

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE RITUEL DU SACRIFICE DU CHEVAL DANS L'IDÉOLOGIE ROYALE PROTO-INDO-
EUROPÉENNE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS
DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PAR
DAVID BRODEUR

SEPTEMBRE 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Anno Domini Nostri Iesu Christi 2017, jour de la Pâque du Seigneur.

Je tiens premièrement à remercier Dieu, ma famille (Sylvain Brodeur, Hélène Lepage, Jacob Brodeur et Roxanne Latraverse), mes proches et mes amis (André Lapointe). Plus particulièrement mes collègues qui m'ont épaulé et aidé (Olivier Gauvreau et Marc-Antoine Vigneau), et tout spécialement Danny Lake-Giguère sans qui ce mémoire aurait été impossible.

Deuxièmement, je tiens à remercier mes deux directeurs. M. Jacques Pierre pour son appui et sa compréhension dans mes deux projets de mémoire qui ont porté fruit de manière différente : l'un par la réflexion personnelle, l'autre par le fait qu'il ait abouti à ce mémoire. Ses réflexions, ses textes et ses corrections ont toujours été pertinentes et grandement appréciées. M. Kevin Tuite pour sa décision de diriger un mémoire à la dernière minute et sa grande patience avec un néophyte dans le domaine qui le passionne tant, l'ethnolinguistique.

Troisièmement un remerciement à mon département. Deux individus clés : Diane Pellerin pour son aide et son support continu, et M. Mathieu Boisvert pour sa compréhension et l'acceptation d'un deuxième projet dans de telles conditions. Mention spéciale aussi à ceux qui ont aidé avec des commentaires, des signatures et des suggestions (Chiara Letizia, Nicolas Boissière, et tous ceux que j'oublie).

Finalement un remerciement à Georges Dumézil et Julius Evola pour leur étude sur les indo-européens, sans qui je n'aurais pas entamé ce mémoire. Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre au peuple qu'il aime !

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
RÉSUMÉ	iv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I : CONTEXTE, DÉFINITIONS ET PROBLÉMATIQUES	5
1.1. Objet et problématique	5
1.2. État de la question	6
1.3. Approche	7
1.4. Méthodologie : Linguistique et comparatisme.....	9
1.5. Sources	12
CHAPITRE II : LE COMPARATISME EN SCIENCES DES RELIGIONS	16
CHAPITRE III : LA ROYAUTÉ PROTO-INDO-EUROPEENNE.....	22
3.1. Archéologie	22
3.2. Linguistique	23
3.3. Mythologie comparative	27
3.3.1. Contexte tripartite	27
3.3.2. Les trois fonctions.....	29
3.3.3. La royauté est-elle une quatrième fonction sociale ?.....	33
3.3.4. Enquête sommaire de la royauté proto-indo-européenne	39
CHAPITRE IV : LE RITUEL DU SACRIFICE DU CHEVAL	68
4.1. Le cas védique et interprétations générales.....	68
4.2. Le sacrifice du cheval proto-indo-européen.....	72
4.2.1. Archéologie.....	72
4.2.2. Comparatif et sources	74
4.2.4. La question du genre dans le sacrifice du cheval.....	85
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	92
APPENDICE A	100
BIBLIOGRAPHIE	101

LISTE DES FIGURES

Figure		Page
4.1.	Figure d'un cheval sur la pièce Samudragputa (BMC 56), Lindquist 2003	85
4.2.	Figure féminine sur le revers de la pièce de Samudragputa (BMC 56), Lindquist 2003	86

RÉSUMÉ

Ce mémoire s'intéresse à l'idéologie indo-européenne par le biais d'une analyse de la royauté et de son rituel tutélaire, le sacrifice du cheval. Plus précisément, cette recherche s'efforce de questionner les liens entre la fonction du roi dans le rituel et sa fonction dans la société comme médiateur et figure tutélaire de l'idéologie tripartite. La littérature sur le sujet a souvent abordé le problème selon l'angle spécifique de l'archéologie, de la linguistique ou de la mythologie comparée sans interprétation concluante; ce mémoire s'intéresse plutôt à une vision holistique et systématique de ces trois approches. Afin d'y parvenir, nous avons questionné ce que nous connaissions dans les trois domaines sur l'objet afin de faire ressortir les informations qui auraient pu être oubliées ou ignorées par l'une des disciplines, notamment en multipliant les sources textuelles du sacrifice et en étudiant plus en profondeur les rituels dans chacune des cultures (védique, irlandaise et romaine). Cette démarche nous a permis de mettre en évidence les liens entre la domestication du cheval, le rôle prestigieux et symbolique du roi et le rôle du sacrifice pour le maintien de l'harmonie sociale. Nous croyons que cette recherche servira les études indo-européennes afin d'avoir un rapport des études systématiques sur la royauté qui propose des hypothèses concluantes. Le mémoire a été divisé en trois sections : un retour sur la mythologie comparée et sa pertinence pour cet objet; une analyse en profondeur de l'idéologie royale indo-européenne; et une interprétation du sacrifice du cheval.

MOTS-CLÉS : royauté, sacrifice, cheval, mythologie comparée, linguistique indo-européenne, archéologie indo-européenne.

ABSTRACT

This paper focuses on Indo-European ideology through an analysis of royalty and its tutelary ritual, the sacrifice of the horse. More precisely, this research attempts to question the links between the function of the king in the ritual and his function in society as a mediator and tutelary figure of the tripartite ideology. The literature on the subject has often addressed the problem according to the specific angle of archeology, linguistics or comparative mythology without any conclusive interpretation; this paper focuses on a holistic and systematic view of these three approaches. In order to do so, we questioned what we knew about the object in the three domains in order to highlight the information that could have been forgotten or ignored by one of the parties, notably by multiplying the textual sources of the sacrifice and by studying more deeply the rituals in each of the cultures (Vedic, Irish and Roman). This approach allowed us to highlight the links between the domestication of the horse, the prestigious and symbolic role of the king and the role of sacrifice in maintaining social harmony. We believe this research will serve Indo-European studies in order to have a systematic studies report on royalty that offers conclusive hypotheses. The dissertation was divided into three sections: a return to comparative mythology and its relevance on this subject; an in-depth analysis of the Indo-European royal ideology; and an interpretation of the horse sacrifice.

KEYWORDS: royalty, sacrifice, horse, comparative mythology, Indo-European linguistics, Indo-European archaeology

INTRODUCTION

Les études indo-européennes en histoire des religions sont aussi vieilles que la discipline elle-même. En effet, celle-ci s'est avant tout basée sur des mythologies qui, en Europe, s'étaient offertes d'emblée aux comparatistes : les cas grecs, romains, germains et celtes. Les études linguistiques, et plus tard archéologiques, ont permis d'ouvrir de nouveaux horizons, et nous sommes passés d'une étude étymologique et naturaliste à des études structurales, multidisciplinaires et littéraires. Plus encore, dans les dernières années, la question du comparatisme s'est vue elle-même problématisée. Pourtant, elle reste un outil heuristique important qui encore aujourd'hui porte des fruits. L'étude de l'idéologie royale proto-indo-européenne est un sujet d'envergure dans les études comparatives indo-européennes en ce qu'elle pose des problèmes importants : comment peut-on rendre compte d'une idéologie et de son institution dans le monde lorsque les matériaux à l'étude sont avant tout contradictoires dans leur fonction ?

En s'intéressant au rituel du sacrifice du cheval dans certaines traditions indo-européennes, ce mémoire cherche à éclairer le rôle et la fonction du roi dans la société proto-indo-européenne du point de vue idéologique, en comparant ces derniers à ceux du rituel lui-même. Pour ce faire, nous avons fait usage de la linguistique, de l'archéologie et d'une mythologie comparative structurale. Celle-ci, couplée à une approche dumézilienne, nous a permis de dégager du sens des nombreux matériaux offerts sur ce sujet.

Vu les insuffisances dans les conclusions des résultats de la recherche sur la question de la royauté et du sacrifice du cheval dans l'idéologie indo-européenne, nous nous proposons donc de faire une enquête systématique sur cet enjeu crucial en combinant l'archéologie, la linguistique et la mythologie comparative afin d'atteindre notre objectif qui est de donner une nouvelle interprétation de la royauté indo-européenne et de son rituel, le sacrifice du cheval.

Le premier chapitre nous servira d'introduction à l'objet. Notre deuxième chapitre abordera la question méthodologique et épistémologique du comparatisme en sciences des religions. Le troisième abordera la royauté proto-indo-européenne en utilisant l'archéologie, la linguistique et la mythologie comparée pour dégager un modèle opératoire. Le quatrième chapitre se concentrera sur l'objet du mémoire, c'est-à-dire la reconstruction et l'interprétation d'un rituel prototype du sacrifice du cheval par le roi.

Le premier chapitre nous servira à établir les bases de notre recherche par le biais d'une exploration de l'objet, de la problématique, des définitions, et de l'explicitation de notre démarche par une exploration sommaire de la méthodologie, de l'approche et des sources.

Le deuxième chapitre a comme objectif de préciser notre posture méthodologique et théorique, de jeter les bases de notre analyse comparative pour la royauté et finalement de préciser en quoi il est pertinent d'utiliser une méthodologie qui, dans les dernières années, a fait l'objet de nombreuses critiques. Pour ce faire, nous allons expliquer ce qu'est le comparatisme de manière générale, puis préciser en quoi la méthodologie de Dumézil diffère d'autres auteurs comme Éliade ou Lévi-Strauss quant à sa compréhension des structures, des mythes et des idéologies. C'est ce qui nous permettra de justifier *pourquoi* nous avons choisi cette avenue.

Le troisième chapitre, qui a comme objectif de proposer une définition hypothétique de la royauté indo-européenne, sera sous-divisé en trois aspects principaux : l'archéologie, la linguistique et la mythologie comparée. Les deux premières sections concerneront les dernières analyses dans ces domaines afin de permettre une synthèse qui nous servira de guide général dans notre examen la royauté pour ne pas que, dans le comparatisme subséquent, nous outrepassions les limites interprétatives établies par ceux-ci. Ceux-ci nous permettront de voir quelles étaient les preuves archéologiques de l'existence d'un roi (ou en l'occurrence, d'un chef), ainsi que ses caractéristiques par la reconstruction linguistique. La dernière section, la plus importante, concerne l'analyse comparative à proprement parler. Celle-ci est sous-divisée afin de répondre à plusieurs questions : nous devons nous interroger sur la tripartition fonctionnelle de Dumézil, sur le rôle du roi dans celle-ci, sur une définition synthétique de la royauté indo-européenne, et finalement sur le rôle de celle-ci dans l'idéologie tripartite en générale. Pour ce faire, nous aborderons de nombreux exemples issus principalement des trois sociétés principales à l'étude pour le rituel sacrificiel, c'est-à-dire les mondes latin, védique et celtique (irlandais). Nous avons divisé en quatre aspects l'analyse de la royauté, à savoir son aspect social, cosmique, mystique et moral.

Le quatrième chapitre portera sur l'objet proprement dit du mémoire, le sacrifice du cheval. Pour ce faire, nous introduirons le sujet en utilisant en premier lieu l'archéologie et les interprétations communes sur le rituel. Par la suite, nous reconstruirons un prototype que nous interpréterons à la lumière de deux données importantes : notre propre hypothèse de la royauté et la question du genre¹ dans le rapport du roi avec le rituel.

¹ Sur le genre en étude préhistorique, nous suggérons la lecture de Bolger (ed.) (2012), plus spécifiquement les sections sur l'Europe de l'est et l'Europe du Nord (Scandinavie).

Enfin, dans notre conclusion générale, nous résumerons nos résultats, reviendrons sur notre hypothèse, et aborderons des enjeux importants du point de vue socio-économique.

CHAPITRE I

CONTEXTE, DÉFINITIONS ET PROBLÉMATIQUES

1.1. Objet et problématique

Pour David Anthony (2007) dans *The Horse, the Wheel and Language*, le cheval est une figure emblématique de son enquête de son *Urheimat*, c'est-à-dire le lieu d'origine, près de la région pontique-caspienne. Pour lui (1986 et 2007), le cheval est fondamental pour cette identification, autant dans son utilisation domestique, militaire ou rituelle.

Ces animaux auraient été utilisés, tel que nous permet de le voir l'archéologie, comme des ressources guerrières et pastorales, c'est-à-dire économique. Ce qui nous intéresse ici par contre c'est leur utilisation rituelle que l'on peut inférer par l'agencement d'ossements de manières symétriques (2007, p. 133), recouvert d'ocre rouge (2007, p. 179), ce qui est un indice rituel. Ces découvertes ne sont pas des cas isolés dans les fouilles archéologiques et se retrouvent dans plusieurs tombes, même à l'intérieur de sacrifices² lors des cérémonies d'enterrement (2007, p. 160). Il existe, selon nous, des traces d'un rituel important en lien avec le cheval dans les sociétés indo-européennes, celui du sacrifice de ce dernier par le roi (Bray 1997, Dumézil 1974, Fortson 2009 et Zaroff 2005).

² Donnons pour l'instant cette définition du sacrifice : « En histoire des religions et en anthropologie, le sacrifice désigne en effet une action oblativie où la perte consentie d'un être précieux (par destruction, abandon) retentit sur l'existence de l'offrant (individu ou collectivité) en lui donnant de quelque manière un " fondement ", en le soustrayant à sa contingence par l'établissement, à travers la victime, d'un lien avec l'univers axiologique. » (Pierre 2012, p. 5)

Ce mémoire constitue en partie le développement et la conclusion de notre article publié en 2017, « Considérations socio-religieuses sur la royauté indo-européenne » dans la revue *Le Manuscrit*³. Nous y avons considéré le rôle sacré (séparé, efficace et symbolique) du cheval et du roi dans la culture proto-indo-européenne. L'importance du rituel du sacrifice du cheval, présidé par le roi, dans les mythes nous avait mené à éclairer la royauté indo-européenne dans son rôle socio-religieux.

1.2. État de la question

Les auteurs abordent généralement en court ou en long le sacrifice du cheval dans les différents manuels généraux sur les indo-européens (Anthony (2007), Bénéviste (1969), Dumézil (1974), Mallory (1999), West (2007), Woodard (2013) et al). Cependant, très peu d'auteurs abordent spécifiquement le cas de ce rituel d'une manière comparative, et très peu le font en lien avec la fonction royale. À ce niveau, les plus importants sont Puhvel, Dumézil, Koppers et O'Flaherty. Certains auteurs vont même jusqu'à dire que la reconstruction d'un prototype pour le rituel du sacrifice du cheval est une « *absurd concoction* » (Zimmer 2009, p. 187). Zimmer donne deux raisons : 1) argument linguistique : le substantif « roi » est un « *second member of compounds* »; et 2) argument archéologique : la domestication du cheval n'est pas, selon lui, attestée à la période proto-indo-européenne. Il n'est pas le seul : Vangaard (1979, p. 94-95) critique lui aussi le lien du rituel celte ou védique avec l'*october equus* latin, en mentionnant que le seul élément semblable était la mort d'un cheval. Notre mémoire démontrera que ces critiques sont infondées.

L'existence d'une comparaison entre le cas védique et le cas romain (*october equus*) existe depuis 1925 dans l'ouvrage de Arthur Berriedale Keith « *The Religion and*

³ Certaines sections introductives sont issues principalement de cet article.

Philosophy of the Veda and Upanishads ». Le premier auteur à avoir abordé la question d'une correspondance entre le rituel védique et le rituel irlandais est l'auteur Franz Schröder, en 1927, dans son article « *Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer* ». Il faudra toutefois attendre les développements de la mythologie comparée chez Dumézil avant de voir apparaître un parallèle commun à tous ces cas permettant d'expliquer la signification généalogique du prototype maintenant perdu des proto-indo-européens.

Par contre, il nous semble assez évident que les conclusions des auteurs en question sont insatisfaisantes. Premièrement, elles ne permettent pas de placer la structure du rituel en rapport avec la fonction royale et vice-versa, notamment parce qu'ils n'ont pas de définition opératoire de la fonction royale. Deuxièmement, les linguistes, les archéologues et les mythologues (comparatifs) font peu, ou pas assez, usage d'une synthèse pluridisciplinaire (linguistique et archéologique) afin de proposer une hypothèse qui permettrait de rendre compte du rôle du roi dans le rituel, cela même qui nous permettrait de rendre compte de son rôle dans la société en général.

1.3. Approche

Notre approche théorique s'intéresse à un objet d'étude qu'elle nomme le religieux (Pierre 1992, 2001, 2010). Le religieux est ici conçu sous deux aspects : sa forme et sa substance. Sa forme est l'aspect langagier⁴, au sens saussurien de distinction entre langue et parole, qui se reproduit dans les cadres référentiels de la société. Ces mêmes cadres qui représentent le champ religieux chez Bourdieu⁵. La forme religieuse est

⁴ Selon Pierre (1992, p. 194), il faut « considérer la religion comme appartenant essentiellement à la sphère du langage et la concevoir comme une *fonction de celui-ci* ».

⁵ Ces cadres ne se laissent pas contraindre dans des catégorisations simples, et c'est ce qui nous permettra de toucher à tous les champs d'activités humaines. Mauss (1993, p. 47) disait d'ailleurs que tout était un « fait social total » : « Dans ces phénomènes sociaux 'totaux', comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques, et

langagière parce que comprise à travers le filtre de cette citation de Parsons (1967, p. 358) : « Le langage est la matrice des autres sémiotiques humaines ». Le religieux apparaît donc comme un structurant structuré⁶ qui établit et régit les limites d'un cadre référentiel commun à une tradition donnée.

La substance du religieux, elle, renvoie au caractère évènementiel de la forme, c'est-à-dire à tout ce qui, dans l'expérience, commande continuellement un réarrangement de la forme et force l'évolution des cadres référentiels d'une société. Si la forme organise l'expérience (par exemple une structure idéologique, c'est-à-dire l'objet de cette recherche), la substance est quant à elle « l'expérience du monde elle-même ». La substance sera considérée hors de la portée de notre recherche pour des raisons évidentes compte tenu des sources que nous utilisons.

Une telle approche du religieux permet ainsi de mieux comprendre et repérer les liens entre mythologie et idéologie sur le plan politico-religieux : c'est-à-dire que la fondation d'une lignée de royauté divine n'est pas vue *seulement* du point de vue des rapports de pouvoir dominant vs dominé, mais aussi du point de vue de l'organisation de cadres référentiels qui permettent la perpétuation d'une structure structurante cognitive pour la culture étudiée (ici putative). En d'autres mots, les distinctions entre le politique, le mythologique, l'idéologique et les catégories sémantiques, comme le sacré, s'amincissent. Le symbole est conçu ici, avec Greimas et Lacan, comme un étagement de signifiants, comme un nœud de signification⁷.

morales - et celles-ci politiques et familiales en même temps; économiques - et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation. »

⁶ Nous utiliserons la définition que Pierre (1992) donne d'une structure : « Dans une structure, appartient à la forme ce qui est invariant; par opposition à ce qui est variable et qui appartient à la substance ».

⁷ Sur ce dernier sujet, voir Scubla (2011) et Greimas (1966).

1.4. Méthodologie : Linguistique et comparatisme

Nous utilisons aussi dans nos recherches sur la royauté une approche dumézilienne⁸ qui conditionne notre méthodologie. Nous reconnaissons les critiques⁹ qui ont été adressées à une telle approche. Nous répondrons qu'il suffit de suivre les règles rigoureuses de Dumézil¹⁰, d'être hypercritique dans l'utilisation de son modèle opératoire afin d'*interpréter* notre objet. Nous utiliserons le modèle de manière parcimonieuse afin d'éclairer non pas la totalité de notre objet mais des aspects spécifiques. Gonda (1960, p. 15) mentionne à propos de la méthode dumézilienne que : « *the more capable it is of stretching to accommodate the facts, the less useful it becomes in explaining them so as to convince critical minds* ». En d'autres mots, un

⁸Sur cette approche spécifique de Dumézil et les considérations méthodologiques liées au comparatisme en histoire des religions en général, voir Lévi-Strauss 1962; Greimas, 1963; Littleton; Vernant, 1976; Belier, 1991; Éribon, 1992; Boespflug (dir.) et Dunand (dir.), 1997; Allen, 1999; Détienné, 2000; Miller, 2000; Julien, 2004; Burger (dir.) et Maude Calame (dir.), 2006; Natale, 2008; Dumézil, 2011; Puhvel 1996 et Schjodt 1996.

⁹ Il existe deux courants (non-antagonistes) de critiques sur les théories de Dumézil (Bélier, 1995) : celles liées à l'interprétation des faits; une autre liée à l'aspect tautologique. Généralement, la première critique se trouve au niveau de l'échantillon trop étroit de ses données empiriques. En d'autres mots, il n'existe pas d'idéologie tripartite qu'on puisse généraliser à l'ensemble des sociétés indo-européennes. La deuxième critique mentionne plutôt le fait que le modèle est tellement général qu'il s'applique à toutes les cultures, et n'est donc pas un modèle heuristique pertinent pour les sociétés spécifiquement indo-européennes; la structure tripartite est humaine, pas indo-européenne. Pour répondre au premier courant, Dumézil a critiqué les positions de ses adversaires et multiplié les exemples (Bélier, 1995, p. 41). Pour le deuxième, il a bien expliqué que « [si le modèle est partout], c'est une chose bien différente de prendre conscience de cette nécessité au point d'en tirer le cadre d'un système de pensée [ed. une idéologie] » (Bélier, 1995, p. 41). En somme, pour les proto-indo-européens, on passe d'une structure inconsciente née des conditions socio-économico-religieuses à une véritable idéologie structurée (et structurante) qui bien qu'inconsciente dans les sociétés historiques indo-européennes, demeure dans les schémas de pensée. Sinon, pour Dumézil, la plupart des autres preuves (au Moyen-Orient surtout) sont dus à des contacts indo-européens (Bélier, 1995, p. 42).

¹⁰ Pour une bonne synthèse de son approche et de sa méthodologie, voir son ouvrage *Les dieux des indo-européens* paru une première fois en 1952. Il est difficile de donner une bibliographie complète vu l'étendue absolument colossale des travaux de Dumézil, d'une part, et le fait qu'il recorrigeait ses travaux et théories au fur et à mesure des découvertes et recherches, d'autre part. Pour un aperçu de l'étude des indo-européens au-delà ou par-delà Dumézil, voir le collectif de Polomé (1996) *Indo-European Religion After Dumézil*.

concept qui explique tout n'explique rien. Nous sommes d'accord avec le fond de sa critique bien que nous ne croyons pas qu'elle s'applique aux travaux de Dumézil.

Nous avons choisi le modèle de Dumézil¹¹ pour deux raisons : d'une part, parce qu'en analysant les faits à notre disposition, son approche et sa méthode nous semblaient être les plus heuristiques¹²; d'autre part, parce que Dumézil rejette les présupposées d'une linguistique étymologique¹³ qui essentialise les mythologies pour les plaquer sur les idéologies¹⁴. Cependant, à son tour, ce modèle dumézilien n'est pas parfait : d'une part, parce qu'il n'existe pas de consensus quant à la nature exacte des structures analysées ou à l'étendue de celle-ci; d'autre part, parce qu'existe le risque de forcer les faits pour les faire entrer dans la structure.

Pour trouver les éléments pertinents de comparaisons, nous utiliserons les méthodes de la linguistique historique. Cette démarche¹⁵ est avant tout une discipline

¹¹ À noter que le « modèle de Dumézil » n'appartient pas seulement à Dumézil. Un autre grand auteur dans la même veine serait Benvéniste (1969). Sur ce dernier, voir De Lamberterie (1997).

¹² Pour Campanile (1996, p. 74), et nous sommes d'accord avec son analyse, la tripartition fonctionnelle chez les indo-européens est un outil heuristique fondamental et devrait être le premier cadre interprétatif utilisé pour comprendre ces sociétés. Cependant, celle-ci ne doit pas devenir une méthode d'analyse mécanique ou paresseuse qui se propose de tout élucider : c'est seulement le premier pas.

¹³ Dès les débuts, il écrit en 1947 : « Il faut étudier les dieux les uns par rapport aux autres, repérer et interpréter leurs groupements habituels, c'est-à-dire dessiner les limites de leurs domaines respectifs, avant d'entreprendre la monographie de chacun d'eux ».

¹⁴ « J'appelle 'idéologie' l'inventaire des idées directrices qui commandent la réflexion et la conduite d'une société et qui, bien entendu, n'impliquent pas je ne sais quelle organisation particulière des cerveaux. » (Dumézil 1985, p. 312)

¹⁵ La linguistique historique peut nous servir de moteur de comparaison sémantique comme ce sera le cas plus tard avec notre étude du roi, ou bien de reconstruction soit narrative de l'histoire soit structurale de la langue. Ces deux cas sont repris par Anthony, alors qu'il reconstruit des formes de mots notamment pour « cheval » et « roue » afin de les utiliser pour démontrer sa narration historique des migrations et modifications culturelles des traditions indo-européennes. La pertinence ici de cette méthode vient du fait que les sources principales de l'histoire, les sources littéraires, sont absentes pour l'objet étudié. Sur cette méthode, voir Tuite 2006. Voir aussi sur le sujet de la linguistique indo-européenne : Benvéniste, 1969; Watkins, 1985; Mallory, 1999; *Id.* et Adams, 2009; et Voyles et Barrack, 2009. Cependant, il faut faire attention lorsqu'on utilise en tandem archéologie et linguistique. En effet, l'archéologue C.C. Lamberg-Karlovsky (2002) a souvent mentionné le danger d'équivaloir les évidences archéologiques et langagières. Des complexes archéologiques semblables

historique; c'est une forme d'enquête historique qui s'intéresse aux statuts évolutifs des langages dans le temps et l'espace (Tuite 2006). En un certain sens, la linguistique historique se place à mi-chemin entre les sciences humaines, par l'aspect compréhensif et sémantique des structures de sens et de grammaire, et les sciences naturelles, par sa recherche rigoureuse et logico-mathématique de règles linguistiques. La linguistique est, selon certains, une science humaine nomothétique: c'est-à-dire qu'elle veut expliquer par des lois plutôt que par des interprétations. Elle peut nous servir de moteur de comparaison sémantique afin de dégager des données « brutes » qui seront interprétées par notre modèle. La linguistique est un moteur explicatif important pour le vocabulaire des institutions et des modèles culturels que nous tentons d'étudier, même si elle ne peut pas être la seule démarche.

Selon Zimmer (2009, p. 177-178), la linguistique historique, pour le cas indo-européen, doit considérer que :

- « 1) Comparative Grammar is a powerful tool for reconstructing not only the form of words, but also, although with less persuasiveness, their basic meaning;
- 2) 'Proto-Indo-European is, first of all, a purely linguistic term. But it is not all unreasonable to call those who spoke that language, for brevity, 'Proto-Indo-Europeans', and, analogically, their culture, 'Proto-Indo-European culture';
- 3) Language is without any doubt the most important expression of the human mind. Both its elements and structures (as described by grammar and lexicon) and its realizations (speech acts) pertain to the intellectual and emotional sphere (G 'geistige Kultur'), not to the material world ('materielle Kultur');
- 4) To look for archaeological remains which might be attributed to the Proto-Indo-Europeans is perfectly natural. But it cannot be stressed enough that elements of Proto-Indo-European culture can only be found in those products of the human mind that are expressed in language (and hence recoverable by the methods of historical linguistics) »

peuvent avoir des langages différents, et des complexes archéologiques différents des langages semblables.

Ainsi la linguistique historique devient un outil complémentaire à l'archéologie, et non pas au service de celle-ci, les deux devenant pour nous un aide important pour l'interprétation.

Car nous considérons l'interprétation comme une cour de justice où un éventail de preuves est déployé par un partie afin de convaincre que les faits disparates peuvent aider à reconstruire une certaine réalité objective qui permet de rendre un jugement (dans notre cas, de rendre un jugement heuristique face à un objet scientifique issu d'activités humaines)¹⁶. Dans ce scénario, nous pourrions considérer la linguistique historique, l'archéologie et le comparatisme mythologique de Dumézil¹⁷ comme étant les détectives sur une scène de crime après les faits, c'est-à-dire une démarche explicative¹⁸. C'est eux qui nous fourniront les preuves nécessaires à l'établissement d'un cas.

1.5. Sources

En études proto-indo-européennes, nous pouvons considérer différents types de sources, mais elles sont toutes indirectes. Aucune source n'est directement issue des proto-indo-européens, et ce, pour deux raisons : d'une part, c'est une société

¹⁶ De la même manière : « [...] piecing together a possible chain of events, a state of affairs, i.e. inferring the case. The inference involved is abduction, and the frame is classical hermeneutic anamnesis, not natural science ... What we are doing here (in reconstruction) is interpreting circumstantial evidence in the manner of hunters, sailors, physicians and particularly detectives » (Antilla 1988, p. 76-77).

¹⁷ La méthode de Dumézil n'est qu'une méthode parmi d'autres, et nous n'épuiserons pas le sens de cette culture : « Dumézil was perfectly clear that the three functions did not exhaust the ideological heritage of the IE-speakers [...] » (Allen, 1996, p. 13)

¹⁸ Benvéniste disait d'ailleurs (1969a, *Avant-propos*, p. 12) : « Nous pouvons les comprendre [les textes indo-européens], leur reconnaître une certaine structure, les ordonner en un schème rationnel, si nous savons les étudier directement en nous dégageant des traductions simplistes, si nous savons aussi établir certaines distinctions essentielles, notamment celle, sur laquelle nous insistons à plusieurs reprises, entre désignation et signification, à défaut de laquelle tant de discussions sur le « sens » tombent dans la confusion. Il s'agit, par la comparaison et au moyen d'une analyse diachronique, de faire apparaître une signification là où, au départ, nous n'avons qu'une désignation. La dimension temporelle devient ainsi une dimension explicative. »

préhistorique, donc sans sources écrites; d'autre part, aucune fouille archéologique ne peut confirmer appartenir à la culture linguistique proto-indo-européenne. Pour nous interroger sur notre objet, nous allons donc considérer que la quantité et la qualité des concordances dans les sources indirectes (issu des sociétés indo-européennes subséquentes à l'hypothèse proto-indo-européenne) donneront raison à l'analyse, et non pas seulement le détail d'une source directe spécifique.

Nous utiliserons des sources archéologiques de deux types : premièrement les fouilles de l'*urheimat* indo-européen qui servent à donner des indices sur les cultures matérielles (qui peuvent s'étendre aux pratiques rituelles et sociales); deuxièmement, les fouilles de sociétés anciennes (comme la numismatique en Inde) qui nous donnent des indices sur certains aspects idéologiques que les sources manuscrites n'ont pas laissés.

En ce qui a trait à l'archéologie, nous utilisons le modèle¹⁹ pontique-caspien traditionnel (Anthony 1986 et 2007; Gimbutas, 1963²⁰; Mallory 1999 et 1998) plutôt que d'autres modèles tels que celui de Renfrew²¹ (1988) ou Ivanov (2007), c'est-à-dire sur la région anatolienne comme terre de naissance des indo-européens. Et cela, pour plusieurs raisons : d'une part, nous trouvons plus convaincant ce modèle par la systématisme des preuves linguistiques et archéologiques et les liens entre les deux (par exemple le cas du cheval, de la roue et du miel); d'autre part, les preuves mythiques reconstruisent un ensemble idéologique plus près de la réalité du modèle

¹⁹ Pour un excellent résumé des différentes postures en archéologie sur les indo-européens et les migrations, nous suggérons de lire Lamberg-Karlovsky (2002). De plus, comme cet auteur, nous considérons qu'un horizon archéologique ne peut équivaloir une culture linguistique directement et simplement : il existera toujours des doutes à savoir si une culture linguistique ne s'étendait pas sur plusieurs cultures matériels, et si une culture matériel n'avait pas plusieurs cultures linguistiques (2002, p. 84). En d'autres mots, l'archéologie pour nous est un outil qui permet d'infirmes des théories sur l'idéologie, ou d'en supporter d'autres : mais pas d'en construire.

²⁰ À noter que nous n'utilisons que le modèle archéologique de Gimbutas et ne tenons pas compte de ses conclusions sur les aspects religieux et idéologiques.

²¹ Sur une critique de Renfrew du point de vue de la religion comparée, c'est-à-dire en quoi ses conclusions affectent notre démarche, voir Schjodt (1996).

pontique-caspien. De plus, du point de vue des théories de déplacement²², le modèle pontique-caspien permet de considérer une « *spread zone* » qui est favorable à une expansion rapide de langues sur un terrain de basse altitude, un emplacement à l'intérieur des continents, un environnement de steppe/prairie, des zones d'accumulation de diversité en périphérie, et une possibilité de balayement des langues précédentes. Le modèle pontique-caspien permet aussi de mieux intégrer les archaïsmes linguistiques des cultures tokhariennes.

Finalement, nous utiliserons les sources manuscrites que nous possédons sur les mythes, légendes et rites des peuples indo-européens. Ces sources, écrites à des périodes plus tardives que leur composition (et dont leur composition sont généralement aussi plus tardive que les proto-indo-européens eux-mêmes), nous permettent parfois d'entrevoir des archaïsmes de l'idéologie indo-européenne. Nous aurons aussi à notre disposition des textes de lois, des édits et autres textes qui renferment des informations importantes sur l'idéologie et la pensée des sociétés à l'étude.

Nous nous proposons d'utiliser ces sources dans les sociétés dont les spécialistes ont déjà découvert des affinités²³ avec les reconstructions proto-indo-européennes, tel que le monde latin²⁴, le monde scandinave et germanique²⁵, le monde celte (et irlandais)²⁶,

²² D'ailleurs Lamberg-Karlovsky (2002) démontre bien que nous pouvons voir des influences d'un « *steppe horsemanship* » dans les trouvailles du 3^e millénaire av. J.C. dans l'usage du cheval lié aux *kurgans*. Ce terme, *kurgan*, est issu de Childe (*The Aryans*, 1926). Les *kurgans* sont des tumulus de tombes (individualisés) reconnaissables par leur construction spécifique en hauteur et appartenant à un horizon culturel archéologique que Gimbutas a associé aux indo-européens.

²³ À noter que nous avons fait un tri, notamment en termes d'archaïsme. Bien que fascinant, le cas du Moyen-Âge est selon nous bien différent pour la royauté et nous ne l'avons pas inclus (LeGoff, 2004).

²⁴ Voir Briquel (1998), Littleton/Freibergs/Strutynski (1986) et Raydon (2014).

²⁵ Voir Boyer (2002) et Boyer/Ries (1995). Par contre il faut noter que pour le cas germanique, nous le considérons avec un moins grand optimisme que Dumézil pour rendre compte d'une reconstruction fidèle à l'idéologie et la mythologie proto-indo-européenne. À ce niveau, nous renvoyons d'ailleurs à la critique des sources germaniques de Polomé (1996).

²⁶ Voir Blustein (2007), Hily (2007) et Sayer (1992 et 1996). Il semblera évident, à la lecture de ce mémoire, que la tradition irlandaise reçoit le plus d'attention en ce qui concerne la royauté. Il est

le monde iranien (incluant les influences que ces derniers ont eues chez les Arméniens, Scythes, Parthes, etc.)²⁷, le monde védique et indien²⁸, ainsi que le monde du Proche-Orient ancien que ce soit la méditerranée chez les Grecs²⁹ ou l'Anatolie avec les Hittites³⁰. Ne connaissant pas toutes les langues de ces cultures anciennes, nous allons surtout utiliser des sources éditées et des conclusions d'analyse par divers spécialistes.

Parfois, les sources utilisées ne concordent pas sur certains détails quant à notre objet. Nous croyons que cela est parfaitement normal pour deux raisons : premièrement, la société proto-indo-européenne, avant sa migration/influence culturelle, ne devait pas être homogène; deuxièmement, la division dans le temps et dans l'espace des sous-groupes indo-européens a nécessairement dû avoir des conséquences par rapport aux matériaux mythologiques et aux structures idéologiques. Dans tous les cas, Dumézil a su démontrer des liens entre les groupes de sources ici choisies.

important de considérer que c'est une des traditions qui nous donnent le plus de sources à ce niveau, en plus de présenter pour le présent objet (sacrifice du cheval) des archaïsmes importants. D'ailleurs, Keishiro (1986, p. 231) avançait que l'Irlande est un des endroits les plus archaïques culturellement dans les sources (parce que sans gouvernement central et sans État) dans sa conception élective de la royauté pour répondre aux besoins de petits royaumes qui se font compétition : c'est ce qui aurait pu permettre de conserver autant d'aspects proto-indo-européens pour les comparer aux autres cultures.

²⁷ Voir Benvéniste (1969) et Lamberg-Karlovsky (2002).

²⁸ Voir Hildebeitel (1974). Par contre, nous considérons qu'il faut faire attention avec la « sanskritisation » des proto-indo-européens. Trouver chaque réponse aux questions des autres sociétés (par manque de preuves ou de sources) dans les textes très prolifiques de l'Inde védique est pour nous une erreur qui ne considère pas que, malgré les archaïsmes védiques, cette société s'est adaptée et s'est transformée, ce qui ne respecte donc ni sa spécificité, ni celle des autres cultures associées. De plus, certaines thèses plus « indo-européanisantes » du monde védique, comme celles de Sergent (1997) dans son *Genèse de l'Inde*, ont été très bien critiquées par Gerard Fussman (1998). N'étant pas un spécialiste de la question védique, nous nous en remettons à Fussman et considérerons avec une attitude critique (voire sceptique) ce que Sergent affirme pour l'Inde.

²⁹ Voir Drews (1994), Magrath (1975), Sergent (1980) et Thomas (1965).

³⁰ Si on utilise les mêmes critères de fouille archéologique pour les autres sociétés indo-européennes, on trouve peu de sources en Anatolie. Pourtant on sait qu'ils y ont été à cause des sources textuelles les plus anciennes sur les indo-européens (texte des Mitanis). Mellaart (1981) avance que c'est parce qu'on doit considérer les indo-européens d'Anatolie comme des groupes nomades ou semi-nomades qui seraient restés en dehors des zones urbaines où les fouilles sont principalement faites. Au sujet des hittites, voir Bachvarova (2016), Gary (1971), Gilan (2011), Goetze (1947) Kozloff (1972), Yakubovich (2005) et Mallory (1999); au sujet des arméniens Petrosyan (2002).

CHAPITRE II

LE COMPARATISME EN SCIENCES DES RELIGIONS

Avant d'aborder notre recherche, il est important de venir préciser la pertinence et la justesse d'utiliser, en sciences des religions, la méthode comparative de Dumézil³¹. Le comparatisme structural que nous comptons utiliser³² n'est rendu possible que par l'usage d'un concept de religieux-langagier exposé plus haut. C'est-à-dire qu'à partir du moment où nous comprenons le religieux comme structuré et structurant, il est possible d'y déceler des structures (au sens sémiotique) permettant de faire des comparaisons en profondeur entre cultures. Nous utiliserons le concept de structure telle que comprise par Dumézil pour saisir l'idéologie des sociétés à l'étude (Littleton, 1974). C'est que, pour Dumézil, contrairement à Durkheim et Lévi-Strauss, la société et la structure idéologique de celle-ci s'influencent mutuellement : il y a un va-et-vient entre elles qui permet de comprendre les modifications et les variations au gré du temps et de l'espace.

D'une manière simpliste, nous pourrions dire que le comparatisme en sciences des religions est la méthode qui consiste à prendre deux objets différents (à degré simple ou complexe) et de les comparer pour permettre l'explication de l'un par l'autre par le truchement d'un concept appliqué à l'un et l'autre des objets. L'objectif du

³¹ Afin d'avoir un résumé complet des développements et de l'étendu des thèses comparatives de Dumézil, voir Ries (1976).

³² Dans ce genre d'étude, nous allons dans le même sens que Dumézil (1988, p.5): « Plus généralement, et ici je diverge de plus en plus des autres érudits, je suis convaincu que la théologie et la mythologie ne sont plus des provinces ou des protectorats de la linguistique : nous devons apprécier la signification d'un dieu au travers sa nature, son mode d'action et ses relations, pas seulement par son nom. ».

comparatisme est donc de constituer une méthode/approche qui tend à vouloir *excéder*³³ l'histoire comme discipline qui vise les sources.

La pertinence d'une telle démarche se trouve notamment au niveau de la construction de l'objet. En effet, les sciences des religions ne manquent pas d'objets, mais manquent, jusqu'à un certain point, d'une méthode propre. Poussant la réflexion plus loin, la méthode, à bien des égards, ne peut être que comparative, car le phénomène religieux étudié n'est pas confiné à un mythe, un rite ou un symbole, car ces catégories s'appliquent déjà, structurellement, à un ensemble d'objets indépendants. Le comparatisme, lorsque bien fait, permet des questionnements rigoureux sur la démarche de construction de l'objet lui-même. En ce sens, Boespflug/Dunand (1997, p. 42) mentionne bien qu'il existe deux risques au comparatisme : détacher les faits du contexte et méconnaître la spécificité des langages (pris au sens large de logique interne de discours). Notre démarche tentera d'éviter ces deux problèmes en abordant par des angles différents notre objet et en établissant un maximum de correspondances.

Le comparatisme est un outil d'explication et de compréhension dans la dialectique de l'interprétation proposée par Ricoeur (1969); tout comme le comparatisme lui-même demande un échange constant dans l'effort d'expliquer le particulier par le tout ou le tout par le particulier. Au final, un comparatisme ne doit pas remplacer l'explication, mais bien servir d'outil heuristique.

³³ « Ni réduction de l'autre au même (à soi-même), ni affirmation frileuse de spécificités irréductibles et incommunicables, ni ethnocentrisme naïf ni relativisme hautain, le postulat de base reste celui de la possibilité d'une traduction, consciente de ses limites. La pratique de la comparaison suppose en effet la possibilité d'une traduction. Il suffit de reconnaître qu'aucune altérité n'est complètement étanche [...]. Il faut accepter, enfin, de vulgariser parfois, ce qui est inévitable quand un spécialiste s'adresse à des spécialistes de domaines différents. C'est là que réside le devoir de traduction : ne pas considérer son domaine comme un territoire absolument réservé, une chasse rigoureusement protégée, tout en restant sérieux, c'est-à-dire en respectant les différences ». (Borgeaud 2002, p. 23)

Dubuisson (1996, p. 84), au lieu d'étudier les comparatismes et la manière dont les auteurs traitent les structures, établit plutôt une distinction fondée sur les *mythologiques*, c'est-à-dire la théorie d'ensemble de mythes des chercheurs. Pour lui, les théories mythologiques (ou comparatives) ne peuvent être comprises que sous l'angle de l'attribution de l'origine des mythes par ces auteurs. Pour Dumézil, c'est la société (sociologisme du savoir); pour Lévi-Strauss, c'est « l'esprit, l'aspect intellectuel et transcendantal » qui se construit à l'insu des individus (apriorisme du savoir); et finalement pour Éliade, c'est le sacré (mysticisme du savoir). C'est une manière supplémentaire de s'interroger sur le comparatisme.

Par ailleurs, nous voyons que ces approches de l'objet qui interrogent nos propres choix méthodologiques renvoient à un problème plus profond. Si nous considérons qu'un mythe est ce qu'il est par sa structure interne, ou au contraire, par son message archétypique, nous allons nécessairement comparer de manières différentes. Tout chercheur a un biais, et nous voyons ici que celui-ci peut être de nature philosophique dans la mesure où il est fondé sur la question de la connaissance. À ce niveau, la posture dumézilienne nous permet de rester un observateur du déploiement autant du message que de la structure de son énonciation.

Pour Dumézil, l'enquête comparative est issue d'une démarche en trois étapes : premièrement, confronter les objets particuliers pour en faire ressortir le différent et le pareil; deuxièmement, mesurer l'étendue des correspondances; finalement, limiter les concordances (trouver des raisons non généalogiques dans le cas indo-européen) et expliquer lesdites concordances restantes (ici, par le biais de l'idéologie indo-européenne commune). Sa méthode est avant tout généalogique :

La méthode comparative dumézilienne est génétique. Dès lors elle se distingue de la méthode typologique. En cela réside sa spécificité. Par la comparaison typologique utilisée en sociologie et en ethnologie, on retrouve un prototype commun qui appartient à un type de faits sociaux largement répandus à travers l'humanité et aux niveaux les plus divers de civilisation. Par

sa comparaison génétique Dumézil tente d'obtenir, dans le domaine indo-européen et pour les faits religieux, ce que la linguistique comparée est parvenue à obtenir pour ses faits à elle : « une image aussi précise que possible d'un système préhistorique particulier, dont un certain nombre de systèmes historiquement attestés sont, pour une bonne part, la survivance. (Ries, 1976, p. 480)

Le but est donc, selon la formule célèbre de Claude Lévi-Strauss (1974, p. 328), de « repérer des formes invariantes au sein de contenus différents » pour « rendre compte de tous les faits observés ». Avant tout, nous devons, pour les études indo-européennes, comparer des cultures différentes au sein d'un même horizon culturel, pour déceler alors des ruptures essentielles et mettre ainsi en évidence des problématiques propres chacune d'entre elle au-delà des ressemblances. Ultiment, le but d'une telle démarche est de « [se] donner des moyens objectifs de se représenter une partie de la préhistoire des diverses civilisations indo-européennes » (Ries, 1976, p. 479).

Pour comparer efficacement et respecter les règles de rigueur, il faut premièrement établir des critères (ou des plans de comparaisons). Deuxièmement, il faut configurer ceux-ci selon les méthodes que nous allons utiliser, c'est-à-dire s'assurer que les matériaux que nous allons déceler dans notre objet porteront fruits. Le but étant de créer un inter discours; une intertextualité entre les objets en tenant compte à la fois de leurs ressemblances et de leurs différences. Cette différenciation doit mener à la construction d'un axe d'étude qui permette de rendre compte des éléments communs dans leur complexité et leur respect. Du point de vue de la structure saussurienne, l'objet étudié (la langue ou le religieux) est une cohésion interne d'éléments où chaque élément doit être regardé en fonction de sa position face aux autres éléments. C'est de cette manière que nous pouvons chercher le système derrière les variations apparentes.

À ce niveau, Vernant, spécialiste de la Grèce antique, a mis de l'avant une méthode comparative pour le polythéisme grec, fondée sur celle de Dumézil pour les peuples indo-européens. Il parle d'une idée de constellation et d'agent dans le polythéisme (1976, p. 20) :

Il nous faut reconnaître, dans le panthéon [grec], des structures multiples, repérer toutes les formes de groupement suivant lesquelles les dieux se trouvent régulièrement associés ou opposés. Ensemble complexe où chaque dieu entre dans un réseau varié de combinaisons avec les autres et qui a bien la valeur de système classificatoire s'appliquant à la totalité du réel, à la nature et à la société humaine comme au monde surnaturel, mais système dont les grands cadres ne se recouvrent pas exactement et dont la lecture doit se faire suivant des lignes multiples comme un tableau à nombreuses colonnes et à plusieurs entrées. Ces structures du panthéon sont l'objet de la recherche, non les divinités isolées. Leur diversité ouvre d'autant plus largement l'éventail des comparaisons possibles que chacune d'elles se situe et opère à plusieurs niveaux [...]. Chaque dimension d'une analyse où structures religieuses, catégories de pensée, pratiques sociales sont étroitement imbriquées est susceptible d'amorcer une voie de comparaison.

En portant la méthode dumézilienne à un niveau infra culturel, c'est-à-dire en utilisant l'aspect structural des univers de sens à l'intérieur d'une culture mythologique donnée sans considération pour le mode de présentation des signifiants, Vernant a éclairé des systèmes où un dieu entre en relation avec les autres dieux comme agents, actions ou structures. Et c'est dans ce réseau de relations que le dieu a une place définie.

De cette manière³⁴, nous pouvons nous intéresser autant à la structure qu'à la fonction de cette structure tout en reconnaissant l'aspect historique et contingent de notre conclusion. Au final, l'œuvre de Dumézil, même si monumentale, offre surtout une perspective heuristique sur des problèmes de généalogie mythologique et idéologique

³⁴ Ce que Dumézil tente de faire, c'est de trouver des structures de sens, ce qu'on pourrait appeler des « signifiants sémiotiques ». Nous voulons donc trouver des structures qui entourent les irrégularités afin de les expliquer. Nous considérons qu'une structure de sens peut être une donnée explicative efficace parce qu'elle permet d'établir une concordance récurrente qui n'est donc pas le fruit d'un hasard.

indo-européenne. Sur certains points, l'utilisation de Dumézil ne peut servir à restituer l'essentiel de telle ou telle culture/religion. À bien des égards, ce que nous restituons, ce sont des archaïsmes idéologiques. C'est que notre objet est à proprement parler préhistorique (sans sources textuelles) et la perspective comparative (ancrée dans l'archéologie et la linguistique historique) est la seule démarche heuristique nous permettant d'aller questionner ces idéologies.

En conclusion, le comparatisme, selon nous, doit toujours être accompagné par un travail pluridisciplinaire qui s'abreuve aux analyses issues des spécialistes de chacune des cultures comparées. Une telle entreprise n'est pas toutefois entièrement adaptée à notre objet étant donné l'aspect préhistorique de celui-ci et les limites imposées par la taille d'un mémoire. Ainsi la manière dont nous procéderons est fondée sur une démarche comparative (issue des travaux d'autres auteurs) liée à la généalogie des structures. Nous tentons donc premièrement de dégager des structures dans les matériaux spécifiques à une société, puis de les comparer aux structures des autres cultures afin de voir si nous pouvons établir une généalogie fiable et logique permettant d'établir un pan de l'idéologie proto-indo-européenne. Cette chose étant faite, cela nous permet de replonger dans les matériaux des cultures à l'étude pour les réinterpréter à la lumière de l'hypothèse nouvellement construite. Cette étape nous permet soit de confirmer ou d'infirmer notre modèle, soit d'interpréter heuristiquement notre objet, ce qui est l'objectif principal de notre démarche scientifique.

CHAPITRE III

LA ROYAUTE PROTO-INDO-EUROPÉENNE

3.1. Archéologie

L'archéologie, dans l'étude d'une « royauté », permet de voir facilement l'inégalité matérielle et symbolique entre les tombes (Anthony 2007, p. 178-179). L'existence même des tumulus et autres constructions mortuaires sous-entend des rapports de classes entre certains individus (Mallory 1999). Même au-delà de la mort, les gens conservaient des liens symboliques avec le chef défunt; assez pour leur accorder des privilèges mortuaires. Les fouilles archéologiques ne permettent pas de révéler le substantif utilisé pour ces individus privilégiés, ni même de dire exactement quel était son rôle au niveau symbolique ou social. Cependant, il semblerait que le pouvoir social, que nous pouvons inférer par la présence de tombes individualisées ou plus richement disposées, aurait été concentré entre les mains de certains individus. Pour Anthony, la concentration de richesses (chevaux, armes, sceptres) dans certaines tombes permet l'existence d'une forme de leadership proto-indo-européen³⁵.

Pour Rowlett (1981, p. 194), le roi (**rēǵ*), qu'il considère plus comme un « *chieftain* », possède un statut social sur le modèle du charisme de Max Weber et de Sihler (1977). Pour lui, certaines caractéristiques nous permettent de dire qu'il y avait bel et bien une hiérarchisation sociale sur le modèle d'une « chefferie » (1981, p. 196). L'existence de travaux publics importants (temple, monument, fortification,

³⁵ Østmo (1997, p. 285) fait le lien entre le développement économique et militaire (agriculture, cheval, fer) et social (royauté).

tumulus); la spécialisation du travail; la présence d'un système d'échange et de redistribution³⁶; la présence d'objets de valeur intrinsèquement artistiques semblent confirmer cette hypothèse. Pour obtenir plus d'information, il faudrait selon lui « chercher le chef » dans les tombes (1982, p. 197), car ces tombes permettent de voir, par leur individualisation, une économie différente et une organisation sociale permettant des différences importantes de statuts. Selon lui, par contre, il faudrait se méfier d'une interprétation trop hâtive des fouilles, car une position socio-économique ne correspond pas nécessairement à une position sociopolitique (1982, p. 198), ce qui rend l'enquête fort difficile : « *Nonetheless in early Kurgan or Corded Ware, chieftains are barely discernible, meaning that for archaeologists, the detection of the emergence of chieftains requires well-planned research designs and close analysis of the material* » (1982, p. 213-214). La différence entre le chef de guerre et le chef politique est un problème archéologique, ce qui nous pousse à enquêter du côté de la linguistique.

3.2.Linguistique

Le premier substantif associé aux chefs proto-indo-européens, et d'ailleurs sur lequel la majorité des auteurs s'entendent (Buck 1988; Mallory 1999; et Anthony 2007), est celui du chef, probablement militaire, d'une communauté restreinte, par exemple un clan. Le terme reconstruit est celui de **weyk̑potis*³⁷. Anthony conçoit que ce **weyk̑potis* aurait été un chef qui offrait des festivals, des cérémonies et des festins à ses convives et qui se voyait immortalisé dans la poésie d'honneur de sa communauté. Mallory quant à lui suggère que le **weyk̑potis* était le chef de l'unité sociale du clan, avec des contours assez semblables à la conception d'Anthony

³⁶ Ce point est en lien direct avec notre conclusion sur le rituel du sacrifice.

³⁷ De **wéyk̑s* et **pótis*, respectivement « maison » ou « maisonnée » et « maître ». Voir les descendances suivantes : le tocharien *wik̑pots*, l'albanien *zot* (seigneur), le baltique *viēšpats* (lituanien « maître de la maison ») et *waispattin* (vieux prussien « maîtresse de la maison »), le sanskrit *vīspāti* et l'avestan *vīspaiti*.

comme figure autoritaire suprafamiliale qui agit comme seigneur d'une *gens*. Se fondant sur Scharfe, il accepte qu'une autorité ait existée chez le **weyk̑potis*, mais pas un « roi », un **h₃rég̑s*.

Anthony (2007, p. 160) nous introduit au **rég̑-* de cette manière, en utilisant d'ailleurs les mêmes racines que le dictionnaire de Buck (1988) :

« The Proto-Indo-European vocabulary contained a compound word (**weyk̑potis*) that referred to a village chief, an individual who held power within a residential group; another root (**rég̑-*) referred to another kind of power officer. This second root was later used for king in Italic (*rēx*), Celtic (*rīx*), and Old Indic (*raj-*) but it might originally have referred to an official more like a priest, literally a "reg/ulator" (from the same root) or "one who makes things /right/" (again the same root), possibly connected with drawing "cor/rect/" (same root) boundaries. »

Benvéniste (1969b, p. 7)³⁸ souligne le fait que cette reconstruction est utile en ceci qu'elle considère les extrémités géographiques du monde indo-européen, c'est-à-dire les régions qui ont conservé un plus grand archaïsme institutionnel. Pour lui, le terme est lié directement au droit et au religieux (p. 7). C'est d'ailleurs la reconstruction qui, jusqu'à récemment, était la plus utilisée. Seulement, même pour lui, le contenu sémantique n'est pas clair : le roi pour lui est « [sans] pouvoir réel » (1969a, p. 286), ce qui ne concorde pas avec son utilisation indo-iranienne.

Gonda (1956, 1957a et 1957b) d'ailleurs en fait l'étude et en accepte l'étymologie en usant de réserve pour l'aspect sémantique. En effet, pour lui, le terme ne peut faire référence à un souverain ou même à la souveraineté. Chez Gonda donc, nous avons une critique sémantique qui tend à déprécier l'aspect religieux du roi. Pour lui, ces traits religieux sont d'une origine védique et le roi n'est rien de plus qu'un chef militaire chez les proto-indo-européens.

³⁸ Celui-ci fait d'ailleurs une distinction de fonction entre trois cas « typiques » de royauté indo-européenne : l'italique/celtique/védique, plus religieux; l'indo-iranienne, plus mystique; et la grecque/germanique, plus différencié et lié à la détention du pouvoir temporel.

Mallory (1999), quant à lui, n'est pas convaincu de la pertinence archéologique des preuves de l'existence d'un roi ainsi que du fondement linguistique. Il utilise principalement les critiques de Sihler (1977) que nous pourrions résumer en deux aspects : l'aspect sémantique et l'aspect formel du mot. Sihler en effet juge que la racine reconstruite est très peu probable, notamment par le fait que l'utilisation d'une racine sémantique très rare est peu convaincante. De plus, au niveau formel, il y préfère d'autres racines qui expliqueraient mieux les descendances linguistiques. Ce n'est pas tant la racine du **rēg-* qui soit problématique pour Sihler, mais la sémantique qu'on lui attache. Pour lui, la racine devrait plutôt être vue comme voulant dire « *be efficacious, have mana* »³⁹, ce qui permettrait de mieux rejoindre les racines grecques qui touchent le « venir en aide » tout comme l'aspect plus magico-religieux de la souveraineté védique dans les thèses de Gonda et de Scharfe (1985).

Bien que nous reconnaissons les éléments de la critique sémantique de Sihler comme étant important, il n'en reste pas moins que, sous le point de vue d'une reconstruction proto-indo-européenne aidée de la mythologie, il existe un problème majeur : il utilise des sources littéraires, substantives et surtout sanskrites. Aussi, nous pourrions préciser le fait qu'il n'utilise pas le système des laryngales de l'équipe de Rix (2001). Il serait possible de dégager la racine **h₃rēg⁴⁰* comme substantif, mais ici, nous

³⁹ L'interprétation sur la royauté ici présentée pourrait très bien utiliser cette reconstruction aussi : l'efficacité de la parole du roi, son potentiel « magique » ou d'augure en lien avec la première fonction, sa capacité d'aidant divin, etc. sont tous des éléments qui viendraient potentiellement rejoindre notre analyse. Cette interprétation va dans le même sens que celle de De Heusch (1997) sur la royauté « sacrale » dans un contexte anthropologique plus large, comme dépositaire d'un « quelque chose » qui fait du roi une figure mystérieuse et terrible.

⁴⁰ Nous pourrions citer : le celtique donna **rīxs* qui donna le gaulois *rix*, le vieil irlandais *rí* (gallois écossais *rìgh*), germanique **rīks*. Nous avons aussi le celtique **rīg-yo-* (<**rēg-yo-*) qui donna potentiellement **rīkijaz* (royal, puissant), **rīkijā* (royaume, fonction de diriger). Ailleurs, nous avons le kurde *riz-gar*, le pali *rāja*, l'italique **rēks* (qui donna *rēx* en latin et faliscan). Le cas du sanskrit *rājan* par conséquent de l'hindi *rājā* et le pali *rāja* sont à considérer sous l'optique des critiques de

croyons que le verbe **h₃reǵ*⁴¹ rend mieux compte de ce que nous tentons d'étudier⁴². Rix en donne comme définition « *gerade richten, ausstrecken* »⁴³. En utilisant le verbe d'action plutôt que le substantif d'institution, celui-ci permet de rajouter des comparatifs intéressants et importants pour le débat : le vieil irlandais *rigid* (diriger, étirer), latin *rego* (tracer une ligne, droite), le grec⁴⁴ *oregō* (tendre), le gaulois *regu* (mettre droit, rectifier) (West 2007, p. 411), mais aussi d'autres parallèles comme le tocharien *raksau, raksa* ou *reksa*; le latin *rex*; le gothique *rakjan*; le lituanien *rézchiu*; et potentiellement le thracien *rhesos* (Mallory 1999, p. 125), etc.

Nous avons ici mélangé les formes de temps au-delà de la racine verbale putative, mais ce qui reste intéressant c'est la multitude d'exemples dans les langues qui normalement n'aident pas à formuler de substantif pour la royauté. Nous pourrions aussi rajouter d'autres exemples de Buck (1988) en cherchant pour « straight » : le grec *oregō*, le gothique *rhaith* (loi), l'avestan *arazu*, etc. Peut-être que justement, c'est dans l'action symbolique ou réelle du roi qu'il faut chercher notre terme reconstruit : dans celui qui étend et définit les limites plutôt que dans un substantif⁴⁵; celui qui rend les choses droites, comme « elles devraient être ».

Sihler et Gonda; c'est-à-dire que ces racines sont douteuses. Voir aussi Roberts 2013; Buck 1988; et Rix 2001.

⁴¹ Nous pourrions citer : le vieux breton *gurre*, le gallois *re* ou *rhe*, le gaulois *reguc*, le vieil irlandais *atreig*, l'irlandais *éirigh*, le germanique **rekana* (faire une pile, ou monter) ou **rankaz* par la racine **h₃rǵ-nǵ-*, ou **rakaz* (de **h₃roǵ-os*), le grec ancien *orégō*, le latin *regō*, le sanskrit *rñjate*.

⁴² À noter que l'American Heritage (Watkins, 1985) utilise la même racine pour « *to direct in a straight line, lead, rule* ».

⁴³ Benvéniste (1969 et De Lamberterie 1997) accepte un verbe né de la racine. Seulement pour lui, si l'on peut reconstruire un terme, l'aspect sémiotique de ce qu'il contient est un problème.

⁴⁴ Sur le peu de correspondance linguistique grecque : les termes grecs pour les chefs sont généralement *wanax* (en linéaire B) et *basileus* (qui en linéaire B est *qa-si-reu*). Selon Keishiro (1986, p. 233), le terme grec *wanax* fait référence particulièrement au roi (dieu ou humain) tandis que *basileus* fait référence plus à une noblesse (qui dirige).

⁴⁵ À noter que Keishiro (1986, p. 238-239) arrive parallèlement à la même conclusion linguistique que nous. Benvéniste offre la même définition sémantique (1969, p. 15) : « Le *rex* indo-européen est beaucoup plus religieux que politique. Sa mission n'est pas de commander, d'exercer un pouvoir, mais de fixer des règles, de déterminer ce qui est, au sens propre, 'droite'. »

3.3. Mythologie comparative

3.3.1. Contexte tripartite

Avant de commencer notre analyse mythologique, nous allons résumer les thèses principales de Dumézil à ce niveau. Il aurait existé comme modèle *id-éologique*, ou *idéologique*⁴⁶, une structure⁴⁷ mythologique⁴⁸ qui catégorisait⁴⁹ dans les représentations sociales⁵⁰ trois modes d'existence⁵¹: une première *fonction* appelée souveraine, du domaine de la justice, du religieux, de la magie et de l'autorité spirituelle; une deuxième fonction appelée guerrière, du domaine du combat, de la vitalité, de l'action et du pouvoir temporel; une troisième fonction appelée

⁴⁶ Cette distinction vient de Woolard, 1998.

⁴⁷ Schjodt (1996, p. 193) pour sa part dit que ces structures doivent être comprises comme des « set of relations, a way of classifying or ordering elements which may vary substantially in their content from one culture to the other, but which - as in the case of the Indo-Europeans - may be classified according to the same principles ». Ils peuvent d'ailleurs se décliner comme des métaphores : « head, upper body, lower body; head, right side, left side; rational spirited, appetitive; the mean, active, passive; the mean, dry, wet; air, fire, water; spring, summer, winter; crescent moon, later waxing moon, waning moon; bull, ram, boar; wisdom, courage, generosity; spell-medicine, knife-medicine, herb-medicine; heaven, atmosphere, netherworld; middle note, high note, low note; white, red, black ». (Lyle 1996, p. 102)

⁴⁸ Nous parlons bien de structure mythologique (ou rituelle) et non pas de contenu. Schjodt (1996, p. 192) dit aussi que la notion de parallèle structuraux « does not imply that the elements in these parallels have the same content ». Certaines sociétés ont mis de côté le contenu social, par exemple une tripartition sociale, tout en conservant des aspects idéologiques du même genre. Dans la Rome républicaine nous retrouvons, par rapport à cette problématique de l'abandon/transformation, le cas des cadeaux diplomatiques. Raydon (2014, p. 74) a démontré que des éléments trifonctionnels étaient présents dans les trois cadeaux remis aux diplomates et aux rois, et y a même trouvé des parallèles védiques et islandais.

⁴⁹ Il est important de comprendre ici que c'est une idéologie qui organise l'expérience, d'où son aspect structurel. C'est de cette manière qu'en parle Schjodt (1996, p. 188) dans son étude de Dumézil en disant que la tripartition fonctionnelle, en tant qu'idéologie, « may be an ideal and a means to analyze the forces which secure the course of the world and human life ».

⁵⁰ Sayers (1996, p. 159) nous rappelle bien que si, comme par exemple dans le cas de l'Irlande ancienne, la tripartition s'est surtout déployée dans son aspect cosmique plutôt que mythologique (dans des triades de divinités par exemple), c'est justement parce que la tripartition est une idéologie proto-indo-européenne qui s'est actualisée de manière différente pour chacune des cultures particulières.

⁵¹ Anthony aussi se permet, à certains endroits, de faire des rapprochements possibles entre les découvertes archéologiques et la tripartition fonctionnelle (2007, p. 359). Au minimum, les découvertes laissent entendre une division des tâches et des statuts socio-économiques qui, par l'utilisation différentes d'objets et de rituels, auraient aussi une conséquence symbolique et idéologique (voir Heusch 1997).

productrice, du domaine de la fertilité, des modes de subsistances et de la prospérité⁵². Il est important de comprendre ici que c'est une idéologie qui organise l'expérience, d'où son aspect structurel. C'est de cette manière qu'en parle Schjodt (1996, p. 188) dans son étude de Dumézil en disant que la tripartition fonctionnelle, en tant qu'idéologie, « *may be an ideal and a means to analyze the forces which secure the course of the world and human life* ». Chaque fonction se déploie selon des activités qui participent aussi aux autres fonctions; c'est surtout dans leur aspectualité qu'ils se distinguent⁵³.

Nous utiliserons un exemple irlandais (Dumézil, 1973) pour expliquer⁵⁴ cette tripartition. Le roi Aed de Tara demanda à St Colomba : « Combien de roi as-tu rencontrés qui ont pu aller au paradis ? » Celui-ci répondit : « Il est certain que je n'en ai rencontré que trois ». Aed demanda alors plus de détails. St Colomba expliqua que le premier n'avait jamais refusé ou réprimandé un clerc, ou même causé de tort pour l'Église. De plus, il a fait de nombreuses offrandes au Seigneur. Il fut récompensé par le paradis du fait qu'il a montré de la clémence au peuple du Seigneur. Le deuxième roi, lui, alors qu'il essayait une terrible défaite dans une bataille, s'est enfui. Ce faisant, il a vu ses troupes laissées derrière être décimées par l'ennemi. Réalisant ainsi que son injustice et son orgueil étaient la cause de leur mort, le roi retourna au champ de bataille. Sa repentance lui donna une place au paradis. Le troisième, Feradach le beau (la beauté étant un signe de fertilité), était un

⁵² Lyle (1996, p. 100) donne comme définition potentielle des fonctions : « *status-role categories of various kinds that can potentially be fulfilled by any member of society* ».

⁵³ Ce regroupement des activités en structures appelées « fonction » aurait pu avoir plusieurs origines. Lyle (1996) par exemple propose les relations entre pairs au niveau des liens de parentés.

⁵⁴ À noter que les exemples sont nombreux et nous invitons le lecteur à parcourir la bibliographie de Dumézil et de son école de pensée afin de trouver d'autres exemples. Mentionnons-en ici quelques-uns : les classes sociales védiques, les textes sur les classes sociales avestiques, la légende d'origine des Scythes, les composantes légendaires de la succession des rois romains et arméniens, les triades mythologiques au niveau des divinités (par exemple la triade précapitoline romaine), les trois types de médecines avestiques, la question des mariages romains-indiens (Dumézil 1979), la tripartition des couleurs selon les classes sociales (surtout dans le monde celte, indien et romain), les trois péchés du guerrier, etc.

tyran crapuleux et surtout avare. Sur son lit de mort, alors qu'il souffrait d'une maladie, il ordonna qu'on y entasse sa fortune. Ses ennemis, en entendant une telle nouvelle, tentèrent de se débarrasser de lui pour s'emparer de son trésor. Sachant cela, ses enfants vinrent le voir pour lui dire de mettre son trésor en sûreté. Le roi répondit qu'il avait assez tourmenté les autres avec ces trésors, et qu'il désirait maintenant qu'ils ne tourmentent plus que lui pour que le Seigneur ne le tourmente pas plus tard : ce qui lui valut d'être pardonné et d'aller au paradis (Winn 1995, p. 40). Dans tous les cas, la question se pose : le roi, en tant qu'agent social, est de quelle fonction ?

3.3.2. Les trois fonctions

À noter que nous utilisons ici le schéma tripartite dumézilien « canonique »⁵⁵. Cependant, il serait possible à la lumière des nouvelles recherches de modifier les termes, les fonctions et leur champ d'action au niveau structural dans l'idéologie indo-européenne. En effet, à la lumière des études de Heesterman (1995)⁵⁶, nous

⁵⁵ À noter que celui-ci est d'origine principalement linguistique et mythologique. Bien qu'Anthony (2007) évoque parfois la possibilité de retrouver ce schème idéologique dans les fouilles archéologiques, les conclusions ne sont pas assez développées. Par contre, il existe d'autres domaines, tel que l'architecture (Littleton, Freibergs, Strutynski, 1986), où la tripartition peut être envisagée mais que nous n'aborderons pas dans ce mémoire.

⁵⁶ Pour résumer, selon Heesterman, la première fonction en aurait été une de « guerriers consacrés » qui pouvaient accomplir le sacrifice, et aurait, avec le temps et les circonstances, plutôt été transformée en une classe sociale de spécialisation du culte. Cette définition est encore plus probante dans le cas indo-iranien. À ce propos Benvéniste (1969a, p. 285) mentionne : « en conséquence, le *brahmàn* indien est celui qui assure l'exécution du culte dans les formes prescrites. » Sur le roi, Benvéniste (1969a, p. 285) rajoute : « Cette notion [celle que le roi est lié au pouvoir religieux] était liée à l'existence des grands collèges de prêtres qui avaient pour fonction de perpétuer l'observance des rites. Il a donc fallu une longue évolution et une transformation radicale pour aboutir à la royauté de type classique, fondée exclusivement sur le pouvoir et pour que l'autorité politique devienne peu à peu indépendante du pouvoir religieux qui restait dévolu aux prêtres. » La notion d'une antériorité commune au prêtre et au roi est partagée aussi par le spécialiste du Vendanta René Guénon : « En réalité, à l'origine, et antérieurement à la division des [classes sociales], les deux fonctions sacerdotale et royale n'existaient pas à l'état distinct et différencié ; elles étaient contenues l'une et l'autre dans leur principe commun, qui est au-delà des [classes], et dont celles-ci ne sont sorties que dans une phase ultérieure du cycle de l'humanité terrestre. Il est d'ailleurs évident que, dès que les [classes] ont été distinguées, toute organisation sociale a dû, sous une forme ou sous une autre, les comporter toutes

préférerions probablement le terme « guerrier consacré » plutôt que « fonction souveraine ». West (2007, p. 413) abonde dans le même sens en disant que la fonction souveraine possède un « *sacral aspect* » sans faire partie de la « *priesthood* », activité qui est parfois, par simplification, entendue comme le domaine principale de la première fonction. À ce niveau, Gonda (1960) sépare d'ailleurs les trois fonctions selon les termes de « *Clerical Order, Military Order, Third Estate* », terminologie dont nous tentons de nous éloigner compte tenu du fait qu'elle fait référence à des réalités plus tardives. Benvéniste (1969a, p. 279) utilise des termes semblables : prêtres, guerriers, cultivateurs, suivant le schéma indo-iranien. Pour nous, le rôle du prêtre serait plutôt (originellement) celui de conseiller (comme le druide celtique) comme le rappelle West (2007, p. 413) en démontrant les parallèles linguistiques entre *flamen* (sacerdoce romain antique) et *brahman* (sacerdoce védique et hindou) dans la racine proto-indo-européenne (cognat) **bhlagh(s)-men-*.

La première fonction est liée au sacré et à la souveraineté⁵⁷. Elle peut prendre une forme sacerdotale dans certaines cultures, comme les druides celtes, les flamines romains ou les brahmanes indiens. Elle est liée à la magie, comme c'est le cas de figures mythologiques comme Varuna ou Odinn. Mais elle est aussi garante du

également, puisqu'elles représentent différentes fonctions qui doivent nécessairement coexister ; on ne peut concevoir une société composée uniquement de Brâhmanes, ni une autre composée uniquement de Kshatriyas. La coexistence de ces fonctions implique normalement leur hiérarchisation, conformément à leur nature propre, et par conséquent celle des individus qui les remplissent ; le Brâhmane est supérieur au Kshatriya par nature, et non point parce qu'il a pris plus ou moins arbitrairement la première place dans la société ; il l'est parce que la connaissance est supérieure à l'action, parce que le domaine 'métaphysique' est supérieur au domaine 'physique', comme le principe est supérieur à ce qui en dérive [...] » (Guénon, 1953, p. 254-255). Là où notre position est distincte de celle de Guénon, c'est dans le fait que la royauté ne provient pas de la deuxième fonction, mais plutôt que l'individu est issu de l'aristocratie guerrière. En d'autres mots, la fonction royale reste visiblement supérieur (par sa totalité) à la fonction sacerdotale, et ce, dans toutes les mythologies indo-européennes.

⁵⁷ Nous suggérons la lecture de Béliet (1995) sur le sujet de la première fonction et de son déploiement dans la théorie tripartite de Dumézil.

serment et du contrat⁵⁸, comme c'est le cas avec Mitra, surtout chez les Perses où le mot même de *Mithra* possède une parenté linguistique avec le substantif « contrat ». La couleur de cette fonction est souvent associée au blanc, symbole du ciel et de la pureté qui y siège, c'est-à-dire la divinité. Des exemples de divinités, en pair selon les formulations de Dumézil, sont Mitra et Varuna (indo-iranien) ainsi que Jupiter et *Dius Fidius* (romain). L'activité mithraïque (contrat et serment) du roi, par le biais de l'oralité et de la justice, est ce qui distingue normalement le roi du simple chef guerrier⁵⁹ (Miller, 1999a, p. 135). La souveraineté se trouvant dans la première fonction, et les dieux-rois y étant représentés, peut-on dire que le roi est un roi de première fonction ?⁶⁰

La deuxième fonction est associée à la guerre, la force et la volonté⁶¹. Elle est généralement associée à la notion d'indépendance⁶² et à son rôle dans la défense du peuple et de l'ordre établi par le principe souverain. Elle est la plus facile à comprendre parce que les groupes eux-mêmes sont marginaux et donc faciles à discerner, comme les guerriers, les chevaliers et les soldats. Dans l'organisation sociale, ils sont souvent en bande ou en groupe initiatique, voire même mis à l'écart de la société – qu'elle soit humaine ou divine, comme c'est le cas du temple de Mars

⁵⁸ Sur le sujet du droit indo-européen dans les institutions et sur l'importance du serment, voir Bénéviste 1969b, livre 2, chapitre 8.

⁵⁹ À ce niveau, Tacite dit dans le *Germania* (7) : *Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt. Nec regibus infinita aut libera potestas, et duces exemplo potius quam imperio [...]*. (Ma traduction : Ils choisissent leurs rois par leur naissance, leurs généraux par leur mérite. Ces rois n'ont pas un pouvoir illimité ou arbitraire, et les généraux agissent par l'exemple plutôt que par l'autorité.)

⁶⁰ À noter au passage que le cas védique brouille encore plus à prime abord les pistes : dans le rituel d'inauguration du roi védique, le roi est proclamé comme brahman (donc prêtre) (Heesterman, 1957, p. 77) et le brahman comme la moitié du roi (p. 192). Cependant nous croyons que notre analyse saura expliquer l'archaïcité idéologique d'une telle démarche védique, surtout lorsqu'on considère que le peuple (3^e fonction) et le brahman (1^{ère} fonction) se marie tous les deux au roi, lui-même de provenance guerrière (2^e fonction) (p. 52; 56; 66; 78; 102).

⁶¹ Pour la deuxième fonction, nous suggérons l'ouvrage « Heur et malheur du guerrier » (pour sa version la plus récente, voir le chapitre du même titre dans Dumézil 2011, p. 285 à 533).

⁶² Nous faisons ici référence aux théories du *mannerbund* indo-européens, c'est-à-dire au groupe de jeunes guerriers qui vivaient en marge (liminaire) de la société (Dumézil, 2011, p. 449) et s'occupait principalement à combattre pour des chefs de guerre.

à Rome. Le guerrier est représenté dans certaines mythologies comme étant une figure prompte à « pécher », c'est-à-dire à commettre une faute (généralement réparable) envers chacune des trois fonctions. Ces fautes le transforment en batailleur, en guerrier sanguinaire ou en problème pour la société. En d'autres mots, le guerrier est une figure ambivalente : nécessaire pour la protection de la société, il peut devenir lui-même le prédateur de celle-ci. On peut être un guerrier maître d'arme, avec une discipline d'acier qui fait de nous un homme sans peur ni excès; ou on peut sombrer dans une déchéance face à l'ordre que nous devrions défendre et représenter. Les dieux qui y sont associés sont Mars, Indra, Thor; et les figures littéraires sont Herakles, Bhima et Arjuna. Sa couleur est associée au rouge qui fait bien évidemment référence au sang et donc à la force vitale. En Inde, le *râjan*, le roi, est élu à partir de cette fonction. À Rome, pour être empereur, il faut avoir été citoyen romain et donc soldat, c'est-à-dire membre de la deuxième fonction. Chez les Grecs, le terme même de *laos*, c'est-à-dire la communauté « virile, guerrière » (Benvéniste 1969, p. 89) est intrinsèquement lié au chef. D'ailleurs Romulus n'est-il pas fils de Mars ? N'a-t-il pas fondé Rome sous l'auspice de la guerre contre les Sabins ? En temps de guerre en Irlande, la compétence guerrière du roi devient sa capacité la plus importante (Keishiro, 1986, p. 236) : ce qui explique généralement son élection dans les mythes et légendes (voir aussi Indra dans le *Aitareya Brahmana*)⁶³. Le roi provient visiblement, en tant qu'individu, de la deuxième fonction. La royauté, en tant qu'institution, est-elle de la deuxième fonction ?

La troisième fonction de fécondité est avant tout productrice. Productrice au sens large : c'est l'artisan, le paysan, l'éleveur, le commerçant. Ce sont les divinités liées à la jeunesse (comme la femme d'Herakles, Hébé), la beauté physique, l'amour, la sensualité, la fertilité, la richesse, le peuple comme masse, ainsi de suite. Les divinités sont les deux Nasatyas (védique); le duo Freyr et Freya, ou même les Vanes en

⁶³ L'auteur utilise l'expression de Puvhel en considérant que le roi est un « *divinely sanctioned protector* » (Keishiro, 1986, p. 240).

général chez les Scandinaves; chez les Romains c'est Quirinus. Ses couleurs sont le noir, le bleu foncé et le vert : des couleurs terreuses et nourricières. N'avons-nous pas dit que le roi est garant de la prospérité de son pays ? Freyr n'est-il pas considéré comme un roi, et picturalement présenté comme tel ? Et Dumézil n'a-t-il pas démontré que Romulus avait été canonisé comme Quirinus, et donc divinisé dans la troisième fonction, lui, le premier *rex* fondateur de Rome ?

3.3.3. La royauté est-elle une quatrième fonction sociale ?

Nous venons de problématiser la fonction du roi. Est-il de première, de deuxième ou de troisième fonction ? Commençons par la première. Nous pourrions dire que le roi est du côté du *pontifex maximus* à Rome, c'est-à-dire le recteur des prêtres, plutôt que du *flamen Dialis*, c'est-à-dire le grand prêtre de Jupiter, « situation paradoxale puisque Jupiter est précisément son homologue dans le monde divin » (Vernant 1968, p. 102).

Le roi est souvent en conflit ouvert face à la deuxième fonction, et bien qu'un membre de celle-ci puisse devenir roi, ce membre entretient un rapport différent avec la deuxième fonction après son ascension. Même Tullus Hostilius, le roi légendaire romain qui exemplifie la deuxième fonction, finit par être puni pour sa mauvaise conduite des troupes.

Le roi est souvent, en tant que première fonction, représenté comme étant celui qui doit concilier voire même assujettir la troisième fonction. Que ce soit la guerre des Ases contre les Vanes chez les Scandinaves, ou bien la guerre de Romulus (première fonction) avec Lucemon (deuxième fonction) contre les Sabins et leur roi de troisième fonction associé à la richesse et la fertilité.

3.3.3.1. La quatrième fonction chez Allen

Le roi a visiblement une fonction ambiguë. Dumézil lui-même disait qu'il y avait un « problème du roi » (1958, p. 32). Est-ce parce qu'en fait, le roi est une « quatrième » fonction ? Sur le cas de la quatrième fonction, voir les travaux d'Allen (1987 et 1996), celui qui a originellement avancé cette théorie, et Miller (1997, 1998, 1999a, 1999b et 2001). Cette théorie postulerait que cette quatrième fonction est une « métafonction » en lien avec l'aspect proprement « liminaire » du sacré que le personnage possède dans sa capacité sauvage/ordre lié à son aspect Mitra/Varuna⁶⁴ chez Dumézil. Le roi apparaîtrait donc comme un « autre » face au « même » de la société⁶⁵.

Cette explication, bien que non concluante, permet quand même d'élucider certains aspects, notamment le caractère numineux du roi ainsi que la justification du fait qu'il peut autant fonder (par exemple, Romulus) qu'être responsable de la destruction (voir le cas des triples-morts des rois). Dans tous les cas, l'hypothèse de Miller va dans la même direction que celle que nous exposerons plus tard. Dans Miller (1999a, p. 140), il définit la quatrième fonction (celle royale) comme étant en fait une « zone relationnelle ». Le problème avec ces théories selon nous est que l'analyse de Miller et Allen n'est pas assez systématique; elle ne prend pas en considération la règle de Dumézil selon laquelle il faut trouver les fonctions de manière intégrale dans une même source (i.e. on ne peut dire que la quatrième fonction est une fonction parce qu'elle n'apparaît pas systématiquement comme une quatrième partie d'une équation

⁶⁴Chez Dumézil, les divinités indo-iraniennes Mitra et Varuna deviennent des catégories de classification des traits de la première fonction et de la fonction royale. Nous allons nous en servir aussi dans ce mémoire. Pour lui, l'aspect mitraïque est lié à la lumière, au bénéfice, au contrat entre partie, au culte, tandis que l'aspect varunique représente la loi (*dura lex, sed lex*), l'ordre, le côté plus sombre du pouvoir temporel exercé par l'autorité légitime.

⁶⁵ Sur la question anthropologique de la royauté sacrée et de son caractère liminaire dans d'autres sociétés, voir De Heusch (1997).

autrement insoluble)⁶⁶; et finalement le roi comme quatrième fonction déplace le problème, mais ne le résout pas. Si nous intégrons les idées d'Allen sur le liminaire dans le reste du schéma, nous avons des résultats beaucoup plus plausibles et intéressants. Lyle (1996, p. 107) disait d'ailleurs sur la question du liminaire plus sombre voire sauvage du roi: « *This part of the pattern [la présence d'un contre-roi] has recently been given scholarly attention and the importance of the living king's dark brother is becoming more evident. I suggest that the concepts of chaos and otherness discussed by Allen, as mentioned above, may fit into the system as the negative aspect of trifunctional kingship* ». Nous croyons que l'hypothèse que nous avancerons dans les pages suivantes et qui considère le roi comme « fondement » et « limite » d'un système socio-idéologique nous permet de mieux rendre compte de l'aspect « autre » du roi.

Nous croyons toutefois que ces enjeux nous poussent à nous questionner sur la liminarité comme concept en sciences des religions afin de l'appliquer à la royauté indo-européenne.

3.3.3.2. La liminarité de la figure royale

La liminarité est un concept anthropologique qui a été notamment étudié par Victor Turner. Celui-ci s'est surtout intéressé à la phase liminaire mentionnée chez Arnold Van Gennep⁶⁷ comme partie d'une séquence tripartite qui représente l'entre-deux.

⁶⁶ Nous devons chercher la structure, le système: « On doit prendre ensemble ce qui est donné ensemble » (Dumézil, 1974 p. 481).

⁶⁷ « *During the intervening 'liminal' period [c'est-à-dire entre le préliminaire du rituel, la préparation et le retrait du monde dit profane, et le post-liminaire, c'est à dire le retour renouvelé au profane], the characteristics of the ritual subject (the 'passenger') are ambiguous; he passes through a cultural realm that has few or none of the attributes of the past or coming state. In the third phase (reaggregation or reincorporation), the passage is consummated. The ritual subject, individual or corporate, is in a relatively stable state once more and, by virtue of this, has rights and obligations vis-à-vis others of a clearly defined and 'structural' type; he is expected to behave in accordance with*

Pour lui, la phase liminaire n'est pas un cas isolé d'ethnographie dans les sociétés tribales éloignées, mais une constante anthropologique qui permet de faire des parallèles entre les sociétés tribales et non-tribales (Thomassen 2006; Turner 1966).

Une des caractéristiques de la liminarité chez Turner (1966, p. 96) c'est son ambiguïté :

« The attributes of liminality or of liminal personae (« threshold people ») are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in the many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to an eclipse of the sun or moon. »

Cette ambiguïté qui est selon nous innée à la dialectique⁶⁸ du sacré telle que présentée par Eliade (1965) nous permet de mieux prendre conscience du potentiel liminaire d'une figure royale. En effet, le roi apparaît comme étant autre chose, par sa qualité même de lien avec les dieux, de protecteur, de symbole de fertilité, mais surtout de fondateur (de lois, de cultes, de lignage, etc.).

L'aspect fondateur⁶⁹ de la liminarité est rendu possible justement parce que ce qui est liminaire est hors des « limites » normales de la pensée : la « structure » de la société est temporairement suspendue dans le rite ou dans le personnage liminaire⁷⁰. Pour

certain customary norms and ethical standards binding on incumbents of social position in a system of such positions ». (Turner, 1966, p. 95)

⁶⁸ Nous pourrions aussi utiliser les catégories dialectiques fondamentales de Lévi-Strauss et nous s'interroger : le roi est dedans/dehors, ce qui structurellement cause une ambiguïté profonde qui nécessite d'être traitée d'une manière ou d'une autre par la mythologie et les rites.

⁶⁹ Pour mieux comprendre le fondement, le liminaire et son aspect sacré dans la sémiotique humaine, voir les théories de Jacques Pierre sur le sujet.

⁷⁰ Le cas de l'inauguration royale védique, qui offre aussi des parallèles indo-européens, est aussi très frappant à ce niveau (Heesterman 1957). Pour ne nommer que quelques éléments liminaires :

Turner, cet état temporaire chez la plupart doit le rester pour le cas du roi pour assurer la cohésion sociale. Soit le groupe liminaire est réintégré, soit il recrée sa propre structure interne (*communitas* normative). Socialement, c'est pour éviter la contamination de cette liminarité invasive.

Benvéniste (1969b, p. 179) dit d'ailleurs de la définition du sacré chez les indo-européens que « l'enquête [sur le sacré], en éclairant les connotations des termes historiques, vise à préciser la structure d'une notion dont l'expression semble exiger non un, mais deux signes. L'étude de chacun des couples attestés [...] conduit à poser, dans la préhistoire, une notion à double face : positive 'ce qui est chargé de présence divine', et négative 'ce qui est interdit au contact des hommes' ». Il nous semble ici évident que peu importe la terminologie, que ce soit celle du sacré de Benvéniste ou d'Éliade, ou de l'ambiguïté structure vs contre-structure de Turner, voire même du pur et de l'impur, le roi peut être considéré sous ce point de vue.

Pour Allen (1996, p. 14), la définition de la quatrième fonction provient de sa position dans la structure: ce qui est relié à l'externe, à l'autre. Nous croyons que ce qu'Allen tente d'intégrer *dans* la structure est un fait *hors* de la structure. Donc pour nous, sa quatrième fonction n'est pas une fonction. C'est un élément à prendre en considération dans la totalité de l'idéologie indo-européenne dont la tripartition n'est qu'une parcelle: mais de l'intégrer dans la structure tripartite elle-même relève, selon nous, d'une erreur d'analyse structurale. Allen disait (1996, p. 17): « The implication here is that a being who represents a synthesis of the classical functions could not himself belong in a separate function ». Ce à quoi nous rajouterons que de penser le roi hors du schéma vient à modifier le schéma: ainsi, pour que le reste soit conséquent, l'analyse devrait être reprise à partir du début pour rester conforme à la

l'association du roi aux dieux (p. 28; 30; 34; 109; 136; 170), les rapports en naissance/mort et baptême dans le rite inaugural (p. 6; 17; 97; 108; 116), le roi comme figure externe qui peut même être battu (p. 141; 156) et la nécessité d'une purification (p. 13).

systematicité. Seulement, nous ne pensons pas que la quatrième fonction soit apparente partout, et donc, faute de preuves, elle tomberait.

Si le roi possède aussi ce caractère liminaire (par le fait qu'il est dedans et dehors de la structure tripartite, par le fait qu'il est en lien avec une puissance sacrée hors du commun, par le fait qu'il peut fonder des institutions et les maintenir, etc.)⁷¹, il n'en reste pas moins que notre analyse démontrera de manière satisfaisante qu'il est au centre et en bordure de la tripartition et donc, ultimement, son ἀρχή (*arche*). De plus, la partition de la première fonction d'Allen va à l'encontre de notre propre compréhension de celle-ci, dans la mesure où elle est conçue comme « guerrier consacré » plutôt que comme « prêtre » (Allen, 1996, p. 18). Pour Allen, lorsque la quatrième fonction+ (sa terminologie qui rend compte de la souveraineté) n'est pas présente, la première fonction devient souveraine ou, du moins, en prend les caractéristiques. Nous croyons plutôt que le caractère purement « religieux-institutionnel » et « sacerdotal » de la première fonction provient d'une altération idéologique ultérieure par la spécialisation typique des sociétés à développement économique fort et sous le coup des influences proche-orientales dans le cas des sociétés indo-européennes méditerranéennes.

Il n'en reste pas moins que son analyse démontre qu'il existe encore une « question du roi », et que la fonction royale est ambiguë et qu'elle n'est pas encore réglée. Pour réellement pouvoir dire que l'analyse d'Allen n'est pas heuristiquement pertinente, il faudrait reprendre chacune des preuves empiriques qu'il avance, et réévaluer sa théorie selon la formule que nous présentons ici, en commençant par le cas de Romulus. Cependant, une telle entreprise est hors de la portée de ce mémoire.

⁷¹ Pour Allen, le roi renaît (il passe donc d'un non-état à un état, une ambiguïté liminaire) dans son rituel védique d'intronisation. De plus, il est entouré par les quatre classes sociales indiennes (totalité) sans y participer totalement (il est « l'autre ») (Allen, 1996, p. 14).

Par contre, les analyses d'Allen deviennent des répertoires de preuves empiriques intéressantes et un outil heuristique pertinent pour l'aspect liminaire de la royauté. Par exemple, pour Allen, Romulus possède un nombre de qualités que nous qualifierons de liminaire: il est plus près du surnaturel (étant un demi-dieu); il est le fondateur d'une dynastie qui est nécessairement unique comparativement à ses successeurs; Romulus seul n'a pas un nom étranger dans la liste des rois romains (car en fait, si les autres portent un nom lié à leur fonction (Dumézil 1947 p. 145), Romulus porte le nom de ce qu'il fonde, son propre principe, en lui); il est un jumeau et commet un fratricide; et son règne est complexe aux plans fonctionnels et narratifs comparativement à celui des autres.

3.3.4. Enquête sommaire de la royauté proto-indo-européenne

Le roi est celui qui est reconnu pour ses vertus royales, comme la justice, la prospérité et la libéralité. Le héros peut personnifier ces qualités et même devenir le roi, mais il n'est pas un roi à proprement parler. Tout comme le roi ne peut pas s'épuiser dans ses qualités nourricières, par exemple la prospérité de la troisième fonction. Le vieil irlandais *rigid* et le gaulois *regu*, ainsi que le latin *rego*, tous parlent d'une direction et d'une ligne droite : le roi est l'exemplification même de la droiture (West 2007, p. 412). Il existe dans la linguistique des indices qui montrent que les brahmanes et les *flamines* ont un rôle « près du roi ». Même les druides sont près du roi et des indices semblables ont aussi été trouvés dans le monde indo-iranien (West 2007, p. 419). Le roi est considéré, par exemple dans le *Mahabharata* 12.57.33, comme étant un protecteur du peuple, comme un père pour eux; il est un berger comme les dieux (West 2007, 421). Hésiode, poète grec du 8e siècle av. J.-C., disait même dans sa Théogonie :

Quand les filles du grand Zeus veulent honorer un d'entre eux, dès qu'elles voient un de ces Rois nourris par Zeus venir au jour, elles mettent sur sa langue une douce

harmonie, et les paroles coulent suaves de sa bouche, et les peuples le regardent tous, quand il dispense la justice par d'équitables jugements, et que, parlant avec adresse, il apaise tout à coup une grande dissension.

Et, en effet, les Rois prudents, à leurs peuples, dans l'Agora, font rendre tous les biens qu'on leur a enlevés ; et ils le font aisément, à l'aide de persuasives paroles. Et si l'un d'eux marche par la ville, comme un Dieu, il apaise par sa douce majesté, et il brille au milieu de la foule. Tel est le don sacré des Muses aux hommes.⁷²

Nous retrouvons aussi chez les irlandais, dans l'*Audacht Morainn*⁷³, un testament royal, des adjectifs comme miséricordieux, droit, noble, consciencieux, ferme, généreux, plein d'hospitalité, de noble descendance, industrieux, tempéré, honnête, qui rend bon jugement et aussi les trois traits fonctionnels, c'est-à-dire la beauté physique, les prouesses martiales et la sagesse.

Le roi est aussi celui qui donne, ainsi que le raconte l'histoire d'un brahmane qui demanda au roi Sibi de lui donner un œil et qui en reçut deux de lui. Indra redonna à Sibi ses yeux, car il avait dit la vérité et fait justice. Une histoire semblable existe à propos du roi Eochaid en Irlande qui donna son dernier œil avant de recevoir de Dieu la guérison de sa vue (West 2007, p. 425).

Nous venons de démontrer que le roi, bien qu'apparentée aux trois fonctions, est toujours montré comme étant différent. En quoi l'est-il vraiment ? Et pourquoi ne pouvons-nous pas dire qu'il n'est pas une fonction comme on l'entend dans le

⁷² Traduction de De Lisle (1869, p. 6) des lignes approximatives 85 à 100.

⁷³ « C'est par la justice du souverain que les fléaux et la grande foudre sont évités au peuple. C'est par la justice du souverain qu'il gouverne les grands peuples et les grandes richesses. C'est par la justice du souverain qu'il préserve paix, tranquillité, joie, confort et calme. C'est par la justice du souverain qu'il repousse les grands bataillons de voisins hostiles aux frontières. Le vrai souverain, en premier lieu, va vers chaque bonne chose, il sourit à la vérité quand il l'entend, il l'exalte quand il la voit. Car il n'y a pas de vrai souverain qui ne glorifie l'existence avec des bénédictions » (Hily 2007, p. 318)

schéma tripartite ? En premier lieu, il n'est pas une fonction, car il n'apparaît pas comme structure avec les trois autres. En effet, une des règles de l'étude trifonctionnelle chez Dumézil est de trouver des preuves conceptuelles liées entre elles dans un même passage ou une même structure narrative. Ce n'est pas le cas du roi : il n'apparaît pas comme la quatrième partie de l'équation, et ce, dans tous les endroits où nous avons les preuves des trois fonctions. Donc si le roi n'est pas une fonction en lui-même, qu'est-il ?

Les langues celtiques offrent de bons exemples de roi-souverains⁷⁴, ici nous utiliserons la figure de *Lug*. L'étymologie et la mythologie lui attestent un caractère lumineux, mais aussi d'organisateur du temps, de l'espace et du social, notamment dans l'appellation *Lugus* (Hily 2007, p. 104). Rappelons aussi que Lug est associé au cheval par le biais de la mythologie et donc, pour cette tradition, au pouvoir royal. Il est aussi associé au nombre trois, ici souvent présenté comme étant la combinaison de principes contradictoires, ce qui fait du nombre trois la synthèse, le nombre qui rend compte d'une totalité (Hily 2007, p. 209). Dans ses fonctions, Lug est patron du serment en tant que « divinité qu'on ne peut nommer » durant le serment. D'ailleurs la saison du *Lugsanad* chez les Celtes était la période où l'on arrangeait de manière contractuelle les mariages, ce qui démontre un lien très clair avec l'aspect souverain. On pourrait d'ailleurs y voir un parallèle avec Odinn dans sa capacité de dieu-lieu, c'est-à-dire garant des serments (Hily 2007, p. 311).

⁷⁴ Nous pourrions objecter que le roi irlandais était lié intimement à la deuxième fonction, et que certains d'entre eux y sont seulement associés. Cependant, outre les preuves avancées dans notre mémoire, nous abondons dans le même sens que Keishiro (1981, p. 242-243) lorsqu'il affirme que le roi Irlandais devait avoir une fonction religieuse pour deux raisons principales: pour être élu, le roi devait être « parfait » et donc sacré; et le roi était responsable des domaines de la guerre et la fertilité : deux domaines qui demandent une « liminarité » (cf. chapitre III, 3.3.3.1.) et qui passaient par le sacrifice du cheval (et d'autres rites comme le *Feis Temro*, le mariage à la terre/souveraineté). De plus, il est important de préciser que l'origine de l'individu (ici, l'aristocratie guerrière) n'est pas en contradiction avec l'origine idéologique de la fonction sociale royale elle-même; il devient prêtre-roi après son intronisation, pas avant.

Tout comme Odinn, il est aussi lié à des rites initiatiques ou magiques. Certaines de ses qualités dans les légendes sont directement tirées des compétences de la première fonction chez les celtes : sorcier, poète, combattant, historien, médecin, ainsi de suite. Il est associé au *file*, le poète sacré, c'est-à-dire le dépositaire de la science des dieux et de la science sur la loi (Hily 2007, p. 292). De plus, on dit qu'il perçoit la vérité et qu'il rend des bons jugements, notamment en lien avec sa voyance, c'est-à-dire un caractère divinatoire réservé à la fonction souveraine (Hily 2007, p. 298).

Cette tradition celtique nous présente aussi un roi-idéal indo-européen, le roi Math, qui vient de la racine **mati-*, c'est-à-dire bon ou favorable. Premièrement, il exerce la magie, compétence de première fonction; il provient de l'aristocratie guerrière, ce qui est pour les sociétés celtiques un des prérequis du roi, et il est un chef de guerre compétent. De plus, il participe de la tradition indo-européenne du roi uni à la virginité. En effet, il repose toujours son pied sur le giron d'une vierge (sauf en cas de guerre) symbole ainsi de la fertilité de la troisième fonction (Hily 2007, p. 211).

La conclusion de l'étude de Hily sur Lug est que cette figure avait un rapport avec les liens religieux, sociaux et politiques, qu'il dégageait notamment, au travers de l'appellation *Lug Samildanach*, une image de cohésion sociale dans le monde celtique. Il avait de nombreux liens avec la royauté, sans être roi lui-même. C'était celui qui pouvait unifier des éléments opposés ou autonomes, notamment dans sa capacité de fondateur de l'alliance entre les Tuatha Dé Danann et les Fomoiré; ou par son implication dans le Lugnasad; ainsi de suite. En outre, il exemplifie la première fonction en tant que figure royale (sans être roi), c'est-à-dire un agent de cohésion sociale souverain et lumineux. Comme nous allons le voir plus tard avec l'exemple de la Regia romaine, le roi est ici l'élément de cohésion entre des forces indépendantes (Hily 2007).

Dumézil et Benvéniste ont considéré la royauté au niveau de la première fonction tandis que certains auteurs comme Allen (1987 et 1996) et Miller (1997, 1998, 1999) ont postulé une quatrième fonction. D'autres encore lui ont attribué seulement une fonction militaire comme Gonda (1957). Notre⁷⁵ hypothèse⁷⁶ est issue de la synthèse de Dubuisson (1978a et b)⁷⁷ de l'intuition que Dumézil (1974)⁷⁸ a eue en étudiant la *regia* romaine qui perdura sous la République sous la forme du *rex sacrorum* à Rome. Il lui a trouvé en effet un caractère éminemment supra-fonctionnel où en fait le roi serait le symbole représentant et unissant les oppositions, c'est-à-dire les fonctions, entendues ici dans le sens grec du mot symbole, *sumbolon*, c'est-à-dire mettre ensemble. Pour Dumézil donc, la royauté peut être autant un cas de première fonction qu'une véritable synthèse des trois fonctions. Sayers (1996, p. 179)⁷⁹, quant

⁷⁵ D'autres auteurs avancent aussi la théorie d'une royauté comme fondement des fonctions ou « métafonction ». À ce sujet, voir Lyle 1996, Sayers 1996 et Keishiro 1986. Keishiro (1986, p. 241) utilise la description de la royauté héroïque d'Aristote pour décrire cette royauté: « *as general, judge and master of religious ceremonies [...] In primitive society the king represented all three categories, harmoniously united in a single personality* ».

⁷⁶ En linguistique, on considère qu'une hypothèse sur un cas particulier est une proposition d'explication : c'est sous cet angle qu'il faut comprendre la théorisation que nous déployons ici sur la royauté.

⁷⁷ La théorie de Dubuisson est fondée sur une analyse de matériel mythologique indo-iranien et irlandais. Il postule d'emblée que (1978, p. 21) : « Par divers procédés on indique que le roi, puisqu'il fait en son être la synthèse des trois fonctions, est la pierre angulaire, 'l'organe de coordination de la société' défini exhaustivement par l'existence de trois classes hiérarchisées (prêtres, guerriers et éleveurs-agriculteurs) qui, par leur rôle, leur domaine et leurs moyens d'action, représentent différemment ces mêmes fonctions ». Son analyse est concentrée sur les insignes associés à la royauté qui sont catégorisés selon le schéma tripartite et réunis sur la personne du roi. Plus encore, il analyse aussi les rituels d'intronisation/d'inauguration de la fonction royale pour en démontrer le caractère éminemment tripartite : le roi est au centre du symbolisme. À noter que, pour notre enquête sur la royauté, nous avons tenté d'utiliser des exemples complémentaires à Dubuisson afin de consolider plus amplement ses théories plutôt que de répéter les exemples qu'il donne lui-même. Voir aussi Briquel (1983) pour des précisions, en rajoutant des comparatifs latins et grecs, sur l'exemple des équipements choisis par Dubuisson. Raydon (2014) utilise aussi le cas des équipements par rapport à Rome pour démontrer une tripartition.

⁷⁸ Lui-même a d'ailleurs déjà écrit : « Le souverain fait dans son être même la synthèse des principes de ces fonctions » (1974, p. 358).

⁷⁹ Nous avons, dans le *Macgnimratha* (Sayers 1996, p. 159) une description d'une « journée typique » du roi Cu Chulainn. Au cours celle-ci, ce dernier passe un tiers de la journée à jouer à un jeu de table (où on spécifie qu'une pièce du « roi » est attaquée), un autre tiers à regarder des jeunes s'entraîner dans des activités militaires et para-militaires, et finalement un dernier tiers dans un festin où il tombe endormi à cause de l'alcool. L'auteur énumère d'autres exemples de tripartition dans les aventures des rois (p. 160). Voir son tableau reproduit et traduit ici dans l'appendice A pour de plus amples

à lui, utilise le terme de roi polyfonctionnel afin de parler de ce trait idéologique indo-européen de la royauté.

Étant donné la multiplicité des exemples qui abondent sur la fonction sociale du roi dans la mythologie comparée, par rapport à cette hypothèse, nous allons nous borner à un seul exemple, celui de *Lugaid aux Marques Rouges*, tiré de diverses légendes⁸⁰ irlandaises anciennes⁸¹. La légende raconte que trois frères, Nar, Bres et Lothar, connus comme les Findeamna, font la guerre à leur père Eochaid Feidleich, roi de Tara, lieu de la Haute Royauté d'Irlande, un *axis mundi*⁸². Les trois frères jumeaux avaient des noms tirés d'étymologies familières : *nar* à la noblesse et à la catégorie sémantique de la hauteur, *bres* se rapporte au combat, et *lothar* à la lessive. Tout ceci correspondant, bien entendu, aux trois fonctions. Avant la bataille, leur sœur, Clothru, demande à être engrossée par ses trois frères vu qu'elle n'a pas d'enfant. Les frères acceptent et le fils issu de cette union, Lugaid, possède deux marques rouges : une au niveau de la tête et l'autre au niveau des hanches. La tête, séparée du reste du corps par la ligne, ressemble à Nar, celui de la première fonction; le torse à celui de Bres, de la deuxième fonction; et le bas de son corps à celui de Lothar, de la troisième fonction. Lugaid représente donc la tripartition. Dans les histoires subséquentes, ce roi succède au trône de Tara, faisant de lui la synthèse des fonctions

informations sur la tripartition irlandaise ainsi que sur le caractère trifonctionnel du roi dans cette tradition.

⁸⁰ À noter qu'ici nous entendons le terme « légende » de la même manière que dans l'histoire de la fondation de Rome et de la succession des rois : c'est-à-dire que la limite entre légende et mythologie est mince. Mais dans les deux cas il est toutefois possible d'en faire une analyse idéologique au-delà de la forme vu que le contenu est lui-même structuré et structurant.

⁸¹ Nous aurions pu utiliser aussi d'autres exemples, comme celui de Cormac Mac Airt, qui, selon Sayers (1996, p. 157), correspond exactement à cet idéal de roi trifonctionnel en exemplifiant l'observance du culte et maintien de la justice; la victoire militaire en dehors du pays et le maintien de la paix à l'intérieur; et enfin l'hospitalité, la générosité, la fertilité pour l'homme, les bêtes et la terre. Nous pourrions soulever ici un problème conceptuel à ce niveau : la plupart des exemples complets et « autonome » (c'est-à-dire qui n'ont pas besoin de sources externes à leur propre culture pour être compris) sont irlandais. Cette théorie de la royauté tient au fait que d'autres traditions ont des exemples quasi-complets (par exemple, la question du *rex sacrorum* et de la *regia*, cf. chapitre III, 3.3.4.3.1.) et que le rituel du sacrifice du cheval la soutient aussi.

⁸² Sayers (1996, p. 164-165) a bien décrit comment Tara peut être conçu comme un *axis mundi* en considérant sa fonction, la manière dont le lieu est structurellement décrit dans les sources par rapport à son aspect cosmique, et les gens qui y résident.

sociales et le centre du monde, considérant que Tara est le centre des royautés et siège divin sur terre.

En somme, nous dirons à propos du roi qu'il est celui qui possède le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle en tant que /rég/ulateur et juge. Sa fonction est intégrative et dépend de la justice et de la vérité⁸³, les vertus suprêmes au service de son humilité face aux dieux. Son péché ultime dans les légendes indo-européennes, que ce soit dans la légende des Nartes chez les Ossètes ou dans les épopées celtiques, est en lien avec la vérité⁸⁴. Le roi indo-européen apparaît comme un symbole indissociable de la structure sociale parce qu'il est « au centre d'un réseau complexe de relations variées dont l'idéologie des trois fonctions est le dénominateur commun » (Dubuisson 1978, p. 21). Il devient la pierre angulaire de l'organisation sociale, un véritable « organe de coordination de la société et définit dans sa personne la plénitude, l'efficacité et le rôle des trois fonctions » (Dubuisson 1978, p. 21).

Cette considération du roi comme union des forces contraires et comme identité synthétique (Vernant 1968, p. 102) de la trifonctionnalité permettrait aussi d'expliquer des questions « insolubles » dans les études indo-européennes. La mythologie et les légendes arméniennes ont des parallèles très intéressants avec la trifonctionnalité, à tous les niveaux. Malgré l'influence chrétienne, les deux traditions se sont mariées et permettent ainsi une analyse dumézilienne. Petrosyan (2009), dans son analyse des sources du Proche-Orient et des Indo-européens chez les Arméniens, établit des correspondances entre la légende des rois successifs romains et une

⁸³ « *The king has not the power to do what he likes but only that which he knows will conform to the Eternal Law. The Regnum is not its own principle, but is controlled by another, [...] the Truth, the Kingship of the Kingship* » (Bowen, 1942, p. 418).

⁸⁴ Un exemple de la tradition irlandaise chez Sayers (1996, p. 173) : « *King Loegaire mac Néill, captured after the Battle of Ath Dara, pledges the sun and moon, water and air, day and night, sea and land that he will not again during his lifetime attempt to impose the boraime or 'cattle tribute' on the Leinstermen. When he fails to keep his vow, the elements doom him to death: the earth to swallow him, the sun to burn him, the wind [ici entendu comme son propre souffle] to depart from him.* »

légende arménienne, celle de l'ancêtre Hayk. Cette légende exemplifie le caractère trifonctionnel par la succession des différentes fonctions dans le temps⁸⁵ en démontrant la supériorité de la royauté, fondatrice du pacte social, sur la tripartition qui en découle. D'ailleurs, dans les chroniques légendaires arméniennes (Petrosyan 2009), certains des rois qui se succèdent sont conçus comme montrant des caractéristiques typiques de la royauté indo-européenne dans leur aspect Mitra et Varuna. Chez les Arméniens, le roi, par son action héroïque, provient de la fonction des guerriers, mais est simultanément associé dans les textes avec les trois fonctions selon Petrosyan. Notre hypothèse est pertinente puisqu'elle nous permet d'expliquer cette simultanéité des fonctions alors que l'auteur ne le fait pas. Le problème de Petrosyan est dû principalement au fait qu'il a une conception védique du roi : le roi comme chef de la deuxième fonction. Le roi est dans la tradition arménienne considéré comme un homme complet et accompli, ce qui fait autant écho aux conceptions indo-européennes du roi qui incarne la tripartition qu'à l'exemple hittite de l'accomplissement de son essence masculine (cf. chapitre III, 3.4.3.2.1.).

Afin d'analyser ces manifestations idéologiques dans la royauté proto-indo-européenne, nous avons décidé de diviser en quatre catégories nos observations, selon le même schème adopté par Coomaraswamy⁸⁶ dans son étude de la royauté védique : le signifiant social, le signifiant cosmique, le signifiant mystique et le signifiant moral. La première catégorie renvoie au déploiement de l'influence de la fonction royale dans la société, que ce soit au niveau hiérarchique, ou à des niveaux plus abstraits comme la symbolique familiale; la deuxième catégorie renvoie au roi comme symbole du sacré, c'est-à-dire à son « ontologie »; la troisième catégorie

⁸⁵ Le premier roi, Hayk, représente la première fonction (souveraine); Aram, la deuxième (militaire); et Ara, la troisième (fertilité). D'ailleurs, selon Petrosyan (2009, p. 156), le fils d'Hayk représenterait le deuxième aspect de la première fonction.

⁸⁶ La thèse de Coomaraswamy se résume à une citation du *Aitareya Brahmana*, viii, 27: « I am that, thou art this, thou art this, I am that, I am sky, thou art earth ». Celle-ci est prononcée par le *purohita* (prêtre) au roi (*ksatriya*). C'est une formule de mariage et c'est un mariage qui existe entre les deux sphères étudiées dans la période védique.

considère le roi dans sa fonction globale, notamment en lien avec la terre, le microcosme et le macrocosme; la quatrième catégorie renvoie au potentiel du roi, à son électivité et surtout à son caractère éthique qui est garant de son règne.

3.3.4.1.Social

Benvéniste, citant Aristote⁸⁷, mentionne que le roi était dans la société comme un père au sein de sa famille. Cette expression n'est pas anodine parce que dans beaucoup de sociétés indo-européennes, mais surtout à Rome et dans le monde germanique, le père avait une fonction religieuse primordiale. Chez certains indo-européens, c'était le père (calqué sur le « père du ciel »), puis le chef de clan, qui étaient responsables de certains rituels (Boyer et Ries 2007, p. 207). L'existence sociale pouvait être conçue comme une suite de cercles concentriques avec à la tête une figure masculine comme dirigeant⁸⁸ : le cercle familial avec le père, le cercle du village/clan avec les anciens, la société entière avec le roi. Ainsi le roi est-il le responsable des responsables. C'est lui qui s'acquitte des tâches les plus importantes et c'est de cette manière que l'on peut comprendre pourquoi autant de rituels qui sont associés à sa figure sont aussi en lien avec la recreation du cosmos ou de la société, comme le roi du ciel l'avait fait *in illo tempore*. Par exemple, le roi germain était le grand-prêtre sacrificateur et l'intermédiaire entre le visible et l'invisible, le terrestre et le céleste. Il conjugait en sa personne le principe passif, le *heill*, et le principe actif, le *vé*; c'était l'*auctoritas* et le *potestas*; le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle (Boyer et Ries 2007, p. 202). S'il échouait, on redonnait sa personne aux forces du destin par le sacrifice⁸⁹; c'est-à-dire s'il n'avait pas su établir la communication avec

⁸⁷ Aristote aborde ce thème au chapitre X (4-6) du livre VIII de son livre sur la politique de la cité. Nous pourrions aussi citer le Mahbharata 12.57.33 : « *Under the best king men live fearlessly like sons in their father's house* » (West 2007, p. 421).

⁸⁸ Benvéniste 1969a, p. 293; celui-ci se concentre surtout sur le cas indo-iranien, mais nous pourrions rajouter aussi le cas hittite selon Bachvarova 2016.

⁸⁹ Le sacrifice védique a lui aussi une connotation très forte en lien avec l'expiation du « mal » et des fautes. À ce sujet, voir Talbot 2005, p. 78.

les pouvoirs invisibles, s'il n'avait pas su agir comme *pontifex*, constructeur de pont. Dans certains rituels comme le *regifugium* à Rome, le *rex sacrorum* est directement associé au sacré et à la spécialisation du culte (Woodard, 2013, p. 43). Dans tous ces cas, on peut retourner à notre reconstruction linguistique : le religieux servant de structurant structuré qui fixe les balises et les limites du cadre référentiel des traditions, le roi en était le garant, celui qui *étend son bras pour définir les limites*.

Chez les Grecs, le rôle du roi comme pasteur est souvent associé à cette épithète, mais aussi à la fonction plus sacrale de manifestation terrestre du pouvoir qu'exerce Zeus dans l'Olympe⁹⁰. Dans l'*Illiade* (Homère, 2010, ligne 130) par exemple, les mêmes termes sont associés à Agamemnon devant l'assemblée des guerriers que Zeus présidant devant les Olympiens (κρείων). D'ailleurs, ce roi est le messager des dieux. En effet Benvéniste (1969a, p. 278) nous rappelait que « le sceptre, symbole d'origine proprement hellénique, n'est autre, au point de départ, que le bâton de marche du messager, porteur d'une parole autorisée »⁹¹. C'est qu'en fait le roi doit être le porteur de la parole de la justice divine, porteur d'une autorité qui « permet à une parole de se réaliser en acte » (Benvéniste 1969b, p. 35). Cette qualité de la parole sacrée du roi est présente chez les indo-européens. Il tient cette qualité du fait que Zeus lui-même est le roi du ciel. Cette association au ciel ne vient pas sans péril car le roi est considéré comme garant de ce qu'il doit maintenir : la justice, la victoire et la prospérité. Dans le cas d'un échec, il peut être mis à mort par le sacrifice ou par le meurtre. Cette mise à mort est caractéristique de la royauté indo-européenne alors qu'elle est faite selon un schème tripartite. Agamemnon lui-même la subit dans la

⁹⁰ D'ailleurs, la parole du roi avait une véritable force : en effet une inscription du 5^e siècle av. JC mentionne que le *basileus* pouvait jeter des malédictions (Miller 1999a, p. 136). Chez les Grecs, le roi a conservé cet aspect royal d'une « parole autorisée » par le biais du contrôle de l'éloquence, de la violence et de la loi (p. 138).

⁹¹ Cette autorisation est divine dans les mythes. Mais Keishiro (1986, p. 235) nous rappelle bien que, dans l'Irlande comme le monde hittite archaïque, il y avait une monarchie élective. Il existe aussi selon lui des indices indo-iraniens dans le *Rgveda*, et d'autres sociétés indo-européennes comme les Parthes et les Grecs.

tragédie d'Eschyle, alors qu'il est tué par sa femme pour le sacrifice de leur fille, selon le schème de la pendaison, de l'épée et de l'eau : respectivement, la première, la deuxième et la troisième fonction.

Comme nous l'avons déjà dit de l'analyse linguistique, la racine **h₃rég̑s* révèle le verbe *oregō* pour le grec et non un substantif comme le latin *rex* par exemple. Pourtant la figure du roi, le *basileus*, existait bien dans le monde grec. Chez les non-indo-européens, par exemple en Égypte où le pouvoir du souverain sur ses sujets n'arrête pas avec sa mort (Quack 2010), les sources grecques anciennes stipulent que le pouvoir est indépendant de l'homme qui en avait assumé la fonction. Certains iront rejoindre les dieux à leur mort; mais la *theosis* n'est pas une conséquence de la royauté puisque certains non-rois atteignent aussi ce statut.

Dans le cas de la royauté spartiate, Miller (1998) fait une étude très intéressante de la double-royauté, en soulignant son caractère trifonctionnel, notamment dans l'analyse des rites. Il conclut que ces deux rois sont les deux versants de la première fonction sous son aspect Mitra et son aspect Varuna, selon les schèmes d'analyse de Dumézil (1988)⁹². Bernard Sergent avait répondu à cette analyse par la critique en soulignant le fait que malgré l'existence de ce trait de première fonction, d'autres indices relient ces deux versants de la royauté à la deuxième et à la troisième fonction. Il nous paraît donc évident que ces contradictions ne peuvent être résolues que si nous postulons une métafonction royale qui englobe et synthétise les trois fonctions simultanément, ce qui est notre définition même de l'idéologie royale proto-indo-européenne.

Nous avons avancé plus tôt que Lugaid atteignait le statut de roi du centre par son accomplissement de la synthèse tripartite. C'est que Tara, le centre de la royauté, est

⁹² Le fait que sa comparaison passe par les rites effectués par les rois est selon nous fort pertinente parce qu'elle permet de faire des parallèles avec d'autres royautés, par exemple védique, où dans le rituel d'inauguration le roi est justement associé directement à Mitra et Varuna en pair (Heesterman 1957)

l'endroit considéré comme étant le siège de la Haute-Royauté (Byrne, 1973), c'est-à-dire le « roi des rois » d'Irlande (Doherty 2005). C'est le siège des décisions, du sacré, de l'ordre du monde; c'est un *axis mundi* et un centre sociopolitique. Tout y est concentré, comme dans la figure du roi qui y habite. Sur le plan géographique, dans le monde celtique, on comprend l'existence en quatre cadrans, tous provenant d'un centre⁹³ qui est invariablement représenté symboliquement par le roi au centre du monde. Il est au centre du monde comme il est au centre de la société : la structure sociale émane de lui (Dubuisson 1978). De plus, dans ces mêmes traditions et chez les Scythes, on retrouve aussi un raisonnement qui relie le roi primordial aux trois fonctions : non pas qu'il les ait créées, mais il en assure la survivance en donnant naissance à des fils qui sont associés à chacune des fonctions (*ibid.*, p. 15).

Par sa condition de centre du monde, le roi devait maintenir l'ordre, que l'on appelait en Inde le *rta*⁹⁴. À l'origine indo-européenne, ce *rta* signifiait un rapport étroit entre « droit » et « loi » : tous deux pris au sens divin et non humain (Hily 2007, p. 314). Cet ordre social n'était pas une création humaine : c'était un principe divin qui était insufflé aux hommes, généralement par le biais du roi qui en était le garant dans son association aux divinités créatrices.

Nous pourrions prendre comme exemple de cette idée de serment sacré associé à un juge céleste le cas scandinave de la légende de Tyr et Fenrir⁹⁵. Les dieux devaient enchaîner Fenrir, le loup chtonique, afin de l'empêcher de semer le chaos. Cependant

⁹³ Pour l'explication de quatre cadrans dans une conception tripartite du monde, voir Lyle (1982 et 1996, p. 103). La raison provient du rôle de l'aspect féminin dans la cosmologie irlandaise ancienne. Pour un autre exemple indo-européen de quatre espaces en lien avec la royauté, voir le cas védique dans Heesterman (1957, pp. 103-105).

⁹⁴ Anthony va dans la même direction en présupposant que le *rta* ou l'*asha* (Avestan) était l'ordre du monde, c'est-à-dire faire ce qui est juste, « the /rig/ht ». Il met d'ailleurs l'emphase sur l'efficacité de la bonne parole, thème que nous avons repris aussi ailleurs.

⁹⁵ À noter que nous considérons ici le mythe comme contenu un éthique et étologique par rapport à l'importance sociale du contrat, et pas dans son aspect trifonctionnel. À ce sujet, voir la critique de Lincoln (1998).

ce dernier était trop fort pour toutes ces chaînes qui représentaient, pour lui, des jeux. Lorsque les dieux arrivèrent avec une chaîne magique assez forte, le loup suspecta une trahison : il demanda qu'un dieu, en signe de bonne foi, mette sa main dans sa gueule pendant l'installation. Tyr accepta, et lorsque la chaîne se prouva adéquate, Fenrir lui mordit la main et l'arracha. Ce récit rend compte du sacrifice requis par le bon ordre des choses et pour le maintien du cosmos : sacrifice qui est exigé par le roi et la première fonction.

Les indo-européens étaient des hommes d'ordre et de droit (Boyer et Ries 1995, p. 22), et c'est ce qui explique une idéologie si invasive pour organiser le macrocosme et le microcosme selon des schèmes catégoriques aussi complets. L'homme indo-européen ne pouvait visiblement rien laisser au hasard ou, pire encore, au chaos (*ibid.*, p. 23). Le chaos est, pour les indo-européens, le seul mal inexpiable (*ibid.*, p. 204). Le roi représente l'ordre, où par exemple dans le *Mahābhārata* 5.10.49, l'univers est en chaos parce qu'Indra, son roi, est absent (Woodard 2013, p. 151). Ries (1995, p. 23) en disait justement :

Hommes d'ordre, c'est-à-dire partant du principe que chacun doit assumer pleinement sa condition et, plus encore, essayer de la dépasser, d'aller jusqu'à la limite de soi-même, dans un élan que reflète fort bien un idéal comme celui de notre Corneille. Ou, a contrario, exécuteurs du désordre, du chaos, de l'anarchie, de tout ce qui, donc, compromet l'équilibre toujours fragile de forces antagonistes, équilibre auquel, on le sait, se ramène toujours, dans notre monde, la bonne marche d'une société.

À Rome, on faisait une distinction entre le *fas*, le droit divin, et le *ius*, le droit humain; « l'esprit » étant ici plus fort que la « lettre ». Le roi aurait possédé à ce niveau une efficacité légal-sacrée par sa parole⁹⁶. En effet, une inscription

⁹⁶ La question de la parole n'est pas seulement romaine. Par exemple Détiéne (1990, p. 16) dit aussi du roi grec : « *The king's speech [...] possesses an oracular power. It brings justice into being and establishes the order of law without recourse to either proof or investigation* ».

(*Q.REX.C.F.* ou *Q.R.C.F.*)⁹⁷ dans les calendriers mentionne ceci : *Quando Rex Comitiavit Fas*⁹⁸. C'est-à-dire que lorsque le *rex comitia vit*, c'est *fas*; sa « parole » est loi⁹⁹. L'ordre du monde exprime ce qui est juste, en conformité avec le « droit », qui exprime ce qui est en opposition avec le faux et le croche (Hily 2007, p. 314). Il semble exister un parallèle entre ce qui est vrai et ce qui est réel : dans le sanskrit le terme *satya* est un dérivé du participe présent du verbe *as-*, c'est-à-dire « être ». Le vrai est donc ce qui existe, ce qui est positif et non-illusoire. L'*alētheia* grecque aussi peut nous aider, en ce que ce terme dérive du mot « vrai » ou « véridique » comme adjectif; et ce terme est utilisé pour l'ordalique et le juridique. Le terme religion est rendu, dans les langues germaniques anciennes, par le mot *ewa*, littéralement « loi », comparable au gothique *aiws*, « temps » ou « éternité », l'allemand *je* « toujours »; en vieux norrois on parle de *lög*, « loi » ou *sidtr* « coutume ». Il est donc possible de faire un parallèle entre la vérité, la religion et la coutume dans son rapport à la vérité cosmique : tous des domaines qui doivent être maintenus par le roi. En Irlande, la même correspondance existe avec le vocable *fir*, qui signifie « vérité » et « serment ». Le mot viendrait de la racine **wer-*, c'est-à-dire « lier » ou « entourer » qui est comparable au latin *uerus*, « vrai ». En Irlande, les recours légaux avaient plusieurs processus successifs et si tout échouait, on faisait usage du *fir nDé*, le verdict divin qui impliquait notamment un serment sur des reliques, c'est-à-dire des objets sacrés (Hily 2007, p. 317).

⁹⁷ À ce sujet, voir Woodard (2013, p. 73). Ces inscriptions se retrouvent sur les calendriers *Fasti Praenestini* et *Maffeiani*, mais aussi sous le format *Q.R.C.F.* dans les *Fasti Antiatates maiores, Vaticani* et *Caeretani*.

⁹⁸ Littéralement : « Lorsque le roi offrait le sacrifice (au *comitium*) (c'est) (la) loi (divine) ». Moins littéralement : « Lorsque le roi effectue le sacrifice du *comitium* (par sa parole), c'est la Loi ». Le *comitium* est le centre sacré par excellence dans la Rome antique. Le verbe *comitiare* est incertain (Woodard 2013, p. 71), mais si on lit Varron (*De Lingua Latina*, 6.31) qui mentionne cet épigraphe, nous pouvons poser l'hypothèse d'un acte d'énonciation.

⁹⁹ Dans la tradition avestique, on dit que la sagesse du roi est exprimée dans ses jugements (West 2007, p. 421).

Un autre parallèle ici avec le roi irlandais, au sujet de la correspondance avec son rôle de juge et de garant du serment social sacré en sa capacité d'être de synthèse de la société, se trouve dans le principe de juste gouvernement qui se nomme le *fir flaithe*, la « vérité du souverain ». On reconnaît dans cette expression le *fir* que nous venons d'étudier en lien avec la justice divine, mais aussi le *flaith*, la puissance du roi en lien avec Medb, personnification féminine de la souveraineté entendue comme principe. Cette vérité du souverain constituait un ensemble de principes que le poète royal chantait lors de la cérémonie d'intronisation : on basait le tout sur le pouvoir du mot. Hily (2007, p. 318) insiste pour faire une comparaison entre cette vérité et le terme *rta* en Inde, c'est-à-dire l'ordre du monde que nous avons déjà énoncé plus haut. C'était une vérité à la fois « à la fois éthique et religieuse, une force intellectuelle active, exprimée verbalement, qui assure la prospérité de la société, l'abondance de nourriture et de fertilité, ainsi que la protection contre les fléaux, les calamités et les attaques d'ennemis » (Hily, 2007, p. 318).

3.3.4.2. Cosmique

Le roi est souvent présenté comme un *axis mundi* (Eliade 1965), surtout dans les traditions qui contiennent plus de matériel mythologique sur des dieux-rois (monde germanique, védique, latin, grec et celte). Bien que nous avons jusqu'ici sous-entendu le caractère « central » du roi dans sa fonction sociale, le roi possède aussi un impact sur le cosmos par son influence sur la fertilité et l'abondance de son territoire. Mais plus encore, le roi peut posséder une influence sur la création du monde. En effet, par l'acte d'inauguration du roi de la tradition védique, Heesterman¹⁰⁰ mentionne que « [...] *the raising of the arms of the king may therefore be interpreted as the cosmogonic act of raising the axis mundi* ». Bien que l'inauguration du roi soit différente dans chaque tradition indo-européenne, il existe toujours un lien avec la

¹⁰⁰ D'ailleurs pour lui, le rôle du roi comme sacrificateur est de s'approprié le cosmos en marchant dans les quatre cadrans qui définissent le monde (Heesterman 1957, p. 104).

création cosmogonique qui lui, n'est pas fortuit, car nous y reviendrons en parlant du sacrifice du cheval.

Comme susmentionné, dans la tradition celte, sur le plan géographique, nous comprenons le cosmos en quatre cadrans disposés autour d'un centre. Ne voulant pas entrer dans les détails du pourquoi nous voyons quatre cadrans plutôt que trois (tripartition), mentionnons seulement que le centre est invariablement représenté symboliquement par le roi, le roi au centre du monde. Il est au centre du monde comme il est au centre de la société; tout émane de lui. D'ailleurs, dans la tradition celtique, un dialogue qui prend place entre un être mythique et la divinité Fontan, qui va comme suit : « O Fontan, comment notre île a-t-elle été divisée, quelles choses s'y trouvent ? Fontan répond : « le Savoir (*fis*) est à l'ouest, la Bataille (*cath*) au nord, la Prospérité (*blath*) à l'est, la musique (*séis*) au Sud, la Royauté (*flaith*) au centre » (Dumézil 1973, p. 13)¹⁰¹. La même conception du roi au centre est aussi présente dans la tradition védique avec quelques modifications dans le récit (Dubuisson 1978). De plus, dans ces mêmes traditions et chez les Scythes, nous retrouvons un raisonnement qui relie le roi primordial et les trois fonctions : non pas qu'il les ait créées, mais il en assure la survivance en donnant naissance à des fils qui sont associés à chacune des fonctions (Dumézil, 1973, p. 15). Cette figure de roi au centre du monde est aussi associée à un « âge d'or ».

Dans les traditions celtiques, la vie sur la terre est le produit d'une hiérogamie, c'est-à-dire une union divine entre les principes masculin et féminin. À l'échelle de la société, cette hiérogamie sacrale se produit entre le roi et la déesse de la souveraineté qui personnifie la terre. Ainsi, le roi possède une fonction cosmogonique dans la recréation du monde. Cette fonction cosmogonique existe du fait du rapport entre le microcosme et le macrocosme dans les cultures indo-européennes où l'individu

¹⁰¹ Pour comprendre l'existence de quatre cadrans dans une tripartition, vous référez à l'ouvrage de Dumézil.

représentent le tout et vice-versa (Hily 2007, p. 150), rendant ainsi compte du caractère souverain et créateur du roi.

Il existe un rituel d'inauguration dans les annales irlandaises, le *Feis Temro*, ou « banquet de Tara », qui mentionne un mariage sacré entre le roi et la déesse qui représente d'une part la souveraineté et, de l'autre, le sol du royaume. En d'autres mots, il existe un lien intrinsèque entre le roi et le cosmos qu'il aide à diriger (Bray 1997). Pour exemplifier ce lien entre le roi et le centre, il faut aller du côté irlandais, notre prochaine étape.

3.3.4.2.1. Tara et la haute royauté

Dans les traditions irlandaises, Tara est un lieu indissociable du thème de la royauté. En effet, c'est à cet endroit que siège le haut-roi d'Irlande, censé être le plus puissant et le plus vénérable des seigneurs de l'île. Dans la littérature vernaculaire, le roi de Tara est un personnage incontournable :

- Dans le cycle mythologique, plusieurs dieux occupent la fonction de roi de Tara (Nùadu, Lug et le Dagda);
- Dans le cycle héroïque, il est régulièrement question des conflits entre le roi de Tara et les Ulates; et
- Dans le cycle des rois pseudo-historiques, la plupart des figures majeures sont des rois de Tara (Conn Cétchthach, Lugaid Mac Con, Cormac mac Airt, Conaire Mòr).

Mentionnons aussi Conn Cétchthach, roi fondateur de la haute-royauté de Tara. La nuit de sa naissance coïncide avec des événements surnaturels dans le macrocosme et le microcosme (éveil d'arbre cosmique comme *axis mundi*, création de rivières majeures, etc.). Son règne correspond à un état édénique du monde; sans mort, sans

maladie, sans aucun problème. Il est d'ailleurs associé à Lug et rencontre au cours de ses aventures une femme symbolisant la souveraineté du monde. Le mythe dit que la Souveraineté du monde, c'est-à-dire sa personnification féminine, lui a donné une coupe remplie de bière¹⁰², élément repris dans un rituel de mariage royal confirmant ainsi la dimension cosmique et souveraine des rois. Selon Hily, il absorbe donc en lui la Souveraineté au cours des noces. Il fait d'ailleurs apparaître pour le compte du peuple des éléments naturels appartenant aux temps primordiaux et qui sont reliés à la souveraineté de la première fonction, comme la pierre de *Fal*. La royauté ainsi exposée dans le *Baile in Scàile* fait donc un lien direct entre la souveraineté, le roi, Lug et la première fonction : le tout géographiquement centré à Tara. Les rois de Tara sont donc perçus comme des incarnations humaines de Lug ou, sous certains aspects, investis de son (ses) pouvoir(s) (Hily 2014).

3.3.4.2.2. L'influence du roi

Cicéron (Dumézil 1988, p. 101), dans *La nature des dieux*, affirmait à propos des augures qu'ils empruntaient un chemin royal¹⁰³. Il mentionnait aussi, dans un même ordre d'idée, que la sagesse était un chemin royal. Ces chemins de divinations et de sagesse sont souvent associés, comme nous l'avons mentionné, avec les breuvages sacrés. Tous ces éléments sont des prérogatives de certains personnages mythologiques à caractère divinateur comme Lug ou Odinn. Odinn d'ailleurs possède deux corbeaux : Hugin et Mugin, mémoire et pensée, ou esprit et mémoire. Ceux-ci agissent comme informateur direct ou indirect afin d'aider Odinn à rendre ses jugements. Ils sont, d'un certain point de vue, des agents de divinations et d'augure. À Rome, les augures ont toujours été critiques dans toutes entreprises d'envergures. Les dirigeants étaient les premiers à en bénéficier même si la tradition augurale a tôt

¹⁰² Les liens avec l'alcool, l'ébriété (Medb) et les liquides rituels (comme le fameux Soma indo-iranien) seront repris plus tard.

¹⁰³ L'augure est aussi, selon ce qu'en dit Tacite dans son *Germanicus* (4), une prérogative du prêtre et du roi, et tous deux le font par le biais des chevaux.

été retirée des mains des rois; il n'en reste pas moins que la mythologie a conservé le souvenir de l'augure et la divination dans la figure de Romulus. Le roi indo-européen possède des capacités magiques qu'il tient de sa figure tutélaire, comme c'est le cas de la mythologie de Romulus avec Jupiter, ou de certains rois germaniques avec Odinn. Le roi est parfois aussi associé à la médecine et aux capacités de guérison. Cet élément est encore plus exacerbé entre les mains du patron tutélaire céleste des rois et des héros, comme c'est le cas d'Odinn qui ressuscite ces derniers. La médecine elle-même fut organisée selon une tripartition fonctionnelle, surtout dans le monde indo-iranien, où on parlait d'une guérison par incantation, une guérison par couteau et une guérison par herbes, conforme aux trois fonctions. Le nom du *rex sacrorum* à Rome est parfois même utilisé pour protéger un lieu, dans le sens légal-sacral, par exemple dans le cas du Niger Lapis dans le sanctuaire de Vulcan (Woodard 2013, 60).

En ce qui concerne l'influence du roi sur la deuxième et la troisième fonction, rappelons seulement les liens qui unissent la royauté et la souveraineté aux autres fonctions sur le plan mythique. Premièrement, le roi est souvent lié à la guerre : Romulus, Varuna et Odinn sont tous des prototypes de royauté ou de première fonction qui ont un caractère éminemment guerrier. Celui qui impose ses limites sur le monde humain pour le bienfait de l'ordre cosmique doit bien entendu être prêt à défendre ses positions, par la force si besoin est. Sans vouloir entrer dans le détail, il existe un caractère éminemment métaphysique à la guerre dans les sociétés traditionnelles dont certaines caractéristiques sont tirées directement des principes idéologiques de la royauté dans son caractère de maintien du cosmos. Certains rituels illustrent ce rapprochement, comme c'est le cas des rites du *mamuralia* à Rome où l'association est faite entre Romulus et la deuxième fonction (Woodard 2013, p. 95).

Au niveau de la troisième fonction, outre ce que nous avons déjà dit, il est important de rappeler le côté « abondance » qui touche le roi. C'est ce qui explique notamment

la « triple mort » dans certains pays indo-européens où le roi aurait été, tel qu'il fut rapporté, mis à mort à trois reprises ou, si l'on préfère, selon trois méthodes en lien avec la trifonctionnalité et qui servaient à ramener la prospérité au peuple. Par exemple, les rois scandinaves pouvaient être déposés si la récolte n'était pas bonne, comme le montre l'exemple légendaire du roi suédois Domaldi¹⁰⁴. Cependant, cet aspect relève d'un caractère beaucoup plus « mystique » que pragmatique : c'est par son essence différente que le roi peut influencer ces aspects de la communauté et du cosmos.

3.3.4.3. Mystique

En ce qui concerne la « mystique royale »¹⁰⁵, il est évident que son caractère « liminaire » (cf. chapitre III, 3.3.1.) en est un élément important. Mais plus encore, nous considérerons le roi comme un symbole et comme un acteur en rapport avec d'autres symboles importants des indo-européens (comme par exemple la féminité).

3.3.4.3.1. Le *rex sacrorum* et la *regia* romaine

Jusqu'à maintenant nous avons évoqué à quelques reprises le *rex sacrorum*¹⁰⁶ et des exemples de la mythologie romaine sans trop nous y attarder. La *regia* était la maison du *rex sacrorum*, bien qu'il n'y vivait plus depuis les temps républicains (si jamais il

¹⁰⁴ Voir la question de la triple-mort des rois dans le monde indo-européen : Almagro-Gorbea (2012), Cuij (1973), Evans (1979), Sayers (1992), Streckx (1982), et Ward (1970). Sur la question des raisons anthropologiques d'un tel acte, voir De Heusch (1997).

¹⁰⁵ Benvéniste (1969, p. 17) considère d'ailleurs que, pour le cas indo-iranien, le pouvoir royal est d'essence mystique.

¹⁰⁶ Si l'on considère le rôle de l'*archōn basileus* (et sa femme *basilinna*) à Athènes (Keishiro, 1986, p. 241), le cas d'un roi qui n'aurait conservé qu'un aspect lié au culte religieux n'est pas unique. Cela constitue un parallèle intéressant avec le cas indien ou germanique, où le roi est devenu un chef plus guerrier, qui permet d'entrevoir un antécédent où les deux sont unis. Pour compléter ce point, notons au passage que Miller (2002, p. 79) considère que le gouvernement romain républicain et le gouvernement athénien se sont tous deux formés idéologiquement en réponse à des substrats non-indo-européens (étrusque dans un cas et Thessalonicien/Minoen dans l'autre).

y avait vécu). C'était un lieu hautement sacré divisé en trois parties, dont l'une était plus grosse et réservée à la première fonction, c'est-à-dire à Jupiter et à Janus. Les deux autres étaient respectivement à Mars, personnification de la guerre, et Ops, personnification de l'Abondance. Nous voyons donc ici les trois fonctions réunies dans la maison du *rex*. À Rome, les trois divinités de la triade précapitoline avaient un *flamine*, un sacerdoce, qui leur était associé. Il y avait donc un *flamine dialis* pour Jupiter, un pour Mars et un pour Quirinus (de la troisième fonction). Ces trois *flamines* étaient les *flamines maiores*, c'est-à-dire les trois *flamines* majeurs distincts des *flamines* mineurs qui s'occupaient des divinités secondaires nombreuses de la troisième fonction. La hiérarchie sacerdotale donnait le plus d'autorité au *rex sacrorum* (bien que, dans les faits, il n'avait que très peu de pouvoir dû à l'histoire romaine qui avait séparé les différentes fonctions qu'occupaient le *rex* suite à la république); puis les trois *flamines maiores*; puis le *pontifex maximus* (le pontife suprême qui s'occupait de gérer la discipline et le choix des différents *flamines*); et finalement des sous-divisions pour les *minores* et pour les pontifes normaux dont nous ne parlerons guère.

Dans le cas de la *regia*, ce lieu hautement sacré, il faut commencer par dénombrer ceux qui avaient le droit d'y entrer. Les trois *flamines* ne pouvaient pas entrer dans leur chapelle respective à l'intérieur de la *regia*. Il y avait cependant quelques exceptions à cette règle :

- la *flaminica dialis*, c'est-à-dire la femme du *flamine dialis*, pouvait entrer dans la *regia* pour faire un sacrifice à Jupiter à tous les neufs jours;
- le *rex sacrorum* pouvait y circuler. Nous avons des sources qui rapportent qu'il allait y faire un rituel à Janus au début des différentes périodes, Janus étant le dieu des commencements;

- les *virginae vestales* (c'est-à-dire les vestales qui surveillent le feu sacré) et le *pontifex maximus* (ici compris comme le « prêtre de l'État », ce qui était le rôle du *rex* avant la République) pour un rituel de troisième fonction; et
- l'*imperatores* (c'est-à-dire le général en chef des armées, anciennement le *rex*) avec les vierges saliennes (des prêtres guerrières) pour un rituel en lien avec l'augure de Mars, en rapport avec la guerre.

Ces observations nous permettent de voir que les catégories suivantes de gens pouvaient y entrer :

- 1) Le *rex* ou un représentant républicain du *rex* (*pontifex maximus* et *imperator*);
- 2) Sinon des femmes (cf. chapitre III, 3.4.3.2. et chapitre IV 2.4.):
 - a) pour la première fonction, une femme mariée (plénitude et actualité, permanence dans le gouvernement et la souveraineté);
 - b) pour la deuxième et troisième fonction, des vierges (deux types; guerre et abondance des saisons comme état non-permanent de l'existence).

Cette nomenclature est aussi répétée dans la littérature et dans certains rites. Par exemple les vestales devaient, une fois par année, rencontrer le *rex* en l'interpelant par l'interjection « *vigila !* », c'est-à-dire « vigilance ! ». La même chose arrivait à l'*imperator* dans la *regia*, et la même chose dans l'Énéide envers Énée, représentant de la première fonction. C'est une demande de vigilance faite en rapport à l'action conservée d'une part (guerre, saison, etc. voir Dumézil 2000), mais aussi face à la souveraineté et la plénitude du *rex*.

Cette vigilance n'est pas donnée à la première fonction conçue comme « sacerdoce », elle est donnée au *rex* seulement ou, encore une fois, à ses représentants républicains comme l'*imperator*. D'ailleurs tout ce qui touche le *rex* ne touche pas le *flamine dialis* ainsi que nous l'avons vu. Ce n'est pas parce que c'est la *regia* de la première

fonction qu'il peut y entrer. Car en fait, le *flamine dialis* est le remplaçant et l'administrant du *rex sacrorum* selon les offices que Numa a pu créer dans les légendes mythiques de la fondation de Rome. Le *flamine* ne remplace pas le *rex*, il ne fait qu'administrer son culte de première fonction.

Il est bon aussi d'explicitier le lien à la virginité : lien qui fait écho au personnage de Madhavi (voir plus bas), mais aussi à la Scandinavie où les rois et les reines mythologiques avaient des auxiliaires vierges (Dumézil, 1973, p. 126). La virginité est associée à une distinction entre « acte » et « puissance » du point de vue aristotélécien : la femme qui est vierge est en puissance face à sa capacité de fertilité. Elle n'est pas en train de donner la vie; elle est simplement là, fertile et en « être ». Elle représente une *capacité* et donc c'est cette capacité fertile qui est en lien avec la vie qui rend la virginité si efficace auprès du roi, agissant même comme protection de sa stabilité (Dumézil, 1973, p. 118). Pour être vierge et rester vierge, il ne faut pas seulement être chaste. La virginité est de l'ordre de la pureté, de la plénitude. Une femme qui reste vierge conserve en elle, inutilisé, mais non pas détruit, intact et renforcé par sa volonté propre, le pouvoir créatif qui est de sa nature. Du point de vue métaphysique, la femme assure la fonction de celle qui est capable de garder en réserve, de conserver pour des conditions propices les pouvoirs que la société a besoin pour fonctionner, et donc, par analogie, pour gouverner, c'est-à-dire la fonction sociale du roi. Cette question de la virginité¹⁰⁷ nous permet d'aborder la question du genre.

¹⁰⁷ L'importance de la virginité ne s'épuise pas dans cet exemple. Il existe un thème indo-européen qui permet de faire des liens avec cette virginité. Des liens unissent structurellement les roi-jumeaux (ou dans certains cas, les héros-jumeaux) dans le monde indo-européen (grec, celte, védique selon Cristiano, 1986, p. 130-135). Un fait important est que dans le cas de Ménélas-Agamemnon et Rama-Lakshmana, ceux-ci veulent une preuve d'innocence (de pureté en lien avec le pouvoir de chasteté de la femme, mais surtout implicitement une preuve de vérité) de leur femme reconquise.

3.3.4.3.2. La question du genre

La question du genre est abordée dans la catégorie mystique non seulement parce qu'elle est abstraite, mais aussi parce que la « théologie royale » indo-européenne fait des parallèles entre la féminité comme genre et la féminité comme dimension métaphysique, tout ceci sous l'égide d'une ambiguïté éminemment liminaire (Miller et Mansuy 1971).

3.3.4.3.2.1. Le cas hittite

Le cas de la royauté hittite en général est complexe. D'une part analyser la royauté est à première vue pertinent parce que la plupart des vestiges écrits des Hittites se rapportent à la royauté, au culte et à l'administration royale (Woodard et Westbrook 1990; et Yakubovich 2005); d'autre part, elle est plus difficile du point de vue indo-européen parce que les Hittites ont énormément emprunté aux autres cultures du Proche-Orient, en commençant par le vocabulaire religieux (Beckman 1971). Cependant, certains traits sont récurrents: le caractère sacré du roi, sa qualité de justicier ou de juge et les liens avec le dieu du ciel, le **dyaus*. Ce lien est fort dans le mythe théogonique, le « *Kingship in Heaven* » (Bachvarova 2012, Dongen 2011 et Littleton 1969)¹⁰⁸.

Chez les Hittites, la tripartition étant plus brouillée, c'est dans son rôle de /rec/teur que le roi peut être abordé par l'analyse trifonctionnelle. Bachvarova (2016), dans son analyse de la masculinité chez les rois hittites, a bien montré que ces derniers dérivent leur autorité de leur contrôle de l'environnement social et religieux, c'est-à-dire des ancêtres et des dieux. En d'autres mots, c'est parce que le roi est en contrôle de ses moyens qu'il exerce une influence sur ses sphères d'action : le religieux et la loi, ici

¹⁰⁸ Bien qu'il y ait une influence proche-orientale attestée chez les Grecs et les Hittites, nous croyons personnellement que le substrat est avant tout indo-européen, ce qui nous permet donc de l'aborder ici.

entendue comme la loi divine. Ces informations peuvent être inférées à partir des rituels pratiqués pour établir les limites du territoire et des mœurs de son peuple, ou à partir des qualités que l'on attendait de lui, comme la pitié et la justice. Quant à la théogonie, Bachvarova (2016, p. 45) rajoute :

« The two powers of what was considered to be the ideal masculine body, might and ability to father children, were thus inextricably connected in the Hittite construction of male potency, and the divine embodiment of both sides of male potency was the Storm-god. The thunderstorms he unleashed represented the king's martial prowess, and the rain his storms brought fostered the fertility that the king's orderly rule should promote. His emblem of the bull also combined both, with his thunderous roar and potency. »

La masculinité comprise sous cet angle était d'essence royale, directement en lien avec le mythe théogonique du **dyaus* et de sa manière de résoudre le problème de la succession en tuant ou en mangeant l'enfant qui devrait le déposer en le privant de sa masculinité par la castration. Le roi représentait aussi le centre du monde par sa maîtrise de sa propre essence masculine, et de ceci naissaient ou émanaient les limites des cadres référentiels religieux et sociaux :

« The male social role was conceived as enmeshed in a set of relations stretching in all directions, horizontally across space, up to the heavenly gods, down into the earth to the former kings and Former Gods, and across time as families were sustained by proper relations between father and son, and as masters trained apprentices. Hittite territory, the civilized world, can be seen as rings within rings, each with its own male authority figure: the farm (with its paterfamilias), the village (with its council of elders), districts with governors appointed by the king, the entire land with its king (who was judge). The king's relation with the gods was conceived within this scheme of horizontal relations as administrating for them a part of the whole cosmos. »
(Bachvarova 2016, p. 46)

3.3.4.3.2.2. Medb et Madhavi

Dans les traditions irlandaises et celtes, nous avons déjà mentionné le rapport entre la féminité et le pouvoir royal, que ce soit par le lien avec la virginité chez le roi Math, ou bien avec la hiérogamie divine entre le roi et la déesse de la souveraineté avec

Lug. Allons plus loin en revenant à la figure de Medb¹⁰⁹ en Irlande. Medb, fille du roi de Tara, c'est-à-dire le roi au centre du monde, est associée à la royauté dans ses nombreux mariages avec des rois. Mais plus encore, elle possède au-delà des récits une affinité avec la puissance royale comme le démontre la tradition voulant que les rois, avant d'aller combattre, aillent dans la forêt, Cruachan, où, raconte le mythe, Medb avait rencontré son amant Tinde. Les rois qui réactualisaient ce mythe le faisaient en disant qu'ils avaient été à « Cruachan avec Medb ». De plus, dans les annales, on raconte que Medb avait elle-même vécu à Tara, le siège de la royauté, et qu'elle y avait introduit les arts, notamment sacrés, comme la poésie, et qu'elle avait été l'amante d'autres rois. Elle est reconnue comme étant la personnification du « pouvoir », c'est-à-dire le *flaith*. C'est elle qui, en tant que *flaith* souverain, choisit les rois, en vertu de leurs qualités; lesquelles sont en fait la négation structurale des péchés associés aux mauvais rois dans l'ordre des trois fonctions (Dumézil 1973, p. 85).

Mentionnons qu'elle contraste, dans la même tradition annale, avec les autres personnages féminins qui donnent un certain pouvoir royal aux hommes. Notamment le motif récurrent de la femme qui demande un baiser en échange d'un certain pouvoir. Elle demande ainsi un acte, une certaine « *boldness* » qui n'est pas présente dans le choix rationnel que fait Medb des prétendants en fonction de leurs qualités (Dumézil 1973, p. 88). Elle représente en fait un contrôle régulier de la pratique de la royauté, plus axé sur des qualités « morales » qui représentent en l'occurrence chacune des trois fonctions : sans jalousie, sans peur, sans avarice. Elles sont donc morales à leur base mais elles ont une portée sociale et métaphysique, compte tenu de la correspondance entre microcosme et macrocosme chez les indo-européens. La plus importante est la jalousie qui, bien qu'étant en lien avec l'individu, est en fait de

¹⁰⁹ Pour les enjeux qui unissent féminité, Medb et divinité (*flaith*), voir Dexter (1997).

première importance pour le roi. En effet, la jalousie dans la politique et dans le rôle de juge mène à la tyrannie par la peur des rivaux (Dumézil, 1973, p. 91).

Le mot même de Medb proviendrait d'une racine qui renvoie à la bière, et plus précisément à l'intoxication¹¹⁰. Le lien avec Jupiter a été brillamment démontré par Dumézil (1973, p. 92), car Jupiter, la fonction souveraine par excellence et *rex* céleste, est lui aussi associé à ce principe par son patronage dans la préparation du vin et des rituels nécessaires à sa production. Ainsi, l'intoxication est reliée à la souveraineté : ce peut être dû au fait que le breuvage divin est souvent associé à la divination, comme c'est le cas du *soma* dans le monde indo-iranien, et donc réservé aux dieux ou au sacré. Ce lien avec le monde indo-aryen s'étend aussi à l'Inde dans le personnage de Madhavi comme l'a montré Dumézil (1973, p. 94).

Cette femme, quatre fois mariée et quatre fois mère, est toujours en lien avec la royauté. Elle représente une forme de souveraineté parfaite qui est gérée par son père, le roi du centre. Chacun de ses enfants est aussi associé à des qualités trifonctionnelles (quatre dans le cas des quatre classes sociales indiennes) qui lui reviennent aussi de droit : la générosité, la valeur, l'exactitude liturgique et la vérité (Dumézil 1973, p. 95). Le cas de la vérité, nous l'avons déjà laissé sous-entendre, est la caractéristique principale du *rex* : s'il ment, il brise un serment et, par le fait même, l'ordre social. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet. La différence de Madhavi est

¹¹⁰ La question de l'intoxication, des breuvages divins et de la royauté me semble être un thème qui devrait être plus étudié. Entre autre, parce que le nom de Cormac mac Airt (roi suprême selon la triple qualification des rois, i.e. *Ard ri Érenn*, qui résida à Tara) possède une étymologie en lien avec des breuvages alcoolisés (Sayers 1996, p. 157; sur la triple catégorisation des rois, voir Keishiro, 1986, p. 232). En lien avec le sacrifice du cheval, il est important de considérer ce point de O'Flaherty (1979, p. 22) : « *The link between swallowing semen and swallowing Soma is implicit in the Vedic myths of Indra and becomes explicit in the myths of Sukra, who is actually called 'semen' as a result of being swallowed. This concept reemerges in Tantrism, where the seed is called amrta, the elixir of immortality. One particular Tantric ritual development holds interesting implications for the development of new attitudes to the devoured and devouring goddess. Tantrism retains the ancient yogic concept of the man's need to retain his semen while adding to it the (even more ancient) concept of his rejuvenation through consuming the woman's seed* ».

que cette dernière est associée à une virginité permanente : virginité comprise ici dans le sens d'une qualité de l'esprit, au-delà de la génitalité de la chose. Généralement, dans ce genre de récit, les dieux peuvent, de toutes façons, redonner la virginité (Dumézil 1973).

3.3.4.4. Moral¹¹¹

En parlant de Medb nous avons mentionné les défauts que le *rex* devait éviter pour avoir droit à la souveraineté. Madhavi, quant à elle, incarnait en elle-même et dans les enfants qu'elle mettait au monde la contrepartie positive de ces défauts. C'est que le roi, au travers des différentes littératures indo-européennes, « doit être » (et non pas « est ») un personnage sans défaut. Dans le cas de Medb, la classification est expliquée : le serf peut être vil, mais le fermier ne peut l'être; le fermier peut être couard, mais le guerrier ne peut l'être; le guerrier peut être jaloux, mais le roi ne peut l'être. En d'autres mots, on peut toujours avoir la faiblesse de la fonction supérieure, jamais celle d'en dessous. Le roi étant dans une position où il ne répond qu'aux dieux, il ne peut bien entendu avoir aucune faiblesse (Dumézil 1973, p. 92). Ces conditions assurées par Medb font que les rois permettent un *equilibrium* de la société et un bon règne.

Le roi étant fondamentalement près du guerrier, il est intéressant de faire un détour par la structure des « trois péchés du guerrier » qu'a dégagée Dumézil. En effet dans le cas de Sisupalas, d'Herakles et de Starkaðr, la figure du héros peut commettre trois péchés trifonctionnels, de manière cumulative et ascendante. Ces trois péchés sont accomplis à des moments différents et touchent d'abord le sacré, la souveraineté ou le sacerdoce; puis la moralité guerrière qui faisait d'eux des héros; et finalement la

¹¹¹ À noter qu'il existe des modulations possibles à ce schéma des péchés trifonctionnels de la royauté. Cependant, la structure fondamentale semble être une division des péchés comme, par exemple, dans un texte légal irlandais qui mentionne que les trois péchés honnis par Dieu sont la trahison, le meurtre d'un pair et le vol (Hull 1956, p. 215).

sexualité ou les richesses. Cependant, ces péchés sont tous trois ouverts à une forme de rédemption par le roi céleste, le dieu de première fonction, dans son aspect sombre et guerrier Varuna (Dumézil 1973, p. 110).

C'est là cependant qu'il y a une différence avec le souverain. La royauté en tant que tel n'est affectée que par un seul péché qui concerne les trois plans en même temps vu qu'elle en représente la synthèse et la totalité. Ce péché est toujours fondé sur une forme d'orgueil (le mensonge, l'impiété, la tyrannie) (Dumézil 1973, p. 112) tel Iblis face à Allah ou Lucifer face à Dieu dans la tradition chrétienne tardive. C'est donc un péché et une faute « supra-fonctionnelle », qui vient effacer automatiquement la qualité de roi de l'individu; il perd sa « puissance », son *auctoritas* et donc son *potestas*. Le péché est singulier, mais irréparable et indivisible; et l'ordre fondé sur la vérité qu'est la société et qui était investie d'une certaine mystique est brisé dans son lien avec le roi. Car même si le roi est roi, il doit reconnaître ses limitations face à l'ordre céleste. Son orgueil le trahit et trahit donc ce qu'il représente, l'ordre du monde (Dumézil 1973, p. 112). Dans le christianisme il existe un dire : « le Seigneur est bon, mais il ne pardonne pas l'orgueil ». Même à Rome dans les légendes de fondation, nous voyons ce schéma s'installer¹¹² : Romulus pèche par tyrannie, Tullus Hostilius pèche par rejet de Jupiter (impiété) et par la maltraitance de ses soldats, et finalement pour la troisième fonction Sextus Tarquinius commet un péché sexuel par le viol de Lucretia. Les trois péchés sont accomplis, tout cela à cause de l'orgueil des rois.

¹¹² Dans un autre ordre d'idée, les athéniens ont aussi une liste de roi qui fonctionne comme celle de Rome (de la première fonction vers la troisième). Cependant, celle-ci ne démontre pas de péchés ou de fautes (Magrath, 1975). On peut donc conclure que la généalogie trifonctionnelle pourrait être un thème proto-indo-européen, mais que les péchés y ont été inclus par les romains.

CHAPITRE IV

LE RITUEL DU SACRIFICE DU CHEVAL

4.1. Le cas védique et interprétations générales

Commençons par rappeler l'hypothèse que nous avons faite à propos de la figure royale : le roi est une figure totale (dans le sens qu'elle touche le social, l'économique, le politique, le religieux, etc.) qui contient dans sa fonction une capacité d'union des contraires permise par son caractère ambigu et liminaire. Ce caractère ambigu est mis en évidence dans les différentes sphères principales d'activité royale que nous avons étudiées, soit le social, le cosmique, le mystique et le moral. Cette fonction royale est au centre et à la limite des considérations tripartites de l'idéologie proto-indo-européenne.

Pour aborder la question du sacrifice du cheval, nous allons d'abord procéder à une mise en situation en abordant le rituel de manière générale en même temps que les interprétations les plus communes sur le sujet. Par la suite, nous démontrerons la validité d'une reconstruction proto-indo-européenne du sacrifice par l'étude des sources archéologiques puis littéraires. Nous terminerons avec une analyse des grands thèmes du sacrifice pour proposer une nouvelle interprétation en lien avec notre hypothèse de la royauté.

En ce qui concerne le cas védique, le plus documenté de toutes les traditions indo-européennes sur la question du sacrifice, plusieurs sources ultérieures mentionnent le rituel, comme le *Mahābhārata*; mais les sources les plus anciennes se retrouvent dans

le *Rg Veda*. Nous en trouvons les mentions dans trois versets du livre I, à l'hymne 162 et 163. Le *Satapatha Brahmana* (chapitre XIII) décrit le rituel de la manière la plus élaborée (Lindquist 2003). Au niveau des sources numismatiques, nous avons aussi accès à une quantité importante de pièces en lien avec des rituels sacrificiels de cheval (Lindquist 2003), principalement de la période Gupta (III^e siècle apr. J.-C.).

Voici une description sommaire du rituel par Mallory (1999, p. 135-136) :

« It began in the spring under the direction of four priests, acting under the patronage of the king who was dedicating the sacrifice to the divine representatives of his warrior class. A prized stallion was selected as the victim and after rituals initiating the ceremony, the stallion was set free to wander for an entire year, 400 warriors trailing behind to ensure that the course of the stallion was neither interfered with nor that it had contact with mares. Ancillary rituals took place throughout the year until the horse was returned for the final three day finale¹¹³. This involved, among other things, the horse pulling the king's chariot¹¹⁴, a large sacrifice of variety of animals¹¹⁵, and the smothering of the horse, after which the king's favorite wife¹¹⁶ 'co-habited' with the dead stallion under covers. The horse was then dismembered into three portions [...]. »

Les interprétations « modernisantes » dans la tradition indienne mettent l'emphase sur le symbolisme du rituel. C'est-à-dire que, pour cette école d'interprétation, le

¹¹³ Qui inclut notamment un contact étroit avec l'eau (soit être dans l'eau ou la boire). L'auteur ne mentionne pas le fait que le cheval était tué à un poteau cérémoniel, élément qui n'est pas anodin pour notre interprétation (cf. 4.2.2. et 4.2.4.). Pour voir une autre description de ce rituel, voir Fickett-Wilbar (2012, p. 316-317).

¹¹⁴ Nous abordons peu le chariot dans ce mémoire, mais il reste un élément important de la question indo-européenne. Premièrement, au niveau des études indo-européennes, il est un point de contention important pour les reconstructions narratives des migrations. Deuxièmement, du point de vue royal, il représente un élément important dans certaines traditions indo-européennes (surtout ici, le cas védique, voir aussi Heesterman 1957, pp. 127-139). Troisièmement, du point de vue symbolique, c'est un élément solaire important souvent en lien avec le cheval qui le tire, même si du point de vue archéologique cela ne concorde pas avec les dates d'utilisation des chevaux pour le trait du charriot. Finalement, par son rapport avec le choix du cheval dans le sacrifice du cheval de certaines traditions.

¹¹⁵ *Śatapatha Brāhmaṇa* XIII, 2.2.3-7. La foule d'animaux est d'ailleurs placée selon des schèmes particuliers et précis. Par exemple : « *Two black-spotted goats (he ties) to the front legs for the Asvins – just strength he places into the front legs by which the king is strong in arm* ».

¹¹⁶ D'autres auteurs mentionnent plutôt que c'est la reine parmi ses femmes qui aurait ce rôle (Lindquist 2003, p. 108; Stutley 1969, p. 259)

langage du *Rg Veda* « *is a symbolic one that constantly operates at different levels* » (Danino 2006, p. 55). Pour cette école interprétative, le rituel renvoie à des réalités purement intérieures : il y a une séparation dans l'interprétation entre la corporalité du rituel et sa portée symbolique, où, pour cette école de pensée, seulement la deuxième serait « réelle » et qu'il n'y aurait pas eu de sacrifice d'animaux à proprement parler. Le sacrifice d'un cheval devient ici une allégorie pour communiquer avec le « soleil intérieur », étant donné la signification ancienne du cheval qui l'associe aux aspects solaires de la divinité (*Rg Veda* 1.163.1). Certains *āsvamedhá* ont d'ailleurs été produits dans les dernières années sans sacrifice animal, dans la même lignée que cette école de pensée¹¹⁷. Cette interprétation est pour nous insuffisante : elle ne prend pas en compte le fait que les deux ancêtres rituels de l'*āsvamedhá*, c'est-à-dire le sacrifice du cheval indo-européen et certains rites de fertilité dravidiens ont fait usage de sacrifice animal (Stutley 1969, p. 253). Les preuves archéologiques, linguistiques et mythologiques corroborent le fait que l'interprétation sans sacrifice est un développement tardif. Il n'en reste pas moins que l'aspect symbolique n'est pas sans fondement : le rituel pourrait être vu comme symbolisant le voyage du soleil dans le ciel. Le roi qui sacrifiait le cheval passait donc pour être le seul maître de la terre, comme le soleil dominait le ciel. Cet aspect retient des éléments indo-européens importants si l'on considère le culte au soleil des indo-européens (Boyer et Ries 1995).

L'interprétation la plus populaire dans le monde académique en ce qui a trait à la version védique du rituel est celle d'un rituel de renouveau social et cosmique important où le roi joue le rôle du sacrifiant principal (Mallory 1989, Lindquist 2003, Puhvel 1955, Stutley 1969 et Zaroff 2005). Pour cette école interprétative, le rituel était en rapport avec la fertilité (parfois associé à des cultes pré-indo-européens indigènes), et la guerre. Cet aspect militaire aurait été fondamental au rituel (Stutley

¹¹⁷ Staff Reporter. 2005. « Ashwamedha Yagam in city ». *The Hindu*, jeudi 13 Octobre 2005, voir l'adresse <http://www.thehindu.com/2005/10/13/stories/2005101316990400.htm>

1969 et Zaroff 2005 en fond même leur argument principal). Le rituel aurait été dédié en premier lieu à Varuna (Stutley 1969, p. 255), dieu lié au ciel, à la terre, aux eaux, à l'ordre et la loi. *Le Rg Veda* lui-même mentionne que le rôle du rite est d'assurer « *wealth and benefits for the sacrificer; to provide good horses, fine sons and continued lordship; and to fill the rivers* » (Stutley 1969, p. 255). Le rituel aurait donc un impact sociopolitique important: le cheval permet d'assurer la vassalité des autres rois face au roi sacrificateur : le *Satapatha Brahmana* (XIII.4.1) identifie d'ailleurs le *ksatriya* (du sanskrit क्षत्रिय, « qui a le pouvoir temporel ») au rituel, c'est-à-dire à la deuxième fonction.

L'*Upanishad* rajoute une couche interprétative qui semble avoir été intégrée aux rituels subséquents, c'est-à-dire que la performance elle-même avait une signification cosmique (Zaroff 2005, p. 78-79) : « *each performance of it being regarded as taking place at the centre of the earth, and as representing in miniature a re-creation of the world* » (Stutley 1969, p. 256). Zaroff (2005, p. 79) mentionne une véritable évolution dans la compréhension du rite, où un rituel indo-européen (principalement militaire et archaïque) aurait laissé sa place à un rituel royal védique, puis universel sous la période subséquente.

Le problème avec ces interprétations est que la fonction du roi est toujours ambiguë et jamais expliquée adéquatement en termes idéologiques. Par exemple, Stutley insiste sur l'aspect militaire comme étant fondamental mais, outre une dédicace tardive à Indra, elle donne peu d'information sur les raisons structurelles d'une telle interprétation. C'est qu'en fait son argumentaire se fonde sur le principe que le roi indien est un *ksatriya*, et donc avant tout un représentant du « pouvoir temporel ». Zaroff en dit tout autant lorsqu'il mentionne que, dans ce contexte, « *Indian kingship remained basically secular. It was a contract between the king and his subjects* » (2005, p. 77). Serait-ce donc à dire que l'aspect rituel, l'aspect contractuel (avec

Varuna) et l'aspect sacrificateur sont des domaines séculiers ? Si c'est réellement le cas pour le monde indien tardif, qu'en est-il pour le cas pré-védique ? Est-ce que le roi est « devenu » l'instrument séculier d'un rituel archaïque, ou bien doit-on voir ici une tentative de la royauté d'accumuler des prérogatives rituelles liées à l'autorité spirituelle ? Pour éclairer ces questions, nous allons maintenant montrer comment le rituel du sacrifice du cheval est bel et bien issu de la tradition proto-indo-européenne et comment il peut nous permettre de comprendre la royauté indo-européenne.

4.2. Le sacrifice du cheval proto-indo-européen

4.2.1. Archéologie

Pour ce qui est des sources archéologiques, il est important de s'interroger autant sur le cheval lui-même que son sacrifice. Pour Anthony, le cheval, **ek'wo-*¹¹⁸, est une reconstruction linguistique solide¹¹⁹ et un symbole religieux¹²⁰ important pour les proto-indo-européens¹²¹. En effet, Anthony montre plusieurs exemples d'utilisations symboliques du cheval¹²², comme le cimetière de Dnieper-Donets II (Anthony, 2007,

¹¹⁸ Il existe aussi l'alternative que propose Platte (2008, p. 4) : « *The Proto-Indo-European, or PIE, hjdku-os, horse, yielded Hieroglyphic Luwian a-su-wa, Sanskrit asva, Avestan spa, Tocharian Ayuk, Tacharian Byakwe, Greek hippos, Latin equus, Venetic eku, Anglo-Saxon eoh, Gaulish epo-, Old Irish ech, as well as Lithuanian ashvienis (stallion), Old Church Slavic ehu-skalk (horse-groomer), and Mitanni a-as-su-us-sa-an-ni (horse-trainer).* »

¹¹⁹ Gamkrelidze et Ivanov (2010) donnent aussi cette racine. Cette construction nous permet d'ailleurs de prendre conscience de l'aspect économique important du cheval autant pour sa consommation que pour son utilisation (Gheorghiu, 1994, p. 240).

¹²⁰ Nous entendons ici l'utilisation de restes de cheval de manière systématique pour des fins funéraires ou ritualisées, que nous pouvons reconnaître par leur disposition, leur isolement par rapport aux autres ossements, ainsi que leur marquage.

¹²¹ Selon Gheorghiu (1994, p. 229-230), les sceptres artisanaux en forme de cheval permettent d'inférer le rôle symbolique et pratique du cheval sans pourtant pouvoir donner de précisions sur l'horizon culturel spécifique étant donné sa présence à divers endroits. N'en reste pas moins que ce sont aussi des preuves qui se retrouvent en territoire considéré « indo-européen » par le modèle pontique-caspien, et ceux-ci sont très archaïques (5^e ou 4^e millénaire av. J.C.).

¹²² À ce niveau, il faut comprendre que l'aspect économique et l'aspect symbolique ne peuvent pas toujours être séparés (Grant, 1991, p. 109), et qu'il faut donc les interpréter conjointement en fonction de ce que nous savons des autres lieux rituels semblables.

p. 185), le site de S'yezzhe (p. 189) et les tombes de l'horizon Maikop (p. 287 et 291). C'est le site de Sintashta (2200 à 2000 av. J.-C.) qui donne le plus d'indices pertinents à l'effet d'une utilisation symbolique : certains rites funéraires (Anthony 1986, p. 303), dans leur composition matérielle, semblent faire un parallèle frappant avec le *Rg Veda* selon Anthony (p. 375)¹²³, notamment au niveau des sacrifices d'animaux¹²⁴. De plus, l'utilisation massive du cheval dans les sacrifices était sans précédent (p. 406). Selon les calculs faits par Anthony, celui-ci aurait pu servir à nourrir une communauté au complet. Le lien avec les cultures du Sintashta est aussi fait avec la royauté, en citant le *Rg Veda* 1.162 sur un rituel funéraire royal : « *Keep the limbs undamaged and place them in the proper pattern. Cut them apart, calling out piece by piece* »¹²⁵.

Il n'en reste pas moins que la recherche archéologique concernant le cheval est complexe, comme nous le rappelle Bogucki dans Anthony (1986, p. 304) :

« The domestication of the horse is a particularly difficult issue, for it is one that must be approached almost exclusively through the use of "proxy" evidence. The faunal remains themselves provide relatively little good evidence for horse riding, although they do suggest management as part of a subsistence system. It is in this context that Anthony's use of the New World model of the implications of horse domestication makes sense. Whether or not it adequately explains the development of horse domestication, the

¹²³ Selon Mallory, les preuves archéologiques permettent d'établir une période pour les rituels liés aux chevaux dans la culture kurgan (et donc proto-indo-européenne) entre 4000 et 2500 av. JC (1981, p. 205). Toutefois, les restes d'animaux dans les kurgans sont rares (15%), et le cheval plus encore (1981, p. 212). Une des preuves matériels qu'il s'agit bien d'un sacrifice reste encore dans la disposition et le choix des restes : ce sont souvent des parties spécifiques et pas tout le corps (ex : tête, dent, mâchoire) et très souvent la combinaison tête/sabot (1981, p. 213-214). Ces types de restes sont structurellement correspondants avec les traditions védiques et romaines.

¹²⁴ Zimmer (2009, p. 182) postule comme racine proto-indo-européenne le terme *hiaǵ- ou *ab-b(h)er (« *to bring to, to carry* » mais aussi « *to sacrifice* » dans le sens de « *to contribute victuals/victims* », p. 183). Dans tous les cas, selon lui, le sacrifice aurait procédé par *do ut des* (2009, p. 184). Benvéniste (1969a, p. 65) nous rappelle que le sacrifice dans la langue gothique (*gild*) avait un lien intrinsèque avec le religieux, l'économique et le juridique. Voir aussi le chapitre de ce dernier sur le sacrifice (1969b, livre 3, chapitre 3).

¹²⁵ Anthony (2007, p. 409). Anthony (p. 427) fait référence ailleurs au lien avec la royauté dans les fouilles où il y a des traces de chevaux, comme par exemple dans le cas d'une tombe bactérienne-margienne.

examination of the archaeological correlates of this process can provide the proxy data needed to document it. »

L'utilisation sacrificielle de cheval¹²⁶ dans les tombes plus anciennes sous-entend déjà une domestication du cheval. Par conséquent, il est possible de voir un lien entre un statut élevé et la possession de chevaux sans preuves archéologiques concluantes¹²⁷. De plus, même les plus conservateurs, comme Levine (2005), en ce qui concerne la datation, proposent une date tardive autour du 3^e voire du 2^e millénaire pour la domestication du cheval (2005, p. 7). Mais cette dernière concède toutefois qu'au minimum le cheval devait avoir un rôle symbolique avant cette période (2005, p. 9).

4.2.2. Comparatif et sources

Girraud de Barri¹²⁸, auteur chrétien médiéval, évoque un rituel analogue irlandais¹²⁹ que l'on doit interpréter par rapport au cas celtique¹³⁰:

¹²⁶ Nous pourrions rajouter comme critique potentielle de notre modèle l'étude d'Anderson (1997) sur ce rituel par le biais des sources mongoles. Selon l'auteur, le rituel serait d'origine eurasienne (les steppes), et pas spécifiquement indo-européenne. Nous répondons en disant que ce qu'il compare, c'est le matériel brute (le sacrifice d'un cheval). Or ce que nous nous voulons interpréter, c'est la structure et la fonction du rituel qui se situe à un niveau beaucoup plus profond. Au niveau des matériaux rituels, il est bien évident que beaucoup de sociétés des steppes ont des pratiques rituelles liées aux chevaux.

¹²⁷ Platte (2008, p. 7) disait d'ailleurs: « *The high status of horses in that society will also be assumed, although I am well aware that this assumption, despite its prevalence in scholarly tradition, has been severely criticized for scarcity of definitive archaeological verification. Even without definitive archeological evidence, however, the likelihood of such a status is strongly suggested by such phenomena as the frequency of words for horse utilized in Indo- European personal names, such as Indie Asva-cakra, Avestan Visht-aspa, Greek Hippo-lytas and [P]hil-ippas, Gaulish ispo-pennus and Old English so-maer, to list but a few.* »

¹²⁸ Gerald of Wales, *The History and Topography of Ireland*, trad. John O'Meara, Dublin, Harmondsworth, 1951, ch. 102.

¹²⁹ D'ailleurs on retrouve des indices de chevaux mangés dans l'Irlande préhistorique, ainsi que des preuves de l'arrivée des chevaux au 3^e millénaire av. JC (Ni Chathain, 1991, p. 123). Il y avait même des restrictions quant au fait de manger du cheval avant l'arrivée du christianisme (Ni Chathain, 1991, p. 124).

¹³⁰ À ce sujet, voir Bray (1997, p. 105-116) et Puvhel (1955, p. 354). Il faut contextualiser cet extrait car il semblerait qu'il ait été écrit pour des raisons politiques afin de jeter du discrédit sur l'Irlande de l'époque. Par contre, bien que potentiellement faux ou biaisé, l'extrait retient des éléments trop caractéristiques pour être une pure invention, et doit donc être compris selon nous comme un mythe ou la réécriture d'un folklore plus ancestral que l'auteur aurait décidé de projeter sur le peuple étudié.

« When the whole people of that land has been gathered together in one place, a white mare is brought forward into the middle of the assembly. He who is to be inaugurated, not as a chief, but as a beast, not as a king, but as an outlaw, has bestial intercourse with her before all, professing himself to be a beast also. The mare is then killed immediately, cut up into pieces, and boiled in water. A bath is prepared for the man afterwards in the same water. He sits in the bath surrounded by all his people, and all, he and they, eat of the meat of the mare which is brought to them. He quaffs and drinks of the broth in which he is bathed, not in any cup, or using his hand, but just dipping his mouth into it round about him. When this unrighteous rite has been carried out, his kingship and dominion have been conferred. »

Nous retrouvons ici les éléments principaux du rituel védique : le roi sacrificateur, le cheval sacrifié, le démembrement et le partage. Il serait possible d'objecter que l'auteur « invente » cette histoire afin de jeter du discrédit sur la population à l'étude. Nous rejetons cette critique pour différentes raisons. Premièrement, c'est un thème commun de la tradition littéraire chrétienne que de réutiliser des thèmes païens (Sayers 1996, p. 174, mais aussi Mac Cana 1955-1956). Deuxièmement, les liens sont si frappants, et si précis dans leurs parallèles que, même si les Irlandais eux-mêmes n'ont pas pratiqué ce rituel tel qu'il est décrit ici, il n'en reste pas moins que la description de Girraud s'est construite selon un modèle qui pourrait provenir de légendes ou de rituels connexes dont les manuscrits nous sont aujourd'hui perdus. Certains auteurs ont avancé que ce seul rituel putatif ne peut être utilisé pour bâtir un comparatif. Par contre, les travaux récents de Ficket Wilbar (2012) ont permis de jeter un peu de lumière sur l'archaïsme de cette pratique.

Simms (1987, p. 21) critique le rapport que fait Girraud en disant que c'est sûrement et seulement « *derived from a literary or oral tradition about a long discontinued rite* ». Nous ne disons pas autrement : seulement, le rite (ou son idée) a bien dû être pris quelque part. Certains des aspects auraient pu être des exagérations locales (ou de Girraud), voire même des problèmes de communication entre Girraud et la population au sujet de la signification dudit rituel. D'ailleurs, l'aspect érotique du rapport avec le cheval trouve des parallèles dans la poésie grecque et védique (Platte, 2008, p. 4), et même dans les traits religieux plus archaïques des sociétés germaniques et scandinaves (Østmo, 1997, p. 295)

En effet, il existe une autre preuve textuelle qui laisse sous-entendre l'existence d'un sacrifice du cheval en lien avec la royauté¹³¹. Cette preuve se trouve dans la vie de Saint Molaise de Devenish (aussi connu comme Lasrian). Fickett-Wilbar (2012) a bien su utiliser les deux sources textuelles que nous possédons sur ce saint, l'irlandaise (*Betha Mholaise Daiminse*) et la latine (*Vit Sancti Lasriani*), afin de démontrer qu'elles supportent l'idée d'un rituel sacrificiel du cheval en Irlande ancienne. La vie du saint est somme toute assez classique et suit la même structure pour les deux versions :

- 1) Le saint demande un territoire (pour la construction d'un monastère);
- 2) Le roi refuse;
- 3) Le saint maudit le roi;
- 4) Le roi change d'avis; et
- 5) Le saint retire la malédiction.

Selon l'auteur, certains éléments narratifs incongrus et la structure peu habituelle de l'épisode permettent d'avancer que le récit sert avant tout à discuter de la question de la souveraineté. Celle-ci est exprimée dans l'accomplissement d'un rituel païen que le saint revendique. Pour l'auteur, ce rituel s'avère finalement à être un sacrifice de cheval « caché » (Fickett-Wilbar, 2012, p. 328). Pour l'auteur, voici les étapes de l'épisode reconstruit (Fickett-Wilbar, 2012, p. 328-329) selon la structure interne des séquences :

- 1) Un feu est allumé;
- 2) Le roi conduit un chariot aussi vite qu'il le peut;
- 3) Il rencontre un arbre (chêne) particulier;
- 4) Celui-ci est *sticky* [ledit arbre maintient en place les chevaux et arrête la course du charriot];
- 5) Il y a une proclamation de souveraineté de la terre par un « jeune homme » [ici le saint];
- 6) Les têtes des chevaux sont tournées autour de l'arbre afin de faire face au sud et à l'est, respectivement;
- 7) Les chevaux sont libérés de l'arbre;

¹³¹ La question des « chevaux noyés » est abordée aussi dans des vieux poèmes et dans certains éléments topographiques (Ni Chathain, 1991, p. 125). Zimmer (2009, p. 184) démontre aussi qu'au niveau linguistique, le sacrifice est associé de très près à l'élément aquatique et au feu.

- 8) Le roi continue son chemin à pied;
- 9) Un sacrifice de taureau est fait;
- 10) Les deux chevaux meurent¹³²;
- 11) Une généalogie est récitée; et
- 12) Il y a un festin.

Si on considère aussi l'élément 1 et 12 comme le début et la fin du rituel védique nous pouvons voir un parallèle structurel important dans les éléments 2 à 11. Le fait d'allumer un feu est présent en Inde aussi par rapport à la souveraineté d'un lieu (Fickett-Wilbar, 2012, p. 329). Faire un festin fait aussi partie des obligations du roi dans la tradition irlandaise (par exemple, Bres n'a pas fait de festin pour les Tuatha de Danann et fut discrédité, Fickett-Wilbar, 2012, p. 330). Nous pourrions aussi voir dans la séquence 2 une course de chevaux, élément présent dans la tradition latine et védique du sacrifice.

Le fait que ce soit un bovin qui est sacrifié n'est pas un hasard: l'auteur montre d'autres exemples de rituel en lien avec la souveraineté qui utilisent cet animal dans l'Irlande ancienne. Ce serait donc un glissement au niveau des matériaux religieux utilisés, mais la structure reste intacte. Il existe aussi certains liens frappants avec le cas védique (utilisation de la viande et du bouillon pour manger/boire après ledit sacrifice; le lien avec l'élection royale) (Fickett-Wilbar, 2012, p. 330). Pour l'auteur, le fait que les chevaux aient couru pour des raisons symboliques (dans le fait que le roi continue à pied alors qu'il aurait pu utiliser ses chevaux qui sont maintenant libérés) prouve que le sens du texte est n'est pas littéral, ce qui le place en rapport direct avec le cas védique (Fickett-Wilbar, 2012, p. 333) et pas un épisode à proprement parler « historique » de la vie du saint.

¹³² Étant donné que les chevaux meurent noyés, l'auteur fait un parallèle avec le cas védique. Dans ce dernier, le cheval principal est plongé deux fois dans l'eau, tout comme les deux chevaux de cette source sont noyés (Fickett-Wilbar, 2012, p. 336).

L'auteur dit que l'arbre symbolique du texte est un parallèle à l'*axis mundi*, car c'est attaché à ce poteau symbolique que le cheval est sacrifié pour le renouveau. L'auteur fait le parallèle avec le cas germanique où Yggdrasil signifierait littéralement « cheval d'Odin » (Yggr étant un de ses noms). Notamment en ce que le cheval d'Odin serait en fait deux chevaux (huit pattes) (Fickett-Wilbar, 2012, p. 336), comme c'est le cas pour le sacrifice du cheval irlandais, védique et latin. Le poteau est donc un arbre lié au sacrifice du cheval, y compris dans la tradition germanique. C'est aussi un parallèle avec la tradition védique et le *asvayupa* (le *horse pillar*) où le cheval est sacrifié. L'auteur résout la question du « *sticky oak* » en disant que le terme *gabtha* (*sticky*) est proche du terme *gabor* (cheval). Étant donné que le second terme est un archaïsme poétique peu utilisé et qu'il renvoie à un cheval en lien avec la royauté il se peut que les copistes ait fait une erreur et que ce soit un « poteau du cheval » (Fickett-Wilbar, 2012, p. 337-338).

Donc, si nous comparons cette source avec celle de Girraud, nous voyons un parallèle intéressant : une proclamation de souveraineté sur un territoire passe par le sacrifice d'un cheval (en lien avec l'eau et un poteau sacrificiel) et la distribution de la nourriture. Même s'il y a des différences notables entre les deux, aucun élément féminin ou sexuel par exemple, il n'en reste pas moins que l'existence de deux épisodes archaïques parallèles permet d'entrevoir une tradition plus ancienne commune d'un sacrifice du cheval lié à la souveraineté dans l'Irlande et le monde celtique.

À Rome existait aussi le rituel du cheval d'octobre, l'*October Equus* (Mastrocinque 2016), sur les Champs de Mars (*Campus Martius*) aux ides d'Octobre, où le cheval choisi était celui « de droite » dans l'équipage du char

gagnant la course organisée à cette occasion. Le rituel se retrouve dans de nombreuses sources textuelles importantes¹³³.

Sextus Pompeius Festus le mentionne à deux endroits. Premièrement il dit¹³⁴ :

On appelle l'*October equus* le jour où, au mois d'octobre, dans le *campus Martius*, le cheval de droite du chariot victorieux est annuellement immolé pour Mars. Il était coutume d'avoir un long combat au sujet de la tête entre ceux de la Subura et ceux de la voie sacrée [via sacra], à savoir si elle allait être fixée au mur de la *regia* [par les premiers] ou à la *turris Mamilia* [par les deuxièmes]. Sa grande queue était transportée à grande vitesse dans la *regia*, son sang égoutté sur l'autel [le foyer], participant ainsi aux choses divines. On dit que c'est à la place d'une victime qu'est sacrifié le cheval à Mars, le dieu belliqueux. Ce n'est pas, comme la populace le dit, que ce sacrifice est fait ainsi, parce que les Romains seraient natifs d'Illium, et que Troie fut capturé par l'image d'un cheval.

Ailleurs il dit¹³⁵ :

Ils ornaient au moyen de pains la tête du cheval sacrifié pour les ides d'Octobre dans le *campus Martius*, ce même sacrifice qui était produit pour le bénéfice des récoltes; un cheval plutôt qu'un bovin était sacrifié, parce que [fait] pour la guerre, [tandis que] le bovin est [plutôt] apte à aux récoltes.

Plutarque mentionne aussi¹³⁶ :

¹³³ Pour la provenance et la pertinence de ces sources romaines, voir Mastrocinque 2016. Les traductions sont de nous.

¹³⁴ *October equus appellatur, qui in campo Martio mense Octobri immolatur quotannis Marti, bigarum victricum dexterior. De cuius capite non levis contentio solebat esse inter Suburanenses, et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in regiam, ut ex ea sanguis destillet in focum, participandae rei divinae gratia. Quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non ut vulgus putat, quia velut supplicium de eo sumatur, quod Romani Ilio sunt oriundi, et Troiani ita effigie in equi sint capti.* (Festus 178, Lindsay)

¹³⁵ *Panibus redimibant caput equi immolati Idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum: et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus.* (Paul. Festus p. 246 L)

¹³⁶ 'Διὰ τί ταῖς Δεκεμβρίας εἰδοῖς ἵπποδρομίας γενομένης ὁ νικήσας δεξιόσσιρος Ἄρει θύεται, καὶ τὴν μὲν οὐρανὸν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ῥηγίαν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βομῶν αἰμάσσει, περὶ δὲ τῆς κεφαλῆς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ λεγομένης οἱ δ' ἀπὸ τῆς Συβούρης καταβάντες διαμάχονται; πότερον, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἔπῳ τὴν Τροίαν ἠλωκέναι νομίζοντες ἔπῳ κολάζουσιν, ἅτε δὴ καὶ γεγονότες 'Τρώων ἀγλαὰ τέκνα μεμιγμένα παισὶ Λατίνων'; ἢ ὅτι θυμοειδὲς καὶ πολεμικὸν καὶ ἀρήιον ὁ ἵππος ἐστὶ τὰ δὲ προσφιλέη μάλιστα καὶ πρόσφορα θύουσι τοῖς θεοῖς, ὁ δὲ νικήσας θύεται διὰ τὸ

Pourquoi est-ce qu'en décembre, un des chevaux de droite devenu victorieux des courses est sacrifié [à Mars], qu'on coupe sa queue et qu'elle est transportée jusqu'à ce qu'on appelle la *regia*, avec le sang versé sur l'autel, près d'où certains combattent pour la tête, certains venant du lieu appelé la voie sacrée [via sacra], d'autres de la Subura ?

Laquelle des deux explications ? Certains disent qu'ils pratiquent par coutume ceci parce que Troie fut capturée par un cheval; et donc ils punissent le cheval, ceux qui sont un mélange des rejetons de l'illustre Troie et fils des Latins.

Or d'autres disent que parce que le cheval est un animal puissant [spirituellement], belliqueux et lié à la guerre, et qu'ils sacrifient aux dieux des choses qui leur sont plaisantes en ressemblance; et que le vainqueur est sacrifié parce que le dieu [Mars] est un dieu dont le domaine est la victoire et la force.

Où est-ce parce que les travaux des dieux demandent de rester fermes; et donc que ceux qui restent en ordre de bataille défont ceux qui, s'enfuyant, ne restent pas; et donc que la vitesse est punie parce que la ressource des couards; pour qu'ils apprennent symboliquement qu'il n'y a pas de secours pour ceux qui fuient ?

Nous avons enfin un passage de Timaeus dans Polybius¹³⁷ :

Aussi, dans son écrit sur Pyrrhus, il (Timaeus) soutient de plus que les Romains font encore aujourd'hui, en commémoration de la destruction d'Ilium, à un certain jour, (un rituel pour percer un cheval par une lance)¹³⁸ au-devant de la cité sur ce qui est appelé le « Campus », pour la prise de Troie qui fut accomplie par un cheval en bois.

νίκης καὶ κράτους οἰκείον εἶναι τὸν θεόν; ἢ μᾶλλον ὅτι τοῦ θεοῦ στάσιμον τὸ ἔργον ἐστὶ καὶ νικῶσιν οἱ μένοντες ἐν τάξει τοὺς μὴ μένοντας ἀλλὰ φεύγοντας, καὶ κολάζεται τὸ τάχος ὡς δειλίας ἐφόδιον, καὶ μανθάνουσι συμβολικῶς ὅτι σωτήριον οὐκ ἔστι τοῖς φεύγουσι; (Plut. Quaest. Rom. 97; 287A)

¹³⁷ Καὶ μὴν ἐν τοῖς περὶ Πύρρου πάλιν φησὶ τοὺς Ῥωμαίους ἔτι νῦν ὑπόμνημα ποιουμένους τῆς κατὰ τὸ Ἴλιον ἀπωλείας ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ, διὰ τὸ τῆς Τροίας τὴν ἄλωσιν διὰ τὸν ἵππον γενέσθαι τὸν δούριον προσαγορευόμενον. (Timaeus, FGH 566, F 36 *apud* Pol. XII.4b:)

¹³⁸ Le verbe κατακοντίζειν ἵππον voudrait ici dire littéralement « pour blesser (le cheval) par une lance », pour « lancer le cheval » dans le sens anglais de « *to spear the horse* ».

Nous pourrions aussi interpréter un passage de Cassius Dio¹³⁹, concernant l'exécution de soldats par César, comme ayant aussi des similarités avec certains éléments archaïques du rituel.

Le rituel romain possède aussi différentes sources archéologiques (Mastrocinque, 2016, p. 37)¹⁴⁰ qui, dans tous les cas, aident à entrevoir le sacrifice et le démembrement d'un cheval comme étant archaïques. Le cheval était sacrifié à Mars¹⁴¹ avec une lance¹⁴² et ses pièces démembrées¹⁴³ amenées soit à la *turris mamilia*¹⁴⁴ ou à la *regia*. De plus, l'endroit où le rituel était fait à Rome correspondait à un ancien palais royal. La somme de ces indices romains nous permet au moins de vérifier l'existence d'une tradition latine d'un sacrifice du cheval (ou d'une mort ritualisée dans le cas de l'exemple de Cassius Dio) à un endroit bien précis en rapport à des circonstances précises, liées principalement à Mars et la royauté.

Si le rituel est à priori associé à la guerre, par l'invocation à Mars, le but de ces rites semble avoir aussi eu la fonction de revitaliser le cosmos (surtout la fertilité agricole dont les ides d'Octobre marquaient la fin des récoltes), d'amener la prospérité, de renforcer la hiérarchie sociale et de confirmer l'unité sociale dans la figure du roi¹⁴⁵.

¹³⁹ « Two other men were slain as a sort of ritual observance. The true cause I am unable to state, inasmuch as the Sibyl made no utterance and there was no other similar oracle, but at any rate they were sacrificed on the Campus Martius by the pontifices and the priest of Mars, and their heads were set up near the Regia. » (Mastrocinque, 2016, p. 37)

¹⁴⁰ Il semblerait que les chevaux auraient même pu être tués en étant attachés ensemble.

¹⁴¹ Pour Mastrocinque (2016), l'association entre Mars, le rituel et les lieux du rituel (par exemple le Campus Martius qui aurait appartenu, selon la tradition, à Mars avant d'être aux rois étrusques dont les romains ont saisis l'endroit) est très archaïque dans la tradition.

¹⁴² Qui pourrait être vu comme une référence à la première fonction, cf. appendice A.

¹⁴³ Le démembrement qui permet de revitaliser un tout (ici la communauté) peut être mis en lien avec les multiples théogonies indo-européennes du démembrement d'un être primordial ou de sa mort pour l'établissement du cosmos (mythologie romaine avec Remus, védique avec Purusha, nordique avec Ymir, etc.). De plus, il semble y avoir existé un mytheme indo-européen faisant le lien entre la création par le biais d'une déesse et la figure animale du cheval (voir Lyle 1982).

¹⁴⁴ Sur l'origine de ce lieu et sa signification romaine, voir Mastrocinque, 2016, p. 37-38.

¹⁴⁵ Nous faisons ici référence au « roi » car le rituel semble avoir été pré-républicain (Mastrocinque 2016).

« The martial interpretation, on the other hand, has many adepts and the fiercest has been G. Dumézil. However, we are not urged to choose between these two approaches, because the theater of the race and of the sacrifice was a large cornfield (or was close to it) and hosted an altar to Mars. This fact does not imply necessarily an agricultural nature of Mars, and therefore we can easily accept the testimonies of the ancients and believe in both the propitiation of the harvest and a cult to the warrior god Mars. Bennet Pascal has correctly underscored some important historical features of the ritual: The battle for the head is fought, after all, to see whether it will reside on the Tower of the Mamili or the King's house. [...] » (Mastrocinque, 2016, p. 39)

Contrairement aux autres cultures indo-européennes, la viande ici n'était pas partagée, le cheval étant considéré comme un animal profane dont on ne mangeait pas la viande. De plus, à Rome, le rituel ne marquait pas le début d'une saison de combat (le printemps dans le cas védique), mais bien la fin de celle-ci (l'automne). Deux éléments supplémentaires rapprochent cependant le cas romain d'autres cas indo-européens : d'une part, l'utilisation d'une lance (qui est, au mieux, présumée dans le cas védique, comme la numismatique¹⁴⁶ nous le démontre chez Lindquist 2003), d'autre part, le cheval « de droite » d'une course.

Chez les Hittites, aucun rituel sacrificiel du cheval n'a été trouvé avec le roi comme sacrifiant¹⁴⁷. Cependant, une loi hittite stipule que nul ne peut avoir de relations sexuelles avec un animal, sauf si c'est un cheval ou une mule. Cela pourrait donc faire référence à une vieille loi archaïque par rapport à l'acte sexuel (symbolique ou non) avec le cheval lors du sacrifice (Zaroff 2005, p. 82). De plus, nous avons une trace archéologique sur un vase¹⁴⁸ qui laisse sous-entendre l'existence d'une copulation royale qui aurait une signification hiérogamique (cf. 4.2.4.).

¹⁴⁶ À ce sujet, voir aussi Singh (2008, p. 55).

¹⁴⁷ Par contre, il existe des sources rituelles hittites (dans les lois et les textes religieux) qui parle de « libation » qui peuvent laisser sous-entendre un sacrifice du cheval (Gamkrelidze et Ivanov, 2010, p. 464). En effet le verbe utilisé en lien avec le cheval est aussi un verbe hittite de sacrifice.

¹⁴⁸ À ce sujet, voir Watkins (2004). L'auteur fait même un parallèle avec des passages grecs en lien avec des sacrifices de mules et certains aspects érotiques. Fortson (2009, p. 27-28) abonde aussi dans le même sens.

Puvhel (1955) suggère aussi l'existence d'un parallèle gaulois dans son étymologie de l'expression IIPOMIIDVOS. Pour lui, l'*ásvamedhá*, comme le *epomeduous*, est fort probablement lié étymologiquement à des termes qui signifieraient « *crazy about horses* » (Puvhel 1955, p. 353). Plus précisément, l'étymologie, selon lui, renvoie surtout à une intoxication et donc au breuvage sacrificiel¹⁴⁹. Cet élément n'est pas anodin, considérant le rôle important de l'intoxication dans les initiations indo-européennes, mais aussi dans l'idéologie royale comme nous l'avons vu avec Medb dont l'étymologie proviendrait des mêmes racines que l'*ásvamedhá* et le *epomeduous*.

Il existerait aussi des traces chez les Scandinaves¹⁵⁰, par exemple dans la saga *Olafs Helga* où l'on mentionne un sacrifice de cheval pour la bonne saison fait par le peuple de Trondheim. Il y a aussi une mention dans la saga *Hervarar* qui, de manière très intéressante, mentionne non seulement un sacrifice de cheval, mais l'association avec un arbre sacrificiel similaire au cas irlandais. En effet, selon Turville-Petre (1956, p. 93), l'arbre est associé non seulement au sacrifice, mais au sacrifice par la noyade. C'est un arbre sacré qui, selon lui, porte une ressemblance marquante avec Yggdrasil, ce même arbre qui, plus haut, a été décrit comme étant un *axis mundi* conçu comme poteau sacrificiel en lien avec le sacrifice du cheval.

Les sources anciennes grecques mentionnent déjà l'utilisation importante du cheval par les Scythes, et les fouilles récentes mettent aussi de l'avant l'utilisation de chevaux masculins dans les sacrifices (Pablo et al. 2017). Ces derniers étant

¹⁴⁹ Renou (1984) donne d'ailleurs comme définition du rituel védique : « sacrifice du cheval, rite de trois jours (type ahîna) comportant un Soma ainsi qu'un Cayana, un Pravarga [...] ». Le Soma fait référence, toujours selon Renou, au breuvage sacrificiel.

¹⁵⁰ Adalsteinsson (1998) fait aussi un lien entre le sacrifice du cheval (et la consommation de son foie) et la légitimité du roi dans la *Hakonar Saga Godta*. Montgomery (2000) avance aussi des preuves de son existence potentielle avec l'univers slave à travers les chroniques d'Ibn Fadlan chez les *rus*. En effet, ce dernier relate des rituels qui ont des thèmes communs : sexualité et royauté en lien avec le sacrifice de chevaux qui doivent courir.

exclusivement masculin, nous pourrions faire un rapprochement avec une branche plus « védique » du sacrifice.

4.2.3. Interprétation

Dans tous ces cas, la signification de la participation du roi demeure ambiguë. Si l'*October Equus* n'a pas de roi comme officiant, la *regia*, sa maison, est quand même celle qui reçoit l'offrande. L'exemple védique et celtique offre un parallèle frappant où le roi s'unit sexuellement au cheval. Dans le cas de l'*aśvamedhá*, la plus ancienne dédicace est offerte à Varuna, c'est-à-dire à un dieu de la première fonction. De plus, compte tenu la tripartition du démembrement, la tripartition des couteaux utilisés¹⁵¹ et les domaines touchés (ritualité et contrat, monde militaire et fertilité), il nous semble évident qu'il y a un lien entre l'aspect tripartite du roi et celui du sacrifice.

Ce lien entre la royauté et l'idéologie se construit selon nous dans le lien entre la société et le roi. Le sacrifice contient un don, que ce soit aux dieux (don de la tête à la *regia*) ou aux participants (don de nourriture par redistribution). Le don ouvre la possibilité d'un rapport social parce qu'il permet de reconnaître à l'autre, celui qui reçoit, le statut de sujet: « Dans le don offert, je laisse intacte la possibilité que l'autre a de refuser et par là je reconnais qu'il est un sujet pouvant me répondre: dans le don reçu, je laisse intacte la possibilité que l'autre a de me tromper et par là je reconnais qu'il est un sujet pouvant me répondre de son acte » (Pierre 2010, p. 152).

Dans cette réponse au don, nous pouvons saisir un aspect sémiotique important du rituel sacrificiel. Car le sacrifice est un « dispositif langagier qui n'existe qu'au sein d'une pratique discursive qui transforme en signes les objets du monde » (Pierre 2012, p.10). C'est un processus qui permet à une communauté de se disperser après le rituel

¹⁵¹ Dans le cas védique, trois couteaux de métaux différents sont utilisés, symbolisant chacun une partie de la société : royauté, aristocratie et paysans.

en tant « qu'actant collectif », participant d'une même axiologie. Le sacrifice devient donc un lieu de recatégorisation des valeurs. « On peut penser en effet qu'il y a partout un 'objet sacrificiel', que sa destruction ou que sa perte assure sa conversion axiologique dans l'univers des valeurs fondamentales, que cette opération rejailit sur la personne morale de l'offrant, et que ce dispositif dépend à son tour d'un cadre interprétatif spécifique qui en sanctionne l'efficacité » (Pierre, 2012, p. 11). Dans le cas qui nous intéresse, le rituel unit des contraires (car il y a effectivement opposition entre les fonctions telles que les mythes nous les présentent et cela au-delà de leur participation à une structure commune) et permet donc une refonte des valeurs sociales (l'idéologie tripartite) à partir de l'essence liminaire du roi. Le sacrifice devient donc une réaffirmation du prestige (Benvéniste 1969a, p. 74) et du pouvoir du roi (permis par l'asymétrie sociale et le contre-don). Ce processus permet de mettre en valeur le roi au sein de la société ainsi que la structure qu'il représente. C'est une refonte de l'ordre social dans la figure du roi par le sacrifice du cheval.

Cette liminarité et ce caractère unique du sacrifice du cheval sont mis en œuvre par la conjugaison de signifiants puissants tels que le cheval, le roi et le sacrifice. L'un d'entre eux est l'aspect féminin et divin. Nous allons maintenant l'interpréter plus en détail.

4.2.4. La question du genre dans le sacrifice du cheval

Dans son article sur les sources numismatiques de l'*asvamedhá*, Lindquist (2003) met de l'avant une interprétation différente de celles que nous avons pu voir jusqu'ici sur le rôle du roi dans le rituel. Ce dernier s'intéresse principalement aux pièces de monnaies de la période Gupta. Celles-ci représentent à plusieurs reprises d'un côté un cheval sacrificiel ou rituel, et de l'autre, une figure féminine.



Figure 4.1. Figure d'un cheval sur la pièce Samudragputa (BMC 56), Lindquist 2003



Figure 4.2. Figure féminine sur revers de la pièce de Samudragputa (BMC 56), Lindquist 2003

Le problème avec ce type de pièces, comme le rapporte Lindquist (2003, p. 105), est que toutes les autres pièces de monnaie de cette période ont comme sujet le roi : il est la figure centrale et systématiquement représentée, sauf pour le cheval. Sa conclusion, après une étude exhaustive des sources textuelles et numismatiques, est ce qui nous

intéresse : pour lui, le cheval est le roi, et le roi est le cheval (2003, p. 107)¹⁵². C'est-à-dire que le rituel de l'*aśvamedhá* devient un rituel auto-sacrificiel à double niveau : le roi se sacrifie (en tant que cheval) à lui-même (en tant que roi), par lui-même (en tant que sacrificateur) (Lindquist 2003, p. 108). « *One could even go so far as to say it is a fundamental constituent of the sacrifice : the horse can only conquer territory and bring both the heavens and the gods to man if it is the king.* » (p. 110). Pour nous, il est logique que les éléments se mettent en place comme ils le font : le cheval-roi effectue une reconquête de son royaume-pouvoir par le biais d'un sacrifice et d'une copulation avec la déesse-souveraineté (l'autorité). C'est donc un mariage entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel par le biais d'un sacrifice¹⁵³.

Mais pourquoi le sacrifice lui revient-il si les invocations les plus anciennes sont à Varuna, et par la suite à Prajāpati ? Pour Lindquist c'est que le roi *est* Prajāpati¹⁵⁴ (Lindquist 2003, p. 107) :

« To achieve this ultimate identification with Prajāpati, complex associations between the sacrificer, Agni, gold, the mantras, the sacrificial implements, etc., are put forth as multi-level correspondences that reach their pinnacle in the deity Prajāpati. In so doing, one means by which the king is ritually made the same as Prajāpati (and thus attains heaven, wealth, and fertility) is by his connection to the horse during the course of the sacrifice. »

La préparation du rituel est donc la mise en place d'un transfert de fonction du roi vers le cheval. Le premier cesse d'habiter, symboliquement, son palais afin d'aller conquérir, en tant que le cheval, le cosmos qui lui appartient pour renouveler les liens

¹⁵² « *The horse is homologized to royal or masculine qualities (royal power/nobility, vigour/fertility) and to physical items (the sun, gold). Further, the horse is the bridge or bearer to heaven.* » (Lindquist 2003, p. 107) De plus, le cheval est considéré comme le roi des animaux (p. 108). Il y a donc une correspondance entre le roi des hommes, le roi des animaux et le roi des dieux, tous trois participant de la même royauté.

¹⁵³ Il serait hautement pertinent, bien qu'hors du contexte de ce mémoire, de faire une analyse selon le schéma de Maurice Bloch sur le « *rebounding violence* » par rapport à cette théorie et ce rituel.

¹⁵⁴ Le *Śatapatha Brāhmaṇa* nous rappelle d'ailleurs que « L'*aśvamedhá* est le Prajāpati », « L'*aśvamedhá* est tout » et « Prajāpati a conservé l'*aśvamedhá* pour lui » (*Śatapatha Brāhmaṇa* XIII.2.1).

qui l'unissent à sa souveraineté. La reine, qui devient le « dépositaire » des qualités royales pendant l'année (Hiltebeitel, 1976, p. 148), fait donc partie intégrante de la royauté, apparaissant au côté du roi-cheval-*prajāpati* sur les pièces de monnaie. Dans le rituel, la reine n'a donc pas de rapport sexuel (putatif) avec le cheval, mais avec le roi. D'ailleurs, Lindquist nous rappelle (2003, p. 110) que, même en ce qui la concerne, l'ambiguïté entre reine et déesse sur les pièces n'est pas fortuite : elle est à la fois déesse *et* reine (cf. chapitre III, 3.3.4.3).

Selon O'Flaherty (1979, p. 1), le *White Mare*¹⁵⁵ et les caractéristiques du cas védique renvoient à une déesse « *dangerous but beneficent, erotic and fertile, mysterium fascinans et tremendum* ». Car en fait,

« The ancient Indo-European ritual, which may be tentatively reconstructed from the extant Greek, Roman, Norse, Irish, Welsh, Germanic, Gallic, and Indian evidence, began with symbolic copulation between the royal figure and the equine figure (of whatever gender) and ended with the slaughter of the animal and the eating of its flesh or seed. The myth adds certain details to this equine Liebestod scenario: **A goddess in the form of a white mare assumed human form and mated with an aging sun king.** » (O'Flaherty, 1979, p. 2)

Pour l'auteur ce lien avec le *seed* n'est pas fortuit. Le roi devient puissant (en tant que cheval) alors qu'il ingère la puissance qui, symboliquement, est drainée de la reine pendant la relation sexuelle (p. 4)¹⁵⁶. La semence du cheval est d'ailleurs « l'or du prêtre » (Lindquist 2003, p. 107). C'est donc un rituel qui permet au roi de s'accaparer la souveraineté divine¹⁵⁷ de la figure féminine tutélaire¹⁵⁸. Cela lui est

¹⁵⁵ D'ailleurs dans la tradition irlandaise tardive, le cheval et le roi sont associés à la couleur blanche (Sterckx, 1981, p. 329). Ce qui est pertinent dans cette couleur, c'est que, selon les études archéologiques (Mallory, 1981, p. 217), le type de cheval préhistorique changeait probablement de couleur avec les saisons, et nous ne pouvons confirmer qu'il ait été blanc pour l'ensemble des indo-européens. En d'autres mots, si la couleur n'était pas une caractéristique matérielle et qu'elle nous est quand même parvenue, c'est qu'elle a probablement été un symbole important.

¹⁵⁶ Nous suggérons la lecture de Grottanelli (1986) en parallèle d'O'Flaherty (1979) pour les liens mythiques (et non pas rituel) entre la féminité, le cheval et la divinité sous un aspect comparatif (Grèce, Irlande et Inde).

¹⁵⁷ Miller (2002 p. 85) fait aussi des liens avec l'histoire de Thésée et d'autres héros grecs pour montrer un lien avec la féminité (la souveraineté) et le roi. Cristiano (1986 p. 126-127) fait un lien

permis parce qu'il est, à ce moment, tout autre : « *The stallion [et donc pour nous, le roi] of the horse sacrifice behaves like a yogi: he contains his seed within himself, and is, like a yogi, under a firm vow of chastity, even (or, rather, especially) in the presence of the mares at the sacrifice* » (O'Flaherty, 1979, p. 12).¹⁵⁹

Le sacrifice contient un autre élément important pour la féminité. Nous avons déjà mentionné à propos des sources irlandaises que le rituel pouvait s'organiser autour d'un « poteau » sacrificiel. Dans cette même tradition, le bâton planté au sol peut aussi être appelé « l'arbre sacré de Medb » (Ni Chathain, 1997, p. 127). Se pourrait-il qu'on ait ici un archaïsme qui rendrait compte d'un « poteau du sacrifice du cheval » ? Les preuves nous ne permettent pas d'aller plus loin, mais l'hypothèse est intéressante. La même tradition semble aussi associer Medb au chariot du roi (Ni Chathain, 1997, p. 127). Le chariot lui-même est généralement trainé par deux chevaux, ou deux jumeaux (Cristiano, 1986, p. 125) :

« If we consider these data together, we see clearly that the twins, who are not only males, but connected with the weapon and symbol of manly valor, the war chariot, are presented as opposed to, as well as integrated with, an important female counterpart, and that the mythology of the 'equine' twins and of their female companion can be envisaged as commenting upon the male-female opposition and even as hinting at female superiority » (Cristiano, 1986, p. 126)

Ainsi, il existe une tension entre la masculinité et la féminité dans la souveraineté et la valeur militaire. Seulement, cette tension n'est pas en opposition au roi : le roi lui-même est un utilisateur de chariot, associé à la souveraineté-féminité-divinité, tiré

entre le rapt d'Hélène par Paris et le mythe de Saranyu/Vivasvant, qui est justement le mythe au fondement de l'analyse de O'Flaherty.

¹⁵⁸ Dexter (1997) avait déjà fait le lien entre le *flaith* et le sacrifice du cheval.

¹⁵⁹ Selon l'auteur, il y aurait eu un développement de la période védique marqué par un « andropocentrisme » où la figure féminine, au lieu d'être sacrée dans le sens d'Otto/Éliade (*fascinans et tremendum*), est scindée en deux avec une figure bénéfique et une figure maléfique (O'Flaherty, 1979, p. 10). Cependant, nous trouvons cette interprétation problématique car elle n'est supportée que par les mythes tardifs. Si l'on s'en tient à l'analyse numismatique, tout porte à croire qu'au niveau de la théologie du rituel au moins, la femme garde un rôle important qui représente la souveraineté. Mais son point tient pour la période ultérieure : il y a une différence entre le rôle érotique-fertile védique et le rôle érotique/fertile des traditions plus tardives dans les mythes qu'elle étudie.

par deux chevaux, associé aux jumeaux-guerre (Cristiano, 1986, p. 125). Comment résoudre le tout ?

Lyle (1982, p. 26) conçoit la déesse (la souveraineté) comme étant le point d'origine des structures idéologiques royales¹⁶⁰. Elle est le point d'origine des lignées, des villes (Athéna et Athènes, Vénus et Rome), de la société, car elle en est garante :

« We can start with a look at the figure of the king. As Dumézil has pointed out, the king is held to have the virtues appropriate to all three functions: the ability to practice correct ritual for the first, courage for the second, and generosity for the third. We now have to think of the place of the goddess, and it seems to me that the king's sacred marriage may have been essential to his becoming king partly because it was through that marriage that he acquired the highest of his virtues - 'truth' - which I suggest was the special virtue of the goddess. [...] On becoming king, a man must detach himself from a particular class and be fair and just toward all, seeing to it that each part has what it ought to have and ensuring too that each fulfills its function, does what it ought to do. This is how cosmic order is maintained within the kingdom on the level of society » (1982, p. 26)

Cette interprétation me semble juste et permet d'accommoder le rôle de la féminité dans le rituel (qui devient donc un rituel de réception de la souveraineté divine – la vérité, valeur dont nous avons déjà démontrée la nécessité pour le bon règne) ainsi que dans les relations du roi avec le symbole de la féminité, c'est-à-dire les vierges, les femmes ou les déesses. La déesse-souveraineté devient donc cet élément de *potestas* qui permet au roi de s'actualiser dans l'univers social.

Dans son étude en lien avec l'influence de la royauté népalaise (qui poursuit la tangente védique) sur le culte de la *kumari* (divinité féminine « incarnée »/représentée dans une enfant), Letizia (1997) note bien que la royauté se sert des signifiants d'une divinité afin de réitérer le caractère unique et protégé des lignées royales. Ce qui est intéressant, c'est qu'elle trace un parallèle avec le sacrifice du cheval védique en

¹⁶⁰ Pour Lyle (1996, p. 104), la figure féminine divine serait un élément du noyau de la structure. En d'autres mots, elle place au centre des relations la divinité féminine, ce qui pourrait très bien correspondre à une « Souveraineté ».

utilisant les analyses de Sabbatucci (1978, p. 391-400) sur le sujet de la royauté et des rites. Pour Letizia, la *kumari* aurait la même fonction que le cheval dans le rituel, celui de maintenir, si l'on veut, la royauté en dehors du roi. C'est d'ailleurs dans sa procession que le roi peut se permettre de re-délimiter, comme avec le cheval, les limites du royaume, ce qui rappelle notre définition linguistique.

Dans tous les cas, ce rituel, si tant est que nous voyons la connexion, poserait de nouveau la question du genre dans le rituel. Le cas védique et le cas irlandais comportent une contradiction dans le fait que le cheval est soit vivant (irlandais), soit mort (védique), que la personne qui participe à la relation sexuelle est soit une femme (védique), soit un homme (irlandais). Si nous disons que le cheval est féminin (irlandais), cela rapprocherait le rôle du roi à celui de la divinité souveraine. Pourtant, comme nous l'avons vu dans le cas védique, le rôle du cheval était avant tous de délimiter les limites du royaume *parce qu'il était le roi*. Pendant l'année le roi n'est « plus le roi », il devient une figure liminaire recevant des instructions sur les mythes et rites (cas védique), et il entre effectivement dans le monde sacré pour s'unir avec la déesse-souveraineté. Même l'administration du royaume passe alors à un autre individu, *kumari* ou cheval, et son armée personnelle suit ce dernier/cette dernière.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre but initial était d'interpréter le rituel du sacrifice du cheval afin de jeter un regard nouveau sur la royauté indo-européenne. Afin d'y arriver, notre mémoire a premièrement réévalué la pertinence de la mythologie comparée en sciences des religions. Par la suite, nous avons éclairé les différentes facettes de la royauté indo-européenne en nous servant de l'archéologie, de la linguistique et de la mythologie comparée, afin d'en arriver à la conclusion que la royauté était une institution qui apparaissait éminemment liée à une forme de polyfonctionnalité ou métafonctionnalité permettant ainsi à la société de maintenir l'idéologie tripartite dans un chef idéal. Nous y avons traité de la manière dont se déploie l'idéologie royale sur le cosmos, la morale, le social et la mystique. Finalement, nous avons abordé la question du rituel du sacrifice du cheval avec un regard nouveau sur la question des sources et des preuves pour démontrer que nous pouvions reconstruire de manière rigoureuse un prototype avant d'en interpréter les résultats. Nous avons ainsi traité du sacrifice, de ses interprétations communes, de ses manifestations dans les sociétés indo-européennes, de son caractère ambigu dans les sources (i.e. qu'il n'a pas conservé les mêmes structures dans toutes les sociétés) et de ses enjeux de genre.

Il reste encore des problèmes à résoudre. Il reste notamment de nombreuses questions et de nombreuses analyses à faire avant de pouvoir faire de cette hypothèse une théorie acceptée. Il faudrait aussi pousser plus loin la recherche sur les éléments que nous n'avons pas ou que peu abordés, comme les différences entre le rituel védique et le rituel indien au niveau binaire (mort/vivant, roi/reine, mangé/être mangé, etc.), la question des guerres entre les fonctions et le roi, le cas des « hors-

fonctions » (la quatrième fonction de Allen), etc. Il reste aussi des ambiguïtés dans notre modèle de la royauté (l'accent trop grand sur l'Irlande et la question de la première fonction¹⁶¹) et du sacrifice (les preuves matérielles, l'emphase trop importante sur l'Irlande encore une fois, le lien entre le cheval et la deuxième fonction).

Nous voulions interpréter la royauté et nous avons réussi à le faire en utilisant une variété de sources. La pertinence de notre mémoire résidait précisément dans l'utilisation de sources et de travaux académiques variés qui touchaient à l'archéologie, la linguistique et la mythologie comparée. Pour y arriver, nous avons procédé avec la même démarche pour les deux enjeux (royauté et sacrifice) en nous mettant des limites par l'archéologie, en explorant les possibilités et les assises théoriques de la linguistique et finalement en développant notre argumentaire par le biais de la mythologie comparée.

Nous avons inclus dans le premier chapitre notre revue de littérature, notre objet de recherche, notre contexte ainsi que notre approche afin de baliser d'emblée notre mémoire.

Dans le deuxième chapitre, nous avons précisé les enjeux méthodologiques en explicitant le rôle du comparatisme comme étant « hors de l'histoire ». Cette démarche fut pertinente parce que notre objet est, à proprement parler, préhistorique, et plus encore hypothétique. Nous avons revu les grandes approches comparatives en

¹⁶¹ Nous devons avouer que notre analyse conserve une part de confusion liée à la distribution des traits fonctionnels du roi, surtout en lien avec la première fonction. Si on accepte que cette dernière est le guerrier consacré et non pas le prêtre ou le roi, la confusion diminue mais le problème n'est pas totalement résolu. Nous croyons que, et cette suggestion provient de monsieur Kevin Tuite, la deuxième fonction, en tant qu'organe sociale, correspond à l'aristocratie guerrière; et c'est de cette aristocratie que provient le roi avant qu'il n'actualise sa « métafonction » royale. Il y a donc distinction entre l'individu (aristocrate guerrier) et l'institution (roi trifonctionnel).

démontrant en quoi celle que nous avons choisie était scientifiquement cohérente, logique et heuristique.

Dans le troisième chapitre, nous avons exposé notre modèle de la royauté proto-indo-européenne issu des analyses de Dumézil et de Dubuisson. Pour ce faire, nous avons fait un retour sur la tripartition fonctionnelle afin d'établir que le roi en était le garant (en tant que noyau et limite). De plus, nous avons su démontrer par une analyse de contenus divers sur l'idéologie royale dans les sources indo-européennes qu'il avait un rôle prépondérant dans quatre domaines fondamentaux : le social, le cosmique, le mystique et le moral.

Le quatrième chapitre a représenté l'aspect critique de notre analyse en établissant un prototype du sacrifice du cheval proto-indo-européen et en y interprétant l'idéologie par le biais d'une analyse du thème du sacrifice, du rôle de la royauté et finalement de la question du genre.

En somme, voici ce que nos résultats nous permettent d'affirmer. La conclusion de l'étude de Hily (2007) sur *Lug*¹⁶² est que cette figure avait un rapport avec les liens religieux, sociaux et politiques, qu'il dégageait notamment, au travers de l'appellation *Lug Samildanach*, une image de cohésion sociale dans le monde celtique. C'était celui qui pouvait unifier des éléments opposés ou autonomes, notamment dans sa capacité de fondateur de l'alliance entre les Tuatha Dé Danann et les Fomoiré, ou par son implication dans le Lughnasad (festival en lien avec le mariage). Cette qualité lumineuse (et numineuse!), cette harmonisation des contraires et ce rapport à la prospérité, la victoire et la justice par le contrat sont des éléments qui nous semblent fonder la royauté. Pouvons-nous l'inférer à partir du rituel du sacrifice du cheval ?

¹⁶² À noter que Lug n'est pas mentionné directement comme étant un roi, mais que c'est plutôt, selon Hily (2007, p. 530) par le biais d'informations indirectes que nous pouvons en inférer ce statut : titres de rois/seigneurs, l'onomastique royale, sa fonction en tant qu'ancêtre/fondateur de dynasties, la pierre d'élection, etc.

Pour Jacques Pierre (1992) les religions sont des cas de figure parmi d'autres de la façon dont le religieux fonde un ordre politique. Ainsi, « le religieux serait moins un contenu mythologique et rituel identifiable à une tradition croyante [...] que la production spontanée de mythes et de rituels idoines par lesquels passe nécessairement un ordre politique qui se fonde ». Pierre postule trois choses nécessaires pour le fondement du politique : d'abord un *cadre normatif* où sont déposées les représentations et où sont définies les règles du représentable; ensuite des *moyens* qui permettent d'inscrire ce cadre dans la réalité; et enfin, un *événement* qui permet d'attester ce cadre normatif dans l'intersubjectivité. La tâche du religieux, selon Pierre, est de gérer ce que l'évènement de fondation a de proprement paradoxal et d'irreprésentable : il semble donc logique que le centre du religieux, la synthèse de la société et le juge suprême de la loi divine manifestée sur terre, le roi, ait eut un caractère éminemment sacré pour justifier et assurer la viabilité du cadre référentiel commun dans lequel vivait son peuple. Car ici le roi est une figure paradoxale *hors-norme* qui *norme* la société.

Voici donc une interprétation possible du rituel du sacrifice du cheval par rapport au rôle socio-religieux du roi : ce dernier aurait servi de rituel comme évènement (re)fondateur, à la suite du modèle divin, qui inscrit, en le réitérant, l'ordre du monde dans le cadre référentiel intersubjectif tel que précédemment expliqué. Il le fonde et le refonde, car le rituel sert à réitérer le mythe et donc, par extension, l'idéologie qui l'a mis en place. Quelle est cette idéologie ? Ici, nous dirions que c'est celle de l'intersubjectivité sociale et de sa cohésion par un contrat¹⁶³ qui existait entre les sujets et le roi, ici perçu comme le chef militaire et religieux, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. En d'autres mots, le rituel du sacrifice aurait servi à harmoniser le

¹⁶³Nous voulons ici insister autant sur l'aspect « contrat » réciproque, comme dans l'analyse dumézilienne de Servius (Dumézil 2016; Greimas 1963), que sur le serment lui-même comme force divine créant un pont entre celle-ci et les hommes (Anthony 2007 y consacre plusieurs paragraphes; Hily 2007 démontre les liens entre la première fonction celtique et le serment comme élément social; voir aussi Bray 1997).

roi et la structure sociale. Pourquoi ? Parce que ce dernier, étant le « patron des patrons », avait la capacité (et le devoir pour le bienfait de la société) de redonner aux autres. Une telle régénération du contrat qui unissait le cosmos (le roi avec ses sujets, le roi avec la terre, les fonctions entre eux, les humains avec les forces divines, etc.) servait probablement à régénérer autant ce dernier que le lien social.

Nous serions prêts à avancer comme théorie que vu l'archaïsme de l'idéologie tripartite (par son existence dans toutes les branches indo-européennes), le roi (ici conçu comme étant « celui qui limite et celui qui est limité [par les dieux] ») a dû être simultanée à la tripartition¹⁶⁴. L'hypothèse serait ici que la société, voyant l'équivalent de la deuxième fonction prendre un pouvoir considérable grâce à l'avancement de leurs conditions matérielles et militaires par leur domestication des chevaux et l'utilisation plus tardive des chars, a dû vouloir rétablir une forme de balance sociale qu'un chef métafonctionnel aurait représentée.

Encore faut-il accepter le modèle chronologique d'Anthony (2007, mais surtout 2016) centré sur l'économie pastorale des chevaux. Celui-ci permet de mieux comprendre les interactions entre des membres semblables/égaux d'une société (argument « *peer-polity interaction* ») et les changements qui peuvent être survenus après le développement socio-économique résultant de la domestication et de l'utilisation du cheval. Si nous acceptons ce modèle, il faut par la suite tenir compte des conséquences que cela entraîne sur la population, et donc de la « brisure » sociale au niveau des relations intersubjectives et idéologiques que cela provoque sur le fonctionnement de la société (Anthony 2007, p. 342). Le chef qui détient les principaux leviers économiques dans le système pastoral peut se permettre de redonner ou de prêter en gage à ceux qui, socialement et économiquement, sont en-dessous de lui (Anthony 2007, p. 191). Ainsi, c'est une relation économique de *do ut*

¹⁶⁴ Nous suggérons de lire les cinq éléments d'Anthony (2007) de la p. 341 à 343 comme étant relié à ce constat, ainsi que leurs justifications.

des qui aurait pu s'étendre entre les hommes et le chef, puis entre le chef et les dieux. West (2007, p. 424) met d'ailleurs un accent particulier sur le rôle du roi dans l'accumulation et la redistribution des richesses. Ces rapports intersubjectifs et inter-sociétaux auraient pu conduire à l'élaboration d'une idéologie axée sur les pactes et les serments, les **h₁ōitos*, (Anthony 2007, p. 342) et à un système de clientélisme (*fides*) rappelant celui des Romains (Médard, 1976). Cette relation dans le *fides* (Gaffiot, 1934, p. 665) ne se réduit pas cependant au clientélisme, mais est profondément ancrée dans une idéologie du serment, très présente chez les indo-européens (l'étymologie de Mitra est issue du substantif « serment »)¹⁶⁵.

Ce qui aurait donc été un système équilibré, la tripartition, a subi une succession de changements dynamiques au niveau socio-économique qui auraient pu, si mené à terme, faire du chef militaire la seule source de pouvoir et d'autorité dans la société. L'existence d'un roi qui contient et limite chacune des fonctions pourrait être vue, sous cet œil, comme la réponse idéologique à ce déséquilibre dans la mesure où il limitait aussi le pouvoir des chefs militaires de la deuxième fonction (maintenant très puissants économiquement et politiquement par l'usage du cheval). Cette limitation en même temps implique une auto-limitation, une auto-régulation qui va dans le même sens que les péchés trifonctionnels : l'*hubris* d'un roi démesuré qui s'oppose aux dieux ne peut que mal finir.

Cette réponse sociale aurait été un processus mené à terme de différentes manières dans les sociétés indo-européennes subséquentes. Ceci pourrait aussi expliquer le fait que le roi était généralement issu de la classe guerrière. Il possédait ainsi déjà la stature et les honneurs nécessaires pour mettre une limite au pouvoir de ses congénères. Ou était-ce peut-être par la force des choses que le chef des guerriers,

¹⁶⁵ Benvéniste (1969a, p. 103) mentionne d'ailleurs comme définition du *fides* romain en lien avec la fidélité personnelle: « qualité propre d'un être qui lui attire la confiance et s'exerce sous forme d'autorité protectrice sur qui se fie en lui ».

maintenant roi-prêtre, devait, pour maintenir l'ordre, utiliser les aspects varuniques (ordre) et mitraïques (contrat) contre ses anciens comparses de guerre afin de maintenir l'harmonie sociale.

Car que fait-on avec le chef, si puissant après une suite de changements dynamiques rapides au niveau socio-politico-économique ? Que fait-on avec un chef puissant, qu'il ait été nommé par les dieux, voté par les hommes ou désigné par sa propre force ? Ces changements ont créé rapidement une asymétrie sociale et une diversification des états sociaux (collectif vs individuel, telle la transformation des tombes et des cérémonies funéraires). En même temps, le chef devenu roi avait dans les mythes bel et bien un statut particulier qui l'opposait à la simple force militaire, un rapport éthique différent au cosmos. Ce que le rituel du sacrifice du cheval semble mettre de l'avant idéologiquement, c'est un système de don qui répondait à la constitution sociale des peuples proto-indo-européens de l'époque. Un don qui nécessite une asymétrie et qui donne un espace virtuel, arbitraire, où un échange réel et profond peut être instauré entre les sujets¹⁶⁶; un rituel qui permet le contre-don par la réaffirmation du prestige et du pouvoir du roi. De l'autre côté, le rituel permettait aussi à la communauté de reconnaître l'aspect sacré de la figure tutélaire de la société où son existence servait à unir des éléments contraires et opposés dans la tripartition, le dedans et le dehors, l'Autre et le Même. Les preuves archéologiques que nous avons présentement ne permettent cependant pas de confirmer le modèle hypothétique que nous proposons.

Nous concluons en disant que l'efficacité du rituel repose en grande partie sur l'importance symbolique du cheval (fondée sur son avantage militaire et économique). Cette même importance est issue de la théologie indo-européenne qui l'a conçu selon des angles métaphysiques, tel son association au soleil. Mais son

¹⁶⁶ Voir Pierre 2010 et 2012; voir aussi Mauss 1968. D'ailleurs, Girard (1987, p. 92) disait que le rituel sacrificiel servait à « restaurer l'harmonie » dans une communauté, à renforcer les liens sociaux.

efficacité provient surtout du sacrifice lui-même qui permet de donner une nouvelle valeur à cette symbolique du cheval. Le sacrifice permet d'aller chercher dans l'animal des « grandeurs » (surplus) sémiotiques. Il semble évident que tel ait été le cas si nous acceptons que le cheval n'a pas été toujours mangé lorsqu'il était sacrifié¹⁶⁷. Le sacrifice possède un lien fort dans la tradition indo-européenne comme une « *binding form of speech* », une adéquation du sacré et du réel par le biais du symbolique (Sick, 1996, p. 103), et c'est le centre idéologique (le roi) qui s'en charge, pour et par les divinités.

¹⁶⁷ Allen (1996, p. 18) mentionne le lien qui existe entre le roi védique et Purusa, l'être primordial démembré pour donner naissance aux classes sociales. Le rituel « fondateur » est tiré du *Rg Veda* X.90.9 : « de ce sacrifice [de Purusha] offert en forme totale, naquirent les strophes, les mélodies ; les mètres naquirent aussi de lui, la formule (liturgique) en naquit ».

APPENDICE A

Ordre cosmique tripartite et sélection d'autres homologues dans l'Irlande ancienne (modifié et traduit de Sayers 1996)

Cosmos			Société										Royauté			
Dimension élémentaire	Phénomènes		Couleur	Sphère fonctionnelle	Socialité	Partie du corps	Arme	Mutilation extra-judiciaire	Punition légale	Insigne	Effets d'un règne légitime	Débilité	Fautes/péchés	Mort		
	Bénin	Malin														
Aérien: céleste, ciel	Lumière du soleil, air chaud	Chaleur étouffante, éclair, météorites, grands vents	Blanc	Religion, droit, sagesse	Prêtres [druides puis prêtres chrétiens], garants de la justice, poètes, historiens	Tête, yeux, faculté de la parole	Lance	Cécité, mutisme	Potence	Coupe, chandail, cape	Justice, harmonie sociale, harmonie avec les pouvoirs divins	Perte de la vue, de la parole, des cheveux	Injustice, sacrilège [et mensonge]	Pendaison, chute		
Terrestre: surface de la terre	Terre fertile	Feu, tremblement de terre (aplanissement)	Rouge	Guerre, paix	Guerrriers	Bras, torse (haut)	Épée	Amputation, paralysie	Par les armes (en fer)	Épée, lance	Pillage hors du pays, frontières sécurées	Paralysie	Couardise, mauvais usage militaire	Arme, feu		
Aquatique/sous-terrain: océan, lac, sous la terre	Lourde rosée	Inondation, tremblement de terre (jaillissement)	Bleu, vert, noir	Nourriture, dimension somatique de la vie	Hospitaliers, cultivateurs, pasteurs, chasseurs	Jambes, torse (bas)	Armes contondantes, force physique	Eviscération, castration	Fosses, prisons	Chaussures, chaudron, fourchette, plat	Fertilité, chasse, pêche et agriculture efficace	Impotence, claudication	Extorsion économique, abus sexuel	Noyade, internement		

BIBLIOGRAPHIE

Idéologie, linguistique et mythologie indo-européenne

- Almagro-Gorbea, Martin. 2012. « El Rito de la ‘triple muerte’ en la Hispania céltica De Lucano al *Libro de Buen Amor* ». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*. Vol. 17, pp. 7-39.
- Beckman, Gary. 1971. « The Religion of the Hittites ». *The Biblical Archaeologist*. Vol. 52.2/3, pp. 98-108.
- Belier, Wouter. 1996. « The First Function : A Critical Analysis ». *Indo-European Religion after Dumézil*. Polomé, Edgar (ed.). Washington: Institute for the Study of Man. pp. 37-72.
- Benveniste, Emile. 1969a. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes Vol. I*. Paris : Éditions de Minuit. 376p.
- Benveniste, Emile. 1969b. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes Vol. II*. Paris : Éditions de Minuit. 340p.
- Bolger, Diane (ed.). 2012. *A Companion to Gender Prehistory*. New York: Wiley-Blackwell. 672p.
- Boyer, Régis; Ries, Julien. 1995. *Traité d’anthropologie du sacré : l’homme indoeuropéen et le sacré*. Paris : Édisud. 302p.
- Boyer, Régis. 2002. *Les Vikings*. Paris : Perrin. 442p.
- Buck, Carl Darling. 1988. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago : University of Chicago Press. 416p.
- Briquel, Dominique. 1998. « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne: (I) Tarquin l’Ancien et le dieu Vulcain ». *Revue de l’histoire des religions*. Tome 215, No. 3, pp. 369-395.
- Cuiv, B. O. 1973. « The Motif of the Threefold Death ». *Éigse*. Vol. 15, pp.153-166.
- De Lamberterie, Charles. 1997. « À propos du vocabulaire des institutions indoeuropéennes ». *Linx*. No. 9, pp. 355-363.
- Détienne, Marcel. 1990. *Les maîtres de la vérité dans la Grèce ancienne*. Paris : Le livre de poche. 256p.
- Draws, Robert. 1994. *The Coming of the Greeks: Indo-European Conquests in the Aegean and the Near East*. Princeton : Princeton University Press. 280p.
- Dumézil, Georges. 1943 (2016). *Servius et la fortune*. Paris : Gallimard. 248p.
- Dumézil, Georges. 1974 (2000). *La religion romaine archaïque*. Paris : Payot. 698p.

- Dumézil, Georges. 1979. *Mariages indo-européens et Quinze questions romaines*. Paris : Payot. 342p.
- Dumézil, Georges. 1985. *L'oubli de l'homme et des dieux et autres essais*. Paris : Gallimard. 344p.
- Dumézil, Georges. 2011. *Mythes et dieux des indo-européens*. Paris : Flammarion. 829p.
- Eliade, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard. 185p.
- Fortson, Benjamin W. 2009. *Indo-European Language and Culture*. New York : Wiley-Blackwell. 568p.
- Gaffiot, F. 1934. *Dictionnaire latin-français*. Paris : Hachette. 1701p.
- Gamkrelidze, Thomas; Ivanov, Vjaceslav. 2010. *Indo-European and the Indo-Europeans*. Berlin: De Gruyter Mouton. 1274p.
- Grottanelli, Cristiano. 1986. « Yoked Horses, Twins, and the Powerful Lady: India, Greece, Ireland and Elsewhere ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 14, No. 1&2, pp. 125-152.
- Hull, Vernam. 1956. « Bretha im gatta ». *Zeitschrift für Keltische Philologie*. Vol. 25, pp. 211-225.
- Rix, Helmut (ed.). *Lexicon der indergermanischen Verben*. 1998 (2001). Berlin : Dr. Ludwig Reichert Verlag. 823p.
- Littleton, C. Scott; Freibergs, G.; Strutynski, U.. 1986. « Indo-European Tripartition and the Ara Pacis Augustae: An Excursus in Ideological Archaeology ». *Numen*. Vol. 33, Fasc. 1, pp. 3-32.
- Lyle, Emily B.. 1982. « Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure ». *History of Religions*, Vol. 22, No. 1, pp 25-44.
- Mallory, J. P.. 1999. *In Search of the Indo-Europeans*. London : Thames and Hudson. 288p.
- Mallory, J. P.; Adams, D. Q.. 2009. *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. New York: Oxford University Press. 730p.
- Médard, Jean-François. 1976. « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique ». *Revue française de science politique*. 26^e année, No. 1, pp. 103-131.
- Petrosyan, Armen Y. 2002. *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Myth and History*. Washington: Journal of Indo-European Studies. 236p.

- Polomé, Edgar. 1996. « Germanic Myth and Religion ». *Indo-European Religion after Dumézil*. Polomé, Edgar (ed.). Washington: Institute for the Study of Man. pp. 131-146.
- Raydon, V. 2014. *Héritages Indo-Européen dans la Rome républicaine*. Marseille : Terre de Promesse. 125p.
- Rix, Edouard. 2009. « Plato & Indo-European Tripartition ». *Réfléchir & Agir*, Hiver 2007, No. 31.
- Roberts, Edward A. 2013. *Diccionario etimológico indoeuropea de la lengua española*. Madrid : Alianza Editorial. 392p.
- Sayers, W. 1992. « *Guin agus Crochad agus Golad*: The Earliest Irish Threefold Death ». *Celtic Languages and Celtic Peoples: Proceedings of the Second North American Congress of Celtic Studies, Halifax-1989*. Halifax: Saint Mary's University, pp. 65-82.
- Sayers, William. 1996. « Tripartition in Early Ireland: Cosmic or Social Structure? ». *Indo-European Religion after Dumézil*. Polomé, Edgar (ed.). Washington: Institute for the Study of Man. pp. 156-183.
- Sergent, Bernard. 1980. « L'utilisation de la trifonctionnalité d'origine indo-européenne chez les auteurs grecs classiques ». *Arethusa*. Vol. 13, No. 2, pp. 233.
- Sterckx, Claude. 1981. « The Three Irish Martyrdoms ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 9, No. 3&4, pp. 329-334.
- The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*. 2003. Ed. Price, Simon et Kearns, Emily. Oxford : Oxford University Press. 640p.
- Vernant, Jean-Pierre. 1968. « Histoire et structure dans la religion romaine archaïque ». *L'Homme*, Tome 8, No.4, pp. 92-103.
- Voyles, Joseph et Barrack, Charles. 2009. *An Introduction to Proto-Indo-European and the Early Indo-European Languages*. Thule : Slavica Pub. 647p.
- Ward, D. J.. 1970. « The Threefold Death. An Indo-European Trifunctional Sacrifice ». *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*. California: ULCA Press, pp. 123-146.
- Watkins, Calvert. 1985. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. New York : Houghton Mifflin Harcourt. 150p.
- West, M. L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford : Oxford University Press. 525p.
- Winn, Shan M. M.. 1995. *Heaven, Heroes and Happiness : The Indo-European Roots of Western Ideology*. New York : University Press of America. 430p.

Woodard, Roger D. 2006. *Indo-European Sacred Space : Vedic and Roman Cult*. Chicago : University of Illinois Press. 296p.

Woodard, Roger D. 2013. *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*. Cambridge : Cambridge University Press. 289p.

Royauté et sacrifice

Adalsteinsson, Jon. 1998. « A piece of horse liver and the ratification of Law ». *Reykjavik: Haskolautgafan Felagsvisindasofnum*. Terry, Gunnell (trad.); Turville, Joan Petre (trad.). pp. 57-78.

Anderson, Earl R. 1997. « Horse Sacrifice and Kingship in the *Secret History of the Mongols* and Indo-European Culture ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 27, No. 3&4, pp. 379-394.

Bachvarova, Mary R. 2012. « From "Kingship in Heaven" to King Lists: Syro-Anatolian Courts and the History of the World ». *Journal of Ancient Near Eastern Religions*. Vol. 12, pp. 97-118.

Bachvarova, Mary R. 2016. « Wisdom of Former Days: The Manly Hittite King and Foolish Kumarbi, Father of the Gods ». *Being a Man in Antiquity: Negotiating, Legitimizing and Maintaining Ancient Constructs of Masculinity*. Zsolnay, Ilona (ed.). New York: Routledge Press.

Blustein, Rebecca Danielle. 2007. *Kingship, History and Mythmaking in Medieval Irish Literature*. Doctoral thesis. University of California.

Bray, Daniel. 1997. « Sacral Elements of Irish Kingship ». *This Immense Panorama: Studies in Honour of Eric John Sharpe*. Sydney : School of Studies in Religion University of Sydney.

Briquel, Dominique. 1983. « Sur l'équipement indo-européen. Données latines et grecques. ». *Revue de l'histoire des religions*. Tome 200, No. 1, pp. 67-74.

Byrne, F.J. 1973. *Irish Kings and High-Kings*. Londres: Four Courts Press. 356p.

De Heusch, Luc. 1997. « The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship ». *The Journal of Royal Anthropological Institute*. Vol. 3, No. 2, pp. 213-232.

De Lisle, Leconte. 1869. *Hésiode, Hymnes orphiques, Théocrite, Biôn, Moskhos, Tyrtée, Odes anacréontiques*. Paris : Lemerre. 371p.

Dexter, Mirriam Robbins. 1997. « Queen Medb, Female Autonomy in Ancient Ireland, and Matrilineal Traditions ». *Proceedings of the Ninth Annual UCLA Indo-European Conference*. *Journal of Indo-European Studies Monograph* 28, pp. 95-122.

Doherty, Charles. 2005. « Kingship in Early Ireland ». *The Kingship and Landscape of Tara*. Bhreathnach, Edel (ed.). Dublin: Four Court Press, pp. 4-29.

- Dongen, Erik Van. 2011. « The Kingship in Heaven – Theme of the Hesiodic Theogony: Origin, Function, Composition ». *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 51, pp. 180-201.
- Dumézil, Georges. 1973. *The Destiny of a King*. Chicago : University of Chicago Press. 170p.
- Dumézil, Georges. 1988. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York : Zone Books. 192p.
- Dubuisson, Daniel. 1978a. « Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 33^e année, N. 1, pp. 21-34.
- Dubuisson, Daniel. 1978b. « L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique ». *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 193, No. 2, pp. 153-164.
- Evans, David. 1979. « Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern ». *History of Religions*. Vol. 19, No. 2, pp. 153-166.
- Fickett-Wilbar, David. 2012. « Ritual Details of the Irish Horse Sacrifice in *Betha Mholaise Daiminse* ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 40, No. 3&4, pp. 315-343.
- Gilan, Amir. 2011. « Hittite Religious Rituals and the Ideology of Kingship ». *Religion Compass*. Vol. 5/7, pp. 276-285.
- Goetze, Albrecht. 1947. « The Priestly Dress of the Hittite King ». *Journal of Cuneiform Studies*. New York: American Schools of Oriental Research. Vol. 1, No. 2, pp. 176-185.
- Grant, Annie. 1991. « Economic or Symbolic? Animals and Ritual Behavior ». *Oxford University Committee for Archaeology Monograph No. 32*. Oxford: Oxford University. pp. 109-114.
- Hily, Gael. 2007. *Le dieu celtique Lugus*. Paris : École Pratique des Hautes Études. 697p.
- Hily, Gael. 2014. « La construction d'une identité: la dynastie irlandaise des Uí Néill et les traditions religieuses préchrétiennes ». *Expressions de l'identité dans le monde celtique*. Rennes : Lannion, pp. 217-241.
- Homère. 2010. *L'Iliade*. Philippe Brunet (traduction et notes). Paris : Éditions du Seuil. 560 p.
- Kozloff, Arielle P. 1972. « A Hittite Priest-King Figure ». *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*. Cleveland: Cleveland Museum of Art. Vol. 59, No. 2, pp. 56-62.

- Letizia, Chiara. 1997. « La Dea Bambina. Connessioni Tra Il Culto Della Kumari E La Regalita In Nepal ». *Studi E Materiali Di Storia Delle Religioni*. Vol. 63, No. 21, pp. 209-256.
- LeGoff, Jacques. 2004. *Héros de Moyen-Âge, le Saint et le Roi*. Paris : Gallimard. 1344p.
- Littleton, C. Scott. 1969. « Lévi-Strauss and the 'Kingship in Heaven': A Structural Analysis of a Widespread Theogonic Theme ». *Journal of the Folklore Institute*. Vol. 6. No. 1, pp. 70-84.
- Mac Cana, Proinsias. 1955-1956, « Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature » (Partie 1, 2, 3). *Études Celtiques*. Vol. 7: pp. 76-114, 256-413; Vol. 8: pp. 59-65.
- Magrath, William T.. 1975. « The Athenian King and the Indo-European Trifunctionality ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 3, No. 1&2, pp. 173-197.
- Mastrocinque, Attilio. 2016. « October Equus ». *Hélade*. Vol. 2, No. 2, pp. 35-42.
- Miller, Dean A; Mansuy, G. 1971. « Royauté et ambiguïté sexuelle ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. No. 3/4. Paris: Histoire et structure, pp. 639-652.
- Miller, Dean A. 1997. « Vers une théorie unifiée de la royauté et de l'aristocratie ». *Annales. Histoire, sciences sociales*. Paris: Histoire et structure, pp. 3-20.
- Miller, Dean A. 1998. « The Spartan Kingship: Some Extended Notes on Complex Duality ». Arethusa. Baltimore : The Johns Hopkins University Press. Vol. 31, No. 1.
- Miller, Dean A. 1999a. « Kings Communicating – Royal Speech and the Fourth Function ». *Proceedings of the Tenth Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles, May 21-23, 1998*. Huld, Martin E. (ed.) Washington: Institute of the Study of Man, pp. 33-55.
- Miller, Dean. 1999b. « Who deals with the Gods? Kings and other intermediaries ». *Miscellanea Indo-Europea: Journal of Indo-European Studies Monograph no. 33*. Polomé, Edgar (ed.), pp.261-274.
- Miller, Dean. 2002. « Kingship: Pre-IE Patterns and IE Innovations in the Mediterranean Area ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 30, No. 1&2, pp. 79-87.
- Ni Chathain, Prónéas. 1991. « Traces of the Cult of the Horse in Early Irish Sources ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 19, No. 1&2, pp. 123-128.
- Ohkuma, Keishiro. 1986. « Kingship in Ancient Ireland ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 14, No. 3&4, pp. 231-246.
- Platte, Ryan. 2008. *Horses and Horsemanship in the Oral Poetry of Ancient Greece and the Indo-European World*. (Dissertation) University of Washington. 144p.

- Sabbatucci, Dario. 1978. *Il Rito e la Storia*. Rome: Bulzoni Editore. 526p.
- Sick, David H. 1996. *Cattle, Sacrifice, and the Sun: A Mythic Cycle in Greece, Iran and Indian*. (Thèse de doctorat) University of Minnesota. 197p.
- Sihler, Andrew L. 1977. « The etymology of PIE *r̥ég- 'King' etc. ». *Journal of Indo-European Study*. Vol. 5, No. 2/3, pp. 221-246.
- Simms, Katharine. 1987. *From Kings to Warlords: the Changing Political Structure of Gaelic Ireland in the Later Middle Ages*. Suffolk: Boydell Press. 191p.
- Thomas, Guggenheim Carol. 1965. *Early Greek Kingship*. Doctoral Thesis. Northwestern University (Illinois). 352p.
- Turville-Petre, G. 1956. *Hervarar Saga Ok Heiðreks*. Londres: University College of London. 145p.
- Woodard, Roger D.; Westbrook, Raymond. 1990. « The Edict of Tudhaliya IV ». *Journal of the American Oriental Society*. New York: American Oriental Society. Vol. 110, No. 4, pp. 641-659.
- Yakubovich, Ilya. 2005. « Were Hittite Kings Divinely Anointed ? A Palaic Invocation to the Sun-Gods and its Significance for Hittite Religion ». *Journal of Ancient Near Eastern Religions*. Vol. 5, Issue 1, pp. 107-137.
- Zimmer, Stefan. 2009. « Sacrifice in Proto-Indo-European ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 37, No. 1&2, pp. 178-190.
- Vanggaard, Jens Henrik. 1979. « The October horse ». *Temenos*. Vol. 15, pp. 81-95.
- Watkins, Calvert. 2004. « The Third Donkey : Origin Legends and Some Hidden Indo-European Themes ». *Indo-European Perspectives: Studies in Honor of Anna Morpurgo Davies*. Penney, J. H. W. (ed.). pp. 65-80

Archéologie sur les origines proto-indo-européennes et l'archéologie équine

- Anthony, David W. 1986. « The Kurgan Culture, Indo-European Origins, and the Domestication of the Horse: A Reconsideration ». *Current Anthropology*. Vol. 27, Issue 4, pp. 292-313.
- Anthony, David W. 2007. *The Horse, The Wheel and Language*. Princeton: Princeton University Press. 553p.
- Anthony, David W. 2013. « Two IE phylogenies, three PIE migrations, and four kinds of steppe pastoralism ». *Journal of Language Relationship*. Vol. 9, pp. 1-21.
- Anthony, David W. 2016. « The Samara Valley Project and the Evolution of Pastoral Economies in the Western Eurasian Steppes ». *A Bronze Age Landscape in the Russian Steppes: The Samara Valley Project*. Los Angeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press. pp. 1-60.

- Anthony, David W.; Brown, Dorcas. 1998. « Bit Wear, Horseback Riding and the Botai Site in Kazakstan ». *Journal of Archaeological Science*. Vol. 25, pp. 331-347.
- Gheorghiu, Dragos. 1994. « Horse Head Sceptres – First Images of Yoked Horses ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 22, No. 3&4, pp. 221-236.
- Gimbutas, Marija. 1963. « The Indo-Europeans: Archeological Problems ». *American Anthropologist*. Vol. 65, No. 4, pp. 815-836.
- Ivanov, Vyacheslav V. 2007. « The Indo-European Homeland in the Near-East: New Evidence ». *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*. Vol. 175, No. 3, pp. 127-137.
- Kysely, René; Peske, Lubomir. 2016. « Horse size and domestication: Early equid bones from the Czech Republic in the European context ». *Anthropozoologica*. Vol. 51, No. 1, pp. 15-39.
- Lamberg-Karlovsky, C.C.. 2002. « Archaeology and Language : The Indo-Iranians ». *Current Anthropology*. Vol. 43, No. 1, pp. 63-89.
- Levine, Marsha A. 2005. « Domestication and early history of the horse ». *The Domestic Horse: The Origins, Development, and Management of its Behaviour*. Mills, D. S. (ed.); McDonnell, S. M. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 5-22.
- Librado, Pablo; Gamba, Cristina; Gaunitz, Charleen; Der Sarkissian, Clio; Pruvost, Mélanie; Albrechtsen, Anders; Fages, Antoine; Khan, Naveed; Schubert, Mikkel; Jagannathan, Vidhya; Serres-Armero, Aitor; Kuderna, Lukas F.K.; Povolotskaya, Inna S.; Seguin-Orlando, Andaine; Lepetz, Sébastien; Neuditschko, Markus; Thèves, Catherine; Alquraishi, Saleh; Alfarhan, Ahmed H.; Al-Rasheid, Khaled; Rieder, Stefan; Samashev, Zainolla; Francfort, Henri-Paul; Benecke, Norbert; Hofreiter, Michael; Ludwig, Arne; Keyser, Christine; Marques-Bonet, Tomas; Ludes, Bertrand; Crubézy, Eric; Leeb, Tosso; Willerslev, Eske; Orlando, Ludovic. 2017. « Ancient Genomics of Horse Domestication ». *Science*. Vol. 356, No. 6336, pp. 442-445.
- Lynn, C.J. 2006. « Suggested Archaeological and Architectural Examples of Tripartite Structures ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 34, No. 1&2, pp. 111-128.
- Maher, J.P. 1981. « Bed and Grave in German and Celtic: More Evidence for the Kurgan Origin of the Indo-Europeans ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 9, No. 3&4, pp. 205-217.
- Mallory, J. P.. 1981. « The Ritual Treatment of the Horse in the Early Kurgan Tradition ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 9, No. 3&4, pp. 205-217.
- Mallory, J. P.. 1998. « A European Perspective on Indo-Europeans in Asia ». *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Asia*. Washington : The Institute for the Study of Man, pp. 175-212.

- Mellaart, James. 1981. « Anatolia and the Indo-Europeans ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 9, No. 1&2, pp. 135-150.
- Maringer, Johannes. 1981. « The Horse in Art and Ideology of Indo-European Peoples ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 9, No. 3&4, pp. 177-192.
- Østmo, Einar. 1997. « Horses, Indo-Europeans and the Importance of Ships ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 25, No. 3&4, pp. 285-307.
- Renfrew, Colin. 1988. « The Puzzle of Indo-European Origins ». *Current Anthropology*. Vol. 29, No. 3, pp. 437-468.
- Rowlett, Ralph M. 1984. « Archaeological Evidence of IE Chieftains ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 12, No. 3&4, pp. 193-219.
- Zanotti, David G. 1981. « The Effect of Kurgan Wave Two on the Eastern Mediterranean (3200-3000 B.C.) ». *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 9, No. 3&4, pp. 275-302.

Inde et monde védique

- Bowen, Lee. 1942. « Reviewed Work: Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government by A.K. Coomaraswamy ». *Speculum*. Vol. 17, No. 3, pp. 418-420.
- Bryant, Edwin. 2001. *The Quest for the Origins of the Vedic Culture*. New York: Oxford University Press. 387p.
- Chaulagain, Nawaraj. 2013. *Hindu Kingship : Ritual, Power and History*. Doctoral Thesis. Harvard University. 534p.
- Danino, Michel. 2006. « The Horse and the Aryan Debate ». *Journal of Indian History and Culture*. No. 13, pp. 33-59.
- Fussman, Gérard. 1998. « Bernard Sergent: Genèse de l'Inde ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. Tome 85, pp. 476-485.
- Guéron, René. 1953. *Aperçus sur l'initiation*. Paris : Les Éditions Traditionnelles. 303p.
- Gonda, J. 1956. « Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View ». *Numen*. Vol. 3, Fasc. 1, pp. 36-71.
- Gonda, J. 1957a. « Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Continued) ». *Numen*. Vol. 4, Fasc. 1, pp. 24-58.
- Gonda, J. 1957b. « Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Continued and Ended) ». *Numen*. Vol. 4, Fasc. 2, pp. 127.

- Heesterman, J.C.. 1957. *The Ancient Ritual of Royal Consecration*. Gravenhage: Mouton & Co. 235p.
- Heesterman, J.C.. 1991. « Hinduism and Vedic Ritual ». *History of Religions*. Vol. 30, No. 3, pp. 296-309.
- Heesterman, J.C.. 1995. « Warrior, Peasant and Brahmin ». *Modern Asian Studies*. Vol. 39, No. 3, pp. 637-654.
- Hiltebeitel, Alf. 1974. « Dumézil and Indian Studies ». *The Journal of Asian Studies*. Vol. 34, No. 1, pp. 129-139.
- Hiltebeitel, Alf. 1976. *When the Goddess was a Woman*. Leiden: Brill. 624p.
- Jamison, Stephanie W.. 2006. « The Indo-Aryan Controversy: Evidence and Inference in Indian History (revue de littérature) ». *Journal of Indo-European Studies*. No. 34, pp. 255-261.
- Karmarkar, R.D. 1949. « The Aśvamedhá: Its Original Signification ». *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. 30, No. 3/4, pp. 332-345.
- Keller, A. 1985. « L'expression du sacré dans les grandes religions ». *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 202, No. 4, pp. 189-247.
- Lindquist, Steven E.. 2003. « Enigmatic Numismatics: Kings, Horses, and the Aśvamedhá Coin-type ». *South Asian Studies*. Vol. 19, No. 1, pp. 105-112.
- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1979. « Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology ». *History of Religions*. Vol. 19, No. 1, pp. 1-26.
- Puhvel, Jaan. 1955. « Vedic *aśvamedhá*- and Gaulish IIPOMIIVOS ». *Language*. Vol. 31, No. 3, pp. 353-354.
- Renou, Louis. 1981. *La civilisation de l'Inde ancienne: d'après les textes sanscrits*. Paris: Flammarion. 206p.
- Renous, Louis. 1984. *Vocabulaire du rituel védique*. Paris: Librairie C. Klincksieck. 176p.
- Scharfe, Hartmut. 1985. « The Vedic Word for 'King' ». *Journal of the American Oriental Society*. New York: American Oriental Society. Vol. 105, No. 3, pp. 543-548.
- Selvanayagam, Israel. 1992. « Asoka and Arjuna as Counterfigures on the field of Dharma: A Historical-Hermeneutical Approach ». *History of Religions*. Vol. 32, No. 1, pp. 59-75.
- Sergent, Bernard. 1997. *Genèse de l'Inde*. Paris: Payot. 584p.
- Singh, Upinder. 2008. *A History of Ancient and Early Medieval India*. Delhi: Pearson Education India. 704p.

- Smith, Brian K. 1986. « Ritual, Knowledge and Being: Initiation and Veda Study in Ancient India ». *Numen*. Vol. 33, No. 1, pp. 65-89.
- Stutley, Margaret. 1969. « The Ásvamedhá or Indian Horse Sacrifice ». *Folklore*. Vol. 80, No. 4, pp. 253-261.
- Talbott, Rick F. 2005. *Sacred Sacrifice : Ritual Paradigms in Vedic Religion and Early Christianity*. London: Wipf & Stock Publishing. 364p.
- Zaroff, Roman. 2005. « Ásvamedhá – A Vedic Horse Sacrifice ». *Studia Mythologica Slavica VIII*. pp. 75-86.

Méthodologie, approche théorique et comparatisme

- Allen, N. J. 1987. « The Ideology of the Indo-Europeans: Dumézil's Theory and the Idea of a Fourth Function ». *International Journal of Moral and Social Studies*. Vol. 2, No. 1, pp. 23-39.
- Allen, N.J. 1996. « Romulus and the Fourth Function ». *Indo-European religion after Dumézil. JI-ES Monograph Series 16*. Washington: Institute for the Study of Man, pp. 13-36.
- Allen, N.J. 1999. « Hinduism, Structuralism and Dumézil ». *Miscellanea Indo-Europea: Journal of Indo-European Studies Monograph no. 33*. Polomé, Edgar (ed.), pp.241-260.
- Antilla, Raimo. 1988. « The type and the comparative method ». *Eugenio Coseriu. Energiea und Ergon: sprachliche Variation, Sprachgeschichte, Sprachtypologie*. Albrecht, Jorn (ed.); Thun, Harald (ed.) et Lüdtke, Jens (ed.). Tübingen: G. Narr. Band II, pp 43-56.
- Belier, Wouter. 1991. *Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil's Idéologie Tripartite*. London: Brill. 254p.
- Boespflug, François (dir.); Dunand, Françoise (dir.). 1997. *Le comparatisme en histoire des religions*. Paris : Les éditions du Cerf. 452p.
- Borgeaud, Philippe. 1995. « D. Dubuisson. Mythologies du XX^e siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Éliade) ». *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 212, No. 4, pp. 499-503.
- Borgeaud, Philippe. 2002. *Réflexions sur la pratique de la comparaison en histoire des religions antiques (Conférence prononcée le 6 décembre 2001 à Paris dans le cadre de l'Association Les amis du Centre Louis Gernet)*. Paris. 23p.

- Burger, Maya (dir.); Calame, Maude (dir.). 2006. *Comparer les comparatismes : perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*. Paris/Milano: Edidit/Archè. 238p.
- Campanile, Enrico. 1996. « Today, After Dumézil ». *Indo-european Religion after Dumézil*. Polomé, Edgar (ed.). Washington: Institute for the Study of Man. pp. 73-82.
- Détienne, Marcel. 2000. *Comparer l'incomparable*. Paris : Éditions du Seuil. 134p.
- Dubuisson, Daniel. 1996. « Penser les mythologiques (Dumézil, Éliade, Lévi-Strauss) ». *Indo-european Religion after Dumézil*. Polomé, Edgar (ed.). Washington: Institute for the Study of Man. pp. 131-146.
- Éribon, Didier. 1992. *Faut-il brûler Dumézil ?* Paris: Flammarion. 385p.
- Girard, René; Burkert, Walter; Smith, Jonathan Z.. 1987. *Violent Origins*. Stanford : Stanford University Press. 292p.
- Gonda, Jan. 1960. « Some Observations on Dumézil's Views of Indo-European Mythology ». *Mnemosyne*. Vol. 13, Fasc. 1, pp. 1-15.
- Gonda, Jan. 1974. « Dumézil's Tripartite Ideology: Some Critical Observations ». *The Journal of Asian Studies*. Vol. 34, No. 1, pp. 139-149.
- Greimas, A.-J. 1963. « La description de la signification et la mythologie comparée ». *L'homme*. Tome 3, No. 3, pp. 51-66.
- Greimas, A.-J. 1966. *Sémantique structurale*. Paris: Larousse. 250p.
- Jacob, Christopher. *Texte de la conférence de Christian Jacob présentée le 4 février 2011 à la Société française pour l'Histoire des Sciences de l'Homme*, Paris, Ehess.
- Julien, Élise. 2004. « Le comparatisme en histoire : rappels historiographiques et approches méthodologiques ». *Hypothèses*. Vol. 1, pp. 191-201.
- LeGoff, Jacques; Nora, Pierre. 1974. *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets. Tome 1*. Paris: Gallimard. 248p.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris : Plon. 365p.
- Lévi-Strauss, Claude. 1974. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon. 480p.
- Lincoln, Bruce. 1998. « Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the Late 1930s ». *History of Religions*. Vol. 37, No. 3, pp. 121-137.
- Littleton, C. Scott. 1974. « 'Je ne suis pas... structuraliste' : Some Fundamental Differences between Dumézil and Lévi-Strauss ». *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXIV, No 1, Periodicals Archive Online, pp. 151-158.

- Lyle, Emily. 1996. « Broadening the Perspective on Dumézil's Three Functions ». *Indo-European religion after Dumézil. JI-ES Monograph Series 16*. Washington: Institute for the Study of Man. pp. 100-108.
- Miller, Dean A. 2000. « Georges Dumézil: Theories, Critiques and Theoretical Extensions ». *Religion*. Vol. 30, pp. 27-40.
- Mauss, Marcel. 1968. *Essai sur le don*. Paris : Les presses universitaires de France. 482p.
- Mauss, Marcel. 1993. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. 389p.
- Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society*. Oakland : Free Press. 564p
- Pierre, Jacques. 1992. « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion », *La religion dans l'histoire*, Despland M. et Vallée G. (dir.). Waterloo : Presse Universitaire Wilfrid Laurier, pp. 193-208.
- Pierre, Jacques. 2000. « Le religieux et le fondement du politique ». *Tangence, La fiction du politique*. No 63, pp.7-27.
- Pierre, Jacques. 2001. « L'analyse du langage religieux ». *L'étude la religion au Québec. Bilan et prospective*. Québec : Presse de l'Université Laval, pp. 267-290.
- Pierre, Jacques. 2010. « Le langage et le don ». *Revue du Mauss: Mauss vivant*, No. 36, pp. 139-154.
- Pierre, Jacques. 2012. « Le sacrifice : persistance et métamorphose ». *Sémiotique et Bible*. No. 145, pp. 5-13.
- Puvhel, Jaan. 1996. « After Dumézil, What? ». *Indo-european Religion after Dumézil*. Polomé, Edgar (ed.). Washington: Institute for the Study of Man. pp. 147-155.
- Ricoeur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris : Éditions du Seuil. 505p.
- Ries, Julien. 1976. « Héritage indo-européen et religion romaine. À propos de La religion romaine archaïque de Georges Dumézil ». *Revue théologique de Louvain*. Vol. 7, No. 4, pp. 476-489.
- Schjodt, Jens Peter. 1996. « Archaeology, Language and Comparative Mythology ». *Indo-European religion after Dumézil. JI-ES Monograph Series 16*. Washington: Institute for the Study of Man. pp. 184-195.
- Spineto, Natale. 2008. « The Notion of Archetype in Eliade's Writing ». *Religion*, Volume 38, Issue 4, pp. 366-374.
- Thomassen, Bjørn. 2009. « The Uses and Meanings of Liminality ». *International Political Anthropology*. pp. 16.

Tuite, Kevin. 2006. « Of Phonemes, Fossils, and Webs of Meaning: The Interpretation of Language Variation and Change ». *Language, Culture and Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*. Cambridge: Oxford University Press, pp. 229-256.

Turner, Victor. 1966 (1995). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Alpine Transaction. 213p.

Vernant, Jean-Pierre. 1976. « Grèce ancienne et étude comparée des religions », *Archives de sciences sociales des religions*. Vol. 21, No. 41, pp 5-24.

Woolard, Kathryn A. 1998. « Introduction: Language ideology as a field of inquiry ». *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York & Oxford: Oxford University Press. pp. 3-47.