Voltiomnos / *Volsomnos*. — En dehors des gentilices romains *APINIVS* (13), *BARBI[LIVS]* (5), *SABINAIVS* (3 *bis*), *SOFEIVS* (8), *VETTIVS* (4), *VOLVSIVS* (3) et du cognomen *FIRMVS* (3, 4), les noms individuels, patronymes (*), seconds patronymes (**), qui figurent dans nos textes sont réunis (suivant l'ordre alphabétique latin, et avec une graphie latinisée) dans la liste ci-dessous (à laquelle il convient d'ajouter les fins de patronymes *-nca* : 54 ; *-cos* : 62) :

A[...	54	*Couos*	3 *bis*	**Litamnicos* (?)	58
Aiocos	62	*Dau[...*	45	*Metsso*	67
Alero	66	*Deusso* (?)	29	[Nais- (?) : voir Iais-]	
**Allisicos* (?)	48	**Diba[...*	44	**Ociaios*	66
**Ameticos*	55	*Ebos*	66	*Ollos*	42, 48
**Anusicos* (?)	59	**Eneios*	49	**Ossocos*	47
**Arsletiacos* (?)	61	**Enniceios*	11	[Pit- (?) : voir Lit-]	
Aviro	51 (?), 52	*Enou[...*	43	**Resuncos*	17
Briss[...	20	*Escaiua*	61	*Suros*	17
**Broiocos*	51 (?), 52	**Esonicos*	57	***Triccos*	59
Butialos (?)	56	*Fu[ ]os*	12	*Turio*	66
Calo (?)	44	*Houos*	49	*Volsomnos*	11
Cellos	58	*Huttos*	57, 59	*Voltiomnos*	15
Cillos	47	**Iaisoncos* (?)	19	*Votos*	19
Clutauicos	53	*Ioncos*	16		
Coiota	55	**Iouonicos*	12		

Michel LEJEUNE.

Paris, novembre 1954.

Note additionnelle sur la lettre ś à Làgole.

Si l'on considère comme une seule et même lettre, diversement orientée selon les textes, le signe que, dans une partie des cas, nous transcrivons par *ś*, c'est par *ś* et non par *l* (avec Vetter) qu'il faut le transcrire partout. — La valeur *ś* nous paraît, dans *ša.i.nat-* (52, 53, 54, 57 [?], 61), garantie, non seulement par les données d'Este, mais, à Làgole même, par 16 ; il est, d'autre part, très peu vraisemblable de lire *l* après un *n* (*a.n.śores.*, 66), possible à la rigueur, mais non probable, de lire *l* après un *t* (*metšo*, 67), difficultés que Vetter esquive par des lectures (*a.n.pores.*, *metno*) qui nous paraissent incompatibles avec les données des bronzes. — En ce cas, il faudra lire *kšutaviko.s.* dans 53, *.alšisiko.s.* dans 48, considérer le signe en question comme un *k* incomplet dans 56

(*butiiakos*), comme un *v* incomplet dans 61 (*viber.tos.*), et conserver son mystère à la troisième lettre du verbe dans 59.

Mais, à côté de la forme normale de *l*, attestée dans l'unique exemple pour le groupe C (16), dans 42 (groupe C ou D), et dans nombre de textes du groupe D : 47, 48 (*o.l.l-*, *.al-*), 55, 56 (*tol-*), 58, 61 (*let-*), 66 (*a.l-*), il est tentant d'admettre une variante de *l* que fournirait le signe discuté : pour *klutaviko.s.* (53) et *.allisiko.s.* (48) et pour *tole*[*r.*] (59) en première ligne, éventuellement aussi pour *butiialos* (56) et *liber.tos.* (61). — Toutefois, il est difficile d'admettre que dans un même système d'écriture (D), et parfois dans un même texte (53, 61), coexistent, pour un même signe, deux valeurs distinctes, sans que le contexte guide la lecture de façon nette vers l'une ou vers l'autre.

Il est peut-être une issue à cette difficulté si l'on classe, comme suit, les données :

— signe (1), l'écriture étant dirigée vers la gauche : 𐌋,
— signe (2), l'écriture étant dirigée vers la droite : 𐌋,
— signe (3), l'écriture étant dirigée vers la droite : 𐌋,
— signe (4), l'écriture étant dirigée vers la gauche : 𐌋,

et si l'on observe que, les lettres étant très souvent, à Làgole, tracées la tête en bas, ces quatre signes n'en font que deux : (1/2) et (3/4). — Or, c'est (3/4) que nous trouvons dans deux sur quatre des exemples sûrs de *śa.i.nat-* (52, 61), dans *a.n.śores.* (66), dans *metšo* (67) ; c'est (1/2) qu'il est tentant de lire *l* dans *.allisiko.s.* (48), *klutaviko.s.* (53), *butiialos* (56), *tole*[*r.*] (59) ; il n'y a confusion que dans deux exemples de *śa.i.nat-*, écrits avec (1/2) : 53, 54, et dans *liber.tos.* (si telle est la bonne leçon) écrit avec (3/4) dans 61. — Confusion admissible, celle-ci, puisqu'elle n'a plus son principe dans l'identité originelle du signe de *ś* (propre à D) et de la variante de *l*, mais dans leur ressemblance seulement.

M. L.

II

ORDRE, FANTAISIE, CHANGEMENT DANS LES PENSÉES ARCHAÏQUES DE L'INDE ET DE ROME[1]

(A PROPOS DU LATIN *MOS*)

PAR G. DUMÉZIL

Professeur au Collège de France

SOMMAIRE. — *Dans l'idéologie religieuse védique, les concepts relatifs à l'ordre cosmique* (ṛtá, etc.) *constituent avec le concept d'altération* (māyā́) *une structure que constituent aussi, dans l'idéologie morale et juridique de Rome, les concepts relatifs au droit et à la loi* (ius, lex, etc.) *avec* mos, *dont la valeur première est « conduite individuelle ». Mais, à partir de cette donnée commune, les pensées de l'Inde et de Rome ont évolué en sens opposés, l'une avilissant, amenuisant la* māyā́ *au profit de l'ordre immuable, l'autre dignifiant le* mos *et le faisant servir au progrès du droit.*

1. Pour terminer son admirable *Religion védique*[2], Abel Bergaigne a consacré à « l'idée de Loi » une soixantaine de pages où seuls ont vieilli quelques propos inspirés d'une mauvaise étymologie du mot *vratá*[3]. Il en ressort, et tous les travaux ultérieurs n'ont pu que confirmer ce résultat, que, dans le *Ṛg Veda*, la vue du monde est dominée par l'idée d' « agencement » : unité harmonieuse, si l'on considère l'ensemble et, si l'on considère une partie, adéquation exacte à la fonction, aux autres parties, à l'ensemble. Ce sont ces deux valeurs et surtout la première qu'exprime, adjectif et surtout substantif (inanimé), le mot *ṛtá*, participe passé d'un verbe signifiant « (s)'adapter[4] ». *Ṛtá*, employé presque toujours au

1. Plan détaillé de quatre conférences faites au Collège de France, en février et mars 1954.

2. *La religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, III (= *Bibl. de l'École des Hautes-Études, Sc. philol. et hist.*, LIV), 1883, p. 210-271.

3. Bergaigne, *op. cit.*, p. 213, rattache *vratá* à la racine *var-* « envelopper, couvrir » ; le sens propre serait « *lieu clos » > « garde, protection ».

4. C'est la racine de grec ἀραρίσκω — qu'on a maintenant le plaisir de lire, sur les tablettes de Knossos, en vieil-achéen, à propos de chars *a-ra-ru-ya a-ni-ya-pi*, ἀραρυῖαι ἀνίαφι : M. Ventris et J. Chadwick, « Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives », *J. H. S.*, LXXIII (1953), p. 100.

singulier et très souvent au génitif (« tel ou tel aspect ou qualité du *ṛtá* », etc.), est l'ordre du monde, matériel, mythique, liturgique, moral, mais un ordre *statique* plutôt que dynamique, assuré par l'emboîtement correct et constant de ses composantes. A voir la place éminente que tient cette même notion, presque sous le même vocable, aussi bien chez les para-Indiens de Mésopotamie et de Syrie [1] que chez les Iraniens de toute obédience [2], on est assuré qu'elle constituait déjà le fond des réflexions et explications des Indo-Iraniens indivis [3]. Dans le *Ṛg Veda*, *ṛtá*, comme substantif, paraît plus de 300 fois (12 fois seulement au pluriel).

2. Les trois autres substantifs inanimés étudiés par A. Bergaigne, *vratá*, *dhman*, *dā́hárman*, bien moins fréquents (119, 96, 54 fois), s'ils sont dans beaucoup de cas de simples équivalents du fondamental *ṛtá* dont il serait vain de vouloir distinguer les nuances, présentent parfois néanmoins la valeur que fait prévoir l'étymologie. C'est *vratá*, apparenté à gr. ῥητός, ῥήτρα, etc. [4], qui correspond de plus près à notre idée de « loi » : employé plus souvent au pluriel qu'au singulier (64 fois contre 55), il désigne proprement la formulation, soit anonyme, soit attribuée à tel dieu particulier, d'une fraction du *ṛtá*, l'ensemble des *vratā́(ni)*, ou le *vratá* en tant qu'ensemble, étant donc l'expression discursive du *ṛtá*, le *ṛtá* formulé [5]. *Dhā́man*, de la racine de grec τίθημι, etc., lui aussi un peu plus fréquent au pluriel qu'au singulier, paraît désigner proprement le domaine, ou une partie du domaine du *ṛtá* ; il est presque une indication topographique, « un champ d'application » de la notion fondamentale à laquelle, dès lors, il devient facilement équivalent. Quant à *dhárman* — le mot le moins em-

1. P.-E. Dumont, « Indo-Aryan Names from Mitanni, Nuzi and Syrian Documents », *J. A. O. S.*, 67 (1947), p. 251-253 : n^os 13 (*Artadama* = *Ṛtádhāman* « abiding in the divine Law »), 14 (*Artamna* = **Ṛtamna* « devoted to the divine Law »), 18 (*Artamanya* = **Rtamanya* « thinking of the divine Law »).

2. Noms propres : v.-perse *Artaxša*θ^ra (Ἀρταξέρξης) « qui donne la puissance à l'Ordre », etc. ; av. *Aša.nəmah* « qui révère l'Ordre », etc. Sur l'archange *Aša* (*Vahišta*) « l'Ordre (Très Bon) », sublimation mazdéenne du **Varuna* indo-iranien, voir mon livre *Naissance d'Archanges* (1945), ch. III.

3. Noter que *ṛtá* en est venu à signifier « (le) vrai, (le) juste », et que certains auteurs (par exemple M. J. Duchesne-Guillemin) préfèrent rendre par « Justice » le nom de l'entité *Aša*, dans les gāthās de Zoroastre.

4. I.-e. **wr-et-* et **wr-eə*$_1$- ; cf. **wer-dh-* dans *uerbum*, etc. Avestique *urvata-* est « Bestimmung » (Bartholomae).

5. Sur *vratá*, en dernier lieu, voir M. Apte, « Ṛgvedic Studies 2 : All about *vrata* in the Ṛgveda », *Bull. of the Deccan College Post-Graduate Research Institute*, III (1942) — que je ne connais que par la bibliographie de M. Dandekar.

ployé du groupe (34 fois au sing., 20 au pl.), mais le mot d'avenir, puisque, dans la langue classique, c'est *dharma* (animé masculin) qui se substituera à *ṛtá* pour désigner l'ordre moral et encore cosmique[1] — il introduit l'idée de « soutien » ou de « maintien » (rac. *dhar-*) et, par conséquent, évoque un effort ou plutôt le résultat d'un effort pour la conservation, soulignant la grande vertu du *ṛtá* (participe *passé*, structure *acquise*) : la stabilité, l'immutabilité.

Ces mots secondaires, qui ne se retrouvent pas, avec ces emplois, en iranien, et dont la valeur usuelle, je le répète, est en général moins nuancée que ce qui vient d'être dit, n'ajoutent rien d'important à *ṛtá*, et surtout ne s'opposent pas à *ṛtá*, ne forment pas avec *ṛtá* une structure conceptuelle. Il faut dire la même chose d'un très vieux mot, que Bergaigne n'a pas fait intervenir, mais que les recherches de M. Louis Renou ont récemment mis à sa place[2] : *bráhman*, qui note un type particulièrement important de connexions parmi celles dont l'addition forme le *ṛtá*, les connexions mystiques, symboliques, à expression volontiers énigmatique, entre les divers plans du conçu, notamment entre les phénomènes cosmiques et les actes rituels ; l'Indien dit *bráhman ṛtásya*[3] comme il dit *dhā́man ṛtásya*, *dhárman ṛtásya*, *vratám ṛtásya*[4]. Ici encore, le *ṛtá* est l'essentiel, dont le *bráhman* n'est qu'un aspect et une expression[5], et, par extension, un équivalent[6].

3. Mais une notion toute différente s'imposait aussi, de plusieurs manières, à la réflexion. Sous les yeux de l'Arya, cet ordre agencé et stable est constamment attaqué ou gêné, non point

1. H. Willman-Grabowska, « Étude sémantique du mot *dharma* », *Rocznik Orientalisticzny*, X (1924). Dans la série fonctionnelle des pères des cinq Pāṇḍava, Dharma a pris la place du Mitra indo-iranien : Wikander, « Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, VI (1947), p. 29 (traduit dans mon *Jupiter Mars Quirinus IV*, 1948, p. 40).

2. L. Renou, avec la collaboration de L. Silburn « Sur la notion de bráhman », *J. A.*, CCXXXVII (1949), p. 7-46. Je ne vois pas pourquoi, tout récemment, dans « Le passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad », *J. A. O. S.*, 73 (1953), p. 141 (§ 10), M. Renou paraît céder à l'interprétation, plus vague et certainement en recul, de M. P. Thieme, « Brahman », *Z. D. M. G.*, 102 (1952), p. 91-129. Je reprendrai quelque jour ce problème du point de vue comparatif.

3. *Taittirīya Brāhmaṇa*, III, 4, 7, 10 (Renou, *art. cité*, p. 10, n. 1).

4. Références dans Bergaigne, *op. cit.*, p. 219-220.

5. Renou, *art. cité*, p. 10, propose de gloser *bráhman* : « réalisation » ou « révélation » du *ṛtá*.

6. Renou, *ibid.*, note qu'Agni semble être dit « le premier-né du *bráhman* (III, 29, 15), comme il est dit ailleurs premier-né du *ṛtá* ».

par un « contre-ordre », un ordre rival et mauvais de style ahrimanien, mais, du fait des démons ou des hommes, par *toutes sortes d'entreprises et de malices dispersées*, qui n'ont pas de place en lui et qui le nient par leur anarchie autant qu'elles le menacent par leur ruse ou leur violence. A ces entreprises non prévues, les dieux défenseurs opposent des *parades* qui déjouent nécessairement l'assaillant sur son propre terrain, avec ses propres moyens, non prévues donc elles aussi, et non comprises dans l'ordre qu'elles défendent. L'une des manœuvres qu'assaillants et défenseurs emploient le plus fréquemment dans ces « guerres » est la *métamorphose* qu'ils font d'eux-mêmes ou des choses, le changement immédiat d'apparence, la tromperie fantasmagorique. A l'intérieur même de l'ordre et dans son fonctionnement le plus normal, une grande partie des agencements les plus utiles — le cours des rivières, la vie du feu ou du vent, le jour et la nuit, la pluie et le beau temps, les saisons, etc. — est faite soit de *mouvements violents*, soit de *contraires alternants*. Enfin, cet ordre n'a pas toujours existé : si le dieu guerrier le maintient, les dieux souverains l'ont d'abord *tiré du néant* ou d'un état de choses qui ne le préfigurait même pas.

Par ces diverses voies, les Indiens védiques étaient mis en présence du « *changement* provoqué » : il y a, il risque d'y avoir, il faut qu'il y ait de tels changements. L'ordre actuel ne peut les supprimer, les suppose plutôt, soit dans son origine et dans son fonctionnement, soit dans les manœuvres hostiles ou impatientes qu'il suscite et dans les ripostes de ses défenseurs.

Il ressort d'un article très pénétrant de M. Paul Thieme[1] que c'est la racine *māy-* — ou plutôt, dans l'état actuel de la théorie des racines indo-européennes, la pseudo-racine *mā-y-* (< **meə-y-*) — qui, dans le *Ṛg Veda*, a la charge d'exprimer tout cet éventail d'actions. Le verbe qu'elle produit ne retient guère que la partie violente, belliqueuse de sa province : le changement destructeur ou négateur des bons mécanismes, le changement démoniaque et

1. « Beiträge zur Vedaexegese, 1. Die beiden Verben *mī* », *Z. D. M. G.*, 95 (1941), p. 82-116. Après avoir bien distingué les deux racines quant au sens, l'auteur ne parvient pas à préciser leur différence formelle, qui devient très claire dans le système de M. E. Benveniste : *minā́ti* « il fait décroître, disparaître » et μινύθω sont la forme II (*mi-*) de **mei-* avec les suffixes **-eə*$_1$- et **-eu-*, séparés par le pseudo-infixe nasal ; *minā́ti* « il change, trompe, déjoue » est la forme II (**mə-* > sanscr. *mi-*) de **meə-* avec le suffixe **-eə*$_1$-, séparé par le pseudo-infixe nasal. Voir ci-dessous, p. 159, n. 7, et p. 160, n. 1 et 2.

trompeur, et aussi l' « altération de l'altération », la « contre-surprise », par laquelle Indra lui répond[1]. Le substantif correspondant, au contraire, lourd de philosophie, n'a rien laissé perdre : c'est *māyā́*[2]. Très brièvement, en voici les usages.

4. *A)* Il y a d'abord les mauvaises *māyā́*, et le mot couvre alors une vaste zone sémantique entre nos « ruses » et nos « magies » — sans doute, principalement, les magies de transformation. Dans un petit nombre de passages, celles de mortels[3]. Beaucoup plus souvent, celles de démons, soit indistincts, soit nommés, principalement de Vṛtra et de Śuṣṇa[4]. Leur *māyā́*, ou leur qualité de *māyin*, sont presque toujours mentionnées en fonction de la parade que leur oppose, de la défaite que leur inflige Indra. Et leur action, lorsqu'elle est précisée, altère un mécanisme important de l'ordre cosmique, tel que le cours des eaux ou la marche du soleil[5] : quand cela n'est pas déclaré directement, cela ressort de la description faite ensuite des effets de la victoire du dieu[6].

5. *B)* Il y a les bonnes *māyá*, celles qu'emploient les dieux, parmi lesquelles on distingue :

a) Une première espèce, les *māyā́* de combat, les « contre-*māyā́* » qu'Indra oppose victorieusement aux *māyā́* démoniaques, et qui, comme elles, s'étendent de la « ruse » à la « magie », principalement magie de transformation[7]. En effet, si Indra est avant

1. M. Thieme, *art. cité*, p. 88-91, montre que ce verbe *minā́ti* est de beaucoup le plus fréquent pour exprimer l'action démoniaque qui menace les expressions du *ṛtá* (*vratám*, *vratā́ni*, *dhā́ma*, parfois *ṛtásya dhā́ma*), et aussi, p. 105, qu'il exprime l'action du dieu qui pare, déjoue cette action démoniaque.

2. Cf. Bergaigne, *op. cit.*, III, p. 79-83 ; L. Renou, « Les origines de la notion de *mâyâ* dans la spéculation indienne », *Journal de Psychologie*, 1948, p. 290-298.

3. I, 39, 2 ; III, 30, 15 ; 56, 1 ; V, 48, 3 (et sans doute 2, 9) ; VI, 61, 3 ; VII, 104, 24 ; VIII, 23, 15 ; 57, 10. Les traductions de Geldner hésitent entre « List » et « Verwandlung ».

4. Les vaincus d'Indra : I, 11, 7 (Śuṣṇa) ; 32, 4 (le premier-né des *áhi*) ; 33, 10 ; 54, 4 ; 56, 3 (Śuṣṇa) ; 80, 7 (Vṛtra) ; II, 11, 5 (sans doute Vṛtra), 9 (Vṛtra), 10 ; III, 34, 3 ; IV, 16, 9 ; V, 30, 6 (*áhi*) ; 31, 7 (Śuṣṇa) ; 40, 6 et 8 (Svarbhānu) ; sans doute VI, 18, 9 ; VI, 20, 7 (Pipru, Vetasu) ; 22, 6 (Vṛtra) ; sans doute VI, 22, 9, et 45, 9 ; VII, 98, 5 ; 99, 4 (Vṛṣaśipra) ; VIII, 3, 19 ; 14, 14 ; X, 73, 5 ; 111, 6 (Vṛtra) ; 138, 5 (Pipru) ; 147, 2 (Vṛtra). — Les rakṣas brûlés par Agni : VIII, 23, 14. — Un dasyu « contré » par les Aśvin : I, 117, 3. — Cf. (de Varuṇa-Soleil) VIII, 41, 8.

5. II, 11, 5 (les eaux et la lumière du ciel) et 9 (le grand cours d'eau) ; V, 30, 6 (les eaux) ; 40, 6, 18 (le soleil). Même quand, à propos des démons nommés, la nature du dégât n'est pas précisée, on la connaît par ailleurs : Vṛtra tient les eaux captives ; Śuṣṇa les eaux ou « les vaches » (célestes) ; Pipru les eaux (VIII, 32, 2) ; Svarbhānu est responsable des éclipses du soleil.

6. I, 32, 4 (Soleil, Ciel lumineux, Aurores).

7. Les *māyá* d'Indra sont exprimées et opposées aux *māyā́* de démons ou à des démons *māyin* en I, 11, 7 (« par les *māyá*, tu as abattu, *áva̍tiraḥ*, le *māyin* Śuṣṇa ») ; 51, 5 (« par les

tout un guerrier, un combattant muni d'*ójas* (force physique), gonflé de *sóma* (boisson enivrante), armé du *vájra* (massue de la foudre), il est aussi un grand *māyín*, capable de battre l'adversaire par ses propres moyens. En conséquence, ses victoires sur les *māyā́* des méchants *māyín* sont présentées tantôt comme l'effet de sa vigueur ou de l'ivresse ou de son arme[1], tantôt comme dues à ses *māyā́* supérieures[2]. L'hymne III, 34, fait même la théorie de cette double puissance : à la strophe 3, nous lisons qu'Indra a deux « conduites », deux « méthodes » (*nīti*) : il est *śárdhanīti* (il se conduit en chef du « Männerbund » wikanderien, *śárdha(s)*[3] ; Geldner : « durch das Mittel der Stärke »), et c'est ainsi qu'il est venu à bout de Vṛ̊tra ; il est *várpanīti* (il utilise des « formes corporelles », *várpas* ; Geldner : « durch das Mittel der Verwandlung »), et c'est ainsi qu'il a déjoué les *māyín*[4]. D'après la strophe 6 du même hymne, il se sert aussi des *māyā́* pour venir à bout de démons dont la forme physique surpasse la sienne (*abhíbhūtyojāḥ*).

Ces *māyā́*[5] ne se différencient des *māyā́* démoniaques que par leur « bonne » intention : elles rétablissent les mécanismes cosmiques que celles-ci avaient altérés. Mais la technique est la même. L'aptitude que montre Indra à y recourir, son don de métamorphoses notamment, est un très ancien caractère des dieux et héros

māyā́, tu as éliminé en soufflant, *ápa... adhamaḥ*, les *māyín* ») ; de même V, 30, 6 ; X, 73, 5 ; 147, 2.

1. I, 56, 3 (*śávaḥ* « force » d'Indra) ; 80, 7 (*vīryàm* « force » d'I. ; *vajrín*, I. « armé de la foudre ») ; II, 11, 5 (*vīryèṇa* « par la force ») ; VI, 20, 4 (*vadhaíḥ* « par des armes mortelles ») ; VI, 22, 6 (*svatavaḥ*, I. « fort par lui-même » ; *párvatena* « par la pierre ») et 9 (*vájram* « la massue-foudre »).

2. Cf. ci-dessous, n. 5.

3. Sur *śárdha(s)-*, v. St. Wikander, *Der arische Männerbund* (1938), p. 45-50.

4. Cf. VIII, 65, 1, où le poète invoque Indra à la fois comme *māyínam* et comme *īśānam ójasā* « étant maître par force physique ».

5. Si la spéculation ultérieure (déjà — et falsifiant audacieusement la strophe — *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI, 1, 6, 9-10) a exploité X, 54, 2, dans un sens illusionniste (Renou, *art. cité* [p. 143, n. 2], p. 297), il n'était sûrement pas dans l'intention de l'auteur de l'hymne de nier la réalité des combats et des victoires d'Indra, dont la strophe précédente parle comme d'exploits nécessaires et authentiques : il ne fait qu'amplifier rhétoriquement l'importance, l'efficacité de la *māyā́* du dieu aux dépens de ses autres moyens (force physique, armes, etc.). Le commentaire de Bergaigne, *op. cit.*, p. 83, est excessif. Il me paraît qu'il faut plus humblement comprendre : « Ce n'était que *māyā́* (non pas, du point de vue du spectateur, « illusion », mais, du point de vue d'Indra lui-même, « usage, déploiement de ta *māyā́*) », ce qu'on appelle tes combats ; ni aujourd'hui ni antérieurement, tu n'as trouvé un ennemi (sous-entendu : à ta taille, einen ebenbürtigen Gegner, comme traduit bien Geldner). » En III, 51, 4, Indra se met en marche, pour la victoire, *purumāyá* « avec de nombreuses *māyā́* » (cf. VI, 18, 12 ; 22, 1). En dehors de ses combats, Indra est présenté comme revêtant des formes de toutes sortes par *māyā́* (III, 53, 8 ; VI, 47, 18) et la grandeur d'Indra *purumāyá* déborde ciel et terre (VI, 21, 2). Un protégé d'Indra s'appelle *Purumāyyá* (VIII, 57, 10).

combattants : qu'on songe aux dix épiphanies du *Vərəθragna* avestique, aux formes animales des *berserkir* scandinaves. Et ce caractère résulte d'une nécessité de la fonction guerrière elle-même : le guerrier doit pouvoir échapper aux lois, non seulement morales, mais même cosmiques, physiques ; pour défendre l'ordre, il faut qu'il soit en état de le dépasser, d'en sortir — au risque de céder parfois à la tentation de l'attaquer. Dans la société des hommes ou des dieux, il fait figure d'autonome, et ce n'est pas un caprice des poètes si, dans le *Ṛg Veda*, les qualificatifs formés par *sva-* (« suus ») préfixé à un nom abstrait signifiant force ou puissance appartiennent à peu près exclusivement aux dieux guerriers, au Männerbund, et principalement à Indra. Cette position singulière du dieu guerrier, pleine d'imprévus, en marge de la régularité qu'il sert pourtant, est bien exprimée, en rapport avec la *māyā́*, dans III, 53, 8 : Indra « revêt toutes sortes de formes, assumant en son propre corps les *māyā́* — quand il est venu instantanément [jouir du sacrifice] trois fois dans le jour (c'est-à-dire aux trois temps rituels réguliers), [ou quand], de par ses propres décisions (*svair mántraih*), il boit hors des temps réguliers (*ánṛtupā*), lui qui est conforme à l'ordre (*ṛtā́vā*) ! »

6. *b)* Une seconde espèce, la *māyā́* créatrice des êtres et des phénomènes dont l'ensemble constitue le *ṛtá*. Elle n'est pas foncièrement différente de la *māyā́* combattante qui rétablit cet ordre et, comme elle, consiste, en dernière analyse, à susciter des formes. Mais elle n'est pas ici seulement l'alliée, elle est l'origine même du *ṛtá* et les formes qu'elle produit sont les formes durables, harmonieuses, parmi lesquelles nous vivons.

Cette *māyā́* est celle des dieux souverains, des Āditya, et, entre ceux-ci, spécialement de Varuṇa. Car si tous les dieux souverains, et Varuṇa d'abord, sont les présidents du *ṛtá* une fois établi, c'est lui qui semble avoir joué le principal rôle dans la création proprement dite, et cela en conformité avec sa nature de « souverain magicien, inspiré, etc... », par opposition à son collègue Mitra, « souverain juriste, administrateur, etc.[1] ». Ce privilège ressort clairement de la statistique des emplois de *māyā́* à ce niveau fonctionnel : deux fois, il est question des *māyā́* des Āditya en général

1. Voir, en dernier lieu, *Les dieux des Indo-Européens* (1952), chap. I et II, notamment p. 41-42.

(sans allusion à la création)[1], trois fois de celles de Mitra-Varuṇa réunis[2] (mais on sait que, en pareil cas, les qualités propres de Varuṇa sont normalement étendues au couple quand il n'y a pas de raison de distinguer, d'opposer les modes d'action des deux dieux)[3], sept fois de celles de Varuṇa seul (le plus souvent avec référence à un acte créateur ou ordonnateur)[4], jamais de celles de Mitra ou d'un autre Āditya seul ; X, 147, 5, dit même précisément, s'adressant à Indra : « Tu es pour nous Mitra (avec un jeu de mots sur le sens « ami » de ce mot pris comme appellatif), *māyín* comme Varuṇa », réservant différentiellement à Varuṇa seul (comme en X, 99, 10, s'agissant encore d'Indra ; en VI, 48, 14, s'agissant de Puṣan) l'honneur d'être pris dans une comparaison comme le type même du *māyín*. Ce qui permet de dire — bien que les deux mots soient rarement associés — que la *māyā́* est le propre des *ásura*[5], de cette classe inquiétante d'êtres qui contient à la fois le souverain Varuṇa (et les dieux Agni, Soma, Savitṛ), les démons et parfois le guerrier Indra.

Les grandes œuvres cosmiques présentées comme le fruit de cette *māyā́* créatrice ou ordonnatrice sont[6] : la naissance des aurores, la montée du soleil, les rapports du soleil et de la terre, ceux de la mer et des fleuves, l'alternance du soleil et de la lune (ou du jour et de la nuit), les œuvres du feu et la chute bienfaisante de la

1. II, 27, 16 (le poète souhaite être protégé de l'ennemi par les *māyā́* que possèdent les Āditya) ; III, 38, 7 (« les Āditya, revêtant des aspects asuriens changeants, eux les *māyín*, ont mesuré leur forme sur lui, Agni »?).

2. III, 61, 7 (en rapport avec l'aurore, la montée du soleil) ; V, 63, 3, 4 et 7 (en rapport avec la chute de pluie, la fixation du soleil au ciel).

3. Voir *Naissance d'Archanges*, p. 112-113.

4. V, 85, 5-6 (la *māyā́* cosmogonique de Varuṇa a réglé les rapports du soleil et de la terre, empêché les fleuves de faire déborder la mer) ; VIII, 41, 3 (la *māyā́* de Varuṇa a installé les aurores) ; VIII, 41, 8 (Varuṇa-Soleil fait tomber les [mauvaises] *māyā́* avec ses pieds-rayons) ; IX, 73, 9 (le fil du *ṛ́tá* est tendu par la *māyā́* de Varuṇa), et, en outre, VI, 48, 14 ; X, 99, 10, et 147, 5 (comparaisons commentées dans mon texte).

5. En X, 177, 1, le Soleil-oiseau est oint « par la *māyā́* de l'asura » ; cf. ci-dessus, n. 1, et ci-dessous, p. 147, n. 3. Parmi les insolences qu'Indra adresse aux dieux souverains (du côté Varuṇa) en X, 124, il dit (str. 5) que les asura sont *nírmāya*, « dépouillés de [leur] *māyā́* » — ce qui n'empêche pas les hymnes d'invoquer souvent Indra, lui aussi, comme asura. Cf. X, 99, 2, de sens si controversé.

6. Outre les phénomènes cités à la note 4, et sans référence explicite aux dieux souverains, X, 85, 18 (le soleil et la lune, ou bien le jour et la nuit, alternent par *māyā́* ; cf. *A. V.*, XIII, 23) ; X, 88, 6 (la transformation d'Agni nocturne en soleil est désignée comme *māyā́*) ; I, 160, 3 (c'est par *māyā́* que le soleil purifie les créatures) ; cf., en liaison avec « les deux », c'est-à-dire Mitra-Varuṇa, III, 38, 9 (les œuvres du feu) ; en liaison avec les dieux en général, IX, 83, 3 (par la *māyā́* du soma — seul repprochement de ces deux mots — les [dieux] *māyāvín* ont mesuré la masse des mondes). En V, 48, 1, il semble que *māyínī* désigne le tonnerre.

pluie, c'est-à-dire les parties du *ṛtá* qui impliquent un ample mouvement ou un « changement à vue » important[1].

Les mots *ṛtá* (ou ses équivalents) et *māyā́* (ainsi comprise) sont plusieurs fois rapprochés : à ce niveau, ils peuvent l'être sans conflit[2]. Outre V, 63, 7, où le poète s'est amusé, sans grand profit pour les définitions, à grouper, avec *māyā́*, la plupart des expressions de « l'ordre[3] », il faut noter III, 61, 7, d'où il ressort que c'est en vertu de la grande *māyā́* de Mitra et de Varuṇa que le soleil se précipite impatiemment vers les aurores « au fond du *ṛtá* » ; IX, 73, 8, qui dit que le fil du *ṛtá* a été tendu par la *māyā́* de Varuṇa ; et, dans un autre sens, VII, 28, 4, important pour sa résonance morale : « Quand lui, qui est sans péché (*anenás*), découvre [en nous] une action non conforme à l'ordre (*ánṛta*), que Varuṇa le *māyín* nous en délie ! » S'il faut, comme il est probable, voir une intention dans le rapprochement des deux notions[4], une telle formule, riche de possibilités religieuses qui ne semblent pas avoir été développées, suggère que, pour effacer le péché de l'homme, pour réparer sans châtiment la violation du *ṛtá* moral, le dieu juge doit lui-même, en marge du *ṛtá*, se servir de sa faculté « créatrice », créer en quelque sorte un nouveau fait dans le *ṛtá* : le pardon.

7. *c)* Enfin, la *māyā́* ou les *māyā́* des autres dieux, qui se classent, comme des répliques mineures des conduites d'Indra ou de Varuṇa, dans l'une ou l'autre des deux précédentes rubriques, presque uniquement dans la seconde (sauf quelques vives opérations d'Agni contre les démons). Les dieux, collectivement, sont dits *māyín*, *ahimāyá* (« doués de *māyā́* — puissance de transformation? —

1. Il arrive que ce travail cosmogonique ou ordonnateur soit transporté par l'éloge sur Indra : « par sa *māyā́*, il a fixé la terre et étayé le ciel pour qu'il ne tombe pas », de même que, par sa force, *ójasā*, il a fixé les montagnes (jusqu'alors volantes) et fait reculer (modéré?) l'œuvre des fleuves (II, 17, 5) ; mais peut-être s'agit-il, amplifié par la rhétorique, de l'effet de victoires d'Indra sur les forces mauvaises. IV, 30, 12, Indra a empêché par *māyā́* une catastrophe (préparée par les démons?) : il a arrêté la crue de la rivière Vibālī (à la strophe 21, par *māyā́* aussi, il a endormi trente mille démons).

2. Alors que la mauvaise *māyā́* est opposée formellement au *ṛtá*, dite inférieure au *ṛtá*, en V, 44, 2 ; sur tout ceci, voir Renou, *art. cité* (ci-dessus, p. 143, n. 2), p. 296-297.

3. Traduction de Geldner : « Von Rechts wegen (*dhármaṇā*) wachet ihr redekundigen Mitra und Varuṇa über die Gebote (*vratā́*) mit des Asura Zaubermacht (*ásurasya māyáyā*, ci-dessus, p. 146, n. 5). Mit dem Gesetz (*ṛténa*) herrschet ihr über die ganze Welt ; die Sonne setzet ihr (*á dhattho*) an den Himmel als weitkenntlichen Wagen. »

4. Cf. VII, 84, 4 (Varuṇa), qui, comme Āditya, déjoue (*prá... minā́ti* : même racine que *māyā́*) les actions non conformes à l'ordre (*ánṛtā* ; ou « les mensonges ») ; voir Thieme, *art. cité*, p. 105 et n. 2.

comme les serpents[1] »), ce qui ne les empêche pas d'être attachés à l'ordre : les ancêtres (Terre et Ciel? ou des femmes mythiques?) d'Agni sont dits à la fois *ṛtāyínī māyínī* (X, 5, 3). Les Marut, non pas en tant que combattants, mais toujours comme génies atmosphériques incarnant les jeux du vent et des nuages, sont *māyín*, *sumāyá* (« à la bonne *māyā*[2] »). Les charitables Aśvin, guérisseurs et bienfaiteurs « au détail » que le *ṛtá* général ne concerne guère[3], assurent quelques-uns de leurs « secours » par la *māyā́*, et le char sur lequel ils circulent est, par suite, *purumāyá* (« aux nombreuses *māyā́*[4] »). Du multivalent Agni, tout le monde voit « les choses qu'il a faites » (*kṛtā́ni*) en tant que *māyín*, et les dieux, eux-mêmes *māyín*, ont réuni en lui beaucoup de *māyā́*[5]. Tvaṣṭṛ, le forgeron, le charpentier des dieux, « le plus grand ouvrier des ouvriers » (*apásām apástamaḥ*), « connaît les *māyā́*[6] », de même que Pūṣan, le protecteur de l'innombrable vie animale, « aime toutes les *māyā́*[7] ». Le cas des Ṛbhu, ces autres artisans divins, met en valeur un trait important ; ceux qui se servent heureusement de la *māyā́* au service du *ṛtá* peuvent s'assurer ainsi personnellement une promotion, un nouvel avantage stable, qui s'inscrit dorénavant dans le statut du monde, dans le *ṛtá* : les Ṛbhu, par les *māyā́* (de leur métier), ont obtenu d'avoir part au sacrifice, c'est-à-dire de devenir, définitivement, des dieux[8].

1. *Māyínaḥ* : I, 159, 4 ; VI, 52, 15 ; *māyāvínaḥ* : IX, 83, 3 ; *ahimāyā́ḥ* : I, 190, 4 ; VI, 52, 15 ; X, 63, 4.

2. *Māyínaḥ*, I, 64, 7 ; V, 58, 2 (à côté de beaucoup d'épithètes exprimant la force physique) ; *sumāyā́ḥ*, I, 88, 1 (dans une prière pour la pluie) ; 167, 2 (dans une demande de secours imprécise) ; en V, 63, 6, c'est par *māyā́* que les Marut se revêtent de nuages.

3. Comme l'a noté A. Bergaigne, *op. cit.*, III, p. 250 : c'est la solution védique du problème des rapports de l'ordre et de la charité.

4. V, 78, 6 (ils ont aidé Saptavadhri par *māyā́*) ; X, 24, 4 (en tant que *māyāvín*, ils ont réussi un certain miracle — obscur) ; I, 119, 1 (leur char, longuement décrit, est dit d'abord *purumāyá*). Pour I, 117, 3, v. ci-dessus, p. 143, n. 4. En VI, 63, 5, il est dit que les Aśvin, *māyín*, se sont, par les *māyā́*, rendus dignes du sacrifice.

5. III, 38, 9, et III, 20, 3. En outre, I, 144, 1, et III, 27, 7, Agni va à son office ou va devant, comme prêtre *hótṛ*, par ou avec *māyā́*. Pour VIII, 23, 14, v. ci-dessus, p. 145, n. 4 ; pour V, 2, 9, et VIII, 23, 15, p. 143, n. 3 ; pour X, 88, 6, voir le début du présent paragraphe.

6. X, 53, 9 (en rapport avec la fabrication des coupes des dieux, sur quoi voir le quatrième essai de mon recueil *Tarpeia* (1947), p. 214-223).

7. VI, 58, 1 (ce goût des *māyā́* étant rapproché de l'autonomie du dieu : voc. *svadhāvaḥ*).

8. III, 60, 1 (cf. *Tarpeia*, p. 207-214). De même, par les *māyā́*, les Aśvin sont entrés « dans la race des êtres dignes du sacrifice », *jániman yajñiyānām* (cf. ci-dessus, n. 4, fin). La promotion d'Indra au rang des souverains à laquelle il semble que le *Ṛg Veda* fait plusieurs allusions, est due à ses exploits, dont nous savons qu'ils sont accomplis en partie par *māyā́*. Le soma fut pour « lui seul », *kévalaḥ*, dès qu'il eut vaincu les *māyā́* qualifiées *ádevīḥ*, négatrices, ennemies des dieux (VII, 98, 5).

8. Telle est, dessinée à grands traits, la *māyā́* des hymnes du *Ṛg Veda*[1], notre plus vieux document, antérieur aux spéculations philosophiques qui, développant, en opposition à un Principe immuable, la composante « changement voulu » de la notion, lui ont donné une place flatteuse dans le columbarium des explications humaines, à côté des Idées, des Monades, des Noumènes[2].

Il s'agit sûrement d'une notion unique. Après avoir lu M. Thieme, M. Renou s'est demandé, sans vouloir répondre[3], s'il n'y a pas lieu de distinguer deux *māyā́*, deux mots homophones relevant de deux racines différentes : la « mauvaise *māyā́* », de *mā-y-* « changer, changer de forme ; tauschen, täuschen » ; la « bonne *māyā* », de *mā-* « mesurer[4] ». M. Renou a vu lui-même les objections et ce qui vient d'être mis en tableau les renforce encore[5]. Il est bien vrai[6] que les deux emplois du mot « ne se laissent pas simplement interpréter par l'ambivalence propre à tant de notions védiques, c'est-à-dire par une application divine et une application démoniaque[7] ». L'ambiguïté, la double pointe est ici dans la définition même du concept, et c'est elle qui provoque l'ambivalence dans les applications, qui la provoquerait même si l'idéologie védique n'était pas prédisposée à donner deux versants à ses expressions : il en est du *changement* comme du *commencement* (et sans doute, selon les points de vue, les deux concepts ne sont-ils que des modalités l'un de l'autre) ; de ce commencement qui, lui aussi, dès les temps indo-européens, et jusque dans le personnel divin, a suscité des jumeaux ennemis, des monstres doubles[8] : en marge de la

1. Le caractère de la réforme zoroastrienne exclut qu'il subsiste rien dans l'Iran d'une notion telle que *māyā́*.

2. Dans le Vedānta postérieur, depuis Śaṅkara (début du IX^e^ siècle) ; cf. Renou, *art. cité* (ci-dessus, p. 143, n. 2), p. 290-293, 297-298. Bon résumé dans le dernier chapitre du manuel de R. Grousset, *Les philosophies indiennes, les systèmes*, II (1931), notamment p. 154-156, 243-244 (réfutation de Śaṅkara par Rāmānuja), 256-260.

3. *Art. cité*, p. 296.

4. Étymologie proposée pour l'ensemble des *māyā́* par W. Neisser : P. Thieme, *art. cité* (ci-dessus, p. 142, n. 1), p. 112, n. 1, avec une bonne critique. Le rapprochement évidemment intentionnel que plusieurs passages du *Ṛg Veda* font de *māyā́* et de formes verbales de la rac. *mā-* « mesurer » ne prouve rien quant à l'étymologie vraie.

5. *Art. cité*, p. 296.

6. *Ibid.*, p. 293.

7. M. Renou fait allusion à son important article : « L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda », *J. A.*, CCXXXI (1939), p. 161-235.

8. Le double Vāyu, le Bon et le Mauvais Mainyu, Janus *anceps*, peut-être le couple d'ennemis Heimdallr-Loki : voir le premier essai de *Tarpeia*, p. 33-113 (« de Janus à Vesta »), et le chapitre III des *Dieux des Indo-Européens*, p. 79-105 (« Structure et chronologie »). Cf. C.-W. von Sydow, « Die Begriffe des Ersten und Letzten in der Volksüberlieferung »,

réalité présente, rassurante jusque dans ce qu'elle a d'hostile, l'un et l'autre appartiennent à la zone du futur, de l'indéterminé, où résident toutes les chances et tous les risques, toutes les espérances et toutes les menaces. Bonne ou mauvaise, c'est de l'unique racine *mā-y-* que la *māyā́* tire son nom ; partout et toujours elle est le principe et l'acte même du « changement voulu », spécialement du « changement de forme » ; simplement ses rapports avec l' « agencement stable » sont multiples : les ennemis du *ṛ́tá* se servent d'elle pour le détruire, l'armée du *ṛ́tá* pour le défendre ou le restaurer, les créateurs et administrateurs du *ṛ́tá* pour le maintenir en marche dans ses rouages mobiles après l'avoir, par elle, tiré du néant ou d' « autre chose » ; quelques intérêts inoffensifs ou méritants, enfin, s'en servent pour monter en grade dans le *ṛ́tá* que, par ailleurs, ils respectent.

9. Alors que tous les termes relatifs à l'ordre, à la loi, etc., sont de genre inanimé, *māyā́* est du genre animé et, dans l'animé, féminin : classement morphologique naturel et de bonne tradition indo-européenne, s'agissant d'un principe aussi dynamique.

* * *

10. Les faits romains nous ramènent, nous réduisent à la terre. Des questions et des vues générales sur la vie et l'ordre du cosmos ne sauraient être au premier plan chez ce peuple pratique, confiant dans son action, et d'un patriotisme, d'un « localisme » sans réserve[1]. A Rome, la théologie, bien que nette encore et fidèle aux traditions indo-européennes, se réduit tôt à ses grandes lignes et pâlit ; tandis que le droit, son frère, se développe en un chef-d'œuvre. Et c'est bien là, sur ce plan parallèle, mais humain, que nous devons observer les notions homologues de celles que l'Inde place si haut, si loin de nous. Nous allons les voir y former le

Folk-Liv, III (1939), p. 242-254 (p. 244-245 : « Das Erste als externe Dominante » ; 247-251 : « Das Erste als etwas Gefährliches oder Gefährdetes »).

1. Sur la distinction des « champs idéologiques » de Rome (les Romains pensent historiquement, nationalement, pratiquement, relativement, empiriquement, politiquement, juridiquement) et de l'Inde (les Indiens pensent fabuleusement, cosmiquement, philosophiquement, absolument, dogmatiquement, moralement, mystiquement), voir *Servius et la Fortune* (1943), p. 190-193, reproduit dans *L'héritage indo-européen à Rome* (1949), p. 170-172.

même dessin structural, mais avec des orientations et des effets historiques bien différents.

11. La vie sociale est conçue comme l'ajustement exact des actes des individus ou des types d'individus. La pensée romaine n'a pas d'abord cherché, créé de mot pour désigner l'ensemble de ces emboîtements, mais celui qui en désigne les éléments et le principe est clair : *ius* (*iū-s-*), vieux terme indo-européen que l'indo-iranien, surtout le védique, a laissé dépérir dans quelques usages formulaires[1]. Le *ius* romain est proprement l'aire maxima de souveraineté, d'action ou de prétention résultant de la définition naturelle ou du statut conventionnel d'un être ; il désigne aussi la formulation de cette aire. Or, il est évident qu'une telle aire ne peut se concevoir et se formuler que par ses frontières, donc par la considération des aires voisines, des contacts, des engrenages qui la joignent aux aires voisines. Les synonymes ombriens de *ius* et de *iustus*, *mers-* et *mersto-*[2], dont la racine est plus claire, confirment et la valeur du *ius* latin et la condition logique que nous soulignons : ce *mers-* (**med-*(*e*)*s-*), apparenté au latin *modus*, est identique au thème en *-s-*, qui, outre *moderari*, a donné, avec une valeur purement morale, l'adjectif *modestus*[3]. Une société italique est comme un vaste lotissement où chaque élément a sa « mesure ». L'art du droit consiste à reconnaître, à « dire », à protéger ces mesures (osque *med-díss*)[4], ces *iura* (latin *iu-dex*).

Tel est du moins l'état des choses au moment où Rome se laisse observer. La valeur de l'indo-iranien **yauś* (sanscrit *yóh*, avest. *yaoś*) engage à penser que, plus anciennement, le *ius* était moins laïque, que la conception ou la formulation de l'aire maxima avait par elle-même, ou recevait de dieux pris à témoin, une force plus qu'humaine, plus que logique : mystique[5]. Mais l'économie

1. Voir mon article : « A propos du latin *ius* », *R. H. R.*, CXXXIV (1947-1948, paru en février 1949), p. 95-112. Les romanistes ne paraissent pas avoir prêté attention aux faits rassemblés dans ces quelques pages.

2. *Mersto-* vaut *iustus* même dans l'emploi augural précis de ce mot : *Tables d'Iguvium*, VI A, 1, 3, etc.

3. Cependant, *moderari* vaut *regere* et *modestus*, *modestia* sont parfois au bord du juridique ou du politique (dans Cicéron : *modesta plebs* s'oppose à *seditiosa* ; *modestia* s'oppose à *iniuria* comme à *insolentia* ; *iudicia debent esse modestissima*...). Dans la langue de la philosophie, *modestia*, *moderatio*, *temperantia* se partagent le domaine de σωφροσύνη.

4. Et *medicim* « magistrature », formé comme lat. *officium* ; *medicatud* « iudicato » ; etc. Cf. les valeurs de la racine en irlandais (*midiur* « je juge », *commidethar* « il gouverne ») ; en v.-scandinave (*miǫtudhr* « juge, chef ») ; en grec (μέδων, Λαο-μέδων).

5. Cf. mon article cité ci-dessus (n. 1), p. 105-106. Le mot *ius* garde des traces d'emplois

interne de la notion est par là autrement colorée, non déformée.

12. Comme *dhăman*, *dhárman*, *vratá* autour de *ṛtá*, autour de *ius* se groupent un certain nombre de mots de même niveau, de même zone : l'énigmatique *fas* (*fā-s*) qui se rattache peut-être à la racine de *facio*, de *dhăman*[1], et qu'il ne paraît pas exact (avant les influences grecques, avant une confusion avec *fatum*) d'opposer à *ius* comme un droit divin à un droit humain[2] ; le **fēti-*, qui appartient plus sûrement à la même racine (cf. védique *dhătu*), et qui ne survit que dans *fetialis*, nom du prêtre qui « pose », en formule et en acte rituel, certaines choses importantes dans le droit international[3] ; la *lex* (*lēg-*), enfin, formulation générale d'un type de *ius*.

Nous ne connaissons pas le fondement premier que les Romains, livrés à eux-mêmes, donnaient à leurs *iura*[4]. Ils étaient assurément persuadés, de façon plus ou moins explicite, qu'il n'y avait rien là de capricieux, mais des convenances préexistantes, découvertes, énoncées dans les *leges* au fur et à mesure des besoins : le verbe *censere*, qui a joué un rôle primordial dans la plus vieille législation, puisque c'est lui qui exprime les décisions des *patres*, vient d'une racine indo-européenne liée à la croyance en un ordre, en une hiérarchie objective des valeurs, qu'il ne s'agit que de reconnaître[5]. Avec la laïcisation très ancienne de leur droit, avec la schématisation parallèle de leur théologie, les Romains ont dû perdre l'idée, et même la curiosité et le besoin, de fonder absolu-

« sacrés » (*ius sacrum*, *diuinum*, etc.) : *auspicia iusta*, *ius manium* et les *iusta* du rituel funéraire (*ibid.*, p. 106-111) ; cf. certains emplois de *mers* dans les Tables d'Iguvium : « Que telle offrande expie un éventuel défaut du sacrifice *perse mers est* « si ius est » (VI B, 31) ; voir ci-dessus, p. 151, n. 2.

1. Voir les discussions dans les dictionnaires étymologiques d'Ernout et Meillet, de Walde-Hofmann.

2. Cf. A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio* (1943), p. 158-163. L'article de M. P. G. Goidànich, « *Fas* e *Jus*, concetti ed etimi », *Atti della R. Accad. d'Italia, Sc. Mor. e Stor.*, ser. VII, vol. III (1943), p. 499-511, est peu convaincant. Sur la θέμις grecque, voir l'analyse de M. P. Chantraine, p. 74-78 de « Réflexions sur les noms des dieux helléniques », *L'antiquité classique*, XXII (1953), p. 65-78.

3. Voir p. 291 de F. Muller, « *Pater patratus* quid significet », *Mnemosyne*, ser. II, vol. LV (1927), p. 386-394.

4. Le *fatum*, les *fata deorum*, restés purement religieux, n'ont pas de rapport avec le droit.

5. Voir mon livre *Servius et la Fortune, essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain* (1943), notamment p. 78-98 (ved. *śaṃs-*, avest. *saŋh-* v.-pers. *θanh-*, koutchéen *känts-*) ; 173-175 (« le *census*, jugement de valeur »), 188 (sens de **kens-* : « situer un homme, un acte, une opinion, etc., à sa juste place hiérarchique, avec toutes les conséquences pratiques de cette situation, et cela par une juste estimation publique, par un éloge ou un blâme solennel »).

ment un système de rapports qui se justifiait assez, pragmatiquement, par son évidente réussite. Ici comme en bien des matières, le « fait romain », l'existence, la durée, les succès de Rome, sorte de déléguée terrestre de Jupiter, dispensait d'autres garanties[1].

En tout cas, *iura*, *leges* sont stables. Non pas de cette stabilité immuable que, justement, son fondement théologique et sa portée cosmique donnent au *ṛtá*. Mais ils ne doivent changer qu'avec lenteur et sous surveillance. Et c'est ici qu'intervient, bien assagie, la notion homologue de *māyā́* : celle de *mos* (*mō-s-*).

13. Le sens le plus étroit et sans doute initial[2] de *mos* est « comportement individuel », avec la note fréquente « trop individuel », non conforme à l'attente, à l'usage, aux convenances ou aux limitations de la vie en commun.

Quand le Phaedromus du *Curculio* prétend dormir, alors qu'il est éveillé, Palinurus s'étonne : « *tu quidem uigilas !* » — « *At meo more dormio*, répond le jeune homme, *hic somnust mihi*, c'est ma manière à moi, originale, de dormir[3]. » Variante du célèbre : « Je te baptise carpe ! »

Cette valeur est celle de *morem* dans l'expression, usuelle chez les comiques et restée très classique, *morem gerere alicui*, « se plier à la fantaisie, à l'humeur de quelqu'un ». Le Chrémès de Térence dit, pour justifier son voisin : « Était-ce au père de vivre au gré du fils ou au fils de vivre au gré du père, *hunccine erat aequom ex illius more an illum ex huius uiuere*[4] ? »

Il ne s'agit pas nécessairement de se plier à une humeur durable, au caractère de quelqu'un ; ce peut être aussi bien une volonté passagère, un caprice. Au début de l'*Amphitryon*, pour expliquer au public que Jupiter, enfermé avec Alcmène, est en train de se satisfaire (*cum illa quacum uolt uoluptatem capit...*), le fidèle Mercure dit : « il se passe sa fantaisie, *pater nunc intus suo animo mo-*

1. C'est au fond la preuve principale — et romaine — de l'existence des dieux dans le *De natura deorum*.

2. On voit bien comment le concept de « fantaisie individuelle » a pu évoluer en « habitude individuelle » et en « comportement habituel d'une collectivité non encore sanctionné par la loi ». On voit moins bien comment on serait passé d'un des deux derniers sens au premier.

3. I, 3, 27.

4. *Heautontimoroumenos*, I, 2, 24. Le conflit de Menéxène et de son fils est, au fond, entre le *mos* du vieillard, aligné sur le *iustum* généralement admis, et le *mos*, valant *libido*, du jeune homme (voir le début de la scène 4). L'aspect « singulier », « anticollectif » de *mos* ressort bien de *Mostellaria*, I, 3, 31-32 : *atque illi morem praecipue sic geras atque alios asperneris*.

rem gerit[1] ». Et le même Mercure demande ensuite à la nuit de continuer son miracle, de tarder encore, pour laisser Jupiter à son affaire : « *gere patri morem meo*, fais ce qu'il désire (en ce moment)[2] ». Dans la *Mostellaria*, l'esclave Tranio grille d'envie que le *danista* Misargyrides s'en aille, et voici leur dialogue[3] :

... TR. *ah, gere morem mihi!*
DA. *quid tibi ego morem uis geram?* TR. *abi quaeso hinc domum.*
DA. *abeam?...*

Et quoi de plus « momentané », « circonstanciel », que l'incantation du jeune amoureux du *Curculio* aux verrous de la porte de sa belle[4]?

Pessuli, heus pessuli, uos saluto lubens,
uos amo, uos uolo, uos peto atque obsecro,
gerite amanti mihi morem, amoenissumi,
fite caussa mea ludii barbari,
sussilite, obsecro, et mittite istanc foras
quae mihi misero amanti ebibit sanguinem...

Très tôt s'est formé le composé *morigerus* « complaisant, trop complaisant », d'où *morigerari*, *morigeratio*. Afranius avertit les jolies femmes[5] : « *aetas et corpus tenerum et morigeratio* — l'acquiescement à tous leurs caprices — *sunt uenena formosarum mulierum* ». Et l'on sait l'usage du même composé, dans le vocabulaire érotique, pour désigner une forme hétérodoxe, déréglée, du plaisir[6].

Le pluriel *mores* n'est parfois encore que la somme de ces volontés passagères, dont chacune n'engage pas les suivantes, « *amator meretricis mores* — les faveurs de la courtisane — *sibi emit auro et purpura* », dit Scapha dans la *Mostellaria*[7].

C'est ce sens de *mos* qui a soutenu l'adjectif péjoratif *morosus*, avant qu'il tourne à l'hypocondrie[8]. Cicéron appelle encore *morosi* (renforcé de *difficiles*) les hommes qui se singularisent en contes-

1. *Prologue*, 131.
2. I, 1, 125.
3. III, 1, 46-48.
4. I, 2, 55-60.
5. Dans Nonius, II, 6.
6. Suétone, *Tibère*, 44.
7. I, 3, 129.
8. L'explication de Cicéron, *Tusculanes*, IV, 24 (fin), n'est juste que si l'on restitue à *mores* son plein sens de « comportements individuels non réglés par la loi » : *Bene igitur nostri, quom omnia essent in moribus uitia, quod nullum erat iracundia foedius, iracundos solos morosos nominauerunt.*

tant une valeur aussi généralement reconnue que Démosthène[1]. Parce que César, non content de se faire tondre et raser comme tout le monde, se faisait en outre épiler, Suétone le qualifie *circa corporis curam morosior*[2]. Quand le mot est appliqué à des choses, la nuance subsiste : pour exprimer que la « spécialité » du ciseleur est exigeante, Pline parle de la *morosa caelandi subtilitas*, — entre les *officinarum tenebrae* et la *tingendi subtilitas*, les mystères de la pharmacopée et la délicatesse de la teinture[3], et, pour exprimer que le cyprès peut réserver de fâcheuses surprises au jardinier, il dit *cupressus natu morosa*[4].

A ce niveau sémantique, le conflit de *lex* et de *mos* est naturel. Dans une tirade comiquement déclamatoire, mais qui n'a de sel que parce qu'elle amplifie un rapport et un conflit réel des deux concepts (et qui, d'ailleurs, défie la traduction, parce qu'elle joue constamment sur les diverses nuances de *mos* et de *mores*, répétés chacun sept fois dans les dix-huit vers), l'esclave du *Trinummus*, Stasimus, s'écrie : *Leges mori seruiunt, mores autem rapere properant, qua sacrum, qua publicum*[5]...

14. Ce fait du « caprice », de l' « anomalie », désagréable à l'esprit conformiste des Romains, renferme cependant le moyen de toute adaptation, de tout progrès social : le changement. Il n'est que de l'envelopper d'assez de précautions pour qu'il n'agisse plus qu'en bien ; la domestication de *mos* a été procurée, semble-t-il, de plusieurs façons.

15. D'abord, en limitant le problème. Il ne faut pas dramatiser. Les Romains sont trop réalistes pour attribuer à toute forme et à tout degré de *mos* « fantaisie » une égale nocivité. Ce n'est pas là un mal absolu, et d'ailleurs c'est un fait de nature. Plaidant devant l'impitoyable pédagogue pour le jeune homme abandonné à sa passion, le vieux Philoxène des *Bacchides* donne la formule de cette sagesse[6] :

Paullisper, Lyde, est lubido homini suo animo obsequi :
iam aderit tempus, quom sese etiam ipse oderit; morem geras ;
dum caueatur praeter aequom ne quid delinquat, *sine*...

1. *Orator*, 29.
2. *César*, 45.
3. XXXV, 1.
4. XVI, 33.
5. IV, 3, 36-37 ; voir toute la tirade, 21-39.
6. III, 3, 12-14.

Autrement dit, l'*aequom* et le *mos* peuvent, jusqu'à un certain point, coexister sans se heurter : c'est une question de limite, donc de bon sens et de tact. Un peu plus loin dans la pièce, le même Philoxène, seul cette fois en scène, et la conscience troublée par les excès de son fils, rend justice au jeune homme qu'il a lui-même été autrefois[1] :

scio, fui ego illa aetate et feci illa omnia, sed more modesto,
duxi, habui scortum, potaui, dedi, donaui, et enim id raro...

16. *More modesto...* Cette conciliation du *mos* et du *modus* est réalisable, mais difficile au singulier. Elle l'est moins au pluriel. De la même manière que la « violence », *uis*, devient l'honnête « force » dans son pluriel *uires*, à côté de *mos*, il y a *mores* qui, s'il n'est encore parfois que le pluriel presque concret de son inquiétant singulier, a le plus souvent les valeurs générales, abstraites, de « caractère », ou de « mœurs », matière première de la morale individuelle et sociale. Par une alliance de mots ancienne et fréquente, Cicéron peut louer un homme d'être *temperatis moderatisque moribus*. Ainsi décoloré, neutralisé, le pluriel *mores* est apte à se défendre contre lui-même : aux *mores mali* s'opposeront non seulement les *leges*, mais d'abord des *mores* qualifiés de bons, par exemple, comme nous allons le voir, les *ueteres hominum mores*[2].

17. Mais même au singulier, le *mos*, la fantaisie se fait moins dangereuse, parce que moins surprenante, quand elle se stabilise et tourne à la *consuetudo*. Or, très vite, sans l'absorber complètement (Cicéron dit bien *mos consuetudoque*[3], et Varron, note Macrobe[4], déclarait *morem praecedere, sequi consuetudinem*), la deuxième notion a débordé sur la première, et *mos* est devenu la rassurante habitude, originale peut-être, mais dont les autres hommes peuvent tenir compte dans leurs calculs.

18. Enfin et surtout, le *mos* n'est pas forcément celui d'un individu. De même qu'on dit : *Pompeio moris erat*, on dit *lenonum*

1. IV, 10, 4-5.
2. Au début de la tirade du *Trinummus* citée ci-dessus (p. 155, n. 5), IV, 3, 21-22.
3. *De officiis*, I, 41, et souvent.
4. *Saturnales*, III, 8, 10 ; cf. 12 : *mos ergo praecessit et cultus moris secutus est, quod est consuetudo, et hic definitionem Varronis impleuit.* Isidore, *Étymologies*, V, 3, 2, retourne le rapport : *mos autem longa consuetudo est, de moribus tracta tantumdem.*

more, *morem hunc meretrices habent*, etc., et aussi, plus généralement, *more hominum*, et, plus honorablement, *praeter ciuium morem*, et l'on emploie l'expression puissante *mos maiorum*[1]. Le *mos* peut être ou devenir celui d'un type ou d'un groupe d'hommes, d'une *gens* ou d'une classe ou d'un peuple, celui d'une ou de plusieurs générations ; il peut être une mode collective ou une tradition durable. Peu importe alors quel a été son premier commencement. Du moment où il a atteint une aire sociale large et survécu à un ou deux *saecula*, il est considérable : par son extension, *consensu*, et surtout par sa durée, *uetustate*, il prouve à des esprits plus soucieux de l'expérience que de la spéculation qu'il est conforme sinon à une *ratio* absolue, comme diront les jurisconsultes tardifs, du moins à une *ratio utilitatis*. Il est donc apte à s'insérer, pour peu qu'une *lex* le consacre, dans l'ensemble des *iura*, et tôt ou tard, en effet, une *lex* le consacrera. Bien mieux : de lui-même, avant cette consécration, il a presque force de loi, *legi morique parendum est*. Et c'est ainsi que le *mos*, d'inquiétant qu'il était au niveau de l'individu, se constitue élément sain, vivant, dynamique — et bien contrôlé — du droit : qu'on se reporte aux analyses, pleines de bon sens, qu'a faites M. J. Gaudemet des justifications successives de la coutume en droit romain[2], et aux expressions usuelles, hardies seulement quand on pense au point de départ, où *mos* est presque un équivalent de *lex* ou de *ius* (*raptas sine more Sabinas*, etc.). A la limite, le *mos*, du moins le *mos maiorum*, servira non plus de moteur, mais de frein : l'édit des censeurs de 92 av. J.-C., condamnant et réprimant la profession de rhéteur à Rome, dénonce comme « non recta » *haec noua quae praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt*[3].

* * *

19. Si l'on confronte les statuts védique et romain de ce type de

1. H. Rech, *Mos maiorum, Wesen und Wirkung der Tradition in Rom*, diss. de Marbourg (1936), très bonne monographie de 111 pages. P. 11-12, l'auteur définit *mos* : « Der für die Handlungsweise zur Regel gewordene Wille, die Lebenshaltung, die auf innerer Gesinnung beruhende gewohnheitsmässige Tätigkeit einzelner und namentlich grösserer Gemeinschaften, eines Dorfes, einer Stadt, eines Volkes, eines Staates. Hierhin gehört der mos maiorum, die Vätersitte des römischen Volkes. »

2. « Coutume et raison en droit romain », *Revue historique de droit français et étranger*, 1938, p. 141-171.

3. Aulu-Gelle, XV, 11, 2.

« changement », abstraction faite même des évidentes différences[1] commandées par les natures diverses des deux plans où il se produit — cosmique et mythologique ici, là sociale et juridico-morale — voici, je crois, les principales ressemblances et distinctions qui apparaissent :

A) a) Le point de départ de *mos* à Rome est tout proche de l'emploi le plus fréquent de *māyā́* : dans les deux cas, exprimé par un mot de genre animé, il s'agit du comportement, mal vu par la société, d'un individu ou d'un groupe, et d'un comportement imprévu, étranger à l'ordre, à cet ordre qu'expriment des mots presque tous de genre inanimé[2] : la *māyā́* « change » directement le *ṛ́tá* ou ses expressions, le *mos* ne tient pas compte de l'*aequom*.

b) De même que cette *māyā́* agressive des démons est contre-attaquée, neutralisée, en marge du *ṛ́tá*, par la *māyā́* des dieux, d'Indra surtout, qui « contraint au repos[3] » tel ou tel démon *māyín*, de même le *mos* se neutralise lui-même : en marge de la *lex* formulée, les *boni mores*, le *mos maiorum* s'opposent aux *mores mali*, au *mos*-caprice de l'individu.

c) De même, enfin, que la *māyā́* des dieux souverains est en dernière analyse l'origine, la créatrice du *ṛ́tá*, de même la *lex* n'est souvent que du *mos* mis en formule et, n'y eût-il pas de *leges*, les *mores* suffiraient à constituer le *ius*.

B) a) Mais le statut romain est fondé sur l'acceptation optimiste d'un processus évolutif. C'est tout au long de l'histoire, et sans fin, qu'un *mos* précède, prépare, impose une *lex*, et il est sain qu'il en soit ainsi : le *ius* se découvre, se forme progressivement. L'Inde, même déjà l'Inde védique, ne paraît pas faire de place à l'évolution : le *ṛ́tá*, cosmique et moral, plus tard le *dharma*, est intangible, irréformable, n'appelle ni perfectionnement, ni précision, ni rajeunissement. Les seules *māyā́* légitimes sont celles, créatrices, qui ont agi au début du *ṛ́tá* ; celles, régulières, qui font partie du fonctionnement normal du *ṛ́tá* (et Rome n'a rien d'équivalent à cette variété) ; celles, défensives, qui déjouent les *māyā́*

1. *Māyá* est phantasme, *mos* fantaisie ; *māyā́* changement de forme, *mos* caprice ; les attaques du *māyín* contre le *ṛ́tá* donnent lieu à un combat mythique, l'opposition du *mos*-caprice et de la *lex* à un conflit moral ; le *ṛ́tá* est tiré instantanément du néant ou du désordre par la *māyā́* créatrice, la *lex* sort du bon *mos* par maturation lente ; etc.

2. Voir ci-dessus, §§ 1, 2 et 9, pour les termes védiques ; en latin *ius, fas, aequom* — mais non *lex* qui est aussi une notion « puissante », et donc de genre animé.

3. *Ṛ́g Veda*, I, 56, 3.

offensives des démons. Mais une « bonne *māyā́* novatrice » est impensable[1].

b) Une suite de cette différence initiale d'appréciation est que la notion de *mos* a prospéré, a pris de l'importance et de la majesté, s'est trouvée de plus en plus « du bon côté », associée à la constitution et au lent progrès du droit ; tandis que la notion de *māyā́*, après les hymnes, a dépéri et, de plus en plus, a versé « du mauvais côté » : sa part dans la création ou dans la défense paraît avoir été oubliée et elle n'a plus été que la magie des démons, des sorciers, des prestidigitateurs. Quand, par Śankara, elle retrouvera quelque ampleur, ce sera, dans une vue pessimiste du monde, pour noter le caractère illusoire, la grande tromperie des phénomènes[2].

20. L'étymologie de *mos* est discutée[3]. On a pensé à la racine qui est en sanscrit *mā-* « mesurer » et qui, en sanscrit aussi, a été proposée sans vraisemblance pour expliquer *māyā́*[4] ; mais le sens premier de *mos* (« fantaisie individuelle, caprice... ») n'est pas ainsi orienté et ce n'est que plus tard, dans son évolution assagie, que le mot a été employé avec les valeurs de *modus* ; de plus, il a été justement objecté que la racine **mē-* n'est nulle part attestée avec le vocalisme *ō*. Alléguant l'articulation τρόπος ~ τρέπω et négligeant encore le sens propre de *mos*, on l'a expliqué, comme **mowos-*, par *moueo*. On en a rapproché aussi le grec μῶσθαι « tendre à, s'efforcer », μεμαώς « passionné, ardent », le gotique *mōths* (allemand *Mut*), dont la pointe est bien différente[5]. Le parallélisme des structures conceptuelles « *ṛ́tá* (etc.) ~ *māyā́* », « *lex* (etc.) ~ *mos* », engagera peut-être à reconnaître dans *mos* (**mō-s-*) un substantif apparenté à *māyā́* et de même formation que *ius* (**you-s-*).

M. E. Benveniste a montré[6] que les prétendues racines à diphtongue longue, du type de sanscrit *māy-*[7], « ne sont que la projec-

1. Sauf les cas très limités de « promotion dans le *ṛ́tá* », en récompense de bonnes *māyā́*, ci-dessus, p. 148, n. 8.

2. Renou, *art. cité* (ci-dessus, p. 143, n. 2), p. 291-293, et ci-dessus, § 8 (début) et p. 149, n. 2.

3. Voir Walde-Hofmann, *s. v.* (II, 2, 1948, p. 113) ; Ernout et Meillet, *s. v.* (3e éd., 1951, p. 738-739), disent simplement : « Sans doute mot indo-européen qui, pas plus que *fas*, n'a hors du latin un correspondant. Les divers rapprochements proposés ne satisfont ni pour la forme ni pour le sens. »

4. Voir ci-dessus, § 8, et p. 149, n. 4.

5. Il est d'ailleurs possible que, en dernière analyse, la racine de μῶσθαι soit celle de *māyā́* et de *mos* ; mais ces deux derniers concepts ont en commun une orientation que n'a pas le premier.

6. *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I (1935), p. 167-170.

7. En 1941, *art. cité* (ci-dessus, p. 142, n. 1), M. Thieme s'exprimait encore au sujet de la