

David Brodeur

Université du Québec à Montréal

Dans son ouvrage *The Horse, the Wheel and Language*, David Anthony[1] expose la construction de son modèle archéologique afin d'expliquer les modalités d'expansion des peuples indo-européens, mais surtout son *Urheimat*, près de la région pontique-caspienne. Pour ce faire, il se base sur une double enquête : la reconstruction ethnolinguistique des termes pour « cheval », « roue » et « miel »; et les données archéologiques pour supporter l'adéquation d'une culture matérielle à une culture linguistique.

Dans ses recherches, Anthony s'est beaucoup intéressé à ce thème du cheval comme principe fondamental à l'identification des sociétés proto-indo-européennes. Une de ses avenues de recherche (parmi d'autres, comme l'apparition de la domestication ou de son utilisation à la guerre) est celle de l'utilisation rituelle de l'animal en question[2]. En effet, il a pu démontrer que ces animaux, au-delà d'une fonction guerrière et pastorale/nourricière, avaient une fonction rituelle. Les ossements étaient placés, dans divers tombes et lieux de fouilles, de manières agencées et symétriques[3], notamment avec de l'ocre rouge[4]. Ceux-ci étaient même utilisés pour les sacrifices lors des cérémonies d'enterrement[5]. Dans les sociétés indo-européennes, nous avons les traces d'un rituel important reconstruit en lien avec le cheval : celui du sacrifice du cheval par le roi[6].

Considérant le rôle sacré (séparé, efficace et symbolique) du cheval et du roi; considérant le rôle important du rituel du sacrifice du cheval comme prototype proto-indo-européen; et considérant que le rituel est présidé par le roi, cet article se concentrera sur la royauté indo-européenne afin d'éclairer son rôle socio-religieux qui, selon nos analyses, est analogue à son rôle dans ce rituel. Ce texte est une ébauche de recherche. De nombreuses pistes restent à être éclairées et de nombreux éléments à être critiqués et modifiés au gré des prochaines découvertes et discussions.

Notre approche théorique s'intéresse à un objet d'étude qu'elle nomme le religieux[7]. Le religieux est ici divisé en deux aspects : sa forme et sa substance. Sa forme est l'aspect langagier, 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 Bourdieu. La forme religieuse est langagière parce que comprise sous le filtre de cette citation de Marcel Mauss : « le langage est la matrice de toute les activités humaines ». Le religieux apparaît donc

comme un structurant structuré qui établit et régit les limites d'un cadre référentiel commun à une tradition donnée. La substance du religieux lui vient des aspects limitrophes qui la constituent et qui permettent d'instaurer un *évènement*, conçu comme rupture anthropologique, existentielle ou métaphysique qui fonde ou réarrange les cadres référentiels dans l'intersubjectivité[8].

Nous utilisons aussi dans nos recherches sur la royauté une approche dumézilienne[9]. Nous reconnaissons les critiques qui sont adressées à une telle approche et nous répondrons qu'il suffit de suivre les règles rigoureuses de Dumézil, d'être hypercritique dans l'utilisation d'un modèle opératoire afin d'*interpréter* un objet. Nous utilisons, au niveau méthodologique, principalement la linguistique historique[10] et la mythologie comparée structurale de Dumézil.

Le comparatisme structural que nous comptons utiliser[11] 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 dénoter des aspects métalinguistiques (au sens sémiotique) qui permettent de faire des comparaisons en profondeur entre horizon de cultures. Nous utiliserons le concept de structure telle que compris par Dumézil pour saisir l'idéologie des sociétés à l'étude[12]. C'est que, pour Dumézil, contrairement à Durkheim et, dans la même lignée, Lévi-Strauss, la société étudiée influence sa structure idéologique et sa structure idéologique l'influence en retour : il y a un va et vient qui permet de comprendre les modifications et les variations au gré du temps et de l'espace.

Notre analyse est divisée en trois parties : une première sur l'interrogation linguistique, la deuxième sur le rituel du sacrifice du cheval et finalement une troisième sur la mythologie comparée. Le but est d'éclaircir les rapports entre ces trois facettes (étymologie/sémantique, ritualité et idéologie/mythologie) afin de conclure sur le caractère politico-religieux du roi chez les indo-européens par l'entremise du rituel à l'étude.

La question linguistique : le *wey?potiset le *h?r??s*

Le premier substantif associé aux chefs proto-indo-européens, et d'ailleurs sur lequel la majorité des auteurs s'entend[13], est celui du chef, probablement militaire, d'une communauté restreinte, par exemple un clan. Le terme reconstruit est celui de **wey?potis*[14]. Anthony conçoit que ce **wey?potis* 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 **wey?potis* était le chef de l'unité sociale du clan, avec des contours assez

semblables à Anthony comme figure autoritaire suprafamiliale qui agit comme seigneur d'une *gens*. Se fondant sur Scharfe, il accepte qu'une autorité ait existé chez le *weykpotis, mais pas une figure comme le roi, le *h₁r₁s.

Anthony nous introduit au *r₁- de cette manière, en utilisant d'ailleurs les mêmes racines que le dictionnaire de Buck :

The Proto-Indo-European vocabulary contained a compound word (*weikpotis) that referred to a village chief, an individual who held power within a residential group; another root (*r₁-) referred to another kind of power officer. This second root was later used for king in Italic (r₁x), Celtic (r₁x), 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[15].

Benvéniste[16] souligne le fait que cette reconstruction est utile en ce qu'elle considère les extrémités géographiques du monde indo-européen, c'est-à-dire celles qui ont conservé un plus grand archaïsme institutionnel. C'est d'ailleurs la reconstruction qui, jusqu'à récemment, était la plus utilisée.

Gonda[17] 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 sont d'une origine védique.

Quant à lui, Mallory[18] n'est pas convaincu de la pertinence archéologique d'un roi ainsi que du fondement de ce terme au niveau linguistique en citant Silher[19]. Nous pourrions résumer les critiques de ce dernier sous deux aspects : l'aspect sémantique et l'aspect formel du mot. Silher en effet juge que la racine reconstruite est très peu probable, notamment par le fait que l'utilisation d'une racine sémantique très rare et donc peu convaincante. De plus, au niveau formel, il y préfère d'autres racines qui expliqueraient mieux les descendances linguistiques. Ce n'est pas tant que la racine du *r₁- qui soit problématique pour Silher, mais la sémantique qu'on lui attache. Pour lui, la racine devrait plutôt être vue comme voulant dire « be efficacious, have mana »[20], ce qui permettrait d'aller mieux rejoindre les racines grecques qui touchent le « venir en aide » tout

comme l'aspect plus religio-magique de la souveraineté chez les indiens védiques dans les thèses de Gonda et de Scharfe[21].

Le problème avec la critique de Silher est double : d'une part, sa sémantique ne tient compte que de son utilisation principalement littéraire, substantive et surtout sanskrite; d'autre part, il n'utilise pas les laryngales en début de racine (il les utilise à l'intérieur d'une racine toutefois pour reconstruire **rh₁e?*?) contrairement à Rix[22] qui en tient compte. Il serait dégager le terme **h₂r₁s*[23] comme substantif, mais ici, nous croyons que le verbe **h₂r₁*[24] rend mieux compte de ce que nous tentons d'étudier. Rix en donne comme définition « *gerade richten, ausstrecken* ». 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 tocharien *raksau, raksa* ou *reksa*; le latin *rex* et *rego*; le grec *oresa*; le gothique *rakjan*; le lituanien *rézchiu*; etc. Nous avons ici mélangé les formes de temps au-delà de la racine, mais ce qui est intéressant c'est la multitude d'exemples dans les langues qui normalement n'aidaient pas à formuler de substantif pour la royauté. Nous pourrions aussi rajouter d'autres exemples de Buck en cherchant pour « *straight* » : le grec *orego*, le gothique *rhaith* (loi), l'avestan **r₁zu*, etc. Peut-être que justement, c'est dans l'action symbolique ou réelle du roi qu'il faut y chercher notre terme reconstruit : dans celui qui étend et définit les limites plutôt que dans un substantif; celui qui rend les choses droites, comme « elles devraient être ».

La question du rituel du sacrifice du cheval

Pour Anthony, le cheval, **ek'wo-*, est une reconstruction solide et un symbole religieux/divin important pour les proto-indo-européens. En effet, Anthony[25] montre plusieurs exemples d'utilisations symboliques et isolées du cheval, comme le cimetière de Dnieper-Donets II[26], le site de S'yezzhe[27] et les tombes de l'horizon Maikop[28]. C'est le site de Sintashta (2200 à 2000 Av. JC) qui donne le plus d'indices pertinents : certains rites funéraires, dans leur composition matérielle, semblent faire un parallèle frappant avec le *Rig Veda* selon Anthony[29], notamment au niveau des sacrifices d'animaux. De plus, l'utilisation massive du cheval dans les sacrifices était sans précédent[30]; selon les calculs faits par Anthony, celui-ci aurait servi à nourrir une communauté au complet. Le lien avec les cultures du Sintashta est aussi fait avec la royauté, en citant le *Rig 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 »[31].

Au niveau de la royauté, il est facile de voir dans les fouilles que l'inégalité dans les tombes[32] et l'existence même de tumulus/kurgan et autres constructions sous-entend un rapport social différent entre certains individus. Les gens avaient, ou ressentaient, une obligation créant, même

au-delà de la mort, un certain rapport symbolique et praxéologique avec le chef défunt; assez pour lui donner un privilège mortuaire. Les fouilles archéologiques ne permettent pas de révéler le nom utilisé pour le chef ou le roi, ni même de dire exactement quel était son rôle au niveau symbolique ou social. Cependant, il semblerait que le pouvoir social, que l'on peut inférer par la présence de tombes individualisées ou plus richement disposées, aurait été concentré chez certains individus; pour Anthony, la concentration d'objets de richesses (chevaux, armes, sceptres) permet d'inférer d'une culture matérielle spécifique associée à un leadership proto-indo-européen.

Le rite indo-européen dont nous pouvons tirer assez de comparaisons littéraires ou mythologiques pour en identifier une reconstruction est le rite sacrificiel du cheval comme nous venons de le voir. Le rituel, au niveau des vestiges mythologiques, procède avec trois éléments principaux suivant une classification basée sur des indices ou preuves textuelles védiques[33], celtiques, latines[34], germaniques et possiblement anatoliennes[35]:

- 1) Sacrifice d'un cheval (généralement celui qui avait excellé à droite dans une course réelle, putative ou symbolique);
- 2) Rituel de copulation/fertilité (soit le roi, soit la reine); et
- 3) Découpage et distribution de la viande (cuite ou bouillie).

Voici une citation d'un auteur chrétien, Girraud de Barri[36], d'un rituel analogue irlandais que l'on doit interpréter par rapport au cas celtique[37]:

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.

Le parallèle védique est le rite d'inauguration qui recouvre les trois éléments principaux que nous avons mentionnés mais où c'est la reine qui est unie à l'animal avant que la viande soit cuite et distribuée. Le cheval était choisi parce qu'il avait gagné une course, et l'incantation rituelle en faisait référence. À Rome existait le rituel du cheval d'octobre, sur les Champs de Mars aux ides d'Octobre, où le cheval choisi était celui « de droite » du char gagnant la course organisée sur ces plaines (*Campus Martius*). Le cheval était sacrifié à Mars avec une lance et ses pièces démembrées amenées soit à la *turris mamilia* ou à la *regia*—cet élément, qui n'est pas anodin, reviendra plus bas dans ce texte.

C'était visiblement un rite associé à l'aspect martial du roi quoique les éléments féminins laissent entrevoir une perspective souveraine[38] et le cheval pouvait aussi, à certains moments spécifiques, être compris sous l'égide de la première fonction dans l'aspect créateur[39]. Le but de ces rites semblent a priori de revitaliser le cosmos, surtout la fertilité agricole (d'ailleurs les ides d'Octobre sonnaient la fin des récoltes), d'amener la prospérité, de renforcer la hiérarchie sociale et de confirmer l'unité sociale dans la figure du roi tout en affirmant son statut face à ses sujets. Tous participaient ainsi à la recréation du cosmos et de l'ordre social en mangeant avec le roi ce qui avait été sacrifié[40].

La question mythologique

Avant de présenter notre analyse mythologique, nous allons résumer les thèses principales de Dumézil à ce niveau. Il aurait existé comme modèle *id-éologique* ou *idéa-logique* une structure mythologique qui catégorisait dans les représentations sociales trois modes d'existence[41]: 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 productrice, du domaine de la fertilité, des modes de subsistances et de la prospérité. Dumézil et Benvéniste ont semblé considérer la royauté au niveau de la première fonction tandis que certains auteurs comme Allen[42] et Miller[43] ont postulé une quatrième fonction. D'autres ont postulé seulement une fonction militaire comme chez Gonda. Ma propre hypothèse, tirée de Dubuisson[44], vient de l'intuition que Dumézil[45] a eue en étudiant la *regia* romaine qui perdura sous la République sous la forme du *rex sacrorum* à Rome: il lui a trouvé 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 sous le sens grec du mot symbole, *symbolon*, c'est-à-dire mettre ensemble.

Étant donné la multiplicité des exemples qui abondent sur la fonction sociale du roi dans la mythologie comparée par rapport à cette hypothèse[46], nous allons nous borner à un seul

exemple, celui de *Lugaid aux Marques Rouges*, tiré de diverses légendes irlandaises anciennes[47]. La légende raconte que trois frères, Nar, Bres et Lothar, connus comme les Findeamna, font guerre à leur père Eochaid Feidleich, roi de Tara, lieu de la Haute Royauté d'Irlande, un *axis mundi*. Les triplés, nés d'une même naissance, avaient des noms tirés d'étymologies familières : *nar* à la noblesse et à la catégorie sémantique de la hauteur, *bres* se rapportant au combat, et *lothar* à la lessive; tout ceci correspondant bien entendu aux trois fonctions. Avant la bataille, leur sœur, Clothru, demande à être enfantée par ses trois frères vu qu'elle n'a pas d'enfant; les frères acceptent. Le fils de cette union, Lugaid, possède deux marques rouges : une au niveau de la tête et l'autre au niveau des hanches. La tête, séparée par la ligne, ressemble à Nar, celui de la première fonction; son torse à Bres, de la deuxième fonction; et son bas de corps à Lothar, celui 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 sociales et le centre du monde, considérant que Tara est le centre des royautés et le centre du 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 vérité, les vertus suprêmes au service de son humilité face aux dieux qui, si bafouée, devient sa plus grande faute. 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 vérité. 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 »[48]. 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 »[49]. Trois points principaux nous permettent d'avancer une telle chose : le roi qui apparaît comme figure centrale de la société, du religieux et du cosmos.

Le roi comme centre social

Nous nous tournons maintenant vers un exemple de cette royauté idéologique liée à sa capacité de faire sienne les oppositions socio-politiques, le cas de la religion archaïque des Romains. La *regia* était la maison du *rex sacrorum*. C'était un lieu hautement sacré divisé en trois parties, dont une était plus grosse, réservée à la première fonction, c'est-à-dire aux divinités Jupiter et Janus qui lui sont associées. Les deux autres l'étaient respectivement à Mars et Ops, personnification de l'Abondance[50]. Nous voyons ici les trois fonctions réunies dans la maison du *rex*.

À Rome, les trois divinités de la triade précapitoline avaient un flamen[51] qui leur était associé. Il y avait donc un *flamendialis* pour Jupiter, un pour Mars et un pour Quirinus, de la troisième fonction. Ces trois *flamines* étaient les *flamines maiores*. La hiérarchie sacerdotale donnait le plus

d'autorité au *rex sacrorum*; puis les trois *flamines maiores*; puis le *pontifex maximus*.

Dans le cas de la *regia* les trois *flamines* ne pouvaient pas rentrer dans leur chapelle respective (le mot à cet époque était probablement *cella*) à l'intérieur de la *regia*, seul le *rex* et quelques exceptions^[52] y pouvaient. Cette nomenclature est aussi répétée dans la littérature et certains rites. Par exemple la *vigila*, un appel au roi à un moment liturgique spécifique dans l'année, des *vestales*, groupe de femmes à fonction religieuse, n'est pas donnée à la première fonction mais au *rex* seulement. Ce qui touche le *rex* ne touche pas nécessairement le *flamine dialis*, ils sont donc structurellement distinct. La *regia* du *rex*, liée à la souveraineté, représente plus que la simple première fonction qui lui serait normalement attribuée. Car en fait, le *flamine dialis* est le remplaçant et l'administrant du *rex sacrorum* au niveau de la première fonction, mais pas de sa totalité. Dumézil a aussi démontré que la *regia* représentait bien la manière dont fonctionnait la relation entre les sacerdoce et le *rex*. La *regia* abritait les trois fonctions, alors que le *rex* en était le recteur et la synthèse. C'est-à-dire celui qui peut y aller et y célébrer, celui dont les trois *flamines* sont en fait les remplaçants dans leur domaine respectif dont le *rex* en représente la totalité.

Bachvarova^[53], dans son analyse de la masculinité hittite chez les rois, a bien su démontrer que ces derniers doivent leur autorité masculine à leur contrôle de l'environnement social et religieux, c'est-à-dire aux ancêtres et aux 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 entendue comme la loi divine. C'est parce que le roi « délimite », au sens du verbe *h?r??s, qu'il est roi. Ces informations peuvent être inférées par les rituels pratiqués pour établir les limites du territoire et des mœurs de son peuple, ou par les qualités que l'on attendait de lui, comme la pitié et la justice.

En lien avec la théogonie^[54] (l'acte de création divin), qui est associée au « roi du ciel » (dieu de la première fonction) et par transfert au roi sur terre, voici ce que Bachvarova en dit :

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^[55].

Le roi est ici compris comme l'alliance de la troisième (fertilité) et de la deuxième (force martiale) fonction sous l'égide du sacré, c'est-à-dire de la première (divinité et virilité spirituelle).

En d'autres mots, la masculinité comprise sous cet angle était d'essence royale, directement en lien avec le mythe théogonique du **dyaus* (dieu du ciel) et de sa manière de résoudre le problème de la parenté en tuant ou en mangeant l'enfant qui devrait le déposer de sa masculinité. Le roi représentait aussi le centre du monde par sa maîtrise de sa propre essence masculine, et de ceci naissent ou émanent 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 administering for them a part of the whole cosmos[56].

Le roi comme centre religieux

Benvéniste, citant Aristote, mentionne que le roi était dans la société comme un père au sein de sa famille; et 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'étaient le père (calqué sur le père du ciel), puis le chef de clan, qui étaient responsables de certains rituels[57], comme dans l'exemple hittite que nous venons d'aborder. Ainsi le roi est 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 associés à sa figure sont en lien avec la recreation du cosmos ou de la société, comme le roi du ciel l'avait fait en tant que modèle à imiter. Encore une fois 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[58]. S'il échouait, on redonnait aux forces du destin sa personne par le sacrifice. C'est-à-dire s'il n'avait pas su faire le passage vers 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[59]. Dans tous ces cas, on peut retourner à notre reconstruction linguistique : le religieux servant de structurant structuré qui émet les balises et les limites des cadres référentiels 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 son épithète, mais aussi dans sa fonction plus sacrée de manifestation terrestre du pouvoir qu'exerce Zeus dans l'Olympe. Dans l'*Illiade* par exemple, les mêmes termes sont associés à Agamemnon devant l'assemblée des guerriers que Zeus devant les Olympiens. D'ailleurs ce roi est le messager des dieux; en effet Benvéniste 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 »[60]. C'est qu'en fait le roi doit être le porteur de la parole de la justice divine. 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 : le roi est considéré garant de ce qu'il est sensé amener : la justice, la victoire et la prospérité. Dans le cas d'un échec, il peut être mis à mort par sacrifice ou 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 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, deuxième et troisième fonction selon cette théorie.

Le roi comme centre cosmique

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 l'endroit considéré comme étant le siège de la Haute-Royauté, c'est-à-dire le « roi des rois » d'Irlande[61]. C'est le siège des décisions, du sacré, de l'ordre du monde; c'est un *axis mundi* et un centre socio-politique. 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 centre[62] 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. D'ailleurs dans la tradition celtique, il existe un dialogue qui prend place entre un être mythique qui demande à la divinité Fontan comment leur île a été divisée et fondée et où la divinité répond : « Knowledge is in the west, Battle in the north, Prosperity in the east, Music in the south, Royalty in the Center »[63]. La même conception du roi au centre est aussi présente dans la tradition védique avec quelques modifications dans la narrative. De plus, dans ces mêmes traditions et chez les Scythes, on retrouve aussi 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[64]. 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 représentant 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[65].

Par sa condition de centre du monde, le roi devait maintenir l'ordre, que l'on appelait en Inde

le *rta*[66]. À l'origine indo-européenne, ce *rta* signifiait un rapport étroit en « droit » et « loi », tous deux au sens divin et non humain[67]. 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 qui maintenaient dans le monde ce concept idéologique. Les indo-européens étaient des hommes d'ordre et de droit[68], et c'est ce qui explique une idéologie si invasive à organiser le macrocosmique et le microcosmique selon des schèmes catégoriques aussi complet. L'homme indo-européen ne pouvait visiblement rien laisser au hasard ou encore pire, au chaos[69]. Le chaos est, pour les indo-européens, le seul mal inexpiable[70]. Le roi représente l'ordre, par exemple dans le Mahabharata 5.10.49 quand l'univers est en chaos parce que Indra, son roi, est absent[71].

À Rome, on faisait une distinction entre le *fas*, le droit divin, et le *ius*, le droit humain. En effet, une inscription (Q.REX.C.F.) près d'un temple à Rome mentionne ceci : *Quando Rex Comitavit Fas*. C'est-à-dire que lorsque *lex comitia vit*, c'est *fas*; en d'autres mots, sa parole est loi. Tout ceci au *comitium*, le centre sacré par excellence de Rome[72]. 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[73]. Il semble exister un parallèle entre ce qui est vrai et ce qui est réel, où par exemple 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'*aletheia* 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 affaires légales avaient plusieurs processus 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[74].

Le parallèle ici avec le roi, au-delà de la correspondance avec son rôle de juge et de garant du serment social sacré en sa capacité d'être une synthèse de la société, vient qu'en Irlande médiévale notamment, le principe de juste gouvernement se nomme le *fir flaithemon*, 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 passait lors de la cérémonie d'intronisation : on basait le tout sur le pouvoir du mot. Hily[75] 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 « 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 »[76].

Vers une nouvelle interprétation de l'aspect socio-religieux du roi indo-européen

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 dégagait 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 Lugnasad. Cette qualité lumineuse (et numineuse!), cette harmonisation des contraires et ce rapport à la prospérité, la victoire et la justice par le contrat est un des éléments qui nous semblent fonder la royauté. Pouvons-nous l'inférer par le rituel du sacrifice du cheval ?

Pour Jacques Pierre[77] 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 »[78]. 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 contrat[79] qui existait entre les sujets et le roi, ici perçu comme le chef militaire et religieux; l'autorité spirituelle et le pouvoir

temporel. 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 prêt à avancer comme théorie que vu l'archaïsme de l'idéologie tripartite (par son existence dans toutes les branches indo-européennes), la royauté a dû y être une réponse ou une considération simultanée étant tout aussi archaïque dans ses manifestations[80]. L'hypothèse serait ici que, voyant une part de la société –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, la société comme totalité a dû vouloir rétablir une forme de balance sociale[81]. Ce qui était un système équilibré, la tripartition, s'est vue souffrir d'une succession de changements dynamiques au niveau socio-économique qui aurait pu, si menée à terme, mettre le chef militaire comme seule source de pouvoir et d'autorité dans la société. L'existence d'un roi qui contient et limite chacune des fonctions pourrait être vu, sous cet œil, comme la réponse idéologique à ce débalancement en ce qu'il limitait aussi le pouvoir des chefs militaires de la deuxième fonction. 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 menée à terme de manière différente dans les sociétés indo-européennes subséquentes, nous donnant ainsi un aperçu diversifié des possibilités royales. Ceci pourrait aussi expliquer le fait que le roi était généralement issu des guerriers : il possédait ainsi déjà la stature et les honneurs nécessaires à pouvoir mettre une limite sur ses comparses; ou était-ce peut-être par la force des choses alors que le chef des guerriers, maintenant roi-prêtre, devait maintenant, pour maintenir l'ordre, utiliser les aspects varuniques et mitraïques contre ses anciens comparses de guerre afin de maintenir l'ordre de la société.

Car que fait-on avec le chef, si puissant après une suite de changements dynamiques rapides au niveau socio-politico-économique ? Ces changements ont créé rapidement une asymétrie sociale et une diversification des états sociaux (collectif vs individuel, telle la mutation des tombes et 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 de réitérer le système de don qui répondait aussi à la constitution sociale des peuples proto-indo-européens de l'époque. Un don qui nécessite une asymétrie, et qui donne un espace virtuel et arbitraire où un échange réel et profond peut être instauré entre les sujets[82]; 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 unissait des éléments contraires et opposés dans la tripartition, le dedans et le dehors, l'autre et le même.

[1] David Anthony, *The Horse, the Wheel and Language*, Princeton, Princeton University Press, 2007

[2] *Id.*, « The Kurgan Culture, Indo-European Origins, and the Domestication of the Horse: A Reconsideration », *Current Anthropology*, 27, 4, 1986, p. 292-313.

[3] *Id.*, *The Horse, the Wheel and Language*, p. 133.

[4] *Ibid.*, p. 179.

[5] *Ibid.*, p. 160.

[6] Daniel Bray, « Sacral Elements of Kingship », *This Immense Panorama: Studies in Honour of Eric John Sharpe*, Sydney, Sydney Studies in Religion, 1997, p. 105-116; Georges Dumézil, *La*

religion romaine archaïque, Paris, Payot, 1974; Roman Zaroff, « A?vamedhá – A Vedic Horse Sacrifice », *Studia Mythologica Slavica VIII*, 2005, p.75-86; et Benjamin W. Fortson, *Indo-European Language and Culture*, New York, Wiley-Blackwell, 2009.

[7] Jacques Pierre, « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion », *La religion dans l'histoire*, Waterloo, Presse Universitaire Wilfrid Laurier, 1992, p. 193-208; *Id.*, « Le religieux et le fondement du politique », *Tangence, La fiction du politique*, 63, 1992, p.7-27; *Id.*, « L'analyse du langage religieux ». *L'étude la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2001, p. 267-290; *Id.*, « Le langage et le don », *Revue du Mauss: Mauss vivant*, 36, 2010, p. 139-154; *Id.*, « Le sacrifice : persistance et métamorphose », *Sémiotique et Bible*, 145, 2010, p. 5-13.

[8] 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 *vueusement* 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 identitaire et cognitive pour ceux qui partagent la tradition étudiée. 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 recoupement d'étages de signifiant, comme un nœud de signification. Sur ce dernier sujet, voir Lucien Scubla, « Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan », *Revue du MAUSS*, 1, 37, 2011, p. 253-269 et Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Paris, Larousse, 1966.

[9] Sur cette approche et les considérations méthodologiques liées au comparatisme en histoire des religions en général, voir Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; Algirdas Julien Greimas, « La description de la signification et la mythologie comparée », *L'homme*, 3, 3, 1963, p. 51-66; Scott Littleton « 'Je ne suis pas structuraliste' : Some Fundamental Differences between Dumézil and Lévi-Strauss », *Journal of Asian Studies*, 39, 1, 1974, p. 151-158; Jean-Pierre Vernant, « Grèce ancienne et étude comparée des religions », *Archives de sciences sociales des religions*, 21, 41, 1976, p. 5-24; Wouter Belier, *Decayed Gods : Origin and*

Development of Georges Dumézil's Idéologie Tripartite, Londres : Brill, 1991; Didier Éribon, *Faut-il brûler Dumézil?*, Paris, Flammarion, 1992; *Le comparatisme en science des religions*, dir. François Boespflug et Françoise Dunand, Paris, les éditions du Cerf, 1997; N.J. Allen, « Hinduism, Structuralism and Dumézil », *Miscellanea Indo-Europea : Journal of Indo-European Studies Monograph*, 33, 1999, p. 241-260; Marcel Détienné, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éditions du Seuil, 2000; Dean A. Miller, « Georges Dumézil : Theories, Critiques and Theoretical Extensions », *Religion*, 30, 2000, p.27-40; Élise Julien, « Le comparatisme en histoire : rappels historiographiques et approches méthodologiques », *Hypothèses*, 1, 2004, p. 191-201; *Comparer les comparatismes*, dir. Maya Burger et Maude Calame, Paris/Milan : Edidit/Archè, 2006; Spineto Natale, « The Notion of Archetype in Eliade's Writing », *Religion*, 38, 4, 2008, p. 366-374; et Georges Dumézil, *Mythes et dieux des indo-européens*, Paris, Flammarion, 2011.

[10] La linguistique historique est avant tout une discipline historique; c'est une forme d'enquête historique qui s'intéresse aux statuts précédents des langages dans le temps et l'espace. La linguistique historique peut nous servir de moteur de comparaison sémantique comme ce sera le cas plus tard avec notre objet d'étude du roi, ou bien de reconstruction soit narrative de l'histoire ou structurale de la langue. Ces deux cas sont par exemple 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. Kevin Tuite, « 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, 2006. Voir aussi sur le sujet de la linguistique indo-européenne : Émile Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969; Calvert Watkins, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, New York, Houghton Miffling Harcourt, 1985; J.P. Mallory, *In Search of the Indo-European*, Londres, Thames and Hudson, 1999; *Id.* et D. Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and The Proto-Indo-European World*, New York, Oxford University Press, 2009; et Joseph Voyles et Charles Barrack, *An Introduction to Proto-Indo-European and the Early Indo-European Languages*, Thule, Slavica Pub, 2009.

[11] Dans ce genre d'étude, nous allons dans le même sens que Dumézil: « 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. » Georges Dumézil, *Mitra-Varuna : An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, New York, Zone Books, 1988, p. 5.

[12] Scott Littleton, « 'Je ne suis pas structuraliste' : Some Fundamental Differences between Dumézil and Lévi-Strauss », *Journal of Asian Studies*, 39, 1, 1974, p. 151-158.

[13] Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; J.P. Mallory, *In Search of the Indo-European*, Londres, Thames and Hudson, 1999; et David Anthony, *The Horse, the Wheel and Language*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

[14] De **wéy?set* et **pótis*, respectivement « maison » ou « maisonnée » et « maître ». Voir les descendance suivantes : le tocharien *wikpots*, l'albanien *zot* (seigneur), le baltique *vi?špats* (lituanien « maître de la maison ») et *waispattin* (vieux prussien « maîtresse de la maison »), le sanskrit *ví?pátiet* l'avestan *v?spaiti*.

[15] David Anthony, *op. cit.*, 2007, p. 160.

[16] Émile Benvéniste, *op. cit.*, 1969, p. 277.

[17] J. Gonda, « Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View », *Numen*, 3, 1, 1956, p. 36-71; Id., « Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Continued) », *Numen*, 4, 1, 1957a, p. 24-58; Id., « Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Continued and Ended) », *Numen*, 4, 2, 1957b, p. 127-150;

[18] J.P. Mallory, *In Search of the Indo-European*, Londres, Thames and Hudson, 1999.

[19] Andrew L. Silher, « The etymology of PIE *r??- 'King, etc. », *Journal of Indo-European Studies*, 5, 2/3, 1977, p. 221-246.

[20] Nous tenons à dire que même si nous ne le faisons pas officiellement, 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.

[21] Hartmut Scharfe, « The Vedic Word for 'King' », *Journal of the American Oriental Society*, New York, American Oriental Society, 105, 3, 1985, p. 543-548.

[22] Helmut Rix, *Lexicon der indogermanischen Verben*, Berlin, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2001.

[23] Nous pourrions citer : le celtique donna **r?xs* qui donna le gaulois *rix*, le vieil irlandais *rí* (gallois écossais *rìgh*), germanique **r?ks*. Nous avons aussi le celtique **r?g-yo-* (<**r??-yo-*) qui donna potentiellement **r?kijaz?* (royal, puissant), **r?kij??* (royaume, fonction de diriger). Ailleurs, nous avons le kurde *riz-gar*, le pali *r?ja*, l'italique **r?ks* (qui donna *r?x* en latin et faliscan). Le cas du sanskrit *r?jan* par conséquent de l'hindi *r?j?* et le pali *r?ja* sont à considérer sous l'optique des critiques de Silher et Gonda; c'est-à-dire que ces racines sont douteuses. Voir aussi Edward Roberts, *Diccionario etimologico indoeuropea de la lengua espanola*, Madrid, Alianza Editorial, 2013; Buck *ibid.*; et Rix *ibid.*

[24] Nous pourrions citer : le vieux breton *gurre*, le gallois *re* ou *rhe*, le gaulois *reguc*, le vieil irlandais *at-reig*, l'irlandais *éirigh*, le germanique **rekana* (faire une pile, ou monter) ou **rankaz* par la racine **h?r?-n?-*, ou **rakaz* (de **h?ro?-os*), le grec ancien *orég?*, le latin *reg?*, le sanskrit *?ñjate*.

[25] Pour ce qui est de l'archéologie, nous utilisons le modèle pontique-caspien traditionnel (Marija Gimbutas, « The Indo-Europeans : Archeological Problems », *American Anthropologist*, 65, 4, 1963, p.815-836, David Anthony, « The Kurgan Culture, Indo-European Origins, and the Domestication of the Horse: A Reconsideration », *Current Anthropology*, 27, 4, 1986, p. 292-313 et *Id.*, *The Horse, the Wheel and Language*, Princeton, Princeton University Press, 2007; J.P. Mallory, *In Search of the Indo-European*, Londres, Thames and Hudson, 1999 et *Id.*, « 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, 1998) plutôt que d'autres modèles tels que celui de Renfrew (1988) ou Ivanov (2007), c'est-à-dire la région anatolienne, 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), ainsi que par les preuves idéologiques et mythiques.

[26] David Anthony, *op. cit.*, 2007, p. 185.

[27] *Ibid.*, p. 189.

[28] *Ibid.*, p. 287 et p. 291.

[29] *Ibid.*, p. 375.

[30] *Ibid.*, p. 406.

[31] *Ibid.*, p. 409. Anthony fait référence ailleurs au lien avec la royauté, par exemple le cas d'une tombe bactrienne-margienne; *Ibid.*, p. 427.

[32] *Ibid.*, p. 178-179

[33] Roman Zaroff, « A?vamedhá – A Vedic Horse Sacrifice », *Slavica* VIII, 2005, p. 75-86.

[34] Pour le cas celtique et latin, nous allons y revenir plus tard.

[35] Sur les preuves anatoliennes et germaniques voir Benjamin W. Fortson, *Indo-European Language and Culture*, New York, Wiley-Blackwell, 2009, p. 27.

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

[37] Daniel Bray, « Sacral Elements of Kingship », *This Immense Panorama: Studies in Honour of Eric John Sharpe*, Sydney, Sydney Studies in Religion, 1997, p. 105-116. 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.

[38] Pour plus d'informations, voir les analyses sur des figures comme Medb ou Madhavi dans Georges Dumézil, *The Destiny of a King*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, ou l'étymologie féminine de *raj-* védique de Scharfe.

[39] 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 avoir existé un mytheme indo-européen de lien entre la création par le biais d'une déesse et la figure animale du cheval; pour ceci, voir Emily B Lyle, « Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure », *History of Religions*, 22, 1, 1982, p. 25-44.

[40] Voir Bray *op. cit.* pour plus d'informations sur cette interprétation.

[41] Anthony aussi se permet, à certains endroits, de faire des rapprochements possibles entre les découvertes archéologiques et la tripartition fonctionnelle (*The Horse, the Wheel and Language*, 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 Luc De Heusch, « The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship », *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 3, 2, 1997, p. 213-232.

[42] N. J. Allen, « The Ideology of the Indo-Europeans : Dumézil's Theory and the Idea of a Fourth Function », *International Journal of Moral and Social Studies*, 2, 1, 1987, p. 23-39; et *Id.*, « Romulus and the Fourth Function », *Indo-European religion after Dumézil. JI-ES Monograph Series 16*, Washington, Institute for the Study of Man, 1996, p. 13-36.

[43] Dean A. Miller, « Vers une théorie unifiée de la royauté et de l'aristocratie », *Annales. Histoire, sciences sociales*, Paris, Histoire et structure, 1997, p. 3-20; et *Id.*, « Kings Communicating – Royal Speech and the Fourth Function », *Proceedings of the Tenth Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles, May 21-23, 1998*, Washington, Institute for the Study of Man, 1999a, p. 33-55.

[44] Daniel Dubuisson, « Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33, 1, 1978, p. 21-34.

[45] Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974.

[46] Par exemple, outre Dubuisson, voir la question de la triple-mort des rois dans le monde indo-européen : Martin Almagro-Gorbea, « El Rito de la 'triple muerte' en la Hispania céltica De Lucano al *Libro de Buen Amor* », *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, 2012, p. 7-39 ; B.O. Cuiv, « The Motif of the Threefold Death », *Éigse*, 15, 1973, p. 153-166 ; David Evans, « Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern », *History of Religions*, 19, 2, 1979, p. 153-166 ; D.J. Ward, « The Threefold Death. An Indo-European Trifunctional Sacrifice », *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, California, ULCA Press, 1970, p. 123-146.

[47] À noter qu'ici nous entendons le terme « légende » de la même manière que nous pourrions en parler avec 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 que dans les deux cas il est possible d'en faire une analyse idéologique au-delà de la forme vu que le contenu est lui-même structuré et structurant. Voir *ibid.*.

[48] Jean-Pierre Vernant, « Histoire et structure dans la religion romaine archaïque », *L'Homme*, 8, 4, 1968, p. 92-103.

[49] *Ibid.*

[50] Dans les théories trifonctionnelles, l'abondance, concept de fertilité, est issue de la troisième fonction tandis que Mars, dieu de la guerre, est issu de la deuxième fonction.

[51] Le flamen était un prêtre, un sacerdoce, associé à la première fonction mais qui pouvait servir des dieux de différentes fonctions.

[52] Ces exceptions, structurellement explicables par le biais de la trifonctionnalité et des rapports de genre à l'intérieur de la société romaine, sont étudiées par Dumézil dans *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974.

[53] Mary R. Bachvarova, « 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*, New York, Routledge Press, 2016.

[54] Sur la théogonie indo-européenne, voir Mary R. Bachvarova, « From 'Kingship in Heaven' to King Lists : Syro-Anatolian Court and the History of the World », *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 12, 2012, p. 97-118; Erik Van Dongen, « The Kingship in Heaven – Theme of the Hesiodic Theogony: Origin, Function, Composition », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 51, 2011, p. 180-201; et Scott C. Littleton, « Lévi-Strauss and the 'Kingship in Heaven': A Structural Analysis of a Widespread Theogonic Theme », *Journal of the Folklore Institute*, 6, 1, 1969, p. 70-84.

[55] Mary R. Bachvarova, « Wisdom of Former Days : the Manly Hittite King and Foolish Kumarbi, Father of the Gods », *loc. cit.*, 2016, p. 45.

[56] *Ibid.*.

[57] Régis Boyer et Julien Ries, *Traité d'anthropologie du sacré : l'homme indo-européen et le sacré*, Paris, Édisud, 1995, p. 207.

[58] *Ibid.*, p. 202.

[59] Roger D. Woodard, *Indo-European Sacred Space : Vedic and Roman Cult*, Chicago, University of Illinois Press, 2013, p. 43.

[60] Émile Benvéniste, *op. cit.*, 1969, p. 278.

[61] Charles Doherty, « Kingship in Early Ireland », *The Kingship and Landscape of Tara*, Dublin, Four Court Press, 2005, pp. 4-29.

[62] Pour l'explication de quatre cadrans dans une conception tripartite, voir Emily B Lyle, « Dumezil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure », *History of Religions*, 22, 1, p. 25-44.

[63] Georges Dumézil, *The Destiny of a King*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p. 13.

[64] *Ibid.*, p. 15.

[65] Daniel Bray, « Sacral Elements of Kingship », *This Immense Panorama: Studies in Honour of Eric John Sharpe*, Sydney, Sydney Studies in Religion, 1997, p. 105-116.

[66] Anthony va dans la même direction en présupposant que le *rta* ou l'*asha* (Avestan) était l'ordre du monde de 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.

[67] Gael Hily, *Le dieu celtique Lugus*, Paris, EPHE, 2007, p. 314.

[68] Régis Boyer et Julien Ries, *Traité d'anthropologie du sacré : l'homme indo-européen et le sacré*, Paris, Édisud, 1995, p. 22

[69] *Ibid.*, p. 23.

[70] *Ibid.*, p. 204.

[71] Roger D. Woodard, *Indo-European Sacred Space : Vedic and Roman Cult*, Chicago, University of Illinois Press, 2013, p. 151.

[72] *Ibid.*, p. 71 et p. 84.

[73] Gael Hily, *Le dieu celtique Lugus*, Paris, EPHE, 2007, p. 314.

[74] *Ibid.*, p. 317.

[75] *Ibid.*, p. 318.

[76] *Ibid.*.

[77] Jacques Pierre, « Le religieux et le fondement du politique », *Tangence, La fiction du politique*, 63, 1992, p.7-27.

[78] *Ibid.*.

[79] Nous voulons ici autant mentionner l'aspect « contrat » réciproque comme dans l'analyse dumézilienne de Servius (Georges Dumézil, *Servius et la fortune*, Paris, Gallimard, 2016; Algirdas Julien Greimas, « La description de la signification et la mythologie comparée », *L'homme*, 3, 3, 1963), que le serment lui-même comme force divine et créant un pont entre celle-ci et les hommes (David Anthony, *The Horse, the Wheel and Language*, Princeton, Princeton University Press, 2007 y consacre plusieurs paragraphes; Gael Hily, *Le dieu celtique Lugus*, Paris, EPHE, 2007 démontre les liens entre première fonction celtique et le serment comme élément social; voir aussi Daniel Bray, « Sacral Elements of Kingship », *This Immense Panorama: Studies in Honour of Eric John Sharpe*, Sydney, Sydney Studies in Religion, 1997, p. 105-116).

[80] Nous suggérons de lire les cinq éléments d'Anthony David Anthony, *The Horse, the Wheel and Language*, Princeton, Princeton University Press, 2007 de la p. 341 à 343 comme étant relié à ce constat.

[81] Encore faut-il accepter le modèle chronologique centré sur l'économie pastorale des chevaux d'Anthony. Si nous l'acceptons, il faut par la suite accepter le genre de conséquences que cela aurait amenées sur cette population (avec l'exemple d'Anthony des Amérindiens des plaines), et donc de la « brisure » sociale au niveau des relations intersubjectives et idéologiques liées à la constitution précédente du fonctionnement de la société (voir aussi *Ibid.*, p. 342). Le chef qui détient les moyens économiques principaux 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 (*Ibid.*, p. 191). Ainsi, c'est une relation économique de *do ut des* qui aurait pu s'étendre entre les hommes et le chef, puis entre le chef et les dieux (étant les immortels sans aucune pénurie matérielle possible). Ces rapports intersubjectifs et inter-sociétaux auraient pu permettre l'élaboration d'une idéologie axée sur les pactes et les serments, les **h₁òitos*, (*Ibid.*, p. 342) et des relations bénéfiques de « clients » qui pourrait rappeler le système du clientélisme (*fides*) des Romains (sur le clientélisme : Jean-François Medrard, « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique », *Revue française de science politique*, 26, 1, 1976, p. 103-131). Cette relation dans le *fides* (F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 665) ne se réduit pas au clientélisme, mais est profondément ancrée dans une idéologie du serment, très présente chez les indo-européens (voir les études sur Mitra). À noter que les preuves archéologiques que nous avons présentement ne permettent pas de confirmer le modèle hypothétique que je propose.

[82] Jacques Pierre, « Le langage et le don », *Revue du Mauss: Mauss vivant*, 36, 2010, pp. 139-154, et « Le sacrifice : persistance et métamorphose », *Sémiotique et Bible*, 145, 2012, pp. 5-13; voir aussi Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, Les presses universitaires de France, 1968.