés.

Or la distinction fonctionnelle des Ases et des Vanes est claire et constante. Les Vanes, et spécialement les deux dieux et la déesse qui en incarnent le type au

maximum, même s'il leur arrive d'être ou de faire autre chose, sont d'abord des dieux riches (N., F., Fa.) et des donneurs de richesse, patronnant (F., Fa.) le plaisir, la lascivité même, et la fécondité, et aussi (Nerthus, F.-Fróði) la paix, et enfin sont liés, spatialement et économiquement, au sol en tant qu'il produit les moissons (N., F.) ou à la mer en tant que lieu de la navigation et de la pêche (N.). À ces traits dominants s'opposent ceux des principaux Ases. Ni Óðinn ni Þórr, certes, ne se désintéressent de la richesse, du sol, etc. Mais, aussi anciennement que la mythologie scandinave nous est connue, leurs centres sont ailleurs : l'un est le plus puissant magicien, maître des runes, chef de la société divine ; l'autre est le dieu au marteau, l'ennemi des géants, auxquels d'ailleurs il ressemble (qu'on pense à sa « fureur »), le dieu tonnant (dans son nom même) et, s'il sert le paysan et lui donne la pluie, c'est, même dans le folklore moderne, comme un sous-produit de sa bataille, par manière violente et atmosphérique, non terrienne et progressive.

Le sens qu'il faut donner à cette distinction des Ases et des Vanes est le problème central qui commande toute interprétation des religions scandinaves, et, de proche en proche, germaniques, celle aussi où les explications chronologiques et historiques (d'histoire imaginaire !) affrontent avec le plus de vivacité les explications structurales et conceptuelles. Les faits réunis depuis le début de ce livre apportent un grand renfort aux structuralistes : le parallélisme des théologies indo-iraniennes et italiques fait précisément attendre, chez les peuples apparentés, une théologie et une mythologie du type que présentent les Scandinaves, opposant d'abord pour mieux les définir, puis composant pour créer un ensemble viable, 1° des figures divines patronnant ce que patronnent les Ases Óðinn et Þórr, la haute magie et la souveraineté d'une part, la force brutale d'autre part, et 2° des figures divines toutes différentes, patronnant ce que patronnent les trois grands Vanes, la fécondité, la richesse, le plaisir, la paix, etc.

21. La guerre des Ases et des Vanes et la guerre des Protoromains et des Sabins : formation d'une société trifonctionnelle complète. — La coupure initiale qui sépare les représentants des deux premières fonctions et ceux de la troisième est une donnée indo-européenne commune : avec le même développement mythique (séparation initiale, guerre ; puis indissoluble union dans la structure tripartie hiérarchisée), elle se retrouve non seulement à Rome, sur le plan humain, dans le récit des origines de la Ville (guerre sabine et synécisme), mais dans l'Inde, où il est dit que les dieux canoniques du troisième niveau, les Asvin, n'ont pas d'abord été des dieux et qu'ils ne sont entrés dans la société divine, comme troisième terme, au-dessous des « deux forces » (ubhe virye), qu'à la suite d'un conflit violent, suivi d'une réconciliation, d'un pacte. Comme on peut s'y attendre, les détails de telles légendes ont été choisis et groupés de manière à mettre en relief les « fonctions » respectives des diverses composantes de la société et les procédés spéciaux que ces « fonctions » permettent à leurs desservants. L'analyse comparée de la légende romaine de la guerre initiale des Romains et des Sabins et de la légende scandinave de la « première guerre dans le monde », celle des Ases et des Vanes (à laquelle il faut restituer, contre É. Mogk, les strophes 21-24 de la Völuspá), a même révélé un remarquable parallélisme et donné un sens à l'une et à l'autre. Toutes deux sont formées, en diptyque, de deux scènes où chacun des deux camps ennemis a l'avantage (mais un avantage limité et provisoire, puisqu'il faut que le conflit finisse sans victoire, et par un pacte librement consenti), de plus est redevable de cet avantage à sa spécialité fonctionnelle : d'un côté, les riches et voluptueux Vanes corrompent, de l'intérieur, la société (les femmes !) des Ases en leur envoyant la femme appelée « lyresse de l'Or » ; de l'autre côté, Óðinn lance son fameux javelot dont on connaît par ailleurs, et dans toute autre circonstance, l'irrésistible effet magique de panique. De même, d'un côté, les riches Sabins ont presque

la victoire, occupent la position clef de l'adversaire, non pas par le combat, mais en achetant à prix d'or Tarpeia (ou, dans une variante, grâce à l'amour désordonné de Tarpeia pour le chef sabin) ; Romulus, de l'autre côté, par une invocation à Jupiter (Stator), obtient du dieu que l'armée ennemie victorieuse reflue en panique, soudain et sans cause.

22. Développement de la fonction guerrière chez les anciens Germains. — Il faut cependant signaler un fait de grande conséquence, qui a commandé très tôt, et non pas seulement chez les Scandinaves, mais chez tous les Germains, un « gauchissement » de la structure des trois fonctions et de la théologie correspondante.

Nulla part, certes, ni dans l'Inde ni à Rome, les dieux du premier niveau, Varuna, Jupiter, ne se désintéressent de la guerre : s'ils ne combattent pas proprement comme Indra et Mars, ils mettent leur magie au service du parti qu'ils favorisent et c'est en définitive par eux qu'est attribuée la victoire qui, en effet, si elle est gagnée par la Force, intéresse surtout l'Ordre par ses conséquences. On n'est donc pas surpris de voir Óðinn, lui aussi, intervenir dans les batailles, sans beaucoup y combattre, et notamment en jetant sur l'armée qu'il a condamnée une panique paralysante, mot à mot liante, le « lien d'armée », herfjöturr (cf. les liens dont est armé Varuna). Mais il est certain aussi que la part de la « guerre » dans sa définition est bien plus considérable que dans la définition de ses homologues védique et romain : en lui — et aussi dans l'homologue germanique de Mitra, que nous examinerons au chapitre suivant, et que Tacite interprète même en Mars — on constate plus qu'une osmose : un véritable débordement, déversement de la guerre dans l'idéologie du premier niveau. Au moins à l'époque où se sont formées leurs épopées, les « héros odiniques » — Sigurðr, Helgi, Haraldr Dent-de-Combat — sont avant tout des guerriers et, dans l'au-delà, ce sont les guerriers morts, et eux seuls, et pour une éternité de jeux et de joies guerriers, qu'Óðinn accueille dans sa Valhöll. Compensatoirement, dans certains milieux

au moins, Pörr, l'ennemi des géants, le combattant trop solitaire, a perdu le contact avec la guerre telle que la pratiquent les hommes, et c'est surtout l'heureux résultat de ses duels atmosphériques contre les géants et les fléaux, c'est notamment la pluie bonne aux moissons, qui a justifié et popularisé son culte et, quelquefois, dépossédé Freyr de la partie agricole de sa province. Cette double évolution paraît avoir été poussée à l'extrême chez les Scandinaves les plus orientaux, où Adam de Brème (IV, 26-27) définit ainsi les trois dieux de la triade d'Upsal :

Thor praesidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tercius est Fricco (c'est-à-dire Freyr), pacem voluptatemque largiens mortalibus...

Si pestis et famas imminet, Thor ydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi¹.

Même si l'on admet, comme il est probable, que la théologie de chacun de ces trois dieux d'Upsal était plus riche et plus nuancée qu'il ne paraît dans les

1. Georges Dumézil a publié dans *Les Dieux souverains...* une traduction de ce passage, sans coupures :

La nation des Suéons a un temple célèbre, appelé Ubsola, situé non loin de la ville de Sictona. Dans ce temple, tout orné d'or, le peuple rend un culte à trois statues de dieux, Thor, le plus puissant, siégeant au milieu, entre Wodan et Fricco. Les significations de ces dieux sont les suivantes : Thor, disent-ils, est le maître de l'atmosphère et gouverne le tonnerre et la foudre, les vents et les pluies, le beau temps et la moisson ; le second, Wodan, c'est-à-dire la Fureur, dirige les guerres et fournit à l'homme la vaillance contre les ennemis ; le troisième, Fricco, procure aux mortels la paix et le plaisir et son idole est munie d'un membre énorme. Wodan est représenté armé, comme on fait chez nous pour Mars, tandis que Thor, avec un sceptre, paraît imiter Jupiter.

A tous leurs dieux sont attachés des prêtres pour présenter les sacrifices du peuple. Si la peste ou la famine menace, c'est à l'idole Thor qu'ils font offrande ; pour la guerre, à Wodan ; si des noces doivent être célébrées, à Fricco.

brèves notations d'Adam de Brème (qui a aussi pris Pörr pour le dieu « principal » parce que figuré au milieu, c'est-à-dire en second, et armé d'un marteau qu'il a pris pour un sceptre, et parce que, tonnant, il l'a assimilé à Jupiter), il n'y a pas de raison de récuser l'essentiel de son témoignage : le glissement de la guerre dans le domaine de « Wodan », le glissement inverse de « Thor » au service du paysan sont des faits. Mais on en comprend l'origine et, sur d'autres points de la Scandinavie, où le même phénomène s'observe, les valeurs des trois dieux restent néanmoins, pour l'essentiel, plus proches de celles de leurs homologues indiens et romains.

Dieux fonctionnels :	Selon Adam de Brème :	Dans l'ensemble de la mythologie :	Fonctions :
Óðinn	{ - guerre	{ magie guerre	I
Pörr	{ - fertilité par l'orage	{ combats sin- guliers contre les géants fertilité par l'orage	II
Freyr	paix, plaisir et fécondité humaine	abondance géné- rale dans la paix et fécondité humaine	III

D.S.I.E. p. 189¹.

23. *État du problème chez les Celtes, les Grecs, les Slaves.* — Sur les autres parties du domaine indo-européen, des raisons diverses — date trop basse et insuffisance ou incohérence des documents, incompré-

1. Heimdalh, que Georges Dumézil avait d'abord interprété comme un « dieu de commencement », homologue de Janus, a des fonctions plus complexes, que Dumézil a réunies sous l'appellation de « dieu cadre » (H. C.-B.).

hension des observateurs ou transmetteurs, emprunts massifs à des systèmes religieux non indo-européens — font qu'on n'observe pas aussi immédiatement des structures théologiques correspondant aux trois fonctions : il y faut des raisonnements, et par conséquent l'arbitraire menace. Cet état de choses est particulièrement regrettable sur les domaines grec et celtique, où l'information est pourtant si abondante. Il faut s'y résigner : en Grèce, où l'essentiel de la religion n'est sûrement pas indo-européen, le groupement des déesses dans la légende du berger Pâris, par exemple, reste un jeu littéraire, ne forme évidemment pas une authentique combinaison religieuse. En Gaule, où la classification des dieux que donne César et que confirment les textes irlandais sur les Tuatha Dé Danann rappelle par plusieurs termes la structure des trois fonctions, cette analogie, avec la filiation et les retouches qu'elle suggère, suscite plus de problèmes qu'elle en résout. Quant aux paganismes des Slaves, ils sont trop mal connus pour que les essais d'explication tripartie puissent être autre chose que de brillantes hypothèses. Mais la concordance des témoignages sur les trois domaines indo-iranien, italique, germanique, où les vieilles religions ont été décrites de manière systématique par les usagers eux-mêmes, suffit à garantir que, dès les temps indo-européens, l'idéologie tripartite avait bien donné lieu à une théologie de même forme, à un groupement de divinités hiérarchisées représentant les trois niveaux, et aussi à une « mythologie étimologique » justifiant et les différences et la collaboration de ces divinités.

24. *Divinités faisant la synthèse des trois fonctions.* — Nous nous bornerons à signaler dans la théologie une autre utilisation fréquente, non plus analytique, mais synthétique, de la structure tripartite. Il est des divinités en effet que les docteurs et les fidèles tiennent à définir, en opposition aux dieux spécialistes des trois fonctions, comme omnivalents, comme domiciliés et efficaces sur les trois niveaux. Ce type d'expression a pu se produire indépendamment en plusieurs lieux,

par exemple, dans les civilisations méditerranéennes, lorsque la divinité patronne ou même éponyme d'une ville a pris de l'importance aux dépens des autres dieux ou équipes divines : ainsi chez les Ioniens d'Athènes, où il semble qu'une théologie quadripartie (Zeus, Athéna, Poséidon, Héphaïstos) recouvrait d'abord les quatre tribus fonctionnelles (prêtres, guerriers, agriculteurs, artisans), c'est Athéna qui, à l'époque historique, domine la religion ; aussi, suivant la jolie remarque de F. Vian, aux petites Panathénées, recevait-elle successivement des hommages divers en tant que *Hygieia*, *Polias* et *Niké*, vocables qui évoquent les fonctions de santé, de souveraineté politique, de victoire. De même, c'est au sein du zoroastrisme que s'est produite la triple titulature, « Bonnes, Fortes, Saintes », des génies tutélaires Fravaši, qui sont en effet trivalentes.

25. *Déeses trivalentes.* — Cependant, parmi ces figures, il semble qu'il faille reporter à la communauté indo-européenne un type de déesse dont la trivalence est ainsi mise en évidence et qui est intentionnellement jointe aux dieux fonctionnels : cette déesse, que son sexe et son point d'insertion dans les listes rattachent à la troisième fonction, est cependant active aux trois niveaux, et il semble que sa présence dans les listes exprime le théologème d'une omnivalence féminine doublant la multiplicité des spécialistes masculins. Nous avons rappelé plus haut que parfois, dans les listes trifonctionnelles védiques, la déesse-rivière Sarasvatī est associée aux Asvin ; or les épithètes de Sarasvatī, bien que non groupées en formule, la définissent clairement comme pure, héroïque, maternelle. Indépendamment l'un de l'autre, moi-même (1947) et H. Lommel (1953) avons proposé d'interpréter comme une homologue de Sarasvatī et comme l'héritière de la même déesse indo-iranienne, la plus importante des déesses de l'Avesta non gâthique, déesse rivière elle aussi, Anāhitā ; or le nom complet, triple, d'Anāhitā fait évidemment référence aux trois fonctions : « L'humide, la forte, la sans-tache », *Ar̥dvi*

Sūrā Anāhitā. C'est encore par sublimation du même prototype que je pense que le zoroastrisme pur a créé sa quatrième Entité, Armaiti, qui, bien qu'ordinalement au troisième niveau (après Xšaθra « Puissance », avant Haurvatā -Amərətāt « Santé » - « Immortalité »), et bien que n'ayant pas de titulature triple, à la fois porte un nom qui signifie « Pensée Pieuse », aide Dieu dans sa lutte contre l'armée du Mal, et a la Terre nourricière pour élément matériel différenciellement associé. Dans le Latium, à Lanuvium, Junon était honorée sous le triple titre de *Seispes Mater Regina* ; les deux dernières épithètes rejoignent la théologie de la Junon romaine (Lucina, etc. ; Regina), à la fois patronne de la fécondité réglée et déesse souveraine ; mais, à Rome, la spécification guerrière manque, alors que c'est elle qui était en évidence dans les figurations de la Junon lanuvienne, et qu'exprimait certainement la première épithète, l'obscur *Seispet-* (rom. *sospit-* de **sye-spit-* ? cf. Indra *svā-ksatra*, *svā-pati*, etc.). Enfin, dans le monde germanique, à en juger par les Germains continentaux, il semble qu'une déesse unique et multivalente (sinon omnivalente), **Friyyō*, ait été jointe aux multiples dieux fonctionnels dont nous avons parlé plus haut ; si la spécification guerrière n'est pas attestée, le peu qu'on sait d'elle la montre à la fois souveraine (Frea dans la légende expliquant le nom des Lombards) et « Vénus » (**Friyya-dagaz* « Freitag ») ; chez les Scandinaves, cette multivalence a éclaté, la déesse s'est dédoublée en Frigg (aboutissement régulier de **Friyyō* en nordique), souveraine épouse du souverain magicien Óðinn, et en Freyja (nom refait sur Freyr), déesse typiquement Vane, voluptueuse et riche. En Irlande, une héroïne, Macha, sans doute une ancienne déesse, éponyme d'un site important entre tous, Emain Macha, capitale des rois païens de l'Ulster, avec la plaine qui l'entoure, avait dû avoir primitivement ce même caractère synthétique analysé selon les trois fonctions, puisqu'elle aussi a éclaté en trois personnages, en un « trio des Macha » ordonnées dans le temps : une Voyante qui est l'épouse

d'un homme des premiers temps appelé Nemed, « le Sacré », et qui meurt de saisissement au cours d'une vision ; puis une Guerrière-Championne qui fait de son mari son généralissime et qui meurt tuée ; et enfin une Mère qui accroît merveilleusement la fortune de son mari, un riche paysan, et qui meurt dans l'horrible accouchement de deux jumeaux. Mais il n'est plus possible de déterminer quels rapports elle soutenait — peut-être — dans la religion avec « les » dieux mâles des mêmes fonctions.

26. *Les théologies triparties et leurs éléments*. — Nous venons de prendre une vue globale des systèmes théologiques indo-iraniens, italiques, germaniques, exprimant l'idéologie des trois fonctions, et nous avons reconnu qu'ils sont assez parallèles pour recommander l'explication par un héritage indo-européen commun. Ce n'est là qu'un début : sans perdre de vue la structure d'ensemble, l'exploration doit se concentrer successivement sur chacun des trois termes, examiner la fonction de souveraineté religieuse en elle-même, puis celle de force, puis celle de fécondité, et, par la comparaison des données indiennes, iraniennes, latines, etc., essayer de déterminer comment les Indo-Européens concevaient, subdivisaient, utilisaient chacune d'elles.

	Rome :	Inde védique :	Scandinavie eddique :
I.	DIUS JUPITER	MITRA VARUṆA	TYR ÓÐINN
II.	MARS	INDRA	ÞÓRR
III.	QUIRINUS OPS, FLORA, etc. VORTUMNUS, LARES, etc.	NĀSATYA Déeses et dieux auxiliaires de 3 ^e fonction	NJORDR, FREYR FREYJA, Dieux <i>Vanes</i>

D.I.E., p. 34¹.

1. Dans ce tableau, Georges Dumézil a respecté l'usage linguistique qui recommande, dans un couple de noms, de citer en premier le plus court. Mais, d'un point de vue théologique, les dieux de la première fonction doivent être inversés : Jupiter est plus important que Dius Fidius, Varuṇa que Mitra, Óðinn que Týr (H. C.-B.).

CHAPITRE IV

LES DIVERSES FONCTIONS DANS LA THÉOLOGIE, LA MYTHOLOGIE ET L'ÉPOPÉE

1. *Inégal avancement de l'analyse théologique des trois fonctions.* — L'exploration de chacun des trois niveaux fonctionnels dans le monde indo-européen représente trois tâches très considérables, aujourd'hui inégalement avancées. Il n'a été possible d'aboutir assez rapidement à des résultats systématiques qu'au premier niveau. Si d'importants traits du second et du troisième ont été très tôt déterminés, ils n'en sont pourtant encore, en tant qu'ensembles structurés, qu'à la phase de prospection. Il ne peut donc être donné ici, quant à eux, que des orientations générales, et surtout des indications sur les moyens du travail.

2. *Les deux aspects de la première fonction chez les Indo-Iraniens : Varuṇa et Mitra, Aša et Vohu Manah.* — Le principe fondamental autour duquel s'organisait, chez les Indo-Iraniens, la théologie de la première fonction a déjà été signalé : dans le traité de Bogazköy, dans les formules védiques qui en ont été rapprochées, ce n'est pas un dieu, mais deux, Mitra et Varuṇa, qui la représentent et c'est encore ce couple que suppose la coexistence des deux figures, la « Bonne Pensée » et « l'Ordre », qui leur correspondent en tête de la liste des Entités substituées par Zoroastre aux dieux fonctionnels. Cette dualité a été expliquée de bien des manières, par les commentateurs indiens et par les diverses écoles mythologiques des cent dernières

années. Elle est aujourd'hui tout à fait claire et conforme à ce qu'on peut en partie déduire des noms mêmes : si le mot *Várūna*, apparenté ou non au grec *ὐρανός, ὄρανος*, reste obscur (on l'a interprété par des racines signifiant « couvrir », « lier », « déclarer »), en revanche *Mitra*, comme Meillet l'a expliqué dans un article célèbre (1907), est sûrement, de par son étymologie, le Contrat personnifié.

Dans la très grande majorité des cas, entre ces dieux dont les noms apparaissent souvent au double duel, c'est-à-dire avec une forme grammaticale qui exprime la plus étroite liaison, les poètes védiques ne font pas de différence : ils y voient comme deux consuls célestes, les dépositaires solidaires du plus grand pouvoir et, quand ils ne nomment que l'un des deux, ils ne se font pas scrupule de concentrer sur lui tous les aspects et moyens de ce pouvoir. Et cela est naturel : l'unité, l'harmonie de la fonction souveraine par rapport à tout ce qui lui est subordonné constitue pour les hommes le bien essentiel, celui qu'il faut mettre au premier plan dans la croyance et dans l'expression. Mais il arrive heureusement, même dans le lyrisme des hymnes, et surtout dans les livres rituels, que le poète ou le liturgiste dépasse ce premier plan et veuille distinguer les deux dieux pour mieux expliquer ou utiliser leur solidarité. Dans ces cas, les images diverses qui apparaissent sont toutes de même sens : Mitra et Varuṇa sont les deux termes d'un grand nombre de couples conceptuels, d'antithèses, dont la juxtaposition définit deux plans, chaque point d'un des plans, pourrait-on dire, appelant sur l'autre un point homologue, et ces couples, si divers soient-ils, ont cependant un air de parenté assez net pour que, de tout nouveau couple versé au dossier, on puisse prévoir à coup sûr quel sera le terme « mitrien » et quel sera le terme « varunien ». Parmi les spécifications si diverses de l'antithèse, il serait difficile d'en extraire une dont le reste serait dérivé, et sans doute cette tentative, parfois faite, n'a pas grand sens. Mieux vaut procéder à un bref échantillonnage, en observant et définissant

l'antithèse par rapport aux principales catégories de l'être divin (cf. ci-dessus, II, § 5).

Quant à leurs domaines, dans le cosmos, Mitra s'intéresse plus à ce qui est proche de l'homme, Varuṇa à l'immense ensemble (et cette distinction se retrouve, nette, entre les Entités zoroastriennes correspondantes : v. ci-dessus, II, § 8, 4^o) : passant à la limite, des textes diront que Mitra est « ce monde-ci », Varuṇa « l'autre monde », comme il est certain que, très tôt, Mitra a patronné le jour, Varuṇa la nuit. Mitra est assimilé aux formes visibles et usuelles du feu ou du soma, Varuṇa à leurs formes invisibles et mythiques.

Dans les modes d'action, si Mitra est proprement « le contrat » et forme, facilite entre les hommes les traités et les alliances, Varuṇa est un grand sorcier, disposant de la *māyá*, magie créatrice de formes, disposant aussi des « nœuds » dans lesquels il « saisit » les coupables par une prise irrésistible.

Ils ne s'opposent pas moins par leurs caractères : l'amical Mitra est bienveillant, doux, progressif, rassurant ; le dieu Varuṇa est impitoyable, violent, soudain, quelque peu démoniaque. D'innombrables applications illustrent ce théologème général : à Mitra appartient ce qui se casse de soi-même, à Varuṇa ce qui est coupé à la hache ; à Mitra ce qui est cuit à la vapeur, à Varuṇa ce qui est rôti ; à Mitra le lait, à Varuṇa le soma enivrant ; à Mitra l'intelligence, à Varuṇa la volonté ; à Mitra ce qui est bien sacrifié, à Varuṇa ce qui est mal sacrifié, etc.

Parmi les fonctions autres que la leur propre, Mitra a plus d'affinité pour la prospérité, la fécondité, la paix, Varuṇa, pour la guerre et la conquête ; et, parmi les provinces mêmes de la souveraineté, Mitra est plutôt — comme disait avec quelque anachronisme A. Coomaraswamy — « le pouvoir spirituel » et Varuṇa « le pouvoir temporel », en tous cas respectivement le *brāhman* et le *ksātrá*. L. Renou (*Études véd. et pānin.*, II, 1956, p. 110) a décelé aussi dans le Rgveda une affinité différentielle de Varuṇa pour l'élite et de Mitra pour la masse, le commun peuple.

Les souverains Mitra et Varuṇa, en droit et en fait, sont égaux, et aussi actuels l'un que l'autre. Si les hymnes prononcent plus souvent le nom de Varuṇa, ce n'est pas parce qu'il y est « en train » de prendre de l'importance aux dépens d'un « plus vieux » dieu Mitra, mais simplement parce que la spécification magique, inquiétante, etc., de son action sollicite de l'homme plus de soins cultuels que le rassurant et tout clair domaine du juriste Mitra. Il faut souligner également qu'il n'y a jamais conflit entre ces deux êtres antithétiques, mais au contraire constante collaboration.

3. *Les deux aspects de la première fonction à Rome : Jupiter et Dius Fidius.* — Ce tableau indien et déjà indo-iranien a fourni la clef de quelques difficultés ou énigmes des mythologies occidentales. A Rome, où toute la pensée est utilitaire et patriotique, où le cosmos et ses diverses parties n'appellent attention et réflexion que dans la mesure où ils peuvent être utiles ou nuisibles à la Ville, on ne saurait s'attendre à observer la bipartition dans sa généralité : les lointains du ciel, l'ordre de l'univers, choses de Varuṇa, laissent le Romain indifférent. Réduite à quelques-unes seulement de ses spécifications indiennes, la bipartition subsiste cependant.

Si, dans la Rome historique, Dius, *Dius Fidius* — le dieu « lumineux » et garant de la « fides », de la loyauté, des serments — n'est plus guère qu'un aspect de Jupiter, il ne paraît pas en avoir été de même aux origines. Certes, les deux dieux étaient étroitement associés et le nom du premier flamme est plus près de Dius que de Jupiter. Mais le domaine strictement juridique que Dius se découpe dans la souveraineté conduit à considérer le reste, les auspices dont vit Rome, la direction mystique de la politique romaine, les miracles sauveurs de l'histoire romaine, comme plus proprement caractéristique de son grand associé. De même, dans la théorie des éclairs, Dius Fidius a une spécification nettement « mitrienne » : ce sont les éclairs de jour qui lui appartiennent, alors que les éclairs de

nuit relèvent d'une variété sombre, « varuṇienne », de Jupiter, Summanus. Il est probable que cette théologie complexe a pâti, avant nos plus vieux textes, de la promotion et en même temps de la réforme théologique de Jupiter qui a coïncidé avec la création de son culte capitolin et avec la substitution d'une triade « Jupiter O.M., Juno Regina, Minerva » à l'antique triade « Jupiter, Mars, Quirinus ». Le Jupiter du Capitole paraît avoir été aussitôt impérialiste, absorbant Dius, concentrant en lui toute la souveraineté ; mais peut-être les deux plans traditionnels complémentaires sont-ils encore signalés dans l'étrange titulature double du dieu : *Optimus*, c'est-à-dire le très serviable, *Maximus*, c'est-à-dire le plus haut placé dans l'infinie classification des « maiestates », ce sont là, par rapport à l'homme, deux pôles, qui correspondent dans l'idéologie védique à Mitra et à Varuṇa.

4. *Les deux aspects de la première fonction en Scandinavie : Óðinn et Týr.* — Mais c'est dans le monde germanique que l'analogie indienne est particulièrement éclairante. Ni « Mercurius » (c'est-à-dire **Wōpanaz*) dans la Germanie de Tacite, ni Óðinn dans les textes nordiques ne sont seuls à leur niveau : il y a près d'eux celui que Tacite, pour des raisons perceptibles et bien intéressantes, appelle Mars (c'est-à-dire **Tiuaz*) et les Scandinaves Týr. Ce dieu, homonyme du védique Dyauh, du grec Zeus, et qui, autant que ces dieux ou le Dius Fidius latin, évoque l'idée du ciel lumineux, est généralement considéré, dans ses rapports avec **Wōpanaz*, comme un « plus vieux » dieu, pâlisant devant un nouveau venu. Outre qu'il serait étrange que, à huit ou dix siècles de distance, Tacite d'une part, les poètes scandinaves d'autre part eussent connu et enregistré juste au même stade cette avance de l'un et ce recul de l'autre, les considérations comparatives nous engagent à donner un sens structural à cette association, où **Tiuaz* n'est sans doute éclipsé par l'inquiétant **Wōpanaz* que pour la même raison qui fait que Mitra, théoriquement égal de Varuṇa, reçoit des poètes moins d'attention que lui et que Dius

Fidius est moins considérable que Jupiter : les hommes ont plus d'égards pour leur dieu souverain magicien que pour leur juriste.

La grande originalité du monde germanique est celle que signale Tacite, avec son *interpretatio romana* de **Tiu* en Mars. Elle rejoint des considérations développées au précédent chapitre, où nous avons vu Óðinn lui-même, le magicien, s'annexer une part de la fonction guerrière. Il en est de même du juriste, Týr. Voici comment Snorri le définit (*Gylfaginning*, ch. 25) :

Il y a encore un Ase qui s'appelle Týr. Il est très intrépide et courageux et a grand pouvoir sur la victoire dans la bataille. Pour cela il est bon que les guerriers vaillants l'invoquent. De quelqu'un qui est plus brave que les autres et qui n'a peur de rien, on dit proverbialement qu'il est brave comme Týr...

Cette « martialisation » du souverain juriste des Germains n'est pas sans analogie avec celle qui, à Rome, a fait de Quirinus, dieu canonique de troisième fonction, patron des Romains dans la paix et les travaux de la paix, une variété de Mars. Dans les deux cas, l'évolution sociale a réagi sur les dieux : du jour — peut-être avec la réforme dite servienne — où les Quirites ont coïncidé avec les milites, ont été « les milites en congé entre deux appels », il était naturel que Quirinus tournât aussi au Mars *tranquillus*, au Mars qui *praeest paci* en attendant de *saeuire*.

Dans d'autres conditions moins formalistes et plus violentes, les sociétés germaniques anciennes ont de même étendu à l'administration du temps de paix les cadres de la guerre, l'ont pénétrée des mœurs et de l'esprit guerriers. A Rome l'exercitus urbanus qui constituait l'assemblée législative se réunissait bien au Champ de Mars, mais sans armes. Qu'on relise au contraire les chapitres colorés (*Germ.*, 11-13) où Tacite décrit le Ding des Germains, l'arrivée des chefs avec leurs bandes, les armes brandies ou frappées en manière de vote, les formes toutes militaires du

prestige, de l'influence. Et c'est dans ces Ding que se disait le droit, que se réglaient les procès. Quelques siècles plus tard, l'antiquité scandinave ne donne pas un autre spectacle : là aussi, on se réunit en armes, on approuve en élevant l'épée ou la hache ou en frappant de l'épée sur le bouclier. Il n'est donc pas étonnant que le dieu qui présidait à ces réunions juridico-guerrières, l'héritier du dieu juriste indo-européen, ait revêtu l'uniforme de ses administrés, les ait accompagnés dans leur passage facile et constant de la justice à la bataille, et que les observateurs romains l'aient considéré comme un Mars. Des dédicaces trouvées en Frise sont adressées à un Mars *Thincsus* qui fait l'exacte liaison entre l'état indo-européen probable et l'aboutissement scandinave; entre Mitra et Týr, ce Týr dont on a noté aussi que son nom signale, dans la toponymie, d'anciens lieux de Ding.

Il semble en outre que, moins hypocrites que d'autres peuples, les anciens Germains aient aussi reconnu, toute question de décor guerrier mise à part, l'analogie profonde de la procédure du droit, avec ses manœuvres et ses ruses, avec ses injustices sans appel, et du combat armé. Bien utilisé, le droit est, lui aussi, un moyen d'être le plus fort, d'obtenir des victoires qui souvent éliminent l'adversaire aussi complètement qu'un duel. Quand il est dit que Týr, à la suite d'une ruse juridique, pour avoir risqué sa main droite en gage d'une affirmation utile, mais fautive, « est devenu manchot et n'est pas appelé pacificateur d'hommes », ce n'est là que la contrepartie, le complément moral du fait matériel qu'on se réunit au Ding en armes, avec des intentions de puissance plus que d'équité, et que la guerre est partout.

Ces indications très générales aideront à comprendre comment un **Tiu*-Mars a pu se former à partir d'un dieu indo-européen dont le domaine propre était le droit, et dont, sur d'autres domaines, la civilisation aidant, le caractère s'est au contraire purifié, moralisé.

5. *Les dieux souverains mineurs dans le R̥gveda : Aryaman et Bhaga près de Mitra.* — Mais, dans les hymnes du R̥gveda, le juriste Mitra et le magicien Varuṇa, bien qu'ils paraissent se partager exhaustivement le domaine de la souveraineté, n'y sont pas seuls. Ils ne sont que les plus fréquemment nommés du groupe que forment les Āditya ou fils de la déesse Aditi, « la Non-Liée » c'est-à-dire la Libre, l'Indéterminée, etc.). La considération des noms et des fonctions des Āditya dans tous les contextes, l'étude des fréquences de mention de chacun, des fréquences surtout de leurs divers groupements partiels et de leurs liaisons avec d'autres dieux, ont permis d'interpréter la structure qu'ils dessinent. Il n'est possible ici, bien entendu, que de résumer très brièvement ces analyses et ces calculs, dont le détail a été publié en deux temps, en 1949 et en 1952.

Jusque dans la littérature épique, le souvenir sera gardé que les Āditya sont des dieux qui, comme les deux principaux d'entre eux, vont par couples. Ils seront, plus tard, jusqu'à douze. Dans le R̥gveda, il semble qu'il y ait déjà flottement entre un ancien chiffre de six et une première extension à huit, par addition de deux dieux hétérogènes. De ces six, Mitra et Varuṇa forment le premier couple ; de chacun des deux autres couples, il est aisé de voir qu'un terme agit sur le plan et selon l'esprit de Mitra, l'autre, symétriquement, sur le plan et selon l'esprit de Varuṇa, en sorte qu'il est légitime et commode d'appeler ces figures complémentaires des « souverains mineurs ». Mais ce chiffre de six lui-même paraît avoir été, pour des raisons de symétrie, tiré d'un système plus bref de quatre dieux souverains, où le souverain « proche des hommes », Mitra, avait seul des assistants, deux assistants, tandis que Varuṇa restait solitaire dans ses lointains. Les noms et la distribution de ces Āditya primitifs sont : 1°) Mitra + Aryaman + Bhaga ; 2°) Varuṇa.

Le principe de l'étroite association d'Aryaman et de Bhaga à Mitra, prouvée par la statistique des mentions

1. VARUṆA	« Lieur » (ou « Couvreur »)
2. MITRA	*« Contrat », « Amitié, Ami »
3. ARYAMAN	arya + -man (suffixe ou racine man-)
4. BHAGA	« Part »
5. AṂŚA	« Part »
6. DAKṢA	« Énergie réalisatrice »

{	Mitra	+	Aryaman	+	Bhaga
	Varuṇa	+	Dakṣa (ou Dhātara)	+	Aṁśa

D.I.E., p. 45-46¹.

simultanées, est simple : chacun de ces dieux exprime, précise l'esprit de Mitra sur chacune des deux provinces qui intéressent les hommes, celles que le droit romain retrouvera avec une autre orientation, plus individualiste, en distinguant les *personae* et les *res* : sous Mitra, dont l'être et le nom définissent l'aire et le mode général d'action que l'on sait (juridique, bienveillant, régulier, orienté vers l'homme), Aryaman s'occupe de maintenir la société des hommes arya auxquels il doit son nom, et Bhaga, dont le nom signifie proprement « part », assure la distribution et la jouissance régulières des biens des Arya.

6. *Aryaman.* — Aryaman protège l'ensemble des hommes qui, unis ou non politiquement, se reconnaissent « arya » par opposition aux barbares. Et il les protège non pas tellement comme individus mais en

1. a) Il n'apparaît pas plus de deux provinces dans le domaine des dieux souverains : il n'y a, symétriques, que la moitié Mitra et la moitié Varuṇa ;

b) mais chacun de ces dieux, dans sa moitié, a deux associés, qui sans doute le déchargent ou l'assistent pour une partie précise de son office ;

c) en outre l'existence des couples Aryaman-Dakṣa, Bhaga-Aṁśa, suggère que les auxiliaires de Mitra et de Varuṇa se répondent terme à terme, assurent des services comparables l'un dans la moitié Mitra, l'autre dans la moitié Varuṇa, selon l'esprit l'un de Mitra, l'autre de Varuṇa.

tant qu'éléments de l'ensemble. De son service multiforme, les aspects principaux sont les trois suivants :

1°) Il favorise les principales formes de rapports naturels ou contractuels entre Arya. Il est le « donneur », il protège le « don » (ce qui l'oblige à s'intéresser aussi à la richesse et à l'abondance), et particulièrement à l'ensemble complexe de prestations qui forment l'hospitalité. P. Thieme (*Der Fremdling im Rgveda*, 1938) a mis ce point en valeur, avec le tort d'en faire le centre de tout concept divin et d'en déduire ou de nier tout le reste. En fait, Aryaman n'est pas moins principalement intéressé dans les mariages : il est prié comme le dieu des bonnes alliances, trouveur de mari (*subandhū, pativédana* : AV, xrv, 1, 17) ; il cherche un mari pour la jeune fille, une femme pour le célibataire (AV, VI, 60, 1). Son souci des chemins, de la libre circulation (il est *ātūrtapanthā* « celui dont le chemin ne peut être coupé » : RV, X, 64, 5) ne doit pas être nié ou minimisé, comme il a été fait par B. Geiger, H. Güntert et P. Thieme : il ressort d'un grand nombre de strophes des hymnes et d'un texte liturgique qui le définit comme le dieu qui permet au sacrificiant « d'aller où il désire », « de circuler heureusement » (*Taittir. Saṃh.*, II, 3, 4, 2).

2°) Son souci des Arya a aussi un aspect liturgique : dans les temps anciens, c'est lui qui a trait pour la première fois la Vache mythique, et, en conséquence, dans tout le cours des temps, il se tient, invisible, à côté de l'officiant et trait la Vache mythique avec lui (RV, I, 139, 7, avec le commentaire de Sāyaṇa). Il lui est aussi demandé (RV, VII, 60, 9) d'expulser sacrificiellement par des libations (*ava-yaj-*) de l'emplacement sacrificiel les ennemis qui trompent Varuṇa.

3°) Peu curieux de l'au-delà, les auteurs des hymnes ne parlent pas d'une autre forme de service qui est au contraire la seule dont l'épopée garde un vivant souvenir et qui est sûrement ancienne. Dans l'autre monde, Aryaman préside au groupe des « Pères », sortes de génies dont le nom éclaire assez l'origine : ils sont une représentation d'ancêtres morts, et Aryaman est

leur roi, prolongeant ainsi post mortem l'heureuse promiscuité, la communauté des Arya vivants. Le chemin qui mène chez les « Pères », réservés à ceux qui, pendant leur vie, ont exactement pratiqué les rites (par opposition aux ascètes et aux yogin) est appelé « le chemin d'Aryaman » (*Mahābhārata*, XII, 776, etc.).

7. *Bhaga*. — Bhaga, lui, s'occupe fondamentalement de la richesse, et c'est à lui que chacun — le faible, le fort, le roi même — s'adresse pour avoir « une part » (RV, VII, 41, 2). Un examen complet des strophes védiques qui le nomment ou emploient le mot *bhāga* en valeur d'appellatif a permis de constater que cette « part » est bien douée des qualités requises pour appartenir à la moitié Mitra de l'administration souveraine : elle est régulière, prévisible, sans surprise, arrive à échéance par une sorte de gestation (l'enfant prêt pour la naissance « atteint son *bhāga* » : RV, V, 7, 8) ; elle est le résultat d'une attribution sans rivalité, impliquant un système de distribution (verbes *vi-bhaj-*, *vi-dhr-*, *day-* : cf. grec *δαίμων*) ; elle est enfin acquise et gardée dans le calme, elle est le lot d'hommes mûrs, rassis, « seniores » — par opposition aux « iuvenes » (RV, I, 91, 7 ; V, 41, 11 ; IX, 97, 44). L'autre variété de part, imprévisible, violente, « varunienne », celle qui se conquiert par la bataille ou la course, est désignée par un autre mot qui, dès l'indo-iranien, avait une résonance combative et qui a justement fourni aux théologiens védiques le nom du « souverain mineur varunien » symétrique de Bhaga, *Aṃśa*.

8. *Transpositions zoroastriennes d'Aryaman et de Bhaga : Sraoša et Aši*. — Nous avons la certitude que cette structure était déjà indo-iranienne : de même que, dans l'Iran, la liste des dieux canoniques des trois fonctions a été sublimée par le zoroastrisme pur en une liste d'Entités qui leur correspondent terme à terme (v. ci-dessus, II, § 8), de même les deux souverains mineurs associés à Mitra ont produit deux figures complémentaires, non comprises dans la liste canonique des Entités, mais toutes proches, dont la statistique des emplois montre l'affinité exclusive de

l'une à l'égard de l'autre et des deux à l'égard de Vohu Manah (le substitut de *Mitra) et, aussi, dans les textes où ce dieu reparaît, à l'égard de Miθra, alors que rien ne les lie à Aša (le substitut de *Varuna). De plus, par leurs noms comme par leurs fonctions, ces deux Entités — Sraoša « l'Obéissance » (et « la Discipline »), Aši « la Rétribution » — sont bien ce qu'on peut attendre d'un Aryaman et d'un Bhaga repensés par les réformateurs.

Il est aisé de voir, point par point, que Sraoša est, pour la communauté des croyants, ce qu'Aryaman était pour la communauté des Arya, l'église remplaçant la nationalité.

1°) H.S. Nyberg a pu voir dans Sraoša la personnification « der frommen Gemeinde ¹ », le terme « génie protecteur » serait plus exact, mais le point d'application est bien vu : Sraoša, qui est « chef dans le monde matériel comme Ōhrmazd l'est dans le spirituel et le matériel » (*Greater Bundahišn*, éd. et trad. B.T. Anklesaria, 1957, XXVI, 45, p. 219), patronne l'hospitalité comme faisait l'Aryaman védique (et déjà indo-iranien : cf. persan *ērman*, « hôte », de **airyaman*), quand elle est donnée, cela va de soi, à l'homme de bien, au zoroastrien (*Yasna*, LVII, 14, et 34). Si on ne le voit plus spécialement occupé des alliances matrimoniales et de la libre circulation sur les chemins, son action sociale sur les âmes est précisée : il est le patron de la grande vertu de la vie en commun, de celle qui assure la cohésion, à savoir la juste mesure, la modération (*Zāt Spram*, XXXIV, 44) ; il est même le médiateur et le garant du fameux pacte conclu entre le Bien et le Mal (*Yašt*, XI, 14) et le démon qui lui est personnellement opposé est le terrible Aēšma, « la Fureur », destructrice des sociétés (*Bundah.*, XXXIV, 27). Il reste une précieuse trace mythique de la substitution de Sraoša à un dieu protecteur des Arya : d'après le *Mēnōk ī Xrat*, XLIV, 17-35, c'est lui qui est le seigneur et roi du pays appelé *Ērān vēž* (avestique

1. « Des hommes pieux » (H. C.-B.).

Airyānəm vaējō), ce « séjour des Airya » d'où l'Avesta (*Vidēvdāt*, I, 3) sait que sont venus les Iraniens.

2°) Le rôle liturgique d'Aryaman s'est naturellement amplifié en Sraoša : *Yasna*, LXII, 2 et 8, dit qu'il fut le premier à sacrifier, à chanter les hymnes, et tout le début de son *Yašt* (XI, 1-7), uniquement consacré à l'éloge des prières et à l'exaltation de leur puissance, se justifie par ce souvenir. Symétriquement, à la fin des temps, lors du suprême combat contre le Mal, c'est Sraoša qui servira de prêtre assistant dans le sacrifice où Ahura Mazdā lui-même sera le prêtre principal (*Bund.*, XXXIV, 29).

3°) Enfin, comme l'Aryaman de l'épopée indienne est le chef du séjour où vont — par « le chemin d'Aryaman » — les morts qui ont correctement pratiqué le culte arya, de même Sraoša a un rôle décisif dans les nuits qui suivent immédiatement la mort : il accompagne et protège l'âme du juste sur le dangereux parcours qui la mène au tribunal de ses juges, dont il fait d'ailleurs partie (*Dātastān ī Dēnōk*, XIV, XXVIII, etc.).

Aši, elle, est toujours une « distribution » comme l'était Bhaga, mais la nouvelle religion, qui attache plus d'importance à l'au-delà qu'au monde des vivants, lui demande surtout de veiller à la juste « rétribution », post mortem, des actes bons ou mauvais de l'homme. Cependant même dans les Gāthā, et très ouvertement dans les textes postgāthiques, tout en veillant, pour l'avenir, sur le trésor de ses mérites, elle n'oublie pas, dès la vie terrestre, d'enrichir l'homme pieux et d'emplir de biens sa maison.

9. *Juventas et Terminus près de Jupiter O.M.* — L'analyse de cette conception déjà indo-iranienne de la souveraineté qui, on le voit, n'altère pas la grande bipartition que couvrent les noms de Mitra et de Varuṇa, mais donne seulement à Mitra deux adjoints qui l'aident à favoriser le peuple arya, éclaire une singularité de la religion romaine de Jupiter qui, malheureusement, n'est connue que dans la forme capitoline de cette religion. « Jupiter O.M. », en qui

s'est concentré toute la souveraineté, la « diale » aussi bien que la proprement « jovienne » (v. ci-dessus, § 3), logeait dans deux chapelles de son temple deux divinités mineures, et deux seules, Juventas et Terminus. Une légende justifiait la cohabitation singulière de ces trois dieux et la datait de la fondation du temple capitolin, mais cette légende (utilisant d'ailleurs peut-être un vieux thème lié au concept de Juventas) ne prouve évidemment pas que l'association n'était pas plus ancienne. L'analogie indo-iranienne engage à la considérer même comme préromaine.

Avec des glissements propres à la société et à la civilisation romaines, en effet, Juventas et Terminus jouent bien, aux côtés de Jupiter O.M., des rôles comparables à ceux d'Aryaman et de Bhaga près de Mitra. Juventas, dit la légende étimologique, garantit à Rome l'éternité, Terminus la stabilité sur son domaine : Aryaman, lui aussi, assure aux sociétés ayra la durée, et Bhaga, la stabilité des propriétés. Mais, prises en elles-mêmes, hors de cette légende, les deux divinités romaines sont bien plus que cela : Juventas est la déesse protectrice des « hommes romains » les plus intéressants pour Rome, des juvenes, partie essentielle et germinative de la société ; Terminus est le garant de la répartition régulière des biens, — seulement de biens surtout immobiliers, cadastraux, de parties du sol, et non plus des troupeaux errants qui, chez les nomades indo-iraniens et encore chez les Indiens védiques, constituaient l'essentiel de la richesse.

10. *Les dieux du groupe d'Óðinn*. — Dans le monde scandinave, un pareil tableau de souverains mineurs ne s'est pas, jusqu'à présent, laissé identifier. Ce n'est pas que, autour d'Óðinn, il n'y ait des dieux qui, d'après le peu qu'on sait d'eux, semblent avoir pour charge d'exercer des fragments spécialisés de souveraineté ; mais ces spécifications et l'analyse de la fonction souveraine qu'elles supposent sont originales et leurs représentants sans analogues indo-iraniens ni romains : tel Hœnir, réfléchi et prudent, et, d'après la fin de la Völuspá, projection mythique d'une sorte de prêtre ;

tel Mimir, conseiller d'Óðinn, réduit à sa tête qui reste pensante et parlante après décapitation ; tel Bragi, patron de la poésie et de l'éloquence. J'ai pensé jadis aux deux frères d'Óðinn, Vili et Vé, sûrement anciens puisque l'initiale de leur nom n'allitère en scandinave qu'avec une forme préhistorique de son nom (*Wōþanaz), mais on sait trop peu de chose d'eux pour interpréter cette triade. Une tout autre solution sera prochainement proposée¹.

<i>Rgveda :</i>			
Dieux souverains principaux :		Protection de la communauté arya :	Répartition normale des biens :
{ MITRA VARUNA	+	ARYAMAN	+ BHAGA
<i>Zoroastrisme :</i>			
Entités principales de la fonction :		Protection de la communauté zoroastrienne et du salut :	Juste rétribution en ce monde et dans l'autre :
{ VOHU-MANAH ASA	+	SRAOŠA	+ AŠI
<i>Rome :</i>			
Dieu souverain principal :		Protection des <i>juvenes</i> et de la vitalité (durée) romaine :	Protection des propriétés terriennes et de l'espace romain :
Dans l' <i>Épique</i> } → JUPITER O.M.	+	JUVENTAS	+ TERMINUS
<i>Edda :</i>			
Dieux souverains principaux :			
ÓÐINN TÝR	+	Baldr	+ Hödr

D.I.E., p. 67 et 77. L'Edda a été ajouté².

1. Cf. *Mythe et Épopée* I, 1968, p. 227, et *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, p. 202-203. (H. C.-B.)

2. Dans l'*Edda* scandinave, « le couple, bien qu'inégal, que forment Óðinn et Týr ne reçoit le renfort d'aucun souverain mineur... [Mais il y a] des raisons d'interpréter ces deux personnages [Baldr et Hödr] comme l'aboutissement des souverains mineurs, transformés dans leurs natures, dans leurs places, dans leurs destinations » (*D.S.I.E.*, p. 202-203).

11. *Condition de l'étude théologique de la seconde et de la troisième fonctions.* — Les procédés d'analyse et de statistique qui ont permis, dans l'Inde védique d'abord, puis de proche en proche, d'expliquer et d'explorer ainsi exhaustivement l'organisation interne de la théologie de la première fonction, de la souveraineté, ne sont pas applicables, du moins n'ont pas jusqu'à présent trouvé de prise, sur les dieux des fonctions inférieures. Sans doute cette différence tient-elle à la nature des choses. La première fonction était plus apte à un traitement proprement théologique ; par ses concepts mêmes (les noms des personnes divines y sont en grande partie étymologiquement clairs et plusieurs sont des abstractions animées), elle se prêtait aisément à la réflexion philosophique, et il ne faut pas oublier non plus que les premiers philosophes, appartenant au personnel de cette fonction, étant des prêtres, ne pouvaient manquer de lui appliquer avec prédilection leur analyse. La contrepartie est que, dans le Rgveda, cette théologie si bien développée ne se double pas d'une mythologie riche à proportion : de Mitra, il n'est presque rien « raconté » ; de Varuṇa davantage, mais la liste des scènes où il intervient reste courte ; et, d'une manière générale, il est question des puissances et qualités des dieux souverains plus que de leur histoire, de leur type d'action plutôt que des actions précises qu'ils ont accomplies. Au contraire, la fonction guerrière, la fonction de fécondité et de prospérité prêtent surtout à l'image ; mieux que par des déclarations de principe, c'est par l'inlassable rappel d'exploits ou de bienfaits fameux que se prouve l'efficacité d'un dieu fort, des bons dieux thaumaturges. En sorte que ces deux provinces divines sont plus aptes à des développements mythologiques qu'à une mise en forme théologique ; ou plutôt, la doctrine s'y enjolive, s'y dissimule, s'y altère peut-être sous le foisonnement des récits.

Pour le comparatiste, cette différence est de grande conséquence. Sans que ce fait capital ait encore été énoncé dans toute son ampleur, le lecteur a pu

remarquer que c'est la confrontation des religions védique et romaine qui, grâce au conservatisme de la dernière, est le plus propre à établir ou suggérer des faits indo-européens communs, la religion scandinave n'intervenant qu'à titre de confirmation, après que la route commune a été déjà reconnue et assurée. Or, dans l'état où nous la connaissons, la religion romaine présente encore une théologie bien constituée : dans le groupement « Jupiter Mars Quirinus », dans le groupement transversal « Jupiter Juventas Terminus », elle a gardé, conscientes, des articulations conceptuelles très claires. Il faut malheureusement ajouter aussitôt que la religion romaine n'est plus que théologie : par un processus radical qui caractérise Rome, ses dieux — et, cette fois, non seulement ses dieux souverains, mais son Mars, mais son Quirinus, son Ops, etc. — ont été dépouillés de tout récit et réduits ascétiquement à leur essence, à leur fonction. Si donc, pour la détermination du cadre général triparti et pour l'exploration du premier niveau, la confrontation d'une théologie védique facilement déterminable et d'une théologie romaine immédiatement connue a permis les résultats nets, cohérents et à peu près complets qu'on vient de lire, il n'en est pas de même quand on passe aux deux autres niveaux : l'Indra, les Nāsatya védiques n'expriment les nuances de leur nature qu'à travers des aventures auxquelles Mars, Quirinus ne répondent par rien que par leur sèche définition et par ce qu'on peut entrevoir de doctrine à travers les cultes de leurs prêtres ; les documents, les langages des deux religions qui sont les principaux appuis du comparatiste ne s'ajustent plus.

12. *Mythologie et épopée.* — La difficulté serait probablement irréductible sans un autre fait, plus important encore pour nos études, et dont les précédents chapitres du présent livre ont déjà discrètement fourni quelques exemples. Les idées dont vit une société ne donnent pas lieu seulement à des spéculations ou imaginations relatives à l'invisible, aux dieux, mais aussi à des imaginations relatives aux hommes.

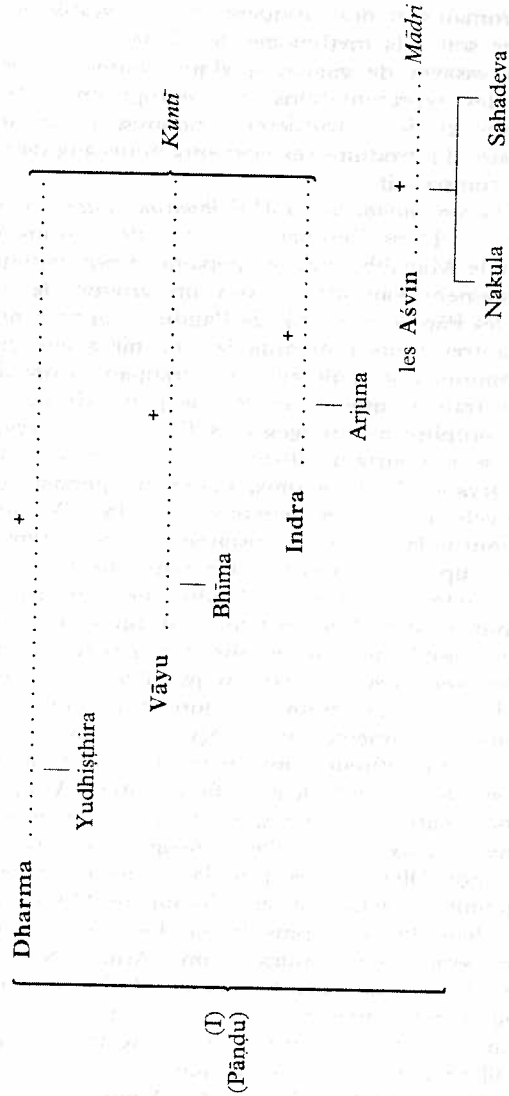
La théologie et la mythologie sont doublées par « l'histoire ancienne », par l'épopée, où des hommes prestigieux font l'application et la démonstration des principes que les dieux incarnent et des conduites qu'ils commandent. Certes, bien d'autres facteurs contribuent à la formation de l'épopée d'un peuple, mais il est rare qu'elle n'ait pas, dans quelques-uns de ses grands thèmes et de ses premiers rôles, un rapport essentiel avec l'idéologie qui, d'autre part, dirige les représentations divines du même peuple. Pour nos études comparatives indo-européennes, cette heureuse circonstance joue en notre faveur de deux manières, dont la seconde a été reconnue par moi-même en 1939, et la première découverte en 1947 par mon collègue suédois Stig Wikander : d'une part la plus grande épopée indienne, le Mahābhārata, développe les aventures d'une équipe de héros qui correspondent, terme à terme, aux grands dieux des trois fonctions de la religion védique et même prévédique, en sorte que l'Inde présente, avec cet énorme poème et le R̥gveda, comme une double édition, répondant à deux différents besoins et avec de sensibles variantes, de son « idéologie en images ». D'autre part, si Rome a perdu toute mythologie et réduit ses êtres théologiques à leur sèche essence, elle a en revanche conservé, pour en constituer, sur le tard, l'histoire à la fois merveilleuse et raisonnable de ses propres origines, un vieux répertoire de récits humains, colorés et divers, parallèle à ce qu'avait dû être, en des temps moins austères, le dossier mythique des dieux. Cette épopée est-elle l'ancienne mythologie romaine dégradée en histoire à Rome même ? Ou prolonge-t-elle directement une épopée préromaine, italique, coexistant de toujours avec une mythologie que Rome aurait alors perdue sans transfert ni compensation ? L'une et l'autre thèse peut trouver des arguments dans le détail des faits, mais, pour le comparatiste, ce débat est sans incidence : dans les deux cas, le premier livre de Tite-Live contient une matière idéologiquement conforme au système des

dieux romains et dramatiquement comparable soit à l'épopée soit à la mythologie de l'Inde.

Pour essayer de gagner quelques lumières sur le détail des représentations indo-européennes de la deuxième et de la troisième fonctions, il est donc nécessaire d'introduire ces éléments nouveaux dans le travail comparatif.

13. *Le fond mythique du Mahābhārata d'après S. Wikander.* — Dans l'immense conflit de cousins qui remplit le Mahābhārata, les personnes sympathiques et finalement vainqueurs sont un groupe de cinq frères, les Pāṇḍava ou « fils de Pāṇḍu », qui présentent entre autres traits remarquables d'avoir à eux cinq, en commun, une seule épouse, Draupadī. Considéré comme trait de mœurs, ce régime polyandrique, qui est si contraire aux usages et à l'esprit des Arya, et qu'on voit pourtant attribué ici aux héros dont l'Inde arya se glorifie le plus, a constitué pendant plus d'un siècle une énigme irritante. En 1947, Wikander en a fourni la solution satisfaisante, découvrant du même coup la clef de toute l'intrigue du poème.

En réalité, les « fils de Pāṇḍu » ne sont pas ses fils. Sous le coup d'une malédiction qui le condamne à périr aussitôt qu'il accomplira l'acte sexuel, Pāṇḍu s'assure une postérité par un procédé d'exception. Une de ses deux femmes, Kuntī, à la suite d'une aventure de jeunesse, avait reçu, elle, un privilège inouï : il lui suffisait d'invoquer un dieu pour qu'il surgît aussitôt devant elle et lui fit un enfant. À la prière de son mari, elle invoque donc successivement plusieurs dieux, dont elle conçoit trois fils. Ces dieux sont Dharma « la Loi, la Justice » (entité où se rajeunit le vieux concept du juriste Mitra), puis Vāyu, dieu du vent, puis Indra. Les trois fils sont respectivement Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna. Son mari la prie ensuite de faire bénéficier Madrī, son autre femme, de cette chance ; Kuntī accepte, pour une seule fois ; ainsi limitée, Madrī tire du moins de la situation le meilleur parti et demande que soient évoqués les deux, les inséparables Aśvin ; des Aśvin, elle conçoit



M.E.I., p. 53.

elle-même deux jumeaux, les derniers des cinq « fils de Pāṇḍu », Nakula et Sahadeva.

Wikander a aussitôt remarqué que la liste des dieux pères — Dharma, Vāyu, Indra, les Aśvin — reproduit dans l'ordre hiérarchique la liste canonique des anciens dieux des trois niveaux, rajeunie et appauvrie au premier niveau (Dharma représentant Mitra, et lui seul, sans que Varuṇa ait de répondant), et, au second niveau, donnant à Indra un des associés qu'il a encore le plus fréquemment dans le Rgveda, Vāyu. La diversité harmonieuse des pères devait commander le caractère et, dans une certaine mesure, les actions épiques des fils : elle les commande en effet. Yudhiṣṭhira est le roi, dont les autres Pāṇḍava sont seulement les auxiliaires, et un roi juste, vertueux, pur, pieux — *dharmarāja* — sans spécialité ni même vertu guerrière, comme il sied à un représentant humain de la « moitié Mitra » de la souveraineté. Bhīma et Arjuna sont les grands combattants de l'équipe. Quant aux deux jumeaux, ils sont beaux, mais surtout les humbles et dévoués serviteurs de leurs frères, comme, dans la théorie des classes sociales, la grande vertu des vaiśya, au troisième niveau, est de servir loyalement les deux classes supérieures. L'énigme de leur épouse unique se résout immédiatement dans cette perspective. Ce n'est pas là un trait de mœurs aberrant, mais la traduction épique de la conception védique, indo-iranienne et déjà indo-européenne, qui, on l'a vu, complète volontiers la liste des dieux mâles entre lesquels s'analysent et se hiérarchisent les trois fonctions, par une déesse unique, mais multivalente, exactement trivalente, telle que la védique Sarasvatī, qui opère en elle la synthèse des trois mêmes fonctions. En mariant Draupadī à la fois au roi pieux, aux deux guerriers, aux jumeaux serviables, l'épopée met en scène ce que, par exemple, RV, X, 125 mettait en formule quand il faisait dire à sa déesse Vāc (si proche de Sarasvatī) : « C'est moi qui soutiens Mitra-Varuṇa, moi qui soutiens Indra-Agni, moi qui soutiens les deux

Asvin», ou encore ce qu'exprime (avec une autre spécification de la troisième fonction) la triple titulature de la principale déesse de l'Iran, « l'Humide, la Forte, la Pure ».

14. *Les deux types de guerrier dans l'Inde.* — Cette découverte a été le point de départ d'une exploration de tout le poème, surtout des premiers livres (de tout ce qui précède la grande bataille), appelée certainement à renouveler nos études : par son abondance, sa cohérence, sa variété aussi, la transposition épique permet, du système trifonctionnel, de chaque fonction et de plusieurs représentations connexes, une étude plus fouillée et plus poussée que ne faisait l'original mythologique connu surtout par les allusions de textes lyriques. D'autre part, dès son article-programme de 1947, Wikander a établi un point très important : la structure mythologique transposée dans le Mahābhārata est, à plusieurs égards, plus archaïque que celle du Rgveda, conserve des traits estompés dans cet hymnaire, mais dont des analogies iraniennes prouvent qu'ils étaient indo-iraniens. En ce sens, un des premiers services de la nouvelle étude a été de révéler, dans la fonction guerrière, une dichotomie que le Rgveda a presque entièrement détruite au profit du seul Indra. En fait, comme l'avaient montré des travaux antérieurs de l'école d'Upsal, Vāyu et Indra patronnaient à égalité, dans les temps védiques, deux types très différents de combattants dont leurs fils épiques, Bhīma et Arjuna, rendent possible une observation détaillée, et certainement une partie des caractères, même physiques, de l'Indra védique doivent être restitués à Vāyu pour une période plus ancienne. Ces deux types sont aisés à définir en quelques mots.

Le héros du type Vāyu, sorte de bête humaine, est doué d'une vigueur physique presque monstrueuse et ses armes principales sont ses seuls bras, prolongés parfois par une arme qui lui est propre : la massue. Il n'est ni beau, ni brillant, il n'est pas non plus très intelligent et s'abandonne aisément à de désastreux

accès de fureur aveugle. Enfin, il opère souvent seul, hors de l'équipe dont il est pourtant le protecteur désigné, cherchant l'aventure, tuant principalement des démons et des génies. Au contraire le héros du type Indra est un surhomme, si l'on veut, mais d'abord un homme réussi et civilisé, dont la force reste harmonieuse et qui manie des armes perfectionnées (Arjuna est notamment un grand archer, le spécialiste des armes de jet). Il est brillant, intelligent, moral même, et surtout sociable, guerrier de bataille plus que chercheur d'aventures, et généralissime naturel de l'armée de ses frères.

15. *Les deux types de guerriers chez les Iraniens, les Grecs, les Scandinaves.* — Cette distinction, l'épopée iranienne la connaît aussi, avec son brutal Karāsāspa armé de la massue et lié au culte de Vayu, et ses héros plus séduisants tels que Oraetaona. En Grèce, elle rappelle l'opposition typologique d'un Héraclès et d'un Achille, mais surtout elle permet de donner une formulation plus précise, en Scandinavie, aux rapports d'Óðinn et de Þórr et généralement de la première et de la seconde fonctions. Il a été signalé, au second chapitre, qu'Óðinn s'était annexé une partie importante de la fonction guerrière. Nous voyons maintenant qu'il s'agit principalement (sans que la démarcation soit rigoureuse : c'est Þórr, comme Indra, qui reste le Dieu tonnant, le dieu de la bagarre atmosphérique) de la partie que, chez les Indo-Iraniens, patronnait *Indra, alors que la partie que patronnait *Vāyu est plutôt celle de Þórr, le brutal cogneur, l'aventurier des expéditions solitaires contre les géants. Cela apparaît encore plus clairement si l'on considère dans l'épopée les héros qui correspondent à chacun de ces dieux : les héros odiniques, les Sigurðr, les Helgi, les Haraldr sont beaux, brillants, sociables, aimés, aristocrates, alors que le seul « héros de Þórr » que connaît l'épopée, Starkaðr, est de la race des géants, — un géant réduit par Þórr à la forme humaine — rébarbatif, brutal, errant et solitaire, véritable réplique scandinave de Bhīma et d'Héraclès.

16. *Caractérisations fonctionnelles des Pāṇḍava.* — Dans les premiers livres tout au moins, les poètes du Mahābhārata, certainement conscients de cette structure, se sont plu à donner des cinq héros des présentations différentes, à détailler si l'on peut dire, leurs manières diverses de réagir à une même circonstance. Je n'en rappellerai que deux.

Au moment où les cinq frères quittent le palais pour un injuste exil qui ne prendra fin qu'avec la formidable bataille où ils auront leur revanche, le pieux et juste roi Yudhiṣṭhira s'avance, « se voilant le visage de son vêtement, pour ne pas risquer de brûler le monde par son regard courroucé ». Bhīma « regarde ses énormes bras » en pensant : « Il n'y a pas d'homme égal à moi pour la force des bras » ; il « montre ses bras, enorgueilli par la force de ses bras, désirant faire contre les ennemis une action en rapport avec la force de ses bras ». Arjuna disperse le sable, « y figurant l'image d'une foule de flèches décochées sur les ennemis ». Quant aux jumeaux, leur souci est autre : Nakula, le plus beau des hommes, s'est enduit tous les membres de poussière, en se disant : « Que je n'entraîne pas sur ma route le cœur des femmes ! », et son frère Sahadeva s'est de même barbouillé le visage (II, 2623-2636).

17. *Les déguisements caractéristiques des Pāṇḍava.* — Au début du livre IV (23-71 et 226-253), les cinq frères ont à choisir un déguisement pour séjourner incognito à la cour du roi Virāṭa : Yudhiṣṭhira, héros de première fonction, se présente comme un brahmane ; le brutal Bhīma, comme un cuisinier-boucher et un lutteur ; Arjuna, couvert de bracelets et de boucles d'oreilles, sera un maître de danse ; Nakula sera un palefrenier expert à soigner les chevaux malades et Sahadeva un bouvier, informé de tout ce qui concerne la santé et la fécondité des vaches.

Ces deux spécifications diverses et voisines des jumeaux sont intéressantes : si le Rgveda permet de noter quelques fugitives distinctions dans le couple indissociable de leurs pères, Wikander a souligné

l'importance du criterium ici révélé : tout en restant avant tout d'habiles médecins et en ignorant l'agriculture (ce qui engage à reporter fort haut la conception), Nakula et Sahadeva se partagent les deux principales provinces de l'élevage, réservant différemment à l'un d'entre eux le patronnage des vaches, à l'autre le patronnage de ces chevaux qui, pourtant, dans le Rgveda, leur fournissent leur second nom collectif, *Asvin* (dérivé de *asva* « cheval »). Nous avons ainsi le premier modèle de formules qui s'observent ailleurs à propos des homologues fonctionnels des Nāsatya-Asvin : entre Haurvatāt et Amərətāt, par exemple, Entités zoroastriennes substituées aux jumeaux, la répartition se fait, à l'intérieur du genre « salubrité », selon les eaux et les plantes ; au moins partiellement, entre le Njörðr et le Freyr des Scandinaves, la distinction dans l'uniforme bienfait de « l'enrichissement » se fait d'après les deux sources de la richesse, la mer et la terre. On voit clairement ici comment la considération de l'épopée met en valeur des traits structuraux et suggère des enquêtes fécondes.

Le déguisement d'Arjuna n'est étrange au premier abord que parce qu'il est archaïque, mais, cette fois, d'un archaïsme que connaît encore le Rgveda, où Indra est le « danseur », comme aussi ses jeunes compagnons, la bande guerrière des Marut, et où ces derniers se couvrent le corps d'ornements d'or, notamment de bracelets et d'anneaux de chevilles, qui les font comparer à de riches prétendants. Commun à la plus vieille mythologie et à sa transposition épique, ce trait est certainement à verser au dossier du « Männerbund » indo-iranien. Et peut-être, dans le même ordre d'idées, la transposition épique laisse-t-elle seule entrevoir un aspect, sur lequel les hymnes sont silencieux, de la morale spéciale de ces groupes de jeunes gens, quand elle insiste sur le caractère « efféminé » du déguisement choisi par Arjuna.

18. *Pāṇḍu et Varuṇa.* — De proche en proche, d'autres correspondances entre l'intrigue du Mahābhārata et la mythologie védique et prévédique ont pu être

repérées, toujours avec le même avantage que l'épopée, narration ample et continue, facilite dans chaque cas l'analyse que gênent au contraire le lyrisme des hymnes et leur rhétorique de l'allusion. J'ai ainsi pu montrer que Varuṇa n'est pas absent de la transposition; seulement il se trouve à la génération antérieure, inactuel, mort, quand le transposé de Mitra, le fils de Dharma, devient roi : Pāṇḍu, le père putatif des Pāṇḍava, et roi lui aussi avant son fils aîné Yudhiṣṭhira, présente en effet deux caractères originaux, improbables, que les livres liturgiques et un hymne attribuent aussi à Varuṇa ; à l'un de ces caractères, il doit son nom : pāṇḍu signifie « pâle, jaune clair, blanc », et en effet un incident de la naissance, ou plutôt de la conception de Pāṇḍu a fait qu'il eut la peau maladivement pâle ou blanche ; or le Varuṇa figuré dans certains rituels doit être sukla « très blanc », atigaura « excessivement blanc ». L'autre trait est de plus grande portée : Pāṇḍu est condamné à l'équivalent de l'impuissance sexuelle, condamné à périr (et il périra ainsi en effet) s'il fait l'acte d'amour ; or Varuṇa, dans des circonstances diverses (AV, IV, 4, 1 ; rituel de la consécration royale), est présenté comme devenu temporairement impuissant, dévirlisé (cette dévirlisation se faisant parfois au profit de ses proches, — ce qui rappelle, on le sait, un mythe important du Grec Ouranos, châtré par ses fils).

Le travail ne fait en somme que commencer. Wikander et moi-même espérons tirer de cette réserve inespérée une matière assez abondante et assez claire pour élucider plusieurs incertitudes ou difficultés qui sont encore irréductibles au niveau des hymnes et pour fournir à la reconstitution indo-européenne des éléments sans ambiguïté¹.

19. *Les premiers rois de Rome et les trois fonctions.* — L'épopée romaine a utilisé autrement l'idéologie des

1. Voir *Mythe et Épopée I*, 1^{re} partie, 1968, et *Mythe et Épopée II*, 1971.

trois fonctions et de leurs nuances. Les héros qui les incarnent n'y sont plus des contemporains, des frères simplement hiérarchisés ; ils se succèdent dans le temps et, progressivement, constituent Rome. Ils ne se succèdent pas dans l'ordre canonique, mais dans l'ordre : 1^o) jumeaux bergers (3^e fonction) ; 2^o) souverain « jovien », demi-dieu créateur et vite excessif (1^{re} fonction, côté Varuṇa), puis souverain « dial », humain, pieux, régulateur et réglé (1^{re} fonction, côté Mitra) ; 3^o) enfin roi strictement guerrier (2^e fonction). De plus le souverain jovien n'est autre qu'un des jumeaux, survivant au couple, mais profondément transformé. Cette double singularité ouvre de nouvelles perspectives à l'enquête comparative, mais nous considérerons d'abord les représentants des deux premières fonctions, qui ne posent pas de problèmes inédits.

20. *Romulus et Numa et les deux aspects de la première fonction.* — Dans la tradition annalistique, les deux fondateurs de Rome, Romulus et Numa, forment une antithèse aussi régulière, aussi développée, et de même sens, que celle de Varuṇa et de Mitra dans la littérature védique : tout s'oppose dans leur caractère, dans leurs fondations, dans leur histoire, mais d'une opposition sans hostilité, Numa complétant l'œuvre de Romulus, donnant à l'idéologie royale de Rome son second pôle, aussi nécessaire que le premier. Quand, au VI^e chant de l'*Énéide*, dans les Enfers, Anchise les présente tous deux en quelques vers à son fils Énée (vv. 777-784 et 808-812), il définit Romulus comme le belliqueux demi-dieu créateur de Rome et, grâce à ses auspices, l'auteur de la puissance romaine et de sa croissance continue (en huus, nate, auspiciis illa inclita Roma imperium terris, animos aequabit Olympo) ; puis Numa comme le roi-prêtre, porteur des objets sacrés, sacra ferens, et couronné d'olivier, qui lui aussi, fonde Rome, mais en lui donnant des lois, legibus. Tout s'ordonne autour de cette différence — « l'autre monde, ce monde-ci » — où les sacra, le culte dont l'homme a l'initiative, équilibrent excellemment les auspicia, ou

l'homme ne fait que déchiffrer le langage miraculeux de Jupiter. On vérifie immédiatement que l'opposition des deux types de souverains recouvre, point par point, celle qui a été analysée dans le cas de Varuṇa et de Mitra (v. ci-dessus, III, § 2).

Aussi importants l'un que l'autre dans la genèse de Rome, Romulus et Numa ne sont pas « assis » dans la même moitié du monde. Naïvement, Plutarque met dans la bouche du second, lorsqu'il explique aux ambassadeurs de Rome ses raisons de refuser le regnum, une remarque très juste (*Numa*, 5, 4-5) : « On attribue à Romulus la gloire d'être né d'un dieu, on ne cesse de dire qu'il a été nourri et sauvé dans son enfance par une protection particulière de la divinité ; moi, au contraire, je suis d'une race mortelle, j'ai été nourri et élevé par des hommes que vous connaissez... »

Leurs modes d'action ne diffèrent pas moins et la différence s'exprime de manière saisissante dans ce qu'on peut appeler leurs dieux de prédilection. Romulus n'établit que deux cultes, et ce sont deux spécifications de Jupiter — de ce Jupiter qui lui a donné la promesse des auspices, — Jupiter Feretrius et Jupiter Stator, qui s'accordent en ceci que Jupiter y est le dieu protecteur du regnum, mais dans des combats, dans des victoires ; et la seconde victoire est due à une prestidigitation souveraine de Jupiter, à un « changement à vue », contre lequel évidemment aucune force ne peut rien et qui bouleverse l'ordre attendu, l'ordre juste des événements. Au contraire tous les auteurs insistent sur la dévotion particulière que Numa a vouée à Fides. Denys d'Halicarnasse écrit (II, 75) : « Il n'y a pas de sentiment plus élevé, plus sacré que la bonne foi, ni dans les affaires des États, ni dans les rapports entre individus ; s'étant bien persuadé de cette vérité, Numa, le premier parmi les hommes, fonda un sanctuaire de la Fides Publica et institua en son honneur des sacrifices aussi officiels que ceux des autres divinités. » Plutarque (*N.*, 16, 1) dit semblablement qu'il fut le premier à bâtir un temple à Fides

et en outre qu'il apprit aux Romains leur plus grand serment, le serment par Fides. On sent comme cette distribution se conforme à l'essence des dieux souverains antithétiques, Varuṇa et Mitra, Jupiter et Dius Fidius.

Les caractères des deux héros s'opposent de même : Romulus est un violent, que les annalistes se plaisent à décrire sous la figure d'un tyran à la mode grecque ou étrusque, mais avec des traits sûrement anciens : « Il avait toujours près de lui, dit Plutarque (*Rom.*, 26, 3-4), les jeunes gens qu'on appelait Celeres, à cause de leur promptitude à exécuter ses ordres. Il ne paraissait en public que précédé de licteurs armés de verges avec lesquelles ils écartaient la foule et ceints de courroies dont ils liaient sur-le-champ ceux qu'il ordonnait d'arrêter. » À ce souverain aussi matériellement « lieur » que Varuṇa, s'oppose le bon, le calme Numa, dont le premier soin, devenu roi, est de dissoudre le corps de Celeres (*Plut.*, *N.*, 7, 6) et le second d'organiser (*ibid.*) ou de créer (*Tite-Live*, I, 20) les trois flamines maiores. Numa est dépourvu de toute passion, même de celles que les barbares estiment, comme la violence et l'ambition (*Plut.*, *N.*, 3, 6).

En conséquence, les affinités de l'un sont toutes pour la fonction guerrière, celles de l'autre pour la fonction de prospérité. Jusque dans son conseil posthume, Romulus, le roi aux trois triomphes, prescrit aux Romains : *rem militarem colant* (*Tite-Live*, I, 16, 7). Numa, lui, s'assigne pour tâche de déshabituer les Romains de la guerre (*Plut.*, *N.*, 8, 1-4) ; la paix n'est rompue à aucun moment de son règne (*ibid.*, 20, 6) ; il offre une bonne entente aux Fidénates qui font des razzias sur ses terres et institue à cette occasion, suivant une variante, les prêtres féciaux pour veiller au respect des formes qui empêchent ou limitent la violence (*Denys d'Hal.*, II, 72 ; cf. *Plut.*, *N.*, 12, 4) ; il distribue aux citoyens indigents le territoire conquis par Romulus « afin de les soustraire à la misère, cause presque nécessaire de la perversité, et de tourner vers l'agri-

culture l'esprit du peuple qui, en domptant la terre, s'adoucissait lui-même » ; il partage tout le territoire en *uici*, avec des inspecteurs et des commissaires qu'il contrôle lui-même, « jugeant des mœurs des citoyens par le travail, avançant en honneurs et pouvoirs ceux qui se distinguaient par leur activité, blâmant les paresseux et corrigeant leur négligence » (Plut., *N.*, 16, 3-7).

Bornons ici la comparaison, qui pourrait se poursuivre dans un grand détail, car il est évident que les

dieux védiques	dieux romains	héros romains
I { VARUNA MITRA + ARYAMAN + BHAGA	I { JVPITER + DIVS FIDIVS, FIDES	{ JUVVENTAS TERMINVS } Romulus comme fondateur Numa
II. Indra + les Marut	II. Mars	
III { les jumeaux Nāsatya divinités de la fécondité, de l'abondance, etc. (Sarasva- ti, Pūṣan...) [les Viśvedevāh]	III { divinités de la fécon- dité, de l'abondance, etc. (Ops, Flora...) QVIRIVS =	Romulus avec Remus Romulus divinisé

D.S.I.E. p. 182.

I, II, III : les trois fonctions ;
grandes capitales : principaux dieux souverains ;
petites capitales : divinités auxiliaires des grands dieux souverains ;
bas de casse, romain : divinités des deux autres fonctions sans rapport direct avec la Souveraineté ;
bas de casse, italique : hommes, rois de Rome marqués fonctionnellement ;
trait continu : homologie fonctionnelle partielle entre divinités de niveaux différents ;
trait discontinu : homologie fonctionnelle partielle entre un dieu et un homme.

annalistes se sont ingéniés à pousser dans toutes les directions l'opposition des deux rois, l'un *iuuenis, ferox*, odieux aux *senatores* et peut-être tué par eux, sans enfant, etc. ; l'autre *senex* type, *gravis*, pieusement enterré par les *senatores*, ancêtre de nombreuses gentes, etc. Des prétentions gentiles ou l'imitation de modèles grecs ont pu introduire plus d'un détail, et à plusieurs époques, dans ces « vies parallèles inverses » et notamment dans celle de Numa. Mais il est clair que ces innovations mêmes se sont conformées à une donnée traditionnelle, dont l'intention était d'illustrer deux types de roi, deux modes de souveraineté : ceux mêmes que l'Inde couvre des noms de Varuna et de Mitra.

21. *Tullus Hostilius et la fonction guerrière.* — Après la fonction souveraine, la fonction guerrière ; après Romulus et Numa, Tullus Hostilius, qu'Anchise présente à Énée (*En.*, VI, 815) comme celui « qui ramènera aux armes, *in arma*, les citoyens devenus *casaniers* et déjà désaccoutumés des triomphes », *Arma*, comme *auspicia* et *sacra* pour ses prédécesseurs, signale bien l'essentiel de son caractère et de son œuvre : *militaris rei institutor*, dira Orose et, bien avant lui, Florus : « La royauté lui fut conférée par égard pour son courage : c'est lui qui fonda tout le système militaire et l'art de la guerre ; en conséquence, après avoir exercé d'une manière étonnante la *iuuentus* romaine, il osa provoquer les Albains... »

22. *Les mythes d'Indra et la légende de Tullus Hostilius.* — C'est ici que la confrontation de l'épopée romaine et de la mythologie indienne a donné (1956) ses résultats les plus inattendus, et permis d'avancer l'étude détaillée de la fonction guerrière indo-européenne dont la seule confrontation des théologies explicites ne laissait entrevoir que les plus grands traits : dans leurs « leçons », mais aussi dans leurs affabulations, les deux épisodes solidaires qui constituent « l'histoire » de Tullus — la victoire du troisième Horace sur les trois Curiaces et le châtement de Mettius Fuffetius, qui tirent Rome du péril que courait son

imperium naissant, l'un par la subordination d'Albe, l'autre par sa destruction — recouvrent de près deux des principaux mythes d'Indra, que la tradition épique présente souvent comme consécutifs et solidaires, à savoir la victoire d'Indra et de Trita sur le Tricéphale, et le meurtre de Namuci. Il n'est possible ici que de mettre dans un tableau schématique les homologies, en priant le lecteur qu'elles intéresseront de se reporter au livre où les arguments et les conséquences sont longuement exposés.

A, a) (Inde) : Dans le cadre de leur rivalité générale avec les démons, les dieux sont menacés par le redoutable monstre à trois têtes qui est pourtant le « fils d'ami » (dans le Rgveda), ou le cousin germain des dieux (dans les Brāhmaṇa et l'épopée), et en outre brahmane et chapelain des dieux. Indra (dans le Rgveda) pousse Trita, le « troisième » des trois frères ptya, à tuer le Tricéphale, et Trita le tue en effet, sauvant les dieux. Mais cet acte, meurtre d'un parent, ou d'un allié, ou d'un brahmane, comporte une souillure dont Indra se décharge sur Trita ou sur les Āptya, qui la liquident rituellement. Depuis lors, les Āptya sont spécialisés dans la liquidation de diverses souillures et notamment, dans tous les sacrifices, de celle que comporte l'inévitable mise à mort de la victime.

b) (Rome) : Pour régler le long conflit dans lequel Rome et Albe se disputent l'imperium, les deux parties conviennent d'opposer les trois jumeaux Horatii et les trois jumeaux Curiatii (dont l'un est fiancé à une sœur des Horatii ; et qui, même, dans la version suivie par Denys d'Halicarnasse, sont cousins germains des Horatii). Dans le combat, il ne reste bientôt qu'un Horatius, mais ce « troisième » tue ses trois adversaires, donnant l'imperium à Rome. Dans la version de Denys, ce meurtre de cousins risque de produire une souillure, mais une remarque de casuiste l'évite : les Curiatii ayant été les premiers à accepter l'idée du combat, la responsabilité est sur eux. Mais la souillure par le sang familial reparait aussitôt, transférée sur un épisode qui n'a pas de parallèle dans le récit indien : le troisième Horatius tue sa sœur, qui le maudissait du meurtre de son fiancé. La gens Horatia doit donc liquider cette

souillure et, chaque année, continue d'offrir un sacrifice expiatoire ; la date de ce sacrifice, au début du mois qui met fin aux campagnes militaires (calendes d'octobre), suggère que ces expiations concernaient, par-delà le légendaire Horatius, les soldats rentrant à Rome, souillés par les inévitables meurtres de la bataille.

B, a) (Inde) : Le démon Namuci, après de premières hostilités, a conclu un pacte d'amitié avec Indra, qui s'est engagé à ne le tuer « ni de jour ni de nuit, ni avec du sec ni avec de l'humide ». Un jour, profitant traîtreusement d'un état de faiblesse où Indra a été mis par le père du Tricéphale, Namuci dépouille Indra de tous ses avantages : force, virilité, soma, nourriture. Indra appelle à son secours les dieux canoniques de troisième fonction, Sarasvatī et les Āsvin, qui lui rendent sa force et lui indiquent le moyen de garder sa parole tout en la violant : il n'a qu'à assaillir Namuci à l'aube, qui n'est ni la nuit ni le jour, et avec de l'écume, qui n'est ni du sec ni de l'humide. Indra surprend ainsi Namuci qui ne se défie pas et le décapite bizarrement en « barattant » sa tête dans l'écume.

b) (Rome) : Après la défaite des trois Curiatii, le chef des Albains, Mettius Fuffetius, en vertu de la convention, s'est mis, lui et Albe, sous les ordres de Tullus. Mais, secrètement, il trahit son allié. Pendant la bataille contre les Fidénates, il se retire avec ses troupes sur une hauteur, découvrant le flanc des Romains. Dans ce péril mortel, Tullus fait des vœux aux divinités de troisième fonction, notamment à Quirinus, et reste vainqueur. Bien qu'ayant remarqué la trahison de Mettius, il feint d'être dupe et convoque au prétoire, comme pour les féliciter, les Albains qui ne se défient pas. Là il surprend Mettius, le fait saisir et le condamne à un châtement unique dans l'histoire de Rome, l'écartèlement.

23. *Rapports de la fonction guerrière avec les deux autres.* — À travers ces mythes et ces légendes, c'est toute une philosophie des nécessités, des entraînements, des risques de la fonction guerrière qui s'exprime, et aussi une conception cohérente des rapports de cette fonction centrale avec la troisième, qu'elle mobilise à son service, et avec l'aspect « Mitra, Fides » de la première, qu'elle ne respecte guère,

qu'elle ne peut guère respecter, parce que, engagée dans l'action et dans les périls, comment accepterait-elle que la fidélité aux principes gêne cette action et la désarme devant ces périls ?

Les rapports d'Indra, de Tullus avec l'aspect « Varuna, Jupiter » de la fonction souveraine ne vont pas non plus sans heurts : on a déjà rappelé les hymnes védiques où Indra défie Varuna, se vante même d'abolir sa puissance (et les Hárbaðsljóð de l'Edda opposent de même Óðinn et Þórr dans un dialogue injurieux). Quant à Tullus, il est, à Rome, ce scandale vivant : le roi impie, et la fin de son histoire n'est que la terrible revanche que Jupiter, le maître des grandes magies, exerce contre ce roi trop purement guerrier, qui l'a si longtemps ignoré ; une épidémie frappe ses troupes, qu'il oblige néanmoins à continuer les guerres, jusqu'au jour où lui-même contracte une longue maladie : alors, dit Tite-Live (I, 31, 6-8),

lui, qui, jusqu'à ce temps, avait considéré que rien n'est moins digne d'un roi que d'appliquer son esprit aux choses sacrées, soudain il s'abandonna à toutes les superstitions, grandes et petites, et propagea même dans le peuple de vaines pratiques... On dit que le roi lui-même, en consultant les livres de Numa, y trouva la recette de certains sacrifices secrets en l'honneur de Jupiter Elicius. Il se cacha pour les célébrer. Mais, soit au début, soit au cours de la cérémonie, il commit une faute de rituel, en sorte que, loin de voir apparaître une figure divine, il irrita Jupiter par une évocation mal conduite et fut brûlé par la foudre, lui et sa maison.

Telles sont les fatalités de la fonction guerrière. Si Indra, le grand pécheur Indra, n'aboutit pas à cette fin dramatique, c'est qu'il est dieu et que, tout compte fait, sa force et ses services restent ce qui intéresse le plus les hommes.

24. Les jumeaux védiques et romains, mythologie et épopée de la troisième fonction. — Quant aux jumeaux — que Rome, dans le Latium, n'était pas seule à honorer : la légende prénestine en plaçait

un couple, un peu autrement, au temps de ses origines, — l'épopée romaine les met à la place d'honneur dans les personnes de Romulus et de Rémus. Il y a une différence du tout au tout entre le Romulus roi que nous avons tout à l'heure observé et opposé à Numa dans la seconde et dernière partie de sa carrière, et le Romulus d'avant Rome, le Remo cum fratre Quirinus. Cette différence éclate en effet, à propos même de la fondation, dans la querelle des auspices et le meurtre de Rémus : Romulus cesse alors d'être « un des deux jumeaux », l'associé fidèle et sans querelle de son frère, pour devenir le roi prestigieux, créateur, bientôt terrible, tyrannique et, par l'institution des hommes qui portent devant lui des cordes toutes prêtes, aussi littéralement « lieur », on l'a vu (ci-dessus, § 20), que son homologue du panthéon védique, Varuṇa, armé des liens.

La correspondance typologique des jumeaux de l'épopée romaine et des dieux jumeaux, Nāsatya-Asvin, qui terminent la liste trifonctionnelle indo-iranienne, est précise. Jusqu'à leur départ d'Albe et à la fondation de la Ville, ils sont et ne sont que « de troisième fonction » : pasteurs, élevés par un pasteur, vivant une vie exemplaire de pasteurs seulement relevée par un goût marqué pour la chasse et les exercices physiques. Dans cette définition pastorale, l'évolution de la protocivilisation romaine (disparition du char de guerre, notamment) a éliminé le « côté cheval » (en évidence dans le mot Asvin) et il ne reste que le « côté bœuf et mouton », asseyant davantage, si l'on peut dire, Romulus et Rémus dans l'économie rurale.

Les Nāsatya, on se le rappelle, sont d'abord tenus à distance par les dieux parce que trop « mêlés aux hommes » (Sat. Brāhm., IV, 1, 5, 14, etc.) et, dans la littérature postérieure, ils seront même considérés comme des dieux d'abord sūdra, des dieux de ce qu'il y a de plus bas, hors classe, par rapport à la société ordonnée. Ainsi vivent, pensent, agissent Romulus et

Elicius =
Elysion?

son frère. Il n'y a en eux rien du « souverain », aucun respect pour l'ordre. Dévoués aux plus humbles, ils méprisent les intendants, inspecteurs et chefs de troupes du roi (Plutarque, *Rom.*, 6, 7). La troupe qui leur servira dans leur révolte sera une troupe de bergers (Tite-Live, 1, 5, 7), ou un rassemblement d'indigents et d'esclaves (Plut., *R.*, 7, 2), préfigurant l'hétéroclite peuplement de l'Asyle (*ibid.*, 9, 5).

Ils sont des redresseurs de torts, comme les Nāsatya passent leur temps à réparer les injustices des hommes ou du sort. Simplement, étant dieux, les Nāsatya font leurs libérations, restaurations et guérisons par des miracles, alors que Romulus et Rémus ne peuvent recourir qu'à des moyens humains pour protéger leurs amis contre les brigands, rétablir dans leurs droits les bergers de Numitor brimés par ceux d'Amulius, et finalement châtier Amulius. Un des plus célèbres services des Nāsatya, origine de leur fortune divine, est d'avoir rajeuni le vieux Cyavana décrépît ; le grand exploit de Romulus et de Rémus et l'origine de la fortune du premier est de même d'avoir restauré leur vieux grand-père qui avait été dépouillé de la royauté d'Albe.

Les deux Nāsatya, dans le Rgveda, sont presque indiscernables, agissent ensemble ; un texte cependant marque une grave inégalité, qui rejoint celle des Dioscures grecs : l'un d'eux est fils du Ciel, l'autre fils d'un homme. L'inégalité des jumeaux romains est différente, mais aussi considérable : égaux par la naissance, un seul d'entre eux pourtant poursuivra sa carrière et deviendra dieu — le dieu canonique de troisième fonction, Quirinus. — l'autre périssant précocement et ne recevant plus dès lors que les honneurs habituels aux grands morts. Ovide pourra dire d'eux (*Fastes*, II, 395-6) : *at quam sunt similes ! at quam formosus uterque ! plus tamen ex illis iste uigoris habet...*

Certaines actions étranges des Nāsatya — mal connues, comme toute leur mythologie — paraissent aussi rejoindre des traits de la légende de Romulus et

de Rémus, parfois seulement avec une inversion (protecteurs, et non protégés) qui tient au fait qu'ils sont des dieux et les jumeaux romains des hommes. Un des services fréquents des Nāsatya est de faire cesser la stérilité des femmes et des femelles : or Romulus et Rémus sont les premiers chefs des Lupercques, dont un des offices, par la flagellation, est de rendre mères les femmes romaines (une légende étymologique, mais qui place l'origine de ce rite après la fondation de Rome et l'enlèvement des Sabines, dit qu'il a été destiné d'abord à faire cesser une stérilité générale). — Dans tout le Rgveda, le loup est un être mal vu, est l'ennemi ; la seule exception se trouve dans le cycle des Nāsatya : un jeune homme avait égorgé cent et un béliers pour nourrir une louve, en punition de quoi son père lui avait crevé les yeux ; à la prière de la louve, les jumeaux divins rendirent la vue au malheureux. Dans l'histoire de Romulus et Rémus et dans elle seule à Rome, c'est non plus nourri mais nourricière que la louve occupe la place flatteuse que l'on sait. — Dans les rites et légendes des Lupercales (Ovide, *F.*, II, 361-379), dans les récits sur la jeunesse de Romulus et de Rémus (Plutarque, *Rom.*, 6, 8), les courses jouent un rôle considérable : également, mais les courses en char, dans la mythologie des « Ásvin ». — Un trait malheureusement obscur de la fête rustique de Pales (le « cheval mutilé », *curtus equos*), et aussi le concept même de la déesse « Pales », si étroitement lié à Romulus et à Rémus et à la fondation de Rome, rappellent la légende où les Nāsatya remettent en état la jument dite « Pālā de la vis » (*vis*, principe de la troisième fonction, et aussi « clan ») qui, dans une course, avait eu la jambe coupée.

Cette confrontation sommaire suffit à établir que, dans leur carrière « préromaine », Romulus et Rémus correspondent aussi précisément aux Nāsatya que Romulus devenu roi et son successeur Numa correspondent à Varuna et à Mitra, et Tullus à Indra. Quand Romulus mort sera déifié sous le nom du dieu canonique de troisième fonction, Quirinus, il ne fera

donc que revenir à sa première valeur et, soit dit en passant, cette remarquable convergence engage à réviser l'idée généralement admise que l'assimilation de Romulus et de Quirinus est secondaire et tardive.

25. *La troisième fonction, fondement des deux autres.* — Quant à l'ordre d'apparition des trois fonctions dans l'épopée des origines romaines — 3, 1, 2 —, et à la transformation de Romulus lui-même de « Nāsātya » en « Varuṇa », ils ne sont pas non plus sans parallèles, et révèlent un aspect de la structure trifonctionnelle que nous n'avons pas encore eu l'occasion de signaler. Nous voyons ici comme une reconnaissance du fait certain que, si la troisième fonction est la plus humble, elle n'en est pas moins le fondement et la condition des deux autres : comment vivraient les sorciers et les guerriers si les pasteurs-agriculteurs ne les entretenaient pas ? Dans la légende iranienne, Yima, comme Romulus, ne devient un roi prestigieux et bientôt excessif — défiant Ahura Mazdā — qu'après avoir été différentiellement, dans la première partie de sa carrière, un bon « héros de troisième fonction », aux riches pâturages, sous lequel la maladie et la mort n'atteignaient ni les hommes, ni les bêtes, ni les plantes (*Yasṛ*, XIX, 30-34). Dans l'épopée ossète (v. ci-dessus, I, § 4), les deux jumeaux *Æxsært* et *Æxsærtæg*, dont le second tue le premier dans un accès de jalousie, puis engendre la famille des *Æxsærtægkatæ* (différentiellement la famille des Forts, des Guerriers), sont eux-mêmes, selon certaines variantes, issus de la race de « Bora » c'est-à-dire des *Boratæ* (la famille des Riches). C'est la même philosophie qui s'exprime, dans les rituels indiens, sur l'aire même du sacrifice : trois feux y doivent être réunis, correspondant aux trois fonctions, un feu qui transmet les offrandes aux dieux, un feu de défense contre les démons, un feu du maître de maison ; or c'est ce dernier, présenté avec les caractères d'un « feu vaiśya », qui est le feu fondamental, allumé le premier, et c'est lui qui sert à allumer les deux autres.

26. *Développement de la recherche.* — Le lecteur est maintenant introduit non pas seulement dans l'entrepôt où sont classés les résultats, mais, pour la théologie et la mythologie de chacune des trois fonctions, et notamment de la seconde et de la troisième, installé sur le champ de fouilles même où le comparatiste en est encore à se battre avec sa matière. Le travail va se continuer, avec ses suites ordinaires, qui ne sont pas seulement des trouvailles nouvelles, mais aussi des corrections, des réinterprétations de détail à la lumière d'ensembles mieux compris, et généralement des réflexions critiques sur les bilans antérieurs.

Avant de prendre congé, le guide doit rappeler que, pour importante, centrale même, que soit l'idéologie des trois fonctions, elle est loin de constituer tout l'héritage indo-européen commun que l'analyse comparative peut entrevoir ou reconstituer. Un grand nombre d'autres chantiers, plus ou moins indépendants, sont ouverts : sur les « dieux initiaux », sur la déesse Aurore, et sur quelques autres, sur la mythologie des crises du soleil, sur des variétés de sacerdoces et sur des mécanismes rituels, sur les concepts fondamentaux de la pensée religieuse, la comparaison, et spécialement la comparaison des faits indo-iraniens et des faits romains, a déjà permis ou va permettre de reconnaître des coïncidences qu'il est difficile d'attribuer au hasard.