La gémination de l'occlusive *-cc-* surprend comme un fait contraire aux lois de la phonétique, ou plutôt de l'orthographe étrusque. Si pourtant l'on se rappelle que la lettre *c* servait en même temps à marquer la sonore et la source (*creice* = Γραῖκος), on n'aura pas de peine à retrouver dans *melecraticces* la transcription presque littérale d'un μελικράτιγγες ou μελικράτιγγος grec.

Malheureusement, *μελικράτιγξ n'est pas attesté en grec, « *mais* », a bien voulu m'écrire M. Chantraine, « il n'est pas absurde ». On trouve la finale *-γγ-* dans des substantifs de caractère expressif et familier, soit des noms d'instruments de musique, φόρμιγξ, σάλπιγξ, σύριγξ, soit des termes divers, πλάστιγξ qui désigne toute sorte d'objets plats, plateau de balance, coquille d'huître, éclisse, ou encore un fouet, λαίγξ, petite pierre, ῥαθάμιγξ, goutte d'eau, éclaboussure. Il n'est pas étonnant que μελικράτιγξ, s'il a existé, ne nous soit pas parvenu — sauf dans cet emprunt étrusque à la langue rituelle.

III

REMARQUES SUR *AUGUR, AUGUSTUS*

PAR G. DUMÉZIL

Professeur au Collège de France

SOMMAIRE. — *Le védique* ójas, *terme propre de « deuxième fonction », désigne non la force physique en train de se dépenser, mais « le plein de force » qui, éventuellement, permet les exploits ou les travaux ; étymologiquement, ce dérivé en* -es- *de la racine i.-e.* *aug- « *augmenter* » *est non « l'augmentation », mais le résultat concret, capitalisé, total, d'augmentations passées. Cette valeur rend compte de la série latine* augur (in-augurare, *etc.*), augustus, *sous la réserve que les concepts latins ne sont pas réduits, comme le védique, à la « deuxième fonction » et que* *augus-, *suivant les cas, désigne le plein de force sacrée, ou militaire, ou germinative.*

1. Les remarques qui suivent[1] ne prétendent résoudre aucune question concernant l'art augural, dont elles supposent le dossier présent à l'esprit du lecteur. Elles ne veulent que mettre au point (§§ 2-14), à l'usage des latinistes, un élément comparatif d'inter-

1. Cet exposé est le plan détaillé de conférences faites au Collège de France en février et mars 1956. Il s'inscrit dans la révision du vocabulaire religieux et social commun aux

prétation souvent mentionné, mais peu utilisé et, d'ailleurs, incomplètement étudié en védique même. On montrera seulement ensuite dans quel sens ces précisions peuvent éclairer les données romaines (§§ 15-18).

2. Le substantif *augur* a été d'abord un inanimé, dont témoigne le pluriel archaïque *augura* (Accius, *Trag.*, 624) ; employé au genre animé, il a fourni le nom du spécialiste qui prenait ou faisait les *augura*. La flexion d'*augur*, qui, comme il est fréquent en latin, résulte certainement de multiples actions uniformisantes, recouvre celle d'un autre inanimé aisément analysable, *fulgur-fulguris* « éclair » (cf. *fulgeo*), et rappelle celle de *rōbur-rōboris* « force ». Mais on n'est pas d'accord sur le point de départ, l'étendue et l'ordre des retouches.

Ou bien l'on admet qu'il faut partir d'une flexion **augus-augeris* (ancien **augos-augeses*, coïncidant avec : i.-ir. **aujas-aujasas*). Le vocalisme *u* généralisé du suffixe, au lieu de l'*e* de *generis* ou de l'*o* de *corporis*, pourrait être dû à l'influence de l'*u* de la syllabe radicale (présent aussi dans *fulguris*)[1], et le nominatif en *-ur*, au lieu de *-us*, proviendrait de l'analogie des cas obliques, comme les nominatifs en *-or* de *honor* (à côté de *honos*), en *-er* de *mulier*. *Augur*, *fulgur* représenteraient ainsi l'amorce d'un type de déclinaison qui ne se serait pas développé. Cette interprétation, qui reste la plus probable, a pour elle d'expliquer le plus économiquement l'adjectif *augus-tus*, parallèle à *onus-tus* ; elle est aussi favorisée par l'existence, pour l'autre substantif du groupe, du doublet *fulgus* (cf. *rōbus* à côté de *rōbur* et dans *rōbus-tus*), par la trace conservée chez Priscien d'une autre normalisation à partir des cas obliques à *e* conservé (*auger*, *augeratus*)[2] et par le parallélisme de la flexion animée *arbor*(*arbōs*)-*arboris* (et *arbus-tum*).

Italiotes et aux Indo-Iraniens entreprise par plusieurs articles : « A propos de latin *ius* », *R. H. R.*, CXXXIV, 1947-1948, p. 95-112 ; « *ner-* et *uiro-* dans les langues italiques », *R. É. L.*, XXXI, 1953, p. 175-189 ; « Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome, à propos de latin *mos* », *R. É. L.*, XXXII, 1954, p. 139-160 ; « Remarques sur le *ius fetiale* », *R. É. L.*, XXXIV, 1956, p. 93-108. Pour *flamen*, v. ci-dessous, § 18, et p. 148, n. 1

1. Il est remarquable que les inanimés *murmur* « bruit » (expressif), *guttur* « gosier » (suffixe obscur), *sulpur* « soufre » (formation obscure), les animés *furfur* « son » (obscur), *turtur* « tourterelle » (expressif), *uoltur* « vautour » (suffixe obscur) ont aussi *u* dans la syllabe radicale : la fréquence de cette particularité dans les noms en *-ur*, *-uris* rend moins probable que le *u* suffixal des cas obliques provienne de celui du nominatif.

2. *Gramm. Lat.*, II, 27, 17 : « *antiqui* auger *et* augeratus *pro* augur *et* auguratus *dicebant* ». Cet *augeratus* est formé exactement comme *operare*, *venerare*, *Angerona*, etc., à

Ou bien l'on admet que le *r* est ancien, au moins au nominatif, et que, primitivement, coexistaient sans différence de sens un thème en *s*, **augos* (conservé dans *augus-tus* et peut-être dans les cas obliques *augur-is*, etc.) et un thème en *r*, **augŏr* (de **aug-or* ou de **aug-r̥* [cf. les nominatifs-accusatifs en *-men*, de **-mn̥*] devenu en tout cas normalement *augur* comme 3 sg. déponent-passif **-to-r*, **dōnom*, **genos*, etc., sont devenus *-tur*, *donum*, *genus*, etc.). Cette explication a pour elle l'existence, en avestique (gāthique et non-gāthique) et en védique, de tels doublets : type gāth. et non-gāth. *avah* ~ gāth. *avar* «aide », ou type véd. *uṣás* ~ *usr̥*, *uṣar*(*-búdh*) « aurore », etc. Il est remarquable que, dans le mot correspondant à *augur*, l'avestique a justement les deux formes : gāth. *aogah*, gāth. et non-gāth. *aoǰah* ~ non-gāth. *aogar* « force ».

Pour l'interprétation sémantique, cette hésitation est heureusement sans conséquence[1] : dans les couples indo-iraniens allégués par la seconde interprétation, les formes en *r* ont rigoureusement la même valeur que les formes en *s*. Au sein du genre des substantifs en *r*, trop vaste pour être homogène, elles constituent une espèce à part, qui ne semble pas comporter volontiers l'alternance *r* ~ *n*[2] ou, ce qui revient au même, n'apparaissent guère qu'au nominatif-accusatif, et là même sont moins fréquentes que les formes équivalentes en *s*[3]. Elles attestent plutôt une ancienne alternance *s* ~ *r*, qui s'exprime plus largement et plus systématiquement dans le mécanisme bien connu qui associe à beaucoup de substantifs inanimés en *-as* un adjectif en *-ra* : *cét-as* ~ *cit-rá*, *śáv-as* ~ *śū-rá*, *ój-as* ~ *ug-rá*, etc.[4]. Dans tous ces cas, c'est la forme

partir de *opus-operis*, *venus-veneris*, **angus-angeris* (attesté par *angustus*), etc. Lucrèce, IV, 190, a de même, de *fulgur*, l'ablatif *fulgere*.

1. Une troisième interprétation a été inspirée par des faits hittites : *aug-u-r* et *fulg-u-r* seraient l'élargissement en *r* d'un thème en *u*, le *r* serait seul ancien dans toute la flexion et le *s* de *augustus* serait secondaire. Cette explication est moins plausible : on ne signale dans aucune langue indo-européenne un élargissement en *u* de la racine **aug-*.

2. Les rares exceptions sont des cas spéciaux ou douteux : à côté d'avest. *zafa*$^{r}/_{n}$ « gueule », on a bien *-zafah*, mais uniquement en fin de composé (*θri.zafa*), et l'on sait que les substantifs changent parfois de flexion en cette position ; avest. *rāzah* « ordre, mesure », à côté de *rāzar* ~ *rāšn-*, est-il certain?

3. *avarə* n'est attesté qu'une fois dans une Gāthā, à l'accusatif sans verbe, au sens de « A l'aide ! », et dans deux noms propres ; *avah* paraît plus de trente fois (en gāthique et en non-gāthique). Non-gāth. *aogar* n'est employé qu'une fois, gāth. *aogah*, gāth. et non-gāth. *aoǰah* plus de vingt. En védique, la prédominance de *uṣás* sur *usr̥*, *uṣar-* est écrasante. Le rapport n'est inverse que pour l'autre nom avestique de la « force physique » : gāth. *zavah* (1 exemple), non-gāth. *zāvar* (une douzaine d'exemples ; pas de forme en *n*).

4. Les comparatifs et superlatifs associés à ces adjectifs sont, d'ailleurs, du type *ójīyas* et *ójiṣṭha*, *śáviṣṭha*, *cétiṣṭha*.

en *-as* qui donne le ton, qui commande la nuance de sens des deux mots.

3. En gros, le substantif indo-iranien correspondant à *augur* ainsi analysé, véd. *ójas*, gāth. *aogah* et *aoǰah*, non-gāth. *aoǰah* et *aogar*, signifie « force physique ». L'examen des emplois permet, cependant, de préciser cette traduction (§§ 11-14). Mais deux faits qui dominent tout doivent d'abord être énoncés.

a) En indo-iranien, **auǰ-as* ne s'appuie plus sur une racine vivante : la racine indo-européenne **aug-* (état I) a été perdue, remplacée principalement par *vṛdh-* (véd. *várdhati*, avest. *vərədaitī*) « augmenter, croître », et il ne paraît pas qu'un rapport étymologique ait été perçu, en védique, entre *ójas* et le verbe tiré de l'état II de la même racine élargi en *s*, *vakṣ-* (*ukṣ-*).

b) Véd. *ójas* et, avec les changements dus à la réforme zoroastrienne, avest. *aoǰah*, etc., appartiennent strictement au vocabulaire de la « deuxième fonction », de la fonction de force physique, principalement, mais non uniquement guerrière. Ce dernier point, récemment contesté, est établi par des statistiques dont voici les résultats (§§ 4-10)[1].

4. Considérons d'abord les dieux à propos desquels le mot est employé. Sur les 166 exemples d'*ójas* dans le Ṛg Veda, 94 concernent directement et seulement le dieu le plus représentatif du « deuxième niveau », Indra, et 5 concernent Indra associé à un autre dieu ; de plus, d'Indra seul, il est dit quelquefois qu'il est « né de l'*ójas* ». A la bande des guerriers célestes dont Indra est le chef, aux Marut, reviennent 16 exemples. S'il est question de l'*ójas* de Viṣṇu (VIII, 12, 27 ; X, 113, 2), c'est, les deux fois, en tant qu'auxiliaire d'Indra dans des exploits. Un poète ne mentionne l'*ójas* du vent (*Vāl.*, 2, 8) que pour dire que les chevaux d'Indra le surpassent ; l'*ójas* du soleil est cité 2 fois, dont une comme terme de comparaison pour l'*ójas* d'Indra (VIII, 99, 3). Il est parlé 6 fois de l'*ójas* de démons ou d'ennemis : les 6 fois, ce sont des

1. Je ne discuterai pas ici le livre de M. J. Gonda, *Ancient-Indian* ojas, *Latin* *augos *and the Indo-European nouns in* -es-/-os-, 1952 ; M. Gonda et moi-même sommes séparés non seulement sur la conception des faits religieux, mais sur la manière d'établir et de lire les statistiques. Nos lecteurs communs reconnaîtront au passage la réfutation de quelques exégèses, mais je ne citerai nommément M. Gonda que sur les points où nous nous trouvons d'accord. On peut consulter le compte-rendu qu'a fait de ce livre M. A. Minard, *B. S. L.*, 51, 2, 1955, p. 31-32. Je l'examinerai moi-même, un jour prochain, avec d'autres travaux de M. Gonda, dans la *R. H. R.*

adversaires d'Indra, vaincus par Indra, nommément désignés[1].

La liste des autres dieux qui bénéficient du concept d'*ójas* est significative par ce qu'elle contient et plus encore par ce qu'elle ne contient pas : ce sont Manyu, la Fureur personnifiée (3 exemples dans les 2 hymnes qui lui sont adressés, X, 83, 1 et 4 ; 83, 2), Brahmaṇaspati (4 ex.) et sa variante Bṛhaspati (1 ex.), Agni (3 ex.), la Terre (1 ex.) et le couple Ciel-Terre (1 ex.), Savitṝ (1 ex.), les dieux en général (4 ex.). Enfin, les 13 ex. de l'*ójas* de Soma (tous à l'instrumental) se trouvent dans le IX[e] livre, où, on le sait, la Liqueur personnifiée reçoit systématiquement et indistinctement les attributs des autres dieux.

Ainsi : *a)* sauf la Terre — présentée, d'ailleurs, par un texte dans une épreuve de force, en tant qu'elle maintient ferme par son *ójas* les arbres sous l'orage (V, 84, 3), et, dans l'autre texte, conjointement avec le Ciel, priée de donner à l'homme l'*ójas* (I, 160, 5) — aucune déesse n'est citée pour son *ójas*. Sont également absents les dieux canoniques du « troisième niveau », les jumeaux Aśvin[2], et aussi les dieux artisans, Tvaṣṭṝ et les Ṛbhu.

b) Il n'est pas non plus question de l'*ójas* des dieux du « premier niveau », des Āditya ou dieux souverains ; le mot ne concerne jamais Varuṇa seul, mais seulement le couple Indra-Varuṇa (trois fois dans le même hymne : VII, 82, 2. 3. 6 ; IV, 41, 4), et le contexte montre que, comme il arrive souvent dans ces associations, une spécialité d'un des deux membres du couple, ici d'Indra, a été rhétoriquement étendue au couple entier.

L'examen des composés (presque tous adjectifs) dont *ójas* forme le second terme confirme cette statistique : sur 23 exemples, 14 concernent Indra, 1 Indra-Varuṇa, 1 la foudre d'Indra, 3 les Marut, 1 Manyu ; les trois autres concernent Agni (en tant que « taureau »), les taureaux du vent, une plante médicinale. L'adjectif *ójas-vat* « pourvu d'*ójas* » est employé une seule fois (VIII, 65, 5), à côté de *marút-vat*, pour qualifier Indra[3].

1. I, 121, 10 (Śuṣṇa) ; III, 32, 3 (« l'ennemi ») ; VIII, 40, 6 (Dāsa) ; X, 8, 9 (le Triéphale) ; 54, 1 (les Dāsa) ; 116, 6 (l'ennemi).

2. Ce qui les caractérise est tout autre chose : ils sont *dasrá* (*dáṅs-as* ~ *das-rá*, comme *ój-as* ~ *ug-rá*) « d'une habileté technique merveilleuse ».

3. Un des deux exemples de *ojo-dā́* est en rapport avec un dieu : il s'agit de l'ivresse d'Indra, « donneuse de force » (VIII, 81, 17). Il est parlé une fois de l'*ojmán* des Eaux, comme objet d'hommage, mais sur le même plan que de la foudre d'Indra et du char de guerre.

5. Considérons maintenant les effets de l'*ójas*. Sur les 166 emplois du mot, 100 présentent l'*ójas* comme une qualité reconnue à un dieu (notamment celle qui marque le comportement, l'allure des Marut) ou acquise par un dieu, ou encore demandée à un dieu par les hommes, sans que le contexte précise l'effet ou la destination de cette qualité. Les autres passages sont circonstanciés.

43 se réfèrent directement au combat ou sont dans un contexte guerrier ; ils concernent alors Indra (24), Indra-Varuṇa (1), les Marut (3), Manyu (1), les démons ou ennemis (6), Agni (1), Brahmaṇaspati (3), Soma (1), le char (1) et le tambour (1) de guerre, la bataille des chars (1). De même, 11 des 23 exemples d'adjectifs en *-ójas* sont directement rapportés au combat.

21 concernent des travaux cosmiques ou formidables, qui, d'ailleurs, supposent parfois des combats : ainsi la Terre empêchant, par *ójas*, les arbres de se déraciner sous l'orage (V, 84, 3), le Soleil déployant son *ójas* inébranlable pour que l'homme voie (X, 170, 3), Brahmaṇaspati faisant jaillir par *ójas* le flot de la source à laquelle boivent tous ceux qui voient le soleil (II, 24, 4), les dieux étayant le ciel et la terre et faisant couler les eaux par leur *ójas* (X, 65, 4. 7), Viṣṇu arpentant le monde en trois pas par son *ójas* (VIII, 12, 27) ; sans doute faut-il ranger dans cette section les prêtres étalant avec *ójas* un barhis (jonchée de gazon sacré) capable de recevoir mille personnes, c'est-à-dire mille dieux (I, 188, 4), et le fleuve Indus surpassant tous les autres fleuves par son *ójas* (X, 75, 1). Les divinités typiques du second niveau, Indra et les Marut, figurent ici pour une bonne part : par *ójas*, les Marut remuent même l'inamovible (I, 85, 4), font jaillir la source en frappant la roche dure (ibid., 7), traversent l'océan (I, 19, 8), dégagent la voie du soleil (VIII, 7, 8) ; mettant en œuvre son *ójas*, Indra a lié les choses fortes et coupé les ailes des montagnes (IV, 19, 4) ou, par son *ójas*, fixé les montagnes ambulantes (II, 17, 5) ; son *ójas* s'embrase quand il roule les deux mondes comme une peau (VIII, 6, 5) ; par son *ójas* il a mis le support du ciel et de la terre dans ses assises (I, 56, 6) et étayé le ciel (X, 153, 3), il abat les arbres comme un bûcheron (I, 130, 4), aiguise sa foudre (VIII, 70, 5 ; X, 153, 4), gagne les courses mythiques (X, 49, 7) ; Indra et Varuṇa ont ouvert les écluses des eaux par leur *ójas* (VII, 82, 3), Indra et Agni ont rempli la grande atmosphère de leur *ójas* (X, 65, 2).

6. On chercherait vainement dans tout l'hymnaire l'indication

que l'*ójas* soit orienté vers la fécondité. Le seul cas qu'on ait allégué dit le contraire, présente cette orientation comme un virement condamnable, un détournement : en X, 95, 11, la nymphe Urvaśī reproche au roi Purūravas, son inconsolable amant, d'avoir « mis en elle » (c'est-à-dire d'avoir consacré à son amour pour elle, à son désir d'elle) l'*ójas* qui était destiné « à protéger », *gopīthyāya* (c'est-à-dire à faire son métier de roi guerrier). Si, une fois, une herbe est dite posséder un *ójas* éminent (*údojas*), cette propriété n'est pas de l'ordre de la fécondité : il s'agit d'une herbe médicinale, véritable arme de guerre, qui vaut au prêtre qui l'utilise les qualifications de « tueur de démons », « bannisseur de maladies » (X, 97, 7). Si la nourriture, divinisée et invoquée, est dite la puissante mainteneuse d'une grande chose qui elle-même a de l'*ójas* [construction de K. Geldner], le poète précise aussitôt que c'est par cet *ójas* que Trita a démembré Vṛtra (I, 187, 1). Dans les strophes, citées plus haut, qui attribuent la libération des eaux à l'*ójas*, l'*ójas* du dieu libérateur n'est pas proprement fécondant, mais lui permet seulement l'exploit ou l'effort qui libère les eaux fécondantes. L'*ójas* de l'Indus (X, 75, 1) fait clairement allusion au puissant débit du fleuve, non aux aspects « troisième fonction » des eaux, de même que l'*ójas* des eaux (VI, 47, 27) est mis sur le même plan que la foudre d'Indra et le char de guerre.

7. L'*ójas* n'est pas davantage une force intellectuelle, agissant par décisions souveraines dans le cadre de l'Ordre (*ṛtá*) ou par magie (*māyā́*), c'est-à-dire n'est orienté par aucune nuance vers la « première fonction ». L'*ójas* peut venir à bout de la *māyā́* ou la *māyā́* de l'*ójas*, ou les deux (dans le cas d'Indra), se joindre pour procurer plus sûrement la victoire, mais on ne rencontre pas d'expression telle que « l'*ójas* de la *māyā́* » : les deux domaines sont différents. Il n'y a pas non plus d' « *ójas* du *ṛtá* ». Il a été constaté plus haut que les Āditya, collectivement, ne se voient jamais appliquer la notion d'*ójas* et que Varuṇa ne la comporte qu'associé à Indra, par extension au couple d'une qualité propre à Indra. Quand les deux dieux sont non plus associés et comme confondus, mais, au contraire, distingués et même opposés selon leurs rôles propres, l'*ójas* est alors réservé différentiellement à Indra. Ainsi en IV, 42, 5, un de ces hymnes bien intéressants qui rappellent les *Hárbarðsljóð* scandinaves, où les deux dieux, faisant assaut de vantardise, étalent chacun ses avantages, Varuṇa se prévaut de sa

royauté (*rāṣṭrám*, *rājāmi*, str. 1 ; *rājā*, str. 2), de sa qualité d'*ásura* primordial (str. 2), de ses actions cosmiques fondées sur le *ṛtá* (le mot revient trois fois à la str. 4) ; en riposte (str. 5), Indra se glorifie d'être invoqué par les hommes quand ils vont au combat, *samáraṇa*, de provoquer la bataille, *ājí*, et de soulever la poussière, lui qui est *abhibhūtiójas* « possédant un *ójas* dominant », d'être, enfin, irrésistible à toute puissance divine et, quand il s'enivre de soma, de jeter les deux mondes dans la peur. Dans sa réponse (str. 7), Varuṇa concède et traduit en clair : « Tous les êtres le savent..., on te connaît pour celui qui brise les *vṛtrāṇi*..., celui qui fait couler les eaux captives. » Ce débat découvre bien le « niveau fonctionnel » et la destination de l'*ójas*.

8. Dans le combat même, et généralement dans l'activité d'Indra, l'*ójas* n'est pas une « force psychique ». Il est abusif d'arguer ici des trois passages où un adjectif « psychique » (*dhṛṣṇú* « hardi ») est appliqué à l'*ójas* d'Indra ou des Marut[1] : cette association ne saurait prévaloir contre tout le reste des emplois du mot et s'explique assez par un mouvement poétique qui, au lieu de juxtaposer simplement deux propriétés différentes mais complémentaires du dieu, l'une psychique et l'autre physique, exprime l'une des deux par une épithète de l'autre ; d'ailleurs, d'autres passages des hymnes, plus analytiques, distinguent clairement et intentionnellement les deux plans sur lesquels se situent *ójas* et *dhṛṣṇú*[2].

Aussi le siège d'élection de l'*ójas*, on l'a souvent noté, est-il l'organe double des bras (*bāhū́*) : le soma exaltant est depuis longtemps placé comme puissance (*sáhas*) et comme *ójas* dans les deux bras d'Indra (II, 36, 5) ; la puissance (*sáhas*), l'*ójas* et le *bála* (autre variété de force physique) des Marut sont différentiellement dans leurs bras, tandis que leur « virtus » (*nṛmṇá*) est dans leur tête, leurs lances sur leurs épaules, leurs armes dans leurs chars (V, 57, 6) ; la foudre de métal est l'arme propre (*nímiśla*) d'Indra et la plus grande partie de son *ójas* (*bhūyiṣṭham ójas*) est dans ses bras (VIII, 96, 3) ; c'est par l'*ójas* de ses bras qu'Indra a brisé les 99 citadelles et, *vṛtrahán*, tué le dragon (VIII, 93, 2). D'une façon géné-

1. Dans le composé *dhṛṣṇuójas* en VIII, 70, 3 (d'Indra), II, 34, 1 (des Marut) ; analytiquement *dhṛṣṇú ójaḥ* en III, 36, 4 (d'Indra).

2. I, 53, 7 (à Indra) : « Tu cherches combat sur combat avec audace (*dhṛṣṇuyā́*), tu détruis ville sur ville avec force (*ójasā*) » ; I, 165, 10 (Indra parle) : « Que ma force (*ójas*), à moi seul, soit suffisante, quelque exploit que je médite avec audace (*dadhṛṣvā́n*) d'accomplir. »

rale, Indra est *bāhúojas* (X, 111, 6) comme le sont les Marut (VIII, 20, 6) et — s'agissant alors des quatre membres — les « taureaux du vent » (I, 135, 9). Cette localisation, qui, naturellement, n'exclut pas l'*ójas* des autres parties du corps (cf. VII, 91, 4, le *táras* et l'*ójas* du corps entier), en précise du moins le plus utile réceptacle.

Il résulte des statistiques et remarques des §§ 4-6 que les poètes du Ṛg Veda comprennent *ójas*, dans le genre « force », comme une espèce purement physique et, dans cette espèce même, comme une variété tournée vers l'action extérieure, cinématique, volontaire et consciente, et non pas vers les processus internes, organiques, automatiques et inconscients de la génération ou de la maturation.

9. L'Atharva Veda, le « Véda magique », fait d'*ójas* un usage autrement orienté, mais dont le principe est le même. Dans la plupart des passages, le concept est lié à des opérations d'attaque ou de défense magiques ; beaucoup (19 sur 53 au total[1], dont 8 sont communs au Ṛg et à l'Atharva Veda) sont en rapport avec des amulettes, des talismans, des drogues destinés à écarter soit les ennemis, les rivaux, les envieux, les sorciers, soit toutes sortes de maux, y compris les maladies, considérées comme d'origine démoniaque ; ou bien c'est l'amulette qui est dite posséder l'*ójas*, ou bien elle est destinée à le donner ou à le transmettre à l'homme (l'*ójas* figurant alors presque toujours dans des énumérations disparates de qualités). Il est clair que cet office n'est qu'une spécification du sens ṛgvédique : pour ces assauts et résistances visibles ou invisibles, le talisman ou l'homme qui l'utilise a besoin d'être « chargé », d'avoir fait provision de vigueur au même titre qu'Indra pour ses batailles contre les démons[2].

Les usages ṛgvédiques, d'ailleurs, apparaissent aussi dans l'Atharva Veda : soit que ces incantations concernent directement la bataille et la victoire (III, 1, 6 ; 19, 2 ; IV, 36, 1 ; VIII, 8, 12 et 13 ; X, 10, 11 et 13), soit qu'il s'agisse de travaux mythiques « herculéens » (VII, 25, 1 ; cf. l'obscur I, 12, 1). Pour la localisation de l'*ójas* dans une partie du corps, l'Atharva Veda ne fournit qu'un

1. A quoi il faut ajouter le dérivé *ójasvat* (2 ex.), des composés dont *ójas* est le second terme (4 ex., dont 2 sont aussi dans le Ṛg Veda) et le synonyme *ojmán* (3 ex., dont 1 est aussi dans le Ṛg Veda).

2. Une seule illustration : en VIII, 5, 4 et 16, une amulette qui « écarte les méprisants » et qui « vainc tout » est dite par deux fois *ójasvat* — épithète qui, dans le Ṛg Veda, n'apparaît qu'une fois, à côté de *marútvat*, pour qualifier Indra, VIII, 76, 5.

témoignage, où il ne s'agit pas des bras, mais des cuisses, c'est-à-dire encore de fractions de membres qui valent par leur puissance massive : XIX, 60, 2 demande « l'*ójas* dans mes cuisses, la rapidité dans mes mollets, la stabilité dans mes pieds ».

La destination du recueil fait aussi, à la différence du Ṛg Veda, que la majorité des exemples d'*ójas* ne concerne pas un dieu ou des dieux. Mais, quand tel est le cas, comme dans le Ṛg Veda, il s'agit surtout d'Indra ou d'êtres mis en rapport avec lui (IV, 24, 5 ; IX, 4, 8 ; X, 5, 1-6 ; cf. I, 35, 3 ; XI, 10, 11 ; XIX, 37, 2) ou des Marut (III, 1, 6). En regard de ce groupe, Agni n'apparaît qu'une fois, prié pour une liste de dons où l'*ójas* est comme noyé (XIX, 37, 1), ainsi que Kāma, le Désir ou la Passion personnifié et appelé « le fort (*ugrá*), triomphant dans les combats » (XIX, 52, 2 ; cf. en IX, 2, 3, Kāma qualifié d'*ugrá* en tant que destructeur d'ennemis).

Quant aux dieux canoniques du premier et du troisième niveau, de la souveraineté et de la fécondité, le bilan est celui-ci : Varuṇa n'a son *ójas* mentionné qu'une fois (VII, 25, 1), associé à celui de Viṣṇu, pour le grand travail de force qu'est l'établissement des espaces. Les Aśvin apparaissent dans deux contextes, mais, dans l'un, ils ne sont priés de donner un « *ójas* de la nature d'Indra (*indriyá*) » qu'en association, justement, avec Indra (*indreṇa*) (XIX, 42, 4) et, dans l'autre (IX, 1, 17 ; c'est le *madhusūkta*, l'hymne adressé à leur puissant « fouet d'hydromel » et récité pendant l'agniṣṭoma, lors du mélange du lait et du soma), ils sont priés de maintenir chez le suppliant beaucoup de choses, *várcas téjas bálam ójas* — une des listes où *ójas* est souvent engagé et où il perd, naturellement, de sa précision (« splendor, brilliancy, strength and force » : Whitney-Lanman).

Plus généralement, il n'y a pas de rapport entre *ójas* et la fécondité : *AV*, VII, 90, 1, insère en tête d'un charme contre la virilité d'un ennemi les premiers vers de *ṚV*, VIII, 40, 6, où Indra est seulement prié de déjouer l'*ójas* du *dāsá*, du barbare démoniaque ; cette utilisation par à-peu-près n'autorise certainement pas à établir une équation « *ójas* = puissance sexuelle ». Si, en IV, 19, 8, Indra est prié de mettre l'*ójas* dans une certaine plante, cette plante n'est pas considérée dans son aspect végétal, végétatif ; elle est une arme, un talisman contre les ennemis. En I, 35, hymne destiné à charger un talisman, quand la str. 3 dit que « nous maintenons en lui l'éclat et la lumière, l'*ójas* et le *bála* (autre variété

de force physique) des eaux, les *vīríāṇi* des arbres des forêts, comme, dans Indra, les puissances d'Indra », il est clair qu'*ójas*, ainsi que *bála* et *vīria*, est orienté vers la force, non vers la fécondité, fait allusion au débit massif des eaux comme *vīríāṇi* à la fermeté des grands arbres sauvages : la strophe précédente ne précisait-elle pas que « ni démons ni Piśāca ne vainquent [ce talisman], car il est l'*ójas* premier-né des dieux[1] »?

10. Une dernière enquête statistique serait utile, si elle était possible : nous savons à quels dieux le concept d'*ójas* est rapporté préférentiellement, nous savons à quoi sert ou aboutit l'*ójas* ; nous voudrions savoir d'où il vient. Mais, sur ce point, l'observation est décevante : il n'y a pas de théorie de l'origine de l'*ójas*, non plus que d'aucune qualité, les représentations contradictoires coexistant ou alternant suivant les intentions ou besoins momentanés des poètes.

1. Pour l'adjectif *ugrá* (comparatif *ójīyas*, superlatif *ójiṣṭha*), l'enseignement de la statistique est de même sens : au simple, sur 90 exemples du Ṛg Veda où il est appliqué au singulier à des dieux, il concerne 82 fois Indra directement, 4 fois Rudra ; au pluriel, il est appliqué uniquement aux Marut. Cependant, l'adjectif est employé plus largement que le substantif (et c'est bien naturel : qu'on pense à nos expressions « une forte pente », « à une forte majorité », « c'est un peu fort », etc.) ; ainsi, au duel, sur 9 exemples (dont 4 appliqués à Indra joint à une autre divinité), 1 concerne Mitra-Varuṇa, 4 les Aśvin, alors que le substantif *ójas* est étranger à ces couples. Encore faut-il regarder de près : Mitra-Varuṇa ne sont appelés *ugrā* (V, 63, 3) que parce qu'ils sont aussi, en tant que chefs, *vṛṣaṇā* « les deux taureaux », une image entraînant l'autre ; sur les 4 exemples concernant les Aśvin, aucun ne présente ces deux divinités dans leur office de « troisième fonction » (médecins, rajeunisseurs, etc.) : 2 sont dans des comparaisons obscures, purs jeux de rhétorique et de phonétique (X, 106, 4 et 7) ; dans un troisième (I, 157, 6), l'épithète *ugrā* est dans une prière pour obtenir la puissance, *kṣatrá*, et, dans le quatrième, ils sont dit *ugrā* à cause de leur résistance à la fatigue ; de même, le souverain mineur Bhaga n'est qualifié *ugrá* (VII, 41, 2) qu'en tant que « vainqueur le matin », et le dieu généralement pastoral Pūṣan (VI, 53, 4) qu'en tant qu'il disperse les ennemis et ouvre le chemin pour le butin. La richesse, *rayí*, demandée à Soma (IX, 97, 21) et à Indra (X, 47, 3) est bien qualifiée *ugrá*, mais, les deux fois, cette richesse est spécifiée « richesse en hommes », « richesse en hommes braves et en fils » (avec des épithètes, remarque justement K. Geldner, qui ne conviennent proprement qu'à ceux-ci) ; le *rayí* qualifié *ójiṣṭha* et demandé à Soma (IX, 101, 9) est précisé aussitôt : « la richesse très forte, par laquelle puissions-nous vaincre ! ». L'unique passage (VII, 34, 10) où Varuṇa est dit *ugrá* ne présente le dieu que comme surveillant avec ses mille yeux le cours des rivières : quelque interprétation qu'on donne à ce trait isolé, on ne peut y voir la preuve qu'*ugrá* appartienne de droit à la fonction de souveraineté. Dans l'Atharva Veda, l'emploi de *ugrá*, en dehors de sa zone propre, est plus fréquent ; encore, s'il est question en XIII, 1, de *ṛtám ugrám*, cette expression frappante qui attribue la force physique à l'Ordre du monde figure-t-elle dans la liste rhétorique des puissances (la Vérité, l'Austérité, le Sacrifice, etc.) qui soutiennent la terre : œuvre de force, s'il en est. En II, 33, 9, VIII, 29, 5 et en X, 126, 5, où Rudra est dit *ugrá*, le contexte (« avec des membres puissants » ; « seul il porte dans sa main une arme pointue » ; « avec les Marut ») prouve que nous sommes bien dans la « deuxième fonction » et « pourvu de force physique » reste la meilleure traduction ; rien n'engage à comprendre « possessed of a marvellous and impressive power ».

En III, 32, 9, on lit : « Ni les jours, ô Indra, ni les journées, ni les mois et les automnes ne font obstacle à ton *ójas* », et, sans parler des strophes qui le désignent comme « fils de l'*ójas* », une (I, 52, 12) de celles qui disent qu'Indra a fait de la terre le contrepoids de son *ójas* commence par appeler le dieu *svábhūtiojas* « qui possède l'*ójas* par sa propre nature ».

D'autre part, le concept d'*ójas*, l'*ójas* d'Indra, est entraîné dans le vaste mécanisme qui, entre autres choses, justifie le sacrifice et, généralement, le culte : sans sacrifice à Indra, sans soma, sans louange, il n'y a plus d'*ójas* pour Indra, donc plus d'exploit ; pas plus qu'aucune des expressions de la force d'Indra, *ójas* n'échappe à l'attraction, si bien étudiée par A. Bergaigne[1], de cette racine *vṛdh-* « augmenter » que l'indo-iranien a substituée à l'indo-européen **aug-* dont véd. *ójas*, av. *aoǰah* (etc.), avec leur adjectif, sont les seuls dérivés survivants, ou encore de la racine synonyme *vakṣ-*. Mais on doit souligner que ces liaisons de *vakṣ-* ou *vṛdh-* avec *ójas* ne sont pas spécialement fréquentes, ne caractérisent pas différenciellement ce nom et que, dans la plupart, *ójas* se trouve à l'instrumental, l'expression signifiant « croître par le moyen de l'*ójas* ».

Nous n'avons pas à choisir entre ces représentations incompatibles : déclaré congénital quand cela contribue à la louange d'Indra, l'*ójas* n'en a pas moins une origine quand le poète veut exalter, comme étant cette origine, le soma sacrificiel ou les compagnons mythiques d'Indra.

11. Pour désigner la force physique répondant à la définition donnée à la fin du § 8, la langue védique dispose d'un grand nombre de mots qui, en droit, ne sont pas équivalents. Certes, naturels en poésie, il y a des chevauchements et des transferts de sens, et plusieurs de ces mots se trouvent volontiers rapprochés dans des accumulations rhétoriques où la nuance propre de chacun s'estompe. Néanmoins, les textes sont assez abondants pour que quelques passages au moins mettent en valeur cette nuance propre.

Pour ne pas parler de *ūrj*, *iṣ*, *váyas* même, où transparaît souvent encore le substrat, alimentaire ou autre, de la force ; pour ne pas retenir non plus les mots qui impliquent, plus ou moins marqués, des éléments psychologiques, comme *nṛmṇá*, *śúṣma*, *śávas*, on pensera ici à des mots tels que *vīríya*, *vṛ́ṣṇya*, *paúṃsya*, propre-

1. *La religion védique*, III, 1883, p. 236-239.

ment « qualité d'homme, de taureau, de mâle », ou aux dérivés de la racine *tav-* « être fort, être capable de », principalement *táviṣī*, ou encore à *bála* « force du corps, des bras, etc. », mot d'avenir, mais qui, dans le Ṛg Veda, paraît surtout au X^e^ et au I^er^ livre (7 et 4 exemples sur 17[1] ; de même, 5 exemples sur 8 de ses dérivés et composés). Il n'est pas du dessein du présent exposé d'étudier chacun de ces mots. Je noterai seulement quelques différences qui suffisent à manifester l'originalité de *ójas*. Deux faits extérieurs, d'abord :

a) Tous les mots qui viennent d'être énumérés sont beaucoup moins fréquents que *ójas* ; le plus employé, *vīria*, ne l'est que 74 fois, soit sensiblement deux fois moins que *ójas* (166 exemples).

b) Alors que *ójas* est à peine usité au pluriel (2 exemples, et, dans les deux, le pluriel s'explique sans doute par contagion du sujet à l'objet : I, 80, 15, *les* dieux ont mis en Indra *les ójas* — les leurs ; VII, 56, 6, *les* Marut sont forts par *les ójas* — les leurs encore) et n'a pas d'autre nuance au pluriel qu'au singulier, le pluriel de la plupart des autres mots est proportionnellement fréquent (*vīria* : 27 fois sur 74 ; *paúṅsya* : 19 sur 46 ; *vṛṣṇya* : 8 sur 29 ; *táviṣī* : 21 sur 39 ; sauf *bála* : seulement 3 sur 17) et, pour les trois premiers, présente assez souvent la valeur d'actes accomplis par la force, d'exploits ; pour *vīria*, notamment, ce sens, plus rare au singulier, domine au pluriel (19 exemples sur 27).

Ces différences suggèrent : *a)* que *ójas*, de par sa nuance, a des occasions d'emploi plus fréquentes ; *b)* qu'il est plus général et, par suite, moins près d'une réalisation concrète que ses quasi-synonymes, moins près de se transformer en action.

12. Cette impression se confirme et se précise si l'on prend garde à l'indication unanime d'un certain nombre de passages où la construction grammaticale, avec les rapports logiques qu'elle suppose, semble indiquer que *ójas* est, en effet, moins près de l'action ou des instruments de l'action que d'autres noms de la force.

IV, 17, 3 : Indra a fendu (*bhid-*) la montagne en lançant (*iṣ-*) son foudre avec (ou par) son *śávas*, manifestant (*āvis-kṛ-*), victorieux, son *ójas*.

1. Au contraire, dans l'Atharva Veda, *bála* (55 exemples et 17 de composés ou dérivés) est déjà plus fréquent que *ójas* (53 exemples et 11 de composés ou dérivés) ; *táviṣī* ne paraît pas ; *vīria* a 39 exemples.

V, 33, 6 : Il faut, ô Indra, te ravitailler (« remplir, nourrir » : *pr̥kṣ-*) l'*ójas*, quand l'immortel (c'est-à-dire toi) fait en dansant (*nr̥t-*) ses exploits (*nr̥mn̥ắni*)[1].

De même, sans qu'il y ait en regard d'*ójas* un autre nom de la force, mais seulement la description d'un exploit :

IV, 19, 4 : (Indra) a contraint (*ubh-*) les choses fortes (ou forteresses, *dr̥ḷhắ*), déployant (« convoquant », *vaś-*) son *ójas*, il a coupé (*bhid-*) les ailes des montagnes.

VIII, 6, 5 (d'Indra) : son *ójas* brilla (*tviṣ-*) quand il roula (*saṃ-vr̥t-*) les deux mondes, comme une peau.

X, 84, 2 (à Manyu) : en mesurant (*mā-*) ton *ójas*, disperse (*vi-nud-*) les (ennemis) méprisants !

Dans tous ces exemples, l'action à relater donne lieu à deux propositions, avec deux verbes (ou un verbe et un participe) ; dans une des deux propositions, l'action forte ou victorieuse est mentionnée crûment, par un verbe directement en rapport avec elle (fendre, tuer, disperser, etc.), dans l'autre, non ; et c'est dans cette autre, régulièrement, qu'est mentionné l'*ójas* qui sert à l'exploit. On comparera encore, le rapport logique ressortant non de la construction grammaticale, mais de l'ordre des propositions juxtaposées :

VIII, 75, 10 : les peuples, ô dieu Agni, chantent hommage (*námas... gr̥-*) à ton *ójas* : (en conséquence) écrase (*ardaya*) l'ennemi par tes offensives (*ámaiḥ*).

Ces passages sont, certes, peu nombreux, mais ce sont tous les textes utilisables dans ce problème. Il n'y en a aucun, on le voit, qui suggère un rapport inverse : des deux propositions jointes, jamais *ójas* n'est dans la proposition descriptive, immédiatement violente. Ce rapport se comprend si l'*ójas* est plutôt une réserve, un stock de force, préalable et entretenu, où le héros ou l'agent puise la force particulière nécessaire à tel exploit ou à tel travail ; quelque chose, en langage moderne, comme le parc de munitions derrière la batterie, ou « le plein d'essence », fait à la station, qui permet ensuite la performance du moteur. Le commentateur des

1. Cf. III, 32, 3 : En incantant (*arc-*) ton *ójas*, ô Indra, les Marut ont augmenté (*vr̥dh-*) ta fureur héroïque (*śúṣma*) et ta force (*táviṣī*). Pour *vr̥dh-*, voir § 10.

Vedas, Sāyaṇa, sentait une nuance de ce genre, à en juger par quelques notes très fines que M. Gonda a heureusement citées et bien comprises, sans en retenir, cependant, l'enseignement :

X, 153, 2, dit qu'Indra est né du *bála*, du *sáhas* et de l'*ójas*. *Sáhas* « pouvoir de vaincre » se distingue immédiatement, et le problème se réduit à marquer la différence des deux autres mots, qui désignent la force. Sāyaṇa dit que le *bála* est la force *vṛtrādi-vadhahetubhūtam* « qui cause (permet, assure...) le meurtre de Vṛtra, etc. », et l'*ójas* est *balahetu hṛdayagataṃ dhairyam* « la fermeté, logée dans le cœur, qui cause (procure...) le *bála* ».

VII, 82, 2, dit à Indra-Varuṇa qu'en eux les dieux ont rassemblé l'*ójas*, ont rassemblé le *bála*. Sāyaṇa commente *ójas* : *samayojayan śarīradārḍhyāya taddhetubhūtaṃ tad oja ity ucyate* « *ójas* is the condition underlaying physical strength of firmness » (Gonda).

X, 83, 1, dit que *sáhas* et *ójas* prospèrent dans l'homme qui honore Manyu. Sāyaṇa explique *sáhas* par *balaṃ vāhyam* « external strength » (plutôt : « force extériorisée ») et *ójas* par *śārīraṃ balam* « corporeal strength, or perhaps strength belonging to, connected with, being in one's own person without as such being applied to external objects » (Gonda)[1].

13. En tant que réserve de force, condition générale et préalable des manifestations particulières de la force, *ójas* est, plus qu'aucune expression de cette force, examiné, précisé par appréciations quantitatives[2]. Je ne parle pas des épithètes vagues (« grand », « abondant ») qui lui sont communes avec tous les autres substantifs du groupe, mais d'expressions qui lui sont spéciales : 5 fois il est dit que, en accomplissant ou pour accomplir un exploit

1. La valeur védique de « réserve générale de force » explique au mieux le sens précis qu'a pris *ójas* dans les théories médicales et que décrit bien J. Gonda, *op. cit.*, p. 44-46 : « ... D'après les experts indiens, le corps humain est formé de sept constituants essentiels, à savoir *rasa* (le liquide primaire), *raktā* (le sang), *māṃsa* (la chair), *medas* (la graisse), *asthi* (l'os), *majjā* (la moelle), *śukra* (le sperme). La quintessence de ces sept éléments est appelée *ójas*... L'*ójas* est situé dans le cœur, d'où les veines principales le transportent à travers tout le corps. Il est le porteur de la fonction vitale et constitue le fondement sur lequel repose la préservation de tout le corps. » M. E. Benveniste, *Vṛtra et Vṛθragna*, 1934, p. 7, a noté, pour avest. *aoǰah* et son quasi-synonyme *zāvar*, une nuance identique à celle que nous venons de déterminer pour véd. *ójas* : « *aoǰah-* et *zāvar-* sont deux noms de la 'force', mais de la force naturellement infuse dans les membres, non de celle que le corps déploie dans l'action guerrière : on verra que celle-ci se désigne exclusivement par le masculin *ama-*. »

2. Outre les expressions citées dans le texte, en I, 39, 10, l'*ójas* et le *śávas* (« force héroïque ») des Marut sont dits *dsāmi* « non pas à moitié, complets », épithète qui n'est appliquée à aucun des autres noms de la force.

ou un travail, ou pour obtenir un résultat, ou contre un ennemi, un personnage divin « mesure son *ójas* » (II, 17, 2 ; IV, 41, 4 ; V, 31, 7 ; VII, 82, 6 ; X, 84, 2) ; en dernière analyse, l'expression vaut probablement « déployer son *ójas* », mais cette affinité pour la racine *mā*, propre à *ójas*, est d'autant plus significative qu'un dérivé bien intéressant de la même racine, *pratimāna* « contrepoids », sur 14 exemples dans le Ṛg Veda, est mis 4 fois en rapport avec l'*ójas* d'Indra ou d'un démon très puissant, et jamais avec aucune autre désignation de la force : I, 52, 12 (à Indra) : « Tu as fait de la terre le contrepoids de ton *ójas* » ; I, 102, 8 (à Indra) : « le triple contrepoids de ton *ójas*, les trois terres, les trois ciels lumineux... » ; *ibid.*, 6 : « Indra, par son *ójas*, rend un contrepoids impossible » ; VIII, 96, 17 (à Indra) : « Tu as frappé hardiment avec la foudre, ô fulgurant, cet *ójas* sans contrepoids (*apratimānā́*) (du démon Śuṣṇa). » Cela suggère une force qui n'est, certes, pas détournée de l'action, mais qui n'y est pas encore, ou pas nécessairement engagée ; plutôt une provision pour l'action future.

Dans le même ordre d'idées, en I, 165, 10, Indra dit que son *ójas* doit être suffisant (*vibhú*) quelle que soit l'action que médite son audace. Enfin, une autre expression, spéciale à *ójas* (et à Indra), donne une indication différente, mais du même ordre. 7 fois Indra (et 1 fois Soma, au IX^{e} livre, par appropriation de l'expression indraïque) est qualifié *ī́śāna ójasā*, c'est-à-dire « ayant puissance ou maîtrise ou capacité (« de tout » en VIII, 17, 9 et IX, 101, 5 ; « de beaucoup » en VIII, 32, 14) par son *ójas* ». La racine *īś-* n'implique pas action violente, ni acquisition, mais possession ou domination tranquille, droit reconnu, privilège stable : comme il est naturel, c'est l'*ójas*, durable, lui aussi, et non, par exemple, le *bála*, qui assure au dieu cette possession[1].

1. Les données avestiques confirment les données védiques (rapport spécial d'*aoǰah* et des bras : *Yt.* X, 23, 25, 75 ; XIII, 136 ; *Y.*, LVII, 33 ; cf. *mašyāŋąm uγrāŋąm aoǰišta* pour caractériser différentiellement un personnage de deuxième fonction dans *Yt.* XIX, 38 ; association fréquente d'*aoǰah* et de *nar*, nom de l'homme en tant que support de la deuxième fonction ; etc.), mais il faut tenir compte des caractères nouveaux de l'idéologie zoroastrienne : *a)* les trois fonctions indo-iraniennes ont été repensées dans le cadre et suivant les nécessités du monothéisme moralisant ; *b)* dans cette réforme, la fonction la plus vivement et profondément retouchée a été la seconde ; *c)* la vraie guerre, la seule légitime, pour le zoroastrien, est la lutte généralisée, physique et morale, du bien contre le mal ; *d)* des Entités personnifiées ont remplacé les dieux fonctionnels dans les Gāthā, et c'est l'Entité Xšaθra « Puissance » qui, au second niveau, a remplacé Indra ; *e)* dans les textes non-gāthiques, où des noms de dieux ont été réintroduits, la fonction guerrière a pour principaux représentants (Indra étant irrémédiablement rejeté dans le monde démoniaque)

14. La nuance d'*ójas* déterminée au § 12, à savoir réserve de force, « le plein de force » fait en vue de l'action, mais encore en deçà de l'action où il se dépensera, justifie la formation du mot par le suffixe *-as* à partir d'une racine signifiant « augmenter ». Dès les temps indo-européens, en effet, il existait une catégorie de substantifs inanimés, tirés d'une racine par le suffixe **-es*, et qui désignaient — soit encore abstrait, soit concret — le résultat stabilisé, capitalisé, de l'action et parfois, par une sorte d'intégration, le résultat total d'actions répétées. Le cas le plus remarquable, puisqu'il semble avoir donné lieu dès les temps indo-européens à une formule poétique, est véd. *śráv-as*, gr. κλέϝ-ος : dérivé de la racine *śru-*, κλυ- « entendre », ce mot ne signifie pas « audition », mais « gloire » acquise, durable, *ákṣitaṃ śrávas*, ἄφθιτον κλέος. Le grec offre un grand nombre d'exemples, que M. Pierre Chantraine a finement étudiés[1] : ἔπ-ος n'est ni la voix ni le langage, mais la parole dite, lâchée, matérialisée (πτερόεντα ἔπεα), μέρ-ος n'est pas le partage, mais la part constituée, τέκ-ος n'est pas l'enfantement, mais l'enfant né, etc. Les langues indo-iraniennes anciennes sont proportionnellement moins riches en dérivés de ce type, mais en contiennent cependant beaucoup : sk. *śáv-as* « force héroïque », de *śva-*, *śū-* « enfler » (cf. gr. κυέω) ; sk. *páy-as*, av. *pay-ah* « lait », de *pay-* « engraisser, se gonfler » ; sk. *véd-as* « propriété, bien possédé », de *vid-* « trouver », etc.

De la même manière, dès l'indo-européen, un dérivé **aug-es-* de la racine **aug-* « augmenter » pouvait avoir le sens de « résultat acquis et concret de l'augmentation ou des augmentations », c'est-à-dire le « plein » de telle ou telle variété de force ou de moyens suivant l'être considéré ou l'œuvre envisagée. L'acte d'augmenter était bien étymologiquement supposé, mais dans le passé, comme ayant épuisé jusqu'au maximum ses possibilités, alors que le substantif dérivé était orienté vers l'avenir, comme une disponibilité parfaite, apte à se dépenser. Dans l'indo-iranien, où le verbe s'est perdu et où le substantif dérivé a été attaché à l'idéologie de la

Miθra et, au service de Miθra, Vərəθraγna, et les anciens auxiliaires principaux d'Indra (les Marut védiques) ont été transposés dans les Fravaši : v. « Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne », *J. A.*, CCXLII, 1953, p. 1-25. C'est donc à Xšaθra, à Miθra, à Vərəθraγna, aux Fravaši que s'attachent principalement *aoǰah* et son adjectif *uγra*.

1. *La formation des noms en grec ancien*, 1933, chap. XL, p. 414-432 ; v. notamment, p. 418 (et p. 23-24), les claires distinctions entre ἡ εὖχη et τὸ εὔχος, ὁ ἔλεγχος et τὸ ἔλεγχος, ἡ βλάβη et τὸ βλάβος.

deuxième fonction (force physique, action guerrière), **auj-as* a pris, naturellement, le sens précis et limité que nous avons déterminé : « le plein de ce qui conditionne l'acte du champion ou du combattant, le plein de *force musculaire* ».

15. Une valeur préhistorique précise de ce genre attribuée à un thème inanimé **auges-* rend compte de plusieurs aspects importants du groupe latin *augur, augustus, augurium, (in)augurare*. Mais deux remarques préliminaires, symétriques de celles qui ont ouvert l'étude du mot indo-iranien (§ 2), sont indispensables :

a) L'usage latin a des chances d'être plus archaïque, plus conservateur que l'usage indo-iranien, puisque le lien de ce groupe de mots avec le verbe *aug-eo - auxi* est resté conscient à Rome[1], et puisqu'un coup d'œil sur les faits suffit à montrer que ce groupe n'est ni uniquement, ni même particulièrement lié à la « deuxième fonction », à la force physique et guerrière, comme c'est le cas chez les Indo-Iraniens, mais, au contraire, s'applique à des zones très diverses de l'intérêt humain.

b) En revanche, l'usage latin risque aussi d'avoir été gauchi par des caractères propres au « champ idéologique » de Rome. D'abord, les Romains n'ont plus de mythologie ; leur théologie, les personnalités mêmes de leurs dieux sont réduites à d'abstraites définitions et toute l'attention est reportée sur les actes cultuels : il est donc naturel que ce soit dans le culte plutôt que dans des représentations que nous ayons à observer le groupe de *augur*, quelque chose de mythologique, affinité, d'ailleurs, plutôt que nature, ne survivant que dans certains emplois de l'adjectif *augustus*. D'autre part, dans l'organisation du culte lui-même, nous devons tenir compte d'un trait que la recherche comparative a plusieurs fois rencontré et dont M. Lucien Gerschel a donné la meilleure définition dans une étude consacrée justement à certaines structures augurales[2] : les Romains n'ont, certes, jamais renoncé à diriger à

1. V. ci-dessous, p. 147, n. 1.

2. « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journal de Psychologie*, 1952, p. 56-57 ; à propos des têtes-présages (hiérarchisées) que les Romains disaient avoir été trouvées sur les sites des futurs temples de Jupiter O. M. (homme) et de la Junon carthaginoise (cheval, bœuf), et des simulacres de têtes (homme, cheval, bœuf, mouton, bouc) que les ritualistes védiques commandaient de murer dans la base de l'autel du feu en construction : « L'action religieuse essentielle qui confère puissance et sécurité et qui constitue la voie normale en pareille matière, c'est, dans l'Inde, le sacrifice, tandis que, à Rome, c'est ce qu'on pourrait appeler d'un terme 'para-juridique',

leur gré les puissances sacrées, les volontés divines, à créer par le culte les situations souhaitées, mais, au moins à l'époque historique et sans doute bien longtemps avant, leur audace et leur liberté en cette matière étaient compensées et limitées par un sens aigu de l'autonomie divine. Il s'agissait moins pour eux, dans bien des cas, d'influer sur la décision d'un dieu que de s'informer de la décision déjà prise : d'où l'extrême importance, à laquelle l'Inde védique, sûre de l'efficacité du sacrifice, n'offre rien de comparable, des *auspicia* à côté des *sacra*[1], de la consultation des dieux à côté des offrandes faites aux dieux. Or, plus que dans aucune autre, dans une section de l'idéologie sacrée comme celle de l'**augus-* que l'analogie védique nous conduit à supposer, relative, donc, à un « plein » conditionnant l'action à venir, mais encore non manifesté, non directement et objectivement vérifiable, les deux directions du souci religieux ne pouvaient manquer d'interférer, de s'imbriquer, quitte à construire des équilibres conceptuels instables basculant tantôt vers un pôle, tantôt vers l'autre. Le Romain archaïque souhaitait sûrement fournir l'**augus*, « le plein », à tous les mécanismes naturels ou sociaux qui l'intéressaient, et des techniques sacrées étaient sûrement affectées à ce service ; seulement, en même temps, il savait que cet **augus-* ne dépendait pas surtout de lui, mais de la volonté, des intentions préalables, des plans particuliers ou généraux des dieux, et, en conséquence, d'autres techniques sacrées, ou les mêmes autrement orientées ou interprétées, devaient servir à découvrir si les dieux avaient mis ou consentaient à mettre « le plein », condition du succès, là où les hommes le souhaitaient. D'où, dans les dérivés d'**augus*, une ambiguïté qui, pour la plu-

l'homologation des présages... La série de têtes qui propitie la construction projetée, les Romains se contentent d'en constater la présence, et c'est sur cette présence effective qu'ils fondent une technique augurale. Les Indiens, par contre, confiants dans les rites sacrificiels, insèrent dans leur construction ces têtes qui sont celles des victimes. Ainsi, la conception romaine est de construire en un lieu déjà propitié, et cette propitiation préexistante est en quelque sorte un précédent en même temps qu'une garantie des dieux : elle est la base de départ de la discipline augurale. Les Indiens, inversement, effectuent de leur propre de chef la propitiation du lieu, propitiation qui est alors le point d'aboutissement, l'heureux résultat, d'un rite sacrificiel correctement mené. » Sur l'art augural et sur ses éléments indo-européens, outre cet article fondamental de L. Gerschel, v. les réflexions de *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, p. 32, et des articles « Le *iuges auspicium* et les incongruités du taureau attelé de Mudgala », *La Nouvelle Clio*, V, 1953, p. 264-266, et « Remarques sur les trois premières *regiones caeli* de Martianus Capella », Coll. *Latomus*, XIII (= *Mél. Max Niedermann*), 1956, p. 107.

1. *Auspicia* et *sacra* sont les deux grandes divisions, exhaustives, de la religion : Cicéron, *De natura deorum*, III, 2.

part, s'est simplifiée au profit de la seconde valeur : bien que certaines actions augurales, sur lesquelles nous sommes malheureusement à peine renseignés (par exemple, les *uernisera auguria*)[1], paraissent à de bons esprits garder encore valeur opératoire, dans son ensemble, l'art augural est une technique de consultation, non d'influence. Cette évolution a décalé le sens du latin **augus* par rapport à l'*ójas* védique, par exemple : les *augura*[2] sont les signes du « plein de force » au lieu qu'*ójas* est ce plein lui-même. Mais on voit aisément que, sous réserve de la réduction d'*ójas* à la deuxième fonction, le « plein de force » a, dans les deux cas, les mêmes caractères.

16. Cicéron faisait partie du collège des augures. Il était donc renseigné de première main, et il est probable qu'il utilise non seulement de vieilles formules, mais des divisions authentiques dans le statut qu'il donne à ce collège en forme de loi fictive (*De legibus*, II, 20). Regell a analysé le texte en ses cinq parties constitutives : la définition générale, les *inaugurationes*, les *auspicia*, les *templa*, les effets et sanctions. Pour préciser la nature de l'**augus*, l'état de la documentation fait que ce sont les *inaugurationes* qui offrent le plus de prise. Elles s'appliquent à trois choses — « die drei Rechtsbegriffen der *inauguratio* », dit G. Wissowa — qui se distribuent, dans l'ordre 1, 3, 2, sur le cadre archaïque indo-européen des trois fonctions de souveraineté religieuse, de force guerrière et de fécondité. Le texte synthétique de Cicéron est : *sacerdotes ⟨et⟩ uineta uirgultaque et salutem populi auguranto.* La première variété est sûrement l'*inauguratio* des plus hauts prêtres de l'État, *flamines maiores* et *rex sacrorum*, et des *augures* eux-mêmes. La seconde, qui contient un résumé allitérant de la végétation connu par ailleurs, ne peut être que l'*augurium canarium* relatif aux moissons, et sans doute les *uernisera auguria.* Quant au troisième, l'*augurium salutis,* bien que l'objet précis en soit discuté[3],

1. Pour l'*augurium canarium* assimilé peut-être hâtivement au *canarium sacrificium*, v. ci-dessous, p. 146, n. 1.

2. *Augur*, à l'inanimé, a disparu devant *augurium* qui, d'abord, dévait désigner proprement (cf. *imperium* et *imperare*) l'acte d'*augurare*, de mettre l'**augus* ou d'en révéler la présence dans un être vivant ou une chose.

3. Qu'il s'agisse de la santé (ὑγίεια) de Rome est invraisemblable, étant donné les conditions, toutes militaires, posées à l'*augurium salutis* : c'est un faux sens provenant de l'assimilation certaine, mais tardive, de Salus et de la déesse grecque Ὑγίεια. *Salus* a un sens beaucoup plus vaste (*salus populi suprema lex*, etc.), qui doit toujours être précisé par le contexte. D'ailleurs, Dion Cassius, 37, 24, notre source la plus explicite, après avoir

il a certainement rapport à la guerre (Cicéron, *De diuinatione*, I, 105 : *Tibi Appius Claudius augur consuli nuntiauit, addubitato salutis augurio, bellum domesticum triste ac turbulentum fore*).

Or, les trois variétés ont un mécanisme commun : l'intervention des augures se situe entre le moment où la matière première ou l'organe du service attendu est déjà formé et le moment où cette matière première ou cet organe réalisent le service attendu. Cela est évident pour l'*inauguratio* des prêtres : les flamines ont déjà été « pris » et les augures « cooptés », c'est-à-dire les uns et les autres créés, quand intervient l'acte augural, et, d'autre part, ce n'est qu'après cet acte qu'ils peuvent tenir leur office de prêtres. De la même manière, il est dit de l'*augurium canarium* (Pline, *H. N.*, 18, 14) : *ita est in commentariis pontificum* : *augurio canario agendo dies constituantur* (1°) *priusquam frumenta uaginis exeant*, (2°) *nec antequam in uaginas perueniant*[1]. Quant à l'*augurium salutis*, d'une part il présupposait l'existence de l'armée en tant que telle et, d'autre part, il ne pouvait se célébrer qu'un jour où cette armée n'était pas engagée dans un des « temps » décisifs du mécanisme guerrier, exactement un jour où une armée ne partait pas en guerre, ou ne se déployait pas face à l'ennemi, ou ne combattait pas[2]. Ce parallélisme suggère que, dans les trois cas, l'acte augu-

commis ce faux sens, rend plus correctement *salus* par σωτηρία dans un contexte guerrier (... καὶ μέλλοντας, ἄν τε ἡττηθῶσιν, ἄν τε καὶ νικήσωσι, κακοῦσθαι, ἔπειτα σωτηρίαν παρὰ τοῦ θείου προσαιτεῖν). C'est cependant ce faux sens, joint au problème que posait aux anciens comme à nous-même le mot *augur*, qui est responsable, *ibid.*, de l'invraisemblable définition de l'*a. s.*, comme « un genre de divination comportant une interrogation pour savoir si le dieu leur permet de demander la santé pour le peuple » : l'idée d'une demande d'autorisation de prière est totalement étrangère à la religion romaine comme à la grecque, comme, d'ailleurs, à la védique. L'étude la plus complète sur l'*augurium salutis* est toujours celle de F. Blumenthal, dans *Hermes*, 49, 1914, p. 246-252, mais je ne pense pas qu'il ait raison de comprendre l'interrogation adressée aux dieux comme relative au dilemme « guerre ou paix » : la seconde et la troisième restriction (« ... un jour où l'armée ne se déploie pas en ligne de bataille, un jour où elle ne combat pas ») supposent que Rome est ou peut être en guerre et, de fait, un certain nombre des *a. s.* que F. Blumenthal collectionne, au début de l'Empire, ont été faits en temps de guerre (p. 248-249). Sous l'Empire, des circonstances concernant la famille du prince se sont ajoutées aux anciennes indications.

1. La meilleure étude sur l'*augurium canarium* est celle de M. Louis Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, p. 27-36, qui justifie bien, dans le texte de Pline, la correction « nec *antequam* », au lieu de « et *antequam* » des manuscrits, et qui précise bien les faits. Ma seule réserve est qu'il ne me paraît pas sûr qu'il faille identifier l'*augurium canarium* et le *canarium sacrificium* dont parle Festus, 285 Lindsay (s. v. *rutilae canes*) : il peut s'agir de deux rituels conjoints, mais différents. Si, cependant, les deux expressions étaient équivalentes, ce serait un exemple remarquablement archaïque d'*augurium* non pas interrogatif, mais opératoire ; v. ci-dessus, p. 145 (§ 15, *fin*).

2. Καὶ ἐτελεῖτο κατ' ἔτος ἡμέρᾳ, ἐν ᾗ μηδὲν στρατόπεδον μήτε ἐπὶ πόλεμον ἐξήει, μήτ' ἀντιπαρετάττετό τισι, μήτε ἐμάχετο. La seconde et la troisième condition prouvent

ral avait pour objet soit anciennement de mettre, soit plus tard de reconnaître que les dieux avaient mis, dans le prêtre, dans les céréales ou dans l'armée préalablement constitués, non pas, comme on dit parfois, une « augmentation » qui aurait pu être insuffisante et qu'il aurait fallu renouveler, mais, d'un coup, toute la force, « le plein » de force sacrée, germinative ou militaire qui leur était indispensable soit pour desservir en permanence et sans autre intervention un culte efficace, soit pour arriver au terme de leur maturité, soit pour assurer le salut de Rome par la défaite ou l'intimidation de l'ennemi[1].

On voit que l'**augus* tel que le précisent soit les circonstances (pour les *sacerdotes*), soit les conditions explicitement formulées (pour les *uineta uirgultaque* et pour la *salus populi*) de l'*inauguratio*, contient bien la même nuance que l'*ójas* d'Indra ou des autres combattants védiques. Les différences ne sont, comme il a été dit au début du § 15, que : 1° dans l'étendue du champ d'application de la notion (où Rome paraît conservatrice) ; 2° dans la distinction de l'être et du signe (où Rome a sûrement innové).

17. Le passage d'*augur* de la valeur inanimée à l'animée, la valeur inanimée se reportant sur le dérivé *augurium*, est parallèle à celui de *flamen*.

L'analogie du *bráhman* (neutre) védique, tel que M. Louis Renou a réussi à l'éclairer, l'analyse aussi des fonctions et du statut du premier des flamines majeurs, ont conduit à traduire le préhistorique **flamen* (neutre) : « corrélation mystique, assurant des possibilités d'action des premiers sur les seconds, entre certains termes

assez que la première ne veut pas dire généralement « quand il n'y a pas de guerre », mais se limite à l'acte précis, technique, qu'elle formule.

1. Dans la conscience qu'ils avaient de la parenté d'*augur*, *augustus* et d'*augeo*, Ovide et d'autres écrivains latins ont abusé de cette étymologie évidente en reportant simplement sur **aug-us-* la valeur « augmentation » dont il me paraît être, en réalité, l'intégrale. Je ne conteste pas, bien entendu, l'ancienneté des emplois d'*augeo*, non plus que du grec ἀϝέξειν, αὐξάνειν, au sens de « favoriser, rendre plus prospère ou plus puissant » (cf. *auxilium*), ni celles de v. scand. *auka* (les *Hyndluljóð*, 39-40, disent du dieu Heimdallr, né aux confins de la mer et de la terre, *sá vas aukinn jarðar megni* « il a été fortifié [dans sa croissance d'enfant] par la puissance de la terre ») ; mais **augus* est le résultat acquis de telles « augmentations », le résultat maximum, total, définitif, considéré dans ses valeurs actuelles et dans ses suites possibles, et non dans ses causes (cf. *genus* par rapport à *gigno*). Cette remarque justifie que, contrairement à l'usage et malgré Cicéron, *De harusp. resp.*, 18 (*rerum bene gerendarum auctoritates augurio... contineri*), je n'associe pas ici les problèmes d'*auctor*, *auctoritas*, à ceux d'*augur*, *augustus* : *auctor*, nom d'agent tiré de la racine *aug-*, doit s'expliquer directement par elle. V. ci-dessous, p. 149, n. 4.

visibles et certains termes invisibles du monde » ; le *flamen* (masculin), comme le *brahmán* (masculin) védique, est l'homme sacré en qui s'incarnent (par les règles symboliques de son statut) les termes visibles d'un groupe de telles corrélations et qui (par son comportement et par le culte) agit sur les termes invisibles correspondants [1].

De même, l'**augur* (neutre) était le « plein de force » nécessaire pour que les moyens ou organes essentiels des diverses zones de l'intérêt humain remplissent avec succès leur service. L'*augur* (masculin) est le prêtre qui, primitivement, possédait en lui, incarnait ce « plein de force » et le communiquait à ces moyens ou organes, mais qui, par la suite, en vertu de l'évolution de l'esprit romain, s'informe plutôt auprès des dieux de la présence ou de l'absence de ce « plein de force » qui dépend surtout d'eux.

Un tel homme, dans les plus anciens temps, ne pouvait être qu'un « doué », et la légende qui associe la reconnaissance du don augural du fameux Attus Navius à la découverte d'une grappe de raisin extraordinairement plantureuse souligne bien le lien entre ce type de « don » et le « plein de force [2] ». D'autre part, si l'on songe au rôle vivifiant du chef dans beaucoup de sociétés archaïques, on comprend les rapports particuliers, bien connus, du *rex* et de l'*augur*, dont M. Jean Gagé, dans un de ces beaux articles d'avant-guerre qui font si vivement regretter qu'il ait changé ses procédés d'analyse et ses principes d'explication, a donné, pour le cas typique de Romulus, une exacte formule [3] : « Il suffit de parcourir le *De diuinatione* ou tous les récits anciens du règne de Romulus, en particulier celui de Tite-Live contemporain d'Auguste, pour s'assurer que le fondateur était doté, suivant la tradition, d'un pouvoir augural presque miraculeux, principe de tous ses succès, et dépassant de beaucoup les attributions d'un prêtre. » Va dans le même sens la lucide et radicale distinction que fait M. Ugo Coli

1. En attendant la publication *in extenso* de ma communication, « Le *rex* et les *flamines maiores* », à paraître dans *Numen*, *Supplément* IV (recueil intitulé « La royauté sacrée »), p. 406-416, voir le résumé de *Atti dell'VIII Congresso Intern. di Storia delle Religioni (Roma, 17-23 aprile 1955)*, 1956, p. 118-120. Je reprendrai cette question bientôt dans toute son ampleur, rectifiant mon livre *Flamen-Brahman*, de 1935, rédigé à une époque où j'abusais des catégories frazeriennes et avant qu'eût été reconnu le parallélisme **général** des théologies védique et romaine.

2. Cicéron, *De diuinatione*, I, 17 : *mirabili magnitudine uuam.*

3. « Romulus-Augustus », dans *Mél. d'Archéol. et d'Hist. de l'École française de Rome*, XLVII, 1930, p. 138-181. La phrase citée se lit p. 162.

de l'*augurium* propre au roi et des *auspicia* de la gestion administrative [1].

18. La valeur proposée pour **augus* n'éclaire pas moins l'adjectif *augustus*, que les Romains ont réservé à la zone de la première fonction, au sacré proprement dit et à la souveraineté, par une restriction comparable à celle qui a limité l'*ójas* védique à la zone de la deuxième. Des textes et des gloses bien connus [2] posent ou suggèrent qu'*augustus* est quasi synonyme d'*auguratus* (*rite dicatus*, *augurato* ou *augurio consecratus*), qu'il fait référence, comme ces participes, au résultat d'une opération religieuse. Le fait est, cependant, que, en dehors et en dépit de ces déclarations didactiques, ce n'est pas ainsi que le mot est employé. Dans un des plus vieux textes qui contiennent le mot, dans le vers fameux d'Ennius, *augusto augurio postquam inclita condita Roma est*, c'est l'*augurium* lui-même qui est, par nature, *augustus*, chargé d'**augus*. Conférée à Octave, la qualification d'*Augustus* n'a présupposé, requis aucune opération religieuse, augurale ou autre : elle a été plutôt la constatation d'un fait, elle a authentifié la présence en Octave d'une qualité, quelle que fût la source de cette qualité. Les *augusta et sancta simulacra* dont parle Cicéron, et surtout l'emploi assez fréquent d'*augustus* pour qualifier des êtres surnaturels, et, enfin, la structure morphologique même de l'adjectif (cf. *modestus*, *hones-tus*, *funes-tus*, *angus-tus*, *venus-tus* et tant d'autres signifiant uniformément : « qui possède telle ou telle qualité [3] ») orientent dans la même direction. Serait donc proprement *augustus* l'être ou la chose de première fonction possédant, sans que soit considérée l'origine (le plus souvent, certes, une collation rituelle) de cette possession, le « plein de force sacrée » qui lui permet immédiatement, sans autre préparation, de faire le service attendu ou espéré [4] ; et très tôt, de même que *maiestas*, mot qui signalait pro-

1. *Regnum*, 1951, ch. IV, p. 77-98 : « Aspetto religioso della regalità. Inaugurazione del re. » C'est le bilan le plus clair et l'interprétation la plus séduisante que je connaisse des différences qui séparent *augurium* et *auspicium*.

2. Exemples réunis en dernier lieu par H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, 1947, p. 12-13. La n. 1 de la p. 13, où l'auteur cherche à dévaloriser les textes (Ovide, Tite-Live, Florus, etc.) antérieurs à Apulée où *augustus* concerne, directement ou indirectement, un être surnaturel, ne me paraît pas établir sa thèse. Il n'en est pas moins vrai que, dans la langue républicaine, *augustus* n'est rapporté qu'à des choses.

3. Qu'on pense à la différence entre *honesti*, qui peut désigner les patriciens (de naissance), et *honorati*, qui peut désigner les magistrats.

4. En somme, dans *augus-tus*, **augus-* est resté plus près d'*ójas* (la zone fonctionnelle

prement un rang, un rapport de préséance[1], a noté aussi le comportement physique et moral et le prestige social correspondant à cette préséance, de même *augustus* s'est chargé, si l'on peut dire, des conséquences de sa définition et a évolué vers une valeur prestigieuse et vague déjà proche de celle que nous ressentons dans le français « auguste ».

19. La fable grecque conserve peut-être, dans un dérivé, la trace d'un *αὔγος qui, au niveau de la « troisième fonction » comme i.-ir. **aujas* au niveau de la seconde et l'**augus-* d'*augustus* au niveau de la première, désignerait la plénitude de moyens (ici économiques) : *αὔγος est, en effet, supposé par le nom propre légendaire Αὐγείας comme σθένος[2] explique Σθενείας. Or, « Augias », avant de donner à Héraclès l'occasion d'un de ses plus célèbres Travaux, est un homme comblé, miraculeusement opulent : « Personne n'eût dit, n'eût imaginé, conte la XXV^e^ idylle du recueil théocritéen[3], que tant de bétail pût appartenir à un seul homme, ou même aux dix plus grands éleveurs d'entre les rois. C'était le Soleil qui à son fils avait accordé ce don exceptionnel d'être plus riche en troupeaux que tous les hommes et qui, en personne, constamment, jusqu'au bout, lui faisait prospérer toutes ses bêtes : aucune des maladies, en effet, qui détruisent l'œuvre des pasteurs ne vint attaquer ses étables, et ses vaches cornues se faisaient d'année en année plus nombreuses et plus belles, car toutes avaient des portées sans mesure et produisaient des femelles... » Et la suite à l'avenant. Les enfants qu'on connaît à cet opulentissime prince ont, d'ailleurs, des noms en ἀγα-, qui rappellent le même concept,

mise à part) qu'à l'état libre dans *augur*, où a joué le facteur idéologique signalé au § 15, *b*. On voit, de plus, par quelle nuance importante je me sépare de A. Koops, qui, en conclusion d'un article où sont, d'ailleurs, bien étudiés les emplois mystiques de la racine *aug-*, définit *augustus* en valeur de participe passé « qui auctus diuinitate est », « De Augusto », *Mnemosyne*, Ser. 3, vol. 5, 1937, p. 34-39 : *augustus* n'est pas plus synonyme de *auctus* (cf. ci-dessus, p. 147, n. 1) que de *auguratus* (cf. note précédente). Je m'éloigne davantage encore de F. Muller, « Augustus », *Ibid.*, Ser. 2, vol. 56, 1928, p. 223-224, qui justifie le surnom d'Octave par le fait qu'on le regardait comme « salutis auctorem, diuina quadam augendi facultate insignitum » : *augustus* n'est pas *auctor*.

1. « *Maiestas* et *grauitas*, de quelques différences entre les Romains et les Austronésiens », dans *Rev. de Philologie*, XXVI, 1952, p. 7-28, et la bibliographie donnée dans *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, p. 118, n. 1.

2. On vérifiera sans peine que, dans la langue homérique, par rapport aux autres noms de la force, ἀλκή, ἴς, βίη, le thème en *-es-* σθένος se comporte exactement comme fait en védique *ójas* par rapport à *vīríam*, *bála*, etc. (ci-dessus, §§ 11-12). Dans la mythologie romaine, un équivalent de l'*ójas* d'Indra est peut-être divinisé dans les parèdres (pluriel) de Mars, *Moles Martis* (à côté de *Nerio Martis*, qui évoque le « *nṛmṇá* » du dieu).

3. Vers 115-125.

orientés seulement vers les deux autres niveaux fonctionnels : son fils, le prince Ἀγασθένης (B, 624), et sa fille, la magicienne Ἀγαμήδης (K, 740).

G. DUMÉZIL.

P.-S. — Je remercie M. P. Grimal du compte rendu attentif et judicieux qu'il vient de donner de mon livre *Déesses latines et mythes védiques*, dans la *R. É. A.*, LIX (1957), p. 155-158. Je souscris à presque toutes ses remarques. Voici cependant deux divergences importantes.

1° P. 156, M. Grimal penche à admettre qu'*Angerona* a eu d'abord une valeur très générale de déesse du silence et que, pour des raisons inconnues, elle s'est réduite à ce que nous connaissons. Je ne crois pas. Son nom et la date de sa fête ne font strictement référence qu'à la crise brumale du soleil, aux « *angusti* » *dies* qui culminent le 21 décembre, et l'hébergement de sa statue bâillonnée et de son culte de ce jour dans le sanctuaire de *Volup-ia* indique que son silence n'est pas n'importe quel silence, mais le silence opératif, le ressort de l'effort intense de la « volonté ». Que certains Romains aient fait d'elle, en outre, la gardienne de secrets vitaux pour la ville (en concurrence d'ailleurs avec d'autres divinités, et sans que cette spécification seconde se soit introduite dans son culte), cela s'explique aisément soit par une réinterprétation à laquelle se prêtait l'attitude de sa statue, soit par la tendance naturelle à demander davantage, dans le genre « silence », à une déesse qui, chaque année, agissait et réussissait par une certaine variété de ce genre (*Déesses latines...*, p. 65, avec les n. 1 et 2). Si l'on comprend une telle extension, on conçoit moins bien le mouvement inverse, la réduction aux seuls *angusti dies* d'une « fonction infiniment plus vaste et plus féconde » — dont il n'y a pas de traces.

2° P. 157, M. Grimal n'a pas bien saisi le rapport que j'établis entre *lues* « fléau contagieux » et *Lua*, déesse « Dissolution » (tirée de *luere* comme *Panda* de *pandere*, etc.). Les deux mots sont évidemment de même racine, mais non équivalents. Ce ne sont pas des doublets. Le cas, en effet fréquent, mais limité aux mots en *-ie-*, *ia-*, de *māteries-māteria*, n'a rien à faire ici, d'autant moins que *lues* est universellement rattaché à la troisième déclinaison, non à la cinquième. Je ne connais pas non plus de culte de Saturne dans la *Regia*, où la « troisième fonction » n'est représentée que par Ops, l'Abondance, autre parèdre de Saturne, certes, mais orientée justement à l'inverse de *Lua* ; cf. « Les cultes de la Regia... », *Latomus*, XIII (1954), p. 129-139.

Des objections de M. J. Brough à « Mater Matuta », de M. A. Brelich à l'ensemble des *Déesses latines...* ont été examinées dans *R. H. R.*, CLII (1957), p. 8-30.