

émile benveniste

## le vocabulaire des institutions indo-européennes

ouvrages d'émile benveniste  
aux éditions de minuit

LE VOCABULAIRE DES INSTITUTIONS INDO-EUROPÉENNES

1. Économie, parenté, société.
2. Pouvoir, droit, religion.

aux éditions gallimard

PROBLÈMES DE LINGUISTIQUE GÉNÉRALE

Tome I, 1966 — Tome II, 1974

aux éditions klincksieck

ÉTUDES SUR LA LANGUE OSSETE, 1959

TITRES ET NOMS PROPRES EN IRANIEN ANCIEN, 1966

aux éditions adrien maisonneuve

LES INFINITIFS AVESTIQUES, 1935

L'ORIGINE DE LA FORMATION DES NOMS INDO-EUROPÉENS,  
1973

LES NOMS D'AGENTS ET LES NOMS D'ACTION, 1976

1. économie, parenté, société

sommaires, tableau et index établis  
par jean lallot



LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1969 by LES ÉDITIONS DE MINUIT  
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire  
intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur  
ou du Centre français du copyright, 6<sup>bis</sup> rue Gabriel-Laumain, 75010 Paris.

ISBN 2-7073-0050-0

## avant-propos

L'ouvrage dont voici le premier volume porte un titre explicite. Il est sorti de recherches qui ont pour objet une portion notable du vocabulaire indo-européen. Mais la nature des termes étudiés dans ce vocabulaire, la méthode appliquée et l'analyse qu'on en propose demandent quelques éclaircissements.

Parmi les langues du monde, celles de la famille indo-européenne se prêtent aux investigations les plus étendues dans l'espace et dans le temps, les plus variées et les plus approfondies, du fait que ces langues se sont étendues de l'Asie Centrale à l'Atlantique, qu'elles sont attestées sur une durée de près de quatre millénaires, qu'elles sont liées à des cultures de niveaux différents, mais très anciennes et certaines parmi les plus riches qui aient existé, et enfin que plusieurs de ces langues ont produit une littérature abondante et de haute valeur. De ce fait aussi, elles ont constitué longtemps l'objet exclusif de l'analyse linguistique.

L'indo-européen se définit comme une famille de langues, issues d'une langue commune et qui se sont différenciées par séparation graduelle. C'est donc un événement global et immense que nous saisissons dans son ensemble parce qu'il se décompose au long des siècles en une série d'histoires distinctes dont chacune est celle d'une langue particulière.

Le miracle, alors que les phases de ces migrations et implantations nous restent inconnues, est que nous puis-

sions désigner à coup sûr les peuples qui ont fait partie de la communauté initiale et les reconnaître, à l'exclusion de tous les autres, comme indo-européens. La raison en est la langue, et seulement la langue. La notion d'indo-européen vaut d'abord comme notion linguistique et si nous pouvons l'élargir à d'autres aspects de la culture, ce sera encore à partir de la langue. Le concept de parenté génétique n'a sur aucun autre domaine linguistique un sens aussi précis et une justification aussi claire. Nous trouvons en indo-européen le modèle même des relations de correspondance qui délimitent une famille de langues et permettent d'en reconstruire les états antérieurs jusqu'à l'unité première.

Depuis un siècle l'étude comparative des langues indo-européennes a été poursuivie en deux directions de sens opposé, mais complémentaire. D'une part, on procède à des reconstructions fondées sur les éléments, simples ou complexes, qui entre langues différentes, sont susceptibles d'être comparés et peuvent contribuer à restituer le prototype commun ; qu'il s'agisse de phonèmes, ou de mots entiers, ou de désinences flexionnelles, etc. On pose ainsi des modèles qui à leur tour, servent à de nouvelles reconstructions. D'autre part, en une démarche de sens opposé, on procède d'une forme indo-européenne bien établie pour suivre les formes qui en sont issues, les voies de la différenciation dialectale, les ensembles nouveaux qui en résultent. Les éléments hérités de la langue commune se trouvent incorporés à des structures indépendantes qui sont celles de langues particulières ; dès lors ils se transforment et prennent des valeurs nouvelles au sein des oppositions qui se créent et qu'ils déterminent. Il faut donc étudier d'une part les possibilités de reconstruction, qui unifient de vastes séries de correspondances et révèlent la structure des données communes, de l'autre le développement des langues particulières, car là est le cadre productif, là germent les innovations qui transforment le système ancien. C'est entre ces deux pôles que se meut le comparatiste et son effort vise précisément à distinguer les conservations et les innovations, à rendre compte des identités et aussi bien des discordances.

Aux conditions générales qu'impose le principe de la

comparaison entre langues s'ajoutent les particularités propres au domaine lexical, celui de la présente étude.

Il est apparu très tôt aux spécialistes de l'indo-européen que les concordances entre les vocabulaires des langues anciennes illustraient les principaux aspects, surtout matériels, d'une culture commune ; on a ainsi recueilli les preuves de l'héritage lexical dans les termes de parenté, les numéraux, les noms d'animaux, des métaux, d'instruments agricoles, etc. Plusieurs auteurs successifs, du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à ces dernières années, se sont employés à dresser des répertoires, au demeurant fort utiles, de ces notions communes.

Notre entreprise est entièrement différente. Nous n'avons nullement cherché à refaire un inventaire des réalités indo-européennes en tant qu'elles sont définies par de grandes correspondances lexicales. Au contraire, la plupart des données dont nous traitons n'appartiennent pas au vocabulaire commun. Elles sont spécifiques comme termes d'institutions, mais dans des langues particulières, et c'est leur genèse et leur connexion indo-européenne que nous analysons. Nous nous proposons donc d'étudier la formation et l'organisation du vocabulaire des institutions.

Le terme d'institution est à entendre ici dans un sens étendu : non seulement les institutions classiques du droit, du gouvernement, de la religion, mais aussi celles, moins apparentes, qui se dessinent dans les techniques, les modes de vie, les rapports sociaux, les procès de parole et de pensée. C'est une matière proprement illimitée, le but de notre étude étant précisément d'éclairer la genèse du vocabulaire qui s'y rapporte. Le point de départ est généralement choisi dans l'une ou l'autre des langues indo-européennes, parmi les termes dotés d'une valeur prégnante, et autour de cette donnée, par l'examen direct de ses particularités de forme et de sens, de ses liaisons et oppositions actuelles, puis par la comparaison des formes apparentées, nous restituons le contexte où elle s'est spécifiée, souvent au prix d'une profonde transformation. On s'efforce ainsi de restaurer les ensembles que l'évolution a disloqués, de produire au jour des structures enfouies, de ramener à leur principe d'unité les divergences des emplois techniques, et en même temps de montrer comment les

langues réorganisent leurs systèmes de distinctions et rénovent leur appareil sémantique.

L'aspect historique et sociologique de ces procès est laissé à d'autres. Si nous nous occupons du verbe grec *hēgēomai* et de son dérivé *hēgemōn*, c'est pour voir comment s'est constituée une notion qui est celle de l'« hégémonie », mais sans égard au fait que gr. *hēgemonía* est tour à tour la suprématie d'un individu, ou d'une nation, ou l'équivalent de l'*imperium* romain, etc., seul nous retient le rapport, difficile à établir, entre un terme d'autorité tel que *hēgemōn* et le verbe *hēgēomai* au sens de « penser juger ». Nous éclairons par là la *signification* ; d'autres se chargeront de la *désignation*. Quand nous parlons du mot germanique *feudum* en rapport avec les termes d'élevage, nous ne mentionnons la féodalité que par prétérition. Les historiens et les sociologues verront mieux alors ce qu'ils peuvent retenir des présentes analyses où n'entre aucun présupposé extra-linguistique.

La tâche du linguiste est ainsi délimitée. Il prend sa matière dans le vaste trésor des correspondances acquises, qui se transmettent sans grand changement d'un dictionnaire étymologique à l'autre. Ces données sont par nature peu homogènes. Chacune provient d'une langue différente et constitue une pièce d'un système distinct, engagée dans un développement imprévisible. Il faut avant tout démontrer que ces formes se correspondent et qu'elles continuent un même original ; il faut aussi expliquer les différences parfois considérables qu'elles peuvent présenter dans leur état phonétique ou morphologique, ou dans leur sens. Ainsi on peut rapprocher l'arménien *k'un* « sommeil » du latin *somnus* « sommeil » parce qu'on connaît les règles de correspondance qui permettent de restituer une forme commune \**swopno-*. On peut rapprocher le verbe latin *carpo* « cueillir » du substantif allemand *Herbst* « automne » parce que *Herbst* est en vieux-haut-allemand *herbist* et que *herbist* remonte à une forme prégermanique \**karpisto-* qui signifie proprement « (temps) le mieux approprié à la récolte » (cf. anglais *harvest*), ce que confirme une troisième donnée, le substantif grec *karpós* « fruit de la terre, produit de la récolte ». Mais un rapprochement aussi simple et à première vue aussi satisfaisant que celui

de la racine *teks-* en latin (dans le verbe *texo*) et de la racine *taks-* en sanskrit, formes qui se correspondent exactement, se heurte à une grave difficulté : lat. *texo* signifie « tisser », mais skr. *taks* « tailler à la hache » ; on ne voit pas comment un de ces sens pourrait être dérivé de l'autre ni de quel sens antérieur ils pourraient l'un et l'autre procéder, « tissage » et « charpentage » paraissant irréductibles à une technique commune.

A l'intérieur même d'une langue, les formes d'un même vocable peuvent se diviser en groupes distincts et peu conciliables. Ainsi de la racine \**bher-*, représentée par *fero*, le latin a tiré trois groupes différents de dérivés qui forment autant de familles lexicales : 1°) *fero* « porter » au sens de la gestation, d'où *forda* « femelle pleine », fait groupe avec *gesto* ; 2°) *fero* « porter » au sens de « comporter » désigne les manifestations du sort, d'où *fors*, *fortuna*, et leurs nombreux dérivés, qui entraînent aussi la notion de « fortune, richesse » ; 3°) *fero* « porter » au sens d'« emporter », fait groupe avec *ago* et se définit par la notion de rapt et de butin. Si nous y comparons les formes et les dérivés de *bhar-* en sanskrit, nous aurons un tableau plus varié encore : aux valeurs indiquées s'ajouteront celle de « porter » comme « supporter, prendre à sa charge », d'où *bhartr-* « mari » ; celle de « porter » en parlant de la monture, d'où « chevaucher », etc. Or, pour peu qu'on étudie en détail chacun de ces groupes, on verra que dans chaque cas il forme un ensemble lexical cohérent, articulé par une notion centrale et prêt à fournir des termes institutionnels.

On s'est efforcé de montrer comment des vocables d'abord peu différenciés ont assumé progressivement des valeurs spécialisées et constituent ainsi des ensembles traduisant une évolution profonde des institutions, l'émergence d'activités ou de conceptions nouvelles. Ce processus intérieur à une langue peut aussi agir sur une autre langue par contact de culture ; des relations lexicales instaurées en grec par un développement propre ont servi de modèles par voie de traduction ou de transposition directe à des relations similaires en latin.

Nous avons tenté de faire ressortir un double caractère propre aux phénomènes décrits ici : d'une part l'enche-

vêtement complexe de ces évolutions qui se déroulent pendant des siècles ou des millénaires et que le linguiste doit ramener à leurs facteurs premiers ; d'autre part, la possibilité de dégager néanmoins certaines tendances très générales qui régissent ces développements particuliers. Nous pouvons les comprendre, leur reconnaître une certaine structure, les ordonner en un schème rationnel, si nous savons les étudier directement en nous dégageant des traductions simplistes, si nous savons aussi établir certaines distinctions essentielles, notamment celle, sur laquelle nous insistons à plusieurs reprises, entre désignation et signification, à défaut de laquelle tant de discussions sur le « sens » sombrent dans la confusion. Il s'agit, par la comparaison et au moyen d'une analyse diachronique, de faire apparaître une signification là où, au départ, nous n'avons qu'une désignation. La dimension temporelle devient ainsi une dimension explicative.

La nature de cette recherche dicte à la démonstration sa démarche. On ne trouvera ici ni discussions de détail ni renvois bibliographiques. La matière de nos analyses se trouve dans tous les dictionnaires étymologiques, nous ne voyons guère de travaux antérieurs auxquels nous aurions pu confronter nos propres raisonnements. Tout ce que nous disons provient d'études de première main sur les faits utilisés. Nous nous sommes efforcé de rester intelligible aux lecteurs non spécialisés sans faire tort aux exigences de la démonstration, mais il faut convenir que les ramifications, les connexions si diverses qui se révèlent au cours de cette exploration rendent malaisé un exposé suivi. Il n'est pas facile de pratiquer des divisions nettes entre les sujets traités. On verra nécessairement des interférences entre les parties de cet ouvrage, puisqu'il y en a entre les données de ce vocabulaire. Nous espérons néanmoins que ceux qui voudront bien suivre jusqu'au bout l'exposé de nos recherches y trouveront matière à réflexions générales, notamment sur la possibilité d'appliquer certains des modèles proposés ici à l'étude des langues ou des cultures auxquelles, faute de documents écrits, manque la perspective historique.

Le présent travail a été préparé par plusieurs séries de leçons données au Collège de France et que M. Lucien

Gerschel a bien voulu recueillir. Nous avons très profondément remanié, souvent récrit entièrement cette première rédaction, à laquelle de nouveaux développements ont été ajoutés. Certaines parties avaient fait antérieurement l'objet d'articles plus développés, dont les références ont été données. Pour rendre l'exposé plus accessible, selon une suggestion de M. Pierre Bourdieu, qui a revu tout l'ensemble et nous a fait d'utiles observations, chaque chapitre est précédé d'un résumé. M. Jean Lallot a rédigé ces courts textes liminaires ; il s'est en outre chargé de la mise au point du manuscrit, et il a dressé le tableau des langues ainsi que les index. Nous le remercions ici de son aide et de la conscience qu'il a mise dans sa tâche.

Emile BENVENISTE.

## abréviations

|                  |                     |
|------------------|---------------------|
| <                | provenant de        |
| >                | aboutissant à       |
| Il.              | Iliade              |
| Od.              | Odyssée             |
| R. V.            | Rig-Veda            |
| <i>ags.</i>      | anglo-saxon         |
| <i>all.</i>      | allemand            |
| <i>angl.</i>     | anglais             |
| <i>arm.</i>      | arménien            |
| <i>av.</i>       | avestique           |
| <i>fr.</i>       | français            |
| <i>got.</i>      | gotique             |
| <i>gr.</i>       | grec                |
| <i>hitt.</i>     | hittite             |
| <i>hom.</i>      | grec homérique      |
| <i>i. e.</i>     | indo-européen       |
| <i>i. ir.</i>    | indo-iranien        |
| <i>ir.</i>       | iranien             |
| <i>irl.</i>      | irlandais           |
| <i>isl.</i>      | islandais           |
| <i>ital.</i>     | italien             |
| <i>khot.</i>     | khotanais           |
| <i>lat.</i>      | latin               |
| <i>let.</i>      | lette               |
| <i>lit.</i>      | lituanien           |
| <i>m. h. a.</i>  | moyen-haut-allemand |
| <i>myc.</i>      | mycénien            |
| <i>ombr.</i>     | ombrien             |
| <i>osq.</i>      | osque               |
| <i>pehl.</i>     | pehlevi             |
| <i>skr.</i>      | sanskrit            |
| <i>sl.</i>       | slave               |
| <i>sogd.</i>     | sogdien             |
| <i>tokh.</i>     | « tokharien »       |
| <i>v. angl.</i>  | vieil-anglais       |
| <i>véd.</i>      | sanskrit védique    |
| <i>v. h. a.</i>  | vieux-haut-allemand |
| <i>v. norr.</i>  | vieux-norrois       |
| <i>v. pruss.</i> | vieux-prussien      |
| <i>v. sl.</i>    | vieux-slave         |

livre 1  
l'économie

section 1

bétail et richesse

## chapitre 1

### mâle et reproducteur

*Sommaire.* — Contrairement aux étymologies traditionnelles, il faut distinguer, au niveau indo-européen, deux notions :  
— l'une physique, celle de « mâle », i.e. \**ers-*,  
— l'autre fonctionnelle, celle de « reproducteur », i.e. \**wers-*.  
Un rapprochement sémantique entre ces deux racines ne s'observe qu'en sanskrit et doit être tenu pour secondaire.

Nous considérerons d'abord des termes typiques relatifs à l'élevage. Nous étudierons les différenciations caractéristiques de techniques particulières ; dans l'ordre lexical, comme ailleurs en linguistique, les différences sont instructives, qu'elles se présentent d'emblée ou bien qu'on les discerne par l'analyse d'un ensemble unitaire. Une distinction immédiate et nécessaire dans une société d'éleveurs, c'est la distinction des animaux mâles et femelles. Elle se marque dans le vocabulaire par des mots qui peuvent passer pour communs du fait qu'ils apparaissent dans plusieurs langues, mais non toujours avec les mêmes déterminations.

Pour le premier mot que nous allons étudier, nous avons une série de correspondances relativement stables, mais comportant des variations ; il s'agit du nom du mâle :

|      |   |                |     |   |                                 |
|------|---|----------------|-----|---|---------------------------------|
| skr. | { | <i>ṛsabha</i>  | av. | { | <i>arəšan</i>                   |
|      |   |                |     |   | gr. <i>ársēn</i> , <i>árrēn</i> |
|      |   | <i>vyṣabha</i> |     |   | * <i>varəšan</i>                |

Nous posons en avestique un vocable qui, par hasard, n'est pas attesté, mais qui est postulé par les dérivés av. *varəšna-* « masculin », *varəšni-*, « mâle ; bélier ».

En grec encore, nous trouvons des formes un peu moins proches dans le groupe de *e(w)érsē* (*ἐ(ω)έρση*),

*hērsai* (ἧρσαι) (cf. la forme avec *v* de l'indo-iranien) dont le sens est 1) au singulier « pluie, rosée », tandis que 2) le pluriel s'applique aux animaux ; de cette famille sort lat. *uerrēs*, mâle d'une espèce particulière, avec ses correspondants en balte, lit. *veřšis*, let. *versis*. Le tout est rattaché à ce radical verbal \**wers-* de skr. *varṣati* qui signifie impersonnellement « pleuvoir » (cf. *eērsē*) ; on rapprochera irl. *frass* « la pluie » < \**wr̥stā*.

Entre ces dernières formes et les formes nominales précédentes, il y a une différence morphologique, qui n'a empêché aucun étymologiste de les présenter ensemble, mais qui doit nous arrêter : d'une part, forme à *w* initial, d'autre part forme à initiale vocalique en indo-iranien ; de même en grec *árrēn* (ἄρρην) ne présente jamais de *w* alors que, dans la métrique homérique, *eērsē* = *ewērsē*, d'où *hērsai*.

Les comparatistes ont fait de cette discordance une alternance. Mais tant qu'on n'est pas contraint de les admettre, il faut autant que possible faire l'économie de pareilles « alternances ». Dans la morphologie indo-européenne, aucun principe ne permet d'associer des formes sans *w-* à des formes avec *w-*. L'hypothèse d'un groupe unitaire est ici gratuite ; aucun autre exemple n'imposerait cette alternance *w-/zéro*. Quant au sens même des mots ainsi associés, là où l'analyse le permet, le rapprochement, comme on le verra, ne s'effectue pas sans difficultés.

En sanskrit, *vr̥ṣabha-* et *ṛṣabha-* attestent même procédé de formation et même notion : c'est « le taureau mythologique » et « le mâle en général », épithète aussi de dieux ou de héros. En avestique, par contre, les deux mots (avec ou sans *w*) ne se rapportent pas aux mêmes notions, et ce désaccord est instructif au-delà même de l'indo-iranien : *arəšan* et \**varəšan*, au point de vue iranien, sont absolument distincts : *arəšan* dans les textes avestiques s'oppose toujours à un mot qui désigne la femelle, parfois *xšəθrī* (terme purement iranien), généralement *daēnu*. Ce dernier terme — indo-iranien, cf. skr. *dhenu* — rejoint le groupe de gr. *thēlus* cf. la racine skr. *dhay-* « allaiter, se nourrir » ; ainsi nous avons ici une désignation spécifique, fonctionnelle, de la femelle animale.

L'opposition *arəšan-* : *daēnu-* est constante ; dans les listes d'animaux, nous trouvons l'énumération des deux séries de termes dans le même ordre :

|             |                      |                     |
|-------------|----------------------|---------------------|
| « cheval »  | <i>aspa-arəšan-</i>  | <i>aspa-daēnu-</i>  |
| « chameau » | <i>uštra-arəšan-</i> | <i>uštra-daēnu-</i> |
| « bœuf »    | <i>gau-arəšan-</i>   | <i>gau-daēnu-</i>   |

L'avestique *arəšan* ne désigne nullement une espèce animale particulière comme skr. *ṛṣabha* qui, sans être le nom exclusif du taureau, est fréquent dans cette signification. Avec *arəšan*, rien de pareil : il dénote le mâle, en opposition à la femelle, rien de plus.

Cette opposition mâle/femelle peut prendre en avestique une forme lexicale un peu différente : pour les humains, on emploie *nar/xšəθrī*, où ce dernier terme a tout l'air d'être le féminin de l'adjectif signifiant « royal », c'est-à-dire « la reine » — ce qui paraît un peu étrange, mais n'est pas inconcevable si l'on pense à la correspondance entre gr. *gunē* « femme » et angl. *queen* « reine ». Il y a quelques légères variantes : *nar/strī*, où ce dernier terme est le nom indo-iranien de la femme, cf. en composition *strīnāman* (cf. lat. *nōmen*) « de sexe féminin », et parfois un transfert de *xšəθrī* au règne animal. Tout cela est clair, l'opposition est univoque. Hors de l'iranien, *arəšan* a des correspondants aussi exacts qu'on peut le souhaiter avec gr. *ársēn*, *árrēn*, exactement dans le sens indiqué par l'avestique : c'est le mâle par opposition à la femelle, *árrēn* en face de *thēlus* : l'identité étymologique dans les deux termes atteste une survivance indo-européenne.

Considérons maintenant le mot avestique \**varəšan*. Il exprime une notion différente : celle de *reproducteur* ; ce n'est plus une caractéristique d'une classe d'êtres, mais une épithète de valeur fonctionnelle. On emploie \**varəšan* (en fait *varəšni-*) avec le nom du mouton pour « bélier » : *maēša-varəšni-* ; cette liaison ne laisse pas de doute sur le sens. On a au reste des preuves historiques : \**varəšan* a donné phonétiquement le persan *gušan* qui n'est pas le « mâle » (représenté en persan par une forme dérivée de *nar*), mais bien le « reproducteur ».

Hors de l'iranien, le latin *uerrēs* est un exact symétrique pour la forme et pour le sens. En effet, il ne désigne

pas le mâle, qui est *sūs* pour les porcs (mot sur lequel nous reviendrons), mais le reproducteur ; *uerrēs*, le verrat, a exactement l'emploi de la forme correspondante, avestique \* *varāšan*.

Que conclure de cet examen ? Les thèmes nominaux \* *ers-* et \* *wers-*, tenus pour identiques, sont des formes différentes, absolument séparées par le sens et que la morphologie indique aussi comme distinctes. Voilà deux mots qui *riment*, qui peuvent se superposer, mais appartiennent en réalité à deux familles indépendantes : l'un désigne « le mâle » opposé à la femelle ; l'autre désigne une fonction, celle de reproducteur du troupeau et non une espèce comme le premier. En sanskrit, et là seulement, il s'est opéré un rapprochement assez étroit entre *ṛṣabha-* et *uṛṣabha-*. A la faveur d'une mythologie où le taureau tient une place éminente, et par l'effet d'un style où abonde l'épithète magnifiante, les deux termes sont devenus à ce point équivalents que le premier a reçu un élément suffixal qui n'appartient qu'au deuxième.

Telle est notre première conclusion. Elle va se préciser par recours à un développement lexical distinct. Entre gr. *eērsē* et *hērsai*, il y a probablement un rapport : comment le définir ? Le singulier *eērsē* désigne la petite pluie du matin, la rosée. On a par ailleurs le pluriel homérique *hērsai* qui n'apparaît qu'une fois (Od. 9, 222) ; dans l'antré de Polyphème est logée une bergerie où les animaux sont placés par rang d'âge, des adultes aux animaux du plus jeune âge : *hērsai*. Or *hērsai*, c'est le pluriel de *eērsē*. Pour comprendre cette singulière association, on relèvera en grec des parallèles : *drósos* signifie « goutte de rosée » ; mais *drósos* au pluriel, chez Eschyle, désigne les petits des animaux. Voici un troisième fait du même ordre : *psakás* qui veut dire « pluie fine » a pour dérivé *psákalon* « le petit nouveau-né d'un animal ». Cette relation lexicale s'éclaire ainsi : les tout jeunes animaux sont comme la rosée, comme des gouttelettes déposées toutes fraîches encore. Ce sont les petits nouveaux-nés en tant que tout juste nés. Un tel développement de sens, particulier au grec, n'aurait probablement pas eu lieu si \* *wers-* avait d'abord été le nom de l'animal comme « mâle ». Il apparaît donc établi que nous devons poser une distinction

en indo-européen entre deux ordres de représentations et deux séries de termes qui n'ont été amenées à se rapprocher et à se ressembler qu'en indien. Partout ailleurs on a deux signes lexicaux distincts : l'un, \* *ers-* désignant le « mâle » (gr. *árren*), l'autre, \* *wers-* qui transpose la notion initiale de pluie comme humeur fécondante en celle de « reproducteur ».

## chapitre 2

### une opposition lexicale à réviser :

#### *sus* et *porcus*

*Sommaire.* — On admet ordinairement

1°) que i.e. \**porko-* (lat. *porcus*) désigne le porc domestique, opposé à l'animal sauvage, \**sū-* (lat. *sūs*);

2°) que la répartition dialectale de \**porko-* conduit à la conclusion que seules les tribus européennes ont pratiqué l'élevage des porcs.

Or, un examen attentif fait apparaître :

1°) que, dans toutes les langues, latin en particulier, où se maintient l'opposition \**sū-* : \**porko-*, ces termes s'appliquent à l'espèce domestique — \**porko-* désignant le « goret » en face de l'adulte \**sū-*;

2°) que \**porko-* est en fait attesté sur le domaine oriental de l'indo-européen. Il existait donc un élevage indo-européen du porc — qui s'est perdu de bonne heure en Inde et en Iran.

Le terme latin *uerrēs* fait partie d'un ensemble de mots qui désigne une espèce particulière, l'espèce porcine. Il y a lieu de préciser les rapports entre les termes de cette série animale en latin, soit les trois termes *uerrēs*, *sūs*, *porcus*.

*Sūs* et *porcus* sont indo-européens au même titre ; ils ont l'un et l'autre des correspondants dans la plupart des langues indo-européennes. Quel est le rapport de sens ? Il est posé partout comme étant celui de l'animal sauvage et de l'animal domestique : *sūs* désignerait l'espèce porcine en général, sous sa forme sauvage, le « sanglier » ; *porcus* serait exclusivement le porc d'élevage.

Il y aurait là une distinction indo-européenne très importante au point de vue de la civilisation matérielle des Indo-Européens, parce que *sūs* est commun à l'ensemble des dialectes, de l'indo-iranien à l'irlandais, tandis que *porcus* est restreint à la sphère européenne de l'indo-

européen et ne figure pas en indo-iranien. Cette discordance signifierait que les Indo-Européens ne connaissaient pas le porc domestique et que la domestication de l'animal n'aurait eu lieu qu'après la rupture de l'unité indo-européenne, quand une partie des peuples se fut établie en Europe.

Aujourd'hui, nous pouvons nous demander comment on a pu tenir pour une évidence cette interprétation et croire que la différence entre *sūs* et *porcus* reflétait une distinction entre porc sauvage et porc domestique. Il faut s'adresser aux écrivains qui ont traité en latin des choses de l'agriculture, Caton, Varron, Columelle, et qui emploient le langage des hommes de la terre. Pour eux, *sūs* désigne l'animal domestique aussi bien que l'animal sauvage. On trouve certes *sūs* pour l'animal sauvage ; mais le même *sūs* désigne toujours l'espèce domestique chez Varron : les *minores pecudes*, le petit bétail, ce sont *ouis*, *capra*, *sūs*, tous animaux domestiques.

Une autre preuve est donnée par le terme *suouetaurilia*, qui désigne le grand sacrifice de lustration triple où figurent trois animaux symboliques, trois espèces dont les deux dernières (*ouis*, *taurus*), notoirement domestiques, font présumer que *sūs*, qui leur est associé, désigne aussi un animal domestique ; cette présomption est confirmée par le fait qu'on n'a jamais sacrifié d'animaux sauvages à Rome. De même gr. *hūs* (ὑς) (= lat. *sūs*) désigne l'animal domestique en quantité d'exemples. On distingue assurément, mais seulement par une qualification, entre l'espèce sauvage et l'espèce domestique : le porc sauvage se dit *hūs ágrios*, par opposition au porc domestique. C'est donc un fait acquis préhistoriquement, avant le latin, que i.e. \* *sū-* = gr. *hūs* s'applique à l'espèce utile qui est l'espèce domestique.

Dans les autres dialectes indo-européens, les conditions d'emploi du mot ne sont pas les mêmes. En indo-iranien, *sū-* désigne le porc sauvage. Les formes historiques skr. *sūkara*, av. *hū-* sont bâties sur un thème identique. Selon Bloomfield, on part de *sūka-*, ancien thème qui aurait été ensuite suffixé en *-ra* à l'exemple d'autres noms d'animaux tels que *vyāghra* « tigre », et *sūka-ra* devient *sū + kara*, « l'animal qui fait *sū* » par interprétation paronymique.

Outre av. *hū-*, on rencontre en iranien une forme *xūk* qui suppose \* *hūkka* ; l'indo-iranien avait donc une forme suffixée en *-k* qui, sur le domaine indien et avestique, se rapporte à l'espèce sauvage seulement. C'est que l'Inde et l'Iran n'ont jamais élevé de porcs à date ancienne. On ne rencontre aucune mention d'un élevage de porcs dans les textes. Mais nous avons vu à l'opposé, en étudiant les faits latins, que sur le domaine européen, la domestication du porc était acquise bien avant la constitution du latin : le nom générique y était déjà employé pour l'espèce domestique. C'est de ce sens de « porc domestique » que le latin fait à peu près exclusivement usage ; *sūs* n'est le « sanglier » que dans les contextes où le terme générique suffisait.

En étudiant le sens des mots qui sont propres au latin pour désigner le même animal, le porc, nous voyons naître un problème qui paraît menu, mais dont les conséquences sont assez notables. Dès lors que *sūs* désigne l'espèce en général, et plus ordinairement l'espèce domestique, la distinction que l'on pose habituellement disparaît : désignant l'un et l'autre le porc domestique, *sūs* et *porcus* deviennent synonymes. Ce pléonasmé étonne et invite à examiner de près les témoignages qui établissent le sens de *porcus* (et non les traductions, qui sont unanimes là-dessus).

Nous pourrions commencer à partir d'un des termes où le nom de l'animal apparaît dans une liaison consacrée, *suouetaurilia*, terme déjà cité plus haut, qui désigne le groupement consacré de trois animaux sacrifiés à l'occasion de la cérémonie lustratoire. La forme *suouetaurilia* est tenue pour irrégulière : on a en effet

1) un composé à trois termes de groupement ; mais de pareils composés sont attestés dans les langues indo-européennes anciennes, cf. gr. *nykth-émeron* « nuit et jour » ; l'objection ne tient pas ;

2) une difficulté phonétique, la forme *oue* et non *oui*. On la résout, si on fixe le terme dans sa signification exacte et si on le restaure dans les conditions qui l'ont constitué. Ce n'est pas un composé ordinaire, mais un juxtaposé comportant non des thèmes nominaux, mais des formes casuelles. Il est formé d'une succession de

trois ablatifs : \* *sū* ancien ablatif de *sūs* (cf. *sūbus*, forme ancienne au pluriel) ; *oue* ablatif régulier, enfin *taurō*. Ce sont bien trois ablatifs juxtaposés, l'ensemble étant subsumé comme un mot unique avec le suffixe d'adjectif *-ilis*, *-ilia*, ajouté au dernier terme avec élision. Pourquoi ce juxtaposé ? C'est qu'il est tiré de l'expression rituelle où le nom de l'animal sacrifié est à l'ablatif : *sū facere* « sacrifier au moyen d'un animal », et non l'animal lui-même ; *facere* + l'ablatif est certainement la construction ancienne. Donc, faire l'acte sacré au moyen de ces trois animaux ; groupement ancien, consacré, de ces trois espèces où *sūs* est le nom de l'espèce porcine. Il faut reprendre un chapitre du *De Agricultura* de Caton (141), texte célèbre qui décrit la manière de procéder à la lustration des champs, cérémonie d'ordre privé. Dans ce texte qui a été souvent lu, cité, utilisé, il s'agit expressément des *suouetaurilia*. En procédant au sacrifice, le propriétaire du champ doit prononcer ces paroles : *macte suouetaurilibus lactentibus esto* ; c'est une prière à Mars pour qu'il accueille ces *suouetaurilia lactentia*, trois animaux « de lait », tout jeunes. La demande est formulée pour la deuxième fois en ces termes : *Mars pater, eiusdem rei ergo, macte hisce suouetaurilibus lactentibus esto*, puis Caton continue : « quand tu immoleras le *porcus*, l'*agnus*, le *uitulus*, il faudra... », *ubi porcum immolabis, agnum uitulumque, oportet...* Le sacrifice de fait comprend donc les trois animaux, qui sont dénommés cette fois *porcus*, *agnus*, *uitulus*. Comparons les termes du sacrifice nominal : *sūs*, *ouis*, *taurus* et ceux de l'offrande réelle : *porcus*, *agnus*, *uitulus*. Les termes se suivent exactement dans le même ordre pour désigner les animaux sacrifiés. Il s'ensuit que *uitulus* est le petit du *taurus*, *agnus* est le petit de l'*ouis*, donc *porcus* est le petit du *sūs* : cela se déduit d'une manière pour ainsi dire mathématique en superposant les dénominations rituelles et les espèces réelles du sacrifice. La conclusion s'impose : *porcus* ne peut être que le « goret ». Entre *sūs* et *porcus*, la différence n'est nullement celle qui sépare l'animal sauvage de l'animal domestique : c'est une différence d'âge, *sūs* est l'animal adulte, *porcus*, le petit. Nous avons un autre texte pour nous ouvrir les yeux. Dans le *De re rus-*

*tica* de Varron (liv. II, ch. 1), relatif à l'élevage des animaux, l'auteur donne des préceptes aux éleveurs. Ce n'est pas avant quelques mois qu'il faut sevrer les jeunes animaux : les *agni* à quatre mois, les *haedi* à trois mois, les *porci* à deux mois. Ainsi *porcus* est parallèle à *agnus* et à *haedus*. On pourrait recopier la plus grande partie du chapitre, tellement les exemples sont nombreux. Varron enseigne qu'on reconnaît les *sues* de bonne race à *progenie* : *si multos porcos pariunt*, « si elles donnent de nombreux porci ». Dans la nourriture, on a l'habitude de laisser pendant deux mois *porcos cum matribus*, et un peu plus loin : *porci qui nati hieme fiunt exiles propter frigora* « les porci nés l'hiver... » ; ici apparaît d'une manière significative la liaison de *porcus* avec *mater*.

Dans un archaïsme du vocabulaire religieux, les *porci* qui ont dix jours *habentur puri* « sont considérés comme purs » et sont pour cela appelés « *sacres* » (ancienne forme au lieu de *sacri* à partir de l'adjectif \* *sacris*) ; *sacres porci*, très vieille expression, « les porci âgés de dix jours ». De même *lactens porcus* est fréquent, mais on n'a jamais \* *lactens sus*. On rencontre un diminutif *porculus* ou *porcellus*, de même que l'on a *agnus/agnellus*, *uitus/uitellus* ; mais il n'existe pas de \* *sūculus*, le nom de l'animal adulte ne comportant pas de diminutif. Ainsi le sens de *porcus* — qu'on peut retrouver dans ce texte quarante fois peut-être ! — est constant. Il ne varie pas dans l'usage ultérieur. Cicéron le prend avec le même sens : à propos d'une *uilla* (« domaine »), il écrit : « *abundat porco, haedo, agno* », expression où les *porci* figurent avec les autres jeunes animaux, *haedi* et *agni*, chevreaux et agneaux. Nous connaissons deux noms du porcher : *sūbulcus*, « qui s'occupe des *sues* » (parallèle à *būbulcus*) et *porculator* : quelle raison y aurait-il de forger deux termes distincts si les deux mots *sūs* et *porcus* s'équivalaient pour le sens ? En fait, le *porculator* s'occupe des jeunes porcs, qui demandent des soins particuliers, le *sūbulcus*, des porcs adultes. Il est donc établi que, dans toute la latinité ancienne et jusqu'à l'époque classique, *porcus* ne désigne rien d'autre que le « goret ». Le contraste est désormais intelligible ; il est étonnant seulement qu'on ne l'ait pas encore aperçu et qu'on ait per-

pétué une traduction erronée d'un terme aussi commun que *porcus*. Cette situation de *sūs* en face de *porcus* est exactement celle du grec *hās, sās* (ἄς, σῦς) en face de *khoiros* (χοῖρος). Cette différence est de grande importance ; dans le culte domestique ou public, il n'est pas d'animal plus communément offert que le *porcus*, le jeune porc.

Ce que nous découvrons, les Latins le savaient déjà ; Varron nous donne, avec une étymologie de fantaisie, l'équivalence exactement notée. R. R. II, 1 : « *porcus graecum est nomen... quod nunc eum vocant khoiron* ». Il savait donc que *porcus* signifiait la même chose que *khoiros*. Mais le mot *porcus* existe ailleurs qu'en latin, on le retrouve en italique. Le contraste est le même entre *si* et *purka* en ombrien, dans le texte rituel où ils figurent tous les deux. Il faut voir ce que cette opposition signifie en ombrien.

La traduction qu'on donne des Tables Eugubines est généralement en latin, elle est donc peu limpide. Mais nous devons considérer les adjectifs qui accompagnent *si* et *porco*. On a *si* avec *kumia* traduit par « *grauida* », *si* avec *filiu* traduit par « *lactens* » et d'autre part *purka*. Or la liaison de *lactens* avec *sūs* est impossible en latin. La différence en ombrien devient incompréhensible : si le mot ombrien *si* peut désigner l'animal en tant que *grauida* « *gravide* » et *lactens* « *de lait* », que peut alors désigner *porcus* ? Le même mot s'appliquant à l'adulte et au nouveau-né, la différence de dénomination ne se justifie plus, l'autre mot, *purka*, devient inutile.

Dans un texte de rituel, aussi exact, pourquoi cette différence, ici *si*, là *purka* ? Le centre du problème est en fait la signification de *filiu*. Il y a une autre possibilité que celle de la traduction consacrée. On peut concevoir deux interprétations pour *filiu* : l'une par *lactens* « *de lait* » ; mais on peut aussi penser à *lactans* « *qui allaite* ». En effet l'ombrien *filiu* s'apparente à gr. *thēlus* et *fēmīna* qui est en latin « *celle qui allaite* » et *thēlus* en grec signifie aussi cela. En irlandais et en lituanien, une forme de cette racine avec suffixe *-l-* se rapporte à la mère : lit. *pirm-dėlū* « *animal qui allaite pour la première fois* ». Nous pouvons donc entendre l'ombrien *filiu* non comme « *lactens* »

mais comme « *lactans* ». La truie est donc dite tantôt « *grauida* », tantôt « *lactans* », selon que l'animal n'a pas encore ou bien a déjà eu son petit. Et alors *purka* devient le nom du petit, c'est le « *goret* » comme lat. *porcus*, et la situation qui était de toute manière incompréhensible redevient intelligible. Nous sommes ainsi assurés que cette différence, illustrée par le latin et l'ombrien, est une différence lexicale héritée. Elle est de fait antérieure à l'italique.

En celtique, le nom correspondant à *porcus*, c'est-à-dire phonétiquement irl. *orc*, est toujours cité avec le groupe de *porcus* et avec la traduction « *porc* ». Mais la précision que nous attendions nous est apportée par le dictionnaire détaillé de l'Académie irlandaise qui traduit *orc* par « *jeune porc* » ; de la sorte, voilà la série italique et celtique intégrée dans cette signification.

En germanique, les deux mots correspondants sont représentés par des dérivés, d'une part *swein* (all. *Schwein*), d'autre part *farh, farhili* « *Ferkel* ». Ici, les formes modernes l'indiquent déjà, *Ferkel* est le « *goret* », spécifié comme diminutif, alors que *swein* « *porc* » dérivé de *sū-* ne comporte pas de diminutif. Le correspondant germanique de *porcus* atteste immédiatement le sens de « *jeune porc* », qu'il a conservé. Enfin, en slave et en baltique, lit. *paršas*, sl. *prasę* (d'où le russe *porosėnok* qui en est un diminutif) s'opposent à *svin*. Or ce slave et baltique \* *parša-* correspondant à *porcus* a le sens de « *goret* ». On a donc en slave le même contraste qu'en germanique. Cette démonstration aurait pu être menée de deux côtés différents ; en partant du germanique et du slave, on arrive à la même constatation qu'en partant sans prévention du latin. De toute manière, les témoignages concordent et la situation lexicale apparaît identique dans tous les dialectes occidentaux.

C'est maintenant sur le plan indo-européen que le contraste des deux termes va soulever un nouveau problème. La répartition des deux formes est inégale. La forme \* *sū-* est indo-européenne commune : elle est attestée à la fois en indo-iranien et dans tous les dialectes proprement européens, alors que \* *porco* n'apparaît pas en

indo-iranien, mais seulement dans les dialectes européens.

De cette distribution dialectale et du sens qu'on attribuait à \**sū-* et à \**porko-*, on a conclu que la communauté indo-européenne ne connaissait du porc que l'espèce sauvage. Le sens même de *porcus* dénotait, croyait-on, que l'élevage n'avait commencé qu'en Europe, après l'établissement de certaines fractions ethniques.

Mais la signification restaurée de ces termes transforme le problème. Il prend un sens nouveau, puisque l'opposition est adulte/nouveau-né et non sauvage/domestique. Pourquoi alors le nom de l'animal nouveau-né (\**porko-*) n'est-il pas coextensif au nom de l'animal adulte (\**sū-*) ? Mais y a-t-il vraiment une telle inégalité d'aire entre *sūs* et *porcus* ? Tout le raisonnement repose sur cette allégation qu'il n'y a pas de trace de *porcus* sur le domaine indo-iranien. Or, le problème a beaucoup progressé et l'affirmation traditionnelle doit être aujourd'hui contestée.

Ce même mot \**porkos* est attesté sur une aire contiguë, mais de langue tout autre, en finno-ougrien, par finnois *porsas*, mordve *purts*, zyriène *porš*.

On est d'accord pour voir ici un emprunt commun des langues finno-ougriennes à une forme en *s* d'un certain état de l'indo-européen ; mais à quelle date le mot a-t-il pénétré en finno-ougrien ?

Constatons d'abord que le sens est sûr : « goret, petit porc » en finnois ; pour les autres langues, les lexiques sont moins précis, mais ce sens est probable. On a remarqué la relation avec les formes indo-européennes, discuté sur la chronologie possible de l'emprunt. Ce qui paraît certain, c'est que *porsas* en finnois suppose un thème en *-o* ; la finale *-as* est une adaptation finnoise d'un thème en *-o*, remplacé par *a*, car dès le finno-ougrien, on n'a pas toléré *o* en deuxième syllabe : \**porso* devient *porsa*. Le radical \**porso* comporte une palatalisation caractéristique de *k* en *s*. La forme originale empruntée par le finno-ougrien comportait cette palatalisation, réalisée avant le passage de *o* radical à *a* qui caractérise l'état indo-iranien, car la forme théorique de l'indo-iranien eût été en indien \**parśa*, en iranien \**parsa*, indo-iranien \**parśa*. Le phonétisme de l'emprunt finno-ougrien nous reporte à un stade antérieur à l'indo-iranien, mais postérieur à l'indo-européen com-

mun qui comportait un *k* subsistant. C'était donc un état dialectal ancien, qui aurait précédé la distinction de l'indo-iranien. Telle est la conclusion à laquelle arrivent les finno-ougrais. Mais une difficulté les a arrêtés ; c'est que la forme pré-indo-iranienne supposée par l'emprunt n'est pas attestée en indo-iranien même : on a alors hésité à conclure.

Mais nous avons maintenant la forme sur le domaine oriental. Un dialecte moyen-iranien de l'Est, connu depuis peu d'années seulement, le khotanais, nous permet d'établir l'existence et la signification d'un mot *pasa*, gén. *pasā*, qui désigne le porc. Le sens est certain, car ce sont des textes traduits du sanskrit ou du tibétain, où se rencontrent des datations empruntées au cycle animalier ; il y a une année ou un mois du porc. Ainsi le khotanais nous restitue la forme indo-iranienne attendue : *parśa*, et il fournit la preuve que \**porko-* était connu sur l'aire indo-iranienne aussi.

L'argument négatif n'est donc plus valable. Certes il n'y a aucune trace de \**porko-* en indien ; mais un mot de ce genre est exposé à des accidents. Il y a des peuples qui, pour des raisons religieuses, excluent l'animal du sacrifice et de la consommation, tandis que les peuples de l'Europe l'ont apprécié. En iranien, le mot a existé, nous le savons maintenant. Il n'y a donc plus aucune difficulté à admettre qu'en principe le thème indo-européen \**porko-* est commun à l'ensemble des dialectes ; nous avons constaté sa présence en iranien oriental et confirmation nous est donnée par les emprunts du finno-ougrien.

Certes nous ne pouvons encore définir la signification exacte du terme en khotanais, langue tardive du VII<sup>e</sup> ou VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Mais puisque \**sū-* est commun à l'indo-iranien et aux langues d'Europe, si l'on a employé également \**porko-* en iranien, c'est qu'il était distinct du terme \**sū-*. Les traits présumés ou établis indirectement concordent avec les faits certains tirés d'emplois textuels.

Tout cela, l'existence des deux mots employés dès la période indo-européenne et la différence de sens que nous avons soulignée, permet d'affirmer que l'indo-européen commun \**porko-* désignait « le petit porc ». La conclu-

sion négative de la doctrine traditionnelle n'est plus justifiée : il existait bien un élevage indo-européen du porc. C'est ce que le vocabulaire révèle par la distinction qui apparaît entre *sūs* et *porcus*, symétrique de celle qu'on rencontre dans les noms des autres animaux domestiques.

Il faut encore remarquer dans cette opposition entre *sūs* et *porcus* que la différence lexicale qui sépare ces deux termes peut se réaliser plus tard dans des termes différents. L'opposition *sūs* : *porcus* subsiste dans toute la latinité jusqu'après l'époque classique, mais ensuite la valeur propre à *sūs* a passé à *porcus* qui a rempli la fonction de *sūs* : à ce moment *sūs* disparaît.

Dans les Gloses de Reichenau, précieuses pour la transition du latin au français, le terme *sūs* est glosé « porc salvaticus » (= porc sauvage). Ainsi *sūs* a été confiné au sens de « porc sauvage » et *porcus* a pris sa place comme nom du « porc ». Mais il fallait refaire un terme qui remplaçât *porcus* dans son sens antérieur : de là *porcellus*, fr. *porceau*.

Puis, sous l'influence de la langue des Evangiles où *porcellus* signifie « porc », on recourt pour le jeune animal à un terme technique : « goret ». L'expression de la différence est renouvelée, le même écart est conservé ; car il importe de maintenir une distinction qui relève, elle, d'une réalité extra-linguistique, les conditions de l'élevage.

### chapitre 3

#### *probaton* et l'économie homérique

*Sommaire.* — Il a été soutenu que le terme de création grecque *probaton* désigne le petit bétail, par suite le « mouton » parce que, dans un troupeau composite, les moutons *marchent* volontiers *en tête* (*pro-bainein*).

On montre que cette thèse est insoutenable :

1°) *probaton*, au départ, désigne aussi bien le gros que le petit bétail ;

2°) les Grecs n'avaient pas de troupeaux composites ;

3°) *pro-bainein* ne signifie pas « marcher en tête ».

En fait, *probaton*, singulatif de *probata*, doit être rapproché de *probasis* « richesse (meuble) » ; c'est en tant que « richesse marchante » par excellence, opposée aux biens qui reposent dans les coffres (*keimelia*), que le mouton s'appelle « *probaton* ».

Nous avons considéré un problème posé par la coexistence de plusieurs termes ayant apparemment la même signification à l'intérieur d'une même langue ou de plusieurs langues indo-européennes.

Une situation analogue se présente en grec où nous avons, pour le nom d'une autre espèce, celle des ovins, deux termes aussi : *owis* (ὄwis) et *probaton* (πρόβατον). Ces deux termes désignent l'un et l'autre le mouton, dès les plus anciens textes.

Le premier est un vieux mot du vocabulaire commun, exactement conservé en grec, en latin, en sanskrit et que nous retrouvons maintenant en luwi sous la forme *hawi*. Le deuxième est limité au grec ; et il y a présomption, d'après la forme même, de création récente.

Chez Homère, *owis* et *probaton* coexistent, puis *owis* disparaît au profit de *probaton* qui a seul subsisté jusqu'à l'époque moderne. Voilà le problème qui se pose : pour-

quoi deux termes distincts ? Que signifie le terme nouveau ? Car pour le premier, il suffit de constater que c'est un mot indo-européen commun qui n'est pas autrement analysable.

Pour le second, *próbaton*, considéré en lui-même, sans égard à ce qu'il désigne, on peut le rattacher en grec d'une manière claire à *probainō* (προβαίνω), « marcher, avancer ». Mais que signifie exactement ce rapport de « mouton » avec « marcher », comment l'interpréter ? Il y a une explication du comparatiste allemand Lommel (1), devenue classique, enseignée partout comme évidente : *probainō* signifie « marcher en avant » ; *próbaton* serait le petit bétail en tant qu'il « marche en avant » ; en avant de quoi ? Dans certains pays d'Afrique, on forme les troupeaux en rassemblant des animaux de plusieurs espèces ; ce sont les moutons qui vont en tête. Dès lors *próbaton* désignerait l'animal qui marche en tête d'un troupeau composé d'animaux divers. Cette explication, admise par Wackernagel, est entrée dans le domaine public ; ainsi elle figure dans le dictionnaire de Liddell et Scott.

C'est l'histoire de ce terme que nous devons reprendre, pour voir sur ses emplois si le développement du sens, au cours d'une évolution que nous pouvons suivre complètement, confirme bien l'explication proposée.

Il faut remarquer tout d'abord que la forme *próbaton* n'est pas la plus commune ; les premiers exemples sont au pluriel, *tà próbata*, et le singulier est à date ancienne inconnu. Seul le pluriel est employé chez Homère et Hérodote. En particulier pour Hérodote, on trouve trente et un exemples du pluriel, mais pas un seul du singulier. Dans les poèmes homériques, pour désigner un animal, c'est *óis* qui est employé, jamais *próbaton* ; de fait, la seule forme homérique est *próbata* — et ce n'est pas seulement un détail morphologique. Nous devons parler non d'un pluriel, mais d'un collectif : *tà próbata*. La forme *próbaton*, par suite est ce qu'on appelle un singulier : cf. le rapport de *tálanta* à *tálanton*, de *dákrua* à *dákruon*. Les noms génériques d'animaux sont le plus

souvent des collectifs *tà zōa* est plus ancien que *tò zōon*.

Un terme nouveau, de création grecque, et qui subsiste dans la langue actuelle est *tò álogon* (spécifié au sens de « cheval » déjà dans les papyri un peu après notre ère). Il faut voir dans *tò álogon* le singulier de *tà áloga* « les bêtes », les « dépourvues de raison », pour les animaux les plus communs ou les plus utiles, partant les chevaux. De même en latin, *animalia* est plus ancien que *animal*. C'est un type de désignation très fréquent : une grande partie des noms d'animaux sont des collectifs.

Les relations morphologiques de *tà próbata* à *probainō* restent à préciser. A première vue *próbaton* ou *próbata* semble un composé en *-batos*, un adjectif verbal procédant de *rainō*. Mais il n'aurait pas ainsi son sens normal : par exemple *ábatos*, *dúsbatos*, *diábatos* sont tous caractérisés par un sens passif, pour dire « ce qui est franchi », avec une détermination indiquée par le premier membre du composé, ou bien « ce qui peut être franchi ». On a aussi le sens passif dans l'adjectif simple *batós* (βατός) « accessible ». Une autre valeur apparaît dans des composés tels que *hupsíbatos* de sens actif « qui est monté haut, est allé dans la hauteur ».

Mais ce n'est ni le sens actif, ni le sens passif qui convient à *próbaton*, où le deuxième élément fonctionne comme un participe présent, « qui marche ». C'est qu'en effet les grammairiens anciens font une distinction entre *próbaton* et les adjectifs en *-batos* : selon eux, le datif pluriel de *próbaton* est *próbasi* (πρόβασι). Nous avons donc là un thème consonantique ; *pro-bat-* (προ-βατ-) est la seule forme qui explique le datif et c'est elle qui doit être postulée. Elle peut être justifiée au point de vue morphologique, car il y a des formes radicales suffixées en *-t-* (cf. skr. *-jit-*, *ksit-*) que le grec a adaptées à un type suffixal et à une catégorie de flexion plus connus : en face de skr. *pari-ksit-*, on a gr. *peri-ktít-ai* (Od. 11, 288) ; cf. lat. *sacer-dōt-*. Là où le grec avait *-thet-*, on l'a normalisé en *-thét-ēs*, ce qui constitue un des procédés pour ramener à la norme des formes archaïques et un peu aberrantes. Phénomène analogue, mais procédé différent dans le cas de *próbaton* : on a, ici, recouru à la thématization (facilitée par *próbata*) pour normaliser la forme

(1) *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1914, pp. 46-54.

originale en *-bat-*, garantie à la fois par le datif pluriel *próbasí* et par le sens de participe présent du mot.

Maintenant que nous avons considéré la morphologie d'une manière un peu plus précise, voyons le problème du sens. D'après Lommel, comme on l'a vu, *próbata* désigne le petit bétail, les moutons, en tant que « marchant en tête » du troupeau ; c'est donc pour la thèse de Lommel une condition essentielle que *próbata* soit proprement le « petit bétail ». Est-ce donc bien l'usage du mot ? — Nullement. On dispose de beaucoup d'exemples dans les textes littéraires et dans l'épigraphie dialectale ancienne.

Chez Homère d'abord, Il. 23, 550 : « Tu as dans ta maison beaucoup d'or, de bronze, et des *próbata* et des servantes » ; que signifie ici *próbata* ? — Evidemment le « bétail » en général, puisqu'on ne spécifie aucune espèce. Hérodote écrit τὰ λεπτά τῶν προβάτων pour dire « le petit bétail », ce qui serait absurde si *próbata* désignait déjà le petit bétail. Donc, c'est le bétail sans spécification d'espèce ni de taille. Nous pouvons affirmer, après examen de tous les exemples, que chez Hérodote le terme se dit de n'importe quel bétail, gros ou petit. Chez Hippocrate, qui écrit l'ionien ancien — et dont le vocabulaire a un grand intérêt —, nous trouvons une opposition claire *próbata/ánthrōpoi*, les bêtes et les hommes.

Puis voici un fait décisif dans une inscription archaïque relative à Athènes Aléa à Tégée : τὸ μὲν μέζον πρόβατον... τὸ δὲ μείον « le grand et le petit *próbaton* » ; et il y a un autre exemple semblable avec μείος et μείζων. Tout ceci définit clairement le mot comme désignant l'ensemble du bétail, non encore spécialisé. On peut fixer le moment où le sens s'est restreint en « petit bétail ». C'est en attique que le fait s'est produit.

Il n'est pas besoin d'aller plus loin : si *próbata* est d'abord et partout « le bétail » en général, il devient impossible d'appuyer la préhistoire du terme sur le sens de « petit bétail », relativement récent. Un deuxième point essentiel : a-t-il existé préhistoriquement en Grèce de grands troupeaux mixtes, en tête desquels marchaient les moutons ? Ces coutumes s'observent, nous dit-on, en Afrique. Mais ici, en Grèce, est-ce que l'usage pastoral comportait de grands agrégats de bêtes différentes ?

Nous ne connaissons pas de descriptions explicites, mais nous avons des témoignages indirects de la composition des troupeaux, ce sont des faits de vocabulaire connus que nous avons à rappeler. Il n'y a pas de nom uniforme ou de composé uniforme pour désigner le troupeau, mais des termes distincts selon les animaux, avec des mots spécifiques pour les pâtres respectifs :

|                 |  |
|-----------------|--|
| <i>pōū</i>      | est exclusivement le troupeau de moutons<br>(pasteur <i>oiopólos</i> ) |
| <i>agélē</i>    | ..... le troupeau de bœufs<br>(pasteur <i>boukólos</i> )               |
| <i>subóson</i>  | ..... le troupeau de porcs<br>(pasteur <i>subótēs</i> )                |
| <i>aipólion</i> | ..... le troupeau de chèvres<br>(pasteur <i>aipólos</i> )              |

Il faut noter que le nom du pasteur de moutons, du « berger » (*berbicarius*) est fait sur *ówis*, non sur *próbaton*.

Cette distinction existe également dans d'autres langues : en latin, *pecudes* désigne les moutons (cf. *pōū*) en face d'*armenta* « le gros bétail ». On comparera aussi les termes anglais *flock* et *herd* ; l'anglais a bien une série de termes distincts selon les espèces animales.

Si nous trouvons seulement des noms de troupeaux particuliers, c'est que les grands troupeaux mixtes n'existaient pas ; chaque espèce avait son gardien spécialisé et paissait à part.

Voilà donc un argument décisif contre l'explication de Lommel. La pratique de l'élevage est assez ancienne en Grèce pour qu'il y ait eu, longtemps avant l'époque homérique, une division du travail entre les divers pasteurs spécialisés. Nous découvrons en mycénien même un *suqota-* répondant à hom. *subótēs*, et un *qoukoro* qui répond à *boukólos* ; on connaît aussi le nom mycénien du « chevrier » : *aikipata*. Il n'y a donc rien dans les traditions ni dans le vocabulaire qui permette de supposer l'existence de troupeaux mixtes : le second argument de Lommel est caduc.

Il reste néanmoins la relation étymologique *próbata/probainō* qui semblerait imposer pour *próbata* le sens de « qui marche en tête ». Mais même pour un verbe de forme aussi claire que *probainō*, il ne faut pas craindre

de vérifier. Or, quand on relit les exemples, on s'aperçoit que *probainō* ne signifie jamais « marcher en tête », quoique tous les dictionnaires l'assurent. Il faut voir en effet de quel type d'exemples ils appuient cette signification prétendue. Le sens le plus fréquent est en réalité « avancer, progresser, se déplacer en avant » : ce sens n'a pas besoin d'être justifié, les exemples sont immédiatement clairs ; chez Homère (Il. 13, 18) *κραιπνὰ ποσὶ προβιάς* « avançant à grands pas rapides » ; Lysias (169, 38) *προβεβηκώς τῆ ἡλικίᾳ* « d'âge avancé ». C'est donc toujours « avancer ».

Mais on institue un deuxième sens : « marcher en avant de quelqu'un », — ce qui est tout à fait autre chose. Ce sens est étayé sur trois exemples homériques, tous du même type : *ὅ τε κράτει προβεβήκη* (Il. 16, 54) « qui dépasse par la force les autres, qui dépasse les autres en puissance », ce qui est bien à entendre : « supérieur en force » ; cf. Il. 6, 125 ; 23, 890. Mais c'est un parfait qu'on lit dans tous ces passages ; et il s'est produit une grave confusion entre le sens du parfait et le sens du verbe : *probainō* « j'avance, je me porte en avant », ainsi *probēbēka* « je me trouve en position avancée » : ainsi Il. 10, 252 *ἄστρα δὲ δὴ προβέβηκε* pour dire que « la nuit est avancée ». Donc si l'on dit *προβέβηκε ἀπάντων οὐ κράτει*, cela signifie que l'on se tient « en position avancée à partir de tous » ou « en force ». Effectivement chez Homère on a (Il. 6, 125) *πολὺ προβέβηκας ἀπάντων* qui signifie « avancé de beaucoup par rapport à tous ». C'est parce que *probainō* ne signifie pas « marcher en tête », mais « avancer », qu'on se rabat sur ces exemples au parfait pour en tirer le sens d' « être en avant de ». Ce sens ne fait qu'illustrer la valeur normale du parfait ; quant à l'idée de supériorité elle résulte du génitif-ablatif indiquant le point à partir duquel on se trouve en situation avancée. Il n'y a donc pas de différence pour le sens du verbe entre *ἄστρα προβέβηκε* et les trois exemples cités. C'est un seul et même sens ; il ne convient pas de le subdiviser en catégories pour différencier des exemples univoques. Il y a bien en latin une différence entre *progredior*, qui est exactement *probainō*, et *praegredior* « je marche à la tête des autres ». Mais *probainō* répond seulement à *progredior*.

Dès lors *próbata* ne signifie pas « qui marche en tête du troupeau ». L'une après l'autre toutes les raisons qui appuyaient cette explication tombent : 1) *próbata* n'est pas le petit bétail ; 2) le troupeau grec n'est pas composite ; 3) le sens de *probainō* n'est pas « marcher en tête », mais « avancer ».

Que nous reste-t-il donc ? Une relation entre *próbata* et *probainō*. Or il nous faut partir du sens de « avancer » pour comprendre cette relation : *próbata*, c'est « ce qui avance » ; — mais encore ? La désignation apparaît singulière, un peu énigmatique. Est-ce le privilège du bétail, et tous les animaux n' « avancent »-ils pas normalement ?

La solution est fournie par un terme morphologiquement apparenté à *próbata* et dont on n'a pas tenu compte encore. C'est le mot homérique *próbasis* (*πρόβασις*), dérivé abstrait en *-ti-* du même verbe *probainō*, qui se rencontre seulement une fois chez Homère, mais dans des conditions idéales pour nous : Od. 2, 75 *keimēliá te próbasin te*. L'expression homérique désigne la richesse : *próbasis* est un mot en *-sis* de la classe des abstraits susceptibles de dénoter une notion collective. Cette aptitude est illustrée par des mots tels que *árosis* « le labourage » et aussi « le labour » comme terre labourée (cf. l'expression française « marcher dans les labours ») ; *ktēsis* « possession » et aussi « l'ensemble des *ktēmata* » comme *árosis* est l'ensemble des terres labourées.

De même *próbasis* désigne l'ensemble des *próbata* ; et l'opposition *keimēlia/próbasis* s'applique à des formes de possessions relevant de deux catégories, selon une division qui paraît essentielle dans l'économie du monde homérique : richesses *gisantes*, *immobiles*/richesses *marchantes*. En somme *próbasis*, c'est *ὅσα προβαίνει* « tout ce qui avance (en fait de richesses) ».

Cette manière de concevoir la richesse en ses deux formes peut évoquer, très sommairement, notre répartition en bien « meubles » et « immeubles ». Pour nous, les immeubles, ce sont des bâtiments ; les meubles, du numéraire. Dans la Grèce homérique, la division est autrement concrète ; tout ce qui « gît » (*keítai*), *keimēlia*, métaux précieux en lingots, or, cuivre, fer aussi, s'oppose à *tà próbata*, richesses sur pied, constituées en fait par les trou-

peaux, le bétail en général. Tel est bien le sens de *próbata* que nous avons observé chez les écrivains.

Cette explication met dans une nouvelle perspective l'économie de la civilisation homérique. Lommel avait imaginé un type extraordinairement primitif de troupeaux formés de grandes masses d'animaux. En fait, *próbata*, rapproché de *próbasis*, dénote une organisation sociale beaucoup plus évoluée. Dans la société homérique, la richesse est une réalité multiple, considérée dans ses diverses valeurs qu'on distingue en *keimélia* et *próbata*.

La même distinction s'est maintenue, à une époque beaucoup plus récente, en germanique. Dans le monde scandinave, nous avons une désignation qui rappelle *próbata*. C'est isl. *gangandi fé* « gehendes Vieh », mais où *fé* représente *pecus* au sens germanique, c'est-à-dire la richesse ; got. *faibu* traduit *argúrion* « argent ». Le sens de l'expression est « la richesse qui marche » pour désigner le bétail ; cf. ci-dessous chap. 4. Une possibilité aussi de rapprochement (rien de plus) s'offre avec le hittite *iyant-* « mouton » qui a la forme du participe de *i-* (cf. gr. *eimi*), « aller, marcher ». On n'est pas assuré encore que ce soit le nom exclusif du mouton et non celui d'une espèce particulière. Si le sens était confirmé, le rapprochement serait frappant.

Voilà le fait essentiel. Pour le reste du développement sémantique, il n'est pas besoin d'insister sur une évolution représentée par beaucoup d'exemples, dans toutes les langues, à toutes les époques.

Le sens dans lequel le terme générique se restreint est imposé par la notion de l'espèce qui prévaut ; le fait est général et bien attesté :

ainsi lat. *bestia* > fr. *biche*  
 " > Engadine *becha* « mouton »  
 lat. *animal* > dial. ital. du nord : *nimal* « porc »  
 " > autre région : *nemal* « bœuf »

C'est toujours l'animal par excellence, l'espèce la mieux représentée, la plus utile localement, qui prend le nom générique : ital. *pecore* « brebis ».

On peut ainsi intégrer *próbata* dans des groupes qui se renouvellent à chaque instant. Le sens particulier de

*próbaton* provient de conditions locales d'élevage ; la signification première, en relation avec *probainō*, ne peut s'interpréter que dans le cadre d'une structure économique définie (1).

(1) Pour l'ensemble des chapitres, I, II, III, on pourra se reporter à notre article « Noms d'animaux en indo-européen », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1949, pp. 74-103.

## chapitre 4

### le bétail et l'argent : *peku* et *pecunia*

*Sommaire.* — Pour tous les comparatistes, i.e. \**peku* désigne le « bétail » ou, dans un sens plus étroit, le « mouton ». Le sens de « richesse », lorsqu'il apparaît pour ce terme ou tel de ses dérivés (p. ex. lat. *pecūnia*), est dès lors tenu pour secondaire et on explique qu'il résulte d'une extension sémantique du terme qui désignait au départ la richesse par excellence, le bétail.

L'étude de \**peku* et de ses dérivés dans les trois grands dialectes où il est représenté — indo-iranien, italique, germanique — conduit à un renversement de l'interprétation traditionnelle : \**peku* désigne originellement la « richesse mobilière personnelle » — et c'est seulement par *spécifications* successives qu'il a pu désigner, dans certaines langues, le « bétail », le « petit bétail », le « mouton ». L'évolution est parallèle à celle de *próbata* (ch. 3).

Dans le vocabulaire de l'économie indo-européenne, qui est une économie pastorale, il y a un terme d'importance capitale, \**peku*, attesté sur trois grandes aires dialectales : indo-iranien, italique, germanique. (Le lituanien *pekus* est très probablement un emprunt au germanique ou à quelque langue de l'Ouest.)

Tous les comparatistes s'accordent à voir dans \**peku*, le nom indo-européen du « bétail » et à l'expliquer par une racine \**pek-* « tondre ». Ce terme désignerait donc proprement l'« ovin » en tant que porteur d'une toison, et il aurait été généralisé pour l'ensemble du « bétail ». Tel est l'enseignement donné depuis les débuts de la grammaire comparée.

Nous essayons de montrer ici que cette conception de \**peku* est insoutenable et qu'il faut reprendre l'analyse des données. L'examen portera successivement sur l'indo-iranien, le latin, et le germanique, et conduira à des conclusions qui dépassent le problème considéré.

## I

## INDO-IRANIEN

Les formes à étudier sont védique *paśu* et avestique *pasu*.

En védique dans l'ensemble le sens est celui de « bétail », confirmé par diverses circonstances de l'emploi : liaison avec *vraja* « étable », avec *gopā* « berger », avec *yūtha* « troupeau », etc. Il faut cependant observer :

1° que *paśu* est un terme collectif couvrant toutes les espèces d'animaux domestiques (chevaux, bœufs) et seulement celles-là : *āsvāvantam gomantam paśum* (Rig Veda I, 83, 4) : *paśum āsvyam gavyam* (V, 61, 5), etc. ;

2° que *paśu* englobe même l'homme désigné comme *paśu* bipède, sur la même ligne que le *paśu* quadrupède : *dvipāde cātus padeca paśāve* (III, 62, 14). Ce n'est pas seulement de ce passage qu'on peut l'induire : c'est l'enseignement explicite du Śatapatha-Brahmaṇa (VI, 2, 1, 2) sur les cinq *paśu* : *purusam āsvam gām avim ajam* « homme, cheval, bœuf, brebis, bouc », et d'autres textes qui transposent cette définition dans la théorie du sacrifice.

L'inclusion de l'homme dans le *paśu* est l'indice d'une société pastorale où la richesse mobilière se composait à la fois d'hommes et d'animaux, et où le terme *paśu*, signifiant d'abord cette richesse mobilière, pouvait convenir aux « bipèdes » comme aux « quadrupèdes ».

L'iranien confirme cette vue. L'association des hommes et des animaux, implicite dans la définition védique, est explicitée par la formule avestique *pasu vira*, « bétail-hommes » dont l'antiquité est reconnue depuis longtemps.

Que désigne au juste *vira* « homme », dans la formule avestique *pasu vira* à laquelle fait écho, à l'autre bout de l'aire indo-européenne, le *uiro pequo* des Tables Eugubines ? Pour le sanskrit, Lüders a montré que *vira*, dans un contexte où il est lié à la notion de bétail, désigne « l'esclave ». Ce sens, qu'on le prenne strictement ou qu'on l'atténue en « gens de maison, domestique », vaut aussi pour le *vira* avestique dans *pasu vira*.

Nous en donnerons une nouvelle confirmation, que

nous tirons d'une *gāthā* de Zarathustra. Dans une strophe d'accent pathétique (Y.46.2), Zarathustra se plaint de son impuissance à vaincre l'hostilité qui l'entoure de toutes parts : « je sais pourquoi je suis sans pouvoir, ô Mazda ; c'est que je suis *kamna-fšu* (= j'ai peu de *pasu*) et que je suis *kamna-nar-* (= j'ai peu d'hommes). » Les deux qualifications *kamna-fšu* « qui a peu de *pasu* » et *kamna-nar-* « qui a peu d'hommes » procèdent évidemment de la formule *pasu vira* avec une transposition de *vira* en *nar* connue dans l'Avesta aussi. C'est le fait d'être pauvre en *pasu* et pauvre en *nar-* qui rend Zarathustra « impuissant » : ces possessions, qui constituent les deux espèces de la richesse mobilière, confèrent ensemble la puissance. Nous ajouterons donc la locution gāthique *kamna-fšu-kamnanar-* au répertoire avestique des composés bâtis sur la locution *pasu vira* et qui procèdent par termes couplés.

Dans la diversité de ces témoignages linguistiques se reflète l'importance du *pasu* pour la société pastorale du Nord-Est de l'Iran, dont l'idéologie inspire les portions les plus anciennes de l'Avesta.

Nous nous bornons à la phase ancienne sans suivre l'histoire ultérieure, d'ailleurs connue, de *pasu*. Ce terme ancien est devenu aujourd'hui le nom du « mouton » dans une partie de l'iranien. Une nouvelle spécialisation succède ainsi à celle qui a, dans une période bien plus ancienne, conféré à *pasu* le sens de « bétail ».

De même, c'est comme élément de la richesse mobilière qu'il faut prendre le *vira* avestique dans *pasu vira*. On désigne par cette locution l'ensemble de la possession mobilière privée, autant les hommes que les animaux, l'homme étant tantôt englobé dans le *paśu* (*pasu*), tantôt mentionné séparément.

On peut étendre la même interprétation au *uiro ombrien*, non pas seulement parce que la formule *uiro pequo* vient d'un héritage indo-européen commun, mais en vertu d'un indice spécifique, propre à deux peuples italiens, Ombriens et Latins. On n'a pas encore prêté attention à une similitude frappante entre le formulaire ombrien et un passage de la vieille prière que cite Caton. En ombrien une expression rituelle revient onze fois :

*uiro pequo .... salua seritu* « salua seruato ». Comparons-y chez Caton : *pastores pecuaque salua seruassis*. Il suffit de superposer les deux textes :

ombrien *uiro pequo ... salua seritu*

latin *pastores pecuaque salua seruassis*

pour qu'apparaisse la correspondance étroite des formules. Tous les termes successifs se répondent dans l'identité étymologique, sauf le premier où le même sens est énoncé par des termes distincts : c'est justement l'ombrien *uiro*, dont l'équivalent latin est, non *uiros*, mais *pastores*. D'où il résulte que l'ombrien désignait par *uiro*, lié à *pequo*, les hommes chargés des soins du bétail. Nous avons donc en ombrien le parallèle exact de la notion de *vīra* associé à *pasu* en indo-iranien.

Que *pasu* renvoie d'abord à une valeur économique, on peut en trouver confirmation dans le terme *kṣu* qui, quoique apparenté à *paśu-* comme av. *fṣu-* à *pasu-*, s'en est détaché de bonne heure et garde mieux le sens premier. L'adjectif *puruksu* signifie « abondant en richesses, en possessions », mais non spécifiquement en « bétail ». C'est une qualification des dieux Agni, Indra, Soma, et on le trouve souvent associé à des termes désignant la « richesse ».

Il semble que tous ces indices laissent voir dans le sens de « bétail », une restriction du sens plus ancien et plus large de « richesse mobilière », appliqué à la principale forme de possession dans une société d'élevage.

## II

### LATIN

La formation de *pecūnia* est unique en latin. C'est là son prix ; c'est là aussi sa difficulté. Il faut y insister d'autant plus que ce problème de morphologie n'a pas encore été traité. Le rapport formel de *pecūnia* à *pecū* est celui d'un dérivé secondaire, provoquant l'allongement de la voyelle finale du thème. La question essentielle est celle du suffixe. Un parallèle à la formation de

lat. *pecūnia* a été signalé, entre autres, par Meillet : c'est celle du v. sl. *-ynji* (< \**-ūnia*). Ce suffixe *-ynji* constitue en v. slave des abstraits tirés d'adjectifs, ainsi *dobrynji* « bonté » : *dobrŭ* « bon » ; ou des noms de personnes féminines tirés des masculins correspondants : *bogynji* « déesse » : *bogŭ* « dieu ». Nous pouvons même alléguer un dérivé slave en *-ynji* tiré d'un thème en \**-u-* : c'est *lĭgynji* « allègement » : *lĭgŭkŭ* « léger » (cf. skr. *laghú-*, *raghú-* « léger »).

Ce rapprochement pourrait être retenu. Mais il faut en tirer les conséquences. Puisque latin *pecūnia* est un abstrait, il doit, comme les abstraits slaves en *-ynji*, supposer un adjectif comme forme de base. On aurait alors à envisager \**peku* comme le neutre d'un adjectif très archaïque, qu'aucune langue n'aurait conservé. Si cette conséquence — inéluctable — paraît trop hardie et si on juge qu'elle postule une formation dont l'existence ne pourrait être autrement démontrée, il reste l'alternative d'expliquer *pecūnia* par les ressources de la morphologie latine.

On rapprochera alors *pecūnia* des dérivés féminins en *-nus*, *-nā* formés sur des noms en *-u-* : ainsi *fortūna* qui se tire du nom \**fortu-* (cf. *fortu-itus*), ou *Portūnus*, *opportūnus* de *portu-*. Il faut alors admettre 1°) que la correspondance entre lat. *pecūnia* et la formation slave en *-ynji* n'est qu'apparente et résulte d'un procès secondaire, et 2°) que *pecūnia* est un abstrait en *-ia* formé en latin même sur un dérivé *-nus/-nā* analogue à *portūnus*, *fortūna* (cf. *portus* et *fortu-itus*), ou à la rigueur sur un féminin en \**-nī-*.

Tel est le dilemme où nous enferme l'analyse de cet abstrait sans parallèle en latin : ou *pecūnia* relève de la même formation que slave \**-ūnyā* et il doit se relier à un adjectif ancien et non au neutre historique *pecū* ; ou *pecūnia* dérive directement du neutre *pecū*, mais par une suffixation qui n'est plus immédiatement comparable à celle des abstraits slaves en *-ynji*.

L'autre substantif dérivé de *pecū* est *pecūlium*. Ici encore il s'agit d'une forme qui reste isolée et sans analogue parmi les neutres en *-ium*. On peut néanmoins en démêler la formation. Entre *pecū* et *pecūlium*, il faut

poser un intermédiaire \* *pecūlis* qui est à *pecū* comme *idūlis* à *idūs*, *tribūlis* à *tribus*. Pour le rapport entre \* *pecūlis* et *pecūlium*, on comparera *edūlis* et *edūlia* (d'où *edūlium*). De *pecūlium* on tire un verbe dénomiatif *peculo(r)*, d'où le substantif *peculātus*, -ūs. Ainsi la série *pecūlium* : *peculo(r)* : *peculātus* devient parallèle à *dominium* : *dominor* : *dominātus*. Toute la chaîne des dérivés qui se groupent avec *pecūlium* s'organise ainsi rationnellement.

L'essentiel est maintenant le problème du sens de *pecūnia*, du sens de *pecūlium* et de leur relation avec *pecū*. Aux yeux de tous les étymologistes, *pecū* est le « bétail » ; *pecūnia*, la « richesse en bétail », *pecūlium*, la « part de bétail laissée à l'esclave ». Tel est l'enseignement de tous les dictionnaires étymologiques et des ouvrages de morphologie latine, répétant une interprétation qu'on peut dire séculaire, et même millénaire, puisqu'elle nous vient des étymologistes romains, des trois termes *pecū*, *pecūnia*, *pecūlium*.

La relation formelle entre ces trois termes est assurée. Il s'agit de savoir comment l'entendre. Pour cela, il faut commencer par établir ce que signifient *pecūnia* et *pecūlium*.

### I. — *Pecūnia*

Il ne suffit pas d'avoir expliqué le lien formel qui rattache *pecūnia* à *pecū*. Il faut élucider parallèlement le rapport de sens qui résulte du rapport de dérivation. Or, on peut consulter tous les auteurs de la latinité ancienne et classique, parcourir toutes les citations de dictionnaires ; jamais on ne constatera un lien entre le sens de *pecūnia* et celui de *pecū* « troupeau, bétail ». Dans tous les exemples, *pecūnia* signifie exclusivement « fortune, argent », et se définit par « *copia nummorum* ». On doit alors procéder par inférence méthodique, sans tenir compte des vues traditionnelles. Si le dérivé *pecūnia* a exclusivement, dès les premiers emplois, le sens d'« argent, fortune, χρήματα », c'est que le terme de base *pecū* se rapporte exclusivement à une valeur économique et qu'il signifie « possession mobilière ». Ainsi seulement sera justifié le

sens constant de *pecūnia*, qui, comme abstrait-collectif, généralise le sens propre à *pecū*.

C'est en vertu d'un procès distinct, tout pragmatique et secondaire, que \* *peku* dont le sens était « possession mobilière » a été appliqué spécifiquement à la réalité dite « bétail ». Il faut distinguer dans cette analyse les deux plans théoriques : celui de la signification et celui de la désignation. Il faut distinguer en conséquence le sens propre de \* *peku*, révélé par ses dérivés anciens, et l'emploi historique du mot pour désigner le « bétail ». Une fois réalisée la jonction sémantique entre ce terme \* *peku* et cette réalité, le bétail, la désignation se fixe pour un temps. Mais l'histoire ne s'arrête pas et de nouvelles spécifications peuvent encore se produire : c'est le cas des différenciations opérées en latin entre *pecū*, *pecus*, -oris, *pecus*, -udis. Elles relèvent de l'histoire lexicale du latin et n'intéressent plus les relations fondamentales que nous mettons au jour.

Ce sont ces relations qui ont été méconnues. Le résultat est qu'on interprète inexactly tant *pecū* que *pecūnia*. Et ces notions inexacts ont été transposées d'abord par les Latins, puis par les modernes, dans la traduction naïve de *pecūnia* par « richesse en bétail », que tout réfute. On doit poser, à l'inverse, que la nature réelle du *pecū* primitif s'éclaire à partir du sens réel du *pecūnia* historique.

La notion de « richesse mobilière », exprimée par *pecūnia*, pouvait englober d'autres espèces que le « bétail ». On se fera une idée de son extension première par cette notice de P. Festus qui doit se référer à une locution archaïque : *pecunia sacrificium fieri dicebatur cum fruges fructusque offerebantur, quia ex his rebus constant quam nunc pecuniam dicimus*.

Pour ce glossateur, les *fruges fructusque* constituaient la *pecūnia*. On peut enregistrer cette valeur élargie de *pecūnia* sans rejeter, mais en les réinterprétant, les définitions de Varron : *pecuniosus a pecunia magna, pecunia a pecu : a pastoribus enim horum uocabulorum origo*.

Il suffit en effet de lire Varron (L. L.) pour savoir ce qu'on entendait de son temps par *pecūnia*. Il fait entrer, sous la dénomination de *pecūnia*, des termes comme *dos*

« dot », *arrabo* « arrhes », *merces* « salaire », *corollarium* « pourboire » (V, 175); puis *multa* « amende » (177); *sacramentum* « dépôt sacré » (180); *tributum* « tribut » (181); *sors* « pecunia in faenore » (VI, 65); *sponsio* « dépôt garantissant une promesse de mariage » (VI, 70). Il y avait en outre la *pecunia signata*, l'argent monnayé (V, 169), les *nuncupatae pecuniae* des textes de lois (VI, 60); bref *pecunia* couvre tous les usages possibles de l'argent comme valeur économique ou comme signe monétaire, mais encore une fois, il ne se réfère jamais à la possession du « bétail ». Cela veut dire que dans l'usage latin, *pecū* et *pecunia* étaient devenus des termes distincts, du fait que, quand *pecū* s'est spécialisé dans la désignation du « bétail », il n'a pas entraîné *pecunia*, qui a conservé sa valeur première de « fortune mobilière ».

## II. — *Pecūlium*

Ce qui a été dit de *pecunia* vaut aussi, dans une assez large mesure, de *pecūlium*. Nous avons ici affaire à un terme qui, disons-le d'emblée, est encore plus loin de *pecū* que ne l'était *pecunia*. On sait que *pecūlium* désigne la possession propre concédée à ceux qui ne peuvent légalement posséder : épargne personnelle accordée à l'esclave par le maître, au fils par le père. La notion d'« avoir propre » est au premier plan et cet avoir consiste toujours en biens meubles : argent ou moutons. Nous n'avons pas à nous demander pourquoi *pecūlium* se rapporte aux économies de l'esclave et *pecunia* à la fortune du maître ; c'est là un problème d'histoire des institutions, non de la forme linguistique. Cette répartition constatée, nous retrouvons le sens de *pecūlium* dans le dérivé *pecūliāris* « propre au *pecūlium* » ou « donné en *pecūlium* ». De fait, *pecūliāris* est seulement l'adjectif de *pecūlium*, et n'importe quelle possession meuble peut devenir un *pecūlium*. On le voit encore chez Plaute : un jeune garçon peut être donné comme *pecūlium* au fils du maître et sera dit le *pecūliāris puer* : c'est un des éléments de la comédie des *Captivi* (v. 20, 982, 988, 1013). Dans les conditions

ordinaires de sa vie, l'esclave ne pouvait guère se constituer un *pecūlium* qu'avec ce qui était à sa portée ; un peu d'argent, quelques moutons. Mais cette limitation de fait n'impliquait pas que *pecūlium* désignât une pièce de bétail plutôt qu'une pièce de monnaie.

Nous pouvons donc voir dans *pecūlium* une deuxième preuve que la notion de base, celle de *pecū*, ne se rapportait pas spécifiquement au bétail. Dans *pecūlium*, plus que dans *pecunia*, est soulignée la relation d'appartenance personnelle, bien que restreinte à une certaine classe sociale. Mais la possession en question est toujours celle d'un bien meuble, que *pecūlium* soit pris dans son sens strict ou dans des acceptions figurées. Par ces deux traits, possession personnelle et bien meubles, se définit aussi le verbe dérivé *peculo(r)* qui a produit *peculātus* « appropriation (frauduleuse) des deniers publics ». Entre ce terme juridique et le terme de base *pecū*, une continuité fonctionnelle est rétablie, parallèlement à la chaîne de dérivation morphologique. On peut ici raisonner par analogie. De même que de *edūlium* « plat agréable à manger », on remonte à *edūlis* « susceptible d'être mangé » et de *edūlis* à \**edu*, à peu près « mangeaille », de même de *pecūlium* « possession meuble personnelle », on remontera à \**pecūlis*, « \* appropriable », et de \**pecūlis* à *pecū* qu'il faut alors définir comme « propriété (mobilier) ». On est conduit, quelle que soit la voie choisie, à la même conclusion : *pecū* signifie « bien meuble (personnel) ».

## III

### GERMANIQUE

Le mot \**peku* est attesté dans l'ensemble du germanique ancien, mais le sens varie selon les dialectes et ce sont précisément ces variations qui peuvent nous instruire sur la valeur propre du terme. Nous devons l'envisager dans le contexte propre de chacun des dialectes anciens.

En fait, au sein du germanique, la forme v. h. a. *fihu* (variantes *feho*, *febu*) est la seule qui signifie « bétail ». Dans les textes traduits du latin, il rend *pecus*, *pecudes*, et plus généralement *iumenta*; cf. en outre *fēhelih* « tierisch », *fihu-stērbo* « peste », *fihu-wart* « Viehhirt », *fihu-wiari* « Viehweiher ». Mais ce sont des latinismes; les modèles latins ont été déterminants ici comme dans bien d'autres cas. On va voir en effet que v. h. a. *fihu* s'est fort éloigné du sens que le mot avait conservé dans tout le reste du germanique, et que l'innovation ou la spécialisation est à mettre au compte du vieux-haut-allemand, contrairement à ce qui est communément admis. Autrement on ne pourrait comprendre la situation qui est celle de \**peku* dans les autres dialectes et qu'il reste à décrire, non plus que le rôle du terme vieux-haut-allemand lui-même dans la genèse de m. lat. *feudum* « fief ».

Il faut en premier lieu examiner le témoignage du gotique. Le neutre gotique *faihu* désigne seulement l'argent, la « fortune », et n'a jamais de relation avec le monde animal. Voici un exemple :

*Gabaihaitun imma faihu giban* « ils promirent de lui donner de l'argent, *epēggeilanto autōi argūrion doūnai*, *promiserunt ei pecuniam se daturos* » (Marc 14, 11).

Cet exemple suffirait à montrer que *faihu*, terme choisi pour traduire gr. *khřēmata*, *argūrion*, lat. *pecūnia*, *possesiones*, se réfère exclusivement à l'argent, à la richesse. C'est aussi ce que montrent les composés gotiques de *faihu* tels que : *faihufriks* « avide d'argent, *pleonēktēs*, *philārguros* », *faihufrikei* « cupidité, *pleonexia* », *faihugairns* « cupide d'argent, *philārguros* », etc.

On voit donc que *faihu* est complètement étranger au vocabulaire pastoral, qui comprend des termes tout différents, tels *hairda* « troupeau, *poimnē*, *agēlē* », *hairdeis* « berger, *poimēn* »; *awepi* « troupeau, *poimnē* »; *wripus* « troupeau, *agēlē* », *lamb* « mouton, brebis, *prōbaton* ». L'entourage sémantique de *faihu*, ce sont les termes qui désignent l'argent et la richesse : *gabei* « richesse, *plotos* », *gabeigs* (*gabigs*) « riche, *plousios* » et les verbes dénominatifs *gabigian* « enrichir, *ploutizein* » et *gabignan* « s'enrichir, *ploutein* » ainsi que *silubr* « argent, *argū-*

*riou* » (métal et monnaie), *skatts* « denier, mine, *dēnārion*, *mnā* »; plur. « pièces d'argent, *argūria* ».

Une preuve supplémentaire que got. *faihu* n'a aucune attache avec le monde de l'élevage est fournie par une relation lexicale qui n'a pas encore été discernée et qu'il faut établir dans son droit.

Il existe en gotique un verbe *gafaihon*, *bifaihon* qui traduit gr. *pleonektein*, avec un nom déverbatif *bifaih* « *pleonexia* ». Dans la II<sup>e</sup> Epître aux Corinthiens, qui contient tous les exemples, Paul emploie *pleonektein* pour « gagner sur quelqu'un, s'enrichir à ses dépens, l'exploiter ». C'est ce que le gotique a rendu par *bifaihon*, *gafaihon*.

L'explication de *faihon* apparaît au sein même du gotique; *faihon* est le dénominatif de *faihu*. La formation est celle des verbes tirés de noms en *-u* : comme *sidon* : *sidus*, ou *luston* : *lustus*. Le rapport de sens entre *faihon* et *faihu* résulte des emplois des composés de *faihu*. Puisque *faihu* désigne l'argent, la richesse, et que *faihu-friks* traduit *pleonēktēs* comme *faihu-frikei* et *faihu-geiro* rendent *pleonexia*, on a créé un verbe *faihon* (*bi-*, *ga-*) comme équivalent de *pleonektein* au sens particulier de « s'enrichir (sur quelqu'un) ».

Passons maintenant au nordique. La traduction habituelle de v. norrois *fé* par « Vieh, Besitz, Geld » doit être rectifiée : c'est la notion de « richesse (mobilière) » qui est à mettre au premier plan. Cela ressort de trois conditions :

1) L'expression *gangandi fé* pour « bétail » suppose évidemment que *fé* à lui seul ne signifiait pas « bétail », mais « richesse, fortune »; on a désigné par *gangandi fé*, la « richesse sur pied », le « bétail »; cf. gr. *prōbasis*, *prōbaton*;

2) Le composé *félag* « possession commune » d'où *félagi* « camarade, compagnon » (passé en v. angl. *feolaga*, angl. *fellow*) demande aussi pour *fé* le sens de « fortune, bien », non celui de « troupeau »;

3) Le verbe dénominatif *féna* signifie « s'enrichir », donc « acquérir de la fortune » (*fé*); d'où le dérivé secondaire *fénadr* « richesse », désignant éventuellement le « bétail », mais par une nouvelle spécialisation.

En vieil-anglais, il suffit de consulter le *Concise Anglo-Saxon Dictionary* de J. R. Clark Hall et Meritt pour constater que *fēoh*, au sens — traditionnellement mis en tête de l'article — de « cattle, herd », n'a qu'un petit nombre d'attestations, qu'il y aurait d'ailleurs lieu aujourd'hui de réviser attentivement, tandis que la grosse masse des exemples se répartit sous les chefs : « movable goods, property » et surtout « money, riches, treasure ». On peut dire que *fēoh* en vieil-anglais s'applique d'abord et principalement à la richesse en général ou aux biens meubles, et seulement en second lieu et assez rarement à cette forme de fortune mobilière que constitue le bétail. Dans le *Beowulf* il signifie seulement « richesse » ou « trésor », et chez Aelfric la locution *wi liegendum fēo* « for ready money » confirme l'ancienneté du sens. En outre, il n'y a que trois composés avec *fēoh* « bétail », mais une trentaine avec *fēoh* « argent, richesse ».

On peut répéter l'observation pour le moyen-anglais en étudiant les articles *fe* du *Middle English Dictionary* de Kurath-Kuhn (III, 430). Il y a très peu d'exemples du sens mis en tête : « live stock », mais beaucoup plus de *fe* comme « movable property ; possessions in live stock, goods or money, riches, treasure, wealth », et comme « money as a medium of exchange or as used for taxes, tributes, ransom, bribes, etc. ».

Il faudrait procéder à un nouvel examen des exemples et classer les emplois selon leur exacte valeur contextuelle, en se libérant du schéma traditionnel qui imposait à tout prix « bétail » comme sens initial. Cette révision aurait probablement quelques conséquences pour l'histoire de l'anglais *fee* et celle de fr. *fief*, ancien *feu*. Selon l'explication traditionnelle, le francique *fehu* « bétail » serait devenu lat. *feus* « bien mobilier ». On penserait plutôt que *fibu*, comme got. *faihu*, désignait toute forme de biens meubles et qu'il a gardé ce sens quand il est passé en latin. Ici aussi un nouvel examen serait nécessaire.

## IV

## CONCLUSIONS

Cette esquisse a montré que la conception traditionnelle du \* *peku* indo-européen doit être entièrement réformée. Notre première conclusion est que \* *peku* signifie « possession mobilière personnelle ». Que cette possession soit, en fait, représentée par le bétail, est une donnée distincte, qui tient à la structure sociale et aux formes de la production. C'est seulement par suite de cette association fréquente entre le terme \* *peku* et la réalité matérielle de l'élevage que, en se généralisant hors de la classe des producteurs, \* *peku* en est arrivé à signifier « bétail » — première spécialisation —, puis spécifiquement « petit bétail » — deuxième spécialisation —, et enfin « ovin » — troisième et dernière spécialisation. Mais en lui-même *peku* ne désigne ni le troupeau ni aucune espèce animale.

Nous pouvons établir alors une corrélation entre le sens propre de \* *peku*, ainsi restauré, et sa distribution dialectale. Il est intéressant de noter — les comparatistes n'y ont pas prêté assez d'attention — que \* *peku* manque en grec. Ce n'est pas un hasard. Une notion aussi importante ne pouvait simplement disparaître. Le terme indo-européen a été, en fait, remplacé en grec par une désignation nouvelle, qui porte le même sens ; c'est hom. *próbasis*, avec son équivalent beaucoup plus commun, *próbata*. Notre étude de ce terme (ci-dessus p. 37 ss.) a fait apparaître, explicite, le modèle de l'évolution que nous posons pour \* *peku* : au point de départ, un terme désignant la « possession mobilière ». Celui-ci, pour des raisons extra-linguistiques, se trouve appliqué fréquemment à la possession de bétail ; il devient alors le terme pour « bétail », et ultérieurement pour l'espèce de bétail prédominante, le « mouton ».

Mais comme on l'a vu ci-dessus, cette spécialisation, accomplie tôt sur le domaine indo-iranien, ne s'est pas réalisée partout. Nous avons en latin et dans une partie notable du germanique, des témoignages de haute antiquité prouvant que le sens premier était « possession

mobilière », ce qui explique toute la dérivation. Cette évolution n'est pas réversible. Il est en effet improbable au dernier degré que \* *peku*, s'il avait signifié proprement « bétail », eût pu en venir à désigner l' « argent » et la « fortune » en général, ce qui est le sens exclusif de lat. *pecūnia* et de got. *faibu*.

Ce sera notre deuxième conclusion : dans un procès lexical de cette nature, c'est un terme de sens général qui se trouve appliqué à une réalité spécifique et qui en devient la désignation, non l'inverse. Nous prenons ici le contre-pied de la relation qui a été établie depuis les étymologistes latins jusqu'à nos récents dictionnaires entre *pecū* et *pecūnia*.

On peut poser en fait que les termes qui se rapportent à des formes diverses de possession sont des termes généraux, dénotant leur relation au possesseur, mais n'indiquent rien sur la nature propre de la chose possédée. La signification générale permet ainsi des désignations spécifiques, qui au long de l'histoire, finissent par s'attacher si étroitement à leur objet particulier que le sens originel en est oblitéré. Nous en avons un exemple clair dans gr. *próbasis*, *próbata*. De même, le terme spécifique anglais *cattle*, fr. *cheptel* remonte à lat. *capitale* « bien principal » ; déjà dans un texte de 1114, *captale* « chatel, cattle, movable goods » (1). Mais, encore au Moyen Age, il a le sens de « fortune, biens, revenus », et l'espagnol *caudal* signifie « biens, richesses ». Le passage « fortune mobilière > bétail » est caractéristique. Mais une fois accompli, il est irréversible. Ainsi le « bétail » est très souvent désigné par les termes qui se rapportent à la possession en général, c'est-à-dire qu'on le désigne simplement comme « possession » ; mais jamais l'inverse.

Notre interprétation de \* *peku* et de son évolution est donc conforme à ce qu'on pourrait appeler la norme des termes de propriété : une appellation générale ou générique est employée dans une certaine classe de producteurs comme désignation de l'objet ou élément typique ; en cette qualité elle se diffuse hors de son milieu originel et devient alors la désignation usuelle de l'objet ou élément

(1) Baxter-Johnson, *Mediaeval Latin Word-list*, 1934, p. 64.

en question. C'est le cas ici. On a pu, par l'examen comparé des données dans trois groupes dialectaux, suivre pour \* *peku* les étapes de ce procès, et vérifier dans une certaine mesure cette reconstruction interne.

Une dernière conclusion touche à l'étymologie de \* *peku*. Si la présente démonstration est jugée recevable, elle ruine le rapprochement traditionnel avec \* *pek(t)*-« tondre ». Il est évident que \* *peku*, terme de valeur économique, ne dénommant aucun animal, ne peut rien avoir de commun avec des termes dérivés de \* *pek(t)*-qui sont propres à la technique de la tonte et du peignage de la laine : gr. *pékō* « peigner, carder » ; *pókos* « toison », *pektéō* « tondre », *pékos* n. « toison », *pokizō* « tondre la laine », *kteís* « peigne » ; lat. *pecto* « peigner, carder », *pecten* « peigne », *pexus* « velu, cotonneux », arm. *asr* « laine ». Entre ces formes et \* *peku* il n'y a rien d'autre qu'une ressemblance d'homophonie. Le rapprochement doit être abandonné, et \* *peku*, vestige du plus ancien vocabulaire indo-européen, semble irréductible à aucune racine connue (1).

(1) Une version beaucoup plus détaillée de la présente étude sera publiée aux Etats-Unis dans un volume collectif intitulé *Indo-European and Indo-Europeans* (Chicago University Press).

section 2

donner et prendre

## chapitre 5

### don et échange

*Sommaire.* — Le grec a cinq mots que, d'ordinaire, on traduit uniformément par « don ». Un examen attentif de leurs emplois montre qu'ils correspondent en fait à autant de façons différentes d'envisager le don — de la pure notion verbale, « le donner », à la « prestation contractuelle, imposée par les obligations d'un pacte, d'une alliance, d'une amitié, d'une hospitalité ».

Le terme gotique *gild* et ses dérivés nous renvoient à une tradition germanique très ancienne où les aspects religieux — « sacrifice » —, économiques — fraternité des marchands — et juridiques — « rachat » (du crime) — sont étroitement imbriqués.

Les avatars des mots apparentés à gr. *dáptō*, lat. *daps*, d'une part font déceler dans le passé indo-européen la pratique du « potlatch » — et d'autre part montrent comment se dégrade en « dépense en pure perte, dommage » la notion ancienne de « dépense de prestige ».

La hanse, devenue comme la gilde un groupement économique, continue, elle, les *comitatus* de jeunes guerriers groupés autour d'un chef, tels que nous les décrit Tacite dans la *Germanie*.

#### *Introduction*

Nous abordons maintenant l'étude d'un ensemble de notions économiques qu'il est difficile de définir autrement que par la somme de leurs particularités : « donner », « échanger », « commercer ». La terminologie relative à l'échange et au *don* constitue un chapitre très riche du vocabulaire indo-européen.

C'est par l'idée de *donner* que nous commencerons. On jugerait que c'est une idée simple ; elle comporte cependant des variations assez singulières dans les langues indo-européennes, et, d'une langue à l'autre, des contrastes qui méritent l'examen. En outre elle se prolonge dans des notions qu'on ne penserait pas à y associer. L'acti-

vité d'échange, de commerce se caractérise d'une manière spécifique par rapport à une notion qui nous paraît différente, celle du *don* désintéressé ; c'est que l'échange est un circuit de dons plutôt qu'une opération proprement commerciale. De l'échange à l'achat et à la vente, une relation se précisera par l'étude des termes employés pour ces différents procès.

Il y a dans ce domaine une assez grande stabilité lexicale ; les mêmes termes restent en usage très longtemps ; souvent ils ne sont pas renouvelés, à la différence de ce qui se produit pour des notions plus complexes.

### Le vocabulaire grec du "don"

Nous partirons de la racine \**dō-*, pour laquelle l'ensemble des langues garantit une forme et une signification constantes. Les formes nominales montrent une structure ancienne, celle des dérivés en *-no-* et en *-ro-* : skr. *dānam*, lat. *dōnum*, gr. *dōron* (δῶρον), arm. *tur*, sl. *darŭ*. Ces formes semblent bien attester, dans la constance même de cette ressemblance ou de cette différence, une ancienne alternance *r/n*, marque de la flexion archaïque, dite hétéroclitique, souvent révélée par la coexistence de dérivés en *-r-* et en *-n-*. Nous avons de plus en grec une série de formes nominales, distinguées seulement par la classe de dérivation, qui se rapportent toutes au « don ». Ce sont : gr. *dōs* (δῶς), *dōron* (δῶρον), *dōreá* (δωρεά), *dōsis* (δόσις), *dōtinē* (δωτινή), cinq termes distincts qu'on traduit uniformément « don ».

Le premier est très rare : nous en avons un exemple unique. Les quatre autres sont beaucoup plus communs et peuvent coexister chez le même auteur. S'agit-il d'un pullulement lexical fortuit ou y a-t-il des raisons à cette multiplicité ? Tel est le problème à examiner.

La première forme, *dōs*, est un thème en *-t* : c'est le correspondant du latin *dōs* (thème *dōt-*). En latin le mot s'est spécialisé ; c'est la « dot », le don que l'épouse apporte en mariage, parfois aussi le don de l'époux pour l'achat de la jeune fille.

Pour fixer le sens de gr. *dōs*, qui n'est pas encore spé-

cialisé, nous avons un vers d'Hésiode : δῶς ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή, θανάτιο δότευρα (*Trav.* 356), « la *dōs* est bonne, mais la rapine (*hárpax*) est mauvaise, parce qu'elle donne la mort ». Ce vers se trouve précisément dans un passage où l'on vante le « don » qui permet d'établir des relations profitables. *Dōs* et *hárpax* sont des noms-racines et il n'est pas fortuit qu'on n'en ait pas d'autre exemple ; ils présentent l'idée sous sa forme la plus abstraite : le « donner » est bon, le « ravir » est mauvais.

*Dōron* et *dōreá* semblent avoir le même sens. Mais quand Hérodote les emploie concurremment, on voit qu'il les distingue bien, selon un principe qui n'est pas difficile à reconnaître. Ainsi III, 97 : Κόλχοι... ταξάμενοι ἐς τὴν δωρεήν... δῶρα... ἀγίνεον « Les Colchidiens qui s'étaient imposés, taxés eux-mêmes, apportaient des dons (*dōra*) pour la *dōreá* » : *dōreá* proprement est le fait d'offrir un *dōron* ; c'est un nom abstrait dérivé de *dōréō* (δωρέω), lui-même dénominateur de *dōron*. La valeur verbale est très nette dans *dōreá* et elle explique l'adverbe *dōreán* (δωρεάν) (attique) « par don, pour un don, gracieusement, pour rien ». Ainsi *dōron* est le don matériel, le don même ; *dōrea*, le fait d'apporter, de destiner comme don. De *dōron* dérivent *dōreísthai* (δωρεῖσθαι) « faire don » avec comme régime le nom de la chose ou de la personne à qui on donne, *dōrēma* (δώρημα) « chose dont on fait don, cadeau qui sert à récompenser ».

*Dōsis* est très différent. Nos traductions ne le distinguent pas de *dōron* ; mais l'emploi est clair chez Homère II. 10, 213 καὶ οἱ δόσις ἔσσειται ἐσθλή. On demande un volontaire pour une mission périlleuse ; on lui promet qu'il aura une bonne *dōsis* ; non pas un *dōron*, car l'objet même du don n'existe pas. *Dōsis* est une transposition nominale d'une forme verbale au présent ou, ici, au futur : « nous lui donnerons, nous lui ferons un don. » Une formule où transparait encore la valeur verbale de cet abstrait est chez Homère, Od. 6, 208 δόσις δ'ὀλίγη τε φίλη τε — paroles dites par des gens qui donnent, et s'excusent de ne pas donner beaucoup : « ce don est petit et fait de bon cœur » ; c'est la transposition d'une forme verbale « nous donnons peu, mais de bon cœur ». *Dōsis* est donc « l'acte de donner ». La formation en *-ti* définit en effet

un accomplissement effectif de la notion, qui peut aussi, mais non nécessairement, se matérialiser dans un objet. La *dosis* désigne aussi un acte juridique ; c'est en droit attique l'attribution d'un héritage par volonté expresse, hors des règles de transmission normale.

Il y a encore un emploi médical où *dosis* désigne le fait de donner, d'où : la quantité donnée d'un remède, la « dose », sans qu'il y ait là aucune idée de cadeau ou d'offrande. Le mot est passé par emprunt sémantique en allemand : *Gift*, et, comme gr. lat. *dosis* a servi de substitut à *uenenum* « poison », on a fait en allemand *Gift* n. « poison » à côté de (*mit*)*gift* f. « dot ». A date ancienne *dosis* n'interfère d'aucune manière avec *dōron*, ni avec *dōreá*.

Enfin *dōtinē*. Pour ce mot l'essentiel de l'emploi reste à définir. C'est le terme le plus particularisé de tous ; les exemples en sont peu nombreux, mais bien caractérisés. Mot ionien poétique, qu'on rencontre chez Homère et aussi chez Hérodote, il est très vite sorti de l'usage. Par *dōtinē*, on énonce une notion du « don », mais de quelle espèce ?

Pour décider Achille à revenir au combat, on lui promet entre autres une portion de terrain avec des habitants riches et qui seront ses sujets... « ... qui l'honoreront (*timésousi*) comme un dieu par des *dōtinai* et acquitteront sous son sceptre *liparās thémistas* » (II, 9, 155-156).

Les deux mots *timésousi* et *thémistas* sont essentiels pour définir *dōtinēsi*. Par *thémistas*, notion assez complexe, on entend les prérogatives du chef ; en particulier ce que la loi divine exige qu'on montre d'égard et apporte de tribut à une personnalité telle qu'un roi. Plus importante encore est la *timē*. Ce terme est un dérivé de *tíō* et appartient au groupe de skr. *cayati* « avoir égard, avoir respect », d'une racine qui est à distinguer absolument de celle qui signifie « venger, punir », gr. *poimē*, que souvent on y associe. Ce sont des notions différentes. Celle de *poimē*, répondant exactement à l'av. *kaēnā* « vengeance, haine », est la rétribution destinée à compenser un meurtre, l'expiation du sang. De là aussi la transposition sentimentale en haine, vengeance considérée comme une rétribution (cf. le sens en iranien).

L'autre groupe, celui qui nous occupe ici, celui de *timē*, indique l'honneur attribué à un dieu, à un roi et les redevances qui leur sont dues par une communauté ; c'est à la fois la marque d'estime et l'estimation, notion sociale, sentimentale et aussi économique (1). La valeur attribuée à quelqu'un se mesure aux offrandes dont on le juge digne : voilà les termes qui éclairent *dōtinē*.

Homère, Od. 9, 266-268 : « nous sommes arrivés à tes genoux pour voir si tu nous offrirais un *xeinēion* (un don d'hospitalité) ou si tu nous donnerais une *dōtinē*, comme est la loi de l'hospitalité (*thémis xeinōn*). » Cette fois, dans ce texte qui semble fait pour nous éclairer, la relation s'établit entre la *dōtinē* et les cadeaux de règle entre hôtes, selon les traditions de l'hospitalité, de celui qui reçoit à celui qui est reçu. De même encore, Od. 11, 350 ss. « que notre hôte attende jusqu'à demain pour nous quitter, jusqu'à ce que j'aie pu réunir toute la *dōtinē* ».

Fuyant Athènes, les Pisistrates veulent reconquérir la tyrannie dont ils ont été chassés ; ils parcourent les cités qui peuvent avoir des obligations envers eux pour rassembler des *dōtinai* : ἡγειρον δωτινας (Hérodote I, 61).

Il existe aussi un verbe *dōtinázō*, une fois chez Hérodote (II, 180) : lors de la reconstruction d'un temple, qui incombe à un groupe de cités confédérées, les prêtres vont de ville en ville, collectant les dons : περι τὰς πόλεις ἔδωτιναζον.

Ces citations éclairent une notion assez différente des autres. Ce n'est pas seulement un présent, un don désintéressé ; c'est un don en tant que prestation contractuelle, imposée par les obligations d'un pacte, d'une alliance, d'une amitié, d'une hospitalité : obligation du *xeinos* (de l'hôte), des sujets envers le roi ou le dieu, ou encore prestation impliquée par une alliance.

Une fois cette signification fixée, elle aide à résoudre les problèmes philologiques que les variantes posent dans la tradition textuelle de ces mots. Ainsi la tradition manuscrite d'Hérodote VI, 89 s'est partagée entre la

(1) Sur *timē* et son groupe, cf. vol. II, liv. I, ch. 5.

leçon *dōtinēn* et la leçon *dōreēn*. Les Corinthiens veulent aider les Athéniens, ils leur vendent vingt vaisseaux, mais à un prix très bas, à cinq drachmes par bateau, car la loi défendait un *don* gratuit. C'est donc un paiement symbolique qu'on impose aux Athéniens, puisqu'on ne pouvait d'après la loi *donner* les vaisseaux d'une cité à l'autre. Est-ce *dōtinē* ou *dōreē*? Il s'agit en fait d'une livraison gratuite. La leçon valable est en conséquence *dōreēn*, et non *dōtinēn* qui est exclu puisque c'est le don gracieux que la loi interdit, non pas celui qui accompagne une alliance.

Voilà comment l'usage grec distingue pour la même notion trois noms dérivés de la même racine, et qui cependant à aucun moment ne peuvent se confondre. Cette notion se diversifie selon les institutions et selon ce que j'appellerai le contexte de l'intention : *dōsis*, *dōron*, *dōtinē*, trois mots pour désigner le don parce qu'il y a là trois manières de le concevoir (1).

#### *Une institution germanique : la gilde.*

Aux termes grecs passés en revue, nous allons ajouter le mot germanique qui est devenu le nom de « l'argent » en allemand, *Geld*.

En gotique, *gild* traduit gr. *phóros* « impôt », et le composé *kaisara-gild*, gr. *kēnsos* « impôt ». Nous avons de plus un verbe : *fra-gildan*, *us-gildan* « rendre, restituer, *apodidónai*, *antapodidónai* » et un dérivé nominal *gilstr* qui rend également *phóros* « impôt ».

Dans les autres langues germaniques, le sens est assez différent : v. isl. *giald* « récompense, châtement, paiement » ; v. angl. *giel* « substitut, indemnité, sacrifice » ; v. h. a. *gelt* « paiement, sacrifice » ; en composition *gote-kelt* « Gottesdienst, service divin, culte ». Dans le frison *jelde*, *jold*, apparaît le sens particulier qui va se généraliser

(1) Pour une analyse plus détaillée du vocabulaire du « don », voir notre article « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *L'Année Sociologique*, 3<sup>e</sup> série, t. II, 1951, pp. 7-20 (réimprimé dans *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 315-326).

en germanique : « gilde des marchands », impliquant aussi « banquet de corporation ». L'ensemble apparaît assez complexe à l'intérieur de la société germanique : à la fois religieux, économique, juridique. Nous sommes en présence d'une question d'importance évidente qui domine toute l'histoire économique du haut moyen âge : la formation des *ghildes*, problème si vaste qu'on ne saurait le traiter ici, et qui d'ailleurs appartient bien plus aux historiens qu'aux linguistes.

Ce n'est pas cette notion même que nous allons considérer, mais le terme d'où sort l'histoire de ces grandes associations économiques médiévales qui se développent entre le VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, spécialement dans le monde riverain de la Mer du Nord, en Frise, dans le sud de l'Angleterre, dans les pays scandinaves.

L'institution a un aspect économique et religieux en même temps : ces fraternités sont unies par des intérêts économiques, apparemment aussi par un culte commun. Elles ont été étudiées en 1921, dans l'ouvrage important de Maurice Cahen sur *La libation en vieux scandinave*. D'après ce savant, toast, banquet, comotation, sont comme les rites que célébraient les membres d'une fraternité ; celle-ci prend ultérieurement des formes spécifiques et devient en pays germanique une association économique.

L'auteur s'est toutefois heurté à une grande difficulté : selon les historiens modernes du Moyen Age, les ghildes constitueraient des phénomènes exclusivement économiques, de date relativement récente, et ne remonteraient pas au début du monde germanique. Dans ces groupements économiques, où les gens sont liés par des intérêts communs, il ne faudrait pas chercher une survivance d'associations religieuses plus anciennes.

Mais des recherches plus récentes d'histoire médiévale ont fait justice de ces conclusions. M. Coornaert a esquissé à grands traits, en deux articles de la *Revue Historique*, 1948, l'histoire de cette institution. Non content de confirmer le caractère ancien et religieux de la gilde, l'auteur reproche à Maurice Cahen de s'être laissé bloquer par le jugement des historiens antérieurs qui a interdit ce domaine à l'interprétation comparative.

On voit à présent les faits se souder en une histoire

continue et qui remonte très haut. On prétendait que *ghilda*, latinisation du terme germanique, n'était pas antérieure au VIII<sup>e</sup> siècle ; mais maintenant on la connaît à l'époque gallo-romaine, dans un texte qui date de 450.

Qu'est-ce que la ghilde ? C'est d'abord une réunion de fête, le repas sacrificiel d'une « fraternité » assemblée pour une communion volontaire, et ceux qui s'y joignent portent le même nom. La notion du banquet sacré est au centre même de cette expression. Or, nous la rencontrons dès 450, c'est-à-dire peu de temps après l'époque où le texte gotique a été fixé par écrit (vers 350).

Il y a donc lieu de reprendre les faits gotiques d'assez près. Les termes essentiels *gild* et *fra-gildan* n'ont de correspondants qu'en germanique. C'est un terme nouveau qui ne laisse aucune ressource à la comparaison.

On trouve got. *gild* dans la question bien connue de Luc XX, 22 : « nous est-il permis de payer tribut à César, ou non ? *skuldu ist unsis kaisara gild giban... ?* » Cette même question chez Marc XII, 14 remplace *gild* par *kaisara-gild*. Un neutre *gilstr*, c'est-à-dire \**geld-strum* ou \**geld-trum*, est donné avec le même sens : *Ep. aux Romains XIII, 6* : « c'est pour cela que vous payez ces impôts, φόρους τελεῖτε. »

Le verbe *fra-gildan* signifie « rendre, restituer » : Luc XIX, 8 : « je donne, *gadailja (didōmi)*, aux pauvres (littéralement : je partage mon bien entre les pauvres) ; si quelqu'un est lésé par moi, je lui rends, *fragilda, (apodidōmi* « payer en retour » dans ce texte) le quadruple. » Cf. encore Luc XIV, 12 et 14 : « quand tu prépares un repas, ne convie pas tes amis ni tes frères ni tes parents ni tes voisins riches, de peur qu'ils ne t'invitent à leur tour et qu'il n'en résulte pour toi *antapódoma* l'obligation de restituer encore », en gotique *usguldan*. Dans tous les autres exemples, le sens est : « rendre en échange de ce qu'on a reçu », non pas restituer l'objet même, mais « faire une dépense compensant celle dont on a bénéficié ».

Ici, pour comprendre la valeur des termes gotiques, il faut se représenter le problème, si difficile pour le traducteur, de faire passer en gotique des notions gréco-romaines comme celles de gr. *phóros*, lat. *census*, impôt, recensement, obligation d'obéir à une autorité supérieure

— alors que la tradition germanique connaît seulement de petits groupements indépendants obéissant chacun à un chef particulier, sans aucune idée d'organisation générale.

On peut définir *gild* en propre comme un « tribut de réciprocité » ; c'est le droit qu'on acquitte personnellement pour bénéficier d'un service collectif à l'intérieur d'un groupement fraternel : un droit d'entrée (qu'on paie sous une forme ou sous une autre) dans une confrérie liée par un culte commun.

Wulfila a spécifié ainsi, dans le vocabulaire traditionnel du gotique, comme équivalent de *phóros*, un terme profondément différent, *gild* « contribution obligée (fournie à un groupe dont on est membre et bénéficiaire) ». Ce mot évoque une « association de culte », une véritable fraternité qui s'accomplit, s'éprouve, se renforce dans les banquets et les célébrations communes où les grandes affaires se décident.

De fait Tacite (*Germ. 22*) nous parle des *convivia* des Germains, ces banquets qui sont une partie essentielle de leur vie sociale et privée. Ils y assistent en armes, ce qui montre l'esprit guerrier et civil en même temps des affaires qui s'y traitent ; c'est là que se débattent « la réconciliation d'ennemis privés, la conclusion d'alliances de famille, le choix des chefs, la paix et la guerre, car il n'est, croient-ils, aucun moment plus favorable pour que l'esprit s'ouvre à la franchise et s'échauffe pour la grandeur ».

Nous avons ici la notion si importante de *communio alimentaria* qui est comme le signe et l'approfondissement de la fraternité. Le point de départ des groupements économiques appelés *ghildes* est dans ces fraternités liées par un intérêt commun, une même activité. Et, à l'intérieur du groupe, les banquets, *convivia, ghilda*, sont une des institutions les plus caractéristiques du monde germanique. En « acquittant » (*gildan*) ainsi un devoir de fraternité, on acquitte une redevance, une somme qu'on doit payer, et le paiement, c'est l'argent, le *geld*.

Nous résumons ainsi une histoire longue et complexe qui a conduit à des institutions et à des valeurs collectives. Mais ce terme était d'abord attaché à une notion d'ordre personnel : la preuve en est le *wergeld* « prix de l'homme », (avec *wer* « homme ») ; le prix qu'on paie

pour se racheter d'un crime, la rançon. Prenons encore la *Germanie* de Tacite, ch. 21 : « on est tenu d'embrasser les inimitiés du père ou du proche aussi bien que ses amitiés ; mais elles ne se prolongent pas implacablement ; même l'homicide peut se racheter par des têtes de bétail qui sont un avantage pour la maison. » Ce *wergeld* « compensation de l'homicide par un certain paiement », équivaut au gr. *tisis* : c'est un des aspects anciens du *geld*.

Nous sommes donc ici sur trois lignes de développement : l'une *religieuse*, sacrifice, paiement fait à la divinité ; la seconde *économique*, fraternité des marchands ; la troisième *juridique*, rachat, paiement imposé à la suite d'un crime pour s'en racheter ; en même temps, moyen de se réconcilier : une fois le crime passé et payé, une alliance s'établit et nous revenons à la notion de *ghilde*.

Il fallait d'abord définir ces notions dans leurs liens et leurs spécificités internes en germanique pour faire mesurer la distance entre ces termes pris dans leur signification authentique, et les mots grecs qu'ils sont chargés de traduire. C'est là un fait auquel on n'a pas prêté assez attention. On a toujours trop tendance à procéder par une interprétation immédiate du gotique, sans remarquer assez l'effort de transposition qui a été nécessaire et le trouble qui en résulte. Ces termes gotiques, comparés à ceux du grec, sont tout autrement articulés.

Une autre différence réside dans la manière dont les notions économiques se sont fixées respectivement dans les langues germaniques et dans les langues classiques. Elles sont souvent en liaison avec des faits religieux qui les éloignent encore plus les unes des autres dans le passé, et elles se réalisent dans des institutions dissemblables.

#### *Les dépenses de prestige.*

Il faut retenir que ces fraternités constituent à la fois un groupe de solidarité et un groupe de communauté alimentaire. Les deux aspects de cette institution peuvent se maintenir sous d'autres formes. Ce qui était groupe de consommation deviendra, avec l'évolution de la société, association de caractère économique, utilitaire, commercial.

L'un de ces aspects, la communauté alimentaire, évoque une institution parallèle dans une autre société. On peut la définir à l'aide de lat. *daps* « banquet ». Ce mot fait partie d'un ensemble étymologique bien caractérisé par la forme, mais de significations divergentes. Hors du latin, la racine se retrouve en grec dans *dáptō* (δάπτω) avec un sens plus général, « dévorer », mais aussi dans une forme nominale qui s'associe étroitement à *daps* malgré la différence apparente : *dapánē* (δαπάνη) « dépense ». Dans d'autres langues, nous avons des correspondants : v. isl. *tafn* « animal de sacrifice, nourriture de sacrifice », arm. *tawn* « fête ».

On remarquera que ces formes ont toutes le même suffixe en *-n*. Par ce lien formel s'y rattache aussi, cité à part parce qu'il n'a pas l'air de s'y associer au premier abord, le latin *damnum* < \**dap-nom*. Voici donc un groupe de mots dont la signification ne s'accorde pas toujours.

*Daps* est un terme du vocabulaire religieux comme sont religieux également les termes arménien et scandinave, *tawn* et *tafn* respectivement. Anciennement, à époque historique, *daps* a le sens de « banquet offert aux dieux, festin de nourriture ». La *daps* est décrite chez Caton, *De Agricultura*, avec une expression caractéristique du vieux vocabulaire religieux du latin : *dapem pollucere* « offrir un banquet sacré » ; ce terme archaïque *pollucere*, s'emploie pour les festins de grande dépense offerts aux dieux : *polluctum*.

Par ailleurs, divers témoignages enseignent que *daps* est associé aux notions d'abondance, de larges dépenses, d'offrandes généreuses. Notamment, l'adjectif *dapaticus*, l'adverbe *dapatice*, formes obsolètes recueillies et citées par Festus : *dapatice se acceptos dicebant antiqui, significantes magnifice, et dapaticum negotium amplum ac magnificum* « les anciens disaient qu'ils avaient été reçus *dapatice*, ce qui signifiait d'une façon magnifique ». Il a existé, d'autre part, un verbe *dapino* tiré de *daps* ou peut-être du grec *dapanân*, qui en est très voisin par le sens. Nous avons de *dapino* un seul exemple, chez Plaute (*Capt.* 897), mais caractéristique : *aeternum tibi dapinabo uictum* « (si tu dis la vérité), je t'offrirai à per-

pétuité une nourriture fastueuse, je t'entretiendrai royalement pour toujours ».

Un témoignage direct précise le sens de *daps*, et *dapatic*, *dapaticus* le confirment ; c'est un « festin de magnificence ». Ovide, dans le V<sup>e</sup> livre des *Fastes*, nous montre un pauvre paysan chez qui Jupiter se présente sous un déguisement ; puis, brusquement, il révèle qui il est ; l'autre lui offre pour *daps* son unique possession, un bœuf qu'il fait rôtir tout entier : c'est ce qu'il a de plus précieux.

En grec, *dapanân* signifie « dépenser », *dapanê* est une « dépense de faste » ; chez Hérodote, le terme est appliqué à des dépenses magnifiques. Les adjectifs gr. *dapsilês*, lat. *dapsilis* (calqué sur le grec) s'appliquent à ce qui est abondant, fastueux ; isl. *tafn* est la consommation de nourriture ; arm. *tawn*, la fête solennelle. Ainsi, nous pouvons dégager une notion générale, celle de « dépense à l'occasion d'un sacrifice qui comporte de larges consommations de nourriture » ; dépenses commandées par une fête, pour le prestige, pour montrer sa richesse.

On retrouve ainsi en indo-européen une manifestation sociale qui dans le langage des ethnographes s'appelle le *potlatch* : exhibition et destruction de richesses à l'occasion d'une fête. Il faut se montrer prodigue de ses biens pour faire voir qu'on n'en fait pas cas, pour humilier ses rivaux par le gaspillage instantané de richesses accumulées. Un homme conquiert et maintient son rang s'il l'emporte sur ses rivaux dans cette dépense effrénée. Le *potlatch* est une provocation aux autres à dépenser à leur tour ; les compétiteurs font une dépense supérieure, d'où un circuit de richesses accumulées et répandues pour le prestige des uns et la jouissance des autres, comme Mauss l'a si bien montré.

Nous n'avons pas clairement en indo-européen la notion d'une rivalité : le caractère agonistique si affirmé dans les sociétés archaïques est ici au deuxième plan. Néanmoins, l'émulation n'est pas absente de cette dépense. En fait elle est en liaison étroite (cf. *daps* et *dapaticus*) avec l'hospitalité : on voit les racines sociales d'une institution qui est une nécessité dans certaines communautés et dont l'obligation essentielle consiste en un don

de nourriture, à charge de réciprocité. Mais ce sont là des notions et des termes archaïques, qui s'effacent déjà. A date historique il n'en reste que *damnum* avec le sens dérivé de « dommage subi, ce qui est retranché d'une possession par force ». C'est la dépense à laquelle on est condamné par les circonstances ou certaines conditions de justice. L'esprit paysan et le souci juridique des Romains ont transformé la notion ancienne ; la dépense de faste n'est plus qu'une dépense en pure perte, ce qui constitue un préjudice. *Damnare* c'est affecter quelqu'un d'un *damnum*, d'un retranchement opéré sur ses ressources ; c'est de là que provient la notion juridique de *damnare* « condamner ».

A côté des termes où la notion ancienne a survécu, il y a des innovations qui créent un nouveau concept, de sorte que nous avons en même temps deux aspects fort contrastés d'une représentation ancienne.

#### *La hanse et ses origines guerrières*

Parmi ces confréries, où les convives du banquet communautaire bénéficient de privilèges spéciaux — ceux-là mêmes qui caractérisent la *ghilde* dans son développement médiéval — nous rencontrons, dans le même vocabulaire à la fois économique et religieux du germanique, tout voisin de *ghilda*, le mot *hansa*. Ce terme ancien, qui a survécu jusque dans les temps modernes, désigne encore, chez les riverains de la Mer du Nord, une institution d'importance historique et économique considérable. Les hanses sont des associations économiques, des groupes de marchands ; elles constituent une société à laquelle on appartient en vertu d'un droit qu'on achète, qu'on peut hériter, qu'on peut vendre, qui fait partie des redevances commerciales. L'économie de cette institution a provoqué déjà maintes études. Le bilan de celles qui traitent de l'origine du terme est négatif : *hansa* n'a pas d'étymologie sûre. Comme on ne dispose d'aucune correspondance hors du germanique, c'est l'histoire germanique du mot qu'il faut tenter de préciser.

Cette histoire commence avec le gotique *hansa*, qui donne un point de départ précis à l'analyse, quoique nous n'en ayons pas beaucoup d'exemples. Une fois, *hansa* traduit, d'une manière vague en apparence, gr. *plēthos* « foule ». Mais dans trois autres exemples *hansa* correspond à *speira* (σπεῖρα) « cohorte ». En Marc XV, 16 : « les soldats emmenèrent Jésus à l'intérieur de la cour, c'est-à-dire dans le prétoire, et ils convoquent toute la cohorte » got. *alla hansa* « totam cohortem ». De même Jean XVIII, 3 ; 12. Dans le passage où *plēthos* est rendu par *hansa* (Luc VI, 17), si nous le lisons entièrement, nous voyons que le traducteur avait à traduire successivement *ókblos* et *plēthos*. Il a choisi *hiuma* « turba » pour *ókblos* ; et pour *plēthos* « multitudo », il a pris *hansa* « cohorte » ; ce corps comptait en effet plusieurs centaines d'hommes, jusqu'à un millier, et pouvait représenter une « foule », qui s'était en quelque sorte mobilisée pour accueillir Jésus.

Ce n'est pas un hasard si *hansa* se trouve en v. h. a., chez Tatién, pour traduire *cohors*. En v. angl. *hōs* est la « suite d'un seigneur ». C'est plus tard que m. h. a. *hans(e)* prend le sens de « société de commerce » avec le sens désormais fixé. En latin tardif ou en germanique latinisé, *hansa* désigne un impôt pour la licence de commerce et une union commerciale.

Le sens de « cohorte » (militaire) indique qu'il faut se représenter la *hansa* comme une compagnie de guerriers. On n'eût pas employé en gotique *hansa* pour traduire *speira*, s'il avait désigné par exemple un groupe religieux ou un groupe d'intérêts. De fait, quand Tacite, *Germanie* 13-14, décrit les sociétés de jeunes gens (*comitatus*) qui se groupent autour des chefs, il nous donne une image de ce que devait être la *hansa*. Ces jeunes gens qui s'attachent à un chef, vivent de ses libéralités, recevant une nourriture abondante qui leur tient lieu de solde (14, 4). Ils sont toujours prêts à le suivre, à le défendre, à s'illustrer sous ses ordres.

Il est probable que ces compagnies de jeunes guerriers qui rivalisent de valeur auprès du chef, tandis que les chefs rivalisent à qui s'attachera les plus ardents compagnons, ont formé le premier modèle de la *hansa*. Avec

l'évolution de la société, cette compagnie guerrière où l'on partageait les avantages et les risques, s'est muée en une société de compagnons d'un autre type, vouée à l'activité économique. Le terme est demeuré, attaché à une réalité nouvelle.

## chapitre 6

### donner, prendre et recevoir

*Sommaire.* — 1°) Le hittite, qui affecte à la racine \*dō- le sens de « prendre », invite à considérer qu'en indo-européen, « donner » et « prendre » se rejoignent, pour ainsi dire, dans le geste (cf. angl. *to take to*).

2°) Contre les étymologies traditionnelles qui rapprochent volontiers lat. *emo* de got. *niman* (all. *nehmen*), mais séparent résolument *niman* de gr. *némō*, en invoquant dans chaque cas des arguments de sens, on montre que :

a) got. *niman* et gr. *némō* se superposent sans difficulté pour peu qu'on les resaisisse au niveau de leur première acception, technique, exactement conservée dans got. *arbi-numja* et gr. *klēro-nómos* « héritier » ;

b) lat. *emo* « prendre », primitivement au sens gestuel, ne peut être rapproché étymologiquement de got. *niman*, de valeur originellement juridique.

Les termes d'*achat* et de *vente* ne se séparent pas de ceux pour « donner » et « prendre ». La racine \*dō- signifie « donner » dans l'ensemble des langues indo-européennes. Toutefois une langue intervient qui en trouble singulièrement la définition : en hittite, *dā-* signifie « prendre » et *pai-* « donner ». Nous ne pouvons pas affirmer catégoriquement, vu la notation flottante du consonantisme hittite, que *dā-* est bien la forme indo-européenne \*dō- ; il pourrait en théorie répondre à \*dbē- « poser, placer », mais c'est bien peu vraisemblable. On s'accorde en général à reconnaître ici — quel que soit le procès sémantique — la racine \*dō- ; d'ailleurs, en partant de \*dbē- pour arriver au sens de « prendre », l'évolution serait moins claire encore.

Il faut bien constater dans hitt. *dā-* « prendre » une inversion du sens de « donner ». Pour l'expliquer, on invoque en parallèle la forme *ā-dā* « prendre » du sans-

krit. Mais ce préverbe *ā-* y est essentiel ; il indique le mouvement vers le sujet ; avec ce préverbe et les désinences moyennes, le passage au sens de « recevoir, prendre » s'explique en sanskrit même. Le sanskrit n'aide donc pas directement à interpréter le sens de *dā-* en hittite.

Pour l'expliquer, nous supposerons qu'il s'est produit entre les langues anciennes, mais en directions opposées, un glissement comparable à celui qui s'est réalisé en anglais avec « prendre » dans l'expression *to take to* « prendre (pour donner) à ». Cette comparaison peut aider à retrouver le lien entre ces sens opposés. Le hittite et les autres langues indo-européennes ont diversement spécialisé le verbe \**dō-*, qui, par lui-même, se prêtait, selon la construction syntaxique, à l'un ou l'autre sens. Tandis que hitt. *dā-* s'est fixé pour « prendre », les autres langues construisent *dō* avec idée de destination, ce qui revient à « donner » (1).

Ceci n'est pas un artifice. « Prendre » en indo-européen comporte plusieurs expressions qui, chacune, déterminent la notion d'une manière différente. Si l'on admet que le sens premier est celui que conserve le hittite, l'évolution qui a fixé dans le reste du domaine indo-européen celui de « donner » devient ainsi intelligible.

Egalement archaïque est hitt. *pai-* « donner ». Il s'explique comme un composé du préverbe *pe-* avec \**ai-* « attribuer, allouer », racine attestée en tokharien *ai-* « donner » et par quelques dérivés nominaux comme av. *aēta-* « part » et osque *aeteis* gen. sg. traduisant lat. *partis*.

Les notions de « donner » et « prendre » sont ainsi liées dans la préhistoire indo-européenne. Il sera utile, à ce propos, de considérer une question étymologique relative à un terme déjà spécialisé, lat. *emo*, dont on montre plus bas qu'il signifiait « prendre ». Dans une autre langue, on rencontre une racine de même sens, qui diffère de la forme latine par l'initiale *n-* germanique \**nem-*, gotique *niman*, all. *nehmen* « prendre ».

Voilà deux verbes de même sens, lat. *em-*, germ. *nem-* ; ont-ils entre eux un rapport étymologique ? On l'a sou-

vent admis. Mais comment l'établir morphologiquement ? On a recours à des artifices : *nem* serait composé de \**(e)n* + *em* ou d'une forme réduite de *ni* + *em*. Mais pour faire l'économie de ces restitutions, il faut considérer ce qui importe le plus et à quoi on a jusqu'ici prêté le moins d'attention, à savoir le sens.

Les formes germaniques les plus anciennes apparaissent en gotique. Elles sont très abondantes et instructives. La forme *niman* suppose \**nem-* ; nous connaissons une telle racine, c'est celle de gr. *némō* (νέμω), mais le rapprochement est écarté à cause du sens de *némō* qui n'est pas « prendre ». Contentons-nous d'indiquer ce point et considérons *niman*. Nous avons le verbe simple et plusieurs composés, avec de nombreux préverbes, en quantité d'emplois. Les verbes grecs auxquels il correspond sont : *λαμβάνειν*, *αἰρεῖν*, *δέχασθαι* « recevoir » (très fréquemment, notamment dans l'expression « recevoir la grâce ») ; les composés avec *and-* traduisent *δέκhesthai* (*apo-*, *para-*) ; avec *ga-* (*an-ge-nehm*), « recevoir, concevoir, accueillir », et aussi « *mente accipere*, *matheîn* ». Il y a donc une assez large prédominance d'emplois où *niman* signifie non « prendre », mais « recevoir ». En particulier un composé nominal mérite l'examen pour sa signification spéciale et technique : *arbi-numja* « héritier ». Le premier membre, *arbi*, est un terme indépendant qui signifie « héritage », all. *Erbe*, et qui est déjà notable en lui-même dans le vocabulaire des institutions. La forme en est claire : c'est un neutre \**orbhyom*, qui se rattache, d'une part aux termes celtiques de même sens, irl. *orbe* « héritage », *com-arbe* « celui qui hérite » — le rapport est même si étroit que, comme en maint autre cas, il est possible que ce soit un emprunt fait par le germanique au celtique) — ; d'autre part à un adjectif qui peut éclairer la notion, lat. *orbus*, arm. *orb* « orphelin », gr. *orpho-*, *orphanós*. Hors du celtique, les correspondants de *arbi* désignent la personne privée d'un parent, et aussi l'orphelin. La relation entre « héritage » et « orphelin » semblera un peu étrange. Mais il y a un parallèle exact de sens dans une autre famille de mots. L'adjectif latin *hērēd-* « héritier » a un correspondant certain en grec dans le nom d'agent *khērōstēs* « héritier collatéral » et aussi dans

(1) Cf. notre article « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », déjà cité.

l'adjectif *khēros* « privé d'un parent », fém. *khēra* « veuve ».

Comment justifier cette relation étymologique ? En grec homérique, *khērōstēs* est celui qui, dans la famille, hérite à défaut d'enfants ; c'est un collatéral qui reçoit un bien devenu « abandonné » (*khēros*). Or, en gotique *arbi* « héritage », dérivé neutre de forme \**orbhyom*, signifie littéralement « ce qui revient à l'*orbus* », c'est-à-dire le bien qui est légalement attribué à une personne privée par la mort de son parent immédiat. C'est la même idée que dans *hērēs*, *khērōstēs*. Selon les usages indo-européens, un bien se transmet directement au descendant, qui n'est pas pour cela qualifié d'héritier. On n'éprouvait pas alors ce besoin juridique de précision qui nous fait appeler « héritier » celui qui entre en possession de biens matériels, quel que soit son degré de parenté avec le défunt. En indo-européen, le fils n'était pas désigné comme héritier ; n'étaient dits héritiers que ceux qui héritaient à défaut du fils ; c'est le cas des *khērōstai*, des collatéraux qui se partagent un bien tombé en déshérence.

Tel est le rapport entre la notion de « orphelin, privé d'un parent » (fils ou père) et celle de « héritage ». Cela est illustré par la définition qui est donnée en une phrase de la *Germanie* de Tacite, ch. 20 : *Heredes ... successorum sui cuique liberi, et nullum testamentum* ; « chacun a pour héritiers et successeurs ses propres enfants et pas de testament » ; *si liberi non sunt, proximus gradus in possessione fratres, patru, auunculi* ; « s'il n'y a pas d'enfants, c'est aux proches que revient la possession, graduellement aux frères, aux oncles paternels, aux oncles maternels ».

Tels sont les *arbi-numja*. Le sens littéral de *arbi-numja* est « celui qui reçoit (*numja*) l'héritage (*arbi*) ». Or quel est le terme grec que *arbi-numja* traduit ? C'est *klēronómos* (κληρονόμος). On a également l'expression analytique *arbi niman* « héritier » qui traduit le grec *klēronomeîn* (κληρονομεῖν).

La formation du composé grec est instructive. Le second terme se rattache à *némō*, *nómos*, *nomós*, famille de mots très riche qui fait l'objet d'une étude de M. E. Laroche (*Histoire de la racine nem- en grec ancien*,

1949), où le détail des emplois est examiné. Cette racine si importante a des dérivés très diversifiés. La notion que nous dégageons ici est celle du partage légal, un partage exclusivement commandé par la loi, la coutume ou la convenance, non par une décision arbitraire. D'autres verbes, en grec, veulent dire « partager » : ainsi *datéomai* ; mais la différence est là : *némō*, c'est « partager selon la convenance ou la loi ». C'est pourquoi un pâturage réparti en vertu du droit coutumier s'appellera *nomós*. Le sens de *nómos* « la loi » se ramène à « l'attribution légale ». Ainsi *némō* se définit en grec comme « partager légalement » et aussi « obtenir légalement en partage » (ce sens à l'actif même).

Est-ce un hasard si le gotique (*arbi-*)*numja* a la même formation que (*klēro-*)*nómos*, alors que rien ne semblait appeler ce verbe *niman* s'il signifiait « prendre », pour traduire *klēronomeîn* ? On voit ici comment se fait la correspondance, dans un emploi technique, entre *némō* et *niman* : c'est que got. *niman* signifie « prendre » au sens de « recevoir légalement » (cf. l'emploi où il correspond à *dékhesthai* du grec), d'où « recevoir, avoir en partage, prendre ». Nous pouvons considérer cette expression *arbi niman* et le composé *arbi-numja* « héritier », comme une de celles où survit le sens ancien de *niman*, le même qui a été en grec celui de *némō* et a conduit à former le terme *klēronómos* « héritier ». Les autres emplois s'expliquent sans peine (1).

Ainsi le germanique *niman* n'a rien à faire avec *emo*. Il faut poser une racine germanique *nem-* qui, moyennant cette interprétation du sens, rejoint le groupe des formes indo-européennes de \**nem-* abondamment représentées en grec.

Si nous faisons parallèlement la même vérification pour *emo*, que trouvons-nous ? Des correspondants avec *e-* initial se trouvent dans v. sl. *imq* ; en baltique, dans lit. *imù*, *iĩti* « prendre ». Le latin aide à préciser le sens propre de *emo* qui est « retirer, enlever » ; *eximo*, c'est

(1) Pour le sens de *némō*, on pourra se reporter à notre analyse de de *nēmesis* dans *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, p. 79.

« tirer à part » ; *eximius* correspond à *éxokhos* pour le sens ; en outre, *exemplum* qui, par une histoire assez curieuse, signifie « objet mis à part, séparé par son caractère très marqué », d'où « modèle, exemple » ; *promo* « tirer hors de », adj. verbal *promptus* ; *per-imo* (avec le sens du préverbe que nous avons dans *per-do*) « faire disparaître, anéantir » ; *sumo* (de \**subs-emo*) « prendre en soulevant ».

Tout cela indique bien que l'idée de « prendre < tirer, enlever, arracher » du latin n'a aucun rapport avec « prendre < recevoir, accueillir » du germanique. Ce sont des notions différentes à l'origine et qui révèlent leur particularité si on parvient à les surprendre dans leur première acception. Chacune d'elles a son domaine et son histoire ; c'est seulement au terme de leur évolution et par l'acception la plus banalisée que germ. *niman* et lat. *emo* se ressemblent.

Revenons à *emo* « acheter ». La manière dont se spécifie *emo* en latin paraît confirmer que le sens de « acheter » implique une tout autre représentation que les termes de la famille de gr. *pérnēmi*, etc. Il est clair que *emo* veut dire d'abord « prendre à soi, tirer à soi » ; cette possession qu'il affirme, s'exprime par le geste de l'homme qui prend l'objet et le tire à lui. Le sens d' « acheter » a dû trouver application d'abord à des êtres humains qu'on prend après avoir fixé un prix. La notion d'achat a son origine dans le geste qui conclut l'achat (*emo*) et non dans le fait de payer un prix, d'acquitter une valeur (1).

(1) Sur gr. *pérnēmi* et lat. *emo*, cf. ci-dessous p. 133 ss.

## chapitre 7

### l'hospitalité

*Sommaire.* — En latin, « hôte » s'est dit *hostis* et *hospes* < \**hosti-pet-*. Que signifient les éléments ? que signifie le composé ?

1°) *-pet-*, qui se présente aussi sous les formes *pot-* lat. *potis* (gr. *pósis*, *despótēs*, skr. *patih*) et *-pt-* (lat. *-pte*, *i-pse* ?) signifie originellement l'identité personnelle. Dans le groupe familial, *dem-*, c'est le maître qui est éminemment lui-même (*ipsissimus*, chez Plaute, désigne le maître) : ainsi, quoique morphologiquement différent, gr. *despótēs* désigne, comme *dominus*, celui qui personnifie éminemment le groupe familial ;

2°) la notion primitive signifiée par *hostis* est celle d'égalité par compensation : est *hostis* celui qui compense mon don par un contre-don. Comme son correspondant gotique *gasts*, *hostis* a donc, à une époque, désigné l'hôte. Le sens, classique, d' « ennemi » a dû apparaître lorsqu'aux relations d'échange de clan à clan ont succédé les relations d'exclusion de *ciuitas* à *ciuitas* (cf. gr. *xénos* « hôte » > « étranger ») ;

3°) dès lors le latin se donne un nouveau nom de l'hôte : \**hosti-pet-*, qui doit peut-être s'interpréter à partir d'un *hosti-* abstrait « hospitalité », et signifier, par conséquent, « celui qui personnifie éminemment l'hospitalité ».

L'étude d'un certain nombre de termes relatifs à l'échange, tirés notamment de la racine \**mei-*, — comme lat. *mūnus* « charge honorifique impliquant obligations en retour », i.-ir. *Mitra*, personnification du contrat par échange (illustré par Iliade VI, 120-236), \**mei-* dans lat. *mūtuus*, skr. *mithu-* « changé (en faux) » > « mensonger », av. *miṣwara* « paire » — nous conduit elle aussi à un nom de l' « hôte » : *mēhmān* en iranien moyen et moderne.

Un autre nom de l' « hôte » en iranien moderne, *ērmān* < *aryaman*, renvoie à une « hospitalité » très particulière, intérieure au groupe des Arya, et dont une des formes est l'accueil par mariage.

Le vocabulaire des institutions indo-européennes recèle des problèmes importants dont les termes parfois ne sont pas encore posés. On est conduit à les discerner, parfois à créer en partie l'objet même de l'étude, à travers des mots révélateurs d'une institution dont les traces ne se

laissent entrevoir, souvent, que d'une manière fugitive dans telle ou telle langue.

Un groupe de mots se rapporte à un fait social bien établi : l'hospitalité, la notion d'« hôte ». Le terme de base, latin *hospes*, est un ancien composé. L'analyse des éléments qui le composent permet d'éclairer deux notions distinctes et qui finissent par se rejoindre : *hospes* représente \**hosti-pet-s*. Le second membre *pet-* est en alternance avec *pot-* qui signifie « maître », en sorte que *hospes* signifierait proprement « le maître de l'hôte ». C'est une désignation un peu singulière. Pour mieux la comprendre, il faut analyser séparément les deux éléments *potis* et *hostis* et étudier leurs connexions étymologiques.

Le terme \**potis* mérite d'être expliqué brièvement en propre. Il se présente sous son aspect simple en sanskrit, *pātih* « maître » et « époux » et en grec *pōsis* « époux », ou en composition, ainsi *despôtēs*.

En sanskrit, les deux spécifications « maître » et « époux » sont différenciées dans le même thème \**poti-* par deux flexions différentes ; mais c'est là une distinction qui relève de l'évolution propre du sanskrit. Quant au grec *pōsis*, terme poétique pour « époux », il se trouve distancé de *despôtēs*, où le sens de « maître de maison » n'apparaît plus ; *despôtēs*, est seulement un qualificatif de puissance avec son féminin *despoina* « maîtresse », qualificatif de majesté.

Ce terme grec *despôtēs* et son correspondant skr. *dām pātih* font partie d'une série de composés anciens qui avaient pour premier élément le nom d'une unité sociale d'extension variable :

*dām pātih* (maître de maison)  
*viś* " (maître du clan)  
*jās* " (maître de la descendance).

Outre *despôtēs* et *dām pātih*, le seul attesté dans plusieurs langues est le composé qui est en sanskrit *viś-pātih*, en lituanien *vėš-pats*, « chef de clan ».

En latin, une grande famille étymologique s'organise autour de ce mot \**potis* en forme libre ou en composition. Outre *hospes*, il forme les adjectifs *impos*, *compos* « qui n'est pas... » ou « qui est maître de lui-même, de son esprit », et le verbe \**potēre* dont il reste le parfait

*potui* incorporé dans le verbe qui signifie « pouvoir » : *possum*, celui-ci formé de l'adjectif *potis* en emploi prédicatif : *potis sum*, *pote est*, expression qui s'est réduite à des formes simples : *possum*, *potest*.

Tout ceci est clair et il n'y aurait pas de problème, le sens étant constant, les formes superposables, si \**potis* n'avait pas abouti en deux points de l'aire indo-européenne à un sens très différent. En lituanien il fournit l'adjectif *pats* « lui-même » et aussi le substantif *pats* « maître » (en composition *vėš-pats*). Parallèlement s'est constitué en iranien l'adjectif composé *x'aē-paiθya* « sien propre », « de soi-même », employé sans acception de personne, « de moi, de toi, de lui ; qui appartient en propre » ; *x'aē* est une forme iranienne du pronom réfléchi \**swe*, \**se* ancien, littéralement « de soi-même », et *-paiθya*, un dérivé de l'ancien \**poti-*. Ces faits sont bien connus, mais ils méritent un examen attentif, pour l'importance et la singularité du problème qu'ils posent. Dans quelles conditions un mot signifiant « maître » peut-il aboutir à signifier l'identité ? Le sens premier de \**potis* est bien défini et a une valeur forte : « maître », d'où « époux » dans la conjugalité, ou « chef » d'une certaine unité sociale, maison, clan, tribu. Mais le sens de « soi-même » est bien attesté aussi. Ici, le hittite est venu apporter une donnée importante. On n'y trouve pas de forme qui réponde à \**potis*, adjectif ou substantif : à si haute date qu'il apparaisse, le hittite a un vocabulaire déjà transformé d'une façon considérable ; maintes notions portent des désignations nouvelles. Le fait intéressant est que le hittite possède une particule enclitique, *-pet* (*-pit*), dont le sens est « précisément, (lui) même » particule d'identité renvoyant à l'objet dont il a été question. Voici un exemple :

« Si un esclave s'enfuit  
 et que dans un pays ennemi il s'en va,  
 celui qui l'emporte pour le ramener,  
 celui-là peut le prendre. »  
 takku IR-iš huwāi  
 naš kururi KURE paizzi  
 kuišan EGIR-pa uwatezzi  
 nanzan a p ā š p i t dai

Dans ce démonstratif *apās-pit*, « celui-là précisément, celui-là même », la particule *-pit* établit un rapport d'identité. Elle a d'ailleurs la même fonction avec un démonstratif, un substantif, un verbe même. Il est évident que l'emploi de cette particule répond au sens du \**potis* d'identité en lituanien et en iranien.

Une fois le sens, la forme et l'emploi fixés dans ces langues, on découvre ailleurs d'autres formes qui s'y joignent selon toute vraisemblance. La particule lit. *pat* signifie « justement, précisément », comme le hittite *-pet*. On y comparera lat. *utpote* dont l'analyse est à rectifier. Il ne signifie pas étymologiquement « comme il est possible » (avec le *pote* de *pote est*), mais « en tant que précisément » avec *pote* marquant l'identité ; *utpote* identifie fortement l'action à son auteur, le prédicat à celui qui l'assume. On comptera aussi la postposition latine *-pte* dans *suopte* (Festus : *suopte pro suo ipsius*), « le sien propre, le sien de celui-là même » ; peut-être encore, mais moins certainement, le mystérieux *-pse* de *ipse* ? En tout cas, à nous borner aux deux faits latins et au lituanien *pat*, nous constatons la survivance d'un emploi de \**pot-* pour marquer la personne même, lui rapporter la possession d'un prédicat énoncé dans la phrase. Dès lors, ce qui était considéré comme un emploi isolé devient un indice important et nous révèle la signification propre de *potis*. Autant il est difficile de concevoir comment un mot désignant « le maître » a pu s'affaiblir jusqu'à signifier « lui-même », autant on comprend comment un adjectif marquant l'identité de la personne, signifiant « lui-même » a pu assumer le sens propre de « maître ». Ce processus, qui éclaire la formation d'un concept d'institution, se vérifie ailleurs ; plusieurs langues arrivent à désigner « le maître » par un terme signifiant « lui (soi)-même ». Dans le latin parlé, chez Plaute, *ipsissimus* indique « le maître, (la maîtresse), le patron », le (personnage) *lui-même*, le seul qui soit important. En russe, dans la bouche d'un paysan, *sam* « lui-même » se réfère au « seigneur ». Dans une communauté restreinte, mais importante, chez les Pythagoriciens, *autòs éphā* (αὐτὸς ἕφα) « il l'a dit lui-même » spécifiait par *autòs* le « maître » par excellence, Pythagore, et la formule était employée pour un

dit authentique. En danois, *han sjølv* « er selbst » a la même signification.

Pour qu'un adjectif signifiant « soi-même » s'amplifie jusqu'au sens de « maître », une condition est nécessaire : un cercle fermé de personnes, subordonné à un personnage central qui assume la personnalité, l'identité complète du groupe au point de la résumer en lui-même ; à lui seul, il l'incarne.

C'est bien ce qui se produit dans le composé \**dem-pot(i)-* « maître de maison ». Le rôle du personnage ainsi nommé n'est pas d'exercer un commandement, mais d'assumer une représentation qui lui donne autorité sur l'ensemble familial, avec lequel il s'identifie.

Un verbe dérivé de \**poti-* comme skr. *pātyate*, lat. *potior* « avoir pouvoir sur quelque chose, disposer de quelque chose » marque déjà l'apparition du sens de « pouvoir ». On y comparera le verbe latin *possidēre*, « posséder », issu de \**pot-sedēre* qui décrit le « possesseur » comme celui qui est établi sur la chose ; l'image a passé dans l'allemand *besitzen* ; puis, en latin encore, l'adjectif *compos*, « qui est maître, qui dispose de lui-même ». La notion de « pouvoir » (théorique) est alors constituée et elle reçoit sa forme verbale de l'expression prédicative *pote est* contractée en *potest* qui engendre la conjugaison *possum, potest* « je suis capable, je peux » (1).

Il vaut la peine de s'arrêter un moment sur un fait singulier : en face de skr. *dam pati* et de gr. *despôtēs*, le latin a formé sur le même radical un terme équivalent, mais par un procédé différent : c'est *dominus*, dérivé secondaire qui entre dans une série de désignations de « chefs ». Ainsi *tribunus* « chef de la tribu », en gotique *kindins* < \**genti-nos* « chef de la gens » ; \**druhtins* (vieux-haut-allemand *truhtin*) « chef de l'escorte » ; *þrudans* < \**teuta-nos* « roi », « chef du peuple ». Ce procédé morphologique consistant à suffixer par \**-nos* le nom d'une unité sociale a fourni en latin et en germanique

(1) Pour l'étude sémantique de \**pot(i)-*, on pourra se reporter à notre article « Problèmes sémantiques de la reconstruction » *Word* X, n° 2-3, 1954 (et *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 301 et suiv.).

les dénominations des chefs de groupements politiques ou militaires.

Ainsi, par des voies indépendantes, les deux séries se rejoignent : ici par un suffixe, là par un composé, on a désigné le maître à partir de l'unité sociale qu'il représente.

Il y a lieu maintenant de revenir au composé qui a provoqué cette analyse, *hospes*, pour en étudier cette fois le terme initial, *hostis*. Dans les termes communs au vocabulaire préhistorique des langues de l'Europe, celui-ci a un intérêt particulier : *hostis* du latin répond au *gasts* du gotique et au *gostĭ* du vieux slave, qui a en outre *gos-podĭ* « maître », formé comme *hospes*.

Mais le sens de got. *gasts*, v. sl. *gostĭ* est « hôte », celui de latin *hostis* « ennemi ». Pour expliquer le rapport entre « hôte » et « ennemi », on admet en général que l'un et l'autre dérivent du sens de « étranger » qui est encore attesté en latin ; d'où « étranger favorable → hôte » et « étranger hostile → ennemi ».

A vrai dire « étranger, ennemi, hôte », ce sont là des notions globales et assez sommaires qui demandent à être précisées, interprétées, dans leur contexte historique et social. En premier lieu, on doit serrer la signification de *hostis*. On y est aidé par les auteurs latins eux-mêmes qui fournissent une série de mots de même famille et aussi des emplois instructifs du terme *hostis*. Celui-ci conserve sa valeur archaïque de « étranger » dans la loi des Douze Tables. Témoin ce texte : « *aduersus hostem aeterna auctoritas est(o)* » dont aucun mot, à l'exception du verbe être, n'est employé avec le sens qu'il a en latin classique. Il faut entendre : « vis-à-vis d'un étranger, la revendication en propriété doit demeurer éternellement », elle ne s'abolit jamais quand c'est contre un étranger qu'elle est introduite. Du mot *hostis* lui-même, Festus dit : *eius enim generis ab antiquis hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano, atque hostire ponebatur pro aequare*. « On les appelait *hostes* parce qu'ils étaient de même droit que le peuple romain, et on disait *hostire* pour *aequare*. » Il ressort de cette notice que *hostis* n'est ni l'étranger ni l'ennemi. Il faut procéder de l'équivalence *hostire* = *aequare*, d'où *redhostire* glosé par

« *refere gratiam* » chez Festus. Ce sens de *hostire* est encore attesté chez Plaute : *Promitto hostire contra ut merueris*. « Je te promets un service réciproque, comme tu le mérites. » (*Asin.* 377). Il se trouve dans le substantif *hostimentum* glosé « *beneficii pensatio*, compensation d'un bienfait » et aussi « *aequamentum*, égalisation ». D'une technique plus spécialisée relève *hostus*, terme archaïque de la langue des agriculteurs, cité et expliqué chez Varron *R. R.* 1, 24, 3 : *hostum vocant quod ex uno facto olei reficitur* « on appelle *hostus* ce qui est obtenu d'huile en une seule opération de pressurage ». En quelque sorte le produit comme contrepartie. Un autre terme technique est *hostorium*, bâton pour égaliser le boisseau de façon à lui assurer un niveau constant. Le vieux panthéon romain, selon saint Augustin, connaissait une *Dea Hostilina* qui avait pour tâche d'égaliser les épis ou de faire que le travail accompli fût exactement compensé par le produit de la récolte. Enfin, un mot très connu, *hostia*, se rattache à la même famille : il désigne proprement « la victime qui sert à compenser la colère des dieux » ; donc une offrande de rachat, ce qui distingue *hostia* de *uictima* dans le rituel romain.

C'est un fait frappant que dans aucun de ces mots, à part *hostis*, n'apparaît la notion d'hostilité. Noms primaires ou dérivés, verbes ou adjectifs, termes anciens de la langue religieuse ou de la langue rurale, tous attestent ou confirment que le sens premier est *aequare*, « compenser, égaliser ».

Comment *hostis* même s'y rattache-t-il ? Cela ressort de la définition précitée de Festus : « *quod erant pari iure cum populo Romano*. » Par là se définit la relation de *hostis* et *hostire* : « les *hostes* étaient de même droit que les Romains. » Un *hostis* n'est pas un étranger en général. A la différence du *peregrinus* qui habite hors des limites du territoire, *hostis* est « l'étranger, en tant qu'on lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains ». Cette reconnaissance de droits implique un certain rapport de réciprocité, suppose une convention : n'est pas dit *hostis* quiconque n'est pas romain. Un lien d'égalité et de réciprocité est établi entre cet étranger et le citoyen de Rome, ce qui peut conduire à la notion précise

d'hospitalité. En partant de cette représentation, *hostis* signifiera « celui qui est en relations de compensation » ; ce qui est bien le fondement de l'institution d'hospitalité. Ce type de relations entre individus ou groupes ne peut manquer d'évoquer la notion du *potlatch*, si bien décrite et interprétée par Marcel Mauss dans son mémoire sur « le Don, forme primitive de l'échange », *Année sociologique*, 1924. Ce système, connu chez les populations indiennes du Nord-Ouest de l'Amérique, consiste en une suite de dons et contre-dons, un don créant toujours au partenaire l'obligation d'un don supérieur, en vertu d'une sorte de force contraignante. C'est à la fois une fête, liée à des dates et des cultes ; un phénomène économique en tant que circulation des richesses ; un lien entre les familles, les tribus et même leurs descendants.

L'hospitalité s'éclaire par référence au *potlatch* dont elle est une forme atténuée. Elle est fondée sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (*hostis* a toujours une valeur réciproque) par l'obligation de compenser une certaine prestation dont il a été bénéficiaire.

La même institution existe dans le monde grec sous un autre nom : *xénos* (ξένος) indique des relations du même type entre hommes liés par un pacte qui implique des obligations précises s'étendant aussi aux descendants. La *xenia* (ξενία), placée sous la protection de Zeus Xénios, comporte échange de dons entre les contractants qui déclarent leur intention de lier leurs descendants par ce pacte. Ainsi font les rois aussi bien que les hommes privés : « (Polycrate) avait conclu une *xenia* (avec Amasis) et ils s'étaient l'un à l'autre envoyé des présents » ξενίην συνεθήκατο (verbe de pacte) πέμπων δῶρα καὶ δεχόμενος ἄλλα παρ' ἐκείνου (Hérodote III, 39). Mauss (*Revue des Etudes grecques*, 1921) trouve un exemple de la même institution chez les Thraces. Xénophon veut conclure des arrangements pour le ravitaillement de l'armée ; un conseiller du roi lui dit que s'il veut demeurer en Thrace et avoir de grandes richesses, il n'a qu'à faire des dons au roi Seuthès et celui-ci lui rendra davantage (*Anabase* VII, 3 ; X, 10). Thucydide (II, 97) donne le même témoignage au sujet d'un autre roi thrace, Sitalkès : pour lui il est plus honteux de ne pas donner quand on est sollicité de le

faire que de ne pas recevoir lorsqu'on a demandé. Dans la civilisation thrace qui semble avoir été assez archaïque, ce système d'obligation conservait encore une grande force.

Une des expressions indo-européennes de cette institution est justement le terme latin *hostis*, avec ses correspondants gotique *gasts* et slave *gospodŭ*. A date historique, l'institution avait perdu de sa force dans le monde romain : elle suppose un type de relations qui n'était plus compatible avec le régime établi. Quand l'ancienne société devient nation, les relations d'homme à homme, de clan à clan, s'abolissent ; seule subsiste la distinction de ce qui est intérieur ou extérieur à la *ciuitas*. Par un changement dont nous ne connaissons pas les conditions précises, le mot *hostis* a pris une acception « hostile » et désormais ne s'applique qu'à l'« ennemi ».

En conséquence, la notion d'hospitalité a été exprimée par un terme différent où subsiste néanmoins l'ancien *hostis*, mais composé avec \**pot(i)s* : c'est *hospes* < \**hostipe/ot-s*. En grec, l'hôte (reçu) est le *xénos* et celui qui reçoit le *xenodókhos* (ξενόδοχος). En sanskrit, *atithi* « hôte (reçu) » a pour corrélat *atithi-pati* « celui qui reçoit » : la formation est parallèle à celle du latin *hospes*. Celui qui reçoit n'est pas le « maître » de son hôte ; comme on l'a vu, *-pot-* n'a pas le sens de « maître » à l'origine. Une autre preuve en est le gotique *brūþ-faps* « jeune marié, vūmþios » dont l'équivalent est *Bräutigam*. On a créé sur *brūþ* « jeune mariée » la désignation correspondante pour le « jeune marié », soit avec \**potis* comme dans got. *brūþ-faps*, soit avec *guma* « homme » comme dans all. *Bräutigam*.

La formation de \**ghosti-* (*hostis*) attire l'attention : ce semble être un mot abstrait en *-ti* qui serait devenu une qualification personnelle. Tous les anciens composés en *-poti-* ont en effet au premier élément un mot général, désignant un groupe : ainsi \**dems-poti*, *jās-pati*. On comprend mieux alors le sens littéral de \**ghosti-pets*, *hospes*, comme l'incarnation de l'hospitalité. On rejoindrait ainsi le sens défini ci-dessus pour *potis*.

Ainsi, l'histoire de *hostis* résume le changement qui s'est produit dans les institutions romaines. De même *xénos*, si caractérisé comme « hôte » chez Homère, est

devenu plus tard simplement l'« étranger », le non-national. Dans le droit attique, il y a une *graphè xenias*, poursuite contre un « étranger » qui veut se faire passer pour un « citoyen ». Mais *xénos* n'est pas allé au sens d'« ennemi » comme *hostis* en latin.

Le mécanisme sémantique décrit pour *hostis* a un parallèle dans un autre ordre d'idées et une autre série de termes. Il s'agit de ceux qui sont tirés de la racine \**mei-*, « échanger », skr. *ni-mayate* « il échange », et principalement du terme latin *mūnus* (< \**moi-nos* : cf. la forme archaïque *moenus*). Ce mot est caractérisé par le suffixe *-nes* dont Meillet (*Mém. Soc. Ling.* t. XVII) a étudié la valeur dans *pignus*, *facinus*, *fūnus*, *fēnus*, tous mots qui, comme *mūnus*, se réfèrent à une notion de caractère social ; cf. aussi skr. *rek-nah* « héritage » etc. En effet, *mūnus* a le sens de « devoir, charge officielle ». Il a formé des dérivés adjectifs : *mūnis*, *immūnis*, *commūnis*. Ce dernier a un parallèle en gotique : *ga-mains* « gemein ».

Mais comment associer la notion de « charge » qu'exprime *mūnus* et celle d'« échange » que la racine indique ? Festus nous met sur la voie en définissant *mūnus* comme « *donum quod officii causa datur* ». On désigne en effet par *mūnus*, dans les charges du magistrat, les spectacles et les jeux. La notion d'« échange » est impliquée par là. En nommant quelqu'un magistrat, on lui donne avantages et honneur. Cela l'oblige en retour à des contre-prestations, sous forme de dépenses en particulier pour les spectacles, justifiant ainsi cette « charge officielle » comme « échange ». On comprend mieux alors l'alliance *gratus et mūnis* (Plaute, *Merc.* 105) et le sens archaïque de *immūnis* comme « ingratus », c'est-à-dire : qui ne rend pas le bienfait reçu. Si *mūnus* est un don qui oblige à un échange, *immūnis* est celui qui ne remplit pas cette obligation de restituer. Ceci est confirmé en celtique par l'irlandais *moin* (*main*) « objets précieux », *dag-moini* « les dons, les bienfaits ». Par suite, *commūnis* ne signifie pas « qui partage les charges », mais proprement « qui a en commun des *mūnia* ». Or, quand ce système de compensation joue à l'intérieur d'un même cercle, il déter-

mine une « communauté », un ensemble d'hommes unis par ce lien de réciprocité.

Ainsi, ce mécanisme complexe de dons qui appellent des contre-dons par une espèce de force contraignante a une expression de plus dans les termes dérivés de la racine \**mei-*, comme *mūnus*. Si l'on n'avait pas le modèle de l'institution, il serait difficile de saisir le sens des termes qui s'y rapportent, car c'est dans une notion précise et technique que ces termes retrouvent leur unité et leurs relations propres.

Une question se pose alors : n'y a-t-il pas une expression simple pour « donner », pour un don qui n'appelle pas un contre-don ? La réponse est déjà acquise. Elle ressort déjà d'un développement antérieur : il existe une racine indo-européenne, celle de lat. *dō*, *dōnum*, gr. *dōron*. Assurément on a vu ci-dessus (p. 81) que la préhistoire étymologique de \**dō-* n'est pas simple et que des données en apparence contradictoires s'y croisent. Néanmoins à date historique la notion de « donner » est partout attachée en propre aux formes de \**dō-*, et dans chacune des langues (sauf en hittite) elle se constitue en formations parallèles. Si en grec le terme *dōron* n'indique pas en lui-même et de manière univoque le « don » sans retour, le sens de l'adverbe *dōreán* « gratuitement, pour rien » est là pour garantir que le « don » est bien don désintéressé.

Il faut mentionner, en outre, les formes tirées d'une autre racine, peu connue et peu représentée, qu'il faut restaurer dans son importance et son antiquité ; c'est la racine \**ai-*. En est dérivé le verbe *ai-tsi* « donner » en tokharien, aussi bien que hittite *pai-* (formé du préverbe *pe-* + *ai-*) « donner ». Le grec en a gardé la forme nominale *aisa* (*αἴσα*) « lot, part ». En osque, un abstrait \**ai-ti-* « part » est attesté par le génitif singulier *aeteis*, qui correspond pour le sens au génitif latin *partis*. Enfin l'onomastique illyrienne nous fournit le nom propre *Aetor* qui est le nom d'agent de cette même racine *ai-*. Voilà le point de départ d'une nouvelle expression pour « donner » conçu comme « assigner une part ».

Revenant aux termes de la famille étymologique qui est représentée en latin par *mūnus* et *immūnis*, com-

*mūnis*, nous relèverons en indo-iranien un dérivé qui a une importance considérable, et une formation singulière. C'est une personnification divine, le dieu indo-iranien *Mitra*, formé de \**mei-* sous forme réduite, avec le suffixe *-tra-* qui sert généralement pour des noms neutres d'instruments. En védique, *mitra-* est de deux genres, masculin comme nom du dieu, neutre au sens d'« amitié, contrat ». Meillet, dans un article célèbre (*Journal Asiatique*, 1907) a défini *Mitra* comme une force sociale divinisée, comme le contrat personnifié. Mais l'« amitié », le « contrat » peuvent se préciser dans le contexte où nous les replaçons : il s'agit non pas de l'amitié sentimentale, mais du *contrat* en tant qu'il repose sur un *échange*. Pour nous représenter ces notions telles qu'une société ancienne les pratiquait et les vivait, reportons-nous à une scène homérique qui en donne une illustration qu'on pourrait dire « sociologique ». Il s'agit d'un épisode célèbre du chant VI de l'Iliade, vers 120-236 (cités dans la traduction Mazon).

Glaucos et Diomède, face à face, et cherchant à se reconnaître, découvrent que leurs pères ont été liés par des liens d'hospitalité (174). Diomède se définit alors à l'égard de Glaucos :

« Oui, tu es pour moi un hôte (*xeinos*) héréditaire et depuis longtemps (215) ... ainsi je suis ton hôte au cœur de l'Argolide et tu es le mien en Lycie, le jour où j'irai jusqu'en ce pays. Evitons dès lors tous deux la javeline l'un de l'autre (224-226)... Troquons plutôt nos armes, afin que tous sachent ici que nous nous flattons d'être des hôtes héréditaires » (230-231).

Cette situation donne à chacun des contractants des droits plus forts que l'intérêt commun, national ; droits qui sont dans leur principe héréditaires, mais qu'il convient de renouveler périodiquement au moyen de dons et d'échanges pour qu'ils demeurent personnels : c'est pourquoi les partenaires proposent d'échanger leurs armes. « Ayant ainsi parlé, ils sautent de leurs chars, se prennent les mains, engagent leur foi. Mais, à ce moment-là Zeus ... ravit à Glaucos sa raison, puisqu'en troquant ses armes avec Diomède... il lui donne de l'or en échange

de bronze, la valeur de cent bœufs en échange de neuf ! » (232-236).

Ainsi l'aède voit là un marché de dupes ; en réalité, l'inégalité de valeur entre les dons est voulue : l'un offre des armes de bronze, l'autre *rend* des armes d'or ; l'un offre la valeur de neuf bœufs, l'autre se sent tenu à rendre la valeur de cent bœufs.

Cet épisode est propre à évoquer les représentations qui accompagnent dans cette société le type d'engagement que nous appelons « contrat », et à restituer dans sa valeur propre un terme comme skr. *mitra-*. Tel est ce *mitra-* entre Diomède et Glaucos, échange liant et contraignant ; cela éclaire aussi l'analyse formelle du terme. Ce suffixe *-tra-* peut former un nom d'*agent* comme un nom d'*instrument*, le genre grammatical variant selon que l'action est l'œuvre d'un instrument ou d'un homme : de là, à côté du neutre *mitram*, le masculin *mitras*. On pourrait interroger la mythologie, rechercher dans le rôle de *Mitra* le souvenir de son origine étymologique. Mais d'abord il faut élargir l'inventaire des notions formées à partir de la même racine et qui s'apparentent à celles que nous étudions.

Très voisine de \**mei-* est une forme \**mei-t-* suffixée en *-t-*, qui apparaît dans le verbe latin *mūtō* « changer », « échanger ». On en précisera la signification en y comparant l'adjectif *mūtūus* « réciproque, de l'un à l'autre ». Il faut considérer en outre un emploi particulier de l'adjectif : *mūtua pecūnia* « argent prêté ou emprunté » ainsi que le verbe dérivé de l'adjectif en cet emploi : *mūtūare* « emprunter », c'est-à-dire prendre de l'argent à charge de le rendre. Le « prêt » et l'« emprunt » entrent ainsi à leur tour dans le cycle de l'échange. Ce n'est pas tout. L'« échange » voisine ici aussi avec le « don ». A la forme latine *mūtō*, *mūtūus*, le gotique répond par *maidjan* « échanger » ; or, le substantif dérivé *maipms* (de \**mait-mo-*) traduit gr. *dōron* « don », mais dans un passage où il implique reprise et en quelque manière « échange ».

Les autres dérivés se répartissent en deux catégories distinctes :

1) Les uns se spécialisent, tel skr. *mithu-* « faux, men-

songer ». Comme en latin dans *mūtō*, la notion de « changer » en général conduit à celle d'« altérer » ; quand on dit de quelqu'un qu'il a changé, c'est rarement à son avantage.

2) Mais une série d'autres dérivés garde la signification propre, notamment en iranien ; ainsi avestique *miθwara-* « en paire, apparié » ; *maēθman-* < \**mei-t-men* « appariement ». Un développement de caractère social donne à *maēθman-* le sens de « mutualité » qui conduit à la désignation de l'« hôte » en iranien moyen et moderne par *mēhmān* < \**maēθmānam* (accusatif), ce qui par un long détour nous ramène à notre point de départ. Une fois encore nous aboutissons à définir l'« hôte » par la notion de mutualité et les liens de réciprocité. (1)

Il y a un autre nom de l'hôte en iranien moderne : *ērmān*, dont la forme ancienne est attestée dans *aryaman* « ami intime », terme bien connu en indo-iranien. C'est aussi une figuration mythologique, le nom d'un dieu. *Aryaman* est le dieu de l'hospitalité. Dans le Rig Veda comme dans l'Atharva, il est spécialement associé au mariage.

De quelque manière qu'on interprète l'élément de formation *-man* (ce doit être une forme nominale), le nom du dieu *Aryaman* se rattache au terme *arya*. On verra dans la suite de cet ouvrage qu'*arya* est la désignation commune et réciproque par laquelle les membres d'une communauté se désignent eux-mêmes ; c'est le nom de l'homme de même langue, de même race. On comprend dès lors qu'*Aryaman* ait pour fonction d'admettre des individus par le truchement du mariage au sein d'une communauté exogamique dite aryenne : c'est une sorte d'hospitalité intérieure, d'alliance tribale. *Aryaman* intervient quand une femme prise hors du clan est introduite pour la première fois comme épouse au sein de sa nouvelle famille.

Diverses sont les acceptions où *aryaman* s'est fixé ultérieurement. On a cité plus haut persan *ērmān* « hôte ». Dans la langue des Ossètes, peuple iranien enclavé dans le Caucase et dont les institutions et le vocabulaire sont

très archaïques, le mot *limān* signifie « ami » ; or, *limān* représente phonétiquement *aryaman*. Ces liens de proximité, d'amitié familiale, tribale, se définissent à nouveau dans chaque langue à mesure que la terminologie se fixe ou évolue.

Ainsi, des termes très différents les uns des autres ramènent au même problème : celui des institutions d'accueil et de réciprocité grâce auxquelles les hommes d'un peuple trouvent hospitalité chez un autre et les sociétés pratiquent alliances et échanges. Nous avons constaté une relation profonde entre ces formes institutionnelles, et la récurrence des mêmes notions sous les dénominations parfois renouvelées.

(1) Sur la racine \**mei-*, voir notre article « Don et échange... » déjà cité plus haut.

## chapitre 8

### la fidélité personnelle

*Sommaire.* — Pour Osthoff, *Eiche und Treue* (1901), le groupe de l'all. *treu* est apparenté au nom indo-européen du chêne, gr. *drús* : être fidèle, c'est être ferme comme le chêne. On montre que si la parenté existe bien, la filiation est inverse : la racine commune signifie « être ferme » — et l'adjectif désigne « l'arbre », litt. « le résistant, le solide » (le sens de « chêne » est limité à une époque du grec et ne saurait être reporté à celle de l'unité indo-européenne).

Entre germ. *\*draubti-* (got. *ga-draubts* « soldat ») et *\*draubti-no-* (v. isl. *drottin* « chef, seigneur »), les mots apparentés du slave et du baltique, qui signifient « l'ami, le compagnon », permettent d'établir le lien, connu par ailleurs (dans *dominus*, *tribūnus*, etc.), entre un terme nominal et son dérivé en *-no-* : *\*draubti-* est un collectif désignant la « compagnie » (au sens militaire, telle que nous la décrit Tacite, *Germ.* 13) et *draubti-no-*, le *princeps* qui y incarne l'autorité.

Eclairé à la fois par les légendes germaniques relatives à Odin *Herjan* et par Tacite *Germ.* 43, got. *harjis* (all. *Heer*) apparaît comme le nom d'un groupe de mascarade réuni occasionnellement pour des expéditions dévastatrices. (Quoique gr. *koiranos* puisse correspondre formellement à *herjan*, le sens qui ressort de ses emplois homériques invite à écarter le rapprochement que suggère la forme).

Lat. *fides* préserve une valeur très ancienne — affaiblie et simplifiée dans les autres langues où la racine *\*bheidh* est représentée, et, du reste, altérée en latin même à partir d'une certaine époque — non pas celle de « confiance », mais celle de « qualité propre d'un être qui lui attire la confiance et s'exerce sous forme d'autorité protectrice sur qui se fie en lui ». Cette notion étant très voisine de celle de *\*kred-* (étudiée ci-dessous ch. 15), on comprend qu'en latin *fides* ait été de tout temps le substantif correspondant à *credo*.

Les termes étudiés jusqu'à maintenant se rapportent tous aux relations d'homme à homme, en particulier à la notion d'« hospitalité ». Dans cette perspective à la fois personnelle et institutionnelle, on considérera maintenant, à l'intérieur d'un groupe de langues particulier, mais avec

des références au vocabulaire indo-européen commun, la notion de *fidélité personnelle* : c'est-à-dire la liaison qui s'établit entre un homme qui détient l'autorité et celui qui lui est soumis par un engagement personnel. Cette « foi » donne lieu à une institution qui est ancienne dans le monde indo-européen occidental et qui trouve son plein relief dans le monde germanique.

## I

Sa désignation apparaît dans un terme représenté aujourd'hui par l'allemand *Treue* et qui est bien attesté dans tous les dialectes germaniques : en gotique, par le verbe (*ga-*)*trauan* qui traduit *πεποιθέναί* « avoir foi », le substantif *trauains*, *πεποιθήσις* « confiance », *trūa* en islandais, *truōn* en anglo-saxon (allemand *trauen*), formes dérivées d'un thème de substantif \**truwō* ; islandais *trū* « respect, foi accordée », d'où dérivé isl. *trur* « fidèle ». Le nom d'action tiré de cette racine a connu un grand développement et s'est maintenu longtemps dans le vocabulaire germanique : got. *trausti* « pacte, alliance » qui traduit *διαθήκη* ; isl. *traustr* « de confiance, sûr, loyal ».

De là dérivent des formes modernes dont les unes désignent le pacte d'alliance, l'accord, la foi jurée, tandis que d'autres, verbes et substantifs, ont le sens de « donner confiance, rassurer, consoler » : d'une part le groupe représenté par l'anglais *trust* « (avoir) confiance » et d'autre part le groupe représenté par l'allemand *trosten* « consoler ». Ces notions morales se rattachent clairement à une institution. Dans le vocabulaire féodal germanique latinisé, *trustis* désigne le lien de fidélité et aussi ceux qui se sont ainsi engagés et qui forment la suite d'un personnage. Du substantif v. h. a. *Traue* est issu le français *trêve*.

La diversité des formes germaniques montre la complexité de cette représentation qui aboutit à des termes aussi différenciés que le sont all. *Treue*, *trauen* « avoir confiance », *Trost* « consolation », angl. *trust* « confiance », *true* « vrai », *truce* « trêve, pacte ». Ils ont une même origine dans une racine germanique \**dreu-* d'où sont tirés un abstrait germ. \**drou-sto-* (v. isl. *traust*

« confiance », all. *Trost* « consolation ») un dérivé \**draust-jo-* (got. *trausti* « pacte ») et un adjectif \**dreu-wo-* (got. *triggws* « fidèle », all. *treu*).

Ce groupe de mots fut étudié par l'étymologiste H. Osthoff dans ses *Etymologica Parerga* (1901), ensemble d'études étymologiques diverses dont un chapitre s'intitule : « Eiche und Treue ». Ce titre étrange résume la substance d'une démonstration très étendue (une centaine de pages) qui part de cette famille de mots pour la relier à un prototype indo-européen qui serait le nom du « chêne ». La base formelle du raisonnement est un rapprochement de i.-e. \**dreu-wo* avec gr. *drūs* (δρῦς) « chêne ». Osthoff considère que le « chêne », arbre dur et résistant par excellence, a été le symbole des qualités dont l'expression la plus abstraite se marque dans ce groupe de mots, sous la notion de « fidélité ». On aurait donc dans le « chêne » l'image première de la « fidélité » institutionnelle. Cette démonstration a trouvé place dans les dictionnaires étymologiques. Il importe aujourd'hui d'en vérifier les fondements. Toute reconstruction étymologique doit tenir le plus grand compte de la répartition dialectale des formes et des relations qui s'en dégagent pour le classement des significations. Or, on peut montrer que l'étude d'Osthoff fausse complètement toute l'histoire de ces termes ; le rapport véritable des faits s'y trouve inversé.

En effet, si Osthoff a raison, le nom du chêne doit être indo-européen commun ; il doit avoir existé dans toutes les langues et avec ce sens. On s'attend donc à trouver en indo-européen un terme primaire, de forme et de sens constants, désignant le « chêne ». Ce n'est absolument pas le cas : ce nom du « chêne » apparaît seulement dans une langue et même seulement à une certaine époque de cette langue. Avant toute discussion, une constatation de fait s'impose : le chêne est un arbre d'aire spécifique. Les Indo-Européens n'ont pu le connaître et le désigner d'un nom commun car il n'existe pas partout : il n'y a pas de nom du chêne en indo-iranien, et pour cause. C'est un arbre de l'Europe centrale et seules les langues de l'Europe centrale et orientale ont un terme pour le dénommer.

Cette répartition lexicale correspond, semble-t-il, au mouvement des peuples indo-européens vers leurs sites historiques. Tout nous indique — les faits historiques, linguistiques, archéologiques — qu'il y a eu migration de l'Est vers l'Ouest ; et les peuples germaniques sont parmi les derniers installés dans les régions qu'ils occupent. Cette migration s'est effectuée en plusieurs étapes, selon une route que nous pouvons jalonner, et elle a abouti dans la région où se trouve le chêne ; elle n'en est certainement pas partie.

Ceci est confirmé par l'examen des noms du chêne. La forme indo-européenne comporte deux états \**de/orw-* et \**drew-*, avec degré respectivement plein et réduit de la racine et de l'élément suffixal, conformément au schème bien établi de la racine indo-européenne : de là respectivement en grec *dóru* (δόρυ) et *drūs*. On prendra donc ensemble, dans l'examen du sens, les formes qui dépendent de l'un et l'autre radical. Or on observe que le radical \**dreu-* avec ses formes alternantes \**drū-*, \**doru-* désigne seulement l'« arbre » ; ainsi gotique *triu* traduit grec *xúlon* « arbre, bois », et tel est le sens dans la généralité des langues. Il est facile de s'assurer que vieux slave *druva* signifie « bois », que les formes indo-iraniennes *drū*, *dāru*, désignent exclusivement l'« arbre », le « bois », le « végétal ». L'adjectif de matière avestique *druaēna* comme l'adjectif gotique *triweins* qui y correspond s'applique à un objet « en bois ». Il y a eu en certaines langues une différenciation secondaire entre les dérivés, comme en vieux-slave entre *drevo* « arbre » (de \**derwo-*) et *druva* « bois » (de *druwo-*).

Les formes grecques ont ici un intérêt particulier. Du même radical le grec a tiré deux termes historiquement distincts, mais évidemment apparentés : *dóru* « (bois de) lance » et *drūs* « chêne », qu'il faut considérer plus en détail. Le sens premier de *dóru* est « arbre, souche de l'arbre » ; ainsi, en Od. 6, 167, Ulysse dit à Nausicaa : « Je n'ai jamais vu sortir de terre un tel arbre (*dóru*). »

C'est aussi le bois de construction des navires : *δόρυ νηῶν*, la quille du bateau ; puis, c'est le « bois » de la lance, la hampe en frêne : *δόρυ μελίνον* (Il. 5, 666) ; enfin, la « lance » même en tant qu'elle est en bois. Autant

de spécifications du sens de « bois », tout comme en français, *bois* peut se dire d'un lit, d'un orchestre, d'un cerf.

D'autre part, *drūs* n'a pas toujours désigné, en grec, le chêne. Les anciens nous le disent en termes propres : au témoignage d'un scholiaste de l'Iliade (*ad* Il. 11, 86), *δρῦν ἐκάλουν οἱ παλαιοὶ πᾶν δένδρον* « les anciens appelaient *drūs* n'importe quel arbre ». Ceci est confirmé par l'usage même des écrivains ; ainsi, Sophocle *Trach.* 766 *δρῦς πλείρα* « l'arbre résineux, le pin ». Le mot s'est spécialisé de bonne heure : déjà chez Homère, *drūs* est le chêne, l'« arbre » par excellence, associé à certains cultes, tels les chênes prophétiques de Dodone. Mais cette spécialisation est intervenue au cours de l'histoire du grec et à une époque récente, puisqu'elle n'avait pas aboli le souvenir d'un temps où *drūs* désignait l'« arbre » en général, d'accord avec le témoignage de toutes les autres langues où le terme correspondant signifie « bois, arbre » et non pas « chêne ». D'ailleurs, en grec même, on retrouve le sens originare de *drūs* dans le dérivé de *druás*, qui dénomme des entités mythologiques, les *dryades* : ce sont les nymphes qui résident dans les arbres et non spécialement dans les chênes.

Il est une autre forme grecque qui se rattache encore à *drūs* : c'est *déndron* (δένδρον), hom. *déndreon* (δένδρεον) « arbre », issu par dissimilation de \**der-drewon*, forme à redoublement relevant du type dit de redoublement brisé (comparer le latin *cancer* de \**karkros*, cf. gr. *karkinos*).

Ici encore le sens du radical est « bois, arbre ». On voit ainsi que tous les témoignages convergent et situent dans une phase relativement récente du grec le passage du terme *drūs*, du sens ancien de « bois, arbre » à celui de « chêne ». Il s'ensuit que la perspective d'Osthoff doit être exactement renversée. Le sens de « chêne » est le terme ultime et limité au grec d'une évolution dont l'étape intermédiaire est « arbre » et qui doit procéder d'une notion initiale telle que « être ferme, solide ». Nous trouvons un parallèle exact de cette évolution en iranien moderne. Le nom persan de l'« arbre » *diraxt*, iranien moyen *draxt*, est un ancien adjectif verbal *draxta-*

(participe de *drang-*) qui signifie proprement « ce qui est stable, ce qui est ferme » : le rapport est le même que celui du grec *drūs* à \**dreu-*.

On voit ainsi que la restriction de sens qui a conduit de « arbre » à « chêne » a dépendu de conditions locales. En fait elle ne s'est justement pas produite en germanique, où \**dreu-* reste le nom de l'« arbre » en général (got. *triu*, cf. anglais *tree*), alors que pour « chêne », il y a un terme particulier \**aik-* (all. *Eiche*).

Nous pouvons maintenant reconstruire dans une autre perspective le développement des formes indo-européennes. De cette racine \**dreu-* viennent les adjectifs skr. *dhruva-* (le *dh* est secondaire, analogique ; il tient la place d'un *d* ancien), ir. *druva-* « solide, ferme, en bonne santé » ; avec *su-* initial, slave *sūdravŭ* « saluus, sain » ; en baltique, lit. *drutas* « fort, solide » (cf. pruss. *druwis* « foi, garantie », *druwit* « croire, avoir foi ») ; en grec même (parler argien) *dro(w)ón* traduit par *iskhurón* « fort », selon une glose d'Hésychius. C'est là un développement où s'insère naturellement toute la famille de *Treue* (gotique *triggws* « fidèle »).

Mais d'autre part \**dreu-* fournit aussi un adjectif \**drū* « fort, résistant, dur » devenu le nom de « l'arbre ». Il résulte de là que ces développements lexicaux se placent à des niveaux différents : le sens de « fidélité », propre au germanique, se relie directement à celui de la racine indo-européenne, alors que celui de « arbre » s'est particularisé de bonne heure et parfois, comme en grec, subsiste seul.

On constate ici à plein la différence entre la *signification* et la *désignation* et la distance qui peut les séparer, au point que souvent la désignation ne laisse en rien présumer de la signification si l'on ne dispose pas de repères lexicaux (1).

Les rapports de « foi », de « fidélité » ont d'autres expressions, que nous considérerons particulièrement dans les langues germaniques. L'une d'elles se présente à la fois

(1) Sur \**doru-/dreu-*, voir notre article « Problèmes sémantiques de la reconstruction » déjà cité.

comme terme de noblesse et comme terme militaire. On peut l'étudier à partir du mot gotique *ga-draubts* qui, dans l'Évangile, traduit *στρατιώτης* « soldat » ; il est composé du préfixe *ga-* indiquant communauté et d'un dérivé en *-ti* du verbe *drigan* qui traduit *στρατεύεσθαι* « faire la guerre, aller en campagne ». De ce même abstrait *draubti-* est tiré le présent dénominal *draubtinon* « *στρατεύεσθαι* » et le composé *draubti-witop* « *στρατεία*, combat », où le second élément signifie « règle, loi ». Hors du gotique, l'abstrait prend en germanique un sens un peu différent : v. isl. *drōt* et les formes correspondantes dans les autres dialectes désignent la « suite guerrière », la « troupe » ; ainsi vieil anglais *dryht*, anglo-saxon *druht*, vieux-haut-allemand *trubt*. Particulièrement notable est le dérivé nominal de \**druhti-* ; il fournit à son tour une forme en *-no-* qui désigne le « chef », le « seigneur » : v. isl. *drottinn*, v. angl. *dryhten*, v. h. a. *truhtin* ; le féminin isl. *drottning* « reine » est encore conservé dans les langues scandinaves.

Tel est cet ensemble germanique dont les relations morphologiques apparaissent clairement : un substantif abstrait got. *draubti-* et un dérivé nominal, littéralement « celui qui a la même *draubti-* », pour désigner le « soldat » ; d'autre part, sur la base de l'abstrait *druhti-*, un autre dérivé en *-no-* « chef ». Voilà les données à situer dans un contexte sémantique qui permette de les éclairer.

Le sens propre de ces termes peut être regagné par la comparaison avec une langue voisine, le slave et, partiellement, le baltique. On aperçoit alors que « troupe », « chef de la troupe », procèdent d'un sens beaucoup plus général : « ami ». En vieux slave et dans les langues modernes *drugŭ* « φίλος » ou « *ἑταῖρος* » signifie « ami, compagnon ». La notion de liaison, d'amitié est si forte que l'adjectif — redoublé — peut rendre la notion réciproque de « l'un, l'autre » : russe *drug druga*. Même sens en lituanien où *draugas*, avec un degré vocalique différent, signifie « ami, membre d'un couple, d'une paire » ; de là l'abstrait *draugē* « amitié, compagnie, groupe d'amis ». Le baltique utilise ce thème nominal dans une fonction grammaticale, lit. *draugē* « avec ». Ainsi le com-

posé vieux-prussien *draugi-waldūnen* signifie « celui qui partage l'héritage, qui est co-héritier, *Mit-erbe* ».

L'intérêt de cette confrontation entre le germanique, le slave et le baltique est d'éclairer la signification propre des mots germaniques. Il s'agit de la notion de « compagnie », spécifiée dans les conditions particulières que le germanique indique : une amitié guerrière. Le vieux slave en conserve une expression parallèle, le terme collectif *družina* « compagnons d'armée, *συστρατιῶται* ». Le terme gotique pour « soldat » *ga-drauhths*, litt. « celui qui a la même \* *drauhti-* », signifie donc « celui qui partage un compagnonnage, une amitié », entendus comme termes collectifs, le groupe des gens qui sont liés par le commun service de la guerre. Le mot abstrait *drauhths* est le « compagnonnage guerrier » ; *drauhti-witop* « *στρατεία* » est le « combat » comme « règle de la \* *drauhti-* ».

Considérons à présent v. isl. *drottinn* et son groupe. La forme germanique \* *druxti-naz*, c'est-à-dire \* *drukti-nos*, répond à un type de formation spécifique : il s'agit de dérivés secondaires formés comme lat. *dominus*, qui désignent celui qui est à la tête d'un certain groupement social. Dans les langues germaniques, ce type est représenté par plusieurs dérivés importants : gotique *piudans* (de \* *teuta-nos*) « roi, chef de la communauté », *kindins* (de \* *genti-nos*) « le chef de la *gens* », symétriques de latin *tribūnus* en face de *tribus*. En vieil-anglais *dryhten* « seigneur » (dans les textes chrétiens « le Seigneur ») représente \* *drukti-nos* « chef de *drukti* ».

Ce type de relations caractérise la société germanique ancienne. On en trouve une illustration, indépendante des termes que nous essayons d'interpréter et d'autant plus précieuse, chez Tacite, aux chapitres XIII et XIV de la *Germanie*. L'historien décrit la manière dont les Germains combattent, comment ils se réunissent, s'organisent en troupes, et les relations entre les troupes et leur chef : « Une naissance illustre ou les services éclatants d'un père donnent à quelques-uns le rang de prince dès la plus tendre jeunesse ; les autres s'attachent à des chefs dans la force de l'âge et dès longtemps éprouvés ; et ce rôle de compagnon n'a rien dont on puisse rougir.

Il a même ses distinctions, réglées sur l'estime du prince dont on forme la suite. Il existe entre ces *comites* une émulation singulière à qui tiendra la première place auprès de son prince ; entre les princes, à qui aura le plus de compagnons et les plus courageux » (trad. Burnouf). On pense naturellement aux rapports entre le *princeps* et ses *comites* : le *princeps* s'appelle ici « *drottinn* », les *comites* des « *gadrauhts* ». Entre la description de l'historien et l'analyse du vocabulaire, une certaine corrélation s'établit.

La formation de *gadrauhts* se répète en gotique dans le synonyme *gablaiba* « *συστρατιῶτης*, compagnons d'armes, camarade », littéralement « qui partage le même pain ». Il paraît évident que entre got. *ga-blaiba* et lat. *companiono* il y a une étroite relation ; l'un des deux est calqué sur l'autre. C'est probablement *gablaiba* qui est l'original et *companiono* l'imitation.

Le nom de l'« armée » est un terme commun aux dialectes germaniques : got. *harjis*, v. isl. *herr*, v. h. a. *hari*. Il se rencontre déjà plusieurs fois sous la forme *hari* dans les inscriptions runiques. On le trouve en outre comme *Hario-*, *Chario-* dans des noms propres germaniques transmis par les auteurs classiques.

Ce terme a un correspondant en celtique ; la forme *harja* coïncide exactement avec moyen irlandais *cuire* < \* *koryo* « armée ». Ceci est confirmé par des noms de peuples chez les Gaulois : les *Vo-corii*, *Tri-corii*, *Petru-corii* se dénomment comme ayant *deux*, *trois* ou *quatre* troupes, ils sont donc constitués par une réunion de groupes en nombre variable. Ici aussi, le baltique sinon le slave, a une forme correspondante : lituanien *karias*, vieux prussien *karjis* « armée ».

Il est possible que la comparaison s'étende au-delà du monde occidental, s'il faut retenir comme apparenté le vieux-perse *kāra* qui signifie, à certains endroits des inscriptions achéménides, « le peuple », à d'autres « l'armée » et dénote donc « le peuple en armes ». La correspondance dans ce cas est moins étroite ; le degré vocalique est différent : il y a une voyelle longue et ce n'est pas une forme en \* -yo. En outre *kāra-*, qui se retrouve dans le composé moy. perse *kārčār*, persan *kārzār* « com-

bat », est isolé et propre au dialecte perse ; il n'y a pas en indo-iranien de terme comparable.

On peut tenter de préciser la signification du terme en germanique à l'aide d'une dénomination de la mythologie ancienne : v. isl. *Herjan*, nom ou surnom du grand dieu Odin. Ce nom est remarquable par sa formation même ; il appartient au même type de dérivés en *-no-* mentionné ci-dessus à propos des noms du « chef » : *Herjan* repose sur \**koryo-nos* « chef de l'armée ». Le nom d'Odin lui-même, c'est-à-dire *Wotan*, est formé aussi de cette manière : \**Wōda-naz*, « chef de la *Wōda* », de la fureur ou de l'armée furieuse.

Ainsi, dans ses deux noms le grand dieu est désigné comme chef d'un groupement : en tant qu'Odin, de cette troupe furieuse qui exerce ses méfaits sous son nom, et en tant que *Herjan*, d'une troupe dont le nom mythologique nous est également connu, les *Einherjar*, les guerriers morts qui habitent le Walhalla et combattent sous ses ordres. Odin dans cette représentation est le roi des morts. Voilà la troupe qu'il commande, celle qui constitue son propre *Heer*.

Comment combattent-ils ? Il y a correspondance entre les pratiques du *Heer* terrestre et celles de ce même *Heer* dans l'au-delà ; c'est le même groupement, infernal ou terrestre, ce sont les mêmes relations entre les membres de ce groupe et son chef.

Ici encore Tacite nous éclaire beaucoup sur le sens des mots en question et le texte à son tour reçoit de ces mots quelque clarté. Au chapitre XLIII de la *Germanie*, il décrit l'apparence que se donnent ces peuples guerriers : « Ces hommes farouches, pour enchérir encore sur leur sauvage nature, empruntent le secours de l'art et du temps : ils noircissent leurs boucliers, se teignent la peau, choisissent pour combattre la nuit la plus obscure. L'horreur seule et l'ombre qui enveloppe cette lugubre armée (*feralis exercitus*) répandent l'épouvante : il n'est pas d'ennemi qui soutienne cet aspect nouveau et pour ainsi dire *infernal* ; car dans tout combat les yeux sont les premiers vaincus. » (trad. Burnouf). Quel est ce peuple ? Ce sont les *Harii*. Tacite présente ici ce qu'on a appelé plus tard \**Wuotanes heri* (all. *wütendes Heer*),

l'« armée furieuse » ou « armée de Wotan », déguisement de l'armée des morts : ils prennent l'apparence d'êtres infernaux (c'est une *mascarade*), choisissant la nuit pour combattre, pour frapper de terreur leurs ennemis, irruption des morts parmi les vivants. Ce comportement de mascarade est censé représenter l'armée d'Odin en tant que *Herjan*, imitant sur terre les exploits de la bande d'Odin, de ceux que l'épopée appelle *Berserkr*, proprement : « ceux qui sont déguisés en ours ».

Le nom germanique de l'« armée », gotique *harjis*, se définit par ces conceptions et aussi dans son entourage lexical comme une troupe dévastante : l'activité propre au *Heer* est caractérisée par le verbe dérivé isl. *herja*, v. h. a. *berian* « faire une razzia », all. *beeren, verbeeren* « dévaster ». Dans ce complexe linguistique, ethnographique et mythologique, on découvre la structure et la fonction du *Heer* qui est tout autre chose que l'*exercitus* des Latins ou le *laós* grec. C'est un groupement du même type que celui qui a été décrit par Tacite aux chapitres XIII et XIV de la *Germanie* dans un passage cité plus haut pour illustrer la notion de *drauhti* : groupements restreints, engagés dans une vie commune et un compagnonnage guerrier par fidélité au chef qu'ils suivent, et se livrant à des déprédations occasionnelles ou à des combats de tribus. C'est autre chose que la *philia* du monde hellénique, relation normale entre membres de grands groupements, famille ou tribu, partageant les mêmes lois, parlant la même langue, liés par l'hospitalité. Ici, c'est une amitié exclusivement d'homme à homme, dans une société masculine vouée à la pratique des combats : *harjis, drauhti* comme *trauen* se rapportent toujours à cet ensemble d'idées et d'institutions.

Cependant ce terme est-il limité au monde européen occidental ? On a souvent rapproché de got. *harjis*, etc., le terme grec *koíranos* (κοίρανος) « chef ». Il est curieux, en effet, que la formation de *koíranos* coïncide exactement avec celle de l'islandais *herjan* « chef d'armée » et incite par là à supposer en grec le même nom de l'armée, sous la forme \**koryo-*. Il faudrait cependant préciser le sens de *koíranos*, qu'on traduit assez vaguement par « chef ».

Chez Homère, le *koíranos* exerce les fonctions de com-

mandant et le terme, pris en cette qualité, comporte un verbe dérivé *koiranéō* « faire le *koiranos* ». Par exemple II. 2, 207 : « C'est ainsi que, *koiranéōn*, il parcourt les rangs de l'armée... » ; *koiranéōn*, (participe présent) consiste à réprimander les uns, encourager les autres ; ramener au calme les plus excités, rendre confiance aux moins valeureux. A ceux qui veulent imposer leur avis et se mêlent de donner des conseils au chef, il rappelle, *ibid.* v. 204-205 : οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἰς κοίρανος ἔστω, εἰς βασιλεύς... « La *polu-koiraniē* ne vaut rien : il ne doit y avoir qu'un seul *koiranos*, un seul *basileús* ». Pour le poète, le *koiranos* est autre chose que le *basileús*. Ce *koiranos* n'est pas un chef de guerre ; nulle part il ne combat lui-même ou se trouve à la tête des troupes ; il parcourt les rangs pour faire valoir son autorité personnelle. Il ne dirige pas non plus les débats de l'Assemblée. Dans l'Odyssée (18, 106), le mendiant Iros prétend chasser ceux qui viennent à leur tour mendier ; il s'attire de la part d'Ulysse le conseil de ne pas faire le *koiranos*, c'est-à-dire de ne pas se mêler de donner des ordres, de réprimander : le *koiranos* est ici aussi autre chose qu'un chef combattant. Chez Homère comme hors des textes homériques, *koiraneîn* est le fait du potentat local, exerçant son autorité sur les gens de sa maisonnée plutôt que sur une armée entière. Si on dit à plusieurs reprises dans l'Odyssée que les prétendants *koiranéousi*, c'est parce qu'ils donnent des ordres aux domestiques et se conduisent en maîtres. Mais il ne semble pas qu'on puisse considérer le *koiranos* comme un chef militaire à la tête d'une unité constituée. Le titre correspond à une fonction très différente de celle du *herjan* nordique.

Une autre question est celle du rapport qu'il peut y avoir entre *koiranos* et hittite *kuriwanaš* (variantes : *kuriwanaš*, *kurewanaš*) « indépendant, autonome, non vassal ». Pour autant qu'on puisse le définir, le terme hittite semble n'avoir qu'une ressemblance fortuite avec *koiranos*. Il est même possible, à en juger par les variations de forme, qu'il vienne d'une langue locale. On ne sait donc quelle valeur attribuer au fait que le nom propre *Koíranos* est porté chez Homère par un Lycien et par un

Crétois. De même il est impossible d'interpréter dans un sens ou dans un autre l'absence du terme *koiranos* en mycénien.

## II

L'expression par excellence de la notion de « fidélité », la plus générale et en même temps la mieux caractérisée en indo-européen occidental, est celle du latin *fidēs*, avec sa famille étymologique. Elle a des prolongements dans plusieurs domaines, des acceptions religieuses, morales, philosophiques et même juridiques. On considérera ici ce groupe de mots pour définir en quelque mesure les modalités de la notion à travers les relations des formes.

A la famille de latin *fidēs* correspond en grec celle de *peithomai* (πειθομαι). La forme verbale apparaît d'abord au moyen ; le présent actif *peithō* « persuader » est secondaire ; il a été bâti assez tardivement sur *peithomai* « obéir ». Conformément à une alternance de caractère archaïque, *peithomai* a pour parfait *pépoitha* comme *gígnomai* : *gégona*. Cette racine fournit un substantif abstrait *peithō* « persuasion » et un nom d'action *pístis* « confiance, foi » avec un adjectif *pístós* « fidèle ». Sur *pístós* est bâti un nouveau présent hom. *pistoûn* « engager à la fidélité, obliger, lier par une promesse » et aussi *pisteúō* « avoir foi », qui a prévalu.

Hors du latin et du grec on ne trouve à citer, avec le même sens, qu'une forme nominale de l'albanais *bē* « serment », de *\*bhoidā*. On trouve bien ailleurs des formes phonétiquement comparables, mais le sens en est tellement différent qu'on n'a pu fonder un rapprochement que la forme semblait supposer : c'est ici que les difficultés du problème commencent. Les données sont d'abord celles du germanique : la forme got. *beidan* repose sur *\*bheidh-*, c'est-à-dire sur le même prototype que lat. *fidēs*, *foedus*, mais le verbe gotique signifie « προσδοκᾶν, attendre, patienter, endurer », de même v. isl. *bíða*. Puis, avec un autre degré radical, on a en gotique *baidjan* avec un sens encore différent, puisqu'il traduit le grec *anan-kázein* « contraindre », tout comme anglo-saxon *bēdian* « contraindre, forcer ». Ce sens de « contraindre » permet

alors un rapprochement avec le slave *běditi* qui traduit ce même verbe *anankázein*, et avec le substantif *běda* « *anánkē*, nécessité, contrainte ».

Ces rapprochements sont indiqués dans tous les dictionnaires étymologiques avec les incertitudes et les doutes qu'impose la disparité des significations. On n'ose ni écarter, ni adopter franchement ces correspondances, faute de pouvoir ou les justifier ou les réfuter.

Il importe cependant de savoir jusqu'où nous devons étendre la comparaison. Faut-il se limiter aux formes grecques et latines dans la reconstruction ? Mais si les formes germaniques et slaves sont à inclure, cela modifie l'ensemble des données sémantiques. Il faut, avant de prendre parti, examiner le sens des termes dans les langues où il se laisse définir avec rigueur.

Considérons d'abord les mots latins. Il faut bien dire que le sens de *fidēs* est inexactement rapporté dans nos dictionnaires, si inexactement qu'on ne peut pas même comprendre la construction des premiers emplois. Pour l'étudier, il faut se reporter à l'article *fidēs* du *Thesaurus* latin où les différents sens sont correctement classés.

Si l'on continue en effet de traduire *fidēs* par « confiance », certaines expressions essentielles comme *fidem habere*, *fides est mihi*, fréquentes dans la langue des comiques, risquent d'être entendues à contre-sens : ainsi Plaute *Pseud.* 467, *paruam esse apud te mihi fidem ipse intellego*. Si nous traduisons *mihi est fides* par « j'ai foi (en toi), je (te) donne ma confiance », nous arrivons exactement à l'opposé du sens, qui est en fait : « (Je sais depuis longtemps que tu me méprises car) je comprends bien que *tu n'as qu'une faible confiance en moi*. » Autre exemple chez Plaute, *Amph.* 555 : *facis ut tuis nulla apud te fides sit* est à entendre de même : « *Tu n'as pas confiance dans tes gens*. »

Le contexte et la syntaxe authentique de ce tour imposent une traduction qui a l'air d'inverser les rapports prévisibles : *fides est mihi apud aliquem* signifie « quelqu'un a confiance en moi ». Pour mieux traduire *fidēs* littéralement, remplaçons « confiance » par « crédit ». La traduction littérale de *fides est mihi apud aliquem* devient : « j'ai du crédit auprès de quelqu'un » ; c'est

bien alors l'équivalent de « je lui inspire confiance » ou « il a confiance en moi ». Ainsi la notion latine de *fidēs* établit entre les partenaires une relation inverse de celle qui régit pour nous la notion de « confiance ». Dans l'expression « j'ai confiance en quelqu'un », la confiance est quelque chose de moi que je mets entre ses mains et dont il dispose ; dans l'expression latine *mihi est fides apud aliquem*, c'est l'autre qui met sa confiance en moi, et c'est moi qui en dispose.

Ainsi le terme *fidēs* est solidaire de la construction *est mihi*, expression propre de la possession ; et cette « possession » se détermine par la préposition *apud* « chez » indiquant le partenaire. Le « possesseur » de la *fidēs* détient donc un titre qui est déposé « chez » quelqu'un : ce qui montre que *fidēs* est proprement le « crédit » dont on jouit auprès du partenaire. Tous les exemples anciens le confirment.

Ce terme figure encore dans une autre locution bien connue où le sens prête aussi à rectification. C'est l'appel : *pro diuom fidem*, pour obtenir le secours des dieux, ou encore : *di, obsecro uestram fidem* « Dieux, je demande en supplication votre *fidēs* ». De ce que *fidēs* désigne la confiance que celui qui parle *inspire* à son interlocuteur, et dont il jouit auprès de lui, il résulte que c'est pour lui une « garantie » à laquelle il peut recourir. La *fidēs* que les mortels ont auprès des dieux les assure en retour d'une garantie : c'est cette garantie divine qu'on invoque dans la détresse.

Pour qui s'est pénétré de ces relations syntaxiques et sémantiques, c'est la locution française « avoir confiance en quelqu'un » qui devient un objet singulier. On dit bien « je *donne* ma foi, j'accorde ma confiance ». Quelque chose de moi est en effet donné à quelqu'un qui désormais le possède (« il *possède* ma confiance »). Mais comment expliquer qu'on dise aussi « *avoir* confiance » en quelqu'un ? Comment peut-on *donner* une chose et *l'avoir* en même temps ? La réponse ne doit pas être cherchée en français même ; l'expression « avoir confiance » n'est compréhensible que comme traduction de l'expression latine *fidem habere*. Il faut donc expliquer *fidēs* dans cette nouvelle construction toute différente de l'autre.

Cette fois, c'est le verbe qui est à considérer : *habere* entre dans diverses locutions idiomatiques. De fait, le tour *fidem habere alicui* est à comprendre de la même manière que *honorem habere alicui* « attribuer un honneur à quelqu'un », et signifie donc : « attribuer à quelqu'un la *fidēs* qui lui appartient ». Ainsi Térence *Eun.* 197 : *forsitan hic mihi paruum habeat fidem* « peut-être cet homme aura peu de confiance, m'attribuera une faible *fidēs* ».

On voit ainsi la relation entre *hic mihi fidem habet* et l'ancien *est mihi fides apud illum*. Par un développement aisé, on passe dans la langue de la rhétorique à l'expression *fidem facere orationi* « créer à un discours la *fidēs* » c'est-à-dire ici la *crédibilité*. Désormais c'est la parole qui possède une *fidēs* et l'on peut dire *est orationi fides apud auditorem* « le discours possède cette *fidēs* vis-à-vis de l'auditeur » et devient ainsi capable de le persuader. De là, par abréviation, *fidem auditori facere*, littéralement « faire pour l'auditeur *crédibilité* ».

C'est à partir de là que se développe *fidēs* comme notion subjective, non plus la confiance qu'on éveille chez quelqu'un, mais la confiance qu'on place en quelqu'un. Cette conversion a été le moment essentiel de l'évolution. On pourrait suivre le développement de la notion dans des locutions connues : *se in fidem ac dicionem populi Romani tradere* « se livrer à la *fidēs* et au pouvoir souverain du peuple romain » ; *fidēs* est lié à *dicio*, faculté de disposer de quelqu'un ; ou *se in fidem et potestatem alicuius tradere*. Tout comme la *potestās* et la *diciō*, la *fidēs* est une qualité reconnue au vainqueur.

Ces équivalences mettent en lumière un autre aspect de la *fidēs*. Si l'on passe en revue les différentes liaisons de *fidēs* et les circonstances où elles sont employées, on verra que les partenaires de la « confiance » n'ont pas situation égale. Celui qui détient la *fidēs* mise en lui par un homme tient cet homme à sa merci. C'est pourquoi *fidēs* devient presque synonyme de *diciō* et *potestās*. Sous leur forme primitive, ces relations entraînaient une certaine réciprocité : mettre sa *fidēs* en quelqu'un procurait en retour sa garantie et son appui. Mais cela même souligne l'inégalité des conditions. C'est donc une auto-

rité qui s'exerce en même temps qu'une protection sur celui qui s'y soumet, en échange et dans la mesure de sa soumission. Cette relation implique pouvoir de contrainte d'un côté, obéissance de l'autre. On le voit dans la signification précise, très forte, du mot latin *foedus* (de \* *bhoides-*) « pacte » établi à l'origine, entre contractants de puissance inégale. C'est ce que montrent certains emplois poétiques : *omnes foedere naturae certo discrimina seruant* « tous, conformément aux lois fixées par la nature, conservent les caractères qui les différencient » (Lucrèce V, 923, trad. Ernout) ; *has leges aeternaque foedera certis imposuit natura locis* « la nature a imposé ces lois et ces conventions éternelles à certains lieux » (Virgile, *Georg.* I, 60). Ce pouvoir contraignant du *foedus* est ensuite étendu aux deux parties.

Les formes latines éclairent les divers aspects du sens, grâce à des locutions de la langue religieuse et juridique. Hors du latin, ces notions se sont laïcisées et spécialisées. Néanmoins en grec le verbe *peithomai* « je me laisse persuader, j'obéis » laisse encore reconnaître que la « persuasion » équivaut ou aboutit à l'« obéissance » et suppose une contrainte, bien que la forme institutionnelle de cette soumission n'apparaisse plus.

On peut alors reprendre et préciser les rapports étymologiques avec les formes germaniques et slaves. Jusqu'à présent les étymologistes laissent ouverte la question de savoir si le sens de got. *beidan* « attendre » peut ou non être rapproché de celui de *fidēs*, etc. De même pour v. sl. *běda* « contrainte, *anánkē* ». De pareils problèmes naissent souvent d'une vue trop sommaire des relations de sens. La première condition à observer est de définir avec exactitude les termes en question dans la langue même. Si l'on examine comment le gotique emploie *beidan* « attendre, *prosdékhesthai, prosdokân* », on remarque en particulier Luc II, 25 « c'était un homme juste et pieux » *beidands laponais Israelis, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ* « qui attendait la consolation d'Israël ». Ici l'« attente » est une « confiance » dans l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe (33, 20). Marc XV, 43 *was silba beidands piudangardjos gudis* « (Joseph d'Arimathie, membre notable du Conseil) qui attendait, lui aussi, le Royaume

le Dieu ». Ici aussi « attendre » équivaut à « mettre foi dans... ». Luc II, 38 *paim usbeidandam lapon Jairu-aulwmos* « à ceux qui attendaient la délivrance de Jérusalem » ; c'est encore un événement attendu avec la confiance que donne la conviction. C'est ce que confirme indirectement dans le contexte de *I Cor. XIII, 7* où *gabeidip* « endure » suit *pulaiþ* « excuse », *galaubeiþ* « croit », *weneiþ* « espère ». Il n'y a donc en gotique aucune rupture avec le sens ancien de \**bheidh-*, mais seulement une évolution de « mettre sa confiance en quelque chose » à « attendre », et même quand il est pris dans une acception banale, ce verbe se rapporte toujours à une attente espérée.

Il n'y a pas non plus de difficulté à admettre que *beidan* a son causatif dans *baidjan*. Ici de nouveau on a à voir un obstacle insurmontable dans le sens de *baidjan* qui traduit gr. *anankázein* « contraindre » ; comment « contraindre » pourrait-il être le causatif de « attendre » ? C'est qu'on n'a pas tenu compte de ceci : il y a en gotique deux verbes différents pour rendre *anankázein*. L'un est *þaupþjan* « exercer une contrainte physique » ; l'autre *baidjan* n'indique qu'une contrainte morale, qui est de persuasion (cf. *II Cor. XII, 11* ; *Gal. II, 3* ; *14*) ; on peut donc imaginer que le rapport de *beidan* à *baidjan* est analogue à celui de gr. *peithomai* « se fier à » et *peithō* « amener quelqu'un à obéir ». Ceci vaut aussi pour v. sl. *běda* « contrainte ». A ce prix l'unité ancienne se laisse restaurer, et l'on entrevoit qu'entre la valeur des formes grecques et latines et celle des formes germaniques et slave, il y a surtout un affaiblissement, une perte du sens institutionnel. Cela doit tenir principalement à l'émergence d'une expression nouvelle de la foi et de la fidélité en germanique, qui est justement *Treue* et les formes apparentées.

L'histoire de *fidēs* déborde sa parenté étymologique. On a remarqué depuis longtemps que *fidēs* en latin est un substantif abstrait d'un verbe différent : *crēdō*. Cette relation supplétive a été étudiée par A. Meillet (1) qui

a montré que la liaison ancienne entre *crēdō* et *fidēs* s'est ravivée avec le christianisme : c'est alors que *fidēs*, terme profane, a évolué vers le sens de « foi religieuse » et *crēdere* « croire » vers celui de « confesser sa *fidēs* ».

Il faut ici anticiper les conclusions d'une analyse qu'on trouvera plus loin (p. 171 et suiv.) pour mettre en évidence ce qui prédestinait, en quelque sorte, *fidēs* et *crēdō* à fonctionner en supplétisme. *Crēdō*, verrons-nous, c'est littéralement « placer le \**kred* », c'est-à-dire la « puissance magique » en un être dont on attend protection, par suite « croire » en lui. Or il nous est apparu que *fidēs*, dans son sens premier de « crédit, crédibilité » impliquant dépendance de celui qui *fidem habet alicui*, désigne une notion très proche de celle de \**kred*. On comprend donc aisément que, le vieux nom-racine \**kred* s'étant perdu en latin, *fidēs* ait pu tenir sa place comme substantif correspondant à *crēdō*. Dans ces deux termes on rejoint des notions où le juridique ne diffère pas du religieux : tout le vieux droit n'est qu'un domaine particulier régi par des pratiques et des règles qui baignent encore dans le mystique.

21 (1) *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XXII, 1922, 15 ss.

section 3  
l'achat

## chapitre 9

### deux façons d'acheter

*Sommaire.* — Les racines \**wes-* et *k<sup>w</sup>ri-*, qui ont donné dans les langues les verbes pour « acheter », étaient-elles synonymes en indo-européen ? Le grec, où ces deux racines coexistent et fonctionnent en supplétisme, permet d'établir que la première désignait la *transaction*, la seconde le *paiement*.

Pour désigner l'« achat », l'accord de plusieurs langues fournit un groupe étymologique bien défini, celui de skr. *vasna-*, gr. *ōnos* (ὄνος,) lat. *uēnum*. La forme nominale est partout la forme primaire : skr. *vasna-* « prix d'achat » fournit une forme verbale, d'ailleurs rare, le dénominatif *vasnayati* « débattre un achat, marchander » ; en grec *ōnos* fournit le verbe *ōnéomai* (ὠνέομαι), en arménien *gin* (< \**wesno-*) fournit le verbe dérivé qui est phonétiquement *gnem* « j'achète » ; en latin le substantif *uēnum* se conjoint à deux verbes : *uēnum dare* « vendre » et *uēnum ire* « aller à sa vente, être vendu ». On notera qu'en latin même, la locution *uēnum dare* a donné *uendere* « vendre » ; cette liaison étroite qui s'est établie entre *uēnum* et *dare* est un fait des plus singuliers : la notion de « vendre » se définit en latin comme « donner » d'une certaine manière, avec une détermination, celle de *uēnum*.

Le terme indo-européen est \**wesno-* comme forme nominale ; les formes verbales historiques sont toutes dénominales, par voie morphologique ou syntaxiquement (lat. *uēnum dare, ire*), et pourtant \**wesno-* ne peut être lui-même qu'un dérivé. Il fait restituer une racine préhistorique \**wes-*.

Nous avons maintenant cette racine \**wes-* en hittite ;

c'est une confirmation assez récente de nos reconstructions : le présent hittite *waši* signifie « il achète ». De cette même racine dérive le verbe hittite *ušnyazi* « il vend », qui présente la formation en *-n-* du substantif \**wesno-*. Ces données hittites garantissent que nous avons dans la racine \**wes-* une des formes les plus anciennes du vocabulaire indo-européen.

Il y en a une autre confirmation, mais indirecte. On l'obtient en ramenant à son origine le mot persan bien connu *bāzār* qui veut dire « marché ». Il faut remonter loin pour reconstituer la forme initiale : l'arménien, par emprunt a conservé la forme *vačar*, avec un *ř* (*r* roulé) qui dénote *r* + consonne. En moyen iranien, nous trouvons *wāčarn* « rue marchande » (sogdien et pehlevi) où le groupe *rn* rend raison de l'*ř* arménien. Cela permet de restituer finalement un composé \**wahā-čarana*, le deuxième terme indiquant le fait de marcher et de circuler, le premier terme provenant de \**wah-* (racine \**wes-*). C'est donc « l'endroit où l'on circule pour les achats », le « bazar ». On voit la constance de la forme.

Seulement la situation indo-européenne se complique. Il se trouve que nous avons des témoignages tout aussi anciens prouvant l'emploi d'une racine différente qui signifie pareillement « acheter ». C'est la racine de skr. *krināmi* (qui repose sur \**k<sup>w</sup>ri-*), de persan moderne *xarīdan*. Dans l'usage lexical, les formes de *krī-* ont même plus de réalité que *vasna-* qui n'est plus qu'une survivance en védique.

On retrouve cette racine dans la langue dite (à tort) tokharien où « commerce » se dit *kuryar* ou *karyar*, selon le dialecte ; le rapport avec la racine sanskrite a été reconnu tout de suite. En grec, nous le connaissons par l'aoriste *priasthai* qui joue un rôle de temps supplétif dans la conjugaison de *ōnéomai* ; en irlandais *crenim* « acheter » ; en slave, vieux russe *krīnuti* ; la racine existe en baltique aussi ; elle ne se trouve pas en latin ; ni en germanique, lequel est de toute manière à part ici.

Un problème se pose ainsi, au moins pour l'indo-iranien et le grec. Comment expliquer la coexistence de deux familles étymologiques distinctes pour désigner une notion identique et qui ne semble pas pouvoir se dif-

férencier ? Tandis qu'ici une même opération est désignée par deux verbes différents, il arrive que les deux notions d'« acheter » et de « vendre » soient exprimées par le même verbe, avec une variation qui pourra être l'addition d'un préfixe (allemand *kaufen/verkaufen*) ou une variation tonale (chinois *mai-mai* « acheter-vendre » avec deux tons différents), la même notion se trouvant différenciée en quelque sorte entre les deux moitiés du procès. Il peut même arriver que la détermination du sens se fasse uniquement par le contexte : ainsi *misthōn phērō*, où *misthōn* signifie « le salaire », peut avoir les deux sens de « payer le salaire, porter le salaire à quelqu'un » et d'« emporter le salaire », en parlant de celui qui reçoit ; c'est donc, suivant le cas, « payer » ou « recevoir ».

Ici à l'inverse, pour une seule opération, celle d'« acheter », nous avons deux verbes différents. Le sens attesté est le même pour \**wes-* et pour \**k<sup>w</sup>ri-*, tous deux aussi anciens, avec une distribution qui coïncide sur une partie du domaine ; \**wes-* est hittite, indo-iranien, grec, latin, arménien ; \**k<sup>w</sup>ri-* est indo-iranien, grec, celtique, slave et baltique.

La plupart des langues indo-européennes ont choisi entre l'une ou l'autre racine. Dans une langue, le grec, les deux fonctionnent ensemble ; *ōnéomai* et *priasthai* se trouvent associés en une conjugaison de formes complémentaires, la seconde suppléant la première par son aoriste. Mais les deux ont été en usage séparément et possèdent une conjugaison complète. En indo-iranien, *krī-*, *krinā-* est très employé, pratiquement à l'exclusion de l'autre racine, représentée seulement par *vasna-* et quelques autres formes nominales, ainsi que par le dénominatif *vasnayati* qui n'est guère usité ; le verbe ordinaire est *krī-*.

Les faits grecs sont plus instructifs. Les emplois chez Homère et ensuite ceux de la prose ionienne permettent de saisir la valeur propre de chacune des deux racines. On discerne que *ōnéomai*, c'est « acheter », par discussion avec le vendeur, assez souvent « chercher à acheter » ; mais *priasthai* a ceci de particulier qu'il comporte une détermination instrumentale comme *kteátessi* « biens, marchandises, possessions ». Apparemment, l'emploi de ce

verbe dénote le mode de paiement, éventuellement la quantité payée. Tandis que *ōnos*, *ōné*, *ōnéomai* désignent « l'achat en général, le fait de se porter acheteur », *priasthai*, c'est « réaliser matériellement l'achat en payant ».

Cette interprétation est confirmée par les dérivés qui ne sont pas construits de la même manière selon qu'ils procèdent de l'un ou de l'autre. On a l'adjectif *ōnētós* dont le féminin *ōnēté*, chez Homère, s'oppose à *gameté*, pour désigner une épouse « achetée », distincte de celle qu'on a « épousée » dans les formes. Mais il n'y a pas \**priátē* : la notion d'achat en ce cas, s'exprime spécifiquement par *ōnéomai*. Inversement, nous avons un adjectif négatif : *apriátē* « non achetée » suivi de *anápoionon* dans un passage (Il. 1, 99) où le père de la jeune captive qu'Agamemnon détient réclame sa fille et demande qu'on la lui rende « sans le fait de *priasthai* et sans *poiné* ». Il ne veut pas procéder à une transaction ; c'est sa fille : qu'on la lui rende, purement et simplement, sans rançon (*anápoionon*) et aussi *apriátēn* : elle ne donne pas lieu à achat. Le père n'aura pas à payer pour obtenir sa fille : *apriátē* est au même rang que *anápoionon* « sans *poiné* », notion matérielle, modalité de paiement.

On voit comment les deux verbes se distinguent : plus restreint et matériel est *priasthai*, plus général *ōnéomai*. Cela ressort aussi de l'opposition sémantique établie entre les deux faces de l'opération ; quand on veut dire « acheter » en contraste avec « vendre », c'est à *ōnéomai* et non à *priasthai* qu'on recourt.

L'achat et le paiement sont deux opérations différentes, au moins deux moments différents de la même opération dans les civilisations anciennes et encore dans certaines civilisations traditionnelles d'aujourd'hui : le paiement suit la conclusion de l'achat et l'accord sur le prix.

## chapitre 10

### achat et rachat

*Sommaire.* — L'indo-européen avait des mots pour « valoir », « valeur ». Mais l'étude des emplois homériques de *alphánō* « rapporter, valoir » fait apparaître que *alphé* désigne originellement la valeur d'échange d'un homme mis sur le marché. Skr. *arbat* « homme particulièrement méritant » vient confirmer ce sens ancien.

Chez les Germains, la coutume de vendre l'homme qui a engagé et perdu sa propre liberté au jeu permet de comprendre que le sens de « vendre » du verbe got. *saljan* se soit constitué à partir de celui, plus ancien, d'« offrir en sacrifice ».

De nombreuses données linguistiques concordantes conduisent à penser qu'à date ancienne, on achetait non des marchandises, mais des être humains. Ainsi acheter, c'était primitivement racheter, puisque, par l'achat, on libérait un homme d'une condition précaire, celle de prisonnier de guerre par exemple.

Nous avons pour la notion de « prix », de « valeur », un terme indo-européen, ce qui est rare dans le domaine de l'économie. Il est représenté par gr. *alphé* (ἀλφή), surtout par le verbe dénominal *alphánō* (ἀλφάνω) « gagner un prix, faire un profit », et en indo-iranien, par : skr. *arb-* « valoir », *arghá-* « valeur, prix » ; av. *arəš-* « valoir », *arəjab-* « valeur, prix » ; persan *arzīdan* « valoir, avoir de la valeur », *arzān* « qui vaut ».

Ailleurs nous n'avons une correspondance qu'en baltique : lit. *algà*, v. pr. *algas* « salaire ».

En grec, *alphé* est un terme rare, qui a peu de dérivés ; hormis un composé dont il sera question plus loin, la racine n'a produit dans la langue classique que l'adjectif *timalphés* qu'on traduit communément par « précieux » et qui littéralement signifie « qui vaut son prix ». Il semble que nous n'ayons qu'à constater le sens, assuré d'ailleurs par les correspondants précités et à en déduire

qu'il existait une expression de la « valeur » en indo-européen.

Mais ce qui est intéressant, c'est justement de définir la « valeur », de savoir, si toutefois on le peut, à quel ordre de représentation cette notion est associée. C'est la valeur de quoi ? Comment l'estime-t-on ? Il sera utile de préciser le sens d'*alphánō* qui n'a chez Homère qu'un petit nombre d'emplois, mais tous significatifs.

Il. 21, 79 Il s'agit du combat d'un fils de Priam, Lycaon, avec Achille qui l'a à sa merci et qui est sur le point de le tuer ; l'autre, qui ne peut plus se défendre, le supplie de lui laisser la vie sauve : « C'est chez toi que j'ai mangé le blé, le jour où tu m'as fait prisonnier dans la demeure de mon père et tu m'as transporté (*epérassas*, littéralement « fait franchir » cf. ci-dessous p. 133) à Lemnos (pour me vendre) », *ἐκατόμβοιον δέ τοι ἤλαφον* « je t'ai rapporté le prix de cent bœufs ».

Ainsi le sens de *alphánō* « avoir une valeur » sera plus exactement « procurer un prix, un certain bénéfice » ; c'est le prix qu'un homme procure par sa vente à celui qui de droit le possède par fait de guerre.

Od. 15, 453 Cet homme, je pourrais l'enlever et ensuite je le conduirais sur un navire et *ὁ δ' ὑμῖν μυρῖον ὄνων ἄλφοι*. Il s'agit d'un esclave qu'on enlève pour le vendre, et alors, il rapporterait un prix (cf. ci-dessus sur *ōnos*) « dix mille fois ce qu'il peut coûter ».

Nous voyons ici la liaison de *alphánō* et de *ōnos*, prix d'achat ; précédemment il se liait à *perāō*, vendre. On verra que *ōnos* se rapporte aussi à la traite des hommes.

Od. 17, 250 ... un homme que sur mon navire je conduirais loin d'Ithaque *ἵνα μοι βίωτον πολὺν ἄλφοι* « afin qu'il me rapporte une subsistance abondante, de quoi vivre largement ».

Od. 20, 383 Les prétendants, dans l'assurance de la victoire, se répandent en propos méprisants envers des hôtes parmi lesquels se trouve Ulysse déguisé. « Jetons ces hôtes à la porte » (360)... « prenons ces étrangers, jetons-les dans un navire et envoyons-les en Sicile... » *ἔθεν κέ τοι ἄξιον ἄλφοι* « ... d'où ils procureraient un prix digne d'eux. »

Voilà tous les exemples du verbe chez Homère. Il n'y

a pas la moindre variation dans le sens ; c'est un fait notable que cette détermination constante n'ait pas encore été relevée : *alphánō* signifie « rapporter un bénéfice » en parlant d'un homme mis en vente par son propriétaire. Tel est le sens propre du verbe « valoir ».

Nous pouvons le confirmer par une autre preuve. C'est le composé *alphesíboios* dans la locution *parthénoi alphesíboiai* (Il. 18, 593) « les jeunes filles qui rapportent des bœufs » (à leur famille) parce qu'on offre ce prix pour les obtenir en mariage.

La notion de « valeur » prend donc son origine dans la valeur personnelle, physique des hommes qui sont susceptibles d'être mis en vente ; encore dans le monde homérique *alphánō* se dit exclusivement du profit que procurait la vente d'un prisonnier de guerre.

En indo-iranien, le terme correspondant, skr. *arh-*, av. *arəʃ-* est beaucoup plus large ; il désigne toute espèce de valeur. Mais nous avons un indice en indien que la signification révélée par gr. *alph-* n'est pas un développement propre au grec, mais une notion héritée. On le voit dans un terme connu du vocabulaire religieux de l'Inde : c'est le participe *arhat* « homme particulièrement méritant, qui s'est acquis des mérites », spécialement dans le bouddhisme.

Le fait notable est que *arh-* ne se dit que d'un homme, jamais d'un objet. Dès le védique, cette restriction à une qualité humaine, même si elle a été transposée dans le domaine moral, indique que le « mérite » est la « valeur » personnelle d'un être humain. Nous pouvons rattacher, grâce au grec, la notion de « mérite » personnel à celle de « valeur » commerciale, celle-ci associée aux verbes signifiant « acheter » et « vendre ». Tout cela éclaire le même type de société et les mêmes usages.

Le droit de celui qui capture sur celui qui est capturé, le transfert des prisonniers, la vente des hommes à l'encan, voilà les conditions d'où se sont progressivement dégagées les notions d'« achat », de « vente », de « valeur ».

On peut, en domaine germanique, observer un procès analogue, que révèle la corrélation entre un témoignage

historique et une donnée lexicale. Le témoignage est celui de Tacite qui, en rapportant le goût des Germains pour certains jeux, montre jusqu'où les conduit la passion pour le jeu de dés : « Les dés, chose étonnante, sont pour eux affaire sérieuse, où ils s'appliquent à jeun, à ce point égarés par le gain ou la perte que, lorsqu'ils n'ont plus rien, ils sont capables de mettre en jeu pour un dernier et suprême coup leur liberté et leur propre personne. Le vaincu accepte une servitude volontaire : ... plus jeune peut-être ou plus robuste, il se laisse lier et vendre. Telle est dans une folie leur obstination ; ils appellent cela garder sa foi. De cette sorte d'esclaves, ils se défont par le commerce pour se libérer eux aussi de la honte de la victoire. » (*Germ.* 24, trad. Perret.)

Il faut remarquer la manière dont Tacite désigne la condition de ceux qui ont vendu à ce jeu jusqu'à la disposition de leur personne : *seruos condicionis huius*. Ce ne sont pas des esclaves au sens romain : il n'y a pas d'esclaves proprement dits dans le monde germanique — Tacite le dit clairement ailleurs. Ils les livrent au commerce (*per commercia tradunt*), non pour en tirer profit, mais pour se libérer de la honte d'avoir ainsi réduit en servitude un partenaire.

Ceci permet peut-être de mieux comprendre le terme ancien qui, dans le germanique du nord et de l'ouest, signifie « vendre » et que nous n'avons pas encore considéré. Il n'est pas rare, comme on l'a vu, que « vendre » soit une variante de « acheter » : c'est le cas en allemand actuel avec *kaufen* et *verkaufen* ; c'est le cas encore dans d'autres langues où le même verbe, selon qu'il est à l'actif ou au moyen, marque les notions réciproques de « acheter » et de « vendre ». Or, dans une grande partie du germanique, nous avons deux verbes différents. Pour « acheter » : got. *bugjan*, anglais *buy*, qui sera expliqué un peu plus loin. Mais pour « vendre », on trouve en v. norrois *selja*, v. anglais *sellan*, anglais *sell*, à quoi répond got. *saljan* qui ne signifie pas « vendre », mais « offrir en sacrifice » (= gr. *thúein*) ; ainsi dans l'expression *hunsla saljan* = λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ « rendre culte à Dieu », où *hunsl* désigne l'offrande de sacrifice.

Le gotique *saljan* « livrer en sacrifice à une divinité »,

éclaire l'origine de v. isl. *selja* « livrer, vendre » ; c'est proprement la « vente » conçue comme offrande qu'on livre. Tel est probablement le type de vente dont Tacite nous parle, vente d'un homme à laquelle on se résigne, sans esprit de lucre, pour se libérer de la honte d'avoir gagné sur lui, et qui est accomplie comme une offrande, comme en quelque sorte le sacrifice d'un être.

L'histoire germanique de *saljan* montre que cette notion est antérieure au vocabulaire des relations commerciales proprement dites. On peut signaler dès maintenant que ce développement concorde avec celui du verbe *bugjan* « acheter », étymologiquement, « libérer, racheter quelqu'un », pour le sauver d'une condition servile ; tout se tient : ce sont bien deux notions relatives d'abord aux personnes et encore imprégnées de valeurs religieuses.

Si nous poursuivons à présent dans d'autres langues notre enquête sur les termes pour « vendre », nous les trouvons, à l'intérieur de chacune d'elles, organisés en oppositions.

Ainsi le grec a d'une part *pōlein* (πωλεῖν) « vendre », de l'autre un verbe de racine \**per-* représenté par les présent *pérnēmi* (πέρνημι), *pipraskō* (πιπράσκω), (aoriste *epérasa*, ἐπέρασα). Or, il est possible de différencier ces deux verbes qui, aux mêmes époques, semblent avoir été employés concurremment, sans différence de sens. La signification du deuxième groupe se laisse déduire avec précision de sa formation sur la racine \**per-* : attestée également dans l'adverbe *péran* « au-delà, de l'autre côté », cette racine signifie « faire passer, transférer ». Originellement donc, le groupe de *pérnēmi* évoque non l'idée d'une opération commerciale, mais le fait de transférer. Ce devait être l'usage ancien, dans ces populations, de transférer d'un point à un autre, ou sur un marché, ce qu'on voulait vendre : ainsi *epérasa*, avec un nom de personne comme objet, signifie « transférer » ou, comme nous disons « exporter » (cf. Iliade 24, 752 où la liaison entre *pérnēmi* et *péran* est visible). Le sens, fréquent, de « vendre » doit donc être tenu pour secondaire : il procède d'une restriction sémantique à partir du sens général de la racine \**per-*. Quant à la différenciation morpho-

logique qu'on observe dans *pérnēmi* — présent en *-nā* —, elle mérite d'être relevée pour le parallélisme formel qui apparaît avec skr. *krinā-* « acheter », présent en *-nā* exprimant la notion opposée.

Le verbe *pōleîn* n'est pas d'étymologie aussi claire. En apparence, il y a en grec même une forme voisine : *pōléomai* (πωλέομαι), chez Homère, semble parallèle à *pōleîn*. Mais le sens de *pōléomai* est entièrement différent : « aller régulièrement, fréquenter, circuler » avec une détermination de lieu à l'accusatif, et des prépositions ; cette forme est à rattacher à *pélomai* (πέλομαι). Il faut donc en séparer *pōleîn* qui n'a jamais d'autre sens que « vendre ». Ce dernier a été rapproché de v. h. a. *fāli* (avec un *e* ancien), all. *feil* « vénal, qui peut être acheté », lit. *pėlnas* « mérite, gain », L'itératif *pōleîn* signifierait alors « se procurer des bénéfices », et secondairement « vendre ».

Quand on veut dire « acheter et vendre », c'est *pōleîn* qui s'associe avec *ōnéomai*. Mais, prises séparément, chacune de ces notions admet une expression double. Pour la notion d'« acheter », on trouve les deux verbes ensemble, *príámenos ōneísthai* (πριάμενος ὠνεῖσθαι) « acheter et payer le prix ». On a également deux termes pour « vendre » : *pōleîn* « mettre à prix ; chercher un gain » et *pipraskō* ou *pérnēmi* « vendre en transférant l'objet (au marché) », généralement au-delà des mers.

Passons aux faits latins. *Vēnum* substantif est joint de plus en plus étroitement à *do*, *eo* ; d'où *uendo*, *uēneo* ; la contraction est déjà réalisée dans la langue classique, mais on trouve encore *uēnum do*. Ainsi la notion de *uēnum* a servi à énoncer les deux aspects opposés « donner à acheter » et « aller pour être acheté ». Que *uēnum* soit un supin ou plus vraisemblablement un substantif, c'est de l'achat que procède ici la notion de « vendre ». Constatons par ailleurs que le terme pour achat a été renouvelé principalement, à date ancienne, par *emo*.

Il est singulier d'une part que ce soit justement la notion de « vendre » qui ait été renouvelée par la jonction du dérivé latin *uēnum* (de la racine « acheter » en indo-européen) à *dare*, expression dont le sens devient

« vendre », et d'autre part que, pour « acheter », on ait employé *emo*. C'est là une spécialisation secondaire de ce verbe ; les anciens savaient encore que *emo* signifie « prendre » ; ainsi Festus : *antiqui emere dicebant pro sumere*. Il y a des correspondances qui le confirment ; lit présent *imū* « prendre », celtique, irl. *ar-fo-emat* « ils prennent », où *ar-* et *-fo-* sont des préverbes. En latin même, nous avons ce sens dans une série de composés : *demo* « enlever », *sumo* « ôter », *promo* « produire », etc. Retenons donc cette particularité, que *emo* signifie d'abord « prendre », puis « acheter ».

Pour l'interpréter, il faut en appeler au témoignage d'autres langues. Les faits sont assez complexes en germanique où l'on trouve pour « acheter » notamment, des mots nouveaux, plusieurs fois transformés. On ne tiendra pas compte de l'allemand *kaufen* < got. *kaupon* « commercer », emprunt tardif au latin *caupo*, « cabaretier, trafiquant », et dont le sens a été en général « trafiquer ». Du gotique *kaupon* viennent v. slave *kupiti*, russe *kupit'* « acheter ». Ce verbe a pris en germanique la place d'un terme conservé par got. *bugjan* « acheter », prétérit 1<sup>re</sup> sg. *baúhta*, anglais *buy*, *bought*. Nous n'avons, ici encore, aucune étymologie convaincante de ce verbe ancien, le dictionnaire de Feist se contentant de faire des suggestions assez vagues, qui ne touchent pas au sens véritable du verbe. C'est ce sens qu'il faut d'abord interpréter.

Ce verbe gotique *bugjan* traduit le grec *agorázein* « acheter au marché » et il sert aussi pour « vendre » : *fra-bugjan* « *pōleîn*, *pipráskein* », avec le même préverbe que l'allemand *ver-kaufen*. Muni d'un autre préverbe, *us-bugjan* rend *exagorázein* « racheter ». La racine forme en outre les dérivés nominaux composés : *andabauhts* (abstrait en *-ti*) qui rend *antílutron* « prix d'achat », *faur-bauhts* qui rend *apolútrōsis* « rédemption ». On a pensé depuis longtemps que cette racine devait être d'une manière ou d'une autre en relation avec la racine \* *bheug(h)* en indo-européen. Mais les formes enregistrées sous cette racine sont si confuses, les sens si différents, que Feist a préféré laisser *bugjan* sans étymologie. Peut-on en effet constituer une famille en mettant ensemble *fungor* « s'acquitter d'une fonction », *fugiō* « fuir », gr. *pheúgō*

« fuir », *phugé* « fuite », skr. *bhuj-* « manger » et aussi « plier » (cf. got. *biugan*, all. *beugen* « plier ») ?

Si tout cela doit être ramené à une seule signification, elle sera d'une complexité rare. En réalité c'est un pêle-mêle de formes inconciliables qui appelle un travail de discrimination :

I) lat. *fungor* est à rapprocher de skr. *bhūṅkte*, présent moyen, forme à nasale (cf. *bhuj-*) dont « jouir » est le sens premier et qui s'est spécifié de bonne heure dans le sens de : « jouir de nourriture, consommer ». Par là, on rejoint encore arm. *bucanem* « nourrir, élever » ;

II) got. *biugan* « plier », de \**bheugh-*, pourrait être comparé à skr. *bhuj-* « plier », lat. *fugio*, gr. *pheúgō*, ces derniers de \**bheug-*.

III) Enfin, nous pensons que got. *bugjan* « acheter » est à comparer à la racine attestée seulement, mais de la manière la plus claire, par l'iranien ancien : av. *baog-* qui a une dérivation assez abondante en iranien et qui signifie « dénouer », « détacher » une ceinture, un vêtement, puis « délivrer » et ensuite « sauver ». Le verbe av. *baog-* existe avec plusieurs préverbes ; il fournit le nom d'agent *baoxtar* « libérateur ». Il a un sens matériel, religieux aussi. Il a été comme tant d'autres mots iraniens, emprunté par l'arménien : arm. substantif *boyž*, présent *bužem* « sauver » (seulement de la maladie), « guérir ».

Très vite, le sens religieux a été mis en évidence : libération par intervention d'un dieu, du « sauveur » qui doit venir délivrer la création captive ; c'est pour traduire l'idée de salvation, rachat, libération que ce mot est employé notamment dans le vocabulaire du manichéisme : parthe *bōžāγar*, perse *bōzēγar* « le libérateur », et il a tout naturellement exprimé la notion de « rédemption » dans les textes chrétiens.

Le rapprochement avec got. *bugjan* peut se fonder sur l'emploi du verbe gotique et les équivalences grecques citées. On a vu que *-bauhts* équivaut à *-luisis*, *-lutron*, « délivrance, rachat ».

Dans quelles conditions ce procès sémantique a-t-il pu se réaliser ? Il ne peut s'agir que d'acheter des *personnes*, de libérer quelqu'un qui est prisonnier et offert

pour la vente : le seul moyen de le libérer, c'est l'acheter. « Acheter », c'est « libérer ». Dès lors, la liaison est clairement établie avec *anda-bauhts* « rachat, rédemption ».

Revenons maintenant aux faits latins : *uendo/emo*. Il est très significatif que *uenum* soit suppléé par *emo* au sens d'« acheter », car *emo*, c'est « prendre », mais, au sens propre, « tirer à soi ». Cette spécialisation de sens reflète vraisemblablement les conditions où *emo* a été employé. Il a dû se dire de quelqu'un qu'on prend, non de quelque chose ; l'achat, c'est le fait de prendre quelqu'un qui est exposé pour la vente et qu'on tire à soi, une fois le marché conclu.

Si l'on regarde les emplois de *ōnéomai* (racine \**wes-*) « acheter » chez Homère, on voit que tous les exemples s'appliquent à *des personnes* : on achète des esclaves, des prisonniers qui deviennent des esclaves, qui sont offerts comme tels. Il y a des scènes où le captif supplie qu'on l'achète. Il faut se représenter que la condition de l'esclave ne devient en quelque sorte normale qu'une fois qu'il a été acheté. Entre les mains de celui qui l'a capturé ou du marchand, le captif n'a pas encore la condition de serviteur, d'esclave, pourvue tout de même de certaines garanties ; il l'obtient quand il est acheté.

C'est un seul et même procès qui s'exprime à travers des mots différents. Que ce soit dans des expressions anciennes *uenum*, *ōnéomai*, ou plus récentes comme *bugjan* pour acheter, il y a toujours un indice qui nous renseigne sur la nature de ce procès : achat ou vente, non pas de marchandises, de biens, de denrées, mais d'êtres humains. Les emplois premiers se rapportent à l'achat d'esclaves ou de ceux qui sont destinés à le devenir. Symétriquement *peráō*, *pīpráskō*, etc., « vendre », proprement « transférer », s'applique aux prisonniers, aux captifs. Les denrées mêmes — en dehors des matières précieuses — ne prêtaient sans doute pas à un trafic pareil ou n'étaient pas soumises à la même procédure d'achat et de vente.

Tel est le grand fait de civilisation qui paraît se dégager de ces expressions affectées à l'un ou l'autre aspect du trafic, l'achat ou la vente.

## chapitre 11

### un métier sans nom : le commerce

*Sommaire.* — La comparaison des langues indo-européennes ne fournit aucune désignation commune du commerce comme activité spécifique, différente de l'achat et de la vente. Les termes particuliers qui apparaissent çà et là se dénotent le plus souvent comme des emprunts (lat. *caupo*, gr. *kápēlos*) ou des créations récentes (gr. *ēmporos*).

Mot récent lui aussi, le latin *negōtium* a une histoire singulière :

1°) Calqué sur gr. *a-skholia*, *negōtium* se charge des mêmes significations, positives, que le modèle grec : « occupation, empêchement, difficulté » ;

2°) Dans un deuxième temps *negōtium* se rencontre avec gr. *prāgma* « chose », mais aussi, plus spécifiquement, surtout dans les dérivés, « affaire commerciale ». Calqué, sémantiquement cette fois, sur *prāgma*, *negōtium* devient la désignation du « négoce ».

La spécification au sens de « affaires commerciales » d'un terme signifiant primitivement « occupation », loin d'être isolée, se retrouve jusque dans les langues modernes (fr. *affaires*, angl. *business*, etc.) ; elle trahit la difficulté à définir par un terme propre une activité sans tradition dans le monde indo-européen.

On pourrait penser que « acheter » et « vendre » conduit à l'étude des termes relatifs aux *relations commerciales*. Mais nous constatons ici une différence de principe : *achat* et *vente* sont une chose, le *commerce* proprement dit en est une autre.

Dès l'abord, il faut préciser ce point. Le commerce n'est pas une notion uniforme. Il comporte des variétés selon les types de culture. Tous ceux qui ont étudié les relations commerciales signalent que dans les civilisations de caractère primitif ou archaïque, ces relations revêtent un caractère très particulier : elles engagent l'ensemble de la population ; elles sont pratiquées par la collectivité même ; il n'y a pas d'initiative individuelle. Ce sont des

échanges, qui comportent une entrée en relation, par des procédés particuliers, avec d'autres populations. Les denrées sont alors proposées. D'autres denrées sont offertes en échange par les partenaires. Si l'accord est conclu, des manifestations religieuses, des cérémonies, peuvent avoir lieu.

En indo-européen, rien de semblable ; au niveau où les faits de langue nous permettent d'étudier les faits sociaux, nous sommes très loin du stade de civilisation que nous venons de rapporter. Aucun terme ne paraît évoquer les échanges collectifs des populations primitives ni les manifestations tribales qui ont lieu à cette occasion.

La notion de commerce doit être distinguée de celles d'achat et de vente. Le cultivateur qui travaille le sol songe à lui-même. S'il a un surplus, il le porte au lieu où se réunissent les autres cultivateurs pour le même cas et aussi ceux qui ont à acheter pour leur propre subsistance : ce n'est pas du commerce.

Dans le monde indo-européen, le commerce est l'affaire d'un homme, d'un agent. Il constitue un métier individuel. Vendre son surplus, acheter pour sa subsistance personnelle est une chose ; acheter, vendre pour d'autres, est autre chose. Le marchand, le commerçant est un intermédiaire dans la circulation des produits, de la richesse. De fait, il n'y a pas en indo-européen de mots communs pour désigner le commerce et les commerçants ; il y a seulement des mots isolés, propres à certaines langues, de formation peu claire, qui sont passés d'un peuple à l'autre.

En latin, par exemple, le terme *pretium* « prix » est d'étymologie difficile ; il n'a de rapprochement certain, à l'intérieur du latin, qu'avec *inter-pret-* ; la notion serait celle de « marchandage, prix fixé par accord commun » (cf. *inter-*). Pour « commerce », le latin, et le latin seulement, a une expression fixe, constante, distincte des notions d'acheter et de vendre : *commercium*, dérivé de *merx*, avec *mercor*, *mercator*. Nous n'avons pas d'étymologie pour *merx*, dont le sens est « marchandise » ; proprement « objet de trafic » ; d'où *mercor* « se livrer au trafic, en faire métier » généralement en pays lointain, et *mercator* « trafiquant, commerçant ».

Ces termes, comme on voit, n'ont pas de rapport avec

ceux qui indiquent le fait d'acheter ou de vendre : ce sont des notions différentes.

D'ailleurs ce commerce, ce trafic, n'est pas le fait de citoyens, mais généralement d'hommes de condition inférieure qui souvent ne sont même pas des hommes du pays, mais des étrangers, des affranchis, spécialisés dans cette activité. Les faits sont bien connus en Méditerranée où les Phéniciens ont pratiqué le commerce à grande échelle ; plusieurs des termes de commerce, « arrhes » notamment, sont entrés dans les langues classiques par le phénicien. D'autres encore sont venus par propagation et par emprunt. Lat. *caupō* a peut-être quelque chose à faire avec le *kápēlos* « petit marchand, brocanteur » du grec, quoique les formes ne se recouvrant pas exactement ; ni l'un ni l'autre ne s'analysent ; ce doit être un emprunt à quelque langue d'Orient. Comme on l'a vu, latin *caupo* a donné en germanique par emprunt *kaufen* et *verkaufen*, et du germanique il a passé en slave.

Le grand négoce demandait des termes nouveaux, formés à l'intérieur même de chaque langue. Ainsi grec *emporos* désigne le marchand en gros dont le trafic s'opère par mer : *emporeúomai* « voyager par mer » s'emploie pour les grandes affaires, nécessairement les affaires maritimes. La formation d'*emporos* indique simplement le fait d'amener dans un port en franchissant des mers. Ce n'est pas un terme spécifique relatif à une activité spécifique. Souvent, nous ne savons même pas si la notion de commerce a existé. Ainsi, tandis que pour « acheter » et « vendre », nous avons en iranien des désignations anciennes et en partie communes avec l'indien, il n'y a pas, dans l'Avesta, une seule mention de termes se rapportant au commerce. Ce n'est probablement pas là un hasard, car, quoique les notions religieuses prédominent dans ce grand livre, celles de la vie quotidienne y trouvent place aussi. Nous pouvons donc supposer que le commerce n'avait pas cours parmi les activités normales des classes sociales auxquelles s'adresse la prédication mazdéenne.

On sait qu'il en va autrement dans le monde romain. Outre *commercium*, déjà cité, le latin connaît *negōtium*, terme qui commande un grand développement de termes économiques. Ici, les faits semblent si clairs qu'il suffirait

peut-être d'une mention. En réalité, c'est une histoire assez singulière, d'abord en ceci qu'elle procède d'une expression négative.

Il n'y a aucune difficulté dans la formation même du terme *negōtium*, de *nec-ōtium*, littéralement « absence de loisirs » ; formation d'autant plus certaine que nous avons chez Plaute une variante analytique de *negōtium* : *fecero quanquam haud otium est* (Poen. 858), « je le ferai quoique je n'aie pas le loisir (*haud otium est*) ». Les commentateurs ont rapproché un autre passage de Plaute : *dicam si uideam tibi esse operam aut otium* (Merc. 286) « je te dirai si je vois que tu as le temps ou que tu es disposé à m'aider », dit un personnage et l'autre répond : « je suis disposé, quoique je n'aie pas le loisir » *quanquam negotium est*, c'est-à-dire « quoique j'aie à faire ». On a cité aussi *quid negoti est*, interrogation simple (ou avec *quin*) : « quel empêchement y a-t-il (à faire quelque chose) ? ».

Il apparaît donc que la notion s'est constituée à date historique en latin. Cependant, l'analyse qu'on donne de *neg-ōtium* laisse échapper le principal. Comment et pourquoi cette expression négative devient-elle positive ? Comment le fait de n' « avoir pas le loisir » équivaut-il à « occupation, travail, office, charge » ? D'abord le latin avait-il lieu d'instituer une locution pareille ? Du fait que *negōtium* suppose une locution verbale, *negōtium est*, que nous avons effectivement, on pourrait induire que la forme de négation archaïque *neg-* est exclusivement verbale. Ce serait inexact. Nous avons bien *nec* avec forme verbale dans des textes anciens : ainsi dans la loi des XII Tables : *si adgnatus nec escit*, « s'il n'y a pas d'*adgnatus* (pour succéder à quelqu'un, pour hériter de ses biens) » ; ici *nec* équivaut à *non*. Mais *nec* s'emploie aussi comme négation de mot : ainsi, chez Plaute, *nec ullus = nullus*, ou dans la *Ciris* : *nec ullo uolnere caedi*, « ne pouvoir être atteint d'aucune blessure ». De même, on oppose les « *res nec mancipi* » aux « *res mancipi* », expression juridique bien connue qui est restée en usage. De *nec* comme négation de mot, la langue classique connaît des survivances, telles que *necopinans*, *neglegens*. Rien ne s'oppose donc à ce qu'on

ait formé en latin un composé négatif, *neg-ōtium*, indépendant de la proposition *negōtium est*. Mais le problème subsiste : pourquoi avons-nous ici une expression négative et pourquoi ce développement ?

Il n'y a pas d'explication en latin même. Le fait essentiel que nous nous proposons d'établir est que *negōtium* n'est pas autre chose qu'une traduction du grec *askholia* (ἀσכולία). Il coïncide entièrement avec *askholia* qui signifie littéralement « le fait de n'avoir pas de loisirs » et « l'occupation ». Le mot est ancien ; le sens qui nous intéresse ici apparaît dès les débuts de l'emploi en grec (début du v<sup>e</sup> siècle). Nous trouvons chez Pindare un exemple caractéristique : le poète s'adresse à la ville de Thèbes qu'il loue : *Isthm. I, 2*

... τὸ τεόν ...

πρᾶγμα καὶ ἀσכולίας ὑπέρτερον θήσομαι

« je placerais tes intérêts au-dessus de toute occupation ». Ce n'est nullement un mot poétique ; il est employé par Thucydide au sens de « empêchement, affaire ». On le trouve aussi dans la langue familière, chez Platon. Socrate dit, pour prendre congé : *ἐμοὶ τις ἀσכולία ἐστὶ* dont *mibi negotium est* pourrait être la traduction latine, exactement avec le même sens où nous rencontrons l'expression chez Plaute.

En outre *askholia* « occupations », signifie aussi « difficultés, soucis » dans l'expression *askholian parékhein* « créer des soucis, des difficultés » ; encore chez Platon : *τὸ σῶμα μυρίας ἡμῖν παρέχει ἀσכולίας* « le corps nous crée mille difficultés », qu'on pourrait traduire littéralement *negotium praeberere* ou *exhibere* qui a le même sens de « créer des difficultés à quelqu'un ». On prend aussi *askholia* au sens d' « affaire » en général : *askholian ágein* « poursuivre une affaire », comme *negotium gerere*.

Enfin, de *askholia*, nous remontons à l'adjectif *áskholos* « qui n'a pas de loisirs », en fait « qui est occupé à quelque chose ». En latin, nous avons, à l'inverse, un adjectif tiré de *negōtium*. Sur le modèle de *ōtium* : *ōtiōsus*, on a constitué *negōtiōsus*, qui répond exactement à tous les sens de *áskholos*.

C'est donc le grec qui a commandé la formation et le sens du mot latin : du fait de la valeur en grec de *skholê* « loisirs », *askholia* est, dès l'origine, un concept positif. C'est pourquoi l'analyse de *negotium* n'exige pas nécessairement une origine prédicative *nec-otium* (*est*). C'est un composé du type *nefas*. Puis, fixé au sens de « affaires commerciales, négoce », *negotium* a produit une série de dérivés verbaux et nominaux : *negotiari*, *negotiator*, *negotiâns*.

C'est ici qu'une deuxième intervention du grec s'est produite, sous une autre forme. Le terme grec *askholia* signifie bien « affaires, occupations publiques ou privées », mais sans cette orientation nette vers les affaires commerciales que comporte *negotium*. Les Latins eux-mêmes nous indiquent qu'ils ont forgé ces termes à l'imitation du grec. Aulu-Gelle nous apprend que *negotiôsîtâs* est employé pour rendre *polupragmosúnê* et Cicéron crée *negotiâlis* pour rendre *pragmatikós*. C'est dès lors à l'imitation du grec *pragma* que toute une dérivation nouvelle de *negotium* s'est organisée. On assiste ainsi à un curieux procès sémantique : *negotium*, à partir de ce moment-là, prend tous les sens du grec *pragma*, il peut signifier comme *pragma* « chose » et même « personne ».

On a indiqué parfois que c'était *khrêma* qui avait été calqué ; il n'en est rien ; c'est *pragma*, avec toute sa famille, qui a servi de modèle à *negotium* et toute sa famille. De là vient le verbe *negotiari*, imité de *pragmateúesthai* « s'occuper de négoce » ; le nom d'agent *negotiâtor*, imité de *pragmateutês* « négociant ».

Telles sont les conditions dans lesquelles s'est constitué, par un procès complexe, tout ce grand développement lexical latin qui a lui-même produit des formes restées vivantes dans beaucoup de langues de l'Europe. Il y a eu deux fois emprunt sémantique du grec ; la première, par calque direct et immédiat de *negotium* sur *askholia* ; la seconde, pour affecter certains dérivés de *negotium* à des notions d'affaires commerciales, sur le modèle des dérivés de *pragma*. La première fois, la forme même a été imitée ; la seconde fois, le sens a été renouvelé. Telle est cette histoire, beaucoup moins linéaire qu'on ne la présente d'ordinaire et à laquelle il manquait une com-

posante essentielle, tant qu'on n'avait pas reconnu les termes grecs dont les formes latines sont inspirées (1).

Il sera utile de jeter un coup d'œil sur les équivalents modernes de *negotium*. Le mot français *affaires* n'est qu'une substantivation de l'expression « à faire » : « j'ai quelque chose à faire », d'où : « j'ai une affaire. » Mais le contenu sémantique qu'a aujourd'hui *affaire*, *affaire commerciale*, est étranger à la signification littérale. Déjà, en grec, c'est *pragma*, le mot le plus vague, qui a pris ce sens précis. En latin, avec *negotium*, c'est par une expression négative que la notion d'« affaires commerciales » s'est créée : l'« absence de loisir » est une « occupation », mais le terme n'enseigne rien quant à la nature de l'activité. Par des voies indépendantes, les langues modernes ont réalisé la même expression. En anglais l'adjectif *busy*, « occupé, sans loisirs », produit l'abstrait *business*, « occupation, affaire ». En allemand, l'abstrait *Geschäft* est tout aussi vague : *schaffen* indique l'action de faire, de former, de créer en général. En russe, *dêlo* signifie aussi « œuvre », puis « affaire », dans tous les sens du terme.

Nous voyons ici un grand phénomène commun à tous les pays et déjà révélé par les premiers termes : les affaires commerciales n'ont pas de nom ; on ne peut pas les définir positivement. Nulle part on ne trouve une expression propre à les qualifier d'une manière spécifique ; parce que — au moins à l'origine — c'est une occupation qui ne répond à aucune des activités consacrées et traditionnelles.

Les affaires commerciales se placent en dehors de tous les métiers, de toutes les pratiques, de toutes les techniques ; c'est pourquoi on n'a pu les désigner autrement que par le fait d'être « occupé », d'« avoir à faire ».

Cela met en lumière le caractère nouveau de ce type d'activité et il nous est ainsi donné de surprendre, dans sa singularité, cette catégorie lexicale en voie de formation, de voir comment elle s'est constituée.

C'est en Grèce que cette dénomination a commencé,

(1) Sur *negotium*, cf. notre article 'Sur l'histoire du mot latin *negotium*', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Vol. XX, Fasc. I-II, 1951, pp. 3-7.

mais c'est par l'intermédiaire du latin qu'elle s'est répandue, et elle agit encore sous des formes renouvelées dans le monde indo-européen et jusque dans le vocabulaire moderne de l'Occident.

\*\*

Parmi les concepts d'ordre économique étudiés ici dans leurs expressions les plus marquantes ou les plus singulières, nous remarquons que les termes les plus clairs sont souvent ceux qui ont assumé un sens déterminé par l'évolution générale de l'économie et qui dénotent des activités et des techniques nouvelles.

Les difficultés qui se présentent à cet égard sont différentes de celles que nous rencontrons dans d'autres régions du vocabulaire indo-européen. Il ne s'agit plus tant d'identifier des survivances que d'interpréter des innovations. Souvent, les expressions relèvent d'un type de désignation nouveau et, en partie, encore actuel.

Cette revue a dû prendre comme point de départ des termes particuliers, déjà termes techniques ou près de le devenir. De là leur diversité, leur distribution inégale, la variété de leur origine. On assiste à la constitution d'un vocabulaire spécialisé parfois à date ancienne, généralement au cours de l'histoire propre de chaque langue.

Les termes pour la richesse et les opérations telles que échange, achat, vente, prêt, etc. sont toujours en relation avec des institutions qui se sont développées souvent sur des lignes parallèles. De là des analogies entre des procès indépendants.

On aura remarqué aussi que les usages et les techniques des peuples indo-européens sont autrement avancés que ceux des peuples de civilisation archaïque. Pour nombre des procès analysés ici, la différence de niveau est considérable.

Nous arrivons à déceler dans le monde indo-européen une civilisation matérielle déjà très élaborée dès l'époque où nous reportent les plus anciennes correspondances linguistiques. Les termes que nous étudions s'insèrent dans un cadre social bien articulé, qui se dessine en traits souvent convergents quoique à des époques et à des niveaux

différents, en Grèce et à Rome, dans le domaine indo-iranien, ou en germanique.

A travers quelques-uns de ces termes, c'est l'origine de notre vocabulaire moderne que parfois on aperçoit. Tout cela ne constitue pas un passé aboli, ne se limite pas à des survivances, c'est le début de notions qui vivent encore sous une forme ou une autre dans nos langues, soit qu'elles se continuent par tradition directe, soit que, par voie de traduction, elles aient été renouvelées.

section 4

les obligations économiques

## chapitre 12

### le compte et l'estimation

*Sommaire.* — Lat. *duco* et gr. *hégéomai* ont les mêmes sens, propre « conduire, commander » et figuré « croire, juger, estimer ». Mais il faut se garder d'en déduire qu'il y a eu de part et d'autre cheminements parallèles du propre au figuré. Alors qu'on passe directement de « commander » à « juger (avec autorité) » pour *hégéomai*, il y a en latin un intermédiaire concret — la pratique de l'addition — entre les deux sens de *duco*. Cet intermédiaire se retrouve, presque identique, entre *putare (uineam)* « tailler (la vigne) » et *putare (deos esse)* « penser (que les dieux existent) ».

Du sens de « conduire », le verbe *ducere* a évolué vers la notion plus abstraite et plus générale de « juger ». La construction est alors soit prédicative, soit avec une proposition infinitive : *aliquem* (avec un prédicat adjectif à l'accusatif) *ducere* « tenir quelqu'un pour » ; ou bien *ducere* régissant une proposition infinitive au sens de « croire, juger, estimer ».

Cet emploi spécifique a un parallèle dans le verbe grec *hégéomai* (ἡγέομαι), qui correspond pour le sens à *duco*. Il a pareillement une construction transitive « conduire, mener », et il s'emploie aussi au sens de « juger, considérer quelqu'un comme tel ». Pour expliquer ce fait grec, on invoque le développement de *ducere* en latin. Mais cet emploi de *duco* lui-même n'est pas complètement éclairci. En règle générale, quand des acceptions singulières se présentent au cours du développement sémantique, il faut voir si des liaisons particulières ont pu les faire naître.

*Duco* ne semblait pas destiné à indiquer une opération de pensée. Au départ il signifie exclusivement « tirer, entraîner, conduire ». Cependant un exemple unique d'un poète archaïque, Lucilius : *sumptus duc* (impératif) « fais l'addition des dépenses », nous fournit l'explication que nous cherchons ; il faut l'interpréter dans

le sens propre de *duco*, ici conditionné par le régime. Il indique une opération d'un type particulier : l'addition. Dans les civilisations classiques, cette opération est conduite d'après un modèle différent du nôtre. On faisait le compte des nombres superposés non pas comme chez nous de haut en bas, mais de bas en haut, jusqu'à atteindre ce qu'on appelait la *summa*, c'est-à-dire le « chiffre supérieur ». C'est pourquoi nous disons encore la *somme* pour le total. Dans *sumptus ducere*, nous avons donc cette représentation-là, et *ducere* a son sens original de « tirer ». On « tire » la série des chiffres de bas en haut, jusqu'à atteindre le total.

Cela est confirmé par une expression tout à fait classique : *rationem ducere* « faire un compte ». *Ratio* est le terme technique pour « compte, calcul ». Nous tenons donc le point de départ : c'est l'acte de compter tel qu'on le pratiquait matériellement et par écrit. Il n'est pas nécessaire qu'une civilisation parvienne à un état très avancé pour que ces termes prennent de l'importance : même dans une civilisation rurale, les comptes du propriétaire sont un élément essentiel de l'administration (cf. Caton, Varron)

Par l'intermédiaire d'une expression où *ducere* signifie « conduire un compte jusqu'à son total » (*rationem ducere*), donc « compter », on arrive à comprendre *aliquid honori ducere* « compter quelque chose à honneur », ou *aliquem honestum ducere* « compter quelqu'un comme honorable ». C'est toujours l'idée de « faire le total ». Les conditions de cette spécialisation de sens ont donc été produites par la technique du comput. La computation même, le calcul, est une opération qui conditionne en général les opérations de la pensée.

Mais qu'en est-il du parallélisme si curieux du verbe grec *hēgēomai* ? La ligne du développement sémantique a l'air si pareille qu'on serait tenté de le répéter textuellement pour le grec. Il faut toutefois s'assurer que les conditions sont pareilles ou que l'on puisse avec vraisemblance supposer au départ les mêmes données qu'en latin.

En fait, non seulement les intermédiaires manquent ici, mais le sens initial est tout autre. On dit certes *exer-*

*citum ducere* et *stratōū hēgēisthai*. Le sens de *hēgēomai* est bien aussi « conduire, être chef, guider, précéder les autres dans une action quelconque ». D'où *stratēgós* « chef de l'armée », titre qui se trouve très probablement calqué dans le composé germanique v. h. a. *heri-zogo* « celui qui entraîne l'armée » (titre militaire devenu titre de noblesse, *Herzog*), et celui-ci à son tour par le v. slave *vojevoda* « chef d'armée, voïvode ».

Mais comment « être maître, être chef » deviendrait-il « considérer quelqu'un comme » ? Nous ne voyons pas le moyen de rejoindre les deux sens d'après le modèle latin ; il n'y a pas dans *hēgēomai* la notion d'opération de calcul. C'est directement, à ce qu'il nous semble, qu'on passe du sens de *hēgēomai*, « être chef, mener », à celui de la construction prédicative. Celle-ci est à entendre comme « être guide (dans l'opinion) que », c'est-à-dire « penser en assumant la pleine responsabilité de son jugement ». Il y a ici la notion d'un jugement d'autorité, et en effet *hēgēomai* au sens de « estimer » est souvent appliqué à des matières qui sont objet de foi et de décision, par exemple l'existence des dieux. L'autorité est ici celle du jugement individuel, non celle du pouvoir. Il est intéressant d'observer que *hēgēomai* dans cette construction prédicative est employé, chez Hérodote, au parfait : « avoir autorité (dans l'opinion) que... » Il s'agit d'une opinion énoncée avec autorité par quiconque a qualité pour juger.

Nous trouvons un vrai parallèle, quoique dans des conditions un peu différentes, dans lat. *iudicare*, d'abord « juger en tant que juge souverain », puis simplement « émettre un jugement (de pensée) ». Comparé à cette évolution qui rapproche *iudicare* de gr. *hēgēisthai*, on voit combien fallacieux est le parallèle apparent entre *ducere* et *hēgēisthai* : les deux développements sont tout à fait indépendants et ne se ressemblent que par leur aboutissement.

Un autre verbe latin est en usage pour « juger, considérer, estimer » ; et l'un de ses composés se rapporte au calcul ; c'est *puto*. Ce verbe présente une particularité singulière. On ne sait encore s'il faut admettre un seul

verbe *puto* ou deux. L'un a un sens matériel « couper ». L'autre est un verbe de jugement, de calcul, de croyance qui admet plusieurs préverbes, particulièrement *com-* dans *computo*.

*Putare* au sens de « couper » est bien attesté : c'est un terme rural. Le verbe est employé par les écrivains de l'agriculture avec « arbres », « arbustes », « vignes » ; *uitem, uineam putare* « tailler la vigne », se rencontre souvent chez Caton, Varron, Columelle. Non seulement *puto* mais encore, avec le même régime : *de-puto, re-puto* (c'est-à-dire répéter l'opération), *inter-puto* (s'emploie aussi pour les oliviers : *oleam interputare*) ; et, mieux connu parce qu'il a subsisté : *amputare* « tailler autour ». Ce verbe *puto* a un sens technique : « tailler par excision », spécialement des rameaux inutiles.

Cela ne rend-il pas compte de l'autre verbe ? On doit partir d'un emploi métaphorique : *rationem putare* et l'interpréter littéralement selon le sens technique de *puto* : « en suivant (de bas en haut) le compte, détacher successivement tous les articles qui ont été vérifiés ». De là « vérifier, apurer un compte ». Une fois chaque article vérifié et par suite retranché, on est au bout de l'opération. De là, *rationem putare* pour « régler un compte », où *putare* procède bien de son sens matériel : « vérifier de manière que, article par article, le compte soit reconnu valable. »

Transposé par métaphore, ce sens est celui que nous traduisons par « juger » ou « croire », c'est-à-dire aboutir à une conclusion après avoir vérifié tous les éléments du problème, comme on vérifie un compte, après élimination successive des articles. Quand Cicéron dit : *deos esse puto*, ce n'est pas un acte de foi. Il veut dire : « tous comptes faits, je crois que les dieux existent. » C'est donc bien le même verbe, mais particularisé dans l'opération de calcul, et éloigné de ses origines rurales, au point qu'il est devenu verbe autonome.

Ces trois verbes se ressemblent ; ils pourraient passer pour des synonymes syntaxiques : lat. *puto, duco* et gr. *hégéomai* se construisent pareillement. Mais on voit combien différent leur origine et les cheminements qui les ont conduits à cet emploi commun.

## chapitre 13

### le louage

*Sommaire.* — A la différence du français, le latin oppose *conducere* « prendre en location, louer » et *locare* « donner en location, louer ». La spécification de *conducere*, qui signifie d'abord « conduire », s'amorce dans la pratique militaire du recrutement et se confirme quand le chef (*dux*) engage des hommes à prix d'argent : *conducere mercede*. Parallèlement, *locare* « mettre une chose à la place qui lui revient » se spécifie au sens de « louer » dès qu'il s'applique à des hommes ou à leur travail, à plus forte raison si l'on précise le prix du louage : *locare operam suam tribus nummis*, lit-on chez Plaute.

Dans le monde germanique, l'expression du « louage » remonte à une tout autre origine : c'est la coutume, décrite par Tacite, qu'avaient les anciens Germains d'enterrer ce qu'ils voulaient préserver, qui rend compte de la polysémie étrange de got. *filban* « enterrer » et « confier, affermer ».

C'est ici un composé de *ducere* qui va retenir notre attention. Pour « louer, prendre en location », nous avons *conducere* ; et l'expression symétrique « donner en location » est *locare* qui a donné naissance au français *louer*. On affecte des termes distincts en latin à ces deux notions que le français exprime également par *louer*. *Conducere*, « louer, prendre à louage », se dit de toute espèce de choses : domestique, troupe, domaine, maison, fournitures, exécution d'un travail ; même la construction d'un édifice : *conducere templum aedificandum*.

Ce sens particulier de *conducere* serait dérivé du sens général de « conduire » : « conduire des ouvriers, des soldats » puis les « prendre en location ». On voit là une expression technique en latin qui a l'air de se créer à l'intérieur de la langue et de se spécialiser sous nos yeux. Mais ce qui échappe, précisément, c'est la transition à « prendre en location » : autrement, « conduire » et « louer » restent des notions différentes. C'est ce point de transition que nous devons élucider.

Il nous faut considérer tout d'abord le verbe simple ; *duco* signifie « conduire » ; mais il répond, par l'étymologie, à got. *tiuhan* (all. *ziehen*) « tirer ». Le verbe gotique est très employé, avec de nombreux préverbes différenciant les modalités de l'action : « tirer », « entraîner », « amener ». On rapproche en outre gr. *δαιδύσσεσθαι*·*ἔλκεσθαι* ; nous aurions là un présent du type \**duk-yō* (mais avec un redoublement : *dai-dússessthai*), signifiant « tirer ».

On peut déjà, sur la comparaison du gotique et du latin, fonder la détermination du sens premier de *duco* qui est « tirer ». Effectivement, avec *ensem*, il signifie « tirer l'épée ». On emploie aussi *duco* avec *murum*, *vallum* « un mur, un retranchement ». Or il y a en latin un autre verbe « tirer » : *traho*, devenu *traire* en français. Quelle est la différence entre ces deux verbes ?

Alors que *traho*, c'est « tirer à soi, exercer une force de traction sur quelque chose qui résiste », *duco*, c'est « mener selon une ligne établie » ; toutes les acceptions de *duco* confirment ce sens. *Ducere aquam* (cf. *aquae ductus*) « tirer » l'eau, mais dans un chemin préparé ; *ductus* peut se dire de *littera*, la lettre, pour l'écriture : une lettre, par sa forme, obéit à un modèle prescrit ; *dux*, nom d'agent, se dit de celui qui conduit, qui « tire » dans la voie où les autres le suivront. Au sens militaire, *duco* c'est : tirer derrière soi, vers un but défini ; le verbe corrélatif est *sequor* « suivre », en épousant le mouvement, l'impulsion reçue. On connaît en outre la locution : *ducere uxorem*, *ducere in matrimonium*, « emmener une femme pour l'épouser ».

Avec son préverbe, *conducere* n'est pas seulement « conduire », mais « conduire de manière à rassembler ». De là, le sens technique de « contracter » ; en médecine, *conducitur aut laxatur* se dit d'un muscle qui se contracte ou se détend. Pour expliquer *conducere* « louer », il faut voir comment il s'emploie quand il s'agit d'hommes. Un passage instructif de César (B. G. I, 4, 2) le montre. Un chef gaulois, sous le coup d'une grave accusation, cherche tous les moyens pour se défendre. Le jour du procès « *omnem suam familiam coegit... et omnes clientes obaertosque suos conduxit* ». Il rassemble tout son monde pour

qu'on lui prête appui devant le tribunal : pour les *suos*, le verbe est *coegit* « pousser devant soi pour réunir » ; mais pour les clients et les débiteurs, *conduxit*. Il s'applique à ceux sur lesquels on a des droits de patron à client, de créancier à débiteur. Voilà le rapport qu'indique ici *conducere* ; non pas seulement « rassembler », mais « rassembler en vertu d'une certaine autorité ». Effectivement, dans la langue militaire, *conducere copias*, c'est « mobiliser » ses propres troupes ; *conducere* suppose toujours l'autorité naturelle du *dux*, et pour les hommes, l'obligation de se rassembler à son service.

La condition d'emploi est déjà donnée pour que puisse s'accomplir la transition à « louer ». Il s'y ajoute que *conducere*, quand il signifie « louer, prendre en location », s'accompagne de *mercede* ; cette adjonction achève la spécialisation de sens. Par lui-même, *conducere* suffit à indiquer la levée de troupes exercée de plein droit par l'homme qui réunit son groupe. Mais, même hors de cette situation, on peut recruter des hommes en les payant, *mercede*, c'est le paiement qui assure la possibilité de *conducere*. De là, *mercede milites conducere* — avec diverses variantes, *auxilia, mercenarios conducere*. A l'origine, une pratique de chef, la pratique de ceux qui disposaient d'hommes liges. Elle suppose, comme dans le *laós* grec, l'autorité du chef sur des hommes voués à son service personnel et toujours prêts à prendre les armes pour sa cause.

Ainsi se fixe le sens de « prendre en location », d'abord pour la location de soldats ; ensuite, de ceux dont on attend un travail qui peut être difficile ou dangereux : que ce soient des sicaires ou, plus souvent, des ouvriers. Dans la langue populaire, chez Plaute, on trouve souvent *conducere* pour la « location » de cuisiniers, de musiciens, de pleureuses à un enterrement, etc. Le sens proprement économique est sorti ainsi de la relation du chef aux hommes sur qui il a autorité ; mais très tôt, *conducere* se dit de la location d'un travail quelconque. Le nom d'agent partage ces diverses acceptions. Le *conductor* est celui qui se charge de recruter des hommes en vue d'une expédition. C'est aussi un entrepreneur qui recrute des ouvriers, les « loue » pour

un travail. Une fois cette notion de « louer » fixée, on a employé *conducere* pour une « location » de terrain, de maison (*agrum, fundum*), non plus seulement de main-d'œuvre.

Voyons maintenant le terme *locare*. L'opposition lexicale avec *conducere* n'a pu naître que quand *conducere* a pris le sens de « recruter, prendre en location ». Nous devons indiquer brièvement ce qui préparait *locare* à cette fonction de corrélat de *conduco*. A l'expression *ducere in matrimonium* « prendre (une femme) en mariage », répond *locare in matrimonium* qui se dit du père de la jeune fille. Le terme consacré, juridique, est en pareil cas *dare* « donner ». Mais *locare* se trouve souvent chez Plaute, et même un écrivain très soigné comme César en fait usage. On a aussi *collocare in matrimonium*.

Pourquoi ce verbe ici ? Cela est fonction du sens de *locare* qui dépend lui-même du sens de *locus*. Dans des mots aussi vagues que ceux qui désignent les « lieux », il faut un peu d'effort pour rencontrer la précision. *Locus* est à définir comme la « place naturelle de quelque chose ». On peut établir que c'est également le sens du terme grec que *locus* sert à traduire : *tópos* (τόπος) ; nous nous bornons à l'indiquer, la vérification est facile.

En conséquence, *locare* n'est pas « mettre quelque chose quelque part », mais « faire que quelque chose trouve sa place naturelle, l'emplacement qui lui est dû », d'où « établir » ; nous disons dans le même sens *établir sa fille*, c'est-à-dire « la caser ». Ainsi, *locare* est très différent de *ponere* « abandonner, laisser quelque chose à une place quelconque ».

Le passage au sens de « donner en location » s'est produit comme dans *conducere*, quand *locare* s'applique à des hommes ou à leur travail : *locare operam suam tribus nummis* (Pl. *Trin.* 844), litt. « placer son travail pour trois écus », c'est-à-dire le « louer ». De même si on dispose d'un *fundus* dont on sait qu'on ne peut pas le cultiver soi-même, on le « place », on le « loue » : *locare fundum*. Avec le développement des cités et des travaux publics, on « met en adjudication » des tâches collectives : *locare uiam exstruendam* « affermer la construction d'une route ». Alors est établi le sens de « donner

en location », symétrique mais non contemporain de l'acception technique de *conducere*.

On ne les a employés tous deux en couple que quand il a fallu spécifier respectivement « prendre » et « donner » à louage. Si le latin use de deux verbes différents, ce n'est pas seulement par le souci de précision juridique, bien connu chez les Romains, mais parce que le latin manquait de la faculté, dont le grec disposait, d'employer le même verbe en faisant varier la voix. Le grec a conservé longtemps la possibilité d'employer un même verbe à l'actif et au moyen pour indiquer les deux notions corrélatives, ainsi *daneizō* « prêter », *daneizomai* « emprunter » ; *misthō* « donner en location », *misthōmai* « prendre en location ». En latin, les verbes déponents étant sortis d'usage, il n'y avait pas cette ressource. On y a suppléé par des moyens lexicaux, en spécialisant *locare* et *conducere*.

De là se dégage un principe de méthode sur lequel il y aura lieu d'insister, au risque de se répéter : quand la signification d'un vocable se particularise ainsi, il faut essayer de retrouver les emplois spécifiques qui ont déterminé le sens nouveau.

Voici maintenant un terme tout différent qui rejoint les notions que nous étudions. Nous le prenons en germanique, spécialement en gotique : c'est le verbe *filhan* « cacher » et, avec divers préverbes, *af-, ga-, us-filhan* « enterrer ». Mais *ana-filhan*, étrangement, signifie « donner », « livrer » et aussi « louer (donner en location) », et c'est par là qu'il relève de notre sujet d'étude. Le verbe *filhan* traduit gr. *krúptō* « cacher » et *tháptō* « enterrer » : *let filhan, áφες θάψαι* « enterre-le », (on emploie aussi *ga-filhan*). Pour *af-filhan*, le sens est « cacher, dérober aux regards » : Luc 10, 21 *ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν* « tu as caché (*affalht*) ceci aux sages ». Quant à *ga-filhan*, il traduit également *tháptō* « enterrer » : *ἐτάφη* « il a été enterré », *gafulhans war*. Ceci est confirmé par d'autres témoignages germaniques : v. h. a. *fel(a)han* « enterrer, cacher ».

Le cas de *anafilhan* est tout particulier. Ce verbe, attesté abondamment, traduit *paradidónai* « remettre à quelqu'un,

livrer en confiance », et *ekdidosthai* « louer, affermer ». Nous en avons un emploi caractéristique dans une parabole, Luc XX, 9 : un homme plante une vigne et l'affermé à des paysans parce qu'il doit partir : *anafalh ina waurst-wjam*, ἐξέδοτο γεωργούς. La même relation apparaît encore dans m. h. a. *bevehlen* « enterrer ; confier » ; cf. allemand *befehlen*, *empfehlen* où ne subsiste plus que la notion de « commander, recommander ».

On ne voit pas que ce développement sémantique ait été bien expliqué. Une pareille transition reste au premier abord incompréhensible : comment le verbe signifiant « cacher », muni d'un préverbe marquant le mouvement vers quelqu'un, est-il arrivé au sens de « transmettre, confier, mettre en location » ?

Or, la représentation initiale qui est impliquée dans ces significations divergentes se découvre dans la description de certains usages des Germains chez Tacite, *Germanie*, 16 : « les peuples des Germains n'habitent pas de villes, ne supportent pas de demeures contiguës ; leurs villages, différents de ceux des Romains, ne s'appuient pas et ne tiennent pas les uns aux autres, mais chacun entoure sa demeure d'un grand espace... » ; puis après avoir souligné qu'ils n'ont pas les mêmes méthodes de construction que les Romains, Tacite poursuit (16, 4) : « ils ont l'habitude de creuser des cavités souterraines qu'ils chargent en dessus de gros tas de fumier, refuge contre l'hiver et réceptacle pour leurs moissons ; ainsi ils adoucissent la rigueur du climat et si un ennemi survient, il ravage ce qui est à découvert ; mais ce qui est caché et enfoui échappe à l'attention parce qu'il faut le chercher. » (*Solent et subterraneos specus aperire eosque multo insuper fimo onerant, suffugium hiemi et receptaculum frugibus, quia rigorem frigorum eius modi molliunt, et si quando hostis aduenit, aperta populatur, abdita autem et defossa aut ignorantur aut eo ipso fallunt, quod quaerenda sunt.*)

Voilà l'usage qui peut éclairer les emplois de *filhan*. Le premier sens de *filhan* est « cacher, enterrer » ; on ne serait pas surpris que l'opération décrite par Tacite fût justement celle que les Germains dénommaient par ce verbe. La signification énigmatique de *anafilhan* (qui

traduit *paradidónai*, *parádosis*) « transmettre, livrer quelqu'un ou quelque chose », s'expliquera comme « livrer ce qui a été mis en sûreté et caché » ou « livrer pour être mis en sûreté ». C'étaient des choses précieuses, de la nourriture qu'on mettait ainsi à l'abri.

De la sorte, la notion de « transmettre en sécurité » prend origine dans l'usage de conserver cachées les ressources indispensables. Puis elle évolue vers le sens d' « affermer » qui est ici une spécialisation de « confier » ; *anafilhan* peut alors traduire *ekdidosthai*, *paradidónai* : « livrer à quelqu'un de confiance, lui confier ce qu'on a mis en réserve ».

Voilà une possibilité d'explication de ce développement sémantique particulier au germanique, qui ne peut pas trouver dans des raisons étymologiques sa justification. On étudiera plus loin la relation de *bergen* « mettre à l'abri » et *borgen* « prêter ; emprunter », en allemand.

Il n'y a donc pas d'expressions spécifiques pour « louer » en germanique, mais seulement une spécialisation du verbe « mettre en sécurité, transmettre (une possession précieuse, mise en réserve) ». Les opérations d'argent, introduites tardivement, ne peuvent avoir une terminologie particulière en gotique. Ici encore, on saisit la complexité de ces usages de la vie économique, qui se créent à des dates variées, à partir de notions différentes et qui empruntent leur vocabulaire à des institutions antérieures.

## chapitre 14

### prix et salaire

*Sommaire.* — Étudiés dans leurs emplois les plus anciens et rapportés à leur origine indo-européenne, les mots pour « salaire » — en particulier gr. *misthós*, got. *laun* (all. *Lohn*) — nous révèlent qu'avant de désigner le « prix d'un travail (quelconque) », ils ont signifié « récompense pour une action d'éclat », « prix d'une compétition ».

Quant à lat. *merces*, qui ne signifie pas non plus « salaire » au sens moderne, son rapport avec *merx* « marchandise » trahit l'introduction de l'argent dans les relations entre hommes pour acheter des services comme on achète une denrée.

Parmi les termes qui dénotent les relations d'échange, il faut donner une place à celui de « salaire », d'autant plus que, ici au moins, nous avons une correspondance indo-européenne bien attestée et un sens clair.

Il s'agit du groupe de mots dont les représentants sont : gr. *misthós* (μισθός), skr. *mīdha-*, av. *mīzda*, got. *mizdo*, v. sl. *mīzda*, terme commun à l'indo-iranien, au grec, au germanique, au slave. La constance des formes est remarquable et aussi celle du sens. Il n'y a entre les mots cités qu'une différence assez faible et qui, à première vue, n'est pas de nature à éclairer la genèse du sens de « salaire ».

Néanmoins, il sera utile d'étudier d'un peu plus près cette correspondance pour essayer de mieux déterminer la notion. La forme, en elle-même, ne se laisse pas analyser : nous sommes en présence d'un dérivé, dont la base n'apparaît pas ; si c'est une racine verbale, nous ne savons pas la dégager et nous n'avons pas le moyen de l'identifier. C'est donc un substantif isolé (on peut seulement rapprocher véd. *mīdha-* de *mīdhvas-* « généreux »), mais qui appartient au vocabulaire le plus ancien.

Le terme védique *mīdha-* ne signifie pas proprement

« salaire », mais « compétition » ou « prix d'une compétition ». Les faits avestiques sont ici à considérer ; *mižda-* est attesté plusieurs fois, notamment dans les Gāthās, et il est régi par le verbe *han-* (ceci est constant) dont le correspondant sanskrit est *san-*, proprement « gagner ». Si nous étudions les emplois de *han-* avec *mižda*, nous voyons que ce n'est pas d'un salaire en échange d'un travail qu'il est question ici, mais d'une récompense — matérielle ou non — en échange d'une activité, surtout d'une activité déployée au service de la foi. On ne doit pas s'étonner que le terme se trouve délimité dans cette acception : les Gāthās de l'Avesta sont un texte poétique et théologique, une suite de prédications véhémentes en faveur de la foi zoroastrienne. Tous les termes prégnants sont chargés d'une valeur religieuse.

C'est toujours par un travail ou un mérite au service de la foi, qu'on gagne le *mižda*. Mais au moins une fois cette récompense prend un aspect concret, *Yasna* 44, 18 : « accorde-nous le *mižda* que tu nous avais promis, à savoir : dix juments pourvues de mâles et un chameau ». C'est la seule fois qu'il s'agit d'une rémunération matérielle ; dans les autres exemples, elle est d'ordre spirituel : c'est la félicité, récompense attribuée dans la vie future. On relèvera cette rencontre curieuse avec l'emploi parallèle du grec *misthós* dans les Evangiles. Cela tient à l'identité des conditions initiales : c'est le Royaume futur, la « royauté désirable » pour employer la terminologie avestique, qui est au premier plan de la prédication zoroastrienne ; dans ce royaume, dans cette félicité promise réside le *mižda*.

En comparant les termes védique et avestique, nous voyons se dessiner une signification plus précise, orientée tout autrement qu'elle ne semblait. Il ne s'agit pas d'un avantage de caractère économique ni d'une rétribution régulière, ni du salaire d'un travail ordinaire, mais plutôt d'une récompense — de caractère matériel ou non — attribuée à celui qui sort victorieux d'une lutte ou d'une compétition. Cela rend vraisemblable que, à l'intérieur du védique, *mīdha-* est apparenté à *mīdhvas-* « généreux ».

C'est le terme grec qui est le plus abondamment repré-

senté ; gr. *misthós* a effectivement, dès les textes homériques, la signification de « salaire » au sens où nous l'entendons. Les exemples sont clairs : Il. 21, 445, Poseidon rappelle qu'il a travaillé pour Priam *misthōi epī rhētōi*, μισθῶ ἐπὶ ῥητῶ « pour un salaire fixé », il s'agit ici vraiment d'une rétribution.

Quelle était cette rétribution ? Dans un passage de l'Odyssee (18, 358 ss.) un homme qui travaille pour un *misthós* nous dit ce qu'il gagne : sa nourriture de blé quotidienne, des vêtements, des chaussures ; tel est le *misthós* d'un salarié. Nous apprenons qu'il y avait souvent contestation quand le salarié ne recevait pas son salaire ou bien n'en recevait qu'une partie.

Cependant, il y a des exemples où « salaire » ne convient pas, où l'emploi de *misthós* suggère un sens probablement plus ancien ; en Il. 10, 304, on demande dans le camp troyen un volontaire pour accomplir une reconnaissance périlleuse chez les Achéens ; et l'on promet un grand don : δῶρον ἐπὶ μεγάλῳ ; μισθὸς δὲ σὶ ἄρκιός ἐσται « et il aura un *misthós* assuré » : un char accompagné de deux beaux chevaux.

La condition de celui qui recevra ce *misthós* est tout autre que celle d'un salarié. Il aura accompli un exploit et le *misthós* est la récompense proposée pour l'accomplissement de cet exploit. Nous aboutissons ici à la signification à laquelle renvoient déjà les termes indo-iraniens ; le *misthós* n'est pas un paiement régulier, mais le prix que remporte le gagnant d'un concours, le héros d'une action difficile.

De cette interprétation, nous avons encore une preuve, sur laquelle on doit s'arrêter, parce qu'elle n'a pas encore été remarquée. Un verbe particulier se compose avec *misthós* pour dire « gagner un salaire » : *mistharnēin* (μισθαρνεῖν) « travailler pour un salaire, être salarié ». On reconnaît dans ce composé le verbe *árrnumai* (ἄρνημαι) qui a des emplois homériques clairs, assez peu nombreux pour qu'on puisse les parcourir tous.

D'abord, fait remarquable, les grammairiens anciens traduisent ce verbe par *antikatalálassethai* « obtenir à la suite d'une épreuve de rivalité » ; cette définition dont les lexicographes modernes n'ont pas tenu compte est

certainement exacte, comme le montrent les exemples homériques : tout au début de l'Odyssée (1, 5), il s'agit des misères d'Ulysse, le héros que le poète demande à la Muse de chanter, ἀρνύμενος ἵν' τε ψυχὴν καὶ νόστον ἑταίρων « celui qui gagne sa propre vie et le retour de ses compagnons ».

Il gagne de haute lutte, au cours d'épreuves dont il a triomphé, le *prix*, qui est d'avoir sauvé son âme et assuré le retour de ses compagnons. Ailleurs, Il. 1, 159, *timèn arnusthai* « gagner sa *timé* », gagner la part d'honneur qui revient au chef, Agamemnon, à la guerre ou dans une compétition (cf. 5, 553) ; ou encore *arnusthai méga kléos* (6, 446) « gagner une grande gloire au combat ». Enfin, dans la poursuite d'Hector par Achille lors du combat suprême — c'est le texte le plus significatif (22, 160) : οὐχ ἱερήϊον οὐδὲ βοείην ἀρνύσθην ἄ τε ποσσὶν ἀέθλια γίνεται ἀνδρῶν « ils ne cherchaient pas à gagner le prix que les hommes se disputent à la course », mais l'enjeu véritable était la vie d'Hector poursuivi par Achille.

Ainsi *arnumai* signifie « remporter de haute lutte un prix ». Est-il fortuit que *mistharnēn* soit composé avec un verbe aussi spécifique, qui implique justement la récompense attachée à une épreuve ? Au reste, ne disons-nous pas nous-mêmes « gagner » un salaire comme aussi « gagner » un prix, une victoire ? Ainsi, directement ou indirectement, *misthós* est bien la même notion que nous constatons en indo-iranien : prix fixé d'avance dans une compétition. Ce sens est mieux conservé dans la tradition héroïsante des hymnes védiques. Mais il est encore reconnaissable chez Homère. Tel est le premier emploi de *misthós*. Même dans le sens de « salaire », survit encore la notion de « rétribution fixée à l'avance et payée quand on vient à bout du travail ». Le « prix » du concours est devenu le « salaire » du travail.

Le gotique et le slave ne nous apprennent pas grand-chose ; le gotique *mizdo* sert à traduire gr. *misthós* et ne présente pas de variation instructive. Cependant il y a en gotique, à côté de *mizdo*, un autre terme qui rend aussi le grec *misthós* ; c'est *laun* (v. h. a. *lōn*, all. *Lohn*), qui repose sur un ancien neutre \**launom*. Cette concurrence

avec l'ancien terme indo-européen mérite par elle-même de retenir notre attention.

Le gotique *laun* n'est pas isolé dans le vocabulaire indo-européen ; toutefois, avant de l'étudier dans ses correspondances, nous examinerons la signification qui se dégage de ses emplois. Il traduit à la fois *misthós*, *opsōnia*, *kháris* ; c'est probablement qu'il ne répond exactement à aucun de ces trois termes grecs.

Un passage notamment nous montre comment *laun* et *mizdo* jouent ensemble dans la sémantique gotique, là où le modèle grec emploie le même terme *misthós*.

Mt VI, 1 *laun ni babaiþ fram attin izwaramma...* « vous n'avez pas de *laun* (μισθὸν οὐκ ἔχετε) de votre père », puis : « je vous le dis en vérité, les hypocrites reçoivent salaire » (ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν) *andnemun mizdon seina*.

Pour traduire le même terme, le gotique emploie deux mots différents à une ligne d'intervalle. La seconde fois, *mizdo*, parce qu'il s'agit d'un véritable salaire humain, le salaire de ceux qui sont appelés des hypocrites, dont la récompense est de la considération ou d'autres avantages. Quand le salaire est à recevoir du père qui est dans les cieus, cette fois, c'est *laun* ; on n'a pas cru pouvoir dire *mizdo*.

C'est *laun* également qui est employé pour rendre une expression très crue, le mot populaire *opsōnia* ; Rom. VI, 23 *launa frawaurhtais dauþus* (τὰ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος) « le salaire du péché, c'est la mort ». Par *opsōnia* on entend proprement la « solde », la nourriture autre que le pain : viande et surtout poisson, assurée aux soldats, de là : salaire du soldat, qui est payé en vivres. Ici, figurément, c'est le salaire, la rétribution du péché, et *laun* est au pluriel à cause du pluriel grec. Autre exemple : si vous rendez ce qu'on vous donne, si vous aimez ceux qui vous font du bien, si vous etc., où est votre *kháris* ? (Luc VI, 32-33-34), *kháris* « grâce » est traduit par *laun*.

Voici maintenant deux composés qui aident à serrer la signification : *sigis-laun* « Sieges Lohn », « le *laun* de la victoire » traduit *brabeïon*, le « prix » donné par le *brabeús*, l'arbitre, au vainqueur d'une compétition. C'est le terme employé pour le prix gagné dans la course au stade ;

le texte (*I Cor. IX, 24*) le dit formellement : « de tous ceux qui courent dans un stade, un seul obtient le *sigis-laun*. »

Le second composé est curieux : *launa-wargs* (*II Timoth. III, 2*) traduisant *akbáristos* « ingrat, ingrátus » (Vulg.). C'est *-wargs* qui remplit ici la fonction de préverbe négatif, alors que le gotique avait la facilité de former un adjectif négatif avec *un-*. Le sens de *-wargs* est précis et fort : (*ga-*)*wargjan* signifie « condamner », *wargipa* « condamnation », v. h. a. *warg* « criminel ». C'est une notion proprement germanique : le *warg* est mis hors la loi et banni de la communauté. Le composé *launa-wargs* signifie donc proprement « destitué de *laun* », celui à qui le *laun* est refusé. C'est un terme très rigoureux, beaucoup plus que celui qu'il rend.

Nous voyons ainsi que *laun* est tout autre chose qu'un salaire ; c'est un don de faveur ou un avantage gagné par une activité qui n'est pas un travail ordinaire (auquel cas *mizdo* eût été le terme convenable), proprement une « grâce » obtenue ou un « prix » remporté.

Par la comparaison, nous avons le moyen de circonscrire davantage le sens : *lau-* est bien attesté notamment par lat. *lū-crum* (de \**lau-tlom*), *lūcror*.

Le sens de *lūcrum* est le gain, le bénéfice, avec l'idée qu'il représente quelque chose d'inespéré, un surcroît inattendu. Dans d'autres langues, cette signification se spécialise : skr. *lota, lotra* « butin » (mots de lexiques) — ce qui rejoint les termes slaves : *lovŭ* « butin », *loviti* « prendre, capturer à la chasse », « réaliser une prise » ; gr. *lêis* (ληΐς) « butin », *lêizomai* « faire butin », *lêistōr* « brigand ».

Le butin de guerre, la prise de chasse, sont précisément des avantages sur lesquels on ne peut pas compter par avance, ce sont les « faveurs » du sort. Cette racine se retrouve en grec dans une autre famille, celle de *apolaúō* « jouir ». Quoique « jouir » soit le sens classique de ce verbe, le sens ancien apparaît encore. Par rapport à l'idée de « butin », c'est un développement aisé à suivre : « réaliser un butin et en jouir », « tirer profit d'une prise de guerre ou de chasse ». Le point de départ de germ. \**launom*, got. *laun* sera donc « bénéfice réalisé

par prise, butin », ici en conséquence le gain, tout différent du salaire que procure le travail régulier.

Nous voyons donc ici converger et voisiner, dans le vocabulaire gotique, avec *mizdo* et *laun*, deux notions radicalement différentes ; la première évoque la compétition et le prix qui y est attaché ; la seconde, le butin de guerre ou de chasse, puis la faveur ou la récompense en général.

Reste un troisième terme à considérer qui est limité au latin : *merces*, génitif *mercedis* « salaire, rétribution », d'où proviennent *mercenarius* et tous les mots qui s'y relient. La particularité de *merces* est qu'il a clairement une relation avec *merx*, mais que le sens des deux mots a fortement divergé. Au point de vue morphologique, *merces* est une formation en *-ed-*. Nous avons peu d'exemples de cette formation et pas d'unité dans ces exemples ; ce sont en général des termes peu clairs. Il y a bien *hered-*, mais c'est un adjectif, alors que *merced-* est un substantif formé sur un autre substantif.

Cette particularité notée, on doit tenter de comprendre comment *merces* se relie à *merx*, et quel peut être le rapport entre la notion de « marchandise » (*merx*) et celle de « rétribution » (*merces*). Il faut le souligner, la *merces* est tout autre chose que le « salaire ». Ce que la *merces* rémunère n'est justement pas un travail d'ouvrier, mais les bras d'un homme, le service d'un soldat à la guerre, la science d'un jurisconsulte, et puis, dans la vie publique, l'intervention d'un homme politique, ce qu'on appelle un trafic d'influence.

Cette « rémunération » particulière est ainsi mise en liaison avec les termes étudiés dans le vocabulaire commercial. Mais elle ne relève pas du « commerce » au sens ordinaire.

La notion qui doit unir *merx* et *merces* est que la rémunération est faite en argent : *merx*, en tant que « marchandise », est la marchandise obtenue pour de l'argent. Non plus le troc, l'échange d'une chose contre une autre, mais bien un achat commercial, réalisé moyennant argent. Tel est le fondement du rapport entre les notions de *merx* et de *merces*. Pour mieux le comprendre, comparons le cas du français *denrée* ; c'est en ancien

français la *denerée*, c'est-à-dire « ce qu'on peut obtenir pour un denier », le produit en tant que susceptible d'être payé, en tant qu'il entre dans le « commerce ». C'est le rapport entre *merx* et *commercium*.

*Merces* est donc un paiement qui rétribue la disposition temporaire d'un homme pour un dessein particulier. Le terme signale une notion toute nouvelle, l'introduction de l'argent dans les relations entre hommes pour acheter des services comme on achète une denrée.

Ces termes différents, rapprochés ici pour leur signification, ont des liaisons qu'il faut ressaisir loin si l'on veut comprendre qu'ils aient pu converger à partir d'origines diverses. Ils révèlent la complexité des grands faits de civilisation qu'ils dénotent. On aperçoit ici de quelle manière, dans le vocabulaire et l'économie des différents peuples indo-européens, la notion de « salaire » s'est réalisée à partir de la notion de « récompense » de guerre ou de jeu, à mesure que s'établissaient des relations de travail fixées, la notion de « commerce » et de « marchandise » déterminant à son tour un nouveau type de « rétribution ».

Les mêmes procès se répètent dans les dénominations renouvelées de nos langues modernes. Par exemple la notion de *solde* (d'où celle de *soldat* < ital. *soldato* « rétribué par une solde »), s'est formée en tant que « rétribution des gens de guerre » ; on y percevait autrefois le rapport avec lat. *solidum* « pièce d'or » (d'où notre *sol*, *sou*). Un moderne aurait quelque peine à imaginer, tant ces signes lexicaux ont pris de distance entre eux, que le *salaire* était, dans sa forme latine, un *salarium*, l'« argent donné aux soldats pour acheter du sel » (lat. *sal*) ; que *payer* dérive du lat. *pacare* « satisfaire, calmer » (par une distribution d'argent) ; que les *gages* sont bien le pluriel de *gage* « garantie, rançon ». Les images de la guerre, du service mercenaire ont précédé et engendré celles du travail et de la rétribution légale qui y est attachée.

## chapitre 15

### créance et croyance

*Sommaire.* — L'exacte correspondance formelle de lat. *crē-dō* et de skr. *śrad-dhā* garantit un héritage très ancien. L'examen des emplois de *śrad-dhā* dans le Rig Veda fait discerner pour ce mot la signification « d'acte de confiance (en un dieu) impliquant restitution (sous forme de faveur divine accordée au fidèle) ». Porteur de cette même notion complexe, le \**krēd*-indo-européen se retrouve, laïcisé, dans lat. *crēdō* « confier une chose avec certitude de la récupérer ».

Comme les désignations du « salaire », celles qui sont relatives à la notion de « prêt » ou d'« emprunt » n'ont pas, à l'origine, un sens proprement économique.

Un « prêt », c'est de l'argent, des valeurs confiés pour être ultérieurement restitués. Nous pouvons nous contenter de cette définition qui convient à des termes dont les uns sont communs à plusieurs langues indo-européennes, tandis que les autres résultent d'un développement récent.

Nous allons considérer d'abord un terme latin dont la signification est plus large et qui s'éclaire par une correspondance assez étendue et ancienne. Il s'agit de lat. *crēdo* et de ses dérivés. La notion de « créance » se trouve élargie dès le commencement de la tradition en celle de « croyance ». Déjà l'ampleur de cette signification pose le problème de savoir comment ces notions se lient en latin, car les termes correspondants en d'autres langues dénotent aussi l'antiquité de la notion et l'étroite association des deux sens.

La distribution dialectale des termes est très particulière : d'un côté en latin *crēdo*, en irlandais *cretim* et à l'autre bout du domaine indo-européen, sanskrit *śrad-dhā*,

verbe et substantif féminin, et parallèlement, avestique *zrazdā*, thème verbal et aussi substantif. En indo-iranien, le sens est également « croire », avec la même construction qu'en latin, à savoir régime au datif. Hans Köhler l'a étudié en détail dans une dissertation (Göttingen, 1948) sur la notion de *śraddhā* dans les littératures védique et bouddhique.

Nous avons là une des correspondances les plus anciennes du vocabulaire indo-européen ; elle est remarquable en ce que (comme on l'a déjà noté), elle est attestée seulement aux deux extrémités de l'aire commune ; et comme pour nombre de termes importants, relatifs aux croyances et aux institutions, qui sont dans ce cas, cette survivance dénote un archaïsme.

Ce fait est corroboré par l'antiquité de la formation. Nous sommes en présence d'un ancien composé verbal, constitué à l'aide de \**dhē-* ; le prototype se restitue facilement en \**kred-dhē-* « poser le \**kred* », phonétiquement *crēdō* repose sur \**crezdō*, correspondant à skr. *śraddhā*. En avestique, où l'on attendrait \**szradā*, nous avons *zrazdā*, avec *z* initial, par assimilation ; donc toutes les formes se recouvrent exactement. Une pareille identité de formes dans ces conditions garantit un héritage lexical fidèlement conservé.

Quand J. Darmesteter a établi pour la première fois cette correspondance, il voyait dans le premier élément le nom du cœur (lat. *cor*, *cordis*). Cette interprétation a été très vite abandonnée pour diverses raisons sur lesquelles il faut revenir parce que le problème étymologique est aujourd'hui remis à l'ordre du jour. On considère en général \**kred* comme un mot distinct signifiant « force magique » ; \**kred-dhē-* signifierait donc : « poser en quelqu'un la \**kred* (d'où résulte la confiance). ». Ce n'est pas très simple, mais on ne peut pas *a priori* s'attendre à ce que cette notion corresponde à nos représentations modernes.

Le problème a été repris à nouveau par Köhler qui a examiné le sens du verbe et du nom en védique et indiqué ce qui paraît en résulter pour l'étymologie indo-européenne. Selon lui, l'étymologie de Darmesteter par \**kred*, nom du cœur, aurait été écartée à tort ; si nous

revenons à l'explication de \**kred-dhē-* comme « mettre son cœur dans quelque chose », nous voyons se développer sans difficulté les différents sens attestés et qui restent constants en indien, tant en védique qu'en pâli, y compris le sens tardif de « désir ». Si le terme védique se rapporte bien à la « croyance », ce n'est pas à un *credo* théologique, mais à la « confiance » que le fidèle témoigne aux dieux, à leur force, particulièrement à Indra, dieu de l'aide, du secours, qui est en tête de tous les autres. Ce concept religieux central dans la religion du sacrifice qu'est la religion védique s'énoncerait, selon Köhler, par une succession de trois termes : « Treue » (foi), « Hingabe » (le fait de donner), « Spendefreudigkeit » (joie à offrir, libéralité dans le don). De « foi » à « offrande libérale (dans le sacrifice) », l'évolution s'accomplirait d'abord dans le nom, ensuite dans le verbe.

On rencontre le concept divinisé dans les textes védiques : c'est la déesse *Śraddhā* qui est celle de l'offrande ; puis, dans une perspective ecclésiastique, le terme désignerait la « confiance » du laïc dans le brahmane et dans son pouvoir, corrélatrice à la générosité dans l'offrande. On passerait ainsi de la confiance dans les dieux à la puissance de l'offrande.

Pour le reste, Köhler poursuit l'histoire du terme dans les *upaniṣad* et les textes bouddhiques où apparaissent la notion de « croyance » qui subsiste et celle de « générosité dans l'offrande ». Le sens initial serait donc « placer son cœur », selon l'ancienne étymologie que Köhler veut ressusciter et qu'il pense démontrer par les notions qu'il dégage en védique.

Que peut-on retenir de cette conclusion ? Laissons pour l'instant l'étymologie, nous y reviendrons en dernier lieu. Si *śraddhā* en védique signifie « croire, avoir confiance en », on ne nous dit pas comment se définit la « croyance ». Il semblerait que cette notion fût en védique pareille à celle de « croyance » en latin ou en irlandais, où elle est déjà fixée dès l'origine ; nous n'aurions donc plus alors que l'étymologie pour nous renseigner sur son fondement.

En réalité, à l'aide des textes cités exhaustivement par Köhler, il est possible de caractériser de façon un peu

plus précise cette notion. Le terme *śrad-* ne se compose pas avec d'autres verbes que *-dhā*, sauf une fois *kar-* (*kr-*) « faire ». Mais *śrad-kar-* est artificiel et peu clair : tout le monde en convient. Il faut aussi remarquer que le verbe *śraddhā-* est souvent traité comme un composé à préverbe, ou que les membres peuvent être disjoints ; *śrad* d'un côté, *dhā* de l'autre. Cette croyance n'est jamais croyance en une chose ; c'est une croyance personnelle, l'attitude de l'homme vis-à-vis d'un dieu ; non pas même une relation d'homme à homme, mais d'homme à dieu ; la *śraddhā* s'adresse particulièrement à Indra, dieu national, héros dont les exploits remplissent le Rig Veda. Par un transfert connu, toutes les fois qu'une divinité a une fonction, c'est de cette divinité que les hommes ont besoin pour accomplir cette même fonction sur terre ; c'est pourquoi l'homme a besoin d'Indra pour être lui-même victorieux dans la lutte.

(1)

Tout d'abord, un texte qui montre dans quelles conditions cette croyance est placée en Indra :

... śrāddhitam te mahatā indriyāya.

ādhā manye śrāi te asmā adhāyi

vṛṣā codasva mahatā dhānāya

R. V. I, 104,6

... « on a fait confiance à ta grande force indrienne, c'est pour cela que précisément j'ai pensé (*manye*) : on t'a fait confiance, élance-toi comme un taureau pour conquérir le grand prix du combat ».

Il s'agit de gagner le prix du combat ; ce n'est pas une guerre, mais un combat singulier, une rivalité, une joute. Dieux ou représentants des dieux, chacun a ses partisans et la cause du dieu est celle de tous ceux qui le soutiennent parce qu'ils mettent dans le dieu leur foi, leur confiance.

(2)

Voici maintenant un passage où pour la première fois, probablement la seule, apparaît une question sur l'origine

des dieux et un doute sur leur existence. (R. V. II, 12,5) « celui dont on demande "où est-il ?", le ( dieu) effrayant dont on dit "il n'existe pas", celui-là fait disparaître (*mināti*) les richesses de l'*ari* (le rival) comme (un joueur) les dés ; ayez confiance en lui », *só aryāḥ puṣṭīr vija ivā mināti śrād asmai dhatta*.

Il s'agit d'une joute, où le dieu, dont certains vont jusqu'à douter qu'il existe, enlève tout, amoindrit l'enjeu du rival. Donc ... *śrad asmai dhatta* « croyez en lui ! »

Ce dieu est un champion qui porte l'espoir des hommes dont il représente la cause ; les hommes doivent renforcer son pouvoir en faisant cette *śraddhā* ; on place donc *śrad* en lui pour qu'il triomphe au combat : le dieu doit justifier cette confiance par ses exploits antérieurs.

(3)

Dans un autre texte (X, 147, 1), *śrat te dadhāmi* « je place ma confiance en toi, parce que tu as écrasé le dragon et accompli l'exploit viril ». Il s'agit du combat de Indra contre Vṛtra, exploit antérieur qui engage le fidèle à lui donner sa confiance.

(4)

Voici une invocation au couple de dieux Nāsatyas (les Aśvins, correspondants des Dioscures), ces jumeaux qui sont des dieux guérisseurs et savants (X, 39,5) : « nous vous invoquons, pour vous engager à nous renouveler votre faveur, ô Nāsatyas, pour que cet *ari* (compagnon de clan) ait confiance en vous ».

On veut obtenir de ces médecins divins la preuve qu'ils sont capables d'aider les hommes, pour que l'« autre » (l'*ari*) qui ne croit pas en eux, leur accorde désormais sa confiance et soit leur appui.

(5)

Pourquoi ? — un texte donne la réponse (VII, 32, 14) : « quel homme, ô Indra, s'attaque à celui dont tu es

le trésor » (*tvā-vasu* « qui t'a pour bien, pour fortune »).  
« En se confiant à toi, *śraddhā te*, le héros s'efforce de gagner le prix (du combat) au jour décisif. »

(6)

« Parce que j'ai dit : en vous choisissant, ô Indra et Agni, nous devons enlever par la lutte ce *sōma* aux Asuras (qui sont les ennemis des dieux), venez pour appuyer le *śrad* et buvez du *sōma* exprimé (*suta*) (I, 108, 6).

(7)

« O toi, Indra, réjoui par la *śraddhā* et par la boisson de *sōma*, tu as, en faveur de Dabhīti (ici le nom d'un homme) endormi (le démon) *čumuri* » (VI, 26, 6).

\*\*

La réponse à notre « pourquoi ? » — cf. ci-dessus (5) — est donc : parce que le dieu qui a reçu le *śrad* le rend aux fidèles sous forme d'appui dans la victoire.

Là se développe, conformément aux tendances générales du vocabulaire religieux, une équivalence entre l'action abstraite *śrad* et les actes d'offrande : mettre son *śrad* dans le dieu revient à lui faire oblation, d'où l'équivalence entre *śrad* d'une part et d'autre part *yaj-* et tous les verbes d'oblation. On voit qu'il n'y a pas besoin de cette « générosité » dont Köhler a cru faire un moment sémantique du mot.

Si l'on se risquait à proposer une traduction de *śrad*, ce serait « dévotion », au sens étymologique ; dévotion des hommes à un dieu, pour une joute, au cours d'une lutte, d'une rivalité ; cette « dévotion » permet la victoire du dieu qui est le champion et, en retour, elle confère aux fidèles des avantages essentiels : victoire dans les luttes humaines, guérison des maladies, etc. « Faire confiance », c'est engager sa confiance, mais à charge de revanche.

En avestique, c'est de la même manière que la notion se définit : c'est bien un acte de foi manifesté envers un dieu, mais spécifiquement pour obtenir son aide dans une lutte. L'acte de foi comporte toujours certitude de rémunération ; c'est pour retrouver le bénéfice de ce qu'on a engagé qu'on accomplit cette dévotion.

Cette structure similaire, dans des contextes religieux différents, garantit l'antiquité de la notion. La situation est celle d'un conflit entre les dieux, où les hommes interviennent en appuyant l'une ou l'autre cause. Dans cet engagement, les hommes donnent une partie d'eux-mêmes qui renforce celui des dieux qu'ils ont choisi d'appuyer ; mais toujours une contre-partie est impliquée ; on attend du dieu restitution. Tel est, apparemment, le fondement de la notion laïcisée de *créance*, *confiance*, quelle que soit la chose fiée ou confiée.

Le même cadre apparaît dans toute manifestation de confiance : confier quelque chose (ce qui est un emploi de *crēdo*), c'est remettre à un autre, sans considération du risque, quelque chose qui est à soi, qu'on ne donne pas, pour des raisons diverses, avec la certitude de retrouver la chose confiée. C'est le même mécanisme, pour une foi proprement religieuse et pour la confiance en un homme, que l'engagement soit de paroles, de promesses ou d'argent.

Nous remontons ainsi à une préhistoire lointaine dont au moins les grands traits se dessinent : rivalité de puissance des clans, des champions divins ou humains, où il faut faire assaut de vigueur, de générosité, pour s'assurer la victoire ou pour gagner au jeu (le jeu est un acte proprement religieux : les dieux jouent). Le champion a besoin qu'on croie en lui, qu'on lui confie le \* *kred*, à charge pour lui de répandre ses bienfaits sur ceux qui l'ont ainsi appuyé : il y a, de la sorte, entre hommes et dieux, un « *do ut des* ».

Qu'est-ce que \* *kred* ? L'analyse que nous venons de faire autorise-t-elle à conclure, comme Köhler l'a fait, qu'il faut revenir à \* *kred* « cœur » ? L'ancienne objection contre cette interprétation subsiste. La forme \* *kred* ne coïncide pas avec le nom du cœur en indo-iranien : c'est un fait étrange, mais indiscutable.

En face de lat. *cor(d)*, gr. *kêr*, *kardia* got. *hairtō*, sl. *srūdīce*, nous avons à l'initiale la sonore aspirée en indo-iranien : *hr̥d-*, *hārdi* en sanskrit, *zared-* en avestique.

Quelle que soit l'explication, il n'y a jamais la moindre trace en indo-iranien de la gutturale sourde initiale attestée partout ailleurs. Ainsi la forme \**kred* ne s'identifie pas au nom du cœur. Même dans le groupe occidental où la forme se présente avec initiale *k-*, nous trouvons pour « cœur » \**kerd*, \**kord*, \**krd* (degré zéro), mais jamais \**kred*.

De plus il y a — ce qui me paraît plus grave encore — une difficulté de sens ; c'est l'aspect de la question que l'on évoque le moins. Que représente en indo-européen le « cœur » ? C'est d'abord le viscère comme tel : on jette le cœur d'un homme aux chiens. En second lieu, le cœur est le siège d'un certain nombre d'affections. Qui a lu Homère sait que dans le cœur réside le courage, la pensée ; certaines émotions s'y manifestent, notamment la colère, d'où un verbe comme v. slave *srūditi*, russe *serdit'* « irriter » (v. sl. *srūdīce*, russe *serdce* « cœur »). Les dérivés nominaux se relient aux mêmes représentations : en latin, *se-cors*, *con-cors*, avec les abstraits comme *concordia*, *ve-cors* « qui est hors de son cœur, de ses facultés », ainsi que le dérivé verbal *re-cordor* « (se) rappeler ». Le cœur est seulement un organe, siège d'une affection, d'une passion, à la rigueur de la mémoire, rien de plus.

Ce qu'on n'a *jamais*, en aucune langue indo-européenne ancienne, c'est une locution analytique telle que « \* mettre son cœur en quelqu'un ». Pour qui est habitué à la phraseologie, au style, aux manières de penser des anciens, ce serait une expression aussi étrange que « placer son foie » ; il n'y a pas de différence à cet égard entre le cœur et le nom de tout autre organe. Seule une illusion née des métaphores modernes a pu faire imaginer un tour indo-européen comme « placer son cœur en quelqu'un ». On chercherait en vain dans les textes anciens la moindre trace d'une telle locution. Il faut écarter définitivement cette interprétation. Malheureusement, on ne voit rien de précis à lui substituer ; \**kred* reste obscur : il n'apparaît que dans cette liaison, jamais comme mot

indépendant ; et au point de vue étymologique, le mot est complètement isolé.

On ne peut donc que proposer une conjecture : \**kred* serait une sorte de « gage », « d'enjeu » ; quelque chose de matériel, mais qui engage aussi le sentiment personnel, une notion investie d'une force magique appartenant à tout homme et qu'on place en un être supérieur. Il n'y a pas d'espoir de mieux définir ce terme, mais nous pouvons au moins restituer le contexte où est née cette relation qui s'établit d'abord entre les hommes et les dieux, pour se réaliser ensuite entre les hommes.

## chapitre 16

### prêt, emprunt et dette

*Sommaire.* — Contre Bartholomae qui distingue deux racines *par-*, on montre que les dérivés iraniens (et arméniens) de *par-* — dont ir. \**prtu-*, d'où arm. *partê'* « dette » — se laissent bien rattacher à une unique valeur de base « compenser par quelque chose pris sur soi, sur sa propre personne ou sur son bien ». Lat. *par* « égal » est à rapprocher du *par-* iranien.

En latin, *debere* « devoir » n'implique pas qu'on ait reçu de celui à qui on doit donner. L'expression technique *pecunia mutua* désigne au contraire avec précision le double mouvement, aller et retour, d'une même somme d'argent, sans intérêt.

En germanique, la spécification de *leibv-* < i.e. \**leikw-* (cf. gr. *leipō* « laisser ») au sens de « prêter » tient à la fois à la notion de « vacance » liée à cette racine et à l'existence d'un autre verbe — *letan* — pour « laisser ». En revanche, pour désigner la « dette », le gotique, qui a un verbe pour « devoir » (en général), a dû emprunter un autre terme au celtique.

En gotique encore, le vocabulaire du « prêt », peu précis apparemment, recouvre en fait deux notions distinctes — l'une traditionnelle, celle du prêt comme transaction personnelle, l'autre sans tradition, celle du prêt à intérêt comme activité professionnelle. On observe en grec un fait analogue.

On montre pour finir que lat. *praestare* (> fr. *prêter*), c'est d'abord mettre gracieusement à disposition, sans considération ni de retour, ni, encore moins, d'intérêt.

L'objet de ce chapitre est de montrer comment, indépendamment dans plusieurs langues — iranien, latin, gotique, grec — des termes techniques corrélatifs pour « dette », « prêt », « emprunt » se sont constitués par spécification et différenciation de termes plus généraux ou relevant d'un autre ordre de représentation. Nous rencontrerons cependant, outre des désignations particulières issues d'évolutions propres à chaque langue, d'une part un terme d'une assez grande généralité, et d'autre part un procédé de formation commun au groupe des mots afférents à ces notions.

## « DETTE » EN IRANIEN

Dans le domaine oriental indo-européen, il y a une série de formes iraniennes sans correspondants sûrs jusqu'à maintenant, et qui se différencient mal à l'intérieur de l'iranien. Il s'agit des dérivés qui se relient à la racine avestique *par-*.

La distinction des mots qui en dépendent n'est pas clairement réalisée dans le dictionnaire qui fait autorité, celui de Bartholomae. Il y a lieu de procéder à une analyse qui permette de regrouper des mots dispersés en plusieurs articles. Bartholomae distingue en effet deux racines : 1. *par-* « rendre égal » ; 2. *par-* « condamner ». Il faut à mon sens mettre ensemble les formes qui dépendent de l'une et de l'autre, pour arriver à reconstituer une famille unitaire : ces formes sont en partie identiques dans les deux articles du dictionnaire de Bartholomae. Elles sont employées généralement au passif : ainsi *pairyete*, présent commun aux deux *par-* : « être compensé » ou « être condamné ».

Un exemple montrera le contexte dans lequel ces formes apparaissent. Le dérivé *ā-parəti*, avec préverbe *ā* et suffixation en *-ti*, voisine dans le passage suiivant avec un participe moyen *pāramna-* de la même racine : « telle est la *čidā*, telle est l'*āparəti* pour le fidèle qui se repent (*pāramnāi*) » (Vidēvdāt 8, 107).

L'abstrait *āparəti* est accompagné de *čidā* « expiation, compensation » ; les deux indiquent une réparation pour effacer un péché contre la religion. On rencontre également *āparəti* en équivalence avec *yaoždādra-*, action de rendre rituellement approprié quelque chose ou quelqu'un qui est souillé, donc impropre à un emploi religieux.

Deux autres dérivés, employés surtout dans le code de pureté appelé Vidēvdāt : *parəθā-* « châtement corporel, amende », quelque chose qui est donné en compensation d'un délit ; et l'adjectif négatif *anāparəθa-* « incomparable, inexpiable », appliqué à *šyaoθna-* « action ».

Voici maintenant une série de formes qui ont été rattachées à une autre racine *par-*, mais qui en réalité ne doivent pas être dissociées des précédentes. Ce sont des expressions juridiques fréquentes dans le Vidēvdāt : à

partir du neutre *parəθa* « expiation compensation » (impliqué dans l'adjectif *anāparəθa* que nous venons de voir), on a constitué le composé *tanu-parəθa*, *parəθō-tanu*, *pəšō-tanu* (ces deux dernières formes ne différant que par une variation graphique), littéralement « dont le corps (*tanu*) est condamné, sert de compensation », adjectif qualifiant ceux qui se sont rendus coupables de certains crimes. Très caractéristique aussi est la conjonction du composé *dərəzānō-parəθa-* « dont la compensation est grave » avec le substantif *pāra-* « dette » dans une même locution. Le vocabulaire avestique nous permet de deviner ici un ensemble de notions qui se répartissent entre la religion, dans la mesure où elles se rapportent à l'« expiation » ou à la « compensation », et les relations économiques. Ceci est confirmé par le témoignage indirect de l'arménien qui a emprunté à toutes les époques de son développement un nombre considérable de mots à l'iranien. Etant donné les lacunes considérables dans nos connaissances pour certaines périodes de l'iranien, l'arménien aide à reconstituer les familles lexicales déficientes ou insuffisamment représentées de l'iranien.

C'est le cas ici. Nous disposons de l'arménien *partk<sup>e</sup>* « dette » (avec le *k<sup>e</sup>* du pluriel, normal dans les mots abstraits), génitif *partuc<sup>e</sup>*, thème en *-u* qui n'est pas autrement connu en iranien. Nous avons ainsi une opposition de deux formations d'abstraites : *ā-parəti* et \**-pṛtu*, c'est-à-dire respectivement les deux formes en *-ti* et en *-tu*. En arménien *partk<sup>e</sup>* « dette » désigne aussi l'« obligation » en général, le fait de « devoir », tout comme all. *Schuld* et angl. *shall*. De là des expressions telles que *part ē inj*, littéralement « il y a dette, devoir de, à moi », c'est-à-dire « je dois, j'ai l'obligation de » (négativement *č<sup>e</sup> part inj* « je ne dois pas »), qu'il s'agisse d'une obligation morale ou d'une dette. Avec le suffixe banal *-akan*, on tire de *part* l'adjectif *partakan* « débiteur », qui peut se construire comme prédicat, *partakan ē*. Puis le mot s'est spécialisé encore dans des composés dont les deux termes sont de formation iranienne : *partavor* « qui porte une dette ou une obligation ; justiciable » ; et en particulier *part-a-pan* « débiteur », littéralement « qui conserve une dette ». Sur *partapan* on a créé le terme

opposé *partatēr* (où *tēr* est le mot arménien pour « maître »), litt. « maître de la dette », c'est-à-dire « créancier ». De là proviennent de nouveaux dérivés : d'abord le verbe *partim* « je dois, je suis engagé à » ; puis un terme technique qui doit être pris à l'iranien, le composé *part-bašxi*, dont l'emploi éclaire la formation. On dit en arménien « donner son bien propre en *partbašxi* pour d'autres » : c'est-à-dire « acquitter les dettes d'un autre ». Ce composé \* *prtū-baxšya-* (l'original iranien de l'emprunt arménien) signifiera « gratification de dette » : c'est une expression technique du langage juridique.

On dispose au total d'un ensemble de formes assez considérable. Il faut de plus prêter attention aux suffixes caractéristiques de ces termes. Le mot pour « dette » \* *prtū* se définit littéralement « chose à compenser », de là « devoir », en général. Cette interprétation est suggérée par le suffixe *-tu* qui implique aptitude ou éventualité. Au contraire, avec le suffixe *-ti*, le dérivé av. *āparati* présente le sens attendu de « compensation effective » et par suite (c'est là le sens constaté) « châtiment, expiation », donc « dette effectivement acquittée » — ce qui est différent de \* *prtū-* « dette » en tant que chose à acquitter.

La notion de *par-* en iranien est beaucoup plus large que notre notion de « dette » : c'est tout ce que doit, en matière de réparation, celui qui s'est rendu coupable d'un délit. Il n'y a au bout du compte qu'une seule racine *par-* « compenser par quelque chose pris sur soi, sur sa propre personne ou son bien », et elle peut expliquer tout l'ensemble lexical qui a été passé en revue.

Nous en trouvons un correspondant hors de l'iranien (la racine n'est pas connue en indien, que je sache) : c'est l'adjectif latin *par*, *paris* indiquant parité ou égalité. Il n'y a pas en latin de racine verbale primaire : *paro*, *comparo*, sont des dérivés de l'adjectif *par*. En ombrien aussi, *pars* (lat. *par*) est seulement nominal.

Le sens permet ce rapprochement : c'est une de ces survivances qui rapprochent le latin du groupe oriental des langues indo-européennes, et la correspondance est d'autant plus instructive qu'elle nous fournit l'amorce du développement technique qui ne s'est réalisé qu'en

iranien et qui y produit la notion de « dette ». C'est largement à partir de notions religieuses que ces expressions juridiques se sont constituées.

Il faut prendre soin de distinguer les homophonies. Ce groupe de formes latines et iraniennes est indépendant de celles que nous avons étudiées plus haut à propos de la notion de « vendre » et qui dérivent d'une racine de même forme : *perāō*, *epérasa*, *pipraskō*. Comme on l'a vu, l'expression pour « vendre » se reconstruit en grec même comme « transférer, porter à l'étranger ».

Ce n'est donc, en aucune façon « égaliser, compenser », et ces deux racines \* *per-* n'ont rien de commun ni dans leur sens ni dans leur répartition dialectale.

#### « DETTE » ET « EMPRUNT » EN LATIN

Le sens de latin *dēbeō* « devoir » paraît résulter de la composition du terme en *dē* + *habeō*, composition qui ne fait aucun doute puisque le parfait en latin archaïque est encore *dēhibuī* (par exemple chez Plaute). Que veut dire *debeo* ? L'interprétation courante est « avoir quelque chose (qu'on tient) de quelqu'un » : c'est très simple, peut-être trop. Car une difficulté se présente tout de suite : on ne peut expliquer la construction avec le datif, *debere aliquid alicui*.

En latin, contrairement à ce qu'il pourrait sembler, *debere* ne constitue pas l'expression propre pour « devoir », au sens d'« avoir une dette ». La désignation technique, juridique, de la « dette » est *aes alienum*, pour dire « avoir des dettes, acquitter une dette, en prison pour dettes ». *Debere* au sens de « avoir des dettes » est peu fréquent : ce n'est qu'un emploi dérivé.

Le sens de *debere* est autre, quoiqu'il se traduise aussi par « devoir ». On peut « devoir » quelque chose sans l'avoir emprunté : ainsi le loyer d'une maison, qu'on « doit » bien qu'il ne constitue pas la restitution d'une somme empruntée. En vertu de sa formation et de sa construction, *debeo* doit s'interpréter d'après la valeur qu'il tient du préfixe *de*, à savoir : « pris sur, retiré à » : donc « tenir (*habere*) quelque chose qui est retiré (*de*) à quelqu'un ».

Cette interprétation littérale répond à un emploi effectif : *debeo* s'emploie dans des circonstances où l'on doit donner quelque chose qui revient à quelqu'un et qu'on détient soi-même, mais sans l'avoir emprunté littéralement ; *debere*, c'est retenir quelque chose pris sur les biens, les droits d'un autre. On emploie *debere*, par exemple, pour « devoir la solde de la troupe », en parlant du chef, ou l'approvisionnement de blé à une ville. L'obligation de donner résulte seulement du fait qu'on détient ce qui appartient à un autre. C'est pourquoi *debeo* n'est pas à date ancienne le terme propre pour la « dette ».

En revanche, il y a une relation étroite entre « dette », « prêt », et « emprunt » qui se dit *mutua pecunia* : *mutuam pecuniam soluere* « payer une dette ». L'adjectif *mutuus* définit la relation qui caractérise l'« emprunt ». Il a une formation et une étymologie claires. Bien que le verbe *muto* n'ait pas pris cette valeur technique, la relation avec *mutuus* est certaine. Nous évoquons en outre *munus*, et par là nous retrouvons une grande famille de mots indo-européens, qui, avec des suffixes divers, marque la notion de « réciprocité » (cf. ci-dessus p. 96 ss.). L'adjectif *mutuus* indique à la fois « prêt » ou « emprunt », selon la manière dont l'expression est déterminée. Il s'agit toujours d'argent (*pecunia*) restitué exactement comme il a été reçu. Prêt et emprunt sont deux aspects de la même démarche comme avance et restitution d'une somme, sans intérêt. Pour le prêt à intérêt, il y a un autre mot, *fenus*.

La relation de sens entre *muto*, qu'on traduit « changer », et *mutuus* s'établit par l'« échange ». *Muto*, c'est changer quelque chose (un vêtement par exemple) pour quelque chose d'équivalent. C'est une substitution : à la place de la chose donnée ou quittée, on retrouve une chose identique. L'objet qui sert de détermination reste le même : *mutare uestem, patriam, regionem*, c'est remplacer un vêtement, une patrie, un pays par un autre. De même, *mutuus* qualifie ce qui est à remplacer par un équivalent. Le lien est visible avec *munus*, qui, quoique engagé dans des notions différentes, se rattache à la même représentation. La racine est indo-européen \**mei-*, dénotant l'échange, qui a donné en indo-iranien *mitra*, nom

d'un dieu, et « contrat ». On a vu plus haut les adjectifs av. *mīθwara*, skr. *mithuna* où nous retrouvons le *t*, suffixe radical de *mūtuus*. Le sens est « réciproque, faisant une paire, constituant un échange ».

Mais le sens de *munus*, particulièrement complexe, se développe dans deux groupes de termes que nous avons eu l'occasion d'étudier ci-dessus et qui indiquent d'une part « gratification », de l'autre « charge officielle ». Ces notions sont toujours de caractère réciproque, impliquant une faveur reçue et l'obligation de réciprocité. Par là s'explique à la fois le sens de « charge administrative, fonction officielle » et celui de « faveur montrée à quelqu'un » parce qu'il s'agit justement d'un « service public », c'est-à-dire d'une charge conférée à quelqu'un et qui l'honore en le contraignant. La « faveur » et l'« obligation » retrouvent ainsi leur unité.

#### « PRÊT » ET « DETTE » EN GERMANIQUE

Nous allons considérer maintenant la même notion dans les langues germaniques. Les expressions sont entièrement différentes : got. *leihvan* « prêter » v. h. a., *līhan*, v. isl. *lān* ; aujourd'hui angl. *loan*, all. *leihen*, etc. La signification est constante et bien établie dès le germanique ancien. Une preuve indirecte en est que ces termes sont passés en slave : v. sl. *lixva* traduit *tókos* « intérêt de l'argent, prix » et le mot est panslave.

Ces mots appartiennent à la famille de gr. *λείπω* (λείπω) lat. *linquo* « laisser ». La spécialisation précoce de ce verbe, dont le sens (« laisser ») est général en indo-européen, pose un problème. Il s'agit de retrouver les conditions de cette spécialisation, qui n'est pas générale. Ainsi en indo-iranien, *rik-* et en arménien *lĕ'anem*, présent à nasale, signifient seulement « laisser » ou « rester ». Ce curieux développement de sens a été étudié par Meillet (1) qui a souligné qu'il ne suffit pas d'expliquer « prêter » par « laisser quelque chose à quelqu'un ». Le problème

(1) *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, XV.

est justement de savoir comment le terme s'est restreint, spécialisé.

Meillet a observé que nous avons en indo-iranien, de la même racine \*rik-, les dérivés skr. *reknas*, av. *raēx-nab-*, tous deux pour « héritage » et qui se correspondent exactement. Ces formes nominales indo-iraniennes caractérisées par le suffixe *-nes* rappellent les formes nominales germaniques, comme *lehan*. Ce serait à partir du sens acquis par *lehan* « prêt » que le verbe germanique se serait spécialisé à son tour au sens de « prêter ».

Cette racine \*leik<sup>m</sup>- qu'on traduit « laisser » ou « rester » selon que le verbe a ou non un régime, signifie, en fait : « se trouver déficient, faire défaut, manquer à l'endroit où l'on devrait être ». Le parfait homérique *léloipa* ne signifie pas « j'ai laissé » comme *reliqui*, parfait transitif, mais « je suis en état de manque », parfait intransitif malgré sa construction qui peut être active : *leloipōs* signifie « qui manque ». La définition ordinaire a été beaucoup trop conformée au sens des termes grecs et latins ; skr. *rik-* signifie « être manquant, vide, démuné » ; avec l'adjectif verbal on a le composé *rikta-pāni*, *rikta-hasta* « (se présenter devant quelqu'un) les mains vides ». On notera aussi la locution *riktī kr* (cf. lat. *multi, lucri facio*), « vider », « quitter », et l'adjectif *reku-* « vide, désert ».

Ces faits sont confirmés par l'aveistique qui offre des expressions de même sens : un présent causatif en *-aya* : *raēčaya-* « faire évacuer », litt. « faire que (l'eau) se retire ». Le sens de *rik-* sera donc « évacuer, laisser quelque chose vide de sa présence », mais non « rester ». Le dérivé nominal *reknas* désigne l'« héritage », non comme une chose qu'on « laisse » en général, mais comme propriété évacuée, laissée vacante (par la disparition de son possesseur).

Meillet a justement souligné la formation en *-nas*, celle même de *mūnus* et d'une petite série de mots se rapportant à des formes de la propriété, comme skr. *apnas* « bien, fortune », où le *ap-* est peut être à comparer à *ops* en latin ; tiré d'un autre radical, skr. *dravinas* a le même sens : « bien mobilier, fortune ». C'est le lieu de citer lat. *fēnus* « prêt à intérêt » où *fē-* appar-

tient évidemment au groupe de *fēcundus*, *fēlix*, *fēmina*, mots de signification très différente, mais qui ont en commun ce radical *fē-* répondant à grec *θη-* et dont le sens premier est « fécondité, prospérité ». Ainsi *fēnus* évoque la même image que gr. *tókos* : l'intérêt est comme enfanté par l'argent. On peut même établir la condition supplémentaire qui a permis cette spécialisation : pour « laisser », le gotique avait *letan* (angl. *to let*, all. *lassen*) avec une grande variété d'emplois : laisser un orphelin, laisser partir quelqu'un, laisser de l'argent ; dès lors *leihv-* était disponible pour un sens particulier.

Il y a aussi en védique l'amorce d'un emploi spécialisé : *rik-* « se retirer de, abandonner quelque chose », se construit parfois avec un nom d'objet à l'accusatif et un instrumental, pour dire « abandonner la possession de quelque chose pour un certain prix », par suite « céder pour de l'argent », « vendre ». Certes ce n'est pas « prêter », mais on voit que *rik-* pouvait indiquer certaines transactions.

L'expression pour « emprunter » et « prêter » en germanique est le verbe représenté par angl. *borrow*, all. *borgen* « emprunter », et les formes correspondantes des autres langues germaniques. C'est un présent dénominatif, tiré de *borg*, proprement « sûreté, garantie » — en relation apophonique avec le verbe gotique *baigan* « garder, conserver ». La transition se voit en v. saxon : *borgjan* signifie « protéger », puis « se porter garant », d'où « prêter » et symétriquement « donner une garantie », d'où « emprunter ».

On peut concevoir un parallélisme « prêter/emprunter » puisqu'en germanique, le même verbe *borgen* exprime les deux notions. Même en gotique où il y a des termes distincts, la relation est manifeste : « prêter » s'exprime par « laisser » et « emprunter » par « garder ». Il n'est même pas indispensable de disposer de cette distinction lexicale : *emprunter* se disait en ancien français pour « prêter » et pour « se faire prêter ».

Cette relation se vérifie encore dans le terme technique grec *dānos* (δάνος), « argent prêté à intérêt » (encore un dérivé à suffixe *-nes*), d'où le présent *daneizō*

« prêter ». Par le jeu de l'actif et du moyen, c'est ce verbe à lui seul qui indique le couple « prêt/emprunt ». Cependant il n'y a pas encore d'étymologie satisfaisante pour *dānos*. Si l'on en croit la glose : *dāνας · μερίδας*, le sens ancien serait « part » : il faudrait alors tenir *dānos* pour un dérivé en *-nes* (neutre) de la racine de *datēomai* « partager », comparable à l'adjectif verbal sanskrit *dina* « réparti ». La difficulté est d'expliquer comment « partager » conduirait à « prêter, emprunter ». L'explication se présenterait dans une relation qui sera définie plus loin (p. 194 s.).

Pour « devoir », le gotique a un verbe *skulan* de sens général ou spécialisé, obligation matérielle et morale. Il traduit à la fois *opheilō* au sens de « être débiteur » et le même verbe *opheilō* qui sert dans le grec des Évangiles pour dire « avoir un devoir, s'imposer une règle morale » ; *skulan* est employé aussi pour rendre *mellō* qui est une des manières de traduire le futur : « je dois » avec un infinitif. Le participe parfait *skulds* employé avec « être », forme une expression périphrastique avec un infinitif actif pour rendre la notion d'obligation au passif, car il n'y a pas d'infinitif passif en gotique. Il faut donc construire l'infinitif avec la forme passive de l'auxiliaire : « il doit être appelé » s'énonce littéralement « il est dû appeler » ; il a aussi un emploi impersonnel au neutre : *skuld ist* qui traduit *éxesti, dei* « il est possible, il est nécessaire ».

Le substantif *skula*, « débiteur », se construit soit avec une forme nominale, soit avec un infinitif. Il désigne celui qui « doit » de l'argent, est soumis à quelque obligation, éventuellement à un châtement, d'où : justiciable ou prévenu, en matière criminelle, etc. (cf. all. *schuldig*). Dans le cas d'une dette d'argent, nous avons une expression particulière : *dulgis skulans* qui traduit le pluriel *khreopheilétai* (χρεοφειλέται). Ainsi Luc VII, 41 : *twai dulgis skulans wesun dulgahaitjin sumamma* : δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανειστῆ τινι litt. « deux débiteurs étaient à un créancier ». Pour dire « ceux qui doivent une dette » il ne suffit pas du dérivé nominal de *skulan* ; il faut déterminer la notion avec *dulgis*. En outre, le terme

antithétique « créancier » est formé à l'aide d'un composé : *dulgahaitja* contenant le même déterminant. Ainsi, le substantif *dulgs* signifiant « dette » est indépendant étymologiquement du verbe *skulan* « devoir ». Ce même *dulgs* entre alors dans le composé qui rend gr. *daneistēs* « celui qui prête ».

Le fait remarquable, c'est que *dulgs* n'est pas d'origine germanique : c'est un emprunt au celtique. La forme celtique se rattache à tout un groupe de termes importants en irlandais : *dliged* « la loi, le droit qu'on a sur quelqu'un » et le verbe *dligim* « disposer légalement de, avoir droit sur quelqu'un, sur quelque chose ». Le verbe est susceptible de deux constructions selon que le sujet est actif ou passif : passivement : v. irl. *dlegair domsa* « droit, possibilité de réclamation sur moi » ; ou alors : *dligim nī duit*, « j'ai réclamation, droit pour quelque chose sur toi », tu me dois quelque chose, je suis en situation de faire valoir un droit sur toi.

L'expression gotique *dulgis skulan* est doublement significative. A lui seul, *skulan* et ses dérivés ne pouvaient pas spécifier une dette d'argent ; et pour le spécifier, il a fallu recourir par voie d'emprunt au nom irlandais de la « dette ». Il semble donc que le vocabulaire gotique ait été assez peu élaboré quant aux relations d'argent, prêt, emprunt, dans leur contexte juridique.

Mais le problème est plus complexe encore. Nous allons essayer, par l'analyse directe d'un texte important, de voir comment le traducteur gotique se comporte dans un cas particulier ; il s'agit de la parabole des mines, Luc XIX, 12-26. En regard d'un terme grec constant *mnā* « mine », le gotique paraît user de plusieurs équivalents qu'il emploie un peu au hasard, semble-t-il. Un homme part dans un pays lointain et confie dix mines à dix serviteurs, afin qu'ils fassent fructifier cet argent.

Luc XIX, 13 :

« il leur donna dix mines (*mnā*) — *taibun dailos* — et il leur dit : faites fructifier (en grec *pragmateúein* « faire une opération d'argent ») cet argent ». Le gotique emploie l'impératif *kaupob* (all. *kaufen*) « acheter » en même temps que « trafiquer d'argent ». Il n'y a pas d'autre

expression en gotique pour le commerce et la spéculation que *kaupon* formé sur l'emprunt latin *caupo*.

En 15, de retour, l'homme fait appeler ses serviteurs « à qui il avait confié son argent » jusqu'à ce qu'il revienne : οὗτος ἔδωκε τὸ ἀργύριον : « argent », *argúrion*, est traduit par *silubr*.

En 16, « le premier se présenta : Seigneur, ta mine a rapporté dix mines » *skatts þeins gawaurhta taihun skattans*. Cette fois *skatts* au lieu de *dailos* pour « mine ».

De même, en 18, « le second vint et dit : ta mine, Seigneur, a rapporté cinq mines. » De nouveau *skatts* et l'accusatif pluriel *skattans*.

En 20, le dernier lui dit : « voici ta mine que j'ai gardée, enveloppée dans un linge » ; ici encore : *skatts*.

En 23, le maître rétorque : « pourquoi n'as-tu pas donné mon argent à la banque ? », le gotique traduit *argent* par *silubr* (comme plus haut) et la *banque* (gr. *trápeza*) par « changeur » : *skattja*, nom d'agent dérivé de *skatts*.

En 24, le maître poursuit en s'adressant à ceux qui étaient là : « enlevez à cet homme la mine et donnez-la à celui qui a les dix mines. »

Or, *mine* est traduit par : *skatt* ; mais les dix mines par : *taihun dailos*. Du singulier au pluriel, le terme change.

En 25, les autres protestent : « Seigneur, il a déjà dix mines » *habaiþ taihun dailos*.

Ainsi, selon les passages, le gotique emploie un mot pour « argent » : *silubr*, mais deux pour « mine » : *skatts* et *daila*. D'ailleurs, le gotique dispose encore pour « argent », matière (*argúrion*) ou monnaie (*kehrémata*), du terme *faihu* (cf. ci-dessus p. 56). On constate donc quatre possibilités :

|        |   |               |      |   |               |
|--------|---|---------------|------|---|---------------|
| argent | { | <i>silubr</i> | mine | { | <i>skatts</i> |
|        |   | <i>faihu</i>  |      |   | <i>daila</i>  |

A quoi est due cette variété singulière dans un domaine où il semblerait que le gotique n'a pas eu un vocabulaire très développé ?

Considérons d'abord les noms de l'argent : *silubr* est un mot étranger, dont l'origine est impossible à élucider. Il est limité à l'indo-européen du nord et du nord-est : germanique, Baltique, slave. Les formes Baltiques ne sont pas homogènes : v. pr. *siraplis*, lit. *sidābras*, lett. *sidrabs*, en face de v. sl. *srebro*. De l'une à l'autre de ces langues, les formes ne se correspondent pas. Les variations sont telles et si peu régulières qu'elles font supposer un emprunt commun, dont la source nous échappe.

Le mot désigne probablement la matière et non la monnaie. Dans les autres langues indo-européennes, l'« argent » a une dénomination de haute antiquité signifiant « blanc, brillant », comme en témoigne *argúrion* et les termes correspondants. Gr. *argúrion* « argent » désigne le métal et aussi la monnaie. Propre au gotique, *faihu* est le correspondant de *pecus* ; il ne signifie pas « le bétail », mais « la fortune », spécialement « l'argent ». Il entre dans une série de composés au sens d'« argent » : *philárguros* « avide ou avare d'argent » est traduit *faihu-jriks* « désireux de *faihu* », cf. *faihu-gairns* « qui aime l'argent », *faihu-gawaurki* « revenu d'argent », où le second terme appartient à *gawaurkjan* « produire par un travail » dont on a vu plus haut (Luc XIX, 16) le prétérit *gawaurhta*.

Nous avons deux termes employés pour *mnâ*. L'un *skatts* (allemand *Schatz* « trésor ») n'a pas de correspondant hors du germanique. Il traduit *mnâ* « la mine » et aussi bien *dénárium* (δηνάριον) « denier », malgré une différence considérable de valeur entre les deux monnaies, et encore, plus généralement, *argúria*, *argúrion* « argent ». Mais il résulte de cette variété que *skatts* ne suppose pas une définition précise de l'argent ; il traduit des valeurs monétaires différentes. De *skatts* est tiré le masculin *skattja* « changeur d'argent ». C'est le mot qui a été choisi par le traducteur gotique pour rendre *trápeza*, « banque ».

Le deuxième mot, *daila*, est tout différent : c'est le seul passage où il apparaisse avec ce sens qui, évidemment, devait être usuel. Il appartient au germanique commun. Outre *daila* ou *dails* (allemand *Teil*), le gotique a *dailjan* « teilen » — avec des préverbes *af-*, *dis-*, *ga-*, le sens étant

spécifié par ces préverbes : distribuer, partager, répartir. Dans un autre passage, *daila* traduit gr. *metokhê* « participation », mais, dans cette série d'exemples, *mnâ*.

Le maître répartit entre ses serviteurs dix mines (*dailos*). Puis, une mine produit dix mines (toujours *skatts*). Enfin, on reprend la mine (*skatts*) pour la donner à celui qui a dix mines (cette fois de nouveau *dailos*), les deux termes semblent employés concurremment.

Il y a là un contraste volontaire : *daila*, qui ailleurs équivaut à *metokhê*, « participation », est ici la « part » d'une somme totale, qui a été également répartie au début du récit ; et c'est aussi la « part » de la même somme qui a été reconstituée, à la fin, par l'habile spéculateur. Mais *skatts* désigne l'unité monétaire en elle-même, avec sa valeur propre. Cette raison dicte le choix : d'un côté le signe monétaire, compté en unités distinctes ; de l'autre, la « part », soit comme résultant d'un partage, soit comme multipliée par fructification. Cette considération paraît rendre compte du choix que le traducteur fait de la dénomination.

Il faut reprendre ici une analyse laissée en suspens. Le verbe gotique — et germanique — pour « prêter » est got. *leihvan*, all. *leihen*, angl. *loan*, de la racine de gr. *leipō*, lat. *linquo*. Assez singulièrement, le verbe assume en germanique le sens de « prêter », alors que partout ailleurs il signifie « laisser » ou « rester ».

Comment cette notion générale de « laisser » a-t-elle été affectée à l'idée de « prêter » ? Ici deux faits doivent être exposés, qui se rejoignent et s'éclairent mutuellement.

Au témoignage de Tacite : (*apud Germanos*) *fenus agitare et in usuras extendere ignotum* (*Germ.* 26) « (Les Germains) ne connaissent pas le prêt usuraire ». Certes, Tacite trace de la Germanie un portrait assez idéalisé ; mais il n'a certainement pas inventé ce trait : les Germains ne connaissaient pas le *fenus*, le prêt à intérêt. D'une manière générale, « prêter » se détermine en gotique de deux manières :

1) on « laisse » à quelqu'un l'usage de quelque chose qui vous appartient, c'est *leihvan*, qui s'applique à un

objet quelconque (Mt 5, 42 ; Lc 6, 34-35) excepté l'argent : là est la différence ;

2) le prêt d'argent consiste à confier de l'argent pour qu'il rapporte. Cette notion ne doit pas être ancienne ; le gotique ne disposant pas de terme consacré, fabrique *kaupjan* « spéculer ».

Apparemment, dans cette société on ne prêtait pas d'argent : seuls des professionnels pratiquaient le prêt.

Rétrospectivement, un autre fait peut apporter quelque clarté : gr. *dános*, terme technique pour le prêt à intérêt ; d'où *daneizō* « prêter à intérêt », *daneizomai* « emprunter », *daneistês* « débiteur ». On a cité plus haut le rapprochement étymologique de *dános* avec *daiō*, *datēomai* « partager ». Le terme grec est glosé *méros* « la part » ; *dános* est un neutre en *-nes* du type de *fenus*, *pignus* qui relèvent du vocabulaire des transactions sociales.

Mais comment lier le « prêt à intérêt » avec « partager » ? Ce pourrait être en grec la même relation qu'en gotique avec *daila*, *dails* qui traduisent *méros*, *meris*, *metokhê*, etc. On aura désigné par *dános* la « participation » ou la « part » que rapporte aux professionnels l'opération de change ou de prêt.

Ainsi, la notion de prêt à intérêt, créance, dette, donne lieu en gotique à deux catégories différentes de termes, selon qu'il s'agit d'une activité professionnelle ou d'une transaction personnelle. D'où des expressions aussi différentes que *dulgis skulan* en face de *daila*.

En grec, aussi, nous avons un verbe général comme *opheilō*, aussi bien pour une dette d'argent que pour une obligation morale. Mais quand il s'agit d'une dette d'argent, la spécification intervient par des dérivés de *khrê* : *khrēmata*, cf. *khreopheilētês*, ou par un terme comme *tókos*, l'intérêt proprement dit. Au contraire, *dános*, *daneizō* indique seulement le prêt à intérêt selon les modalités énoncées.

#### « PRÊTER » EN LATIN

Nous allons considérer enfin un dernier verbe qui, formé en latin, est passé au français. C'est lat. *praestare* :

le sens exact du verbe, vu l'étendue de son emploi, reste à préciser. A côté de *praestare*, l'adverbe *praesto* (*esse alicui*) fait pressentir une relation qui aboutit finalement à fr. *prêter*. Mais il faudrait marquer la liaison entre les emplois variés de *praestare*. Il y a deux présents *praesto* en latin : l'un *prae-sto* « se tenir en avant, être en tête, se distinguer, etc. », est un des composés de *sto*. L'autre est celui que nous étudions.

Quelle que soit l'étymologie de l'adverbe *praesto*, il faut considérer que *praestare* en est dérivé. C'est un présent tiré d'un adverbe, formation curieuse. Nous trouvons dans cette condition morphologique le point de départ du sens et en même temps la raison qui a diversifié les constructions du verbe.

L'adverbe *praesto* a cette particularité de n'entrer que dans une construction prédicative et intransitive : *praesto esse* « être à la disposition de, s'offrir (à la vue, au service) ». Le problème était de le convertir en prédicat d'une construction transitive et de transformer *praesto esse* en un \* *praesto facere*. Au lieu de ce \* *praesto facere*, le latin a instauré un présent dérivé *praestare*, qui en a la fonction et signifie donc « rendre quelque chose prêt à, mettre à la disposition de... ». Mais selon la nature du régime, il peut prendre des acceptions variées : *aliquid alicui praestare* peut signifier : « faire que quelqu'un puisse compter sur quelque chose », d'où « se porter garant, répondre de » : *emptori damnum praestare*, « répondre d'un dommage vis-à-vis de l'acheteur ». Quand l'objet est une qualité personnelle, le verbe veut dire littéralement : « faire qu'une qualité soit offerte (à la vue, au service de quelqu'un) », d'où "manifester" ou "offrir" : *uirtutem praestare* « faire preuve de vaillance » ; *pietatem praestare* « prouver son affection » ; *se praestare* « se montrer (tel) ». Ces emplois préparent évidemment celui de *praestare pecuniam alicui* « mettre de l'argent à la disposition de quelqu'un, le lui prêter ». Mais on comprend que dans cette acception spécialisée, *praestare* se soit dit d'abord, et pendant longtemps, du prêt sans intérêt : fourniture gracieuse, témoignage de bienveillance et non opération financière. Ce « prêt » consistant à avancer de l'argent est différent de l'emprunt

dit *mutuatio* où apparaît la réciprocité, la restitution exacte de ce qu'on a reçu, et encore plus différent du *fenus* « prêt à intérêt ».

L'histoire de cette notion considérée dans ses différents termes et dans leur évolution distincte apparaît comme un ensemble de procès complexes, dont chacun s'est précisé dans l'histoire de chaque société. Le problème est partout d'établir quelle était la première valeur de ces termes et comment se spécialisent les emplois. Même s'il subsiste quelques obscurités dans le détail, on a pu montrer quelle est la situation respective des formes entrant en jeu et comment peut se conditionner l'extension ou la restriction de sens de certains termes.

## chapitre 17

### gratuité et reconnaissance

*Sommaire.* — Avec lat. *gratia*, on voit un terme de valeur originellement religieuse s'appliquer à un comportement économique : ce qui désignait « grâce » et « action de grâce » vient à exprimer la notion de « gratuité » (*gratis*).

Les termes relatifs aux modalités de paiement nous conduisent à envisager une notion inverse, celle de « gratuité ». C'est là une notion à la fois économique et morale qui se rattache d'une part aux valeurs d'argent, mais aussi de l'autre à l'idée complexe de « grâce ».

C'est le terme *gratia* en latin que nous allons tout d'abord considérer. Les données sont abondantes et elles se répartissent assez clairement. *Gratia* est dérivé de l'adjectif *gratus*. Celui-ci est ambivalent ; il se dit des deux parties en présence : « celui qui accueille avec faveur, qui témoigne gré » ou : « celui qui est accueilli avec faveur, qui est agréable » ; valeur réciproque qui intervient dans les constructions où apparaît tantôt l'un, tantôt l'autre aspect.

Symétriquement, *ingratus* « qui ne témoigne pas la reconnaissance » ou « qui n'attire pas la reconnaissance ». On compte aussi un substantif de forme archaïque *grates* (*agere, soluere, habere*), au pluriel seulement : « marques de gratitude » ; enfin, le verbe *grator* et ultérieurement *gratulor* à partir d'une forme nominale non attestée ; un abstrait *gratia* ; et l'adjectif *gratuitus*. Ce n'est pas seulement l'histoire propre de ces formes au sein du vocabulaire latin qui a préparé le sens religieux de « grâce ». Un autre facteur est intervenu : le terme grec *kháris* (χάρις), qui a déterminé l'évolution du terme latin

*Gratus* est un adjectif qui a des correspondants en italique même : osque *brateis* « gratiae », génitif singulier d'un substantif en *-i*. On rejoint par là une famille lexicale qui n'est attestée de façon claire qu'en indo-iranien et qui se rapporte à un domaine de sens tout à fait différent : sanskrit *gir* « chant, hymne de louange » avec le présent *grnāti*, « louer, louer », l'objet étant un personnage divin. L'adjectif *gūrta* « loué, bienvenu » se rencontre souvent avec un préfixe de renforcement : *ari-gūrta*, qui correspond aux vieux composés homériques en *ari-* (ἀρι-) *eri-* (ἐρι-). C'est la même forme que nous avons en avestique : *gar-*, nominal ou verbal, « éloge ; louer ».

On discerne dans ce rapprochement étymologique le point de départ d'un développement religieux propre à l'indo-iranien, qui a conduit au sens d'hymne, éloge ; ce doit être un hymne de « grâce » pour « rendre grâce (à un dieu) ».

La relation avec les mots latins montre que le procès, à l'origine, consiste à rendre un service pour rien, sans contrepartie ; et ce service littéralement « gracieux » provoque en retour la manifestation que nous appelons « reconnaissance ». Cette notion de service n'exigeant pas de contreservice est à l'origine de la notion pour nous double de « faveur » et de « reconnaissance », sentiment qu'éprouve celui qui donne et aussi celui qui reçoit ; notions réciproques : l'acte conditionne le sentiment ; le sentiment inspire une conduite. C'est ce qui produit en indo-iranien le sens de : « (paroles de) gré, remerciement, éloge ».

Il y a en germanique un parallèle curieux. L'expression gotique de la reconnaissance est *awiliuþ* et le verbe *awiliudon*, « être reconnaissant, savoir gré, remercier », composés manifestement anciens et authentiques, qui ne doivent rien au sens ni à la forme des mots grecs qu'ils traduisent, *kharizomai*, *eukharisteîn*, *khárin ékhein*, etc.

Got. *awi* signifie quelque chose comme « faveur », et semble bien correspondre à *auja* « faveur, chance » des anciennes inscriptions runiques. Cette racine est bien connue en indo-iranien par skr. *avis* « favorable » et le

verbe *ū*, *avati* « il est favorable, bien disposé, disposé à aider », *ūti* « aide ». En iranien, ce même verbe, étroitement lié au préverbe *adi*, d'où *ady-av-* « porter aide, secourir », a une histoire assez longue : le nom d'agent *ady-avar* « secoureur, aideur » se continue jusqu'au temps présent sous la forme du persan *yār* « ami ».

Quant à got. *liuþ*, c'est le nom du « chant », de l'« hymne », qui a donné all. *Lied*. Dans le vocabulaire chrétien germanique *leud* traduit *psalmus*. Le composé gotique signifie donc « chant de faveur, hymne de grâce ». C'est par *awi-liuþ* que le gotique transpose gr. *kháris* « grâce » et *eukharisteîn* « témoigner sa reconnaissance ». On retrouve le même rapport que dans *grātus* et skr. *gir* ; la « reconnaissance » est exprimée par un « chant » servant à la marquer.

Considérons maintenant pour eux-mêmes les termes grecs qui directement ou indirectement dominent tous ces développements latin et germanique. La grande famille des mots *kháris* et apparentés se partage en un certain nombre de termes de significations assez différentes : *kharizomai*, *eukharisteîn*, etc., mais aussi *khará* « joie », *kháirō* « se réjouir ou réjouir ».

Les rapprochements sont assurés : depuis longtemps, on a comparé le radical grec *khar-* à skr. *har(ya)-* « avoir plaisir », à italique *her-* (*hor-*) : osco-ombrien *her-* « vouloir », causatif lat. *horior*, *hortor*, « faire vouloir, encourager à », ainsi qu'à germanique \**ger-* : gotique *-gairns* « qui a envie de » (all. *gern*), *gairnei* « envie » et le présent *gairnjan* « avoir envie, désirer fortement ».

Le grec *kháris* met en valeur la notion de plaisir, d'agrément (physique aussi) et de « faveur » ; cf. au sens propre, l'expression adverbiale grecque *khárin* avec le génitif « pour le plaisir de », et lat. *gratiā* (ablatif) avec une évolution parallèle, peut-être sous l'influence du grec.

Lat. *gratiosus* peut signifier « qui éprouve de la reconnaissance » et « qui est fait par complaisance, à titre gracieux ». Avec la même spécialisation, *gratiis*, contracté en *gratis*, que nous avons pris au latin, veut dire « sans payer » : *gratis habitare*, c'est « habiter pour rien, sans payer de location ». Ainsi apparaît dans l'emploi de *gratia*, une composante nouvelle, celle d'une prestation fournie

ou obtenue à « titre gracieux, pour faire plaisir ». La *gratia* consiste à épargner le débours. De cette évolution, nous avons un témoignage dans l'adjectif *gratuitus* « désintéressé, gratuit » dont la formation est parallèle à *fortuitus* et suppose un substantif \* *gratu-* du type de *fortuna* (cf. *fortuna*). Dans une civilisation déjà fondée sur l'argent, la « grâce » qu'on fait à quelqu'un est de lui « faire grâce » de ce qu'il doit, de suspendre en sa faveur l'obligation de payer le service reçu. Tel est le point d'insertion d'un terme de sentiment dans les valeurs économiques, sans toutefois qu'il y ait rupture avec les représentations religieuses où il est né.

Quand on croit que les notions économiques sont nées des besoins d'ordre matériel qu'il s'agissait de satisfaire, et que les termes qui rendent ces notions ne peuvent avoir qu'un sens matériel, on se trompe gravement. Tout ce qui se rapporte à des notions économiques est lié à des représentations beaucoup plus vastes qui mettent en jeu l'ensemble des relations humaines ou des relations avec les divinités ; relations complexes, difficiles, où toujours les deux parties s'impliquent.

Mais le va-et-vient de la prestation et du paiement peut être volontairement interrompu : service sans retour, offrande de faveur, pure « grâce », ouvrant une réciprocité nouvelle. Au-dessus du circuit normal des échanges, de ce qu'on donne pour obtenir — il y a un deuxième circuit, celui du bienfait et de la reconnaissance, de ce qui est donné sans esprit de retour, de ce qui est offert pour « remercier ».

## livre 2

### le vocabulaire de la parenté

## introduction

*Sommaire.* — Si, depuis l'étude des relations de parenté indo-européennes par Delbrück (1890), notre connaissance du vocabulaire indo-européen de la parenté n'a pas sensiblement avancé, la réflexion ethnologique, elle, a fait de grands progrès, et c'est elle qui provoque aujourd'hui le linguiste à réviser l'interprétation traditionnelle de certaines « anomalies » lexicales.

Les termes indo-européens relatifs à la parenté sont parmi les plus stables et les mieux assurés de l'indo-européen puisqu'ils sont représentés dans presque toutes les langues et qu'ils ressortent de correspondances claires. Toutes les conditions favorables à une étude exhaustive se trouvent remplies. Pourtant le problème n'a pas évolué depuis 1890, date de publication de l'ouvrage de Delbrück, *Indogermanische Verwandtschaftsverhältnisse*, où sont présentées les deux principales conclusions qu'on peut tirer des correspondances : d'une part, la structure familiale qui se dessine à travers le vocabulaire est celle d'une société patriarcale reposant sur la filiation paternelle et réalisant le type de la « grande famille » (encore observé en Serbie au XIX<sup>e</sup> siècle) avec un ancêtre autour duquel se groupent tous les descendants mâles et leurs familles restreintes ; d'autre part, les termes de parenté se rapportent à l'homme ; ceux qui intéressent la femme sont peu nombreux, incertains et de forme souvent flottante.

Cependant les progrès réalisés depuis sept ou huit décennies n'ont pas seulement consisté dans le rassemblement d'une plus grande quantité de données empruntées à un plus grand nombre de sociétés, mais aussi et surtout dans une meilleure interprétation, à mesure que se précisait la théorie générale de la parenté.

Les systèmes qu'on a appris à connaître hors du monde indo-européen font parfois usage de termes identiques pour des parentés qui, dans nos sociétés occidentales et modernes, sont distinctes : celles, par exemple, de « frère » et de « cousin », de « père » et d'« oncle paternel », etc. Inversement, ils séparent des parentés que nous confondons : « frère de la mère » et « frère du père », (pour nous « oncle »), « fils de la sœur » et « fils du frère » (pour nous « neveu ») etc. Mais ces relations qui nous sont étrangères aujourd'hui ont parfois leur équivalent dans le monde indo-européen ancien, où il s'agit de reconnaître, comme dans tout système de parenté, certains principes de classification.

Le vocabulaire indo-européen de la parenté présente en effet un certain nombre d'anomalies qu'on peut mieux définir peut-être à la lumière d'autres systèmes. Par exemple, le peuple lycien, dit Hérodote (I, 173), a des noms matronymiques : « Ils s'appellent d'après leurs mères, et non d'après leurs pères » — et il ajoute : « Si une citoyenne s'unit à un esclave, les enfants sont réputés de bonne race. Mais si un citoyen, fût-il le premier des citoyens, a une femme étrangère ou une concubine, les enfants ne jouissent d'aucune considération ». On constaterait donc en Lycie la filiation matrilinéaire. Mais l'assertion d'Hérodote ne semble pas confirmée par l'onomastique personnelle des inscriptions lyciennes. Hérodote n'a cependant pas inventé cette particularité. Il nous donne d'autres renseignements qui ont été confirmés depuis, tel le nom indigène des Lyciens qui était *Termilai*. On pouvait déjà soupçonner l'importance de la parenté par les femmes en Lycie dans la légende de Bellérophon telle qu'elle est rapportée chez Homère (Il. 6, 192-195) : le roi de Lycie donne à l'Argien Bellérophon sa fille et la moitié des prérogatives royales, faisant de lui à la fois son gendre et son successeur. Ainsi Bellérophon acquiert la royauté avec son mariage. Or, nous pouvons nous représenter d'après les inscriptions ce qu'était le système de parenté des Lyciens. Dans une dédicace bilingue du IV<sup>e</sup> siècle av. J. C. sur une base de statue, nous lisons : Πόρπαξ Θρύψιος Πυριβάτους ἀδελφιδοῦς Τλωεύς ἑαυτὸν καὶ τὴν γυναῖκα

Τισευσέμβραν... Ὀρτακία θυγατέρα Πριανόβα ἀδελφιδοῦν... « Porpax fils de Thrypsis, neveu de Pyribatès citoyen de Tlos, lui et sa femme Tiseusembra fille d'Ortakias, nièce de Prianos... » Le même texte est donné en langue lycienne. Nous avons le nom du personnage avec son ascendance paternelle (en admettant que *Thrypsis* soit un nom d'homme, ce qui n'est pas certain) ; mais il est dit aussi « neveu de ... », sa femme est nommée « fille de ... » et aussi « nièce de ... ». Ce libellé se retrouve dans mainte autre inscription lycienne où même, bien souvent, n'est indiquée que la mention « neveu de ... ». Quel est en ce cas le sens de « neveu » ?

Dans le système qui prescrit le mariage entre cousins croisés, un homme peut épouser la fille de la sœur de son père ou du frère de sa mère ; mais jamais la fille du frère de son père ou de la sœur de sa mère — et cela, pour une raison de classification : le frère du père est appelé « père » ; la sœur de la mère est appelée « mère ». En conséquence, le fils du frère du père ou de la sœur de la mère est appelé « frère » et la fille, « sœur ». On comprend l'impossibilité du mariage avec des « sœurs » ou des « frères ». Tout aussi claires sont, à l'inverse, les conditions de parenté où le mariage est licite : la sœur du père, le frère de la mère appartiennent à d'autres clans, de même que leurs enfants. La relation d'oncle à neveu se définit alors ainsi : l'« oncle » est pour le neveu le frère de sa mère, le « neveu » est pour l'oncle le fils de sa sœur. Le mot « neveu » dans beaucoup de sociétés ne veut dire que « fils de la sœur ». Dans notre inscription lycienne, Pyribatès est l'oncle maternel de Porpax et Prianos celui de Tiseusembra. Nous avons donc ici un système mixte où sont indiqués la filiation paternelle ainsi que le clan maternel.

Il y a un autre fait dont nous devons rendre raison : pourquoi le vocabulaire indo-européen est-il si pauvre pour la parenté de la femme ? On invoque la prédominance des fonctions masculines dans la famille. Sans doute, mais la prépondérance de l'homme a pu se maintenir sur d'autres domaines sans entraîner les mêmes conséquences lexicologiques : la condition juridique de la femme n'a guère changé en Europe jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, cela

n'empêche pas notre vocabulaire d'être strictement réciproque (ainsi beau-père/belle-mère etc.). L'explication doit plutôt être que la femme quitte son clan pour entrer dans celui du mari et qu'il s'institue, dès lors, entre elle et la famille de son mari, des relations qui demandent une expression ; or cette famille étant une « grande famille », du type qu'on connaît dans la société homérique, ces relations sont nombreuses : la nouvelle venue contracte des relations distinctes avec le père, la mère, les frères, les femmes des frères. Par contre, pour l'homme, il n'y a aucune nécessité à distinguer par des termes spécifiques les parents de sa femme avec lesquels il ne cohabite pas : il se contente, pour les caractériser, du terme général « apparenté, allié », qui leur convient indistinctement.

Troisième fait qu'il faut relever : les variations fréquentes dans la désignation de certains rapports de parenté. Les termes pour « père », « mère », « frère », « sœur », sont clairs et constants, mais le « fils » est très diversement dénommé ; et les noms qu'il reçoit sont souvent renouvelés. De même, les termes pour « oncle, tante ; neveu, nièce » sont ambigus et présentent beaucoup de diversité suivant les langues (latin *nepos* est à la fois « neveu » et « petit-fils »). Enfin, il semble qu'on ne puisse restaurer une désignation indo-européenne même partielle du « cousin ». Ces variations posent de graves problèmes sur plusieurs plans.

Si l'on envisage les systèmes particuliers à chaque langue, on voit apparaître des corrélations singulières : ainsi *auunculus* « oncle » est en latin le diminutif de *auus* « grand-père ». Voilà quelques exemples des problèmes qui se posent à tous les niveaux et qui touchent les uns au sens des termes, d'autres à leur distribution, d'autres encore à leur évolution.

## chapitre 1

### l'importance du concept de paternité

*Sommaire.* — Père et mère, frère et sœur ne constituent pas des couples symétriques en indo-européen. En face de \**māter* « mère », \**pāter* ne désigne pas le père physique — comme en témoigne, entre autres, le vieux juxtaposé conservé dans lat. *Iupiter*. \**Bhrāter* n'est pas non plus le frère consanguin : le grec, dans *phrātēr*, nous conserve mieux qu'aucune autre langue le sens de « membre d'une phratricie », terme de parenté classificatoire. Quant à \**swesor* (lat. *soror*), il désigne, à la lettre, l'être féminin (\**sor*) du groupe (\**swe*) — autre terme de parenté classificatoire, mais non symétrique de \**bhrāter*.

De tous les termes de parenté, la forme la mieux assurée est le nom du père : \**pāter*, skr. *pitar-* arm. *bayr*, gr. *patēr*, lat. *pater*, v. irl. *athir*, got. *ƒadar*, tokh. A *pācar*, B *pācar*. Deux seulement de ces formes s'écartent du modèle commun : en irlandais et en arménien, il y a eu altération du *p* initial. En tokharien, le *ā* de *pācar* ne représente pas une longue ancienne ; et le *c* (= *ts*) continue le *t* indo-européen palatalisé.

Le témoignage d'un certain nombre de langues révèle une autre dénomination. En hittite, nous trouvons *atta*, forme qui répond à lat. *atta*, gr. *átta* (ἄττα), got. *atta*, v. sl. *otiči* (forme dérivée de *atta*, issue de \**at(t)ikos*).

C'est une chance de connaître *atta* en hittite, car l'écriture en idéogrammes masque la forme phonétique de la plupart des termes de parenté : seuls « père », « mère », « grand-père », sont écrits en clair ; nous ne connaissons ni « fils », ni « fille », ni « femme », ni « frère », exclusivement notés en idéogrammes.

Le gotique a deux noms, *atta* et *ƒadar*. On a coutume

de les citer sur le même plan. En réalité, le nom du père est partout *atta*. De *šadar* nous avons une seule attestation, *Gal. IV, 6* où un vocatif ἀββᾶ ὁ πατήρ « Abba ! Père ! » (ἀββᾶ, forme araméenne d'invocation traditionnelle, repris par le nominatif-vocatif grec) est traduit *abba šadar*. Le traducteur, ayant voulu éviter, semble-t-il, \**abba atta*, reprend le vieux mot, usuel dans les autres dialectes germaniques et qui a laissé en gotique même le dérivé *fadrein* « lignée ; parents » ; partout ailleurs, le grec *pāter* est rendu par *atta*, y compris dans la formule *atta unsar* « notre Père ». A quoi tient que \**pāter* n'apparaît pas en hittite ni en vieux slave ? On ne répond pas à cette question si l'on se contente de dire que \**atta* est une forme familière de \**pāter*. Le véritable problème est beaucoup plus important : \**pāter* désigne-t-il proprement et exclusivement la paternité physique ?

Le terme \**pāter* est prégnant dans l'emploi mythologique. Il est la qualification permanente du dieu suprême des Indo-Européens. Il figure au vocatif dans le nom divin *Jupiter* : la forme latine *Jūpiter* est issue d'une formule d'invocation : \**dyeu pāter* « Ciel père ! », que recouvre exactement le vocatif grec *Zeū pāter* (Ζεῦ πάτερ). A côté de *Jupiter*, nous a été conservé le nominatif *Diēspiter* qui répond au védique *dyaub pitā*. Aux témoignages du latin, du grec, du védique, s'ajoute celui de l'ombrien *Iupater* et enfin une forme moins connue, mais intéressante *Deipáturos* (Δειπάτυρος) glosée chez Hésychius : θεός παρὰ Στυμφαίοις « dieu des Stymphéens », des habitants de Stymphaea, ville d'Épire. Dans cette région d'ancien peuplement illyrien, une partie de l'héritage illyrien s'est maintenue à travers le dorien : la forme *Deipáturos* doit être un vocatif d'origine illyrienne. L'aire de cette appellation divine est assez vaste pour qu'on soit en droit de reporter à la période indo-européenne commune l'emploi mythologique de ce nom du « père ».

Or, dans cette figuration originelle, la relation de paternité physique est exclue. Nous sommes hors de la parenté stricte et \**pāter* ne peut désigner le « père » au sens personnel. On ne passe pas si aisément de l'une à l'autre acception. Ce sont deux représentations distinctes, et elles

peuvent selon les langues se montrer irréductibles l'une à l'autre. Pour rendre sensible cette différence, on renverra aux observations d'un missionnaire, W. G. Ivens qui a relaté son expérience dans le Pacifique occidental. Quand il a essayé de traduire les Évangiles en mélanésien, le plus difficile, dit-il, a été de rendre le *Pater noster*, aucun terme mélanésien ne répondant à la connotation collective de *Père*. « La paternité n'est dans ces langues qu'une relation personnelle et individuelle » (1) ; un « père » universel y est inconcevable.

La répartition indo-européenne répond en gros au même principe. Ce « père » personnel, c'est *atta*, seul représenté en hittite, en gotique, en slave. Si dans ces langues, le terme ancien, \**pāter* a été supplanté par *atta*, c'est que \**pāter* était d'abord terme classificatoire, ce dont nous trouverons confirmation en étudiant le nom du « frère ».

Quant à ce mot *atta* lui-même, plusieurs traits aident à le définir. Sa forme phonétique le classe parmi les termes « familiers », et il n'est pas fortuit qu'on retrouve des noms semblables ou même identiques à *atta* pour « père » dans des langues très diverses et non apparentées, en sumérien, en basque, en turc, etc. De plus, *atta* ne peut être séparé de *tata* qui, en védique, en grec, en latin, en roumain, est une manière enfantine, traditionnelle, d'interpeller affectueusement le père. Enfin, comme on le verra à propos de l'adjectif germanique « noble » : \**atalos* > *edel*, *adel* (2), cet appellatif a produit plusieurs dérivés qui ont leur place dans le vocabulaire des institutions.

Il s'ensuit que *atta* doit être le « père nourricier », celui qui élève l'enfant. De là ressort la différence entre *atta* et *pater*. Les deux ont pu coexister et coexistent en effet assez largement. Si *atta* a prévalu sur une partie du domaine, c'est probablement par suite de changements profonds dans les conceptions religieuses et dans la structure sociale. Effectivement, là où seul *atta* est en usage,

(1) W. G. Ivens, *Dictionary and Grammar of the Language of Saec and Ulawa, Solomon Islands*, Washington, 1918, p. 166.

(2) Vol. II, liv. I, chap. 8.

il ne reste pas trace de l'ancienne mythologie où régnait un dieu « père ».

Pour le nom de la « mère », on observe à peu près la même distribution de formes : le terme i.e. \**māter* est représenté par skr. *mātar-*, av. *mātar*, arm. *mayr*, gr. *mētēr* (μήτηρ) v. irl. *mathir*, v. sl. *mati*, v.h.a. *muotar*. Mais le hittite dit *anna-* qui fait couple avec *atta* « père », cf. lat. *anna*, gr. *annís* (ἀννίς), « mère de la mère ou du père ». Les noms du père et de la mère sont de formation symétrique ; ils comportent une même finale en *-ter*, qui s'est constituée en suffixe caractéristique des noms de parenté et qui ultérieurement a été étendue en plusieurs langues à l'ensemble des noms de la famille (1).

Nous ne pouvons plus analyser \**pāter* ni \**māter* ; il est par suite impossible de dire si dès l'origine la finale était un suffixe. En tout cas ce *-ter* n'est ni le morphème des noms d'agent, ni celui des comparatifs ; on peut seulement constater que, issu de \**pāter* et \**māter*, il est devenu indice d'une classe lexicale, celle des noms de parenté. C'est pourquoi il a été généralisé dans d'autres termes de cette classe.

Il est probable que les deux noms de la « mère », \**māter* et \**anna*, répondent à la même distinction que \**pāter* et \**atta* pour le « père », car « père » et « mère », sous leurs noms « nobles », soutiennent des représentations symétriques dans la mythologie ancienne : « ciel-père » et « terre-mère » font couple dans le Rig Veda.

De plus, seul le groupe hittite a fait de *anna-* (luwi *anni-*) le terme pour « mère », comme *atta-* (luwi *tati-*) pour « père ». Ailleurs, le sens de \**anna* est assez vague : lat. *anna*, faiblement attesté, semble désigner la « mère nourricière », et ne concorde pas avec gr. *annís* donné par une glose d'Hésychius comme la « mère de la mère ou du père ». Des termes de cette nature ne comportent pas de référence précise dans l'ordre de la parenté.

Le nom du « frère » est i.-e. \**bhrāter* d'après l'accord de skr. *bhrātar-*, av. *brātar*, arm. *elbayr*, gr. *phrātēr*

(1) Cf. ci-dessous, p. 255 ss.

(φράτηρ), lat. *frāter*, v. irl. *brathir*, got. *broþar*, v. sl. *bratrŭ*, *bratŭ*, v. pruss. *brati*, tokh. *prācer*. Le nom hittite est encore inconnu. La forme arménienne se laisse expliquer phonétiquement par une métathèse initiale : *bhr->(a)rb-*, qui a entraîné une dissimilation des deux *r* consécutifs en *l-r*.

Un fait important qui n'apparaît pas dans ce tableau, est que le grec a bien sous la forme *phrātēr* le correspondant de \**bhrāter*, mais dans le vocabulaire de la parenté, \**bhrāter* est remplacé par *adelphós* (ἀδελφός) (d'où *adelphé*, ἀδελφή « sœur »). Une substitution comme celle-là ne saurait être un accident de vocabulaire ; elle répond à une nécessité qui intéresse l'ensemble des désignations de parenté.

Selon P. Kretschmer (1), le remplacement de *phrātēr* par *adelphós* serait dû à une manière nouvelle de considérer le rapport de frère qui aurait fait de *phrātēr* le nom du *membre d'une phratrie*. Effectivement, *phrātēr* ne désigne pas le frère de sang ; il s'applique à ceux qui sont reliés par une parenté mystique et se considèrent comme les descendants d'un même père. Mais est-ce pour cela une innovation du grec ? En réalité, le grec conserve ici la signification « large » de i.-e. \**bhrāter* que reflètent encore certaines institutions religieuses du monde italique : les « Frères Arvales » (*fratres arvales*) à Rome, les Frères Atiédiens (*fratres Atiedii*) chez les Ombriens, sont des membres de confréries. Là où ces associations demeuraient vivantes et où leurs membres avaient un statut particulier, il a fallu spécifier par un terme explicite le « frère de sang » : en latin, pour le frère *consanguin*, on dit *frater germanus*, ou simplement *germanus* (espagnol *hermano*, portugais *irmão*), frère de souche, en quelque sorte. De même en vieux-perse, quand Darius, dans les proclamations royales, veut parler de son frère consanguin, il ajoute *hamapitā*, *hamātā* de même père, de même mère », comme en grec *homo-pátrios*, *homo-métrios*). En effet, « frère » se définit par rapport à « père », qui ne désigne pas nécessairement le « géniteur ».

En vertu de ces liaisons, \**bhrāter* dénotait une fra-

(1) *Glotta*, vol. II, 1910, p. 201 ss.

ternité qui n'était pas nécessairement consanguine. Les deux acceptions ont été distinguées en grec. On a conservé *phrātēr* pour le membre d'une phratric, et institué un terme nouveau *adelphós* (littéralement « né de la même matrice ») pour le « frère de sang ». La différence se manifeste en outre par un fait peu observé : *phrātēr* n'existe pour ainsi dire pas au singulier ; seul le pluriel est usuel. Au contraire *adelphós* visant une parenté individuelle, est fréquent au singulier.

Dès lors, les deux relations se trouvaient non seulement distinguées, mais polarisées par leur référence implicite : *phrātēr* se définit par rapport au même père, *adelphós* par rapport à la même mère. Désormais, seule l'ascendance maternelle commune est donnée comme critère de fraternité. Du même coup, cette désignation nouvelle prend place entre individus de sexe différent : *adelphós* « frère » a entraîné le féminin *adelphē* « sœur », ce qui a bouleversé la terminologie ancienne.

La « sœur » a une dénomination spécifique : indo-européen \* *swesor*, représenté par skr. *svasar*, av. *x'anbar*. arm. *k'oŷr* (aboutissement phonétique de \* *swesor*), lat. *soror*, got. *swistar*, v. sl. *sestra*, tokh. *šar*.

Le grec manque apparemment à ce tableau, quoique le correspondant grec de \* *swesor* soit conservé sous la forme *éor* (ἑορ). Mais ce n'est plus qu'une survivance, recueillie par des glossateurs. De même que *phrātēr* montre un sens particulier, de même le mot *éor*, correspondant phonétiquement à \* *swesor* est donné avec des sens discordants. Il est glosé θυγάτηρ « fille », ἀνεψιός « cousin » et ἑορες προσήκοντες « parents ». Le terme, assez vague, s'appliquait à un degré de parenté dont on n'avait plus nettement conscience. Cet effacement résulte de la création de *adelphē* « sœur », celle-ci à son tour produite par la transformation du terme pour « frère ».

Quel est le sens propre de \* *swesor* ? Cette forme a un intérêt exceptionnel, du fait qu'elle paraît susceptible d'une analyse en un composé \* *swe-sor*, formé de \* *swe*, bien connu comme terme de relation sociale (1)

et d'un élément \* *-sor* qui se retrouve dans des composés archaïques où il dénote le féminin : les nombres anciens pour « troisième » et « quatrième » comportent, à côté du masculin, des formes de féminin caractérisées par l'élément \* *-sor* : celt. *cetheoir*, védique *catasra*, avestique *čatañrō*, toutes formes issues de \* *k<sup>w</sup>ete-sor*.

Il est probable que ce \* *-sor* est un nom archaïque de la « femme ». On le reconnaît en iranien sous la forme *har-* dans le radical de av. *hāiriši* « femme, femelle », où il a été suffixé en *-iš-ī*, avec le morphème qu'on retrouve en skr. dans le féminin *mahiṣī* « reine ». Il est possible aussi que skr. *strī* (< \* *sri*) « femme » soit une féminisation secondaire de l'ancien \* *sor*. On peut ainsi identifier les deux éléments du composé \* *swe-sor*, étymologiquement « l'être féminin du groupe social *swe* ». Une pareille désignation met la « sœur » sur un plan tout autre que le « frère » : il n'y a pas de symétrie entre les deux termes. La position de la sœur se définirait donc par rapport à une fraction sociale, le *swe*, au sein de la « grande famille » où se maintiennent les membres masculins. Il y aura lieu, le moment venu, d'examiner plus particulièrement le sens de *swe*.

A la différence du mot pour « sœur », nous n'avons pas le moyen d'analyser le nom du « frère », sauf à isoler la même finale *-ter* que dans « père » et « mère » ; mais aucune explication ne rend compte du radical \* *bhrā-*. Il est vain de le rattacher à la racine \* *bher-* du lat. *ferō*, puisqu'aucun emploi connu des formes de cette racine ne conduit au sens de « frère ». Nous ne pouvons pas plus interpréter \* *bhrāter* que \* *pater* et \* *māter*. Les trois sont hérités du fonds indo-européen le plus ancien.

(1) Cf. ci-dessous p. 330.

## chapitre 2

### statut de la mère et filiation matrilineaire

*Sommaire.* — Entre autres indices du rôle juridique effacé de la mère dans la société indo-européenne, on doit citer l'absence d'un \**mātrius* en face de *patrius*.

Toutefois le vocabulaire, notamment grec, garde le souvenir de structures sociales tout autres, et probablement non indo-européennes : l'existence d'un Zeus *Héraios* et d'un couple conjugal ancien Héra-Héraklès, les noms grecs du « frère » — *adelphós* litt. « issu du même sein » et *kasignētos* « id. » — ne peuvent s'expliquer en référence à un système de filiation patrilinéaire.

Mais, à l'époque historique, ce ne sont là que souvenirs : Zeus *Héraios* est un hapax et malgré leur étymologie, *kasignētos* (qui a pu relayer un instant *pbrāter* comme terme classificatoire) et *adelphós* désignent le « frère » comme termes de parenté patrilinéaire.

Tous les faits rapportés jusqu'à maintenant conduisent à reconnaître le primat du concept de paternité en indo-européen. Ils aident aussi par contraste à apprécier les déviations qu'on peut constater à ce principe. Ce primat se trouve corroboré par de menus indices de caractère linguistique, qui ne sont pas toujours apparents, mais qui prennent leur valeur quand on les ramène à leur origine.

Un de ces faits est la création du terme latin *patria* « patrie » sur *pater*. Mais cette dérivation n'a pu se faire directement. On le verra mieux en considérant les adjectifs qui ont été tirés de *pater* et de *mater*.

L'adjectif dérivé de *pater* est *patrius*. C'est là un adjectif relevant exclusivement du monde du « père » ; il n'y a pas de corrélatif pour la « mère », il n'existe pas de \**mātrius*. La raison en est évidemment la situation légale de la mère ; le droit romain ne connaît pas d'institution

à laquelle convienne un adjectif \* *matrius*, qui mettrait « père » et « mère » en position égale ; la *potestas* est exclusivement *patria*. Selon ce droit, il n'y a ni autorité, ni possession qui appartienne en propre à la mère. Du côté de *mater* l'adjectif dérivé est tout différent, c'est *maternus*, sur la formation duquel nous aurons à revenir.

On pourrait croire qu'il y a au moins un dérivé commun à *pater* et *mater*, celui en *-monium*, puisque *matrimonium* est parallèle à *patrimonium*. Ce n'est là en fait qu'une symétrie tout extérieure. Comme on le montrera plus loin, les deux formations ne sont pas corrélatives et n'indiquent pas la même fonction (1). Là encore se manifeste par des indices morphologiques l'inégalité de nature qui sépare les deux concepts.

On sait qu'une des sociétés indo-européennes qui ont conservé le plus longtemps la structure ancienne est celle des Slaves du sud chez qui se rencontre encore de nos jours la forme de famille dite *zadruga*. Vinsky (2) a considéré de près le fonctionnement, la composition de cette « grande famille ». Groupant le plus souvent une vingtaine de membres, parfois trente et jusqu'à soixante, rarement au-delà, la *zadruga* est un ensemble beaucoup plus considérable que les familles restreintes que nous voyons habituellement : elle réunit autant de ces familles restreintes qu'il y a de fils vivant au foyer commun. Cette famille est de type rigoureusement patriarcal. Pourtant un étranger peut entrer dans la famille en épousant la fille : par l'héritière se continue la lignée. Le beau-fils est incorporé à sa nouvelle famille au point de perdre son statut propre ; il va jusqu'à prendre le nom de sa femme, les autres membres l'appelant par un adjectif possessif dérivé de ce nom. Il est appelé ensuite du nom de famille de sa femme ainsi que ses enfants, si bien que son nom à lui n'a plus de fonction sociale.

Mais il y a aussi des données qui témoignent en sens inverse, notamment dans la société grecque ancienne. On a étudié plus haut une particularité propre au grec et

qui le sépare des autres langues indo-européennes, la désignation du « frère » par *adelphós*, instituant une fraternité co-utérine. Ce n'est pas le seul terme qui dénomme le « frère » par rapport à la mère. Un terme symétrique, de même sens est l'adjectif *homogástrios* (ὁμογάστριος) avec le doublet *ogástōr* (ὀγάστωρ), littéralement « co-utérinus ». Il semble que ce soit là un indice ancien d'une certaine prépondérance de la femme.

La mythologie grecque en offre plusieurs confirmations. Considérons par exemple le grand couple divin, prototype même du couple : Zeus et Héra, unis par le *hieròs gámos*, illustrant la puissance maritale de l'époux, maître suprême des dieux. A.-B. Cook, auteur d'un ouvrage monumental sur Zeus (1), a étudié ce *hieròs gámos*. D'après lui, l'union de Zeus et Héra n'est pas une donnée originelle, elle apparaît vers le v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et comme pour normaliser un état plus complexe de la légende. Auparavant, il y avait deux couples distincts : d'une part, Zeus et une certaine compagne ; de l'autre, un certain dieu et Héra. On en a une preuve dans le calendrier rituel d'Athènes où est mentionnée une offrande à *Zeùs Hēraíos* (Ζεὺς Ἡραῖος), cas probablement unique où un dieu est désigné par le nom de sa femme : dans cet état de la légende, Zeus est subordonné à Héra. Cook (2) a rassemblé des témoignages qui montrent qu'à Dodone, sanctuaire le plus vénérable de Zeus, l'épouse du dieu était non Héra, mais *Dionē* (Διώνη) : chez les Dodonéens, Héra s'appelle Dionè, affirme Apollodore. *Dionē* est un adjectif dérivé de *Zeús*. La figue divine de Dionè est tirée du nom de Zeus et représente son émanation.

Héra, de son côté, est souveraine ; en particulier à Argos. Or le personnage qui lui est associé est Héraklès, beau-fils de Héra dans la forme la plus ordinaire de la tradition. Mais certains faits, la jalousie de Héra, par exemple, semblent indiquer une relation conjugale et non maternelle. On peut avec vraisemblance considérer Héra-

(1) Sur *matrimonium*, v ci-dessous, chap. 4.

(2) Vinsky, *La grande famille des Slaves du sud. Etude ethnologique*, Zagreb, 1938.

(1) A. B. Cook, *Zeus*, III (1941), pp. 1025-1065.

(2) Id. *The Classical Review*, (First Series) XIX, 365 et 416.

klès comme un « prince consort » de Héra dans un temps très ancien.

Il n'y a donc pas un seul couple, mais deux : Zeus et Dionè d'une part ; Héra et Héraklès d'autre part. Ils se sont fondus en un seul où la grande déesse est l'épouse du grand dieu : Zeus et Héra sont désormais ensemble. Il est donc vraisemblable que les formes primitives de la légende gardent le souvenir d'un rôle majeur dévolu à la femme.

Le même trait va ressortir d'une confrontation entre deux noms grecs du « frère », *adelphós* (ἀδελφός) et *kasignētos* (κασίγνητος). La notion du *phrātēr*, avec celle de *phrātría* se trouve mise en évidence dans une tradition (ionienne d'origine, semble-t-il) relative à la fête des *Apatouries*, Ἀπατούρια, au cours de laquelle, le deuxième jour, avait lieu le sacrifice à Zeus *Phrātrios* (*Apatourios*), ainsi qu'à *Athēnaia phrātría* (*Apatouría*). L'étymologie de *Apatouría* est évidente. Les anciens interprétaient déjà le mot par *homopatria* (ὁμοπάτρια) : c'est la fête de ceux qui ont le même « père » : *apátōres* (ἀπάτορες), ce qui équivaut à *phrāteres*, puisque les *phrātēr* sont ceux qui descendent du même *patēr*. Ici ressort la notion de la lignée masculine et patriarcale.

Considérons à présent le mot *kasignētos*. Il appartient à l'ancienne langue poétique, mais il n'est pas de la même tradition dialectale que *apatourios*, lequel semble ionien : *kasignētos* est éolien, « achéen » (de type cypriot). Le sens premier est celui d'*adelphós*, d'après des emplois comme celui-ci : *κασίγνητον καὶ ὄπατρον* (Il. 11,257 ; cf. 12, 371) revenant à dire « de même mère et de même père », confirmé par Il. 3, 228 : *αὐτοκασίγνήτω τῷ μοι μίλα γείνατο μήτηρ* « les deux frères que ma mère m'avait donnés », à propos de Castor et Pollux. La formation est celle d'un composé où le premier terme *kásis* « frère ; sœur » (chez Eschyle) a été renforcé par l'adjectif verbal *-gnētos* « né, de naissance ».

Mais un emploi de *kasignētos* semble gênant : « Hector lance un appel à tous ses *kasignētoi*. Et d'abord, il s'en prend au fils d'Hikétaon, au fier Mélanippe. » (Il. 15, 545-7.) Ainsi, Mélanippe, fils d'Hikétaon, figure parmi

les frères d'Hector. Mais ce personnage n'est pas son frère : il est fils d'Hikétaon et non de Priam. Déjà les anciens le remarquaient : les scholiastes traduisent ici *kasignētoi* par le terme vague *sungeneis* (συγγενεῖς) « parents » : encore à cette époque, chez les Ioniens, les *sungeneis* sont appelés *kasignētoi*. On peut aujourd'hui être plus précis. Selon la généalogie du personnage, indiquée par ailleurs dans l'Iliade, Mélanippe est fils de Hikétaon, frère de Priam. Il est donc exactement le fils du frère du père d'Hector. Ainsi *kasignētos* ne désigne pas ici le frère issu du même père, mais le « frère » issu du frère du père, c'est-à-dire, pour nous, le « cousin ».

Nous en tirons deux conclusions : 1) cette parenté est nécessairement de type classificatoire et ainsi *kasignētos* rejoint *phrāter* et *apátōr* ; 2) *kasignētos* comme *adelphós* et probablement par synonymie, a été dévié de sa signification étymologique qui devait se rapporter à la mère, pour entrer dans la filiation exclusivement « paternelle » : on voit donc que malgré la persistance de traditions locales, peut-être étrangères, la force des conceptions indo-européennes a ramené ces concepts aberrants à la norme primitive.

Nous en avons confirmation dans la glose du laconien : *κάσιοι· οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς ἀγέλης ἀδελφοί τε καὶ ἀνεψιοί*. On appelait *kásioi* les frères et les cousins de la même *agéλη*, de la même « bande ». Les enfants dits *kásioi* sont organisés dans une même « bande » parce que, étant frères et cousins, ils se reconnaissent le même « père ».

Telle est cette histoire complexe où l'on voit que, lorsqu'une culture se transforme, elle emploie des termes nouveaux pour suppléer les termes traditionnels quand ceux-ci se trouvent chargés de valeurs spécifiques. C'est ce qui se produit pour la notion de « frère » en ibéro-roman. En tant que terme de parenté, le *frater* du latin a disparu, remplacé par *hermano* en espagnol, *irmão* en portugais, c'est-à-dire lat. *germanus*. La raison est que, à la suite de la christianisation, *frater*, et aussi *soror*, avaient pris un sens uniquement religieux, « frère et sœur en religion ». Il a fallu des termes nouveaux pour la parenté naturelle, *frater* et *soror* étant devenus en quelque sorte des termes de classe, relatifs à une nouvelle parenté

classificatoire, celle de la religion. De même en grec, il a fallu différencier deux types de parenté, et *phrátēr* n'ayant cours que comme terme classificatoire, forger pour « frère » et « sœur » consanguins des termes nouveaux.

Ces créations lexicales bouleversent souvent les dénominations anciennes. Quand on a désigné en grec la sœur par la forme féminine (*adelphé*) du terme pour « frère » (*adelphós*), on a introduit un changement radical dans l'état indo-européen. Le contraste ancien entre « frère » et « sœur » repose sur cette différence que tous les frères forment une phratrie issue mystiquement du même père ; mais il n'y a pas de « phratries » féminines. Mais, quand dans une nouvelle conception de la parenté, le rapport de consanguinité est mis en relief, et c'est là la situation en grec historique, un terme descriptif devient nécessaire et il doit être le même pour le frère et la sœur ; la dénomination nouvelle n'est distinguée que par les indices morphologiques du genre (*adelphós* et *adelphé*). Des faits en apparence menus, comme celui-ci, nous font prendre conscience de la transformation profonde qui a atteint en grec le vocabulaire de la parenté.

### chapitre 3

#### le principe de l'exogamie et ses applications

*Sommaire.* — Seule la règle du mariage entre cousins croisés dont l'application fait que le même personnage est le père de mon père et le frère de la mère de ma mère, permet de comprendre que le latin *auunculus*, dérivé de *auus* « grand-père paternel », signifie « oncle maternel ».

Corrélativement *nepos*, le « neveu » (choyé par son oncle maternel, mais soumis à la rigoureuse *patria potestas*), prend, à côté de ce sens ancien — garanti, entre autres, par gr. *anepsíós* « cousin » litt. « co-neveu » —, celui de « petit-fils » partout où s'impose, avec une rigueur croissante, le système patrilinéaire indo-européen.

A l'inverse de *nepos*, la désignation du « fils » — généralement comme « rejeton » — présente une assez grande diversité dans les langues indo-européennes : on peut voir là la trace d'une structure de la parenté où la relation père-fils était éclipsée par la relation oncle maternel-neveu.

Un terme commun à la plupart des langues indo-européennes désigne le « grand-père » : il est représenté par lat. *auus*, et les formes correspondantes. Mais, dans certaines langues, le sens offre une variante notable : ce n'est plus « grand-père », mais « oncle » et spécialement « oncle maternel ».

Nous allons énumérer ces formes, en procédant par ordre croissant de complexité.

Au latin *auus* correspond le terme hittite de même sens *hubhaš*. Le rapprochement paraît surprenant tant les formes diffèrent. Il se justifie dans un état archaïque du phonétisme indo-européen. Le hittite conserve ici un ancien phonème laryngal (écrit *h*) qui a disparu dans les autres langues, mais qui s'y manifeste indirectement par des modifications des timbres ou des quantités vocales. Nous le notons \**H*. On pourra restituer le prototype commun en \**HeuHos*.

Comme le latin *auus* et le hittite *hubbaš*, l'arménien *haw* « grand-père » offre le mot sans suffixation. Le *h* initial de l'arménien n'a rien à voir avec celui du hittite ; c'est une aspiration secondaire due à un phénomène récent : étymologiquement, la forme arménienne suppose une ancienne initiale vocalique. La même aspirée hystérogène s'est développée dans le nom arménien parallèle de la « grand-mère », *han*, qui se compare à hitt. *hannaš* « grand-mère » lat. *anus* « vieille femme », grec *annís* glosé « mère de la mère ou du père », vieux-haut-allemand *ana* « grand-mère », etc.

En face de hitt. *hubbaš*, lat. *auus*, arm. *haw* « grand-père », les formes des autres langues se répartissent en groupes particuliers. Il y a d'abord le groupe du slave et du baltique : v. slave *uji*, ancien \* *auios* ; en baltique : v. prussien *awis*, lituanien *avýnas*. Quant au sens, observons que le balto-slave \* *auios* signifie « oncle ». Le lituanien *avýnas*, dérivé au second degré, désigne spécialement le frère de la mère, l'oncle maternel.

Les formes celtiques constituent deux développements distincts. D'une part v. irl. *ae*, moyen irl. *ōa* reposent aussi sur \* *auios*, mais désignent le « petit-fils », soit l'inverse de ce qu'on attend, anomalie à étudier avec le nom du « petit-fils ». De l'autre, gallois *ewythr*, breton *eontr*, supposent un dérivé \* *awen-tro-* et signifient « oncle ».

En germanique, nous avons une série de dérivés avec suffixe en *-n*, formant un nouveau radical \* *awen-* : en gotique, cet \* *awen-* n'est par hasard représenté qu'au féminin *awo* « grand-mère » (dat. sing. *awon*) ; le masculin est attesté par l'islandais *afe* « grand-père ». Ce thème \* *awen-* est présumé en vieux-haut-allemand dans *ōheim*, all. *Oheim* « oncle », qu'on restitue hypothétiquement en un composé \* *awun-haimaz*. On ne sait comment interpréter le second élément ; ce serait soit un dérivé du nom de la résidence (*Heim*, cf. angl. *home*) « celui qui a la résidence du grand-père » (?) — soit une forme nominale de la racine \* *k<sup>w</sup>ei-* (gr. *timē*, τμή) « celui qui a la considération (?) du grand-père » ; mais cette racine n'apparaît pas autrement en germanique. Tout dans cette restitution demeure incertain, et c'est

grand dommage pour l'analyse du sens. En tout cas, v.h.a. *ōheim*, et les formes correspondantes v. anglais *ēam*, v. frison *ēm*, signifient également « oncle » et non « grand-père ».

Telles sont les données, réparties selon leur formation. On notera cependant que toutes les langues n'y figurent pas : il y manque le grec et l'indo-iranien. Ces deux groupes dialectaux ont des termes nouveaux. En grec, « grand-père » se dit *páppos* (πάππος), nom d'appel et terme enfantin ; il n'est pas homérique, mais c'est le seul connu en prose, chez les écrivains et dans les inscriptions. En sanskrit, « grand-père » se dit *pitāmaha-*, composé descriptif dont les deux éléments sont dans un ordre insolite. On l'a expliqué comme une imitation du composé à redoublement intensif *mahāmaha* « très grand, tout-puissant » ; cela accuse la date récente de cette désignation. D'ailleurs, l'indien ne s'accorde pas ici avec l'iranien qui a un mot distinct, avestique et vieuxperse *nyāka* « grand-père », persan *niyā*, terme dépourvu de parenté étymologique.

On discerne à présent le grand problème que pose l'évolution du sens entre i.e. \* *awos* et ses dérivés et composés. Que ces dérivés soient formés au moyen des suffixes *-yo*, *-en*, ne peut rien expliquer. Il s'agit de savoir comment à partir du nom du « grand-père », on a dénommé l'« oncle maternel ». La question ne se pose pas seulement dans les différents groupes dialectaux, mais à l'intérieur même du latin puisque, à côté de *auus*, le diminutif *auunculus*, « le petit *auus* » est le nom de l'« oncle ». Le problème est posé depuis l'antiquité et a été souvent discuté ; on trouve déjà dans Festus : « *auunculus*, matris meae frater (frère de ma mère, et non de mon père) traxit appellationem ab eo quod... tertius a me, ut auus... est » (parce qu'il occupe le troisième degré par rapport à moi, comme le grand-père) — ou bien, autre explication, « quod aui locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam » (...parce qu'il prend la place du grand-père et se charge de veiller sur la fille de sa sœur). Il ne désigne jamais que l'oncle *maternel*.

Une idée se présente immédiatement ; si *auunculus* se

rattache à *auus*, n'est-ce pas parce que *auus* désignerait le grand-père maternel ? *auunculus* serait alors à expliquer comme le fils du véritable *auus*. Delbrück l'a supposé, Eduard Hermann a insisté sur cette explication (1). Cette idée n'est recevable ni en fait, ni en théorie. On peut reprendre les exemples de *auus* recueillis dans le *Thesaurus* ; aucun n'impose le sens de « grand-père maternel ». Toutes les définitions des anciens rapportent *avus* à la lignée paternelle : dans les *Origines* d'Isidore de Séville, on lit : « *auus* pater patris est ; patris mei pater auus meus est. » Quand on énumère les ancêtres, c'est toujours en partant de *pater* et on nomme *pater*, *auus*, *proauus*, etc. Pour le grand-père maternel, on spécifie *auus maternus*. De même, en hittite, *hubhaš* est exclusivement le grand-père paternel ; nous en avons une preuve subsidiaire dans le pluriel *hubbanteš* qui désigne les pères, les ancêtres, les aïeux ; c'est dans la lignée paternelle que s'inscrivent les ancêtres.

Voilà pour la question de fait ; considérons maintenant la raison de théorie. Dans un système de parenté classificatoire, aucune importance particulière n'est attribuée au père de la mère. En filiation agnatique, on tient compte du père, du père du père ; en filiation utérine, du frère de la mère. Mais le père de la mère n'a pas de place spéciale. Il s'ensuit qu'on n'aurait jamais pu désigner un personnage aussi important que l'oncle maternel *auunculus*, en fonction d'un *auus* qui serait le père de la mère, dont le rôle est si peu caractérisé.

La difficulté que la philologie ne peut résoudre à elle seule, trouve sa solution dans la structure de la parenté exogamique. Il faut se représenter la situation de EGO par rapport à son *auus* et à son *auunculus*. On peut la figurer par un schéma indiquant les rapports de parenté au bout de deux générations. Il faudra se rappeler que selon le principe de l'exogamie, les sexes différents appartiennent toujours à des moitiés différentes ; il n'y a de mariages possibles qu'entre membres de moitiés opposées.

Durand I est l'*auus*, le père du père de EGO. En même temps, Durand I est le frère de la mère de la mère

(1) *Göttinger Nachrichten*, 1918, 214 s.

de EGO : *auus* désigne donc, dans le même personnage, le père du père et le frère de la mère de la mère, c'est-à-dire le grand-oncle maternel : la double relation à EGO de ce personnage unique découle automatiquement du mariage des cousins croisés. A partir de Dupont II, le même schéma recommence : le fils de Dupont I épouse la fille de la sœur de son père, sa cousine croisée ; ainsi toujours, l'*auus* est grand-père paternel et grand-oncle maternel. En somme, Durand I est le père du père (ou *auus*) de Durand III qui est EGO. Mais Durand I est en même temps le frère de la mère de Dupont II, qui est à son tour le frère de la mère de Durand III (EGO). Pour EGO, Durand I sera l'*avus* et Dupont II, l'*auunculus*.

En partant de EGO, le frère de sa mère, son *auunculus*, est le fils de la sœur du père de son père, de son *auus*. Il en est toujours ainsi. Dans ce système, la parenté s'établit entre frère et fils de sœur, entre oncle maternel et neveu, tandis qu'en filiation agnatique elle s'établit de père en fils.

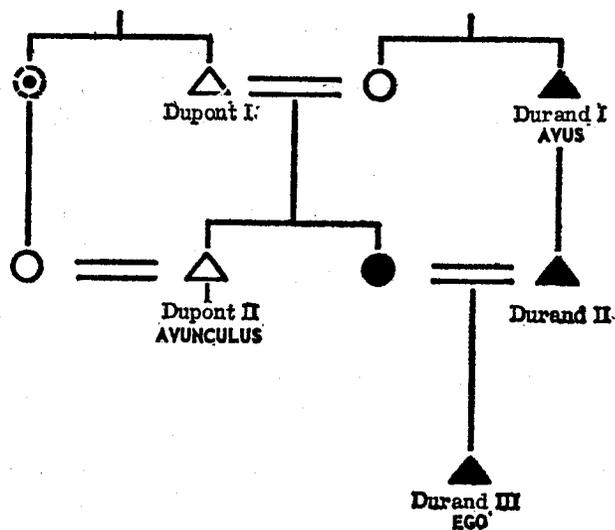
Dès lors, si *auus* se réfère en réalité au grand-oncle maternel, l'oncle maternel pourra être dit : « petit *auus* », ou *auunculus*. Cette solution est une simple conséquence des nécessités du système. On est amené à poser pour *auus* le sens de « grand-oncle maternel » avant celui de « grand-père » : un même personnage, le frère de la mère de la mère, est en même temps père du père. Dans son magistral ouvrage sur l'ancienne société chinoise, Granet (1) retrouve cette même correspondance ; le grand-père agnatique est toujours le grand-oncle maternel. Cette règle s'applique dans d'autres sociétés encore : elle a le caractère typique d'une règle nécessaire.

Le latin, ainsi réinterprété, apporte un témoignage capital ; mais, à date historique, il n'enseigne que la signification agnatique de *auus* comme « grand-père, père du père ». La relation étymologique avec *auunculus* implique et révèle un autre type de filiation, — du fait que l'*auunculus* est le frère de la mère.

Cette structure générale conditionne les divers élé-

(1) Granet, *Civilisation chinoise*, 1929, p. 247.

LA PARENTÉ RESULTANT



|             |        |             |       |
|-------------|--------|-------------|-------|
|             | Dupont | Durand      | autre |
| Homme       | △      | ▲           |       |
| Femme       | ○      | ●           | ⊙     |
| ══ Alliance |        | — Filiation |       |

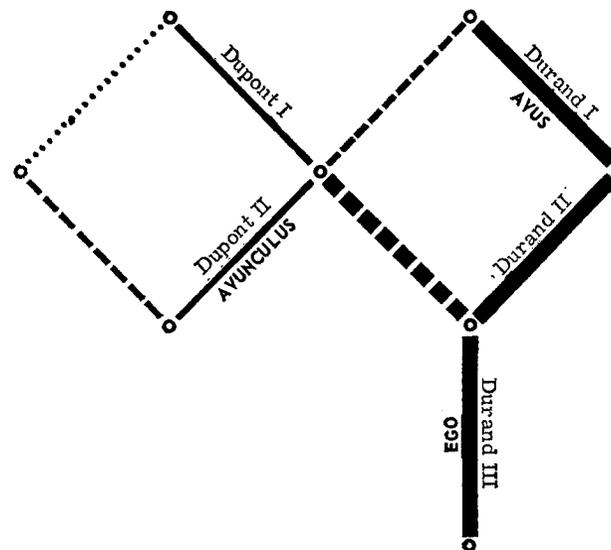
Schémas établis par M. Bertin, qui les définit dans les termes suivants :

Les deux schémas ci-contre représentent, de façon différente, les relations d'ordre généalogique.

Dans les deux cas, l'information est la même : des individus et, entre eux, des relations.

Dans le schéma ci-dessus (un traditionnel arbre généalogique), les individus sont représentés par des points (de forme différente selon les sexes, noirs ou blancs selon les familles), et les relations par des traits (de dessin différent selon la nature de ces relations : filiation ou alliance).

DU MARIAGE DES COUSINS CROISÉS



|                         |        |        |       |
|-------------------------|--------|--------|-------|
|                         | Dupont | Durand | autre |
| Homme                   | ══     | ▲▲▲▲   |       |
| Femme                   | -----  | ●●●●   | ..... |
| ○ Alliance et filiation |        |        |       |

Le schéma ci-dessus, moins classique, demande sans doute un effort d'adaptation : les individus sont représentés ici par des traits (différents selon les sexes et les familles), leurs relations par un point (représentant à lui seul alliance et filiation). Mais le dessin obtenu met mieux en valeur la relation particulière des cousins croisés ici étudiée.

Ce second système de représentation a en outre l'avantage de permettre de dépouiller une information généalogique infiniment plus complexe et ramifiée, et de la rendre lisible (ce que ne permettait pas le premier graphisme).

(Cf. les exemples de réseaux dans Sémiologie graphique de Jacques Bertin, Mouton-Gauthier-Villars, Paris, 1967, pp. 269 et suivantes.)

ments qu'elle englobe. Nous sommes amenés à une conception structurale de la parenté indo-européenne et du vocabulaire de cette parenté, parce qu'il y a des classes et des relations entre les classes. Cela fait comprendre la variété des termes et la dissymétrie dans la désignation des oncles et des tantes en latin : *patruus* pour le « frère du père », mais *auunculus* pour l'« oncle maternel » ; au féminin, *matertera*, sœur de la mère, la « presque mère », mais *amita*, « sœur du père ». Le rapport de fraternité entre êtres de même sexe les met dans la même classe. Le frère du père ou la sœur de la mère étant de même sexe que le personnage en fonction duquel ils se définissent, les termes qui les désignent sont des dérivés du terme primaire. Mais le frère de la mère ou la sœur du père étant de sexe opposé, on a des termes différents : c'est là une illustration du principe de l'exogamie.

En général, dans nos langues modernes, cette distinction s'est effacée. Cependant, il n'est pas nécessaire de remonter bien haut pour retrouver divers indices de la situation privilégiée qu'occupait l'oncle maternel.

Pour l'ancien monde germanique, reportons-nous à Tacite, *Germanie* XX, 5 : *Sororum filiis idem apud auunculum qui ad patrem honor ; quidam sanctiorem artiorumque hunc nexum sanguinis arbitrantur et in accipiendis obsidibus magis exigunt tanquam et animum firmiter et domum latius teneant.* « Les fils de la sœur sont aussi chers à leur *auunculus* qu'à leur père ; il y en a même qui pensent que ce lien du sang (celui de l'*auunculus*) est plus saint et étroit (que celui de la paternité). Ils l'exigent de préférence en prenant des otages, car ainsi ils tiennent plus fortement les esprits, et plus largement la famille. »

Chez les Celtes aussi nous trouvons des témoignages concordants. Les grands héros de l'épopée se dénomment par leur mère. Les relations entre Cuchulainn et le frère de sa mère Conchobar, illustrent bien ce type de parenté.

Chez Homère, cette structure demeure reconnaissable bien que la désignation de l'oncle maternel ait été renouvelée en *métrōs* (μητρως), dérivé secondairement refait

sur *pátrōs* (πάτρως) qui est l'équivalent de lat. *patruus*. Le nom ancien a disparu, mais la conception ancienne a survécu. Dans l'Iliade, les deux seuls exemples du terme *métrōs* prennent pour nous un relief particulier :

1) Apollon déguisé apparaît à Hector pour le stimuler au moment où il faiblit ; il prend les traits de son *oncle maternel* (*métrōs*) pour avoir plus d'autorité (Il. 16, 717) ;

2) Téléphème, fils bâtard d'Héraklès, a tué l'*oncle maternel* d'Héraklès ; il doit s'enfuir, poursuivi par les fils et petit-fils d'Héraklès : par ce meurtre il a déchaîné contre lui toute sa parenté (Il. 2, 661 ss.).

On trouverait sûrement de ce lien d'autres exemples sur lesquels on passe souvent sans les voir. Citons seulement celui-ci, chez Hérodote (IV, 80). Au moment où Octamasadas, roi des Scythes, s'appête à combattre Sitalkès, roi des Thraces, ce dernier lui fait dire : « pour quoi nous battre, puisque tu es le fils de ma sœur ? »

Dans le même sens témoigne un fait de vocabulaire arménien : *k'eri* « oncle maternel » est un dérivé de *k'oïr* « sœur ». Cette relation morphologique apparaît clairement si l'on pose les prototypes respectifs : *k'oïr* repose sur \**swesōr*, et *k'eri* sur \**swesriyos*. L'oncle maternel est donc désigné littéralement comme « celui de la sœur », d'après sa sœur qui est la mère de EGO. C'est un terme explicite, probablement substitué d'un autre plus ancien, qui souligne la spécificité de l'oncle maternel dans le système de parenté arménien.

Tout fait ressortir ainsi, et d'une manière d'autant plus probante que les données proviennent de langues et de sociétés qui étaient devenues depuis longtemps distinctes dans le monde indo-européen, la position particulière de l'« oncle maternel » et rend plus vraisemblable le rapport formel entre *auus* et *auunculus*.

Corrélativement, le nom du « neveu », terme représenté dans toutes les langues à peu près, présente une variation de sens symétrique, tantôt « petit-fils », tantôt « neveu ».

Voici d'abord les formes, dans leurs relations étymologiques : skr. *napāt*, *naptī*, fém. *naptī-* ; av. *napāt*, fém. *napti* ; v. perse *napā* (nom.) ; lat. *nepōs*, fém. *neptis* ;

v. lit *nepuotis*, fém. *nepte* ; v. angl. *nefa* ; v.h.a. *nefo* ; v. sl. *netiji* < \**neptios* ; en celtique : v. irl. *nia*, gall. *nei*. Il faut encore citer le grec *anepsiós* (ἀνεψιός), mais à part : il ne signifie pas « neveu » mais « cousin ».

Selon les langues, \**nepōt-* est tantôt « petit-fils », tantôt « neveu » ; parfois les deux.

En védique, *napāt* est le « petit-fils » ou plus vaguement le « descendant » ; « petit-fils » aussi en iranien, notamment en vieux-perse où il se définit strictement dans la généalogie des rois achéménides. Les formes de l'iranien moderne, comme le persan *nave*, se réfèrent toujours au « petit-fils » ; pour « neveu », on emploie en persan des composés descriptifs, « fils de frère » et « fils de sœur ».

A la différence de l'indo-iranien, les langues de l'ouest, sauf le latin, prennent \**nepōt* au sens de « neveu ». Si, en latin, *nepos* semble indistinctement s'appliquer au « neveu », au « petit-fils » ou au « descendant », en germanique, en slave, en celtique, le terme correspondant vise le « neveu », en fait toujours le fils de la sœur. Cette détermination spéciale du descendant par rapport au frère de la mère ressort en latin même de certains emplois de *nepos*.

Une étude de Joseph Loth (1) sur le sens de *nepos* dans les inscriptions latines de Bretagne a montré qu'il dénomme toujours le fils de la sœur ; *nepos* a donc le même sens que son correspondant celtique *nia* en irlandais et *nei* en gallois qui désignent le fils de la sœur, tandis que « fils du frère » se dit en irlandais *mac brathar*, terme descriptif. En outre, il y a dans l'histoire et la légende celtique des traces de la parenté utérine ; dans les inscriptions ogamiques, la filiation s'établit par la mère. On peut recueillir même chez les auteurs latins d'importants témoignages. Ainsi dans Tite-Live (V, 34), le roi gaulois Ambigatus, voulant alléger son royaume d'une population surabondante, charge les deux fils de sa sœur (*sororis filios*) de conduire sur des territoires nouveaux une partie des tribus. Ce n'est pas là un trait des seules sociétés celtiques. Selon une tradition de

(1) *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1922, 269 ss.

Lacédémone qu'Hérodote rapporte (IV, 147), le pouvoir royal à Sparte avait été assumé par Théras, oncle maternel des héritiers encore trop jeunes pour régner et dont il était le tuteur.

Qu'en est-il alors de l'usage classique de *nepos* ? Certains étymologistes, devant les deux sens de *nepos*, « neveu » et « petit-fils », que d'autres langues distinguent, ont pensé qu'il s'agissait d'un terme vague, sans signification bien définie.

Il n'en est rien. Ce que, dans toutes les langues, on rencontre en remontant dans la préhistoire des termes, ce sont au contraire des significations précises, que l'usage ultérieur peut avoir étendues. Il en est ainsi tout spécialement pour la parenté, où il faut que les termes aient un sens exact, puisqu'ils se déterminent mutuellement. En tant qu'il désigne le « neveu », *nepos* comporte souvent une valeur affective : le neveu est un enfant gâté, dissipé, dépensier. Cette connotation implique un certain type de relation entre le neveu et le frère de sa mère. En effet, les ethnographes ont observé que dans les sociétés où la relation d'oncle maternel à neveu prévaut, elle a une valeur sentimentale inverse de celle qui unit le père au fils : là où le rapport du père au fils est strict, rigoureux, l'autre est familial, indulgent, plein de tendresse. Inversement, là où le rapport de père à fils est indulgent, le rapport est plus rigide entre le neveu et l'oncle maternel ; celui-ci éduque l'enfant, lui inculque les règles de conduite et l'initie aux rites. Ces deux relations de parenté sont en corrélation : jamais elles ne s'établissent dans le même registre sentimental. Or nous savons qu'en latin, le rapport du père au fils se caractérise par sa rigueur : le père est investi du droit de vie et de mort sur son fils et il l'exerce parfois. Dans la vieille société romaine, la *patria potestas* s'exerçait sans recours. Elle devait être tempérée par une autre relation, justement celle de l'oncle au neveu, dans le type de filiation qu'elle suppose.

Quant à la dualité de sens « neveu » et « petit-fils », l'explication en est donnée par le rapport homologue entre le nom de l'« oncle » et celui du « grand-père ». De même que *avus*, en lignée paternelle « frère de la

mère de la mère », produit le diminutif *auunculus* pour « frère de la mère », de même et corrélativement, le nom du petit-fils peut désigner en même temps celui qui est le neveu du frère de la mère. Les deux changements sont symétriques ; le fils de la fille de la sœur reçoit le même nom que le fils de la sœur. Toutefois la tendance de plus en plus rigoureusement patrilinéaire de la parenté indo-européenne fait souvent prévaloir la signification agnatique : « fils du fils ».

Le terme grec apparenté *anepsiós* (de \**a-nept-iy-*) signifie « cousin », au sens où nous l'entendons. La forme même livre un témoignage important : le sens littéral est : « ceux qui sont co-neveux », ce qui suppose au point de départ, pour l'élément *-nept-*, non le sens de « petit-fils », mais celui de « neveu ». Ainsi se désignaient réciproquement les « neveux » de frères et de sœurs : preuve indirecte de la priorité du sens de « neveu ». Toutefois, le sens de « petit-fils » n'était pas complètement aboli à date protohistorique, si l'on en juge d'après la glose d'Hésychius, qui doit être de source littéraire : νεόπτραι· υιών θυγατέρες, « *neóptrai* : filles des fils ». Ce féminin pourrait être restauré en \**νεπότραι* (\**nepótrai*), féminin de \**νεποτήρ* (\**nepotér*) qui désignerait le fils du fils.

Dans la nomenclature historique, le grec a un terme nouveau pour « petit-fils », qui est *huiónós* (υιώνός) dérivé de *huiós* « fils », et corrélativement, pour « neveu », un terme descriptif *adelphidoús* (ἀδελφιδούς) « descendant du frère ».

Que le nom du « petit-fils » s'apparente à celui du « fils » par voie de dérivation comme dans gr. *huiónós* ou de composition comme dans fr. *petit-fils*, angl. *grandson*, peut sembler naturel. On trouvera d'autant plus curieux et dignes d'attention les cas où le « petit-fils » s'appelle le « petit grand-père ». Tel est en irlandais *cue* « petit-fils » : c'est un ancien \**auyos*, dérivé de \**auos* « grand-père ». De même, le v.h.a. *enencheli* (all. *Enkel*) « petit-fils », est étymologiquement un diminutif de *ano* « grand-père ». On en a rapproché le v. sl. *vūnukū*, russe *vnuk* « petit-fils » qui est voisin du lit. *anukas*, si toutefois le mot lituanien n'est pas lui-même un emprunt au slave. Plus près de nous, en ancien français, le petit-fils

s'appelait *avelet*, diminutif de *ave*, *ève* « grand-père ». C'est ce terme que remplace notre expression analytique *petit-fils*. Ainsi, au moins dans trois langues, le « petit-fils » s'énonce comme « petit grand-père ».

Il doit y avoir une raison pour que cette dénomination ait été créée indépendamment dans plusieurs sociétés différentes. En fait, il s'agit d'un type de transfert qui a des parallèles. De nombreux systèmes de parenté comportent des termes réciproques, employés entre les deux membres, pour ainsi dire, d'une paire : le père de la mère et le fils de la fille se donnent mutuellement la même appellation. Dans cette singularité de vocabulaire, il y a encore une raison classificatoire. C'est une notion vivante en maintes sociétés qu'un être qui naît est toujours un ancêtre réincarné à travers un certain nombre de générations ; et même, à proprement parler, il n'y a pas naissance, parce que l'ancêtre n'a pas disparu, il a seulement subi une occultation. En général, la réapparition se fait du grand-père au petit-fils : quand il naît à quelqu'un un fils, c'est le grand-père de l'enfant qui reparait, d'où il résulte qu'ils portent le même nom. Le jeune enfant est comme la représentation diminutive de l'ancêtre qu'il incarne : c'est un « petit grand-père » qui renaît avec un saut par-dessus une génération.

Avec le nom du « fils », nous rencontrons un problème imprévu. Pour une relation de parenté aussi immédiate, les langues indo-européennes présentent une assez grande diversité de dénominations. La plus commune est \**sūnu-*, attesté par skr. *sūnu-*, av. *hunu-* ; got. *sunus* ; lit. *sunus* ; sl. *synŭ* ; et avec un suffixe différent : gr. *huiús* (υιός) ; tokh. A *soyā*, tokh. B. *sä*. Le hittite est isolé avec *uwa* (nominatif *uwas*). Isolé aussi le luwi qui dit *titaimi*, lycien *tideimi* « fils » (proprement « nourrisson »). Le latin *filius* n'a pas de correspondant immédiat en ce sens, et le celtique *macc* (< \**makkos*) est encore différent. Le nom arménien du « fils », *ustr*, a été conformé au nom de la « fille », *dustr*, qui correspond à gr. *thugatēr* (θυγάτηρ). La forme \**sūnu-* semble dérivée de \**su-* « enfanter » ; ce serait donc le fils en tant que « rejeton ».

La discordance entre les termes pour « fils » a été

soulignée dans un article de Meillet (1) qui, s'il n'a pas résolu le problème, l'a du moins fait apparaître.

En partant du terme latin *filius*, on peut essayer de comprendre ce qui s'est produit. *Filius* se relie en latin même à une famille étymologique représentée par *felo*, *fecundus*, etc. qui impliquent la notion de « nourrir » (ombrien *feliuf*, accusatif pluriel, « lactentes, nourrissons »). La signification même du mot est claire ; pour expliquer qu'il soit entré dans la nomenclature de la parenté, nous considérons *filius* comme un adjectif qui a pris la fonction d'un substantif. Il doit s'agir du même phénomène connu par *consobrinus*, *patruelis*, où l'adjectif, d'abord accolé à un substantif, finit par le supplanter : *patruelis*, *consobrinus*, représentent *frater patruelis*, *frater consobrinus*. Nous conjecturons que *filius* est issu d'une liaison qu'on poserait hypothétiquement comme \* *sunus filius* ; le terme véritable a été éliminé de cette expression analytique, le terme le plus expressif ayant seul survécu.

Comment l'expliquer ? Observons que cette instabilité du nom du « fils » contraste avec la constance du nom du « neveu ». Le sort de *filius* doit être corrélatif de celui de *nepos* : le descendant important, dans un certain type de parenté, est le neveu plus que le fils, car c'est toujours de l'oncle au neveu que se transmet l'héritage ou le pouvoir. Le descendant, pour son père, est simplement son *rejeton*, ce qu'exprime le terme \* *sunus*. Nous savons en outre que les frères du père sont considérés comme des pères ; les fils de frères sont entre eux *frères* et non cousins : cf. *frater consobrinus* distingué de *frater germanus*. En conséquence, les fils de deux frères sont pour eux également « fils » ; ainsi un homme appellera « fils » le rejeton de son frère. Mais alors comment distinguer le fils propre du fils du frère ? Ici intervient l'addition de *filius* « nourrisson ». Puis quand la relation d'oncle maternel à neveu s'efface, et que la « grande famille » se morcelle, c'est *filius* seul qui désigne spécifiquement le descendant de EGO.

A travers les vicissitudes de \* *nepot-* et de \* *sunu-*

(1) *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 21, 1920, p. 45.

nous discernons les difficultés que les sociétés ont éprouvées pour passer d'un système à l'autre, pour normaliser le système de la parenté agnatique devenu constant et seul reconnu en droit, et pour adapter ou remplacer des termes hérités de structures antérieures. C'est entre des parentés archaïques et des relations nouvelles que joue leur signification, et il n'est pas toujours facile de déceler la manière dont ces nomenclatures se sont organisées ou transformées dans chacune des langues (1).

(1) Nous n'avons pas touché ici à deux problèmes particulièrement complexes : les degrés d'ancestralité (« grand-père », « arrière-grand-père », etc.) et les relations de cousinage (lat. *sobrinus*, *consobrinus*). Nous en avons traité en détail dans un article de *L'Homme*, vol. V, 1965, pp. 5-10.

## chapitre 4

### l'expression indo-européenne du " mariage " (1)

*Sommaire.* — Le « mariage » n'a pas de nom indo-européen. On dit seulement — et ceci dans des expressions souvent renouvelées dans les langues particulières — de l'homme, qu'il « conduit » (chez lui) une femme qu'un autre homme lui « donne » (lat. *uxorem ducere* et *nuptum dare*); — de la femme, qu'elle entre dans la « condition d'épouse », recevant ainsi une fonction plutôt qu'accomplissant un acte (lat. *ire in matrimonium*).

Le vocabulaire indo-européen de la parenté, depuis qu'on l'étudie, a enseigné que, dans la conjugalité, la situation de l'homme et celle de la femme n'avaient rien de commun, de même que les termes désignant leur parenté respective étaient tout différents.

C'est pourquoi il n'y a pas à proprement parler de terme indo-européen pour « mariage ». Comme Aristote l'observait pour sa propre langue, « l'union de l'homme et de la femme n'a pas de nom, ἀνώνυμος ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις » (*Polit.* I, 3, 2). De fait, les expressions qu'on rencontre aujourd'hui sont toutes de création secondaire, qu'il s'agisse de fr. *mariage*, d'all. *Ehe* (proprement « loi »), de russe *brak* (dérivé de *brat'sja* « emporter »), etc. Dans les langues anciennes, les données sont plus spécifiques, et il y a intérêt à les prendre dans leur diversité.

Cette diversité n'est pas seulement lexicale, témoignant de désignations indépendantes dans chaque langue. Elle est aussi morphologique, et ce fait, moins apparent, n'a pas été observé. Il faut le mettre en lumière pour

(1) Ce chapitre a été publié par anticipation dans le recueil d'hommage *A Pedro Bosch-Gimpera*, Mexico, 1963, p. 49 ss.

que les données s'organisent : selon qu'il s'agit de l'homme ou de la femme, les termes sont différents, mais ils diffèrent notamment en ceci que pour l'homme, les termes sont *verbaux* ; pour la femme, *nominaux*.

Pour dire que l'homme « prend femme », l'indo-européen emploie les formes d'une racine verbale \**wedh-* « conduire », spécialement « conduire une femme à la maison ». Ce sens particulier résulte de correspondances étroites entre la plupart des langues : celtique gall. *dy-weddio*, sl. *vedo*, lit. *vedù*, avest. *vādayeiti*, avec les dérivés indo-iran. *vadhū-* « jeune mariée », grec *hēedna* (ἡἔδνα) « présent de mariage ».

Telle était l'expression dans l'état le plus ancien, et quand certaines langues ont renouvelé la notion de « conduire », le nouveau verbe a assumé aussi la valeur « épouser (une femme) ». C'est ce qui s'est produit en indo-iranien (1). La racine \**wedh-* est restée vivante dans une grande partie de l'iranien sous la forme du verbe *vad-*. Mais l'indien ne l'a pas conservée ; il n'en a gardé que le dérivé nominal *vadhū-* « jeune épousée ». Au lieu de \**vadh-* disparu, il emploie *nay-* « conduire » et aussi « épouser ». La même substitution de *nay-* à *vad-* se manifeste dans un secteur dialectal de l'iranien, dès le vieux-perse, de sorte que *nay-* et *vad-* sont en concurrence pendant une longue période sur le domaine iranien. Nous trouvons en latin un verbe nouveau au sens de « conduire », c'est *ducere*, qui lui aussi prend le sens d'« épouser » dans *uxorem ducere*. Un autre verbe est propre au grec, *gameîn* (γαμεῖν) sans correspondants certains.

A côté de ces verbes, qui dénotent le rôle de l'époux, il faut mettre ceux qui indiquent la fonction du père de la jeune fille dans le mariage. Le père, ou à défaut le frère, a l'autorité de « donner » la jeune fille à son époux : *πατὴρ δόντος ἔ ἀδελπιῶ*, comme dit la loi de Gortyne, ch. VIII. « Donner » est le verbe constant pour cet acte solennel ; on le retrouve d'une langue à l'autre, tout au plus avec quelques variations dans le préverbe :

(1) Tout ce procès lexical se trouve analysé en détail dans notre étude *Hittite et indo-européen*, Paris, 1962, p. 33 ss.

gr. *doúnai* (δοῦναι), *ekdoúnai* (ἐκδοῦναι), lat. *dare*, got. *fragiban*, sl. *otūdati*. lit. *išduoti*, skr. *pradā-*. En avestique on distingue comme *paradātā* et *aparadātā* la jeune fille qui a été régulièrement « donnée » par son père et celle qui ne l'a pas été. Cette constance dans l'expression illustre la persistance des usages hérités d'un passé commun et d'une même structure familiale, où l'époux « conduisait » chez lui la jeune femme que le père lui avait « donnée ».

Si maintenant on cherche les termes employés pour le « mariage » au point de vue de la femme, on constate qu'il n'existe pas de verbe dénotant pour elle le fait de se marier, et qui serait la contrepartie des expressions mentionnées. Seul peut être cité le verbe latin *nubere*. Mais outre qu'il est restreint au latin, *nubere* ne s'applique proprement qu'à la prise de voile, rite de la cérémonie des noces, non au mariage même, ou seulement par implication. De fait le verbe n'est guère usité hors de circonstances spéciales. Il vise par exemple à souligner une différence de condition sociale entre l'homme et la femme, comme dans un passage de Plaute (*Aul.* 479 s.) où un personnage propose « que les riches épousent sans dot les filles des citoyens pauvres, *opulentiores pauperiorum filias ut indotatas ducant uxores domum* », mais il prévoit cette objection : « avec qui alors se marieront les filles riches et dotées — *Quo illae nubent diuites dotatae?* » ; l'opposition est voulue entre *uxores ducere* et *nubere*. Autrement le verbe est surtout poétique. Seuls sont usuels le participe *nupta* et la locution *nuptum dare* « donner (sa fille) en mariage », c'est-à-dire les formes du verbe qui posent la femme comme objet, non comme sujet. On ne peut pas non plus attacher au rôle de la femme le verbe lat. *maritare*, même à la date tardive où il apparaît : *maritare* comme verbe actif signifie « apparier, conjointre », et comme verbe intransitif il se dit plutôt de l'homme que de la femme.

Cette situation lexicale négative, l'absence d'un verbe propre, indique que la femme n'épouse pas, elle est épousée. Elle n'accomplit pas un acte, elle change de condition. Or c'est là justement ce que montrent, cette fois de manière positive, les termes qui dénotent l'état

de la femme mariée. Il s'agit ici de termes exclusivement nominaux qui apparaissent aux deux extrémités de l'aire indo-européenne, en indo-iranien et en latin.

Ces termes ont leur emploi dans la locution qui énonce solennellement que la femme entre dans la « condition d'épouse ». Nous avons en védique deux abstraits de forme très voisine *janitva-* et *janitvaná-* « état de femme mariée (*jani-*) », en contexte formulaire l'un et l'autre : *hastagrābhāsya didhisós távedám pátyus janitvám abhí sám babbūtha* « tu es entrée dans ce mariage (*janitvám*) avec un mari qui te prend par la main et te désire » (à la veuve, R. V. X, 18,8) ; *janitvanāya māmabe* « il a offert (deux jeunes femmes) pour le mariage » (VIII, 2, 42). On voit dans le premier passage la liaison entre les termes consacrés d'une part *janitvam*, de l'autre *hastagrābhāsya pátyus*, le mari qui, d'un geste rituel, prend la jeune femme par la main ; dans le second, que *janitvaná* indique la destination de la femme donnée à son mari dans les formes requises, « pour devenir épouse ». Un équivalent de *janitvá-* est le terme symétrique *patitvá-*, *patitvaná-* « état d'époux » (X, 40, 9) quand celui-ci désigne le pouvoir auquel la femme est soumise, ainsi *patitvám... jagmúsi* « (la jeune fille) qui est venue au pouvoir de l'époux » (I, 119, 5).

Il est intéressant de constater un fait parallèle en iranien ancien, où la même notion s'exprime dans un dérivé abstrait muni du même suffixe, avestique *nāriθwana-*. Le thème est ici *nāri-* = véd. *nāri-* « femme, épouse », féminin indo-iranien qui fait couple avec *nar-* dans des locutions traditionnelles : véd. *nṛbhyo nāribhyas* (I 43, 6 ; VIII, 77, 8) = av. *nərəbyasča nāribyasča* (Y. 54, 1). En avestique *nāriθwana-*, formé comme véd. *janitvaná-*, a exactement le même sens « condition de l'épouse », et il nous est donné aussi dans une rédaction formulaire : *xvaŋha va duγda va... nərəbyō ašavabyō nāriθwanāi upavādayaēta* « une sœur ou une fille pourrait être menée en mariage aux hommes pieux » (Vd. XIV, 15), ce qui fait apparaître une expression légale *nāriθwanāi vādaya-* « conduire au mariage (une jeune fille) », avec le verbe *vad(aya)-* dont on a vu ci-dessus la valeur technique. En somme le terme que nous tra-

duirions par « mariage », véd. *janitvana-*, av. *nāriθwana-*, ne vaut que pour la femme et signifie l'accession de la jeune fille à l'état d'épouse légale.

On est en droit de voir ici un trait de haute antiquité, lié à la structure de la grande famille indo-européenne, car nous le retrouvons dans la société romaine. Le terme latin *matrimonium* est très significatif à cet égard. Pris littéralement, *matrimonium* signifie « condition légale de *mater* », conformément à la valeur des dérivés en *-monium*, qui sont tous des termes juridiques (*testimonium*, *vadimonium*, *mercimonium*, et naturellement *patrimonium*). La raison qui a fait créer *matrimonium* n'est pas l'analogie de *patrimonium*, notion toute différente. Elle ressort des expressions consacrées d'où *matrimonium* tire son sens plein, à savoir pour le père : *dare filiam in matrimonium* ; pour le mari : *alicuius filiam ducere in matrimonium* ; enfin pour la jeune femme elle-même : *ire in matrimonium*. Ainsi *matrimonium* définit la condition à laquelle accède la jeune fille : celle de *mater* (*familias*). C'est là ce que le « mariage » signifie pour elle, non un acte, mais une destination ; elle est donnée et emmenée « en vue du *matrimonium* », *in matrimonium*, tout comme les termes similaires de l'indo-iranien *janitvaná-*, *nāriθwana-* figurent dans nos formules sous la forme du datif d'intention, désignant l'état auquel la mariée est promise. De là ultérieurement *matrimonia* au sens de « femmes mariées », comme *seruitia* « esclaves ».

Les formes modernes de *matrimonium* dans les langues romanes, esp. et ital. *matrimonio*, ont pris le sens général de « mariage ». Bien mieux, le dérivé *matrimonial* fonctionne aujourd'hui en français comme l'adjectif correspondant à *mariage*, par exemple dans *régime matrimonial*, de sorte qu'on prendrait facilement *matrimonial* pour le dérivé latin de *mariage*, comme *oculaire* l'est de *œil*, ou *paternel* de *père*. Ce serait là, est-il besoin de le dire, pure illusion : *mariage*, dérivé normal de *marier* (lat. *maritare*) n'a rien de commun avec *matrimonium*. Mais que les deux se soient associés au point de sembler apparentés montre combien on s'est éloigné des valeurs anciennes.

On voit ici un type de correspondance indo-européenne qui n'est pas celui dont s'occupe la grammaire comparée traditionnelle. La présente analyse fait ressortir l'unité de termes qui sont étymologiquement divers, mais que rapproche leur contenu et qui se constituent en séries parallèles. Les formes nominales qui ont abouti à la notion de « mariage » ont toutes dénoté d'abord la condition de la femme qui devient épouse. Il a fallu que cette spécificité s'effaçât pour que le concept abstrait de « mariage » prît consistance et pût finalement désigner l'union légale de l'homme et de la femme.

## chapitre 5

### la parenté résultant du mariage

*Sommaire.* — Sauf pour le mari et la femme, pour lesquels il ne semble pas y avoir eu de termes spécifiques en indo-européen, les termes, ici, ont une forme constante et un sens précis — mais sont inanalysables. Ils désignent toujours un lien de parenté par un homme — mère et père du mari, frère du mari, sœur du mari et femme du frère, femme du frère du mari. Aucun fait linguistique ne permet d'affirmer que le \**swekuros*, père du mari, ait jamais désigné parallèlement le père de la femme, c'est-à-dire, en vertu des règles d'exogamie, l'oncle maternel.

A la nomenclature de la parenté consanguine s'oppose en indo-européen celle de la parenté résultant du mariage. C'est là une distinction qui se vérifie dans les langues modernes aussi bien que dans les langues anciennes. Cette parenté résultant du mariage est déterminée par la position de la femme au sein de la famille où elle entre. Toutefois, les termes qui désignent ces rapports nouveaux sont sujets à varier. Certaines au moins des langues modernes emploient les mêmes termes fondamentaux que pour la parenté consanguine, mais en les différenciant au moyen de procédés lexicaux. Ainsi, en français, nous nous servons de *beau* comme classificateur de la parenté par alliance : d'une part, « père, mère, frère, sœur, fille, fils », de l'autre, « beau-père, belle-mère, beau-frère, belle-sœur, belle-fille, beau-fils ». Les noms se correspondent de l'une à l'autre série. En anglais aussi, les mêmes termes servent dans les deux cas, on les différencie par addition de *in law*, ainsi *father-in-law*. Chacun des deux procédés a sa justification historique. En ancien français *beau* est souvent un terme de courtoisie équivalant à « gentil » ; « beau-père » est donc une désignation de politesse qui assimile le père du conjoint au père propre. L'anglais *father-in-law* est plus « légaliste » : le « père » est défini selon

la « loi », c'est-à-dire dans la loi canonique. Si l'on utilise les mêmes termes, ce n'est pas pour une assimilation sentimentale des deux parentés, mais pour des raisons d'économie et de symétrie lexicales : la parenté par alliance emploie la même nomenclature que la parenté naturelle pour les rapports de filiation (père, mère/fils, fille) et de fraternité (frère/sœur). C'est une parenté classificatoire spécifique qui doit définir les rapports respectifs de ceux qui se trouvent alliés par le mariage d'un de leurs proches.

Mais ce sont là des développements modernes. En indo-européen ancien, au contraire, les deux parentés sont distinctes. Tout comme la parenté consanguine, la parenté par alliance a sa terminologie propre.

Au point de départ, nous trouvons les noms du « mari » et de la « femme » que nous considérons dans leur expression latine, *maritus* et *uxor*.

*Maritus* est propre au latin. D'ailleurs, il n'y a pas de mot indo-européen signifiant le « mari ». Tantôt on dit « maître », skr. *pati*, gr. *pósis* (πόσις), sans rien qui indique spécialement le lien de la conjugalité ; tantôt l'« homme », lat. *uir*, gr. *anér* (άνήρ), alors que *maritus* qualifie le mari dans sa condition juridique.

L'analyse étymologique de *maritus* soulève deux problèmes distincts : celui de la formation du dérivé, et celui du sens du radical.

Si nous le considérons en tant que dérivé latin, *maritus* s'interprète sans difficulté. Il entre dans une classe bien établie de dérivés en *-itus* parallèles à ceux en *-ātus*, *-ūtus*, c'est-à-dire de formations secondaires où le suffixe *-to-* est ajouté à un radical en *-ī-*, *-ā-*, *-ū-*, etc. : *armātus*, *cornūtus*, *aurītus*, etc. En vertu de cette formation, *maritus* signifiera « pourvu, ou en possession de *mar-* ».

Reste à fixer le sens du radical. Ici on a comparé depuis longtemps un groupe de termes qui s'appliquent dès une haute antiquité avec quelques variations formelles tantôt à la jeune fille, tantôt au jeune homme : notamment gr. *meirax* (μειραξ) « (jeune) fille », secondairement « garçon », *meirákion* (μειράκιον) « garçon ». De bonne heure, selon les langues, c'est l'un ou l'autre

sens qui prédomine. En latin \* *mari-* doit avoir désigné la fille d'âge nubile, et *maritus* signifiera ainsi « en possession de jeune femme ».

Le correspondant indo-iranien, *marya* désigne le jeune homme, mais dans un statut particulier : surtout dans ses relations amoureuses, comme prétendant, comme galant (Indra) ; en somme le garçon d'âge nubile. C'est là le sens usuel en indien. En iranien, *marya* a pris un sens défavorable : c'est un jeune homme trop audacieux, un jeune guerrier fougueux, destructeur, et même un brigand. En fait, cette acception est limitée aux textes avestiques. D'autres témoignages montrent en iranien même la persistance du sens ancien, notamment le pehlevi *mērak* qui signifie « jeune mari » ; *mērak* avec le terme correspondant pour la jeune épouse *ziyānak* sont des termes familiers, affectueux.

On entrevoit dans un passé lointain une valeur institutionnelle attachée à ce terme, celle d'une classe de jeunes guerriers. Il s'agit là d'un mot très ancien, puisque les *maryanni* désignant la classe des guerriers figurent parmi les termes indo-iraniens que nous rencontrons au XIV<sup>e</sup> siècle avant notre ère dans les textes de Mitani où figurent aussi des noms de dieux importants comme Indra, Mitra et les Nāsatyā.

Le latin et le grec ont au contraire spécialisé ce terme pour la « jeune fille (nubile) ». Cela a rendu possible la création de *maritus* en latin, littéralement « pourvu de \* *marī-* », terme sans parallèle connu.

A *maritus* répond *uxor* « épouse », mot ancien, de sens constant et limité au latin. L'étymologie de *uxor* n'est pas limpide : on a proposé de l'analyser en \* *uk-sor*, et de retrouver dans le second terme le nom de l'« être féminin » qui apparaît dans \* *swe-sor* « sœur ». Il serait tentant d'assigner une valeur classificatoire à ce terme \* *sor* qu'on identifierait dans le nom de l'« épouse » comme dans celui de la « sœur ». Pour le premier terme \* *uk-*, cette analyse fait appel à la racine \* *euk-* « apprendre, s'habituer » représentée par skr. *uc-*, slave *ukŭ* « enseignement », et en particulier par le verbe arménien *usanim* « j'apprends, je m'habitue ». Or de ce verbe

*usanim* a été rapproché le terme arménien *amusin* « époux, épouse », qui avec le préfixe *am-* « ensemble » signifierait littéralement « conjoint avec lequel a lieu la vie commune ». La formation *amusin* éclairerait le sens de \**uk-* dans *uxor*. Il en résulte que *uxor*, analysé en \**uk-* *sor*, serait « la femme habituelle, l'être féminin auquel on est habitué ». Il faut bien convenir qu'une pareille désignation de l'« épouse » n'est guère naturelle. En outre, aucun dérivé de cette racine \**euk-* n'indique une relation inter-humaine ou sociale. Ce que signifie \**euk-* est d'ordre intellectuel : « acquérir par un usage répété », ce qui conduit à « apprendre », à « leçon, doctrine » : ainsi gotique *bi-ūhts* « qui a l'habitude » ; slave *vyknōti* « apprendre », et aussi bien arménien *usanim* « apprendre ». Il n'est donc pas sûr qu'on puisse rapprocher *amusin* « conjoint » (mari ou femme) de *usanim* « apprendre » ; le *-us-* « lien du mariage » qui semble contenu dans *amusin* peut être d'origine différente. S'il faut dissocier, en arménien même, ces deux formes, le parallélisme avec *uxor* disparaît.

Une autre interprétation étymologique de *uxor* le maintiendrait à l'intérieur du vocabulaire de la parenté en le comparant à un terme qui, en baltique, se rapporte spécialement à la femme : lit. *uošvis* « père de la femme » (cf. lit. *uošve* « belle-mère », féminin secondaire), lett. *uošvis*. Cette forme baltique est un dérivé en *-vyas* du type de skr. *bhrātr-vya* « fils du frère du père » ou lat. *patruus*, gr. *patrōs* (πατρῶς) ; le suffixe en question a donc constitué des noms de parenté. Le prototype de lit. *uošvis* est \**ouk(s)-vya*. Que ce terme soit employé pour le « père de la femme » se comprend assez naturellement si le radical \**ouk(s)-* était déjà dans un état prédialectal un nom de l'« épouse ». Alors la forme latine *uksor* comporterait seulement un suffixe *-or*, le sens de « épouse » étant déjà donné dans le thème \**uks-*. Cette explication reste, elle aussi, hypothétique tant qu'elle n'a pas la confirmation d'une troisième langue, qui jusqu'ici fait défaut. Il ne faut pas invoquer, comme on l'a fait, l'ossète *ūs-* « femme, épouse » car la forme dialectale *vosae* montre, avec son \**w-* initial, une origine différente. Constatons donc le caractère spécifique

du nom latin *uxor*, dont l'interprétation reste incertaine. On voit déjà que les noms dénotant la parenté résultant du mariage ont la double particularité d'être, d'une part, constants quant à la forme et de sens précis, mais d'autre part, en raison même de leur antiquité, difficiles à analyser.

Le père et la mère du mari sont désignés respectivement par \**swekuros* et \**swekrūs* (féminin). Le masculin \**swekuros* est représenté par skr. *śvāsura*, ir. *x'asura*, arm. *skesr-ayr*, lat. *socer*, gr. *hekūrós* (ἑκυρός), got. *swaihra*, v. sl. *svekrŭ*, et, un peu altéré, lit. *sesuras*, gall. *chuegrwn* ; le féminin \**swekrŭ* par skr. *śvaśrū*, arm. *skesur*, lat. *socrus*, gr. *hekūrā* (ἑκυρά), got. *swaihro*, v. sl. *swekry*. Ces correspondances ne sont troublées que par de faibles déviations. En sanskrit, on a irrégulièrement *śvaś-* au lieu de \**svaś-* par suite d'une assimilation secondaire, la sifflante initiale étant garantie par l'iranien *x'a-* (< \**swe*). De même en lituanien *šeš-* pour \**seš-*. L'arménien *skesrayr* « père du mari » est un composé (*skesr-ayr*) qui désigne l'homme (*-ayr* = gr. *anēr*), c'est-à-dire le mari, de la belle-mère ; *skesur* « belle-mère » est donc le terme primaire. Au contraire, en grec, les termes sont symétriques : c'est que le féminin a été refait sur le masculin. En gotique aussi, il y a eu une réfection ; les deux termes *swaihra* m. et *swaihro* f. ont été adaptés l'un à l'autre. En revanche, le latin conserve entre le masculin et le féminin le rapport ancien : *socer/socrus* < \**swekuros*/\**swekrūs*, comme en sanskrit *śvāsura-/śvaśrū*.

D'après ce tableau où toutes les langues principales sont représentées, il faut admettre qu'un masculin \**swekuros* fait couple avec un féminin \**swekrūs*. C'est là une singularité morphologique qui n'a pas d'autre exemple. On ne connaît aucune opposition masculin/féminin qui prenne la forme d'une alternance \**-kuro-/-krŭ-*, avec sa double anomalie. Il n'y a pas de féminin en *-ū-* qui puisse se constituer sur un masculin en *-o-* ; normalement on attendrait un féminin en *-ā-* ou en *-ī-*. De plus, la différence des genres n'entraîne pas et ne peut expliquer la variation du syllabisme entre \**-kuro-* et \**-krŭ-*.

Mais considérons pour elle-même cette forme de féminin : \* *swekrūs* serait anomal s'il était formé sur le masculin, mais on peut l'admettre à titre de forme autonome : car il y a un type en *ū* féminin ; on le voit par exemple dans véd. *vadhū-* « jeune mariée ». Cela amène à se demander si le terme primaire ne serait pas le féminin \* *swekrū-* et le terme secondaire le masculin \* *swekuros*. Cette hypothèse rendrait compte des altérations qui se sont produites en plusieurs langues. Nous postulons que \* *swekrū-* est la forme héritée, d'abord parce qu'elle est attestée par l'accord de l'indo-iranien, du latin, du slave, de l'arménien, et aussi parce qu'elle ne peut avoir été bâtie sur un masculin, un pareil modèle n'existant pas ailleurs. Au contraire, plusieurs indices donnent à penser que le nom du « beau-père » a subi des réfections. C'est le cas, on l'a vu, en arménien où « beau-père (de la femme) » se dit *skeśr-ayr* « mari de la belle-mère ». En slave, le masculin *svekrŭ* « beau-père » est une forme secondaire fondée sur le féminin. La forme gotique *swaihra* « beau-père » a dû aussi se constituer sur un ancien \* *swekr-*, donc sur le thème du féminin, non sur \* *swekur-*.

Mais si nous pensons nous rapprocher de la vérité historique en posant comme primaire le féminin \* *swekrū-* « mère du mari », nous n'arrivons pas pour autant à une explication du terme. Nous en sommes même plus loin que si nous devons procéder du masculin \* *swekuro-*. En effet, pris en lui-même, \* *swekuros* pourrait faire penser à un composé : le premier terme serait \* *swe-*, le même que dans le nom de la sœur. Dans le deuxième terme, on reconnaîtrait une forme voisine de gr. *kúrios* (κύριος), skr. *sūra*, « maître, celui qui a l'autorité ». Le beau-père serait alors considéré et interpellé comme le maître de la famille. Seulement, dans cette hypothèse, un féminin \* *-krū-* est inexplicable ; le seul féminin qui serait justifiable est le *-kura* du grec, mais il est secondaire. Cette raison rendrait déjà l'analyse improbable. A plus forte raison si l'on doit considérer \* *swekrū-* comme originaire. Cette primauté du terme pour « belle-mère » est, d'ailleurs, compréhensible : la mère du mari est pour la jeune femme plus importante que le père

du mari ; la belle-mère est le personnage central de la maison. Mais cela n'explique pas le rapport des termes entre eux. Il demeure donc une obscurité dans la relation formelle entre \* *swekuro-* et \* *swekrū-*.

Le nom indo-européen du « beau-frère » (le frère du mari) est à poser comme \* *daiwer*, d'après les formes suivantes : skr. *devar-*, arm. *taygr*, gr. *dāēr* (δάηρ), lat. *lēuir* (avec un *l-* peut-être dialectal pour *d-*), v. sl. *děverŭ*, lit. *dieveris*, v.h.a. *zeibbur*. L'antiquité du terme est évident, mais le sens propre nous échappe. Aucune analyse de la forme \* *daiwer-* n'est possible ; on ne voit pas de racine indo-européenne dont on puisse le tirer, bien qu'il montre une formation en *-r-* qui le rapproche de bien d'autres noms de parenté.

Le terme corrélatif pour « belle-sœur » (sœur du mari) est moins représenté : gr. *galōōs* (γαλώως), lat. *glōs*, v. sl. *zŭlŭva*, phrygien *gēlaros* (γέλαρος) — à lire *gēlawos* (γέλαωος) — glosé : ἀδελφοῦ γυνή « femme du frère ». D'après ce dernier témoignage, ce serait un terme réciproque pour la sœur du mari et la femme du frère. Il faut sans doute y joindre le mot arménien *tal* « sœur du mari » où *t-* remplace un ancien *c-* (*ts-*) sous l'influence de *taygr* « frère du mari ». Ici l'indo-iranien n'est pas représenté ; néanmoins la correspondance est remarquable entre le grec, le latin, le slave, le phrygien, peut-être l'arménien.

Le dernier terme définit le rapport de parenté entre « femmes de frères » : c'est le nom donné par l'épouse aux femmes des frères de son mari qui habitent ensemble selon la règle patriarcale. Ce terme est partout une survivance : skr. *yātṛ-* ; une forme correspondante \* *yāθr-* doit être restituée en iranien d'après *pašto yōr* ; phrygien *ianater-* (ιανατερ-), gr. *einatéres* (εινατέρες), lat. *ianitrices*, v. sl. *jetry*, lit. *intė*.

Donc on peut restituer \* *yen<sup>o</sup>ter-*, \* *ynter-*, où la formation en *-ter* est reconnaissable. Mais on n'a aucun moyen d'interpréter le radical.

••

Partout nous rencontrons des désignations fixes, en correspondances régulières, mais dont le sens étymologique nous échappe. Plusieurs de ces termes ont été remplacés, d'assez bonne heure, par d'autres, plus clairs, analytiques : « frère du mari », « sœur de la femme », etc.

C'est une situation curieuse que celle qui se découvre, si nous rapprochons ces termes et les notions qu'ils expriment de ceux que nous avons considérés jusqu'à maintenant.

Si nous faisons état de la parenté classificatoire, il doit s'ensuivre, en théorie, qu'un même rapport demande une double dénomination. Si un homme épouse la fille du frère de sa mère, son oncle maternel devient son beau-père. Cette situation est-elle attestée dans la terminologie ? Il n'en est pas ainsi, semble-t-il ; nous n'avons aucune preuve que le \* *swekuros* ait jamais été autre chose que le « beau-père », c'est-à-dire le père du mari, probablement aussi le père de la femme en certaines langues, comme le sanskrit et le latin. Mais le grec dit *pentherós* qui répond avec un autre suffixe à skr. *bandhu* « parent » ; l'arménien dit *aner* « père de la femme » et *zok'anc'* « mère de la femme », l'un et l'autre terme sans étymologie ; bref il n'y a pas de nom indo-européen pour les parents de la femme. En regard, il faut rappeler que nous n'avons pas de terme indo-européen commun qui désignerait proprement l'oncle maternel. Comme on l'a vu, celui-ci est dénommé en latin par un dérivé du nom du grand-père ; ailleurs, les formes sont différentes.

On peut envisager deux interprétations possibles. Ou bien on raisonnera en toute rigueur théorique et l'on supposera que \* *swekuros* désignait bien préhistoriquement l'oncle maternel, le frère de la mère et \* *swekrū-* la sœur du père et que le sens historique résulterait d'un transfert. La restitution est toute conjecturale, sans confirmation linguistique. Ou bien on décidera que ces termes n'ont jamais signifié autre chose que ce qu'ils veulent dire ; ils se seraient toujours appliqués strictement aux parents que la femme se crée par son entrée dans une famille. Il faut alors supposer que c'est le système patriarcal qui, dans la parenté par alliance, a triomphé très tôt, s'est imposé seul, a éliminé dans cette série de termes

tout souvenir de la position double qu'occupaient, au sein de la parenté classificatoire, tous les alliés.

Entre les deux hypothèses la seconde paraît s'imposer. En tout cas, il y a assez de preuves de cette filiation matrilineaire dans la nomenclature de la parenté consanguine pour que la suite des témoignages ne mette pas en question le principe même de l'interprétation.

## chapitre 6

### formation et suffixation des termes de parenté

*Sommaire.* — Du point de vue morphologique, la forte unité du vocabulaire indo-européen de la parenté ressort de l'existence du suffixe de classe *\*-ter* (ou *\*-er*) qui non seulement caractérise un grand nombre des termes les plus anciens (*\*pāter*, etc.), mais encore continue à figurer dans des créations ou des réfections plus récentes.

Même lorsqu'ils diffèrent d'une langue à l'autre, les termes désignant les unités sociales — clan, phratrie, tribu — sont souvent bâtis sur des radicaux exprimant une communauté de naissance : gr. *génos*, *phrátra*, *phulē* ; lat. *gens*, *tribus*.

Moins spécifique que *\*-ter*, moins étudié aussi, le suffixe *\*-w(o)-/-wyo-* semble avoir porté, à l'origine, une valeur de proximité homostathmique : *\*pāter* « père » — gr. *patrō(u)s*, skr. *pitṛvya-* « frère du père ». Les anomalies que représentent, p. ex., gr. *patruiós* « parâtre », skr. *bhrātṛvya-* « fils du frère », puis « cousin » > « ennemi » doivent conduire, non à contester la valeur ancienne du suffixe, mais à interpréter la déviation qu'elle subit en se référant dans chaque cas au système particulier où de telles formes s'inscrivent.

Après cette revue des termes qui permettent de restituer l'organisation générale de la parenté, il sera utile d'examiner un certain nombre de questions afférentes à la forme de ces termes en liaison avec leur valeur. Il y a en effet des particularités de morphologie propres à cet ensemble et qui en font un groupe très unitaire. On relève notamment des suffixes caractéristiques des noms de parenté, soit qu'il n'apparaissent que là, soit qu'ils y prennent des valeurs spécialisées.

Parmi les suffixes, citons en premier lieu *-ter* ou *-er* qui est le suffixe de parenté par excellence. Non seulement il sert à constituer quelques-uns des termes les plus anciens de cette série, mais il garde sa valeur même

après la séparation dialectale et il reste productif. L'état premier de ce suffixe de classe est fourni par la finale commune aux quatre désignations fondamentales, qui ne sont plus analysables : \* *pater*, \* *mātēr*, \* *dbugh(ə)ter*, \* *bbrāter* ; en outre dans la parenté par alliance : \* *yen(ə)ter* « femme du frère du mari ».

Voilà les mots primaires, inanalysables, où cette finale est constante et d'où elle a été extraite avec sa valeur propre. Puis on l'a étendue à de nouvelles désignations dans une partie au moins des langues : \* *nepōt-*, « neveu » ou « petit-fils », a une forme secondaire \* *nepter* qui s'est introduite dans la flexion même de *napāt-* en indo-iranien ; témoins l'accusatif sanskrit *naptāram* et le thème des cas obliques en avestique, *naḥōdr-* qui repose sur \* *naptr-*.

Le « gendre » est en sanskrit *jāmātar-*, en avestique *zāmātar-*. La forme correspondante dans les autres langues comporte aussi une finale en *-r*, bien que le thème ait subi des altérations variées : latin *gener*, grec *gambros*. Quelle que soit l'histoire particulière de ces formes, elles procèdent toutes du même radical augmenté d'un suffixe *-er* ou *-ter*, et on peut voir que le *-r-* est secondaire au fait que la nomenclature avestique, à côté de *zāmātar-* « gendre », comporte *zāmaoya* (= \* *zāmavya*), probablement « frère du gendre », qui est continué aujourd'hui par le pašto *zūm* « gendre ».

Les termes apparentés à *auus*, *auunculus* du latin qui, en celtique, désignent l'« oncle maternel » : gallois *ewythr*, breton *eontr*, reposent sur \* *awontro-* ; on y reconnaît, sous la forme thématique, le même suffixe *-ter*.

Rappelons enfin \* *daiwer*, « frère du mari », lat. *leuir*, etc. partout avec *-er*.

On voit que la formation en *-ter* ou en *-er* est dès l'origine attachée à maints noms de parenté. Restée vivante, elle s'est propagée dans cette classe lexicale au cours de l'histoire. Un des exemples les plus clairs de cette extension est donné en iranien par le moyen-perse et le persan moderne, où ce suffixe, éliminé par la chute des finales, a été restauré secondairement. Alors que l'ancienne série *pitar-* « père », *mātar-* « mère », *brātar-* « frère », *duxtar-* « fille » aboutissait phonétiquement

à *pit*, *māt*, *brāt*, *dux*, on a rétabli la finale caractéristique *-ar*, ce qui a donné les formes actuelles du persan : *pidar*, *mādar*, *brādar*, *duxtar*, et de là par analogie *pusar* « fils » (pour *pus*). Ce mouvement de réfection morphologique a commencé dès le moyen-perse. Peu de suffixes ont conservé pareille vitalité.

Il y a une autre preuve de l'antiquité de cette formation, et elle est donnée dans un des plus anciens termes qui en sont affectés, le nom de la « fille », et dans une langue dont le caractère indo-européen est maintenant assuré au sein de la famille luwi-hittite. Il s'agit du lycien où le nom de la fille est *cbatru* (accusatif singulier). Le détail phonétique de la reconstruction n'est pas complètement assuré. Cependant, on peut supposer que le groupe initial lycien *cb-* repose sur un ancien \* *dw-*, d'après le parallèle du mot ou de l'élément de composé signifiant « deux » : lycien *cbi* < \* *dwi*. On remonterait ainsi à un proto-lycien \* *dwatr* qui correspond à grec *thugātēr* avec réduction de la gutturale entre voyelles : \* *duga-* > \* *duwa-*. De toute manière, on identifie ici la même finale en *-er* ou *-ter* que dans les autres langues.

Ceux des noms de parenté qui ont le suffixe *-ter* se caractérisent en outre par la nature et l'importance de certains de leurs dérivés.

Il a déjà été question ci-dessus de la phratrie, et du rapport que ce terme met en évidence entre « frère de sang » et « frère de classe ». La phratrie est un groupement qui s'insère à son rang dans la série des termes grecs qui marquent les divisions sociales. Nous avons trois groupes, par ordre d'importance croissante : *génos* (γένος), *phrātra* (φράτρα), *phulē* (φυλή), qui sont les trois divisions concentriques de la société grecque ancienne.

La société romaine connaît également trois divisions, mais elles ne sont pas exactement pareilles : d'abord la *gens*, ensuite la *cūria*, enfin la *tribus*. Dans cette organisation triple, les termes du premier échelon sont comparables, les autres divergents ; mais les réalités sont bien les mêmes. Ce sont les unités que nous exprimons par la série : clan, phratrie, tribu.

En effet, grec *génos* et latin *gens* se répondent sans se recouvrir. Il y a une différence de formation suffixale : le correspondant morphologique du neutre *génos* est le neutre latin *genus*, alors que *gens* est un féminin en *-ti*. Entre le grec et le latin le rapport formel s'établit donc comme \* *genes-* / \* *genti-*. Par sa formation le *genti-* latin répond à sanskrit *jāti-* « naissance ». L'abstrait en *-ti* dénote la « naissance » et en même temps la classe des êtres unis par le lien de leur « naissance », celle-ci servant et suffisant à définir un certain groupe social. A la même famille lexicale appartient le terme avestique *zantu-* qui n'en diffère que par le suffixe *-tu* et qui désigne également comme « naissance », dans la société iranienne, une grande division sociale. Sous réserve de ces variations de suffixes, les principales langues anciennes s'accordent à poser l'appartenance à une même « naissance » comme fondement d'un groupe social (1).

Pour la seconde division, le terme latin *curia* équivalant au grec *phratría*, est tout différent : *curia* n'a de correspondant ni en grec ni ailleurs. On peut néanmoins expliquer en italique même la forme *cūria* par \* *co-uiria* « ensemble des *uiri* » en s'appuyant sur le volsque *co-vehriu*, de même sens. C'est à la fois un lieu de réunion et une grande division du peuple romain. A l'opposé de *phratría* en grec, la dénomination de *curia* ne fait pas ressortir un lien de parenté entre les membres de cette unité. Par là même, elle se révèle comme plus récente, ce que confirme du reste la limitation à l'italique.

Plus difficile encore à établir est la relation entre grec *phulé* et latin *tribus*. Le problème est celui de la formation étymologique de *tribus*. Dans la ligne de leur développement respectif, il y a présomption d'analogie entre les deux termes. Déjà les anciens voyaient dans *tribus* un ensemble de trois groupements. Ce serait donc un composé avec *tri-* au premier terme. De fait, dans les traditions historiques indo-européennes, chez les Grecs en particulier, on connaît de ces groupements triples. Nous avons le témoignage de trois anciennes tribus

(1) Le sens précis des termes *génos*, *gens*, *zantu-* sera étudié ci-dessous p. 314 ss.

doriennes dans une épithète homérique : Δωριέες τριχάι-(*w*)καες « les Doriens (divisés) en trois *wik-* » (cf. gr. (*w*)οἶκος, (*w*)οἶκος). Sur le territoire grec anciennement habité par les Doriens, une région éléenne s'appelle *Tri-phullia* (Τριφυλία), attestant clairement la division en « trois tribus » des premiers habitants : nous aurions là le pendant approximatif du latin *tribus*, s'il signifie « tiers (du territoire) ». Il n'est pas impossible en effet que *tribus*, avec ombrien *trifu*, son seul correspondant, contienne une forme nominale \* *bhu-* exactement superposable à grec *phu-* (dans *phulé*). Cependant nous ne trouvons pas de témoignage historique qui appuie cette signification première du terme. De bonne heure, *tribus* a fourni d'importants dérivés tels *tribunus*, puis *tribunal*, et le verbe *tribuo*, mais sans qu'y apparaisse un rapport avec « trois ».

Parmi les types de formation propres aux noms de parenté, outre *-ter* et *-er*, il faut mentionner plusieurs dérivés secondaires en \* *-w-* et \* *-wyo-* ; ils méritent d'autant plus l'attention qu'ils ont une fonction singulière et qu'ils ont été moins bien étudiés. Ce type est représenté en latin par *patruus* « frère du père », « oncle paternel », cf. gr. *pátrōs* (πάτρως) « frère du père », de \* *patrōw-*, et le féminin symétrique *métrōs* (μήτρως) « frère de la mère ». A *patruus* il faut comparer les noms de même sens skr. *pitṛvya-* et av. *tūirya* < \* (*p*)*itṛvya-* ; cf. persan *afdar* et *pašto tra* « frère du père », ainsi que v.h.a. *fatureo* (all. *Vetter*) < \* *faḍurwyo* et probablement v. slave *stryj* « oncle ».

Ce type de dérivation existe en grec, avec un sens assez différent : *patruíōs* (πατρειός) signifie « parâtre », *mē-truía* (μητρειά) « marâtre » ; de même en arménien, *yawray* « parâtre » et *mawru* < \* *mātruvyā* « marâtre ».

A partir du nom du frère, et par le même procédé, on a constitué skr. *bhrātṛvya-*, av. *brātūirya-*. Mais le sens de ces termes a donné lieu à maintes discussions. Les exemples, peu nombreux, ne sont pas décisifs. S'agit-il du « fils du frère » ou du « fils du frère du père » ? est-ce « neveu » ou « cousin » ? Sur le sens de skr. *bhrātṛvya-*, nous avons une indication formelle chez Pāṇini

qui donne cette définition brève : *bhrātur vyac ca*, c'est-à-dire : de *bhrātr* « frère », le dérivé indiquant la descendance se forme également par *-vya-*. Ainsi, outre le dérivé normal en *-iya-* pour « descendant de », il y a une formation en *-vya-* de même sens, d'où il résulte que *bhrātrvya-* signifie « fils de frère » et non « fils du frère du père », comme tous les auteurs le donnent ensuite. Il n'est pas douteux que l'avestique *brātūrya-* (variante *brātruya-* c'est-à-dire *brātrvya-*, fém. *brātruyā-*) doive s'interpréter aussi comme « fils du frère » ; car pour « fils du frère du père », on dispose d'une désignation analytique claire, *tūrya-puθra*, « fils du *tūrya* », de l'oncle paternel. Une confirmation en est encore donnée en iranien moderne par le *pašto* d'Afghanistan où *wrāra* (de \**brāθr(v)ya-*) signifie « neveu » : c'est donc bien le « fils du frère ».

Jusqu'ici les faits semblent ne pas prêter à contestation. Mais on connaît à sanskrit *bhrātrvya-*, outre le sens de « neveu », celui de « rival, ennemi » qui est bien attesté. C'est ce qui fait hésiter certains étymologistes, à la suite de Wackernagel, à admettre que « fils de frère » soit le sens premier de *bhrātrvya-*, malgré l'accord des correspondants iraniens. A leur avis, *bhrātrvya-* signifierait plutôt « cousin » (= fils du frère du père) parce qu'il est difficile d'imaginer que le « neveu » se pose en « rival », tandis que, entre cousins, une rivalité se comprend mieux. Dans la société arabe, le cousin est assimilé au rival, à l'ennemi. A vrai dire, cette notion paraît étrangère au monde indo-européen : entre les *anepsioi* de la société homérique, les relations de cousinage, bien loin d'engendrer des rivalités, sont des relations amicales. Wackernagel pense donc qu'il se serait produit pour *bhrātrvya-* une déviation préhistorique de « cousin » à « neveu » ; transition qui trouverait un parallèle en espagnol où *sobrino*, étymologiquement « cousin », est devenu aujourd'hui le nom du « neveu ».

Tout cela nous paraît discutable, pour la restitution de l'état ancien comme pour la chronologie des sens. A nous en tenir aux données certaines, nous devons admettre que l'indo-iranien *bhrātrvya-* désigne le « fils de frère », sans plus. Quant au sens de « rival, ennemi »,

observons qu'il est limité au sanskrit. L'iranien éclaire à sa manière le rapport des deux notions. Nous trouvons en *pašto* (Afghanistan) le terme de parenté *tərbur* « cousin », à analyser en *tər* « oncle paternel » et \**pūr* « fils », et remontant à \**ptərvyā-putra-* « fils du frère du père ». Or ce mot ne désigne pas seulement le « cousin », mais aussi le « rival », l'« ennemi ». Donc le sens d'« ennemi » est lié à l'expression analytique « fils de l'oncle paternel », tandis que « neveu » se dit *wrāra* (< \**brāθr(v)ya-*), terme qui, non plus que l'ancien av. *brāturya-*, n'implique rivalité. Cela confirme nettement le témoignage de Pāṇini sur le sens de skr. *bhrātrvya-* comme « fils de frère, neveu », non « cousin ». La relation initiale entre *pitrvyā-* et *bhrātrvya-* en sanskrit ressort ainsi : *pitrvyā-* signifiant « frère du père », *bhrātrvya-*, « fils du frère ». Telle est aussi en iranien la situation des termes correspondants. Les formes et leur sens doivent donc être reportés à l'indo-iranien. C'est de cette constatation qu'il faut partir pour reconstruire, autant que possible, la relation de ces termes à l'état indo-européen. Cette formation est bien de date indo-européenne ; elle a en effet hors de l'indo-iranien des représentants anciens, comme on l'a vu, en grec, en latin et en germanique. On est en présence d'une catégorie lexicale qui peut être présumée unitaire, mais où apparaissent des discordances locales.

Pour en rendre compte, on doit introduire ici deux considérations théoriques, l'une portant sur la nomenclature de la parenté, l'autre sur la morphologie des termes.

Nous croyons nécessaire, en particulier pour définir les changements survenus au cours de l'histoire dans l'application des noms aux degrés de parenté, de distinguer la relation entre membres d'une même génération, que nous appelons *homostathmique* (= de même niveau), et la relation entre membres de générations différentes, que nous appelons *hétérostathmique* (= de niveau différent) (1). La relation de fraternité est homostathmique ; la relation d'ancestralité, hétérostathmique.

(1) Ces termes ont été proposés et employés dans un article de *L'Homme* V, 1965, p. 15.

Dans la formation même des termes de parenté, il faut être attentif à la nature du suffixe quand celui-ci paraît avoir, comme c'est le cas ici, une valeur distinctive. Le morphème indo-européen \**-wo-*, \**-wyo-*, qui forme les dérivés secondaires en question, doit indiquer une certaine relation avec le terme de base. On peut préciser la nature de cette relation en considérant la fonction de ce suffixe dans une classe de dérivés nominaux primaires ; ce sont les adjectifs indiquant la position spatiale, comme véd. *pūrva-*, iran. *parva-* « antérieur, premier » ; grec *deksi-wós*, gotique *taihswa* « (côté) droit » ; grec *lai(w)ós*, lat. *laeuus*, v. slave *levŭ* « (côté) gauche » ; véd. *viśva-* « tout » ; *sarva-* « entier, intact », lat. *saluus* ; véd. *ṛṣvá-* « érigé, haut », av. *ərəšva-* « id. », etc. Par analogie, nous conjecturons que le dérivé en *-w-* d'un terme de parenté indiquera une situation de proximité à celui-ci, une relation particulièrement étroite et en quelque sorte homogène au nom de base.

Cette classe de dérivés en \**-w-* pour la parenté est représentée en indien par *pitṛvyā-* et *bhrātrvyā-*. Mais s'ils occupent à peu près la même position lexicale en indien, ces deux termes diffèrent grandement dans leur distribution indo-européenne : le premier est largement attesté sur une aire étendue, le second, limité à l'indo-iranien. On a lieu de penser que le premier est le terme original et que l'autre y a été conformé par assimilation secondaire et sur une partie seulement du domaine.

D'autres indices viennent confirmer cette chronologie relative. Les formes qui, en indo-européen occidental, correspondent à skr. *pitṛvyā-* montrent pour ainsi dire l'instauration de la fonction et même de la forme suffixale. On le voit notamment en grec ancien, où plusieurs dérivés sont ainsi constitués en *-w-*. Il y a, d'abord, *pátrōs* (depuis Hérodote et Pindare) « frère du père », et *mētrōs* (Homère, Hérodote, Pindare) « frère de la mère », dérivés en \**-ōu-* de *patēr* et *mētēr*. Cette formation indique donc en général le plus proche parent de même génération (donc hors de la filiation). Nous avons ici une relation homostathmique au terme de base. En conséquence, « frère du père (ou de la mère) » est bien le degré de parenté auquel convient cette dénota-

tion suffixale qui parfois, surtout au pluriel, se trouve étendue à l'ensemble des plus proches parents du père ou de la mère. Ce suffixe, thématisé en \**-wo-*, est celui qu'on retrouve avec la même fonction dans latin *patruus* « frère du père ». Mais le latin, non plus d'ailleurs qu'aucune autre langue, n'a le correspondant de gr. *mētrōs* « frère de la mère » ; pour cette parenté, le latin dit *auunculus* et le sanskrit *mātula-*. La variété de ces dénominations montre qu'elles sont de dates différentes. Alors que lat. *auunculus* se relie à *auus* par un rapport ancien que d'autres langues répètent (cf. ci-dessus, p. 224), les termes grec et indien sont secondaires : gr. *mētrōs* est évidemment calqué sur *pátrōs* et skr. *mātula-* (pour \**mātura-*) est de formation seulement indienne. Ce sont des substituts récents d'une dénomination indo-européenne, qui a disparu quand le frère de la mère a cessé d'avoir une position privilégiée par rapport au père.

Une autre raison a dû contribuer aussi à l'éliminer. Nous l'entrevoyons dans un procès assez complexe de concurrence entre deux formations suffixales du grec ancien, ce qui modifie sensiblement la perspective indo-européenne. Outre *pátrōs* « frère du père » qui répond exactement au sens, mais non exactement à la forme de skr. *pitṛvyā-*, le grec a le terme *patruíos* qui correspond à la forme de *pitṛvyā-*, mais qui n'a pas le même sens : *patruíos* désigne le « parâtre ». Or, tandis que *pitṛvyā-* « frère du père » n'a pas en sanskrit d'homologue de genre féminin (un \**mātrvyā* n'existe pas et sans doute ne pouvait exister), le grec *patruíos* « parâtre » est accompagné du féminin *mētruiá* « marâtre, seconde femme du père ». En fait, dans l'histoire lexicale du grec, le terme primaire est *mētruiá*, attesté depuis Homère et dans tous les dialectes, fortement caractérisé par sa connotation affective et ses emplois métaphoriques (la marâtre, mauvaise mère), en face de *patruíos* tardif et rare, seulement descriptif et visiblement analogique de *mētruiá*. Il faut en conclure que la concordance formelle entre skr. *pitṛvyā-* et gr. *patruíos* est trompeuse : c'est une simple convergence entre créations indépendantes et de date différente. Les seuls termes à prendre en considération sont, en indien, le

masculin *pitṛvyà-* « frère du père », en grec, le féminin *mētruiá* « marâtre ». La formation en *\*-w(i)yo-* a été utilisée de manière comparable, mais non identique, en indien et en grec : en indien *pitṛvyà-* dénote le plus proche parent du père, en fait son frère ; en grec où *pátrōs* était chargé de ce sens, on s'est servi du suffixe pour former sur *mētēr* un dérivé *mētruiá*, qui désigne la « mère par substitution », la « marâtre ».

On connaît moins bien, faute de données anciennes, le sort de cette formation en *-w(o)-* ou *\*-woyo-* dans les autres langues. Il est fort probable que v. slave *stryjǐ* « frère du père » (terme panslave, à l'exception du russe) continue, avec un traitement phonétique peu clair dans le détail, le même original que skr. *pitṛvyà-*. Ce type est représenté en germanique par vieux-haut-allemand *fetiro* « frère du père », qui se distingue de *ōheim*, « frère de la mère » tout comme lat. *patruus* de *auunculus*. Dans l'histoire du haut-allemand, *fetiro* a passé de « frère du père » à « fils du frère du père », d'où l'allemand moderne *Vetter* « cousin ». Mais c'est là une évolution exceptionnelle. Partout ailleurs, ce terme ou son équivalent féminin garde sa valeur homostathmique.

Considérons à présent le second terme de parenté affecté du même suffixe, à savoir skr. *bhrātrvya-*, av. *brātūirya-* (cf. ci-dessus). Il est, comme on l'a vu, limité à l'indo-iranien. Ce serait déjà une raison de penser qu'il est moins ancien que *pitṛvyà-*. En outre nous remarquons à présent que les deux termes ne sont pas homologues : *bhrātrvya-* « fils du frère » indique une relation hétérostathmique, à la différence de *pitṛvyà-* « frère du père », homostathmique. Conformité morphologique, disparité de sens, les deux traits doivent se tenir ; ils seront à expliquer ensemble. On en trouve la raison dans la structure générale de cette nomenclature.

Si l'indo-iranien *bhrātrvya-* ne s'applique pas au même niveau de parenté que *pitṛvyà-*, c'est que la position du terme de base l'exigeait ainsi. Etant donné la valeur du suffixe, si le dérivé *pitṛvyà-* de *pitṛ-* « père » s'appliquait au « frère du père », alors *bhrātrvya-*, de même formation, n'aurait dû désigner strictement que le « frère

du frère », ce qui est un non-sens, au moins en indo-européen où tous les frères ont entre eux la même relation. Il a donc été affecté à un autre degré de proximité : « fils du frère », ce qui, par décalage d'une génération, répondait à une double utilité : en premier lieu il servait à différencier le « fils du frère » du « fils de la sœur », dénommé tout autrement (*\*nepōt-*, indo-iranien *napāt-*) ; en second lieu il spécifiait la notion plus clairement que ne le faisait un autre dérivé, *bhrātrīya-* également « fils de frère » selon Pāṇini, et qui, faisant double emploi, a été évincé. Mais quand *napāt-* s'est dit indifféremment du fils du frère ou du fils de la sœur, skr. *bhrātrvya-*, devenu disponible, a été réinterprété soit comme « fils du frère du père », soit comme « presque frère », ce qui pratiquement revenait au même et désignait le « cousin ». La liaison avec EGO redevenait homostathmique ; puis, dans des conditions sociales qui semblent avoir été propres à l'Inde seule, la parenté des cousins a été associée à un comportement de rivalité. De là la double acception de *bhrātrvya-* en sanskrit classique, « cousin » et « rival ».

Toute cette évolution s'est déroulée sur le seul domaine indien. On n'en voit pas trace en iranien où *brātṛvya-* (av. *brātūirya-*, etc.) ne paraît avoir jamais dévié de son sens initial de « fils de frère ». Mais ce conflit entre les termes pour « neveu » et « cousin » renaît dans la phase moderne des langues romanes, en ibéro-roman, où les représentants de lat. *nepos*, *sobrinus*, *consobrinus* finissent par se recomposer en un système nouveau (1).

Ainsi, chaque fois, ce n'est pas un terme seul qui est à considérer, mais bien l'ensemble des relations : c'est par là que l'histoire de chacun des termes est conditionnée. Outre la structure générale de la parenté indo-européenne, il faut reconnaître pour chaque langue à une époque donnée, une structure particulière qui est à interpréter dans ses propres termes. C'est en partant de *bhrātrvya-* avec son sens de « fils de frère » donné par la tradition indienne, que nous pouvons restaurer les

(1) Voir l'article précité de *L'Homme* (ci-dessus p. 237, n. 1).

conditions du passage au sens de « cousin », puis de « rival » qui s'effectue en sanskrit classique. Plus encore que n'importe quel autre ensemble lexical, les termes de parenté nous obligent à maintenir et à combiner les deux démarches d'une même exigence de méthode, la considération structurale de l'ensemble de la nomenclature, la considération des niveaux de chaque langue et de chaque société.

## chapitre 7

### mots dérivés de termes de parenté

*Sommaire.* — Le grec fournit ici un groupe de désignations nouvelles — *huiōnós* « petit fils » : *páppos* « grand-père » ; *adelphidoús* « neveu » — qui, avec *adelphós* supplantant *phrátēr*, attestent le passage d'un système de parenté classificatoire à un système descriptif.

Le latin a trois adjectifs dérivés de *pater*. Un seul est indo-européen : c'est *patrius* qui, de fait, renvoie au \**pāter* dans son sens « classificatoire » le plus ancien (*patria potestas*) ; on sait qu'il n'y a pas, parce qu'il ne peut pas y avoir, de \**matrius* correspondant. *Paternus*, au contraire, répond à *maternus* et se situe sur le même plan, personnel : *amicus paternus*, c'est « l'ami de mon père ». Quant à *patricius*, il présente le suffixe latin caractéristique des dérivés de fonctions officielles (cf. *tribunicus*, etc.) et se rattache donc, non à *pater*, mais à *patres* « le Sénat ».

En grec, l'opposition de *pátrios* d'une part, à *patrōios* (Homère, Hérodote)/*patrikós* (attique) d'autre part, répond exactement à l'opposition latine : *patrius* : *paternus* — et trahit la même évolution de la notion de « père ». (La forme *métrōios*, faite sur *métrōs* « oncle maternel » et non sur *mētēr* directement, conserve le souvenir du rôle ancien du frère de la mère).

Une histoire complète de la parenté indo-européenne devrait tirer parti, non seulement des termes attestés, mais encore d'indices moins directs, parfois tout aussi instructifs, comme ceux que livrent les dérivés de certains noms de parenté.

Dans l'énumération donnée ci-dessus (p. 234) des noms du « petit-fils », nous avons signalé, sans nous y arrêter autrement, que le grec avait en face de \**nepōt* un dérivé nouveau, *huiōnós* (ϋιωνώς), qui ne correspond à aucun des termes employés ailleurs. Dérivé de *huiós* « fils », le terme *huiōnós* est employé dès Homère et ne comporte pas de variations de sens. A priori, une déri-

vation comme celle-ci pose une question. Cette formation secondaire en *-ōno-* (*-ωνο-*) est très peu représentée et par des mots obscurs ; on ne discerne pas pourquoi c'est de ce suffixe, que rien n'appelait ici, qu'on a tiré un dérivé de *huiós*.

Il y a cependant deux ou trois termes dont la formation peut nous renseigner en quelque mesure : principalement *oiōnós* (*οἰωνός*) et *korōnē* (*κορώνη*), deux noms d'oiseaux. *Oiōnós* qui se relie probablement à latin *avis*, est le nom de l'oiseau de proie, du grand oiseau dont le vol servait aux présages. *Korōnē* « corneille », comparé à lat. *corvus* « corbeau », relève de la même formation. On peut encore y ajouter *khelōnē* (*χελώνη*) « tortue », doublet de *khélos* (*χέλος*).

De ces deux, peut-être trois exemples, on peut conclure que le suffixe *-ōnos* donnait au nom radical un doublet à valeur augmentative. A première vue, au contraire, on attribuerait plutôt une valeur diminutive à *huiōnós*. Mais le contraste tient à ce que nous généralisons indûment la notion qui nous est familière de « petit-fils ». Il y aurait tout autant de raison de dire le « grand fils ». La désignation par « grand » et « petit » est traditionnelle, mais arbitraire ; « petit-fils » en français, mais en anglais, « grand-son » comme « grand-father », l'un ou l'autre étant d'un degré plus éloigné de celui qui parle, que son propre père ou son propre fils. Il faut probablement comprendre de la même manière *huiōnós*, qui sera le « grand-fils » par rapport à EGO. On pourra ainsi concilier le sens de *huiōnós* avec celui des autres mots de même formation. Il y a d'ailleurs pour « petit-fils » un terme distinct, usité en attique, alors que *huiōnós* est plutôt ionien : c'est *huidoús* (*υἰδοῦς*) (Platon, Xénophon) « fils du fils » formé sur le modèle de *adelphidoús* (*ἀδελφιδοῦς*) « fils du frère ».

Voilà donc un fait important : la dénomination nouvelle du « petit-fils » en grec. Elle est conditionnée par la transformation de la structure générale qui a eu lieu en grec.

Si l'on considère l'ensemble du système grec, un des changements les plus notables a été l'apparition d'un terme nouveau pour désigner le frère : *phrātēr* ayant

valeur classificatoire, il a été remplacé par *adelphós* (ci dessus, p. 213). En même temps, le nom indo-européen \* *awos* du « grand-père » a été éliminé : ce terme archaïque était en outre lié, par l'intermédiaire d'une forme dérivée, au nom de l' « oncle maternel ». Ni l'un ni l'autre n'a laissé de trace en grec. Corrélativement, le nom du « petit-fils » a disparu. De même que \* *awos* avait une double valeur et représentait deux relations qui se situent différemment, selon le point de vue patri- ou matrilinéaire, de même le terme qui lui fait pendant, \* *nepōt-*, oscille entre le sens de « neveu » (fils de la sœur) et celui de « petit-fils » (fils du fils).

Le système grec marque la transition d'un type de désignation à l'autre : tous les termes de parenté tendent à se fixer avec une signification unique et exclusivement *descriptive*. C'est pourquoi le nom du « frère » a été remplacé par celui de « co-utérin ». Ainsi s'explique encore la variété des termes pour « grand-père », ou une locution analytique comme « le père de mon père » (Iliade 14, 118) « le père de la mère » (Odyssee 24, 334), ou les composés descriptifs *mētropátōr* (*μητροπάτωρ*), *patropátōr* (*πατροπάτωρ*) (Homère, Pindare) ou simplement *páppos* (*πάππος*), terme d'adresse familier, affectueux, pour l'aïeul, sans distinction d'ascendance paternelle ou maternelle. De même la désignation du « neveu », *adelphidoús*, de la « nièce » *adelphidē*, a été tirée du nom du frère. Mais dans cette nomenclature nouvelle, « neveu » et « petit-fils » constituent deux parentés distinctes, et de même que le nom du « neveu » a été refait en « fils du frère », *adelphidoús*, de même celui du « petit-fils » l'a été comme « fils du fils », *huidoús*. C'est l'élimination des noms anciens du « grand-père » et du « petit-fils » d'une part, du « frère » et de la « sœur » de l'autre, qui a entraîné ces réfections dans la nomenclature grecque.

Nous apercevons ainsi que, malgré l'archaïsme des noms des parents de la femme, le vocabulaire grec nous livre un système récent. On a dû recourir à des dénominations descriptives dès l'instant qu'on avait abandonné la parenté classificatoire.

En revanche, le vocabulaire latin de la parenté révèle sa très haute antiquité ; dans la société romaine, la parenté est dominée par la prépondérance du père, qui lui donne un aspect « patriarcal ». Le vocabulaire est resté stable ; aussi la forme propre des termes latins nous renseigne sur une préhistoire plus ancienne que celle des termes grecs. Ce caractère conservateur du latin marque aussi la morphologie, le vocabulaire. Certes ici comme en d'autres domaines, le latin, avec des éléments archaïques, a fait un ensemble nouveau. Mais, en dissociant le système latin, on retrouve sans effort les pièces d'un système beaucoup plus ancien qu'elles aident à reconstituer.

Si nous examinons maintenant les dérivés du nom du « père », il s'en présente un qui existe en plusieurs langues sous la même forme et dont il faut reporter l'origine jusqu'à la période commune : c'est l'adjectif *patrius*, skr. *pitrya-*, grec *pátrios* (πάτριος).

Nous avons déjà indiqué qu'il n'y a pas d'adjectif correspondant qui soit dérivé du nom de la « mère ». Cette différence s'explique par la situation respective du père et de la mère. Un adjectif indiquant ce qui appartient au père, ce qui relève de lui, est justifié en ce que, dans la société, le « père » seul peut posséder. Les lois anciennes de l'Inde l'énoncent expressément : la mère, l'épouse, l'esclave ne possèdent rien. Tout ce qu'ils détiennent appartient au maître à qui ils appartiennent eux-mêmes. Telle est la situation constante de l'homme et de la femme respectivement ; on comprendra dès lors que \**matrius* manque partout.

Cependant, il y a en latin un adjectif spécifique dérivé du nom de la mère : *maternus*. La forme *maternus* est déjà instructive par elle-même. Attestée dès les plus anciens textes, et issue phonétiquement de \**māterinus*, elle est caractérisée par un suffixe en *-ino-* qui a un emploi précis en indo-européen et en latin : il indique la matière ; grec *phéginos* « de hêtre », dérivé de *phēgós*, *lāinos* « de pierre », de *lāas*, *anthinós*, « de fleur », de *ánthos* ; lit. *auksinas* « d'or », de *auksas* « or ». En latin, *eburnus* « d'ivoire », de *ebur*, etc.

Dès l'origine, *maternus* fait couple avec *patrius*, ce

qui produit des emplois tels que : *non patrio sed materno nomine*. La disparité de la formation invitait à une création analogique, et de bonne heure, sur *maternus* on a fait un nouvel adjectif, *paternus*. Au cours de l'histoire, *paternus* coexiste d'abord avec *patrius* ; puis, il gagne du terrain et finit par l'emporter : il survit seul dans les langues romanes (1). On peut se demander si c'est pour la seule raison de l'analogie avec *maternus* que *paternus* a triomphé, car comme Wackernagel l'observe, *paternus* est employé dès l'origine d'une manière exclusive dans certaines liaisons ; en particulier, comme épithète de certains mots tels que *amicus*, *hospes*, *seruus* ; on ne trouve jamais dans ce cas-là *patrius*. « La raison de cet emploi n'est pas visible », ajoute Wackernagel, sans aller plus loin. Observons déjà que, par un procès parallèle sur lequel nous reviendrons, le grec emploie un dérivé nouveau, *patrikós* (πατρικός), et exclusivement aussi avec des termes comme « ami », « compagnon », etc. Ces liaisons ont dû être déterminantes. Il faut seulement voir comment et pourquoi.

A partir du moment où *patrius* hérité et *paternus* analogique avaient cours ensemble, ils ont tendu à se différencier en quelque mesure. *Patrius* s'emploie exclusivement dans des expressions consacrées telles que *patria potestas* ; on ne trouve jamais dans ces cas-là *paternus*. Mais on a exclusivement *paternus amicus*. La *patria potestas*, c'est la puissance qui s'attache au père en général, qu'il détient de par sa qualité de père. Mais la relation est de tout autre nature dans *amicus paternus* : « l'ami de mon père. » En effet, *paternus* avec *hospes*, *amicus*, *seruus*, indique une relation personnelle d'homme à homme, et se réfère au père d'un individu déterminé. Cette différence entre *patrius* et *paternus* se définira donc comme celle entre un adjectif générique et un adjectif spécifique. Par exemple, chez Tite-Live : *odisse plebem plus quam paterno odio* (II, 58, 5) « il haïssait la plèbe plus que ne le faisait son propre père ». Nous voyons

(1) Cette histoire, avec de fines remarques sur les dérivés des termes de parenté, a fait l'objet d'un article de Wackernagel *Festgabe Kaegi*, 1916, pp. 40 ss., reproduit dans ses *Kleine Schriften* I, pp. 468 ss.

ici la raison qui a entraîné la création de *paternus*. Si *paternus* a été refait sur *maternus*, c'est que le \* *patrios* indo-européen se réfère non au père physique, mais au père dans la parenté classificatoire, au \* *pater* invoqué comme *dyauspitā* et *Iupiter*. Par contre *maternus* indique une relation d'appartenance physique : c'est littéralement, d'après le suffixe, « de la même matière que la mère ». Si on a donné à *patrius* un doublet *paternus* sur le modèle de *maternus*, ce fut pour spécifier une relation au père physique, à l'ancêtre personnel de celui qui parle ou dont on parle.

Nous avons même en latin, outre *patrius* et *paternus*, un troisième adjectif dérivé du nom du père : *patricius* « patricien », c'est-à-dire qui descend de pères nobles, libres. La formation en *-icius*, propre au latin, constitue des adjectifs tirés de noms de fonctions officielles, *aedilicius*, *tribumicius*, *praetoricus*.

Ainsi chaque adjectif se réfère à une notion différente : *patrius* est classificatoire et conceptuel, *paternus* est descriptif et personnel, *patricius* renvoie à la hiérarchie sociale.

En grec, les adjectifs « maternel » et « paternel » ont une formation singulière : *mētrōios* (μητρῴος) et *patrōios* (πατρῴος). En sus de son emploi propre, nous trouvons *patrōios* dans le composé *patroukhos* (πατροῦχος) qui repose sur *patrōio-okhos* (πατρῴο-οχος) : il désigne la « fille héritière », qui dans sa condition juridique est appelée *epiklēros* (ἐπίκληρος). Quand la fille se trouve être seule descendante, alors qu'elle ne peut hériter selon le droit grec, son cas fait l'objet de prescriptions juridiques nombreuses, énoncées dans la loi de Gortyne, afin que l'héritage reste dans la famille : *patroukhos* signifie littéralement : « qui possède les biens paternels ».

Dans l'article déjà cité, Wackernagel fait observer que *mētrōios* « maternel » ne dérive pas de *mētēr* « mère », mais de *mētrōs* « frère de la mère ». Sur le modèle de *mētrōs* produisant l'adjectif *mētrōios*, on a formé sur *pātrōs* « frère du père » l'adjectif *patrōios*. Wackernagel n'a pas insisté autrement sur cette remarque. Il est pourtant étrange que l'adjectif « maternel » en grec signifie littéralement non « de la mère », mais du « parent de la mère » ;

ce n'était pas l'expression la plus naturelle de la notion. Cela invite à en vérifier l'emploi. Homère donne une seule fois *mētrōios* (il est plus souvent question du père que de la mère dans les poèmes homériques), mais l'exemple est instructif. Autolykos s'adresse à sa fille et à son gendre et dit de leur enfant nouveau-né, qu'il vient de dénommer Ulysse : ὀππότ' ἂν ἤβησας μητρῴιον ἐς μέγα δῶμα | ἔλθῃ (Od. 19, 410) « quand ayant grandi, il viendra dans la grande maison de sa mère ». Dans la bouche d'Autolykos, la « maison de la mère » est nécessairement la maison du frère et du père de la mère, de sa famille d'origine. Un pareil emploi de *mētrōios* rend sensible la référence à *mētrōs* comme « parent du côté de la mère », quand l'adjectif se rapporte aux appartenances de la mère, qui sont en fait celles de sa parenté propre.

Il nous faut voir maintenant comment *patrōios*, abondamment représenté chez Homère, est employé à côté de *pātrios*, non homérique, néanmoins ancien. L'emploi homérique de *patrōios* illustre bien sa valeur spécifique. On le rencontre dans des expressions telles que : *skēptron patrōion* (Il. 2, 46, etc.), *tēmenos patrōion* (Il. 20, 391), qualifiant un sceptre, un domaine ; avec *mēla*, les troupeaux de moutons (Od. 12, 136) ; enfin et souvent : « les hôtes », *xeinoi patrōioi* (Il. 6, 231, etc.), « les compagnons », *hetairoi patrōioi* (Od. 2, 254, etc.). Donc d'une part des noms d'objets qui sont des possessions (*skēptron*, *tēmenos*, *mēla*), de l'autre des noms indiquant des relations sociales. Tout particulièrement instructif est *patrōion ménos* (Il. 5, 125) qui dans le contexte signifie « l'ardeur guerrière de ton père ». Chez Hérodote *pātrios* et *patrōios* coexistent : *pātrioi theoi* (I, 172), *nómoi* (II, 79 cf. Thuc. IV, 118), *thesmoi* (III, 31), mais *pātrōia khrēmata* (I, 92), *patrōioi doūloi* (II, 1), etc. On voit ainsi que la différence est exactement parallèle à celle qui existe en latin entre *patrius* et *paternus*. La qualification *pātrios* signifie « des pères, ancestral » et s'applique aux dieux de la lignée, aux lois acceptées de tout temps par les ancêtres. Mais *patrōios* est ce qui appartient au père personnel : fortune, esclaves. Par une extension inévitable, quoique occasionnelle, *patrōios*

peut parfois s'appliquer aussi à un personnage plus ancien que le père ; mais il s'agit toujours d'un ancêtre personnel, ainsi chez Hérodote *patrōios táfhos* (II, 136 ; IV, 127) « tombeau de famille ».

Le troisième adjectif, *patrikós* (πατρικός), est une création attique qui, dans l'histoire, a remplacé *patrōios*, terme ionien et poétique. De fait *phílos patrikós* (tout comme *amicus paternus*), *xénos patrikós*, *hetáiros patrikós*, signifient : « ami, (compagnon, hôte) de mon père ».

Au total, le couple d'adjectifs lat. *paterne/maternus*, gr. *patrōios/mētrōios* a une histoire complexe ; les deux termes n'étaient pas symétriques et ne pouvaient pas l'être. En latin, le plus ancien, *maternus*, implique l'appartenance physique, matérielle, à la mère ; le masculin *paterne* a été créé pour différencier du *pater* légal le *pater* personnel. En grec, *mētrōios* « maternel » est fait sur *mētrōs* « frère de la mère », parce que ce qui est propre à la mère n'est pas une possession, mais une relation ; du côté de la mère, c'est l'oncle maternel qui était le parent le plus important. Il est intéressant de constater ainsi une liaison étroite entre un rapport de dérivation et une parenté caractéristique.

Il apparaît donc que *patrius* se réfère seulement à une parenté de type classificatoire. Quand a prévalu la notion d'une parenté personnelle, il a fallu la caractériser par des adjectifs nouveaux, mais ceux-ci ont été produits dans chaque langue indépendamment et ne se recouvrent pas d'une langue à l'autre. Parallèlement, la formation de l'adjectif *mētrōios* révèle indirectement l'importance de l'oncle maternel. A travers ces particularités, l'histoire de ces dérivés rejoint quelques conclusions dictées par les termes mêmes.

\*  
\*\*

Dans leurs relations comme par leur signification étymologique, ces termes sont fort instructifs : le vocabulaire de la parenté indo-européenne témoigne de plusieurs états successifs, et reflète dans une large mesure les changements qu'a subis la société indo-européenne.

Cette société est certainement, comme on l'a toujours affirmé, de type patriarcal. Mais ici, comme en bien d'autres points du monde, divers indices accusent une superposition de systèmes, et notamment la survivance d'une parenté à prédominance de l'oncle maternel.

Les données historiques témoignent d'un compromis entre ces deux types de parenté : le système patrilinéaire prédomine nettement et de bonne heure. Mais il subsiste des traces claires du rôle dévolu à l'oncle maternel. La relation du fils de la sœur au frère de la mère coexiste en plusieurs sociétés avec celle de la descendance patrilinéaire.

Au plan propre de la nomenclature, il faut distinguer deux séries de désignations : l'une classificatoire, l'autre descriptive.

Là où l'état indo-européen commun est conservé, il est caractérisé par des termes de parenté classificatoire, qui tendent à s'éliminer au profit de termes descriptifs. Selon les sociétés, cette transformation a été plus ou moins rapide et complète. Le vocabulaire en offre des preuves, en grec surtout. La situation du grec est complexe parce que d'une part il a conservé des termes archaïques comme *daér* « frère du mari » ou *gálōs* « sœur du mari » ; de l'autre, il manifeste le passage d'un type de désignation à l'autre, par la coexistence de deux mots différents pour le « frère », *phrátēr* et *adelphós*. Dans une même nomenclature se superposent l'héritage indo-européen et les innovations grecques, témoignage d'une transformation qui aboutit à des termes de type descriptif.

Toutefois, il faudrait se garder d'établir des corrélations trop précises entre les changements survenus dans la société et ceux qui apparaissent dans la nomenclature ou inversement entre la stabilité du vocabulaire et celle de la société. On ne pourrait conclure immédiatement ni partout d'un terme nouveau à un renouvellement de l'institution, ni de la permanence de la désignation à la constance de la relation de parenté. Trois considérations doivent rester présentes à l'esprit. 1°) Le nom de parenté peut subsister alors que le sens étymologique qui conditionnait sa place première s'est effacé : ainsi lat. *auunculus*, séparé désormais de *auus*, se continue

dans fr. *oncle* ; — 2°) le nom ancien peut être remplacé par un terme plus clair sans que la position du désigné change : l'ancien français *avelet* disparaît devant *petit-fils*, ou, de nos jours, *bru* cède la place à *belle-fille* ; — 3°) le changement peut être dû à quelque action locale qui souvent échappe à notre connaissance ; tel est le cas de nombre de termes de parenté en arménien qui n'ont pas de correspondants connus. On les attribue à une « langue de substrat », celle que parlaient les populations anciennes qui ont adopté ensuite une langue indo-européenne. L'hypothèse est en soi plausible, bien qu'elle reste jusqu'à présent indémontrable. Dans le passé des langues, ce facteur est probablement responsable de bien des altérations ou des innovations. On ne saurait s'en étonner. L'étonnant est bien plutôt que, malgré tant de vicissitudes et à travers tant de siècles de vie indépendante, les langues indo-européennes aient conservé un vocabulaire de la parenté qui, à lui seul, suffirait à démontrer leur unité génétique et qui garde jusqu'à nos jours l'empreinte de son origine.

## livre 3

### les statuts sociaux

## chapitre 1

### la tripartition des fonctions

*Sommaire.* — Par des séries parallèles de termes d'étymologie souvent parlante, mais différents d'une langue à l'autre, l'iranien, l'indien, le grec et l'italique attestent un commun héritage indo-européen : celui d'une société structurée et hiérarchisée selon trois fonctions fondamentales, celles de prêtre, de guerrier, d'agriculteur.

Selon les traditions indo-iraniennes, la société est organisée en trois classes d'activité : prêtres, guerriers, cultivateurs. Dans l'Inde védique ces classes s'appellent « couleurs », *varna*. En Iran, elles ont pour nom *pištra* « métier », dont le sens étymologique est aussi « couleur ». Il faut prendre le mot dans son acception littérale : ce sont bien des couleurs. C'est par la couleur de leurs vêtements qu'en Iran, les trois classes se distinguaient — le blanc pour les prêtres, le rouge pour les guerriers, le bleu pour les cultivateurs, en vertu d'un symbolisme profond qui procède d'anciennes classifications connues dans beaucoup de cosmologies, associant l'exercice d'une activité fondamentale avec une certaine couleur liée elle-même à un point cardinal.

Les classes mêmes et les membres de ces classes ne sont pas dans l'Inde et dans l'Iran nommés de la même manière. Voici leurs noms respectifs :

| INDE                                  | IRAN                      |
|---------------------------------------|---------------------------|
| 1 <i>brāhmān</i> ( <i>brāhmaṇa-</i> ) | 1' <i>āθravan</i>         |
| 2 <i>ksattriya</i> ( <i>rājanya</i> ) | 2' <i>raθaēštā</i>        |
| 3 <i>vaiśya</i>                       | 3' <i>vāstryō fšuyant</i> |
| (4 <i>sūdrā</i> )                     | (4' <i>hūiti</i> )        |

Les noms ne se correspondent pas ; pourtant l'organisation est la même et le procédé de classification

repose sur les mêmes distinctions. C'est dans leurs significations propres, comme dans leurs rapports à l'intérieur du système social que nous aurons à examiner ces termes.

Voici, brièvement, les significations lexicales des deux séries :

- INDE : *brahmán* : prêtre, homme qui a la charge du sacré dans la religion ;  
*ṣattriya* : qui a le pouvoir guerrier (qui a le pouvoir de *rāj*) ;  
*vaiśya* : homme du *viś*, du clan, équivalant à « homme du peuple ».
- IRAN : *ādravan* : prêtre (étymologie peu claire) ;  
*raθaēštā* : guerrier, proprement : celui qui se tient sur le char, le combattant en char ;  
*vāstryō fšuyant* : traduction provisoire, « celui des pâturages » — et « celui qui s'occupe du bétail ».

On voit que, entre l'Iran et l'Inde, ces dénominations quoique distinctes, s'organisent de la même manière et se rapportent aux mêmes activités. Cette structure sociale est demeurée vivante dans l'Iran plus longtemps que dans l'Inde.

Cette terminologie est à la base d'un problème qui domine toute l'organisation de la société indo-européenne. Les deux groupes de termes diffèrent dans leur nature lexicale, mais ils concordent dans leur référence sociale. La division tripartite de la société qu'ils énoncent est la plus ancienne que nous puissions atteindre. Elle a des prolongements historiques qu'on n'a pas toujours reconnus, notamment dans la société indienne. Ce fut le mérite d'Emile Senart de montrer que les castes de l'Inde ne doivent pas être expliquées par une réglementation interne, mais qu'en réalité elles prolongent des divisions beaucoup plus anciennes dont l'Inde a hérité, et qui ne sont pas nées sur le sol indien : les castes de l'Inde sont la systématisation très durcie d'une division qui remonte en tout cas au passé indo-iranien, peut-être même déjà à la société indo-européenne. Le problème est, d'abord, d'examiner les noms qui définissent dans l'Inde et dans l'Iran cette division en castes ; ensuite, de voir si, dans

d'autres sociétés du groupe indo-européen, nous pouvons reconnaître un système pareil.

Quand on passe en revue les différentes dénominations, on constate que, pour la plupart, elles s'interprètent directement et ont une signification qui nous est encore accessible. On peut le montrer en les représentant successivement.

Le terme iranien pour « prêtre », avestique *ādravan*, a son correspondant en védique sous la forme *atharvan*, qui à vrai dire n'est pas tout à fait celle qu'on attendrait ; mais les deux mots se superposent sans trop de difficulté, la différence de *-θr-* iranien à *-thar-* indien ne constituant pas un obstacle sérieux à la comparaison. Symétriques sont de part et d'autre les dérivés : av. *āθauruna-*, qui indique la fonction de prêtre, et véd. *ātharvanā* « relatif à l'*atharvan* » ; le détail des structures atteste la concordance des significations initiales. Seulement l'analyse étymologique de ce nom demeure incertaine.

On a pensé depuis longtemps à expliquer *ādravan-* et *atharvan-* par le nom du « feu » qui est *ātar* en iranien. Si au point de vue formel, le rapprochement peut être envisagé, on se heurte, pour la notion elle-même, à une grave difficulté : il n'est nullement certain que l'*ādravan* soit le prêtre du feu. Dans l'Iran mazdéen, il est chargé des cérémonies religieuses ; dans l'Inde, l'*atharvan* est investi de pouvoirs magiques. Cette conception se déploie dans le recueil d'hymnes magiques dénommé précisément *Atharva-Veda*. La fonction du personnage se partage ainsi : dans l'Iran apparaît exclusivement le côté religieux, dans l'Inde l'aspect magique. Mais on ne voit rien dans son rôle qui rappelle particulièrement le feu. Il n'y a jamais eu en iranien une parenté étymologique quelconque entre *ātar* et *ādravan* ; et, deuxième difficulté, ce nom du feu, av. *ātar-*, est absolument inconnu dans l'Inde, où le feu comme notion matérielle et comme figuration mythologique se dit *agni-*, terme qui correspond au latin *ignis*, au v. slave *ognjǫ*. On ne saurait donc considérer comme assuré le rapport entre *ātar-* et le nom du « prêtre », *ādravan-*.

Isolé comme il paraît l'être, ce terme doit néanmoins

remonter à une haute antiquité. Qu'il soit restreint à l'indo-iranien ne prouve pas une création récente. D'ailleurs, le donner comme indo-iranien est peut-être simplifier le problème, car même à l'intérieur de l'indo-iranien, comme on l'a vu, les formes ne se recouvrent pas exactement. Peut-être leur rapport n'est-il pas celui de formes communes, qui auraient été héritées pareillement de part et d'autre. Un détail de morphologie suggère une relation différente et plus précise. En face de védique *átharvan-*, l'avestique présente un radical à variations flexionnelles, *átharvan-* aux cas forts (nominatif, accusatif), *átharun-* (c'est-à-dire *átharun-*) aux cas faibles (génitif, etc.). Si l'on pose en iranien une flexion primitive *átharvan-* (altéré en *átharvan-* sous l'influence de *áthar-*), génitif *átharunō*, etc., on obtient une structure régulière, alors que la flexion védique *átharvan-*, *átharvanah*, ne l'est pas, et semble refaite. Il se pourrait alors que la forme védique *átharvan-* fût un emprunt à l'iranien *átharvan-* plutôt que son correspondant indien. On s'expliquerait mieux ainsi la rareté relative de *átharvan-* dans le Rig-Veda en face de *bráhmán-*, sa spécialisation dans le monde des charmes et des rites déprécatoires, tandis que le terme garde en iranien sa valeur ancienne comme dénomination de classe sociale.

Pour désigner la fonction et la classe des prêtres dans l'Inde, le terme consacré est *bráhmán*. Il soulève un problème beaucoup plus difficile encore. La signification exacte et l'origine de ce mot ont provoqué de longs débats, qui ne sont pas encore clos.

Il s'agit en fait de deux formes différenciées par la place de l'accent, leur genre, leur signification : *bráhmán* (neutre), *bráhmán* (masculin), désignant le premier une chose, le deuxième un être. Ce balancement de l'accent, du radical au suffixe, est un principe de répartition qui, du fait que le ton indo-européen garde un rôle discriminatoire et phonologique, oppose le nom d'action au nom d'agent.

Que veut donc dire le terme si connu *bráhmán* ? Il est à peu près impossible de le définir d'une façon précise et constante ; dans les Hymnes, il admet une variété déconcertante de traductions. C'est un fluide mystérieux,

une puissance de l'âme, un pouvoir magique et mystique ; mais c'est aussi un hymne, une pratique religieuse, une incantation, etc. Comment, en conséquence, caractériser avec quelque exactitude le *bráhmán* masculin, c'est-à-dire « le personnage investi de *bráhmán* », qui est aussi désigné par le dérivé *bráhmaṇa* ?

Il n'y a rien dans la tradition indienne qui puisse guider une reconstruction de la forme ou de cette notion ; ce qui nous manque, c'est un sens concret à quoi accrocher la diversité des emplois. L'Inde même ne nous fournit pas cet indice solide : *bráhmán* baigne dans une signification de caractère mystique ; c'est une des notions sur quoi la spéculation indienne s'est le plus tôt exercée, ce qui en a effacé le point de départ. L'analyse de la forme n'est pas mieux partagée ; l'origine de *bráhmán* est un des problèmes les plus controversés de l'étymologie indo-européenne. Depuis près d'un siècle, les rapprochements les plus variés se succèdent et se combattent. Comme le sens fluide de *bráhmán* ne se refuse à aucune sollicitation, l'exégèse textuelle des emplois védiques elle-même reflète tour à tour ces différentes tentatives étymologiques. Rappelons brièvement les principales.

On a cherché à rapprocher *bráhmán* d'un groupe de termes rituels indo-iraniens, dont les principaux sont védique *barhis-* « jonchée du sacrifice », avestique *barəziš-* « coussin », et tout particulièrement av. *barəsmán-* « faisceau de branchages que le prêtre tient en main lors du sacrifice ». On a même posé expressément l'équation étymologique véd. *bráhmán-* = av. *barəsmán-*. Cependant, sans même insister sur la différence de structure dans la syllabe radicale, point qui n'est pas sans importance, l'écart de sens est si marqué en védique même entre la notion de « jonchée sacrificielle » (*barhis-*) et celle de *bráhmán-* qu'il est vain de chercher à les concilier. La technique de l'oblation à laquelle appartiennent *barhis-* en védique, *barəsmán-* en avestique n'a jamais eu aucun prolongement dans le sens abstrait, religieux ou philosophique, qui est exclusivement celui de *bráhmán*. De fait *barəsmán-* n'est en avestique qu'un terme du rituel sans implication religieuse, désignant un instrument dont on décrit l'usage avec celui des autres

accessoires du culte. La liaison caractéristique de *barasman-* avec le verbe *star-* « répandre » à laquelle répond exactement la locution védique *barbiṣaḥ star-* « répandre les jonchées » montre que ces termes n'ont eu dès le début qu'un sens matériel et étroitement technique, où ils sont restés confinés. Ils n'ont donc rien de commun avec *bráhman*.

D'une tout autre nature est le rapprochement ancien et qui a joui autrefois d'une grande faveur, entre véd. *bráhman-* et lat. *flāmen*. On aurait dans cette concordance un témoignage des conservations communes à l'indien et au latin ; un ancien neutre formé au moyen du même suffixe *-man*, latin *-men*, serait devenu, symétriquement dans les deux langues, la désignation d'un desservant du culte. A quoi s'ajouteraient des corrélations singulières dans les fonctions du *brāhmaṇa* et du *flāmen* respectivement. Mais ce rapprochement se heurte à maintes objections. La comparaison de l'élément essentiel de la forme, le radical *brab-* en indien et *flā-* en latin, fait de graves difficultés ; il faudrait poser en latin \* *flāgs-men-*, forme malaisée à justifier et dont au surplus aucun sens précis ne résulte, ni en italique ni en indo-européen. C'est pourquoi le rapprochement n'est plus retenu.

On ne s'attardera pas à rappeler d'autres tentatives, qui n'apportent rien. Nous estimons qu'aujourd'hui une donnée nouvelle doit mettre fin à cette discussion. On dispose maintenant d'un point d'appui pour la détermination du sens premier de *bráhman*. C'est le correspondant iranien qui le fournit, depuis qu'une inscription en vieux-perse nous a fait connaître le mot *brazman-* qui répond exactement à véd. *bráhman-*. Le sens du vieux-perse *brazman-* a été établi par W.-B. Henning (1) qui a montré que *brazman* donne *brahm* en moyen-parthe et en moyen-perse, et que *brahm* signifie « forme, apparence (convenable) », et s'applique soit à l'habit, soit au maintien et à la conduite.

En effet *brazman* en vieux-perse se réfère au culte et doit indiquer la « forme appropriée », le « rite »

(1) *Transactions of the Philological Society*, 1944, pp. 108 et suiv.

que ce culte exige. Tel sera aussi le sens de *bráhman* en védique : tous les emplois de ce terme ont en commun la notion de « forme cérémonielle » dans la conduite de l'offrant et dans les opérations du sacrifice. C'est ainsi qu'on définira dans son sens propre le terme *bráhman* qui s'est chargé ensuite de valeurs mystiques et spéculatives.

En conséquence, le *brahmán* indien (ou *brāhmaṇa-*) est celui qui assure l'exécution du culte dans les formes prescrites. Telle est la définition qui, au terme de cette analyse, met en accord la fonction du personnage avec le sens maintenant assuré du terme fondamental védique *bráhman*, v. perse *brazman*. La base conceptuelle est ainsi posée en indo-iranien, même si la racine du terme ne semble pas se retrouver ailleurs.

Nous sommes encore trop mal informés de la religion perse achéménide pour mesurer le rôle du *brazman* dans le culte. Il n'y a pas de preuve que ce nom abstrait ait produit en iranien ancien un nom d'agent qui serait parallèle à véd. *brahmán*, pour désigner celui qui connaît et accomplit les pratiques cultuelles. C'est une raison de croire que *brahmán* est une dénomination purement indienne qui a pour équivalent dans l'Iran un terme différent : l'*āθravan* de l'Avesta.

Les noms des deux autres classes sont des dérivés ou des composés qui peuvent s'interpréter facilement ; ils ne donnent lieu à aucun problème aussi complexe que celui que soulève celui du prêtre. Mais chacun se rattache à une notion importante. A ce titre, ils méritent d'être commentés brièvement.

On désigne la classe des guerriers, dans l'Inde, par skr. *ksattriya*, *rājanya*. Le premier nom est un dérivé de *ksattra*, « pouvoir », notion qui sera étudiée plus en détail dans le monde iranien (1) ; le second, *rājan(i)ya-* « de souche royale », du nom du « roi » *rāj(an)-*. Ces deux noms ne s'appliquent pas à des dignitaires, mais aux membres d'une classe et les désignent par le privilège attaché à leur condition. Ils ne se rapportent pas au

(1) Vol. II, livre I, chap. 2.

métier des armes; l'un et l'autre évoquent la puissance, la royauté. Nous lisons dans ces termes si clairs la manière dont s'est orientée dans l'Inde la désignation des « guerriers » : s'il y a liaison entre « guerriers » et « puissance », c'est que le pouvoir temporel n'est pas l'attribut nécessaire du *rāj*.

On verra en effet en examinant le concept du *rēx*, tel qu'il se définit entre la Rome ancienne et l'Inde, que le « roi » n'était pas doté d'un pouvoir réel (1). Ce que nous enseignent ici les noms de *ksattriya* et *rājanya* est que le pouvoir, défini par *ksattra* et *rāj(an)*, est associé au métier des armes.

Dans la société iranienne, le terme équivalant à *ksattriya* est, sous sa forme avestique, *raθaēštā*. On rencontre plus couramment *raθaēštar*, forme secondaire analogique des noms d'agents en *-tar* (type correspondant au grec *-τωρ*, *-τήρ* et au latin *-tor*); car \**-star* comme nom d'agent de *stā* est impossible; des racines de sens intransitif, comme *stā* « se tenir debout » ne fournissent pas de noms d'agent. La formation du composé justifie la forme *raθaē-štā* qui signifie : « celui qui se tient debout sur le char », comme le correspondant védique *rathesṭhā*, épithète du grand dieu guerrier, Indra. Cette représentation nous reporte à l'âge héroïque où l'idéal guerrier est exalté, où l'on célèbre le jeune combattant qui, debout sur son char, se lance dans la mêlée. Telle est la figuration indo-européenne du guerrier noble. Ce n'est pas à pied, ni à cheval, que le guerrier indo-européen va au combat. Le cheval est encore un animal de trait, attelé au char de guerre. Il faudra une longue histoire et plusieurs inventions pour que le cheval devienne monture, et la conduite de la guerre en sera transformée. Mais longtemps après cette révolution dans les techniques et dans la culture qu'est l'apparition du guerrier monté, le vocabulaire témoignera de la priorité du char sur l'équitation. Ainsi dans l'expression latine *equo uehi*, pour dire « aller à cheval », on continue d'employer le verbe *uehere* « transporter dans un char »; l'ancien verbe qui répondait à la technique du char a été

adapté à l'usage nouveau du cheval comme monture. Chez Homère *eph' hippōn baino* (ἐφ' ἵππων βαίνω) signifie non « monter à cheval », mais toujours « monter sur le char ». Le cheval ne sert qu'attelé au char; monter à cheval aurait été pour un guerrier de l'âge indo-européen aussi peu concevable que chevaucher un bœuf pour des peuples de l'époque classique. En dénommant le « guerrier » par le terme « combattant en char », l'Iran est donc plus fidèle que l'Inde à l'idéologie indo-européenne de la classe des guerriers.

Pour la troisième classe, le terme indien est *vaiśya*, qui signifie littéralement « homme du *viś* » soit à peu près « homme du peuple ». Le rapport s'établit ainsi entre la dernière classe et l'appartenance à la fraction sociale dite *viś*.

Il en est tout autrement dans l'Iran, où la désignation complexe et qui n'est pas toujours bien comprise, se compose de deux mots associés désignant une même personne : *vāstryō fšuyant*.

Le premier est un dérivé de *vāstra* « pâturage », cf. *vāstar* « pâtre ». Ces deux termes (*vāstra*, *vāstar*) sont très fréquents dans l'Avesta et revêtent une importance singulière. Nous avons eu ailleurs (1) l'occasion d'en analyser l'étymologie et d'étudier le sens qu'ils assument à la fois dans la vie pastorale et dans l'idéologie religieuse de l'Iran; ils comptent parmi les plus significatifs de la prédication zoroastrienne. Le second, *fšuyant*, est un participe présent de la racine *fšu-* « élever le bétail ». La classe est donc dénommée analytiquement par une jonction de deux mots qui se rapportent, l'un au « pâturage », l'autre à « l'élevage ».

Une expression double comme celle-ci, relève d'une catégorie de composés connue sous le nom de *dvandva*. Il s'agit de mots doubles dont les deux composants sont en asyndète, simplement juxtaposés, l'un et l'autre soit au pluriel, soit plus fréquemment au duel. Les deux termes, étroitement associés, forment une unité conceptuelle. Ce type est illustré en védique par *Mitra Varunā*

(1) Vol II, livre I, chap. 1.

(1) *Hittite et indo-européen*, Paris, 1962, pp. 98 et suiv.

qui unifie les deux dieux juxtaposés ; *dyāvā pṛthivī* (*dyaus/pṛthivī*) « ciel-terre » ou encore *mātā-pitarā(u)* « les deux, père et mère ». Le *dvandva* subsume l'unicité du concept en ses deux espèces distinctes. Il peut également prendre des formes plus lâches et associer deux qualifications. Par exemple, en latin, l'expression *Patres conscripti* n'a de sens que si on y reconnaît deux substantifs juxtaposés, *patres* d'une part, *conscripti* de l'autre ; soit deux groupes de personnes, indépendants à l'origine, qui constituaient ensemble le Sénat. C'est une expression du même type que nous avons ici en iranien : le *vāstryō* et le *ḥṣuyant*, sont deux espèces différentes : l'un s'occupe des pâturages, l'autre a charge du bétail. Puis, comme l'un et l'autre font partie d'une classe unique, un terme unitaire servira à les désigner : *vāstryō ḥṣuyant*. Cette classe iranienne a une dénomination fonctionnelle et explicite, en contraste avec le terme indien *vaiśya*, qui indique simplement l'appartenance à la tribu.

Pour être complet, il faut mentionner une quatrième classe qui apparaît dans les énumérations plus récentes. Dans l'Inde, le quatrième état est appelé *śūdrā*, dont nous ne savons pas le sens étymologique ; il s'applique aux gens de la plus basse catégorie, ethniquement mêlée, gens sans profession bien définie, ni fonction précise.

Dans l'Iran aussi, après les trois classes traditionnelles, un texte mentionne la *hūiti*, terme qui paraît signifier « occupation, métier » et qui s'applique à des artisans. On ne peut savoir de quand date cette nouvelle différenciation sociale, qui institue une classe distincte avec l'ensemble des artisans.

Pour bien mesurer l'importance de cette classification triple, il faut observer qu'elle ne s'applique pas seulement aux groupements humains. Elle s'étend à des ensembles de concepts qui sont ainsi mis en relation avec les classes. On peut ne pas la reconnaître à première vue ; elle se révèle indirectement, dans des expressions peu significatives en apparence, mais qui retrouvent leur sens une fois rapprochées des conceptions proprement sociales. Un exemple le montrera. On lit dans une inscription

perse achéménide de Darius l'expression d'une prière pour détourner du pays trois calamités : *dušiyārā* « la mauvaise récolte », *hainā* « l'armée ennemie », *draugā* « le mensonge », c'est-à-dire la perversion dans l'ordre moral et religieux. Ce n'est pas là une formulation de hasard. Ces trois calamités répondent à un ordre nécessaire : la première, la « mauvaise récolte », ruine le cultivateur, la deuxième, l'attaque ennemie, frappe le guerrier ; la troisième, le « mensonge », atteint le prêtre. On retrouve ici, transposée en trois espèces d'infortunes, cette même hiérarchie des trois classes que nous avons vu affirmée par les noms de ses représentants. La société ne peut se concevoir, l'univers ne peut être défini que sous cette ordonnance triple.

Cette division qui embrasse la totalité des hommes est-elle limitée à la société indo-iranienne ? On peut penser qu'elle est très ancienne et qu'elle remonte au passé indo-européen. De fait, elle a laissé ailleurs des traces. Nous signalerons en particulier, en Grèce, les traditions légendaires sur la première organisation de la société ionienne. Il en reste un reflet dans le mythe relatif aux fils d'Ion, l'éponyme de la race. Une légende (rapportée par Strabon, 383), attribuée à Ion la division de la société en quatre classes :

|   |   |   |  |
|---|---|---|--|
| (1) <i>geōrgoi</i><br>(γεωργοί)<br>cultivateurs | (2) <i>dēmiourgoi</i><br>(δημιουργοί)<br>artisans | (3) <i>hieropoioi</i><br>(ιεροποιοί)<br>prêtres | (4) <i>phylakes</i><br>(φύλακες)<br>gardiens |
|---|---|---|--|

Il y est fait allusion dans le *Critias* de Platon qui énumère :

|                                       |   |   |   |
|---------------------------------------|---|---|---|
| <i>hierēis</i><br>(ιερείς)<br>prêtres | <i>dēmiourgoi</i><br>(δημιουργοί)<br>artisans | <i>geōrgoi</i><br>(γεωργοί)<br>cultivateurs | <i>mákhimoi</i><br>(μάχιμοι)<br>guerriers |
|---------------------------------------|---|---|---|

D'autre part, on connaît les noms des quatre grandes tribus ioniennes mises sous l'égide des quatre fils d'Ion. Ces quatre noms propres doivent être en relation avec les quatre classes sociales. Malheureusement, ils sont cités dans un ordre différent selon les auteurs, ce qui

trouble la comparaison et empêche de faire coïncider immédiatement chaque nom avec une des quatre fonctions.

Hérodote V, 66 :

|                           |                                   |                             |                          |
|---------------------------|-----------------------------------|-----------------------------|--------------------------|
| <i>Gelēōn</i><br>(Γελέων) | <i>Aigikorées</i><br>(Αἰγικορέες) | <i>Argádēs</i><br>(Αργάδης) | <i>Hóplēs</i><br>(Ὅπλης) |
|---------------------------|-----------------------------------|-----------------------------|--------------------------|

Euripide, *Ion* 1579-1580 :

|               |                 |                |                  |
|---------------|-----------------|----------------|------------------|
| <i>Gelēōn</i> | <i>Hóplētes</i> | <i>Argadēs</i> | <i>Aigikorēs</i> |
|---------------|-----------------|----------------|------------------|

Plutarque, *Solon* 23 :

|                 |                |                  |                  |
|-----------------|----------------|------------------|------------------|
| <i>Hoplitai</i> | <i>Ergadēs</i> | <i>Gedéontes</i> | <i>Aigikorēs</i> |
|-----------------|----------------|------------------|------------------|

La tradition de ces noms a été adaptée à l'interprétation ; il est clair, par exemple, que Plutarque entend désigner les guerriers, les artisans, les agriculteurs, les chevaliers. Néanmoins cette liste onomastique doit bien, en gros, recouvrir les quatre classes. On peut tenter de fixer quelques corrélations, mais d'abord il faut se dégager de l'interprétation de Plutarque — trop claire pour être autre chose qu'un remaniement tardif de termes qui n'étaient plus compris.

*Hóplētes* (*hóplēs*) est connu par plusieurs inscriptions : ainsi à Milet (v<sup>e</sup> siècle) *hoplēthōn* (ὀπλήθων) gén. plur. avec variante graphique ; en Dacie, on rencontre une *phylē hopléitōn* (φυλή ὀπλείτων). Le nom est sans doute à rapprocher de *hóplon*, pluriel *hópla* non au sens de « armes » qui est dérivé, mais au sens propre d'« instruments, outils ». Nous aurions donc ici des *artisans*.

*Argádēs* (confirmé par des références épigraphiques de Cyzique et d'Ephèse comme nom donné à une *khiliostús*, groupe de mille hommes) évoque le nom d'*Argos* dont nous savons le sens : *Argos* signifie τὸ πεδῖον « sol, plaine » dans la langue des Macédoniens et des Thessaliens, d'après Strabon. *Argádēs*, par référence au sol, désignerait donc les *cultivateurs*. Telle est la deuxième identification qu'on peut faire avec quelque vraisemblance.

*Gelēōn* et *Aigikoreús* correspondraient alors aux fonctions nobles, dont on s'attend bien à ce qu'elles soient en tête, comme elles apparaissent chez Hérodote. Pour

*Aigikoreús* on est frappé de la ressemblance de ce composé avec *aigís*, l'« égide » d'Athéna. Il faut savoir que les quatre classes étaient respectivement en rapport avec Zeus, Athéna, Poséidon et Héphestos. Nous pouvons assigner les deux dernières classes aux deux derniers dieux, *Hóplēs* comme « artisans » à Héphestos, *Argádēs* comme « cultivateurs » à Poséidon, lequel a l'agriculture dans ses multiples attributions. Il resterait les deux classes attribuées à Zeus et Athéna ; à cette dernière se rattacherait alors *Aigikoreús*. Quant à *Gelēōn*, on rappellera qu'il est sous le patronage de Zeus d'après une inscription (I. G. II<sup>2</sup>, 1072) mentionnant Zeus *Gelēōn*. Ce témoignage associe au dernier terme le seul nom divin disponible, celui de Zeus.

Assurément, il s'agit de survivances qui n'étaient plus comprises à l'époque où cette tradition a été recueillie, et dont l'interprétation demeure hypothétique. Cependant, la manière dont les personnages se distribuent les activités sociales est conforme aux traditions explicites de l'Inde et de l'Iran. La quatrième activité est artisanale, comme dans l'Iran. Enfin, cette distribution est réglée par un ordre divin. On peut donc penser qu'ici survit sous un aspect légendaire la vieille division sociale et que c'est déjà une raison de la poser comme indo-européenne, et non pas seulement comme indo-iranienne.

Cette analyse peut trouver aussi confirmation dans le monde italique, notamment dans les Tables Eugubines, rituel formulé en langue ombrienne à l'usage des prêtres Atiédiens d'Iguvium (Gubbio), en Ombrie.

Ces Tables décrivent le cérémonial de la lustration annuelle qu'accomplissent les prêtres, et qui consiste en une circumambulation autour du territoire de la cité. La procession est coupée de stations à chaque porte de la ville, chacune donnant lieu à des oblations et à la récitation de formules. Or dans les prières qui sont répétées en forme de litanies, reviennent certaines expressions qui méritent d'être analysées. Elles appellent la protection divine sur des êtres ou des choses qui sont énumérés en six noms consécutifs, répartis en trois groupes de deux :

*nerf arsmo ueiro pequo castruo fri-f*

Le premier terme *ner-f* (accusatif pluriel de *ner*), correspond au sanskrit *nar*, au grec *anēr* (ἀνήρ) : ce sont les hommes de guerre, les chefs ; *ar-smo* est le terme désignant les rites, le sacré ; *ueiro* = lat. *uirōs* « les hommes » ; *pequo* = lat. *pecus* « le bétail » ; *castruo* qui répond à lat. *castra* désigne le territoire cultivé, les champs ; *fri-f* = lat. *fructus*. Nous avons donc : les chefs, les prêtres ; les hommes, les troupeaux ; les champs, les produits du sol ; trois groupes de deux mots ou, peut-on dire, trois *dvandva* successifs. L'un de ces *dvandva ueiro pequo* « hommes-bétail », se retrouve en iranien, dans l'Avesta, sous la forme *pasu vīra* « bétail-hommes » ; cette correspondance, remarquée depuis longtemps, illustre l'antiquité du rite et de la formulation même des Tables Eugubines.

Chacun de ces trois groupes intéresse respectivement une zone de la vie sociale : d'abord, les prêtres et chefs, ensuite : l'homme et les bêtes, enfin : la terre et ses produits.

Cette division, quoique répartie d'une manière un peu différente, correspond au schéma ancien, avec un élargissement. On ne mentionne pas seulement la société des hommes, mais les produits du sol. Cette addition mise à part, le principe de classification reste le même : les prêtres, les guerriers, les cultivateurs (hommes et troupeaux).

Nous nous bornons à énumérer les preuves de cette organisation sociale, là où ces preuves consistent en termes spécifiques ou en données onomastiques. Les autres indices qu'on peut tirer d'une étude des religions ou des mythologies demeurent hors de notre propos. Au surplus, c'est le domaine auquel M. Georges Dumézil a consacré des travaux fondamentaux, trop connus pour qu'on les rappelle ici (1).

(1) Voir notamment *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958) et *La religion romaine archaïque* (Paris, 1966) où est annoncée une refonte des ouvrages antérieurs, dont *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941).

## chapitre 2

### les quatre cercles de l'appartenance sociale

*Sommaire.* — De caractère fonctionnel, la tripartition étudiée au chap. 1 ne se confond aucunement avec les cercles d'appartenance, divisions politiques affectant la société considérée dans son étendue. Ici, l'ancien iranien a conservé quatre termes désignant respectivement la « famille », le « clan », la « tribu », le « pays ». Mais le comparatiste a souvent beaucoup de peine à rétablir avec précision la valeur ancienne, indo-européenne, de ces termes.

L'étude attentive de la racine \**dem-* — qui fournit le nom de la petite unité (ir. *dam-*), de la « maison » comme entité sociale (lat. *domus*, gr. hom. *dō*) — conduit à la distinguer des racines \**dem(ə)* « construire » et \**dom(ə)* « dompter » auxquelles les dictionnaires l'associent d'ordinaire. Quant au changement de sens qui s'observe en plusieurs langues de « maison-famille » à « maison-édifice », il reflète un changement social : le fractionnement de la grande famille qui, à une société structurée selon la généalogie, fait succéder peu à peu une société subdivisée selon la géographie.

Il faut donc séparer gr. *dōmos* « construction, maison » et lat. *domus* qui désigne, non l'édifice, mais le « chez soi » comme entité sociale incarnée par le *dominus*. Par suite, *domus* entre dans des couples contrastés dont le deuxième terme désigne ce qui est hors du cercle domestique : *domi militiaeque*, *domi* : *peregre*, *domesticus* : *rusticus* ; le couple *domi* : *foris* « chez soi : dehors » fait apparaître le nom \**dhwer-* de la « porte » comme désignant la frontière, vue du dedans, entre le dedans et le dehors.

En face des termes iraniens, les mots homériques pour « famille », « clan », « tribu » — *génos*, *phrētrē*, *phálon* — attestent à la fois renouvellement lexical et conservation politique.

Enfin si au nom iranien du « pays » — *dahyu* — correspond en skr. le nom de « l'esclave étranger », *dasyu*, c'est parce que les Iraniens désignent naturellement leur peuple, vu de l'intérieur, par un dérivé de *daba* « homme », tandis que pour les Indiens ce même *dahyu* vu de l'extérieur, apparaît nécessairement comme « esclave-étranger » : ainsi se trouve à nouveau illustrée l'importance de l'opposition dedans-dehors.

L'organisation tripartite qui vient d'être décrite établit, au sein de la société, des classes de fonction ; elle ne revêt pas un caractère politique, sinon du fait que

la classe sacerdotale, étant la première, détermine la hiérarchie des pouvoirs. L'organisation proprement sociale repose sur une classification toute différente : la société est considérée non plus dans la nature et la hiérarchie des classes, mais dans son extension en quelque sorte nationale, selon les cercles d'appartenance qui la contiennent.

C'est dans l'ancien Iran que cette structure est la plus apparente. Elle comporte quatre cercles concentriques, quatre divisions sociales et territoriales qui, procédant de l'unité la plus petite, s'élargissent jusqu'à englober l'ensemble de la communauté. Les termes qui les désignent sont :

1) *dam-*, *dāmāna-*, *nmāna-* (formes équivalentes qui se répartissent selon l'âge des textes) « famille » et « maison ». La deuxième forme, *dāmāna-*, est dérivée de la première, *dam-*, par suffixation ; et *dāmāna-* aboutit phonétiquement à *nmāna-* ;

2) au-dessus, *vis* « clan », groupant plusieurs familles ;

3) au-dessus, *zantu* « tribu », proprement « l'ensemble de ceux qui sont de même naissance » ;

4) enfin, *dabyu*, qu'on peut rendre par « pays ».

A côté de chacun de ces termes iraniens, on peut mettre le terme correspondant en sanskrit : *dam* « maison » (av. *dam-*) ; *vis-* « communauté, peuple » (av. *vīs-*) ; *jantu-* « créature » (av. *zantu-*). Au quatrième terme, avestique *dabyu-* « pays », correspond védique *dasyu* qui, dans des circonstances qu'on essaiera de préciser, a pris le sens de « population barbare et ennemie ». Mais nous ne trouvons pas dans l'Inde une liaison organique entre ces quatre dénominations. Elles ne se rejoignent plus. Le schéma ancien est déjà altéré. La société iranienne a été plus conservatrice.

La même observation vaut pour les langues classiques. Nous avons matériellement les correspondants des trois premiers termes : gr. *dómos* (δῶμος), lat. *domus* ; gr. *woikos* (woĩkos), lat. *uicus* ; et gr. *génos* (γένος) (neutre en -s),

lat. *gens* (féminin en -ti, donc latin \* *genti-* en face de \* *gentu-*, prototype du terme iranien). Mais dans le monde classique non plus que dans l'Inde, ils ne constituent une série. La correspondance n'est qu'étymologique. En grec et en latin, ces vocables hérités ne s'ordonnent pas comme en iranien. Ils ne se recouvrent même pas entre le latin et le grec. Loin de constituer deux unités sociales distinctes, gr. *dómos* et (*w*)*oikos* signifient pratiquement la même chose, « maison » ; ce sont des raisons d'époque, de dialecte et de style qui font apparaître l'un plutôt que l'autre. En latin, nous ne retrouvons pas non plus la structure iranienne : *uicus* n'est pas le degré supérieur de *domus* ; c'est autre chose que la *vīs* iranienne, autre chose aussi que le (*w*)*oikos* grec.

En outre, en Grèce et à Rome, aux termes qui appartiennent à cette ancienne série s'ajoutent des mots nouveaux, étrangers à l'indo-iranien, gr. *phulē* (φυλή) et lat. *tribus*.

On peut néanmoins tenir pour assuré que la nomenclature iranienne des divisions sociales vient du passé indo-européen. Les quatre termes cités de l'iranien ancien reparaissent dans les mots composés désignant le « chef » (*pai-*) de chaque division : *dmāna-pai-*, *vis-pai-*, *zantu-pai-*, *dabyu-pai-*. Cette hiérarchie, car c'en est une, était fortement enracinée ; elle a subsisté dans le même ordre en moyen-iranien malgré l'évolution du vocabulaire et de la langue : *mānbed*, *visbed*, *zandbed*, *dehbed*. C'est qu'elle remontait haut dans le temps. Nous la découvrons pour deux de ces termes dans un état antérieur à l'iranien et sous la même forme de composés. Av. *dāmāna-pai-* a son parallèle à la fois dans véd. *dam-pai-* « maître de maison » et en grec dans *despótēs* (δεσπότης), et av. *vis-pai-* « chef de clan » à la fois dans véd. *viš-pai-* et dans le lituanien *vėš-pats* « chef de clan » d'où « seigneur ».

Le groupement de ces dénominations montre comment elles s'ordonnaient. Il faut maintenant les considérer successivement et définir chacune d'elles dans sa particularité.

Le nom de la « maison » qui vient en premier, est un des mieux connus du vocabulaire indo-européen. De plus, il est lié à une racine verbale d'une manière qui

semble immédiatement compréhensible et satisfaisante. La forme iranienné *dam-* se rattache en effet à la famille de latin *domus*. Si en latin *domus* (féminin) est un thème en *-u-*, nous savons, par le témoignage indirect du latin même, qu'il a coexisté avec un ancien thème masculin en *-o-*, car c'est \**domo-* qui est supposé par le dérivé *dominus*; la forme grecque *dómos* le confirme. En grec, à côté de *dómos* « maison », nous avons le féminin *domé* (δομή) « bâtiment » et le nom d'agent \**domós* (\*δομός) avec le ton sur le suffixe, qu'on trouve en composition dans *oiko-dómos* (οικο-δόμος) « celui qui bâtit la maison ». La forme thématique est connue aussi par véd. *dama-* « maison ». Comme thème en *-u-*, à côté de latin *domu-* et de vieux slave *domŭ*, on comptera le dérivé adjectif védique *damū-nah* « domestique, (protecteur) de la maison », ainsi que le composé arménien *tanu-(tēr)* « (maître de) maison ».

Aussi bien \**domo-* que \**domu-* sont tirés d'un ancien nom-racine qui peut avoir les formes \**dem-*, \**dom-*, \**dm-*, \**dm-*. Il apparaît en forme libre ou en composition dans l'expression skr. *patir dan* et *dam-patih*, av. *dəng paitiš* (où *dəng* représente \**dams*) « maître de maison », à laquelle répondent en grec *despótes* et *despoina* (δέσποινα). Ces deux composés grecs ne sont plus analysables à date historique, mais les éléments se laissent reconnaître séparément et ensemble : *-pótēs* (-πότης) et *-poina* (-ποινα) représentent respectivement l'ancien masculin \**poti* « maître » et l'ancien féminin archaïque \**potnya* « maîtresse »; le composé *des-poina* a pour correspondant en védique *dam-patnī* « maîtresse de maison ».

Il y a d'autres témoignages de ce nom-racine \**dem* en grec. Telle l'expression homérique *hēméteron dō* (ἡμέτερον δῶ) « notre maison », ancien \**dōm* (comme arménien *tun* « maison ») qui a été élargi plus tard en *dōma*. On admet en général que *dāmar* (δάμαρ) « femme légitime » appartient à la même famille, et on l'analyse en *dam-* « maison », et *-ar* de la racine de *ἀραρίστω*, « ordonner, arranger »; le sens est donc « celle qui administre la maison ». Le degré zéro de \**dem-*, c'est-à-dire \**dm-*, est habituellement reconnu dans homé-

rique *mesó-dmē* (μεσόδμη), en attique *mesómñē* (μεσόμνη), qui désigne la poutre centrale unissant deux montants, deux piliers à l'intérieur de la maison. En outre, nous avons \**dm-ōu-* dans *dmōs* (δμῶς) « serviteur », génitif *dmōs* (δμῶος), féminin *dmōē* (δμῶή) « servante » en tant que celui ou celle qui est de la maison.

Tout cet ensemble de formes nominales est rattaché traditionnellement à une racine verbale \**dem-* « bâtir ». Les formes de \**dem-* attestent ce qu'on appelle une racine disyllabique : \**dem-a-* et \**dmā*, grec *dēmō* (δέμω), parfait passif *dédmētai* (δέδμηται), cf. *neódmātos* (νεόδματος) « construit récemment », *dēmas* (δέμας) « forme, apparence corporelle », proprement « structure ».

Des différents thèmes de cette racine, on tire plusieurs formations nominales. Notamment, avec suffixe *-ana-*, les dérivés indo-iraniens, avestique *dāmāna-*, vieux-perse \**māna-*, védique *māna-* (de \**dmāna-*); avec suffixe *-ro-*, le germanique \**dem-ro-*, anglo-saxon (et anglais) *timber* « bois de construction », all. *Zimmer* « charpente », puis « chambre », ainsi que l'ancien verbe dénommatif got. *timrjan* « charpenter, construire ».

Enfin, on admet que cette même racine \**dem-* « construire » a produit, outre le nom de la « maison », un verbe dérivé de ce nom, et signifiant « dompter », verbe représenté par latin *domare*, grec *damáō*, etc. Le lien de sens serait « attacher (un animal) à la maison, domestiquer ».

Tout cet ensemble étymologique est mis dans les dictionnaires récents sous une seule et même rubrique \**dem-* et ordonné à partir de la notion de « construire »; toutefois Meillet s'exprime avec quelque réserve sur le rapport morphologique entre \**dem-* « construire » et *dem-* « maison ».

A première vue, cette grande reconstruction étymologique, où entrent un grand nombre de formes prises à toutes les langues de la famille, ne soulève aucune difficulté majeure. Les liaisons supposées entre les notions sont au moins plausibles. On peut même trouver naturel qu'un nom désignant la « maison » et commun à presque toutes les langues procède d'une racine verbale également ancienne signifiant « construire ». Il s'ensuit que

la première unité sociale, la « maison » ou la « famille », devrait son nom à la technique matérielle du charpentage.

Mais il ne suffit pas, pour qu'une démonstration soit acquise, qu'elle ne heurte pas la vraisemblance. Chacun des groupes lexicaux mis ainsi en liaison révèle, à l'examen, des particularités de forme et de sens qui apparaissent originales et irréductibles, et qu'il faut mettre en lumière, avant de les confronter. Seule cette analyse préalable autorisera un jugement sur l'appareillage génétique des formes. La méthode comparative est ici mise à l'épreuve sur toute l'étendue de notre recherche. Nous reprenons donc à la base les données de cette comparaison pour les décrire dans leurs caractéristiques propres.

Si nous examinons le nom de la « maison », nous ne tardons pas à observer que *domus* en latin et *dómos* en grec qui semblent, mise à part la différence morphologique des thèmes (lat. -u- : grec -o-), se recouvrir complètement, différent à maints égards dans leurs emplois lexicaux. Chez Homère, *dómos* est accompagné d'épithètes descriptives ; la maison est « grande, haute, bien construite, large », etc., elle a les caractéristiques d'une construction ; le *dómos* comporte un vestibule qui est dénommé *pródomos* « partie antérieure du *dómos* ». Rien de pareil en latin où *domus* n'admet aucune qualification matérielle et ne désigne jamais un édifice. Inversement, *domus* signifie toujours « maison » au sens de « famille », ce qui est entièrement étranger à gr. *dómos*. De plus, certaines formes casuelles de lat. *domus* sont fixées en fonction adverbiale : *domi*, *domum*, *domo*. En grec, ces emplois adverbiaux sont impossibles avec *dómos* et *dóma* ; ils existent bien, mais avec *oikos* ; on a respectivement, en face de lat. *domi*, *domum*, *domo*, gr. *oíkoí* (οἴκοι), *oíkade* ou *oíkonde* (οἴκαδε, οἴκονδε), *oíkothén* (οἴκοθεν).

Dans le même ordre d'idées, nous observons que *domi*, *domum*, *domo*, signifient seulement « chez soi », sans ou avec mouvement, comme point d'arrivée ou comme point de départ. Ces adverbes opposent le « chez soi » à ce qui est dehors (*foras*, *foris*) ou à l'étranger (*peregre*) ou encore les occupations habituelles, les travaux de la paix,

*domi*, à la guerre, *militiae*. De pareilles représentations ne seraient guère conciliables avec le nom de la « maison », si on devait le prendre comme « construction ». Il est clair que ces emplois adverbiaux supposent une signification morale et non pas matérielle de *domus*.

Considérons à présent la relation admise entre *domus* et une racine \**dem-* « construire ». Si la « maison » était simplement la « construction », on s'attendrait à trouver un verbe \**dem-* en latin. Mais le correspondant du verbe grec *démō* « construire » est absent du vocabulaire latin, ce qui éloigne encore *domus* de gr. *dómos*. L'écart entre les deux langues et la distance entre les deux notions ressortent à plein si l'on met en présence les expressions pour « construire (une maison) ». Le grec a un verbe *oiko-domeîn*, dénommatif du composé *oiko-dómos* « constructeur de maison », où on notera que le nom d'agent de \**dem-* a pour régime *oikos* et non *dómos*. Quel est l'équivalent latin de *oikodomeîn* ? C'est le verbe composé : *aedificare*. Ainsi à gr. *-domeîn* répond latin *facio* et non un verbe de même racine ; à *oiko-* répond, non *domus*, mais *aedes*. La formation de *aedificare* est donc une preuve évidente que la valeur propre de *domus* n'a rien de commun avec celle de *aedes*, et que, en conséquence, *domus* ne peut avoir été un terme d'architecture. S'il faut une confirmation, on la trouve hors du latin et du grec dans un troisième verbe composé de même sens ; en osque, « construire » se dit : *tríbarakavúm* (infinitif en *-um*). Ce verbe est formé de *tríib-* (= *trēb-*) « maison » et *ark-* « enfermer, retrancher » (cf. lat. *arceo*). Ce doit être en osque un calque du grec *oikodomeîn* réalisé comme nombre d'autres emprunts osques, sous l'influence de la civilisation grecque. Mais en osque aussi, la « maison » matérielle a une dénomination particulière \**trēb*.

Nous avons donc dans ces trois langues un verbe indiquant la construction matérielle qui est composé avec le nom de la « maison » ; or ce nom n'est jamais tiré de \**dem* « construire ». C'est un nouvel indice marquant la différence entre le sens qu'on avait reconstruit pour *domus* et le sens effectivement constaté.

Le problème dès lors se précise en latin. Deux sub-

stantifs, *aedes* et *domus*, peuvent également se traduire par « maison », mais ils ne s'équivalent pas, et ils diffèrent grandement par leur dérivation. *Aedes* « maison ; temple » en tant que construction, a donné lieu au dérivé *aedilis*, magistrat veillant à la construction des maisons et plus spécialement des temples. De *domus*, il n'y a pas de dérivé comparable : \* *domilis* n'existe pas. Inversement, deux dérivés sont particuliers à *domus* : 1) *domicilium* dont le second terme est dérivé lui-même d'un ancien *-cola*, tel qu'il figure dans *agricola* ; or *domicilium* « siège de la *domus* » indique la maison en tant que résidence et non en tant que construction ; 2) *dominus*, terme social. Pour nous, *domus* et *dominus* sont des mots différents ; mais les Latins les sentaient comme fortement liés. Par exemple, avec un de ces jeux étymologiques que les vieux poètes latins aimaient : « *O domus antiqua, heu quam dispari dominare domino* » ; chez Cicéron : « *domus erat non domino magis ornamento quam ciuitati* » jusqu'à Saint-Jérôme : « *in nauis unus gubernator, in domo unus dominus*. » Or le *dominus* n'est nullement responsable de la construction de la maison.

Enfin, les emplois même de *domus* en latin excluent toute allusion à une construction : fréquents avec des possessifs, *domus mea*, *apud me domi*, ils indiquent toujours le « chez soi ». De là vient que le tour *aliquid est mihi domi* « j'ai quelque chose chez moi » équivaut à « je possède ». Ainsi chez Plaute, *cui argentum domi est* « celui qui a de l'argent (à lui, chez lui) ». Tous ces traits caractérisent *domus* comme notion familiale, sociale, morale, nullement matérielle.

Chez Caton, nous lisons une antique prière adressée à Mars lors de la lustration du champ. Elle consiste en formules archaïques, transmises à travers les générations, et reproduites littéralement. L'offrant, après avoir accompli le rite, appelle la protection de la divinité *mibi, domo familiaeque nostrae*. Ainsi la *domus* prend place entre la personnalité même du sacrificant et sa *familia*.

Quand, chez Virgile, Enée s'écrie en débarquant : *Hic domus, hic patria est*, il joint *domus* et *patria* dans leur

appartenance commune à la sphère des notions sociales et morales.

Mais le terme le plus important à définir, parce qu'il définit lui-même *domus*, est le dérivé *dominus*. Sa formation particulière mérite qu'on s'y arrête. Le thème est *domo-*, non *domu-* ; la formation est singulière, avec *-no-* en suffixation secondaire, c'est-à-dire appliquée à un substantif existant déjà dans la langue. Le procédé n'est pas si commun. On rencontre ce suffixe dans une petite série de mots dont la signification est instructive : d'abord, *tribunus*, qui est à *tribus* ce que *dominus* (provenant de \* *domo-no-*) est à *domus*. En outre, la formation comprend quelques noms propres, tous noms divins. *Portunus* est le dieu chargé de la protection des ports et des richesses qui s'y accumulent, il a pour son service un *flamen portunalis* et des fêtes lui sont consacrées, les *Portunalia*. Son nom fait de lui le dieu du *portus*, proprement l'embouchure et aussi le passage des fleuves. *Neptunus* n'est plus analysable en latin même ; mais nous pouvons restituer par la comparaison un substantif \* *neptu-* (thème en *-u*), qui doit signifier « humidité. élément aqueux ».

La formation de *Fortuna* demande une explication. On voit dans l'expression traditionnelle, mais assez peu claire, *forte fortuna* « par hasard », que *fors* et *fortuna* constituent une seule locution, mais sans qu'on discerne au premier abord comment les deux mots sont coordonnés. *Fors* est un ancien \* *forti-*, représentant \* *bhr-ti-*, nom d'action de la racine de *fero* ; il faut se rappeler que cette racine \* *bhr-* ne signifie pas simplement « porter », mais bien plutôt « comporter » et « emporter », de sorte que *fors* est l'« action de comporter » et « ce que le sort comporte ». De son côté, *Fortuna* n'est pas un simple doublet de *Fors* ; c'est un adjectif qui qualifie *Fors* et la précise en même temps. La *Fors Fortuna* est la *Fors* (divinisée) de \* *Fortu-* ; cette forme \* *fortu* est confirmée par l'adjectif *fortuitus*. En tant que personnalité féminine *Fortuna* est à \* *fortu* comme *Portunus* à *portus*.

Enfin *Tiberinus*, figure de la vieille mythologie romaine. D'anciennes prières invoquent *Pater Tiberinus*, dieu dont

le nom est dérivé de *Tiberis*, Tibre. Cette formation secondaire en *-nus* comprend donc un certain nombre de noms de divinités régnant sur un élément ou une force, et deux termes qui désignent une fonction sociale, *dominus* et *tribunus*.

Cette particularité lexicale prend toute sa valeur quand on constate qu'hors du latin le même suffixe est employé dans les mêmes conditions. En germanique ancien, nous avons un groupe de mots ainsi suffixés qui comporte, tout comme en latin, d'une part des noms de fonctions sociales, de l'autre des noms propres : *piudans*, nom du roi en gotique, représente un ancien \**teuta-nos*, qui signifie « chef de la \**teutā* », de la tribu, la communauté ; gotique *kindins* « chef de clan », issu de \**genti-nos*, chef de la « *gens* ». En combinant les témoignages d'autres dialectes germaniques, on obtient encore \**druxti-nos*, v. isl. *drottinn* « chef de troupe », cf. anglo-saxon *dryhten* ; le terme de base est *drott* « troupe » en vieil islandais. Ce type de formation reparait en v. islandais dans *Herjan*, surnom du dieu Odin, qui est formé sur *herr* « armée ». Le prototype est \**koryo-nos* qui rappelle gr. *koiranos* « chef ». Certains de ces termes sont entrés dans l'onomastique personnelle, même hors du germanique, comme gaulois *Toutonos*, illyrien *Teutana* ou gaulois *Coriono-totae*.

Mais il est un nom beaucoup plus célèbre qui entre dans cette série, celui du grand dieu de la mythologie germanique, *Wodan* (*Wotan*, *Odin*). La forme du mot suppose un germanique *Wōda-naz* (dérivé en \**-nos*) construit sur un terme \**wōda-*, forme ancienne de l'all. *Wut* « fureur ». Le problème est seulement d'interpréter ce nom. Dans ces suffixations secondaires en *-nos*, le terme radical désigne en général une collectivité, une fraction sociale. Pour qu'une notion abstraite comme \**wōda* tienne cette place, il faut transposer l'abstrait en collectif et entendre *wōda* comme « les gens possédés par la fureur ». Cette interprétation n'est pas sans appui, sinon dans la langue, du moins dans les conceptions de la mythologie ancienne. La notion serait celle de la *Chasse sauvage* connue dans les littératures du Moyen Age ; une troupe, celle des morts, qui, une fois par

an, revient, conduite par un chef, faire un grand tour parmi les vivants, dévastant tout sur son passage ; puis, poursuivant sa course, elle disparaît dans l'au-delà. *Wotan-Odin* en serait donc le chef. C'est une hypothèse plausible. On remarquera d'ailleurs qu'elle s'accorde avec le surnom cité de *Wodan* : v. isl. *Herjan*, proprement « chef d'armée », cf. got. *harjis* « armée », all. *Heer* (1).

Voilà, pour illustrer la fonction des dérivés en *-no-*, un ensemble de faits assez considérables, et qui portent loin, mais on n'y peut retrouver identiquement la notion de chef. Pour quelques-uns, cette traduction convient bien : lat. *Portunus* est en effet le maître des ports, et got. *piudans*, celui du peuple. Il est plus difficile d'interpréter de la même manière le nom de *Neptu-nus*. La relation entre *Neptunus* et l'élément liquide ne peut pas être transposée telle quelle dans le domaine social. En fait, il s'agit non pas d'une autorité exercée, mais d'une incarnation : *Neptunus* incarne l'élément liquide, le représente. On peut alors dire que, de même, le *piudans* incarne son peuple. Il faut bien entendre cela qui tient à la nature même de l'institution. Nous disons ici « incarner », en rapport avec la manière dont le roi était désigné chez les peuples indo-européens de l'Europe centrale et occidentale. Il n'était pas roi de naissance, mais par élection ; il était pris au sein du peuple, dit Tacite. De même, dans l'Inde, l'assemblée doit choisir, à l'intérieur d'une certaine classe, celui qui la représentera. Vues sous cet aspect de représentation, d'« incarnation » de la notion de base, les deux séries de mots formés avec ce suffixe *-nos* se rapprochent l'une de l'autre. On peut en élargir encore l'inventaire. Il y a ailleurs des dérivés secondaires en *-no* ; ainsi le nom grec de la « lune » *Selēnē* (Σελήνη < \**σελασ-νᾶ*), dérivé de *sēlas* « éclat (lunaire) », est un substantif formé de la même manière que lat. *tribunus* ou got. *piudans*. On verra dans *Selēnē* l'incarnation même de la luminosité particulière de la lune. Ainsi pourrait être unifiée dans

(1) Cf. ci-dessus, p. 112 s.

son principe cette dérivation, qui s'est ensuite spécialisée et à laquelle on doit les noms des chefs de fractions sociales.

Nous sommes par là ramenés à la formation de *dominus*. Le personnage dit *dominus* a autorité sur sa *domus* : il la représente, il l'incarne. Et nous voilà, une fois encore, conduits à la même conclusion quant au sens de *domus*. Il ne désigne pas la maison comme construction matérielle. C'est dans une conception exclusivement sociale et morale de *domus* comme groupe humain que *domus* et *dominus* peuvent trouver leur explication respective et que s'éclaircissent leurs rapports.

Ceci est appuyé par le sens d'un autre dérivé, *domesticus*, dont la formation est parallèle à celle de \**rowesticus* (>*rūsticus*), si même elle n'en est pas un décalque. L'adjectif *domesticus* qualifie ce qui appartient à la maison, et s'oppose à ce qui est étranger ; il n'implique aucun rapport avec la forme matérielle de la maison.

Devons-nous alors supposer que le latin aurait transformé en notion sociale une signification matérielle qu'il aurait héritée et qui serait à la base du latin *domus* ? Une telle transformation, si elle avait eu lieu, n'aurait pu être totale ; elle eût laissé des traces dans le monde romain même. Mais on ne voit nulle raison de la supposer. Nous pensons qu'il y a continuité sans rupture entre le sens indo-européen du mot et celui du latin *domus*.

On peut rapporter à la période indo-européenne la correspondance de skr. *dam patih*, gr. *despôtēs* « maître de maison ». A vrai dire, le sens de « maître de maison » s'est effacé, en tout cas affaibli, en grec, où *despôtēs* signifie de bonne heure « maître » en général et non pas seulement de la maison, au point que, dans la langue du Nouveau Testament, on a dû créer *oiko-despôtēs* pour dire « maître de maison ». C'est que dans *despôtēs* le nom de la « maison » n'apparaissait plus. On relève déjà dans la prose attique les locutions οἴκου ou οἰκίας δεσπότης « *despôtēs* de l'*oïkos*, de l'*oikia* », quand c'est dans la maison que s'exerce ce pouvoir. Or ce composé archaïque \**dem(s)-poti-* « maître de maison » se réfère, par son premier élément, à la « maison-famille » et non à la « maison-construction ». Nous en trouvons confir-

mation dans une expression parallèle à *dam-patih*, (ou *patir dan*), à savoir védique *sisur dan* « fils de la maison », avec un terme de parenté *sisus* qui suppose la « maison » comme entité familiale et sociale.

Au terme de cet examen, il apparaît que \**dem-* (\**domo-*) « maison » en indo-européen comme en latin, a une valeur exclusivement sociale. Bien d'autres indices peuvent confirmer qu'il n'y a aucune liaison entre la notion de « maison » et celle de « bâtir ». Même dans une langue qui a aboli beaucoup de traces du passé indo-européen, l'arménien, le terme *tanu-tēr* « maître de maison » s'applique au chef de famille. De même l'adjectif skr. *damū-na* qualifie les divinités chères à la famille.

On peut encore faire ressortir cette relation de *domus* avec la famille par une comparaison avec le terme immédiatement supérieur à *domus* dans la hiérarchie sociale. Il s'agit de l'expression avestique *visō puθra* qui désigne le fils héritier d'une noble famille, littéralement « fils de *vis* ». Il est selon cette appellation le fils du \**weik-*, de l'unité sociale correspondant à lat. *uīcus*, gr. (*w*)*oïkos*. Ce nom ne peut se comprendre que si on entend par *vis* un groupement social ou familial (au sens large du grec *oïkos*) et non une agglomération de maisons. La désignation par *visō puθra* est ainsi, à un degré plus élevé, parallèle à celle de véd. *sisur dan* « fils de la maison ». L'une et l'autre se corroborent.

Après avoir constaté l'accord de ces témoignages, il faut interroger les données du grec. Certaines confirment d'emblée nos conclusions. Il n'y a pas seulement *despôtēs*, mais aussi *dámar* qui n'est plus analysable en grec même, et qui indique « cellé qui administre la maison » ; *dmōs*, le serviteur, l'esclave, *dmōē*, la servante, c'est-à-dire « ceux qui font partie de la maison », comme les *famuli* du latin. Enfin, la forme homérique *dō* dans ἡμέτερον, parfois ὑμέτερον δῶ « dans ma maison, chez moi », « chez vous », symétrique de lat. *domi*, *domum*, notion de la maison comme un « intérieur ». Voilà une série lexicale qui prolonge clairement en grec ancien un sens de \**dem-* \**dom-* que nous avons déjà reconnu comme indo-européen.

Mais en face de ce groupe, nous poserons un ensemble de formes qui doivent, en grec même, être reconnues comme distinctes et relevant d'une autre famille. D'abord le substantif *dómos*, qui s'applique à des bâtiments : maison, temple, et aussi chambre, parfois nid. Hérodote le prend au sens de « rangée de pierres ou de briques » servant à la construction d'un mur, d'une maison. C'est exclusivement aussi à la construction que se réfère *mesódmē* « grande poutre transversale » du bâtiment. Un terme essentiel de l'architecture est *oikodómos*, et le verbe dérivé *oikodomeîn* « construire » qui a été le modèle du latin *aedificare*. Citons encore l'expression homérique *bussodomeúein* (βυσσο-δομεύειν) « construire dans les profondeurs, intriguer, machiner secrètement » ; le latin offre un parallèle qui doit en être une traduction littérale sous la forme *endo-struos*, latin classique *industrius*, litt. « construisant à l'intérieur, d'une manière cachée ». Le parallélisme de la formation met en lumière l'équivalence entre grec *-domeúein* et latin *struere*. Enfin il y a le verbe primaire *démō* « construire » qui régit des compléments tels que *teikhos* « mur » ou *oikos* « maison », aboutissant au composé *oikodómos* ; ou encore (*h*)*amaxitós* « route » : ἀμαξιτός ... δέδηται chez Hérodote (VII, 200). On y ajoutera encore le substantif *démas* « forme corporelle, stature, apparence », devenu forme adverbiale « à la manière de, comme », proprement « suivant l'apparence, la forme de... ».

Les formes qui se groupent autour de ce verbe *démō* ne sont pas une création du grec. Elles ont des correspondants exacts en germanique : got. *ga-timan*, all. *geziemen* « être d'accord, concorder », proprement « être bâti de la même manière » ; dérivé nominal \**dem-ro-*, anglo-saxon et anglais moderne *timber* « bois de construction ». De ce thème nominal \**dem-ro-* a été tiré en gotique un verbe *timrjan* « charpenter » (allemand *zimern*) et un abstrait *ga-timrjo* « construction ». En comparant ces termes, on voit qu'ils postulent une racine \**dem-* qui a, selon les techniques, le sens de « construire par étagement » pour les travaux de maçonnerie, « construire par ajustage » pour les travaux de charpente.

Il faut reconnaître encore un autre groupe tout différent. Ce sont les formes nominales ou verbales d'une racine signifiant « dompter », latin *domāre*, grec *damáō*, *a-dámatos* « indomptable », etc. Ce sens se rattachera non à l'idée de « maison », mais à une notion tout autre et par une liaison bien plus satisfaisante. Le hittite nous fait connaître un présent *damaš-* « faire violence, exercer une contrainte, soumettre ». C'est de ce sens que résulte par spécialisation celui de « dompter », et nous savons que le verbe grec *damáō* a d'abord indiqué le domptage des chevaux, pratiqué par les peuples cavaliers. C'est là un développement technique, d'abord limité à une aire dialectale, qui ne peut être attribué à l'état indo-européen.

Au total, nous devons dissocier le conglomérat lexical qui figure dans nos dictionnaires étymologiques sous \**dem-* « bâtir ; maison », en trois unités distinctes et irréductibles.

- 1) \**domā-* « faire violence ; dompter » (lat. *domāre*, gr. *damáō*, skr. *damāyati*, got. *gatamjan*, etc.) ;
- 2) \**dem(ə)* « construire » (gr. *démō* et ses dérivés, got. *timrjan*) ;
- 3) \**dem-* « maison, famille ».

Nous dissociions donc, dans l'état indo-européen commun, le terme \**dem-* « famille » de toute attache verbale. Il n'y a rien d'autre qu'une homophonie entre *dem-* « famille » et \**dem(ə)*- « bâtir ». Mais il est incontestable que des contaminations se sont produites entre les formes issues de ces deux racines, comme par exemple en grec homérique, entre *dô(m)* « maison-famille » et *dómos* « maison-construction ». Cela tient aussi à ce qu'il y a eu une tendance, dans tous les termes de la même série, à identifier le groupement social avec son habitat matériel (1).

(1) Sur les racines homophones pour « dompter », « construire », « maison, famille », cf. notre article « Homophonies radicales en indo-européen », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* t. 51 (1955), pp. 14-41.

\*\*

Le même fait se répète à l'échelon supérieur de la société, dans les formes du thème nominal \**weik-*, \**woiko-* dénotant l'unité formée de plusieurs familles. Elles se répartissent sur l'ensemble de l'aire indo-européenne, sauf en celtique. Le sens social est bien établi par l'accord de l'indo-iranien *vis-* « clan » (cf. véd. *vis-pati*, ci-dessus) et de lituanien *vėš-pats* « seigneur ». Mais il a glissé au sens matériel de « groupe de maisons, village, bourg » dans latin *uicus* « bourg ; quartier (de ville) », v. sl. *višī* « village », gotique *weihis* « village ; domaine ». Le grec (*w*)*oikos* occupe une situation intermédiaire : d'abord « (grande) maison » groupant toute la descendance du chef de famille, puis substitut de *dómos* comme on l'a vu plus haut, et « maison, bâtiment » dans *oiko-dómos* « constructeur, architecte » et de nombreux dérivés et composés. Ainsi le nom de l'unité sociale a été transféré à l'habitat matériel qui délimite cette unité. Une relation nouvelle s'établit alors entre ceux qui sont groupés dans le même habitat : cette relation est illustrée en latin par le rapport de sens entre *uicus* et le dérivé *uicinus* « qui appartient au (même) *uicus* », d'où « voisin ». Selon les langues, le représentant de l'ancien \**weik-* entre dans telle ou telle série spécifique et chaque fois prend le sens que sa place dans la série lui assigne. Mais on voit encore clairement à date historique que, dans l'unité indo-européenne, ce terme dénotait un cercle d'appartenance sociale.

Il apparaît ainsi que les désignations indo-européennes ont subi d'assez profonds changements de sens. A travers ces changements, nous pouvons déceler un grand fait de civilisation, une transformation dans les institutions même, que le vocabulaire traduit indirectement.

Ce que \**dem-* et \**weik-* signifiaient respectivement dans l'organisation indo-européenne, c'est-à-dire des fractions de l'unité sociale, se trouve, au niveau des langues attestées historiquement, désigné par des termes nouveaux, soit \**genti-*, soit \**teutā-*, dans une partie de l'indo-européen occidental. En latin, du fait que *uicus* est

devenu le nom du « quartier », du « village », de nouvelles désignations sont instaurées : *tribus* et *ciuitas*.

Le changement est aussi profond en grec, mais il prend un autre aspect. La grande unité est celle du *génos*, beaucoup plus large que la *gens* romaine, et qui ne se confond pas avec la *phratría*, division proprement hellénique aussi. A leur tour, les *phratriai* se groupent en *phulai*.

Deux transformations importantes sont intervenues :

1) le fractionnement de la grande famille en familles distinctes. L'époque ancienne est caractérisée par la grande famille où, en se mariant, tous les fils continuent à vivre, où ils élèvent leur famille propre, où parfois même les filles amènent leurs maris. A ce stade, il n'y a pas de propriété individuelle, tout le domaine familial étant propriété indistincte ; il n'y a pas à proprement parler d'héritage, la grande famille restant propriétaire sans que cessent à aucun moment ses droits sur le bien. Puis cette grande famille s'est trouvée brisée. Pour des raisons économiques, les fils essaient assez tôt. Les termes connotant cette « grande famille » deviennent d'un emploi de plus en plus rare ; la notion même ne répond plus à la réalité de l'institution ; la grande famille se scinde en groupements plus étroits quand les descendants vont à leur tour fonder de nouveaux foyers.

2) La seconde transformation est l'établissement des guerriers achéens dans la *pólis* (πόλις), la ville commune. Cette évolution a lentement aboli les cadres sociaux antérieurs au profit de nouvelles divisions, celles-ci territoriales. Les anciennes divisions sociales, fondées sur la descendance généalogique, sont remplacées progressivement par les groupements que détermine l'habitat commun.

Cet habitat n'est plus le privilège de ceux qui ont une origine commune. Dans la *pólis* ou la *kómmē* (κώμη), c'est le hasard, la guerre ou toute autre raison qui a rassemblé ceux qui y vivent. Aristote, au commencement de sa *Politique*, ne fait que codifier une situation désormais acquise quand il caractérise les éléments de la société

prise en tant que « communauté » (*koinōnia*). Il pose comme unité la plus lointaine l'*oikos* (les Latins diraient *domus*) ; c'est pour lui la fraction la plus petite et la première forme de société qui ait existé, et il la définit comme une communauté du mari et de la femme, du maître et de l'esclave : c'est la notion de la *familia* romaine. L'*oikos* est constitué du fait de la nourriture et du culte partagés chaque jour. De là Aristote imagine qu'on passe au village, *kōmē*, et à la cité, *pólis*.

On ne peut pas aujourd'hui se représenter les choses ainsi ; cette reconstruction, qui part de la cellule sociale et procède par accroissements successifs, est fautive. Ce qui a existé, dès l'abord, c'est la société, cette totalité, et non la famille, puis le clan, puis la cité. La société, dès l'origine, est fractionnée en unités qui s'englobent. Les familles sont nécessairement unies à l'intérieur d'une unité plus grande et ainsi de suite. Mais Aristote transpose en condition universelle et en nécessité philosophique ce que sa propre société lui présente ; il projette dans l'absolu un état historique.

C'est ce grand procès de transformation que le vocabulaire reflète : comme *dómos*, le terme *oikos* devient désormais nom d'habitat. Dans la préhistoire du grec, on l'a vu, la « maison » n'était pas une maison bâtie ; de même l'expression homérique désignant les Doriens comme *trikhái-wikes* « ceux qui sont divisés en trois tribus » conserve dans *wik-*, apparenté à (*w*)*oikos*, le sens premier de groupement social. Mais de bonne heure *oikos* a pris la place de l'ancien \**dem-* « maison », puis la valeur de « maison » comme bâtiment. Le changement intervenu dans la société a produit 1) le glissement des termes au sens matériel ; 2) le transfert « hiérarchique » d'un terme à l'autre : le sens de \**dem-* est passé à *oikos* en grec ; de là le locatif *oikoi* etc. qui répond à lat. *domi* etc., et signifie « chez moi », « chez toi » ; *oikos* a recueilli toute la valeur ancienne de \**dem-*. En somme, nous assistons à l'abolition de la structure sociale indo-européenne et à la promotion de termes nouveaux. Les anciens noms généalogiques se vident de leur sens institutionnel et social, pour devenir une nomenclature de divisions territoriales. Chaque langue procède

à un nouvel aménagement de sa terminologie. La manière même dont cette transformation s'opère dans les différentes langues est pleine d'enseignements, car les langues n'ont pas la même manière d'être indo-européennes. Le latin l'est par sa fidélité aux usages anciens, au vocabulaire des institutions, même quand ce vocabulaire recouvre des réalités nouvelles ; le grec, d'une manière inverse, par la persistance du modèle primitif organisant une nouvelle série de désignations.

La catégorie de sens où le nom de la « maison » retrouve sa valeur indo-européenne détermine aussi cette notion sous d'autres aspects. Parmi les emplois de *domus*, il faut considérer ici la forme adverbiale *domi* et l'opposition que l'usage latin a établie dès l'origine entre *domi* « chez soi » et *foris* « dehors », ou, avec mouvement, entre *domum* et *foras*.

Nous avons là, à l'envisager de près, une opposition qui n'était pas prévisible, qui met en contraste deux termes qui ne sont pas par nature antithétiques, puisque l'un est le nom de la « maison », l'autre, le nom de la « porte » (*fores*). Une notion nouvelle entre ici dans le jeu lexical, celle de la « porte ».

Il y a dans les langues indo-européennes plusieurs noms de la porte ; la répartition en est inégale. Le nom peut être restreint à une seule famille de langues. Ainsi dans les dialectes italiques, l'osque *ueru* « portam », l'ombrien *uerofe* « in portas » avec postposition *-e*. Ce mot repose sur un ancien neutre \**werom* « fermeture », dérivé de la racine \**wer-* (skr. *vr̥nóti* « il renferme, il clôt », allemand *Wehr*), terme localisé et qui, hors de l'osque et de l'ombrien, n'a de correspondant qu'en slave et en baltique. Dans d'autres langues, au contraire, une multiplicité de termes commande l'attention. En latin, nous en avons quatre : *fores*, *porta*, *ianua*, *ostium*. Si chez certains auteurs ils semblent employés l'un pour l'autre, on sait qu'ils n'ont pas, à date ancienne, la même signification.

De tous ces noms, celui que le latin représente par *fores* a la plus grande extension ; il est attesté dans presque toutes les autres langues. La forme indo-euro-

péenne en est \**dhwer-*, au degré réduit \**dhur-*, gr. *thúra* (θύρα), généralement au pluriel, parce que, semble-t-il, la porte est conçue en ses multiples éléments, comme l'ensemble d'un dispositif.

Mais est-ce que nous avons, dans ce \**dhwer-*, — terme inanalysable par lui-même, qu'on ne peut pas rattacher à une racine verbale, et dont la signification étymologique nous échappe — le nom d'un objet matériel qui serait qualifié par les fonctions qu'il remplit ?

Ce qu'il importe de bien mettre en valeur, est la concordance des emplois adverbiaux de \**dhwer-* en latin et dans d'autres langues. Certaines présentent en effet des emplois exactement comparables à celui de lat. *foras* « porte » et *foras* « dehors » : grec *thúra* « porte » et *thúra-ze* (θύρα-ζε) « dehors », arménien *durk* « porte » et *durs* (accusatif pluriel) « dehors ». On a aussi en gotique un composé *faura-dauri*, littéralement « hors de la porte », qui traduit *πλατεῖα* « rue ».

Il s'agit là d'une forme adverbiale fixée à très haute date et devenue indépendante, si bien que, *thúrase* ayant perdu dès avant Homère sa relation avec *thúra* « porte » (de la maison), on a pu dire *ἀλὸς θύραζε* « hors de la mer », dans l'Odyssée (5, 410 ; cf. II, 16, 408). Dans les langues slaves, la liaison subsiste entre les deux termes ; d'une part *dvři* « porte », mais aussi, dans toutes les langues slaves modernes : russe *na dvorě*, serbe *nadvor*, etc., « dehors », proprement « à la porte ». De telles corrélations, dont l'antiquité est évidente, éclairent la nature de cette représentation. La « porte » \**dhwer-*, est vue de l'intérieur de la maison ; c'est seulement pour celui qui est dans la maison que « à la porte » peut signifier « dehors ». Toute une phénoménologie de la « porte » procède de ce rapport formel. Pour celui qui vit à l'intérieur, \**dhwer-* marque la limite de la maison conçue comme intériorité, et protège le dedans de la menace du dehors ; notion si profondément et durablement inscrite dans les langues indo-européennes que, pour nous aussi, « mettre quelqu'un à la porte », c'est « le mettre dehors » — « ouvrir ou fermer sa porte à quelqu'un », c'est « l'admettre ou non chez soi ».

On comprend qu'en latin *foris* soit le contraire de

*domi* : le « dehors » commence « à la porte », et se dit *foris* pour celui qui est chez lui, *domi*. Cette porte, selon qu'elle se ferme ou qu'elle s'ouvre, devient symbole de la séparation ou de la communication entre un monde et l'autre : c'est par là que l'espace de la possession, le lieu clos de la sécurité, qui délimite le pouvoir du *dominus*, s'ouvre sur un monde étranger et souvent hostile ; cf. l'opposition *domi/militiae*. Les rites du passage de la porte, la mythologie de la porte fournissent à cette représentation un symbolisme religieux.

Il est significatif que l'adjectif tiré de ce nom de la porte désigne non pas ce qui concerne la porte même, mais ce qui est au dehors, le monde étranger. Tel est, en face de grec *thúra* « porte », l'adjectif *thuraïos* (θυραῖος) « étranger ». De même le latin tardif a tiré de *foris*, *foras*, les dérivés *foranus*, *foresticus*, *forestis*, tous pour indiquer ce qui est au dehors, étranger. Ce rapport devait être vivant ; il a continué d'agir même alors que le nom ancien de la « porte » était remplacé par des termes nouveaux ; ainsi dans les langues romanes, où il a produit les adjectifs dérivés tels que l'italien *forestiere* « étranger » ; en ancien français, surtout normand, *horsain* signifie « étranger, celui qui est dehors, qui n'habite pas la localité » — et aussi en français moderne, *forain* « qui arrive du dehors » (lat. *foranus*). Même l'adverbe français *hors* implique nécessairement un sujet qui soit à l'intérieur ; mettre quelqu'un *hors* la loi suppose qu'on est *dans* la loi. Bien que la notion de la « porte » ne soit plus exprimée dans les langues romanes par des formes de l'ancien *fores*, elle continue à séparer, comme une limite invisible, l'espace de l'intérieur et celui du dehors.

D'autre part, le sens matériel de \**dhwer-* se reflète dans certains dérivés anciens qui se rapportent à l'architecture, comme gr. *pró-thuron* (πρό-θυρον) « vestibule » (litt. ce qui est devant la porte), ou v. slave *dvorŭ* « cour (de la maison) ».

L'opposition *domi/foris* comporte une variante où *foris* est remplacé par un adverbe tout différent. Le terme opposé à *domi* est cette fois tiré de *ager* « champ » (< \**agos*) sous la forme de l'adverbe *peregri*, *peregre*, d'où le dérivé *peregrinus* « étranger ». Voilà encore

deux notions qui semblent difficiles à concilier avec la signification historique des termes.

Or ce fait latin n'est pas isolé. D'autres langues indo-européennes associent le nom du « champ », sous une forme adverbiale, à l'idée de « dehors ». Si en grec *agrôî* signifie surtout « à la campagne » par opposition à la « ville », on constate ailleurs que « au champ » n'indique rien d'autre que « au dehors ». Ainsi arménien *artak's* « dehors » est dérivé de *art* « champ ». Dans les langues baltes, lit. *laũkas* « champ » (latin *lucus*) a une forme adverbiale *laukè* « au dehors ». L'irlandais dit *immach* « au dehors », de \**in mag* « aux champs ».

De ces termes différents, mais parallèles, ressort la même image d'une relation ancienne : le champ inculte, l'espace désert opposés à l'endroit habité. Hors de cette communauté matérielle que constitue l'habitat familial ou tribal, s'étend la lande ; là commence l'étranger, et cet étranger est nécessairement hostile. L'adjectif grec dérivé de *agrôs* « champ », est *ágrios* qui signifie « sauvage », et qui nous donne en quelque sorte le contraire de ce qui en latin se dit *domesticus*, et par là nous ramène à *domus*. Que ce soit donc par une opposition comme *domi/foris* ou par celle, plus large, avec la notion du « champ », de *domi/peregre*, on arrive toujours à définir la « maison » par son caractère social et moral et non par le nom de la construction.

On a pu mesurer, à propos de *domus* et des formes parentes, la richesse et la spécificité d'une dénomination qui compte parmi les plus anciennes du monde indo-européen. Les autres termes relevant de la structure politique de la société sont moins largement attestés, à mesure qu'ils s'appliquent à des ensembles plus vastes. On dirait que l'extension dialectale des termes est en raison inverse de la généralité des notions.

Nous sommes partis, rappelons-le, de la série avestique *dam-, vis-, zantu, (dabyu)*. Or les données sont plus abondantes pour la première que pour la seconde division. Les deux ont en commun une tendance à se charger d'une valeur matérielle d'habitat.

Le troisième, *zantu*, appartient à la même famille éty-

mologique que lat. *gens* et grec *génos*, mais il diffère des deux par sa formation. Du latin *gens*, il diffère en ce qu'il comporte un suffixe *-tu* en face de *-ti* du latin. L'étude de ces deux suffixes et de leur rapport demanderait de longs développements, que nous avons donnés ailleurs (1). Tous les deux ont la capacité de former des noms abstraits ; *-ti* s'est développé plutôt en composition, *-tu* pour les noms simples. Il y a néanmoins des mots simples en *-ti*, et *gens* en est un.

Au point de vue morphologique, latin *gens* a un correspondant dans le dérivé avestique *fra-zanti-* « descendance », ainsi que dans gotique *kindins* (de \**gentinos*) « *hëgemôn*, gouverneur », qui a été analysé ci-dessus (p. 302) Mais la désignation avestique *zantu-* est limitée à l'indo-iranien : et encore véd. *jantu-* « être vivant ; collectivité d'humains, race » qui y correspond, n'a pas le sens institutionnel qui est propre à av. *zantu-*. On voit ainsi que la situation de *zantu* est différente de celle de *gens* et malgré la ressemblance de ces termes, rien ne prouve qu'ils soient de même date.

Le fait important est que, en face du neutre *génos* du grec, nous avons ici des mots de genre dit animé, masculin-féminin. Le sens de ces termes dépend étroitement du sens de la racine \**gen-* qui n'indique pas seulement la naissance physique, mais la naissance comme fait social. Plusieurs dérivés nominaux le mettent en évidence. Dans une organisation sociale définie par les classes, la naissance est une condition du statut personnel. Il faut des termes qui, en la dénommant, caractériseront la naissance comme légitime, pour les droits qu'elle confère à ceux à qui elle est reconnue. En outre, cette légitimité vaut d'abord pour les hommes ; c'est aux hommes que s'appliquent les dérivés collectifs tirés de cette racine \**gen-*, désignant ceux qui se reconnaissent un ancêtre commun en lignée masculine. Ces conditions expriment l'essentiel de la notion : naissance libre, légitime et descendance masculine ; elles aident à mieux

(1) *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, II<sup>e</sup> partie.

définir ces termes parallèles et de même souche, av. *zantu*, lat. *gens*, gr. *génos*.

Mais la dimension du groupe que chacun de ces termes désigne peut varier selon les sociétés ; ils n'occupent pas la même place dans la nomenclature des divisions sociales et territoriales. Si, dans la série iranienne, *zantu* est la troisième extension sociale, *génos*, au contraire, est le point de départ de la série grecque. Nous retrouvons ici ce grand changement qui aboutit en grec à une nouvelle organisation du schéma ancien. A Athènes, dans la société ancienne, le *génos* conduit à la phratrie et la phratrie à la *phulê*. Il fallait, selon la constitution athénienne, trente *génê* (plur. de *génos*) pour former une *phratría*, et trois phratries pour constituer la *phulê*. Voilà donc des mots spécifiques qui s'appliquent à des ensembles nouveaux. Mais ces mots sont eux-mêmes de vieille formation indo-européenne et les notions qu'ils portent appartiennent au répertoire ancien des sociétés indo-européennes.

Cette transformation de la structure ancienne qui aboutit finalement à la *kómê* et à la *pólis* ne peut être rapportée à aucun événement extérieur, sinon peut-être à l'établissement des Hellènes sur leur territoire historique et aux conditions nouvelles de l'habitat. On n'y discerne aucune influence étrangère. Tout semble procéder du fonds hellénique, tant la structure que le vocabulaire de ces institutions.

En partant du *génos* pour aboutir à la phratrie, on passe du groupe fondé sur une naissance commune à un groupe formé par l'ensemble des « frères ». Ils ne sont pas frères par le sang, mais en tant qu'ils se reconnaissent issus d'un ancêtre commun, et cette parenté mythique est une notion profondément indo-européenne : le grec a conservé, mieux que toute autre langue, le sens propre de *phrátēr* ; c'est le cas aussi en grec (et partiellement en latin) pour le terme corrélatif *patēr* (1).

Ce conservatisme se marque encore dans maints usages sociaux que nous décrit l'épopée. L'âge héroïque auquel ils nous reportent a été un âge historique. Nous avons,

(1) Cf. ci-dessus, p. 213.

à certains égards, dans l'emploi homérique de certains mots, dans les rapports des différents groupements d'hommes, l'image de ce qu'a dû être la société indo-européenne commune — dans la vie civile et au combat. La manière dont la famille, le clan s'assemblent, dont les chefs parlent et agissent, doit refléter assez exactement le comportement de la classe des guerriers dans le monde indo-européen. Lisons seulement ces deux passages : Iliade 9, 63 s.

ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος  
ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου...

On condamne celui qui entreprend contre ses concitoyens un πόλεμος ἐπιδήμιος, une guerre « civile », à l'intérieur du même *dēmos* (1). Un tel homme est sans phratrie, sans *thémis*, sans foyer (*hestía*). Les notions de phratrie et de *hestía* sont corrélatives ; et, entre les deux, *thémis* est le droit coutumier qui règne dans la famille (2). La nature de ces notions et surtout leur liaison reproduisent celles qui ont été étudiées sous d'autres aspects plus haut.

On voit ainsi en ordre inverse apparaître successivement : *hestía*, le foyer, c'est-à-dire la *domus* ; puis *thémis*, les coutumes qui fixent le droit, puis la phratrie. Les deux seuls premiers cercles de la société sont ici nommés ou impliqués, parce qu'il s'agit d'un forfait individuel. Mais à la guerre, ce sont les grandes unités sociales qui se trouvent engagées, et elles éprouvent là leur solidarité. Quand on est au combat, il faut que cette solidarité s'affirme entre les membres du même clan, de la même tribu. Cette condition gouverne le dispositif des troupes et le plan de bataille.

Nestor le dit à Agamemnon, Iliade 2, 362-363 :

κρίν' ἀνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεινον,  
ὡς φρήτηρ φρήτηρων ἀρήγηι, φύλα δὲ φύλους.

« Dispose les hommes en *phálon* et en *phrétrē*, afin que la *phrétrē* porte secours à la *phrétrē* et les *phála* aux *phála*. » Pour triompher dans cette grande épreuve que

(1) Sur *dēmos*, cf. vol. II, livre I, chap. 9.

(2) Sur *thémis*, cf. vol. II, livre II, chap. 1.

constitue le combat et qui est l'affaire de tous, l'organisation de l'armée doit se conformer aux cadres de la société : ainsi elle aura sa plus grande efficacité.

On trouverait dans les textes anciens de l'Inde et de l'Iran, des recommandations semblables. L'« ami » combat avec l'« ami » : il faut que chaque groupe social maintienne ou reconstitue son unité dans toutes les circonstances où la société entière est engagée. Ce principe ne s'affirme pas toujours d'une manière aussi explicite que chez Homère, il n'en est pas moins inhérent au fonctionnement des institutions dans chaque classe.

Il reste à considérer le dernier terme de la série. Celui-ci est, à la différence des deux autres, limité à l'iranien. Ce mot avestique pour « pays », *dabyu* (ancien *dasyu*), a pour correspondant *dasyu* en sanskrit. Malgré l'identité complète des formes, certains mettent en doute ce rapprochement à cause de la différence de sens. En avestique et en vieux-perse, *dabyu* signifie « pays » ; en védique, *dasyu* est l'esclave étranger. Mais l'écart se laisse interpréter dans un état plus ancien de ces notions.

Du côté indien, *dasyu* doit être pris comme un ethnique. Les *dasyu* sont un peuple étranger que les Aryens ont eu à combattre ; ce sont des barbares, des esclaves.

Mais du côté iranien, *dabyu* fait partie du vocabulaire consacré et officiel. Darius se proclame « roi des pays (*dabyu*) ». On désignait par là chacun des « pays » : Perse, Médie, Arménie, Egypte, etc., dont la réunion constituait l'empire achéménide. Ce terme a dû avoir une longue histoire en iranien. C'est même dans la société iranienne qu'il est né. Nous sommes aujourd'hui en mesure d'en analyser la formation. Un dialecte iranien de l'Est, le khotanais, possède le mot *daba* « homme ». Nous savons par ailleurs qu'il y avait dans le monde iranien un peuple des *Dabae*, comme le désignent les écrivains latins. Ce peuple s'appelait donc, comme tant d'autres, simplement « les hommes ». Grâce à ce rapprochement, le sens de *dabyu* devient plus clair : c'est, partant d'une racine *das-*, pour nous mal identifiée, un dérivé désignant une collectivité d'hommes, la plus étendue dans l'ordre tribal, et de là sur l'aire territoriale.

On peut comprendre alors le sens si singulier du skr. *dasyu*. Si le mot se réfère d'abord à la société iranienne, le nom dont ce peuple ennemi se désignait lui-même en tant que collectivité a pris une connotation hostile et il est devenu pour les Aryas indiens synonyme de peuple inférieur et barbare. Ainsi le rapport de sens *dabyu/dasyu* reflète des conflits entre peuples indiens et iraniens. (1)

(1) Cf. aussi ci-dessous, ch. 5.

### chapitre 3

#### l'homme libre

*Sommaire.* — Si l'opposition « libre-esclave » est commune à tous les peuples indo-européens, on ne connaît pas de désignation commune de la notion de « liberté ». Le parallélisme des voies selon lesquelles se constitue cette désignation dans deux groupes de langues n'en met que mieux en relief le contenu spécifique de la notion.

En latin et en grec, l'homme libre, \*(e)leudheros, se définit positivement par son appartenance à une « croissance », à une « souche » ; à preuve, en latin, la désignation des « enfants » (bien nés) par *liberi* : naître de bonne souche et être libre, c'est tout un.

En germanique, la parenté encore sensible par exemple entre all. *frei* « libre » et *Freund* « ami », permet de reconstituer une notion primitive de la liberté comme appartenance au groupe fermé de ceux qui se nomment mutuellement « amis ».

A son appartenance au groupe — de croissance ou d'amis — l'individu doit non seulement d'être libre, mais aussi d'être *soi* : les dérivés du terme \**swe*, gr. *idiōtēs* « particulier », lat. *suus* « sien », mais aussi gr. *ētēs*, *hetāiros* « allié, compagnon », lat. *sodalis* « compagnon, collègue », font entrevoir dans le \**swe* primitif le nom d'une unité sociale dont chaque membre ne découvre son « soi » que dans l'« entre-soi ».

Les cadres généraux de la société indo-européenne, les grandes divisions qu'elle comporte sont déjà des institutions. Précisant notre projet, nous étudions maintenant les notions fondamentales qui organisent la structure des institutions.

A l'intérieur de chacune des sociétés indo-européennes, règne une distinction fondée sur la condition libre ou servile des hommes. On naît libre ou on naît esclave. A Rome, c'est la division entre *liberi* et *serui*. En Grèce, l'homme libre, *eleútheros* (ἐλεύθερος), s'oppose au *doúlos* (δούλος).

En Germanie, selon Tacite, la société comprenait des *nobiles*, des *ingenui*, des *liberti*, des *serui*. Il est clair

que *nobiles* et *ingenui*, avec la distinction de la noblesse et de la naissance, équivalent à *liberi*; d'autre part, les *serui* font groupe avec les *liberti*, anciens *serui*. Ainsi, la division de la société, à travers ces quatre termes, est bien la même. Dans l'Inde, s'opposent également les *ārya* (nom dont se désignent les Indo-iraniens) et les *dāsa* (esclaves et étrangers).

A travers une terminologie renouvelée, se maintient la même institution. Mais nous avons au moins un terme commun à deux langues ou plus : latin *liber*/grec *eleútheros*. La correspondance est immédiate, les deux termes sont superposables, ils se ramènent à une forme ancienne, \**(e)leudheros*, qui se retrouve dans une troisième langue, le vénète.

Il y a en effet, en vénète, une divinité *Louzera*, forme dont l'équivalent latin serait une *Libera*, parèdre féminine du dieu *Liber*, identifié avec *Bacchus*. De plus, nous avons une forme casuelle *louzeroφos*, interprétée comme « *liberibus* » avec une diphtongue *-ou-* radicale dont l'alternance vocalique *e/o* rend compte, comme dans les formes falisque *loferta* (= *liberta*) et osque *Luvfreis* gén. sg. (= *Liberi*) en face de \**(e)leudheros*, lat. *liber*.

L'analyse étymologique met au jour dans *liber* un ensemble complexe de relations. Tout d'abord, il s'agit de savoir s'il y a un *liber* ou plusieurs. Car *liber* adjectif, *Liber* nom de divinité, sont-ils le même mot? Il y a encore *liberi* « les enfants », qui apparemment est encore différent. Ce qui complique la question d'une autre manière est que le radical dont sont tirés *liber* et *eleútheros*, à savoir \**leudh-*, donne en slave, v. sl. *ljudŭ* « peuple », *ljudije* « gens »; en germanique, v.h.a. *liut*, v.a. *leod*, allemand moderne *Leute* « les gens ». Enfin, outre ces adjectifs et substantifs, la racine verbale fournit en gotique *liudan* « croître », en indo-iranien, skr. *rudh-*, av. *rud-* « croître, se développer ».

La parenté des formes est aisée à établir, mais que dire de la variété des significations? Celles-ci sont si particulières qu'à première vue on les jugera inconciliables. Comment expliquer par une racine \**leudh-* « croître, se développer », un terme collectif « le peuple,

les gens », puis un adjectif « libre » et, localement, en latin, un nom de divinité *Liber* et un substantif *liberi* « enfants »?

Nous avons là un modèle assez fréquent des relations à étudier : à une extrémité de la chaîne (ici à Rome), le terme se rapporte à des institutions, tandis qu'ailleurs, il fait partie d'autres articulations et désigne des réalités différentes.

Procédons à partir des formes les plus simples, qui sont les formes verbales. Gotique *liudan* signifie « croître, pousser » et se dit d'une plante qui s'accomplit dans sa croissance. En effet, ce verbe *liudan* fournit aussi *laudi* « figure », et *-laups* en composition dans *jugga-laups* litt. « de stature jeune »; *sama-laups* « de même croissance, égal ». De même en indo-iranien, skr. *rudh-*, av. *rud-raod-* « croître » et le substantif av. *raodab-* « croissance, stature, figure ».

On peut alors concevoir que l'image de la croissance accomplie, aboutissant à la stature et à la figure humaine, ait produit ailleurs une notion collective telle que celle de « souche », de « groupe de croissance », pour désigner une fraction ethnique, l'ensemble de ceux qui sont nés et qui se sont développés conjointement. La valeur sociale d'un substantif tel que \**leudho-* a pu favoriser le passage au sens de « peuple » (ainsi en vieux-slave *ljudŭje* « peuple » et en germanique *leod* « peuple »). Et de ce substantif \**leudho-* (ou \**leudhes-*) on tire aisément \**(e)leudhero-* pour qualifier l'appartenance à la souche ethnique, l'état d'« homme libre ».

Il apparaît ainsi que la notion de « liberté » se constitue à partir de la notion socialisée de « croissance », croissance d'une catégorie sociale, développement d'une communauté. Tous ceux qui sont issus de cette « souche », de ce « *stock* », sont pourvus de la qualité de \**(e)leudheros*.

Nous pouvons maintenant revenir à *liber* et reconnaître le lien qui unit plusieurs notions différentes. Le dieu *Liber* et l'adjectif *liber* peuvent coexister sans que le nom du dieu soit une application de l'adjectif. *Liber*, comme en vénète *Louzera*, est le dieu de la croissance,

de la végétation, spécialisé plus tard dans le domaine de la vigne.

*Eleútheros, liber* : ce couple illustre maintenant d'une manière claire l'origine de la notion de « liberté ». En latin comme en grec se présentent dès les premiers textes toutes les acceptions où nous prenons le mot « libre ». Tant l'homme libre dans la cité que libre de maladie, de souffrance (avec le génitif). Chez Homère, *eleútheron êmar* (ἐλευθερον ἡμαρ) « le jour libre », désigne le jour qui est celui de l'homme libre, la condition de l'homme libre, et s'oppose à *doúlion êmar* (δούλιον ἡμαρ).

Nous saisissons les origines sociales du concept de « libre ». Le sens premier n'est pas, comme on serait tenté de l'imaginer, « débarrassé de quelque chose » ; c'est celui de l'appartenance à une souche ethnique désignée par une métaphore de croissance végétale. Cette appartenance confère un privilège que l'étranger et l'esclave ne connaissent jamais.

Considérons enfin le terme *liberi* « enfants ». Il présente une double particularité : d'abord, il ne s'emploie qu'au pluriel ; ensuite et surtout, il ne désigne les enfants que par l'âge, non par la condition sociale. Néanmoins *liberi* « enfants » n'est rien d'autre que le pluriel de l'adjectif *liber*. Il s'explique par une formule très ancienne, qui accompagnait la célébration du mariage et qu'on rencontre dans des textes de loi et chez Plaute. Elle assigne au mariage son but. Celui qui donnait sa fille en mariage l'adressait au futur mari *liber(or)um quaesundum causa* (ou *gratia*) « pour obtenir des enfants légitimes ». Cette formule reparait en grec, bien établie par les allusions des orateurs attiques, par une citation de Ménandre, et dans divers textes de lois. L'énoncé est littéralement le même : ἐπι παίδων γνησίων σπορά, « pour procréer des enfants légitimes ». En se tenant au sens propre de *liber*, on peut traduire littéralement la formule latine « pour obtenir des (êtres) libres » ; le but du mariage est justement de donner à ceux qui naîtront la condition d'hommes libres en légalisant leur naissance. C'est dans cette locution et seulement par implication, comme régime de *quaerere* « obtenir », que *liberi* a pris le sens de « enfants » ; à lui seul, le pluriel *liberi* équivaut aux *paides*

*gnésioi* (παῖδες γνήσιοι) de la formule grecque. Le langage des juristes est à l'origine de cette déviation de sens. Nombreux sont les termes de droit passés au vocabulaire commun en latin. Ainsi *liber*, qui répond bien à *gnésios* « de naissance légitime », aboutit à former un terme indépendant, celui de *liberi* « enfants ». Tel est le fondement de la notion de « liberté », qu'on a pu reconstruire en combinant des données à première vue inconciliables et en ressuscitant une image conceptuelle profondément enfouie (1).

L'histoire de ce terme met en lumière la formation du concept d'« homme libre » dans celles des langues où il s'exprime par une forme dérivée de \**leudh-*, tel le gr. *eleútheros*, en montrant de quelle notion première ce concept s'est dégagé.

Mais la genèse en a été différente sur d'autres parties du domaine indo-européen, où des termes différents ont prévalu et restent vivants. Celui qui mérite le plus de retenir l'attention est le germanique *frei* (allemand *frei* « libre », anglais *free*). Nous pouvons ici aussi, grâce aux conditions favorables de la comparaison, décrire la genèse d'une dénomination devenue synonyme de gr. *eleútheros*, mais qui se réalise par de tout autres voies, et qui met en jeu des notions relatives à l'individu, non à la société.

La distribution dialectale des formes, dans le cas présent, semble complémentaire de celle de \*(e)*leudheros*, en ce sens que ni le grec ni le latin ne possèdent le correspondant étymologique de *frei*. Inversement, les langues qui partagent avec le germanique le vocable *frei* n'ont pas affecté de dérivé de \**leudh-* à l'expression de « libre ». Il se crée ainsi entre les dialectes une répartition lexicale qui permet de comparer deux procès distincts, partis de points différents et finalement convergents.

L'évolution qui a produit *frei* « libre » en germanique procède non d'une racine verbale, mais d'un adjectif indo-européen qui se restitue en \**priyos*. Cela est déjà

(1) Cf. notre article « *Liber et liberi* », *Revue des Etudes Latines*, XIV, 1936, pp. 51-58.

digne de remarque : tout est parti, dès l'état indo-européen, d'une forme nominale, d'une qualification, attestée comme telle en indo-iranien, en slave, en germanique et en celtique et qui a été productive. Le second fait notable est le sens de \**priyos*. Cette qualification indique une notion de caractère affectif, qui apparaît clairement en indo-iranien, où skr. *priya-*, av. *frya-* signifient « cher ». L'adjectif comporte en effet les valeurs sentimentales que nous attachons à « cher », il qualifie ceux à qui on porte affection. Mais dans certains emplois idiomatiques il se rapporte à des possessions toutes personnelles et même à des parties de la personne physique. On peut montrer que c'est là le sens premier : \**priyos* est l'adjectif de l'appartenance personnelle, impliquant un rapport non juridique, mais affectif, avec le « soi », et toujours apte à prendre une coloration de sentiment, de sorte que, selon les cas, il se rend tantôt par « (sien) propre », tantôt par « cher, aimé ». C'est l'aspect affectif de la notion qui est le plus visible et qui devient le plus fréquent : ainsi *priya-* en védique qualifie les êtres associés étroitement avec la personne et qui lui sont « proches » par le sentiment : le féminin *priyā* « chère », devenu substantif, est le nom de l'« épouse ». Cette sphère personnelle comprend aussi à l'occasion les relations entre l'homme et la divinité, réalisant une sorte d'« appartenance » mutuelle. Véd. *priya-*, av. *frya-* entrent ainsi dans la terminologie religieuse.

Sur cet adjectif ancien, le slave a bâti un présent dénominal *prijaju* (russe *prijaju*) « se montrer favorable, témoigner affection », d'où le nom d'agent *prijatel'* « ami », connu dans toutes les langues slaves.

En germanique aussi, la valeur de sentiment se marque dès le gotique dans le verbe *frijon* « aimer » (traduisant gr. *agapân*, *phileîn*) et dans l'abstrait *friapwa* « amour ». Le participe *frijonds* « ami », vieux-haut-allemand *friunt* « Freund » continue ce sens jusqu'à nos jours.

Mais le gotique possède aussi l'adjectif *freis* « libre, *eleútheros* » avec l'abstrait *frijei* « liberté, *eleutheria* », c'est-à-dire le répondant littéral de l'ancien \**priyos*, mais avec un sens tout différent, celui de « libre ». Il

le partage avec le gallois *rhydd* « libre », qui remonte aussi à \**priyos*. Il y a donc en gotique scission entre *frijon* « aimer » et *freis* « libre ». Cette situation lexicale particulière fait penser que le passage de *freis* au sens de « libre » est dû en gotique à une influence du celtique, où \**priyos* signifie seulement « libre ». Peut-être même est-ce en gotique un emprunt direct au celtique, comme le sont plusieurs termes de culture en germanique. Cette spécialisation n'est constatée en aucune autre langue que le celtique et le germanique.

Du sens indo-européen de « personnel ; cher » à celui de « libre » qui apparaît en celtique et en gotique, l'évolution doit s'expliquer par l'exclusivisme d'une classe sociale. Ce qui était une qualification personnelle d'ordre sentimental est devenu comme un signe de reconnaissance mutuelle qu'échangeaient les membres de la classe des « bien-nés ». C'est le propre des classes fermées de développer entre ceux qui en font partie le sentiment d'une appartenance étroite au même corps et de se donner un vocabulaire distinctif. Le terme qui primitivement exprimait une relation affective entre personnes, \**priyos*, prend un sens institutionnel quand il devient l'appellation réservée à cette mutualité de classe et par suite la dénomination d'un statut social, celui des hommes « libres » (1).

Enfin une dernière appellation pour « libre » est celle de l'iranien ancien *āzāta-* (persan *āzād*). Elle signifie proprement « né dans la lignée », le préverbe *ā-* marquant la descendance vers et jusqu'au point actuel. C'est toujours la naissance dans la continuité des générations qui garantit la condition de l'homme « libre ».

A travers l'histoire de ces termes se précise cette conclusion que des noms de statuts sociaux et de classes se rattachent souvent à des notions individuelles comme celle de la « naissance » ou à des termes d'amitié comme ceux qui règnent entre les membres de groupes étroits. Ces appellations les séparent des étrangers, des esclaves et en général de ceux qui ne sont pas « nés ».

(1) Une bibliographie récente de ce problème est donnée, avec une interprétation assez différente, par F. Metzger, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 79 (1965), p. 32 et suiv.

On ne remarque pas assez combien étroits sont les rapports qui unissent à certains types de sociétés quelques-uns des termes de divers ordres qui définissent l'individu dans son statut personnel.

Tout un groupe de mots, diversement apparentés entre eux, illustrent ces relations, les uns directement, les autres de manière un peu plus lointaine. Nous considérons en premier l'adjectif grec *idios* (ἴδιος) qui se rapporte à la notion de « privé, qui est propre à quelqu'un », par opposition à ce qui est public ou commun à tous. L'origine de ce terme était très discutée. Elle n'a pu être fixée que quand on a trouvé dans une inscription argienne (sur le territoire dorien) le mot *whediestas* (whεδιωστας), et qu'on y a reconnu la forme locale du terme classique *idiōtēs* (ιδιωτης). Cette forme *whediestas* est de grand intérêt par sa graphie *wh-* qui renvoie à une ancienne initiale \**sw-* et par le vocalisme *e* de la première syllabe. Elle nous apprend que le *i-* initial de *idios* est un ancien *e-* assimilé dans son timbre au *-i-* intérieur. Par ailleurs, la formation de *whediestas* ne concorde pas exactement avec celle de *idiōtēs*. Le terme argien appartient à la catégorie des termes sociaux en *-estās*, ion. att. *-estēs* comme gr. *penētēs* « mercenaire, domestique » (en Thessalie). Mais le radical est identique dans l'argien *whediestas* et dans gr. *idiōtēs*, et il se restitue maintenant en \**swed-*. Sous deux formes légèrement différentes, nous avons ici la désignation grecque du « particulier », du « citoyen privé », opposé à l'homme public, à celui qui détient le pouvoir ou exerce des charges. Comme si souvent, les langues indo-européennes ont traité chacune pour son compte un radical hérité, et chacune l'a fait entrer dans une formation spécifique. C'est le cas du terme grec en question, dont aucune autre langue n'a le correspondant exact.

Il y a cependant une forme voisine dans l'adjectif latin *sodālis*, dérivé en *-ālis* d'un thème *sod-* qui peut remonter à \**swed-*. Entre *sodālis* « compagnon, confrère, collègue », spécialement « membre d'un collège religieux » et le *whediestas* grec apparaît, malgré la différence des institutions, un trait commun, celui du cercle fermé autour de l'« homme privé » ou d'un groupe professionnel

étroit et qui le spécifie en le séparant du reste de la société par un statut particulier. Cette caractérisation demeure sociale, elle a place dans les dénominations de classes et de fonctions, comme le montrent respectivement la formation grecque en *-estās* et la formation latine en *-ālis*.

Considérons maintenant le radical même \**swed-*, forme élargie qui nous renvoie au terme de base \**swe*. Ce \**swe*, attesté dans une longue série de vocables variés, est un terme très important du vocabulaire indo-européen. Sa valeur propre s'est trouvée dissociée dans une catégorie morphologique définie. Sa finale *e* est fixe, constante, sans alternance vocalique, ce n'est donc pas une finale de terme fléchi : nous avons là un vestige d'un état archaïque ; \**swe* demeure fixe aussi en composition ou en dérivation.

La finale *-e* se retrouve dans un petit groupe d'autres mots, également témoins d'un état de langue très ancien et qui survivent tels quels dans des régions diverses du vocabulaire. Ainsi \**k<sup>w</sup>e*, particule de liaison (gr. *te* (τε), lat. *-que*, skr. *-ca*) ; le radical avec un autre vocalisme, se retrouve dans le thème du relatif interrogatif \**k<sup>w</sup>o-*, gr. *po-* (πο- : πότερος, πόσος), et dans \**k<sup>w</sup>i*, gr. *ti*, *tis* (τι, τις). Mais \**k<sup>w</sup>e*, avec la finale *e* fixe, a la forme et la fonction d'une particule, non susceptible de flexion ni d'alternance.

Un autre mot qui présente cette finale est le nom de nombre \**penk<sup>w</sup>e* « cinq », gr. *pēnte* (πέντε), lat. *quinque*, skr. *pañca*, dont les finales *-τε*, *-que*, *-ca*, reproduisent exactement les formes de la particule de liaison : gr. *te*, lat. *-que*, skr. *-ca*.

Le mot \**swe* a donné naissance à l'adjectif indiquant l'appartenance propre : skr. *sva-*, lat. *suus*, gr. \**swós* (\**σῶς*). Ce qu'il faut remarquer, c'est que \**swós* n'est pas en indo-européen le pronom de troisième personne du singulier, ce que suggérerait la situation du possessif latin *suus* à côté de *meus* et *tuus*. Nous faisons instinctivement de *suus* le troisième terme d'une série : de même que nous posons *je*, *tu*, *il* et *moi*, *toi*, *lui*, dans la flexion verbale, il nous paraît normal d'avoir *mon*, *ton*, *son*. Tout autre est la relation de ces formes en

indo-européen : l'emploi de \* *swos* n'est pas susceptible d'une acception de personne, n'est pas lié à la troisième personne ; \* *swos* est le pronom réfléchi et possessif, applicable à toutes les personnes pareillement.

C'est ce que nous voyons encore aujourd'hui dans les langues slaves : le russe moderne dit *voj* pour « (mon, ton, son, notre, votre, leur) propre ». Ainsi gotique *swes* « propre, particulier, personnel », est apte à qualifier n'importe quelle personne. De même en sanskrit *sva-*, indifféremment là où *mien* ou *tien* serait pour nous nécessaire. Cette indistinction originelle quant à la personne révèle le sens fondamental du mot (1).

Il a été déjà indiqué ci-dessus (p. 214) que \* *swe* reparaît dans le vieux composé \* *swe-sor* « sœur », ainsi que dans \* *swekrū-* « belle-mère », \* *swekuro-* « beau-père ».

Il convient de relever ici une particularité notable dans les termes de parenté formés à partir de \* *swe* en slave, en baltique et partiellement en germanique : sur ce domaine, les termes dérivés de \* *swe* se rapportent à la parenté d'alliance et non à la parenté consanguine. C'est là le trait commun à un ensemble de désignations : russe *svat* « prétendant (au mariage) », et aussi « allié par mariage » (par exemple pour la relation entre le père du marié et le père de la mariée) ; *svojak* (dérivé de *voj* « propre ») « beau-frère » ; *svest'* f. « sœur de la femme » ; lituanien *svainis* « frère de la femme ; mari de la sœur », féminin *svainė* « sœur de la femme ; femme du frère » ; v. haut-allemand *swio*, *geswio* « beau-frère, mari de la sœur ». Si nous avons dans ces dérivés la conservation d'un état lexical ancien, on voit l'intérêt qu'ils présentent pour l'interprétation de ceux des noms fondamentaux et communs à toutes les langues indo-européennes qui semblent bien composés avec \* *swe*, à savoir « sœur » (\* *swesor-*), et « beaux-parents » (\* *swekrū-* etc.). Ces dénominations relieraient ceux qui

(1) Il n'y a pas lieu ici d'étudier le rapport formel entre les thèmes alternants \**swe* et \**se*. Pour une restitution d'un état plus ancien de cette forme, on se reportera au *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 50, 1954, p. 36. Le thème \**sw-* est le seul qui intervienne dans la formation des dérivés relevant de la présente étude.

les portent à l'autre « moitié » exogamique ; de fait la « sœur » y appartient en puissance, et la « belle-mère » en réalité. Les théoriciens qui reprendront, à partir de la présente esquisse, l'analyse de la parenté dans les sociétés indo-européennes, verront mieux la portée qu'il convient d'attribuer à cette observation.

Ce \* *swe* est également le thème des mots grecs *étēs* (ἔτης) « allié, parent » et *betairos* (ἑταῖρος) « compagnon ». Ces deux mots employés ensemble dès Homère et en concurrence l'un avec l'autre, sont voisins par le sens, bien qu'ils diffèrent par la suffixation. Il faudrait entreprendre l'étude de tous les passages où se trouvent les deux mots pour essayer de les délimiter. Il semble pourtant que *betairos* ait une signification plus précise : « compagnon », « ami », dans l'exercice d'une activité, au combat, mais hors de la parenté propre, tandis que *étēs* désignerait les « alliés » en général.

Dans *étēs* « allié », et aussi, dialectalement, « concitoyen, citoyen, homme privé », le radical \* *swe* permet un rapprochement avec *whediestas* « homme privé ». Dans les deux mots la même notion fondamentale est en évidence, notion que l'on reconnaît encore dans une autre famille sémantique grecque, le parfait *eĩōtha* (εἰώθη) « être habitué » et le substantif *éthos* (ἦθος) « habitude ». La forme verbale et la forme nominale particularisent la notion d'« habitude » en tant que caractère distinctif et manière d'être individuelle.

On peut donc identifier \* *swe* en grec dans plusieurs groupes de formes où il est spécialisé par des affixes distincts :

- \* *swe-d-* dans *idios*
- \* *swe-t-* dans *étēs*
- \* *swe-dh-* dans *éthos*

Ces quelques exemples éclairent le rapport qui unit le concept signifié par le radical \* *swe* avec un groupe de dérivés impliquant tous une liaison de caractère social, parental ou sentimental, telle que compagnonnage, alliance, amitié.

Si maintenant on embrasse l'ensemble des dérivations qui sont fondées sur le thème \* *swe*, on observe qu'elles

se partagent entre deux lignes conceptuelles. D'une part \* *swe* implique l'appartenance à un groupe de « siens propres », de l'autre il spécialise le « soi » comme individualité. L'intérêt d'une telle notion est évident, tant pour la linguistique générale que pour la philosophie. Ici se dégage la notion de « soi », du *réfléchi*. C'est l'expression dont use la personne pour se délimiter comme individu et pour renvoyer à « soi-même ». Mais en même temps cette subjectivité s'énonce comme appartenance. La notion de \* *swe* ne se limite pas à la personne même, elle pose à l'origine un groupe étroit comme fermé autour de soi.

Tout ce qui relève du \* *swe* devient \* *swos*, lat. *suus* « sien » (au sens absolu indiqué plus haut) et la propriété même ne se définit qu'à l'intérieur du groupe inclus dans les limites du \* *swe*. Ainsi, pour revenir aux termes grecs, \* *swe* explique à la fois *idios* « particulier à soi-même » et *betaios* qui implique liaison avec un groupe de classe d'âge ou de profession. La situation reconstituée par ce rapprochement reproduit le sens propre à l'indo-européen \* *swe*, qui implique à la fois distinction d'avec tout le reste, retranchement sur soi-même, effort pour se séparer de tout ce qui n'est pas le \* *swe* et aussi, à l'intérieur du cercle discriminatif ainsi formé, liaison étroite avec tous ceux qui en font partie. De là ce double héritage, à la fois l'*idiôtēs*, l'être social restreint à lui-même, et aussi le *sodalis*, membre d'une confrérie étroite.

Cette dualité survit, révélée par l'étymologie, dans les deux formes *se* du latin, devenues indépendantes ; *se* réfléchi, indiquant « soi-même » et *se* séparatif, *sed* « mais » marquant distinction et opposition.

On voit donc qu'ici encore (comme pour la liberté) c'est la société, ce sont les institutions sociales qui fournissent les concepts en apparence les plus personnels. Dans la grande unité lexicale, formée de nombreuses sous-unités, qui procède du terme \* *swe*, se rejoignent à la fois les valeurs d'institution et celles de la personne renvoyant à soi-même, préparant, à un plus haut degré d'abstraction, la personne grammaticale.

Ce double rapport est inscrit dans les données histo-

riques. Le sanskrit *sva-* signifie « sien », mais avec une valeur technique qui dépasse la possession personnelle. On appelle *sva-* celui qui fait partie du même groupe étroit que la personne ; ce terme joue un rôle important dans les dispositions juridiques sur la propriété, l'héritage, sur l'accession aux titres, aux dignités. Le terme correspondant existe avec la même valeur technique en latin. Dans la loi des XII Tables, il est une clause sur l'héritage : « si un homme meurt intestat, *heres suus nec escit* (= *non sit*), et qu'il n'ait pas d'héritier qui soit un *suus*. » L'expression *heres suus* est aussi un archaïsme : car *suus*, s'il avait seulement le sens possessif, n'était pas nécessaire. Un *heres* qui soit un *suus*, voilà ce que vise la prescription : il n'y a pas de transmission de la propriété en dehors des *sui*, c'est-à-dire du groupe étroit des descendants immédiats ; elle demeure à l'intérieur de la collatéralité.

On aperçoit toutes sortes de développements qui s'amorçeraient à partir de ces connexions. Tour à tour la parentèle juridique et la conscience de soi, les rapports de confrérie et l'individualité propre, se constituent en autant de notions autonomes et développent des groupes de termes nouveaux. Mais la confrontation et l'analyse de ces familles lexicales en révèlent l'unité première et dévoilent les fondements sociaux du « soi » et de l'« entre soi ».

## chapitre 4

### *philos*

*Sommaire.* — Les valeurs spécifiques de lat. *ciuis* « concitoyen », got. *beīwa-* « groupe familial », skr. *śeva-* « amical » font supposer pour l'i. e. \**keiwo-*, que ces mots permettent de reconstruire, une signification où se rencontrent notions sociales et valeurs de sentiment.

Les emplois, notamment homériques, du grec *philos* et de ses dérivés portent le même témoignage, pour peu du moins qu'on en saisisse la valeur pleine. Valeur sociale d'abord, et liée en particulier à l'hospitalité — l'hôte est *philos* et bénéficie du traitement spécifique désigné par *philein* « hospiter » —, mais aussi à d'autres formes d'engagement et de reconnaissance mutuels : *philein*, *philôtēs* peuvent impliquer l'échange de serments, et *philēma* désigne le « baiser » comme forme réglée de salut ou d'accueil entre *philoī*. Des valeurs affectives apparaissent avec les emplois qualifiant des relations intérieures au groupe familial : *philos* « cher », *philôtēs* « amour ».

Telles sont les valeurs constantes de *philos* et l'analyse minutieuse des passages où *philos* qualifie des objets permet de faire justice de l'illusion, ancienne comme la philologie homérique, que *philos* ait pu équivaloir à un simple possessif.

Un fait de grande portée est la connexion entre des termes qui signifient « ami » et d'autres qui marquent d'une manière variable la possession. Les emplois de ces termes mettent en lumière la liaison étroite des notions sociales et des valeurs de sentiment en indo-européen. Mais cette liaison peut n'être pas visible au premier regard.

Considérons le terme latin *cīuis* « citoyen », d'où est dérivé l'abstrait *cīuitās*, désignant proprement la qualité de citoyen et, collectivement, l'ensemble des citoyens, la cité elle-même. *Cīuis* est propre au vocabulaire latin, à peine représenté en italique ; en tant qu'il désigne le « citoyen », il n'a pas de correspondant ailleurs. On

en rapproche cependant des termes sanskrit et germanique qui concordent bien pour la forme, mais qui présentent un sens assez différent : skr. *śeva* « amical », got. *heiwa-frauja* qui traduit gr. *oikodespôtēs* « chef de famille ». La forme gotique *heiwa-* coïncide exactement avec celles du sanskrit et du latin. Toutes les trois supposent un ancien \**keiwo-s*, devenu en latin thème en *-i-*.

Nous sommes en présence d'un terme commun à un groupe de langues et certainement ancien, mais qui a eu dans chacune une évolution sémantique distincte. Devant ces divergences, certains étymologistes ont révoqué en doute la légitimité de ce rapprochement. Mais les objections ne tiennent pas compte des rapports que révèle un examen plus attentif de ces formes considérées dans leur contexte propre.

En germanique, la notion est à définir comme familiale et conjugale. Le composé gotique *heiwa-frauja* (avec *frauja* « maître ») traduit gr. *oiko-despôtēs* en Marc 14, 14 où le sens est « chef de famille (exerçant ses devoirs d'hospitalité) ». Dans d'autres passages où gr. *oiko-despôtēs* désigne le « maître de maison » par rapport aux esclaves, le gotique use d'un terme différent, *garda-waldans*. Ce choix est instructif. Pour rendre le même titre grec, le traducteur distingue deux notions : le « maître de maison » est, selon les cas, *garda-waldans* « celui qui a le pouvoir (*waldan*) dans l'enceinte de la maison (*gards*) », donc celui qui commande aux serviteurs, ou *heiwa-frauja* « celui qui est le maître (*frauja*) du groupe familial (*heiwa-*) », donc celui qui accueille sous son toit l'hôte de passage. Le gotique sépare la « maison » comme lieu d'habitation et domaine clos (*gards*) de la « maison » comme groupement de la famille et cercle des relations personnelles, qui est dénommée *heiwa-*. Dans les autres langues germaniques, ce sens se trouve clairement confirmé par le vieux-haut-allemand *hīwo* masc. « époux », *hiwa* fém. « épouse », *hīun* (v. isl. *hjon, hjū*) « couple conjugal », *hī-rat* (all. *Heirat*) « mariage », v. isl. *by-ske* « famille », etc. Tout montre que \**keiwo-* (\**kiwo-*) se rapportait en germanique ancien à la situation des conjoints unis par le lien du mariage et au cercle de la famille.

Cette notion institutionnelle apparaît aussi dans les mots sanskrits *śeva-*, *śiva-* qu'on traduit « propice, amical, cher ». Ils reflètent l'aspect sentimental d'une relation entre groupes. Cela ressort particulièrement de la liaison très fréquente, dans la phraséologie des hymnes védiques, entre *śeva-*, *śiva-* et *sakhā* « compagnon » (comparer latin *socius*), impliquant un certain type de comportement amical à l'égard des partenaires d'alliance.

Enfin le latin *civis* est, lui aussi, un terme de compagnonnage impliquant communauté de l'habitat et des droits politiques. Le sens authentique de *civis* n'est pas « citoyen », comme le veut une tradition routinière, mais « concitoyen ». Nombre d'emplois anciens montrent la valeur de réciprocité qui est inhérente à *civis*, et qui seule rend compte de *civitas* comme notion collective. Il faut voir dans *civis* la désignation que se donnaient entre eux, à l'origine, les membres d'un groupe détenteur des droits d'indigénat, par opposition aux différentes variétés d'« étrangers », *hostes, peregrini, aduenaes*. C'est en latin que le \**keiwos* indo-européen (devenu \**keiwis*) a acquis sa plus forte valeur d'institution. De l'ancienne relation d'« amitié » que marque véd. *śeva-*, à celle, mieux affirmée, de « groupe d'alliance matrimoniale » qui apparaît dans le germanique *heiwa-* et enfin au concept de « copartageant des droits politiques » que le latin *civis* énonce, il y a comme une progression en trois étapes du groupe étroit à la cité.

Ainsi est rétabli le lien entre la « maison », le cercle de famille, got. *heiwa*, et le groupement à l'intérieur duquel l'homme qui en fait partie est qualifié de *civis*. Cette association étroite fait naître des relations d'amitié : skr. *śeva* « cher » est une de ces qualifications qui transposent le sentiment de la communauté en terme affectif.

Non seulement ce rapprochement est irréprochable, mais, en outre, il illustre la nature propre de l'« amitié » au stade ancien des sociétés dites indo-européennes, où le sentiment ne se sépare pas d'une conscience vivante des groupes et des classes.

De cette même catégorie relève un autre terme, plus complexe et dont l'histoire est propre à une seule langue,

le grec. En apparence, il revêt une signification exclusivement sentimentale et n'implique pas, à première vue, de notions proprement sociales : il s'agit de l'adjectif grec *philos* (φίλος) « ami ».

En apparence, rien de plus simple que le rapport de *philos* « ami » à *philótēs*, *philia* « amitié ». Mais déjà nous arrête le fait bien connu que chez Homère *philos* a deux sens : outre celui d'« ami », *philos* a la valeur d'un possessif : φίλα γούνατα, φίλος υἱός n'indiquent pas l'amitié, mais la possession : « ses genoux », « son fils ». En tant qu'exprimant un possessif, *philos* se dit sans acception de personne et se rapporte à la première, à la deuxième ou à la troisième personne indistinctement. C'est une marque de possession qui n'implique aucune relation amicale. Tel est le contraste entre les deux sens de *philos*.

On en a beaucoup discuté ; il suffira de rappeler les derniers essais d'explication qu'on ait proposés. Il n'y pas en effet de rapprochement immédiatement satisfaisant pour *philos*. En 1923, Loewe (1) a imaginé de rapprocher de *philos* le premier terme de certains noms de personne germaniques : v.h.a. *Bil(i)-frid*, *Bil-trud*, *Bili-gard*, etc., de plus, un adjectif anglo-saxon *bilewit* « compatissant ». Il ramène tous ces termes au sens initial de « bienveillant, amical », pour comparer ensuite le thème de l'adjectif anglo-saxon à celui du grec *philos*. A cela on peut objecter que d'abord l'interprétation est faite *ad hoc* de noms propres qui n'appartiennent même pas au germanique commun ; ensuite, le terme anglo-saxon ne signifie pas positivement « amical » ; enfin, nous n'avons pas de forme ancienne germanique à poser de façon certaine dans l'emploi d'adjectif.

Au reste, après comme avant, il faut expliquer la valeur possessive de *philos*. C'est ce qu'a senti Kretschmer, qui propose une tout autre voie (2). Comme certains autres linguistes, il est parti — inversant la relation des deux *philos* — du sens possessif. Il pense que le sens premier de *philos* est « sien » ; de là, on pas-

serait à « ami », et cette évolution de sens se justifierait par l'analogie de latin *suus*. Du fait que *suus*, possessif, a pu donner lieu à des expressions telles que *sui* « les siens » et *aliquem suum reddere* « faire de quelqu'un son ami », Kretschmer conclut qu'on passe facilement de la relation possessionnelle à celle d'un lien d'amitié. Ceci amène à chercher l'étymologie de *philos* non plus comme « cher », mais en tant qu'ancien possessif. Or ni le radical ni la formation en *-l-* n'ont de correspondant parmi les possessifs dans les limites classiques de l'indo-européen. Kretschmer va chercher en lydien un mot, *bilis*, qui, selon toute probabilité, signifie « sien », et le met en rapport avec *philos*.

La démonstration est bien aléatoire : les conditions de sens et de forme paraissent également arbitraires. Sans même discuter la légitimité d'une comparaison avec une langue encore aussi mal connue que le lydien, nous observerons que toute cette construction repose sur la valeur exclusivement possessive dont Kretschmer est parti. Mais cette valeur est elle-même en question. En fait, ce n'est pas celle d'un possessif pur et simple, comme on serait en droit de l'attendre. Les exemples de possessifs indo-européens ne manquent pas chez Homère, notamment les formes de *hós* (ὅς) < \**swos*. De plus, et c'est là un point essentiel, *philos* marque la possession d'une manière particulière et avec des restrictions dont nous aurons à rendre compte.

Etant donné que la notion de possession que nous révèle *philos* est restreinte et limitée, on doit, en bonne méthode, chercher au point de départ une relation qui couvrirait aussi l'autre sens de *philos*, celui de « ami ». On voit dès lors que l'explication de Kretschmer ne saisit pas les vrais termes du problème (1).

Il y a enfin une troisième donnée : le verbe *phileîn* (φιλεῖν) qui ne signifie pas seulement « aimer, éprouver

(1) La même observation s'applique à la plus récente étude sur ce problème, celle de H. B. Rosén, *Strukturalgrammatische Beiträge zum Verständnis Homers*, Amsterdam, 1967, p. 12 et suiv., qui ramène tous les exemples de *philos* à la valeur possessive, sans égard à la variété des contextes ni au sens précis de *phileîn*, *philótēs*, *philēma*.

(1) *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 51, p. 187 ss.

(2) Dans les *Indogermanische Forschungen*, 45, 1927, p. 267.

de l'amitié », mais aussi, dès les plus anciens textes, « baiser » ; le dérivé *phílēma* (φιλημα) ne signifie pas autre chose que le « baiser ». Or ni *amor*, ni *amicus*, d'une part, ni *suus* de l'autre, n'aboutissent à ce sens précis. Ainsi une explication, pour être valable, doit rendre compte des *trois* sens.

Pour comprendre cette histoire complexe, il faut se rappeler que, chez Homère, tout le vocabulaire des termes moraux est fortement imprégné de valeurs non individuelles, mais relationnelles. Ce que nous prenons pour une terminologie psychologique, affective, morale, indique, en réalité, les relations de l'individu avec les membres de son groupe ; et la liaison étroite de certains de ces termes moraux entre eux est propre à éclairer les significations initiales.

C'est ainsi qu'il y a liaison constante, chez Homère, entre *philos* et le concept de *aidōs* (αἰδώς), terme très intéressant, et qui sera considéré en particulier. Des expressions comme : *philos te aidōios te* (φιλος τε αἰδοῖός τε), *aidōs kai philōtēs* (αἰδώς και φιλότης), *aidēisthai kai philein* (αἰδεῖσθαι και φιλεῖν) montrent, de toute évidence, une connexion étroite. Même à s'en tenir aux définitions reçues, *aidōs* « respect, révérence » à l'égard de sa propre conscience et vis-à-vis des membres d'une même famille, associé à *philos*, témoigne que les deux notions étaient également institutionnelles et qu'elles indiquent des sentiments propres aux membres d'un groupement étroit.

Ainsi, si un membre d'un groupement donné est attaqué, outragé, l'*aidōs* poussera l'un de ses parents à prendre sa défense ; plus généralement, à l'intérieur d'un groupement donné, l'un assumera les obligations de l'autre en vertu de l'*aidōs* ; c'est aussi le sentiment de déférence à l'égard de celui avec qui l'on se trouve lié. Quand un guerrier excite ses compagnons défaillants en leur criant : *aidōs !* il les rappelle au sentiment de cette conscience collective, du respect de soi-même qui doit resserrer leur solidarité.

A l'intérieur d'une communauté plus large, l'*aidōs* définit le sentiment des supérieurs envers les inférieurs (égards, pitié, miséricorde, respect de l'infortune), comme aussi l'honneur, la loyauté, la bienséance collective, l'in-

terdiction de certains actes, de certaines conduites — de là, finalement, le sens de « pudeur » et de « honte ».

*Aidōs* éclaire le sens propre de *philos* : tous deux s'emploient pour les mêmes personnes ; tous deux désignent en somme des relations de même type. Parents, alliés, domestiques, amis, tous ceux qui sont unis entre eux par des devoirs réciproques d'*aidōs* sont appelés *philoï*.

Il reste maintenant à dégager ce qui caractérise en propre le *philos*, ou le rapport de *philōtēs*. Ce mot abstrait est plus propre à nous renseigner que l'adjectif. Qu'est-ce que la *philōtēs* ?

Nous ferons usage pour définir cette notion d'un indice précieux que nous fournit la phraséologie homérique ; c'est la liaison entre *philos* et *xénos*, entre *philein* et *xenizein*. Formulons d'emblée ce que cette liaison enseigne dans nombre d'emplois : la notion de *philos* énonce le comportement obligé d'un membre de la communauté à l'égard du *xénos*, de l'« hôte » étranger. Telle est la définition que nous proposons.

Cette relation est fondamentale, dans la réalité de la société homérique comme dans les termes qui s'y réfèrent. Il faut, pour l'entendre pleinement, se représenter la situation du *xénos*, de l'« hôte » en visite dans un pays où, comme étranger, il est privé de tout droit, de toute protection, de tout moyen d'existence. Il ne trouve accueil, gîte et garantie que chez celui avec qui il est en rapport de *philōtēs* ; rapport matérialisé dans le *súmbolon*, signe de reconnaissance, anneau rompu dont les partenaires conservaient les moitiés concordantes. Le pacte conclu sous le nom de *philōtēs* fait des contractants des *philoï* : ils sont désormais engagés dans la réciprocité de prestations qui constitue l'« hospitalité ».

C'est pourquoi le verbe *philein* exprime la conduite obligée de celui qui accueille à son foyer le *xénos* et le traite selon la coutume ancestrale. Les héros d'Homère insistent maintes fois sur ces liens : « c'est moi, dit Anténor, rappelant une visite que lui firent Ulysse et Ménélas, c'est moi qui les hébergeai (*exeimissa*) et qui les « hospitai » (*philēsa*) dans ma maison » (Il. 3, 207). En vérité il nous faut risquer ce néologisme « hospiter »

pour rendre en quelque mesure un sens encore souvent méconnu. On comprend pleinement un exemple comme celui-ci : « c'était un homme riche, mais il était *philos* aux hommes ; car il hospitalait (*philéesken*) tout le monde, sa maison étant au bord de la route » (Il. 6, 15). La relation du sentiment à la conduite, de *philos* à *phileîn*, ressort bien ici. Dans l'Odyssée, Ulysse, hospité (*xénos*) chez Laodamas, est invité à faire montre de ses talents dans la compétition. Il accepte : je ne récusé, dit-il, aucun concurrent, à l'exception toutefois de Laodamas « car il est mon *xénos* ; qui pourrait lutter contre son hôte (*philéonti*) ? » (Od. 8, 208). Ailleurs un messager vient avertir Ménélas que deux visiteurs étrangers (*xéinō*) sont devant la maison : « devons-nous dételier leurs chevaux ou les conduire chez un autre, qui les hôte (*bós ke philésēi*) ? » (Od. 4, 29). Ailleurs encore, Calypso raconte qu'un homme survivant au naufrage fut jeté sur son rivage : « je l'hospitai (*phileon*), je le nourris, et promis de le rendre immortel » (Od. 5, 135). De cette liaison étroite entre *xénos* et *philos* témoigne le composé homérique *philóxenos* « celui pour qui le *xénos* est un *philos* » (qualification associée à *theoudēs* « qui révère les dieux », Od. 6, 121), le seul composé avec *philodōnt* le second terme s'applique à une personne.

Les dieux sont dits souvent *phileîn* les mortels, c'est-à-dire qu'ils leur témoignent les égards et les faveurs dues aux *philoî*. C'est pourquoi on dit en retour, d'un homme, qu'il est *philos theoisin* « *philos* aux dieux » et plus spécifiquement *diiphilos*, *arēiphilos* « *philos* à Zeus, à Arès ».

Voilà le fondement institutionnel de la notion de *philos* dans la société, avec toutes les implications dont ce rapport personnel est chargé. En particulier, la *philótēs* est susceptible de se réaliser dans des circonstances exceptionnelles, et même entre combattants, comme une convention solennelle à laquelle le sentiment d'« amitié », au sens banal, n'a aucune part.

Voici un exemple instructif de l'Iliade (3, 94). Hector propose que Ménélas et Pâris se disputent seuls la possession d'Hélène ; ils vont s'affronter en combat singulier et le vainqueur la prendra chez lui avec toutes

ses richesses... οἱ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ τάμωμεν. « Concluons, nous autres, une *philótēs* et un engagement par serment. » La *philótēs* est mise sur le plan de *hórkia* « serments », c'est un rapport de groupe, consacré par un acte solennel. Ce vocabulaire est celui qu'on emploie pour conclure des pactes scellés par un sacrifice. La *philótēs* apparaît comme une « amitié » de type bien défini, qui lie et qui comporte des engagements réciproques, avec serments et sacrifices.

Dans un autre passage de l'Iliade (7, 302), le duel entre Ajax et Hector se prolonge ; ils ont combattu longtemps et la nuit tombe. On les engage à se séparer. Donnons-nous entre nous, dit Hector, des dons afin que, chez les Achéens et les Troyens, on puisse dire : ils se sont affrontés en combat singulier ἡδ' αὐτ' ἐν φιλότητι διέταμαγεν ἀρθμήσαντε « et ensuite ils se sont séparés, s'étant liés de *philótēs* ». Pour témoigner de cette *philótēs* conclue, les deux champions échangent leurs armes les plus précieuses. Hector donne son plus bel arc et Ajax une magnifique ceinture. Ce comportement, autant que les formules d'engagement, montre la force contraignante de la *philótēs* qui intervient entre des combattants qui sont des ennemis et qui le restent. Dans la circonstance, il s'agit d'un accord pour cesser provisoirement le combat par consentement mutuel et pour le reprendre à un moment plus favorable. C'est cet accord qu'exprime le mot de *philótēs* : acte précis qui lie l'un à l'autre (*ἀρθμήσαντε*) les deux partenaires. Mais on voit aussi que l'engagement prend des formes consacrées. Il comporte l'échange d'armes et de présents. Nous avons là le scénario d'un type d'échange connu qui solennise le pacte.

Un autre exemple encore. Quand Hector et Achille vont s'affronter pour un duel suprême, Hector propose de convenir que le corps du vaincu ne sera pas livré aux bêtes. Achille répond : « Ne me propose pas un accord ; il n'y a pas d'engagements (*hórkia pistá*) entre les lions et les hommes ; les loups et les agneaux n'ont pas l'esprit fait pour s'entendre, mais ils méditent l'un l'autre leur perte en sorte qu'il n'est pas possible ἐμὲ καὶ σὲ φιλήμεναι, οὐδέ τι νῶϊν ὄρκια ἔσονται, que toi et moi, nous soyons en *philótēs* et il n'y aura pas non plus

de *horkia* (avant que l'un de nous deux soit tombé) ». (II. 22, 261-266). Ici aussi il s'agit d'un engagement mutuel de nature contraignante. Voilà trois exemples qui montrent jusqu'où pouvait s'étendre la sphère d'emploi de *phileîn*. Le comportement indiqué par *phileîn* a toujours un caractère obligatoire et implique toujours réciprocité ; c'est l'accomplissement des actes positifs qu'implique le pacte d'hospitalité mutuelle.

Dans ce contexte institutionnel s'éclaire aussi l'acception particulière du verbe *phileîn* comme « baiser » (grec moderne *philô* « baiser ») déterminant le sens exclusif du dérivé *philēma* « le baiser ». Ici encore il faut rapporter à leur valeur première les termes qui nous semblent seulement marquer l'affection. L'acte de « baiser » a sa place dans le comportement d'« amitié » et comme marque de reconnaissance entre *philoï*. Cet usage n'était pas propre à la Grèce. Hérodote le signale chez les Perses et il se sert en le décrivant du verbe *phileîn* comme de l'expression naturelle. Voici ce texte très instructif :

« Quand les Perses se rencontrent sur les chemins, on peut reconnaître à ce signe si ceux qui s'abordent sont du même rang : au lieu de se saluer par des paroles, ils se baisent (*philēousi*) à la bouche. L'un des deux est-il de condition légèrement inférieure, ils se baisent (*philēousi*) sur les joues. Si l'un est d'une naissance beaucoup plus basse, il se jette à genoux et se prosterne devant l'autre » (I, 134, trad. Legrand).

La même coutume est rapportée chez Xénophon :

« Au moment du départ de Cyrus, ses parents (*sun-geneïs*) prirent congé de lui en le baisant (*philouantas*) sur la bouche, suivant une coutume qui subsiste encore aujourd'hui chez les Perses » (*Cyropédie* I, 4, 27).

Faut-il rappeler, à l'époque chrétienne, le « baiser » (*philēma*, lat. *osculum*), signe de reconnaissance qu'échangeait le Christ et ses disciples, puis les membres des premières communautés ? Plus récemment, le baiser est le geste qui consacre le chevalier dans la cérémonie de l'adoubement, et aujourd'hui encore il marque la réception du dignitaire dans un ordre de chevalerie, lors de la remise des insignes.

Sous ces diverses manifestations, nous retrouvons le même rapport ancien de faveur, de l'hospitant à l'hospité, du dieu aux hommes, du maître à ses inférieurs, du chef de maison aux membres de sa famille. C'est un lien étroit qui s'établit entre les personnes et qui fait alors de cette « amitié » quelque chose de personnel.

Ce rapport mutuel comporte ou entraîne une certaine forme de sentiment, qui devient obligé entre les partenaires de la *philôtēs*. La manifestation de ce rapport est l'accueil du *philos* au foyer de son *philos*, les présents échangés, le rappel des liens semblables établis entre les ancêtres des partenaires, et, parfois, des alliances matrimoniales conclues à l'occasion des visites faites ou rendues.

Tout cela colore de sentiment les rapports entre *philoï* et, comme il arrive, l'attitude sentimentale va au-delà de l'institution ; le nom de *philos* est étendu aux proches vivant au même foyer que le maître de maison, en premier à celle qu'il y a fait entrer comme épouse. De là, fréquemment, la qualification de *philē* apposé à *alokhos*, *akoitis* « épouse » chez Homère. Certains emplois laissent encore voir la nature de ce rapport et comment il se rattache à la norme ancienne, par exemple ce passage de l'Iliade (9, 146-7) :

« Je possède, dit Agamemnon, trois filles en mon manoir. Qu'Achille emmène celle qu'il voudra comme *philē* dans la maison de Pelée, et sans même m'offrir de présents ».

Du fait qu'elle est emmenée dans les formes requises, la jeune fille donnée par son père et que le jeune époux introduit dans sa propre maison, se trouve liée à ce groupe familial par les conventions autant que par un rapport affectif : les conditions dans lesquelles son père l'a donnée font d'elle en quelque sorte le gage d'une *philôtēs* conclue entre les deux hommes, en même temps qu'elle acquiert, installée au foyer, le statut de *philē akoitis*, d'épouse (cf. II, 9, 397).

Une valeur affective s'attache à *philos* qui devient épithète ou terme d'adresse à l'égard de ceux qui vivent au foyer, que ce soit comme parents : père, mère, femme, enfants, ou comme familiers, telle la vieille nourrice

(*maia*) Euryclée. Il sert de terme affectueux et cette qualité trouve, après Homère, une expression propre dans l'abstrait *philia* « amitié », distinct de *philôtês*, ainsi que dans l'acception courante, déjà homérique, du verbe *phileîn* « aimer » (d'amour sensuel).

Ici se place le développement le plus singulier de cette histoire sémantique. Il caractérise en propre la langue ou le style homérique. L'emploi de *philos*, dépassant la sphère des relations humaines, s'étend à des objets de nature très variée, et auxquels on ne peut guère appliquer la qualification commune et constante de « cher ». Apparemment *philos* ne dénote alors rien de plus qu'un rapport de possession, il devient l'équivalent d'un simple possessif, et en général on le traduit comme tel. Mais on ne s'accorde pas sur l'explication.

Il faut commencer par délimiter l'application de ce possessif. On peut la diviser en trois groupes d'emploi. *Philos* apparaît souvent, d'abord, avec les notions les plus étroitement liées à la personne : âme, cœur, vie, souffle ; parties du corps : membres, genoux, poitrine, paupières, et généralement en fonction réflexive. Puis avec des termes désignant des lieux supposés chers, notamment la « terre-patrie » (*philên es patrida gaian* est une clause fréquente), ou le « retour » (*nóstos*). Enfin, une petite série de termes qui ne semblent pas comporter de valeur affective : dons, maison, vêtements, lit, et qui relèvent de la simple possession.

Comment classer ces notions par rapport aux personnes qui reçoivent habituellement l'épithète *philos*, c'est-à-dire, comme on l'a vu, ceux qui sont unis par une relation de *xenia*, ainsi que les membres de la famille, père, mère, épouse, enfants ? Et comment établir la transition entre ces emplois, dont plusieurs ont beaucoup d'exemples, et ceux qui se rapportent à une institution ?

Certains ont imaginé que le sens possessif de *philos*, apposé par exemple à *êtor* « cœur », résulterait de l'acception de *philos* avec les termes de parenté. Comme on dit « les miens ; les siens » pour les membres de sa famille, *philos* se serait restreint à la fonction de possessif. Mais ce raisonnement pêche à la base : dans l'expression « les miens » pour « mes parents », c'est le trajet

inverse qui est accompli, du possessif à la relation de parenté.

D'autres pensent qu'il faut au contraire donner à *philos* le sens premier de « sien », illustré par les emplois possessifs, et que de là seulement se serait dégagée la notion de « cher ». Le problème serait ainsi résolu aux moindres frais. Mais cette solution remplacerait une difficulté par une autre, plus grave encore : comment un simple adjectif possessif aurait-il produit une telle diversité d'acceptions, et acquis une telle richesse conceptuelle ? Le fait serait sans exemple. Enfin, comme il a été montré ci-dessus, *philos* est enraciné dans les institutions les plus anciennes de la société et dénote un type spécifique de relations humaines. Ce serait déjà une raison suffisante de rejeter cette filière sémantique.

On se trouve finalement devant deux solutions aussi peu satisfaisantes l'une que l'autre. C'est se leurrer que de croire qu'on puisse, de « cher » ou « ami », passer à « personnel » et aboutir à « sien ». Une telle évolution où le sens premier irait s'affaiblissant très vite, n'est guère concevable. Mais c'est aller contre l'évidence que d'inverser les rapports et de poser à l'origine un possessif « sien » qui aurait progressivement acquis le sens de « ami » ou « cher ».

Tel est l'état présent de la question. Nous nous trouvons placés devant un choix qui semble sans issue. Ces conditions même, dans leur singularité, suggèrent que le dilemme pourrait être né d'interprétations inexactes. Il faut alors reprendre le problème à la base. Le point crucial est dans cette relation du sens « affectif » au sens « possessif ». Déjà on a vu qu'une des deux données fondamentales, la notion d'« ami », est à réinterpréter dans le cadre des rapports d'« hospitalité ». Qu'en est-il alors de l'autre donnée, celle de *philos* comme « possessif » ? Un nouvel examen s'impose ici aussi. Nous allons donc parcourir les exemples homériques, partout enregistrés comme indiquant simplement la possession, où *philos* qualifie des objets autres que des personnes. Nous énumérons ici ces liaisons, l'une après l'autre, en commentant brièvement les citations principales. Les contextes sont toujours importants en pareille matière.

*Philos* avec *dōron* « don ». Le contexte de *phila dōra* (Odyssée 8, 545) est clair à souhait : la situation est celle de l'hospitant (*xeinodókos*) vis-à-vis de l'hospité (*xeinos*). Alkinoos rappelle les devoirs qui s'imposent : on le reconduit (*pompē*), on lui offre les *phila dōra* qui sont les « cadeaux d'hospitalité », en vertu de la relation énoncée ci-dessus entre *philos* et *xénos*. L'expression revient dans le discours de remerciement d'Ulysse à Alkinoos qui l'a hébergé : *pompē kai phila dōra* (13, 41). Ailleurs, (Il. 24, 68), les *phila dōra* d'Hector sont les dons qu'il offre à Zeus, et celui-ci en retour tient Hector pour *philtatos* à son égard et envers tous les dieux. Le terme illustre ici le rapport des hommes et des dieux, mutuellement *philoï*. On a donc appliqué aux « dons » la qualification propre à ceux qui les offrent en marque d'hospitalité, et *philos* n'est nullement possessif.

*Philos* avec *dōma* « maison » (Od. 18, 421) nous ramène à la même situation : « Laissons, dit Amphinomos, cet hospité (*xeinos*) aux bons soins de Télémaque, puisqu'il est venu sous son toit hospitant (*toú gár philon híketo dōma*) ». C'est évidemment encore la liaison *philos-xénos* qu'il faut reconnaître ici : *philon dōma* est la maison de celui qui se conduit en *philos*.

*Philos* avec *démnion* « lit » (Od. 8, 277) ; *phila démnia* désigne le « lit conjugal » dans l'épisode d'Héphaistos trompé par sa femme. On a vu plus haut que *philos* est l'épithète fréquente de *ákoitis*, *álokhos*, de la femme et du foyer. L'infortune d'Héphaistos met en relief ici la valeur de l'adjectif : le lit qui est dit *philos* en tant que conjugal, a été le lieu de la tromperie, il sera aussi le lieu de la vengeance.

On rejoint ainsi les emplois où *philos* est apposé à des termes d'habitation.

Avec *oikion* « gîte, maison » ; *phila oikía* est le gîte où l'oiseau retrouve ses petits (Il. 12, 221). Très fréquente est la formule *philē gáta* pour la terre natale, à laquelle rêvent les exilés, les errants, ceux qui guerroient au loin ; la terre qui porte leur foyer. C'est surtout quand ils expriment leur désir d'y retourner que la locution *philēn es patrída gátan* « dans la terre patrie *philē* » se charge de sa force affective. Aussi ne s'étonnera-t-on plus de

trouver *philos* auprès de *nóstos* « retour au foyer » (Il. 16, 82). Tout ce que *philos* suggère quand il évoque des personnes vivant au même foyer est transféré ici à la « terre » qui abrite ce foyer et au « retour » que l'homme espère. Réduire tout cela à un simple possessif est vider *philos* de son sens vrai.

Il faut restituer encore toutes les composantes de l'adjectif pour interpréter *philos* avec *heímata* « vêtements » (Il. 2, 261).

« (Prends garde, lance Ulysse à Thersite, si tu continues tes insolences), je t'enlèverai les *phila heímata*, le manteau et la tunique qui couvrent ta virilité (*aidō*) et je te rouerai de coups avant de te chasser honteusement. »

Il y a ici un rappel de la relation qui unit *philos* et *aidōs* (cf. ci-dessus) dans une acception particulière : les vêtements sont à la fois dans une relation d'intimité avec celui qui les porte (ce sont les vêtements qui protègent la pudeur) et dans une relation de convenance à l'égard de la société. « Les vêtements qui te sont *phila* » est ici encore une transposition de *philos* appliqué à des personnes.

On passe maintenant à un autre groupe de notions, les membres et parties du corps caractérisés par *philos*.

Certains exemples ne prêtent à aucun doute quant au plein sens de *philos*. Quand Priam supplie Hector de ne pas exposer au combat sa vie qui est *philē* (Il. 22, 58), c'est un père qui parle, tremblant dans son affection. Quand Achille annonce qu'il ira à la rencontre d'Hector « destructeur de la tête *philē* » (Il. 18, 114), il faut bien entendre que la tête de Patrocle lui était *philē*, étant celle d'un *philos*. Un peu plus subtil, mais pleinement compréhensible, à condition qu'on le remette dans son contexte, est l'emploi d'abord surprenant avec *laimós* « gosier » (Il. 19, 209). Mais qu'on lise tout le passage ; Achille se refuse à suspendre le combat avant d'avoir vengé Patrocle :

« Aucune nourriture ni boisson ne saurait passer dans mon gosier *philos*, alors que mon compagnon (*hetairós*) est mort, et qu'il gît, entouré de ses compagnons pleurants. »

Cette douleur d'Achille est celle d'un *philos*, et le sentiment d'avoir perdu son *hetairos* lui fait rejeter le souci de la nourriture. Plus loin, quand à nouveau les anciens le pressent de prendre son repas, Achille s'exclame à nouveau, avec une répétition significative de l'épithète, mais cette fois en remplaçant le « gosier » par le « cœur » :

« Non, ne me demandez pas de rassasier de nourriture et de boisson mon *philon êtor*, quand un chagrin atroce me pénètre. » (*Ibid.* 305-7.)

Avec *êtor* « cœur » ou avec *laimós* « gosier », dans une circonstance où tout rappelle à Achille son ami perdu, le sens de *philos* demeure celui que l'institution et le sentiment consacrent. Il y a seulement une transposition, hardie avec *laimós* (c'en est le seul exemple), fréquente avec *êtor*, qui fait passer à une partie du corps la qualification due à la personne.

Avec *kheîras* « mains », *philos* conserve en plusieurs passages sa fonction propre : lever vers les dieux *phílas kheîras* (Il. 7, 130), c'est bien le geste qui convient à ceux que lie aux dieux un rapport de *philótēs*. Quand Ino recueille, *kbersi philēsi*, Ulysse épuisé par un naufrage (Od. 5, 462), l'épithète répond bien à l'intention d'accueil et de protection. De même les marins échoués dans l'île du Soleil chassent pour se nourrir oiseaux ou poissons, *phílas hó ti kheîras hikoito* « tout ce qui s'offre à leurs mains *phílas* » (Od. 12, 331) : ici encore le geste des mains qui se tendent, prêtes à recevoir, est celui des *philoí* à qui des dons sont offerts ; l'épithète dénote un comportement qui imite celui de l'accueil.

Là aussi est le sens d'un passage de l'Iliade (18, 27) où Achille, affligé de la mort de Patrocle, se déchire le visage *philēsi kbersi* : la douleur d'un *philos* est transposée aux mains qui la manifestent.

Avec *goúnata* « genoux », *philos* doit aussi être rendu à sa fonction propre. Que signifie le geste d'Euryclée déposant sur les genoux, *phíla goúnata*, d'Autolykos le nouveau petit-fils que sa fille lui a donné (Od. 19, 401) ? Il s'agit d'un rite de reconnaissance, les *phíla goúnata* du père ou de l'aïeul reçoivent le nouveau-né et le légi-

tement ainsi comme membre de la famille. Ce même rapport entre le lien de parenté et l'expression *phíla goúnata* éclaire un autre passage de l'Odyssée (21, 55), quand Pénélope prend sur ses *phíla goúnata* l'arc d'Ulysse toujours absent et s'abîme dans les sanglots. Significatif encore, mais d'une autre manière, est *philos* pour les genoux du guerrier, soit dans l'épreuve du combat : Hector heurté aux genoux (*phíla goúnata*) par son propre bouclier (Il. 7, 271) ; ou dans l'affrontement du destin : « aussi longtemps, dit Achille (9, 610) et répète Agamemnon (10, 90), que le souffle subsistera dans ma poitrine et que se mouvront mes *phíla goúnata* ». C'est à ce moment, quand, choisi par le destin de Zeus, le héros affronte l'épreuve suprême et doit combattre jusqu'à la limite de ses forces, qu'il parle de ses *phíla goúnata* : ses genoux le soutiendront jusqu'au bout, ils ne défailliront pas, et en cela ils se montreront *phíla*. Le contexte fait comprendre ce que représente cette qualité dans une pareille circonstance.

Très voisine par le sens est la liaison de *philos* avec *guía* « membres » : les *phíla guía* du guerrier se « dénouent », se « fatiguent » au combat. Il faut voir dans *phíla guía* une expression aussi signifiante que *pháidima guía* « membres brillants ».

Nous en venons enfin aux exemples — et ils sont fort nombreux — où *philos* accompagne le nom du « cœur » : *philon êtor* (ou *kêr*) est une locution si fréquente qu'elle passe pour le type même de l'emploi « possessif » de *philos*. Nous croyons, tout au contraire, que l'adjectif garde ici encore sa pleine force et qu'il suffit bien souvent de se référer au contexte pour le voir. Nous nous contenterons par nécessité de quelques exemples.

Dans le premier chant de l'Odyssée il n'y en a pas moins de six. Athéna veut fléchir son père Zeus en faveur d'Ulysse : « ton cœur (*philon*) ne se laisse-t-il donc pas attendrir ? » (v. 60), et elle lui rappelle qu'autrefois il prenait plaisir aux offrandes d'Ulysse. Elle veut donc que Zeus redevienne *philos* à l'égard d'Ulysse, et elle répète (v. 82) : « s'il est *philon* aux dieux qu'Ulysse puisse retrouver son foyer... ». Dans les relations familiales : Télémaque s'afflige en son cœur (*philon*) quand il revoit en mémoire son père (114), et le cœur

(*philon kêr*) de Pénélope se ronge quand le chant de l'aède lui rappelle son deuil (341). Dans le rapport d'hospitalité : Télémaque accueille le *xénos*, veut le retenir et l'assure qu'il rentrera baigné, comblé de cadeaux et heureux dans son cœur *philon* (310). Mais le *xénos* (en fait Athéna déguisée) s'excuse de ne pouvoir rester : il reviendra prendre le cadeau que son cœur *philon* incite Télémaque à lui donner (316). C'est la terminologie de la *philôtês*, et l'épithète est seulement transférée de l'hospitant à son cœur.

Qu'on lise encore : le cœur *philon* de Ménélas se brise quand il apprend que son frère a été assassiné (Od. 4, 538) ; le cœur *philon* de Pénélope s'afflige, craignant pour son fils (804), et il est soulagé quand un songe le rassure (840). Parfois on joue dans la même expression sur un double sens. Ménélas apprend de Protée qu'il doit retourner aux rives de l'*Egyptos* avant de revenir chez lui et de retrouver ses *philoî*, sa famille (475), et alors son cœur *philon* se lamente (481). Ici les deux emplois se font écho. Mais quand Ménélas rappelle la vaillance d'Ulysse et dit n'avoir jamais vu héros qui eût un cœur *philon* pareil au sien (270), il éveille en écho la plainte de Télémaque : « de quoi lui a-t-il servi d'avoir un cœur de fer (*kradiê sidêrêê*) en sa poitrine ? » (293). Ici, comme dans les *phila goúnata*, la qualité est de ne pas défaillir, de rester constant et ferme.

Il faudrait de longs chapitres pour énumérer et analyser avec le soin désirable tous les exemples de ce *philos* dit « possessif ». Nous pensons cependant en avoir interprété les plus notables. Cette vérification était nécessaire pour dévoiler une erreur séculaire, aussi vieille probablement que l'exégèse homérique, et que les générations se sont transmise. Le problème de *philos* est à reprendre entièrement. Il faudra partir des emplois et des contextes qui révèlent dans ce terme un réseau complexe d'associations, les unes avec les institutions d'hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d'autres encore avec les comportements affectifs, pour entendre pleinement les transpositions métaphoriques auxquelles il a pu se prêter. Toute cette richesse conceptuelle a été ensevelie et échappe aux regards depuis qu'on réduit *philos* ou à une notion

vague d'amitié ou à une notion fautive d'adjectif possessif. Il est grand temps de réapprendre à lire Homère.

Quant à l'étymologie de *philos*, il est clair maintenant que rien de ce qui a été avancé à ce sujet ne tient plus (1). Nous savons maintenant que la protohistoire du mot appartient au grec le plus ancien : le mycénien a déjà des noms propres composés avec *philos* : *pi-ro-pa-ta-ra* (= Philopatra), *pi-ro-we-ko* (= Philowergos), etc. On n'a donc pas fini d'en discuter l'origine. Il est plus important de commencer à voir ce qu'il signifie.

(1) L'interprétation de *philos* donnée ici dépasse et complète largement celle qui avait été proposée en décembre 1936 à une séance de la Société de Linguistique, et qui est résumée dans le B.S.L. 38, 1937, Procès-verbaux, p. X.

## chapitre 5

### l'esclave, l'étranger

*Sommaire.* — A l'homme libre, né dans le groupe, s'oppose l'étranger (gr. *xénos*), c'est-à-dire l'ennemi (lat. *hostis*), susceptible de devenir mon hôte (gr. *xénos*, lat. *hospes*) ou mon esclave si je le capture à la guerre (gr. *aikeimálōtos*, lat. *captivus*).

Nécessairement étranger, l'esclave porte, dans les langues indo-européennes, même modernes, soit un nom étranger (gr. *doúlos*, lat. *servus*), soit un nom d'étranger (*esclave* < *Slave*).

La notion d'esclave ne comporte pas de dénomination unique : ni pour l'ensemble des langues indo-européennes, ni même dans plusieurs groupes dialectaux.

Dans les civilisations anciennes, la condition de l'esclave le met hors de la communauté. C'est sous cette définition négative que se présente le nom de l'esclave.

Il n'y a pas d'esclaves qui soient citoyens. Ce sont toujours des gens du dehors, introduits dans la cité d'abord comme prisonniers de guerre. Dans la société indo-européenne primitive comme dans les vieilles sociétés non indo-européennes (suméro-accadienne par exemple), l'esclave est un homme sans droits, soumis à cette condition en vertu des lois de la guerre.

Un peu plus tard, l'esclave peut être acquis par achat. Dans les grands marchés de l'Asie Mineure affluent des esclaves en provenance de toutes régions ; mais en définitive leur état remonte toujours à celui de prisonniers de guerre ou de gens enlevés par des pillards. L'Asie-Mineure en fournissait de larges contingents, à en juger par les sobriquets d'esclaves, qui sont souvent des *ethniques* : Phrygien, Lycien, Lydien, Samien, etc.

On conçoit dans ces conditions que l'esclave soit

assimilé à un étranger, et qu'il ait des noms locaux et spécifiques. En outre certaines qualifications le définissent comme capturé ou acheté. Il y a donc deux séries de désignations, qui peuvent parfois coïncider ; celle du prisonnier de guerre, celle de l'esclave proprement dit.

Considérons, en premier lieu, le « prisonnier de guerre ». Sa condition s'exprime souvent par des mots variés qui veulent dire « pris », « prisonnier » ; tel est le cas de lat. *captus*, *captivus*, de gr. *aikhmálōtos* (αἰχμάλωτος), homérique *douriktētos* (δουρίκτητος), gotique *frahunþans*, v. slave *plēnīnikŭ* (russe *plennyj*). Le grec *aikhmálōtos* est à considérer d'un peu plus près, non pas que le sens littéral, « pris à la pointe de la lance », soit obscur ; la composition du mot était claire pour les Grecs eux-mêmes, à preuve le doublet *douriktētos* qu'ils ont fabriqué avec le nom (*dōru*) de la lance comme premier élément. Mais *aikhmálōtos* n'est pas d'une interprétation aussi immédiate qu'il semblerait. *-alōtos* ne signifie pas simplement « pris » ; c'est une traduction un peu sommaire. Il y a dans le radical de *haliskomai* (ἁλίσκομαι) l'idée d'être saisi soudain, d'être pris sur le fait, sans capacité de se défendre, qu'il s'agisse d'une ville ou d'un homme : de là le sens du parfait *kēlōka* (ἤλωκα) « je suis perdu », entre les autres formes assez irrégulières qui se rattachent à *haliskomai*. Cette notion de surprise qui abolit la capacité de résistance crée une expression tout à fait différente de *captus*, *captivus*, tirés de *capio* « prendre avec la main ».

Le substantif *aikhmē* (αἰχμή) est aussi à considérer. Il désigne la « pointe de la lance » ; puis par extension l'arme tout entière, lance, pique, javelot, on ne sait trop. Ce qu'on doit noter est que *aikhmē* est l'arme par excellence du combattant homérique, au point que le dérivé *aikhmētēs* (αἰχμητής) est le terme poétique pour « guerrier », et qu'il a toujours chez Homère la valeur d'un terme noble. Pour mettre fin au combat d'Ajax et d'Hector, Talthibios leur dit : « Vous êtes tous deux aimés de Zeus... vous êtes tous deux des guerriers (valeurux) » ἀμφοτέρω γὰρ σφῶϊ φιλεῖ... Ζεύς, | ἄμφω δ' αἰχμητᾶ (Il. 7, 280-281). L'arme dite *aikhmē* est donc celle qui

spécifie le guerrier, sans laquelle il perd sa qualité et, partant, sa puissance au combat.

En iranien, la désignation du « prisonnier de guerre » emprunte une image un peu différente : moyen-iranien *dast-grab* litt. « pris par la main ». Cette fois, c'est la main qui est l'instrument de la prise, comme le suggère aussi *captivus* et le haut-allemand *hast*, tiré du radical correspondant à lat. *capio*. Le verbe iranien *grab-* « prendre » est employé dès les inscriptions perses achéménides de Darius pour dire « prendre des prisonniers de guerre ». *Dasta* « main » se rapporte à la même notion : « il l'a mis dans ma main », dit Darius d'Ahura Mazdā, au sujet d'un ennemi. Ainsi *dasta* et *grab-* conjoignent leurs valeurs propres dans l'expression de la prise de guerre. De même l'arménien *jerb-a-kal* « prisonnier de guerre » (littéralement « pris par la main »), calque le moyen-iranien *dast-grab* ; c'est un nouveau témoignage des influences iraniennes en Arménie.

Tous ces composés dépeignent le prisonnier de guerre d'après la manière dont il a été pris. Mais ce ne sont pas les seuls termes. Il faut mentionner encore : vieil iranien *banda(ka)*, skr. *bandhin*, qui définissent le prisonnier comme celui qui est « lié ». Nous trouvons en gotique *frahunþans*, participe de *frahunþan* « faire prisonnier, *aikhmālōtzein* », cf. *hunþs* « prise de guerre, *aikhmālōsia* », v. angl. *hunta* « chasseur », *huntian* « chasser » (anglais *hunt*), dérivés d'une racine non attestée ailleurs et spécialisés dans la terminologie de la chasse et de la guerre. A la même notion se rapporte v. slave *plēnŭ* « butin » (russe *polón*), d'où *plēniti* « faire prisonnier », et *plēnīnikŭ* « prisonnier », à quoi répond lituanien *pėlnas* « gain, avantage », skr. *pana-* « enjeu », ce qui orienterait vers la racine \**pel-* de gr. *pōlein* « mettre en vente » (cf. ci-dessus p. 133 s.) et associerait l'idée de « butin, prise de guerre » à celle de « profit économique ».

En second lieu, voyons le nom de l'esclave.

Le terme grec le plus connu, *doúlos* (δοῦλος), est usuel à l'époque homérique, bien qu'il n'apparaisse pas chez Homère ; mais des dérivés sont déjà homériques, tels le féminin *doúlē* et l'adjectif *doúlios* (δοῦλιος), dans des

expressions comme *doúlion êmar* (δούλιον ἡμαρ) « jour de la servitude, condition d'esclave » (v. notamment, II. 6, 463).

Il y a chez Homère d'autres mots tels que *dmōs* (δμῶς) et aussi dans une certaine mesure *oikētēs* (οἰκέτης), bien que la distinction soit difficile à faire, pour ce dernier, entre « serviteur » et « esclave ». Nous laisserons ces deux termes de côté ; ils sont dérivés clairement du nom de la « maison » (cf. ci-dessus p. 305). A peu près équivalent est le *famulus* latin, bien que la représentation soit différente. De *famulus* a été tiré le collectif *familia*. Ce qui constitue la *familia*, c'est, étymologiquement, l'ensemble des *famuli*, des serviteurs qui vivent au même foyer. La notion ne coïncide donc pas avec ce que nous entendons par « famille » c'est-à-dire exclusivement ceux qui sont unis par la parenté.

Il semble qu'on puisse associer à cette notion le terme *doúlos*, nom spécifique de l'esclave, si l'on accepte le témoignage d'Hésychius qui donne *doúlos* glosé *oikía* « maison » et un composé *dōlodomeîs*, glosé *oikogeneîs* « nés à la maison ». En conséquence *doúlos* serait voisin par le sens de *oikētēs*, à quelque dialecte grec qu'il ait appartenu d'abord.

Mais voilà que *doúlos* est apparu en mycénien sous la forme *do-e-ro* (*do-e-lo*), qui suppose un prototype \**dowelo-* ou \**doselo-*. Cela complique beaucoup le problème de l'origine de ce terme, qui était donc usuel dans le monde hellénique dès le XII<sup>e</sup> siècle pour le moins. On envisagera deux hypothèses seules, compatibles avec cette situation. Un ancien \**doselo-* pourrait être comparé pour le radical au terme indo-iranien *dāsa-* qui, on l'a vu, a pris en indien le sens de « barbare, esclave ». Mais on a vu aussi que *dāsa-*, à l'état indo-iranien, n'était probablement qu'un nom de l'« homme » (cf. p. 318). On discerne mal comment le correspondant aurait abouti dès le grec le plus ancien, sous la forme \**doselo-*, au sens d'« esclave ». Il ne reste ainsi qu'à supposer, comme on l'avait fait antérieurement, que *doúlos* est pris à une langue non indo-européenne du bassin égéen. Mais alors l'emprunt aurait été fait beaucoup plus tôt qu'on ne le pensait et serait entré en grec sous la forme que le mycénien

représente par *doelo*. Les chances d'en retrouver l'origine s'éloignent dans la mesure même où l'apparition du terme en grec recule dans le temps.

D'autres indices nous portent à considérer *doúlos* comme un mot étranger. C'est d'abord la répartition géographique des noms propres en *doulo-* qui a fait penser à une origine asianique, sans toutefois qu'on puisse spécifier la langue d'Asie Mineure à laquelle le mot se rattacherait. Lambertz a réuni des exemples anciens de *doúlos* et les noms propres très nombreux composés avec *doúlos* (1). La plupart de ces noms se trouvent attestés en Asie Mineure ; si bien qu'il semble probable que *doúlos* provient d'Asie Mineure.

D'ailleurs on ne serait pas surpris que le grec ait employé un terme étranger pour désigner l'esclave, puisque — et c'est là une condition fréquente de cette dénomination en indo-européen — l'esclave est nécessairement un étranger : les peuples indo-européens n'ont connu que l'exodoulie.

Cette condition se vérifie dans l'histoire du mot latin *seruus* (2). Il est impossible de considérer *seruus* comme un dérivé du verbe *seruare* et d'imaginer que le *seruus* avait pour fonction de « garder ». Le verbe *seruare* a une étymologie indo-européenne claire : av. *harva* « qui surveille », gr. *horân* (ὄρᾶν) « observer, considérer ». Mais *seruus* énonce la condition juridique et sociale d'« esclave » et non une fonction domestique déterminée. Assurément le *seruus* n'est pas chargé de *seruare*.

Comme aucun citoyen ne peut être esclave à Rome, c'est très probablement hors de Rome et du vocabulaire romain qu'il faut rechercher l'origine du mot *seruus*. Or, nous avons de nombreux témoignages onomastiques qui prouvent que le radical de *seruus* existait en étrusque sous la forme *serui-*, *serue-*. On trouve aussi dans l'onomastique latine des noms propres latins de formation étrusque, tels que *Seruenius*, *Seruena*, *Seruoleni*, avec des suffixes qui caractérisent les noms latins d'origine étrusque. Il est donc

(1) *Glotta* V, 1914, p. 146, n. 1.

(2) La démonstration a été publiée au tome X de la *Revue des Études Latines* (1932), pp. 429 ss.

probable que *seruus* est un terme étrusque, bien qu'on ne l'ait pas encore retrouvé dans les inscriptions étrusques que nous sommes capables d'interpréter. Ainsi, dans des conditions historiques différentes, on retrouverait pour *seruus* la même situation initiale qui est vraisemblable dans le cas de *doûlos*.

On peut rappeler aussi le terme moderne *esclave* : c'est proprement le nom même des *Slaves* sous la forme slave du sud (serbe ou avoisinante), un ethnique *Slověninŭ*. De *Slověninŭ* dérive une forme grecque byzantine *Sklavēnoi* (Σκλαβηνοί) (ital. *schiaconi*) qui, traitée comme dérivée, a produit l'ethnique *Sklavoi* (Σκλάβοι). De là, dans le monde occidental tout entier, *esclave* et les formes apparentées. Un autre parallèle se présente dans le monde anglo-saxon, où *wealh* « esclave » veut dire proprement « le Celte », le peuple soumis.

Autre parallèle encore, médiéval celui-ci ; il ne s'agit pas de l'esclave, mais du vassal, qui se trouve dans une condition inférieure et soumise : *vassus* (d'où *vassalis*) est en latin de l'époque un emprunt à la forme celtique représentée par irl. *foss*, gall. *guas*, qui signifient tous deux « serviteur, esclave ».

Ainsi, chaque langue emprunte à une autre la désignation de l'esclave. Un peuple désigne même l'esclave du nom d'un peuple voisin, si celui-ci lui est soumis. On voit apparaître une corrélation sémantique profonde entre l'expression de « l'homme libre » et celle opposée de « l'esclave ». L'homme libre se désigne comme *ingenuus*, comme « né dans » la société considérée, donc pourvu de la plénitude de ses droits ; corrélativement, celui qui n'est pas libre est nécessairement quelqu'un qui n'appartient pas à cette société, un étranger sans droits. Un esclave est quelque chose de plus : un étranger capturé ou vendu comme butin de guerre.

La notion d'étranger ne se définit pas dans les civilisations antiques par des critères constants, comme dans les sociétés modernes. Quelqu'un né ailleurs, à condition qu'on soit lié avec lui par certaines conventions, jouit de droits spécifiques, qui ne peuvent pas être reconnus aux citoyens du pays même : c'est ce que montre le grec *xénos* « étranger » et « hospité », c'est-à-dire l'étranger bénéfi-

ciant des lois de l'hospitalité. D'autres définitions sont disponibles : l'étranger est « celui qui vient du dehors », lat. *advena* ou simplement « celui qui est hors des limites de la communauté », lat. *peregrinus*. Il n'y a donc pas d'« étranger » en soi. Dans la diversité de ces notions, l'étranger est toujours un étranger particulier, celui qui relève d'un statut distinct.

En somme, les notions d'ennemi, d'étranger, d'hôte, qui pour nous forment trois entités distinctes — sémantiques et juridiques — offrent dans les langues indo-européennes anciennes des connexions étroites.

Nous avons étudié ci-dessus (p. 92 ss.) les relations entre *hostis* « ennemi » et *hospes* « hôte » ; au latin *hostis* « ennemi » répond, d'autre part, got. *gasts* « hôte ». En grec, *xénos* désigne « l'étranger », et le verbe *xeinizō*, le comportement d'hospitalité.

Ceci ne peut se comprendre qu'en partant de l'idée que l'étranger est nécessairement un ennemi — et, corrélativement, que l'ennemi est nécessairement un étranger. C'est toujours parce que celui qui est né au dehors est *a priori* un ennemi, qu'un engagement mutuel est nécessaire pour établir, entre lui et EGO, des relations d'hospitalité qui ne seraient pas concevables à l'intérieur même de la communauté. Cette dialectique « ami-ennemi », nous l'avons vu, joue déjà dans la notion de *philos* : un ennemi, celui même que l'on combat, peut devenir temporairement un *philos*, par l'effet d'une convention conclue selon les rites et avec les engagements consacrés. De même, dans la Rome des premiers âges, l'étranger devenant un *hostis*, se trouve *pari iure cum populo Romano*, égal en droit au citoyen romain. Les rites, les accords, les traités interrompent ainsi cette situation permanente d'inter-hostilité qui règne entre les peuples ou les cités. Sous l'abri des conventions solennelles et à la faveur des réciprocités, des relations humaines peuvent naître, et alors les noms des ententes ou des statuts juridiques en viennent à dénoter des sentiments.



organisée. Cela ne veut pas dire que les peuples indo-européens ne se soient pas élevés à cette conception ; il faut se garder de conclure d'une déficience du vocabulaire commun à l'absence de la notion correspondante dans la préhistoire dialectale.

De fait, il y a des termes, des séries de termes, qui embrassent l'étendue d'une division territoriale et sociale de dimensions variables. Dès l'origine, ces organisations territoriales apparaissent assez complexes et chaque peuple en présente une variété distincte.

Il y a néanmoins un terme qui est attesté à l'occident du monde indo-européen sur une aire considérable. En italique, mais hors du latin, ce terme est représenté par le mot ombrien *tota*, qui veut dire « urbs » ou « ciuitas », « ville » ou « cité ». Dans le grand rituel de lustration dénommé les Tables Eugubines, qui contient une énumération détaillée des rites d'offrande, des processions, des prières, accomplis pour attirer les faveurs des dieux sur la cité et le territoire d'Iguvium, reviennent très souvent les formules *totaper iouina*, *tutaper ikuvina* « pour la cité d'Iguvium ». On ne distingue pas entre la ville et la société : c'est là une seule et même notion. Les limites de l'habitat du groupe constitué marquent les frontières de la société même. L'osque a la même dénomination sous la forme *touto* « cité », et Tite-Live (XXIII, 35, 13) nous apprend que le magistrat suprême, en Campanie s'appelait *meddix tūticus* « iudex publicus ».

On retrouve *\*teutā* en celtique dans le vieil irlandais *tuath* « peuple, pays », le gallois *tud* « pays » (breton *tud* « gens ») et dans les noms propres gaulois *Teutates*, *Teutomatus*, etc.

Le terme correspondant en germanique est got. *piuda* « ἔθνος, peuple, nation » ; terme important par sa date, du fait qu'il est constant dès le plus ancien texte germanique, important aussi par son extension et sa persistance. On en a vu plus haut (p. 302) le dérivé notable, *piudans* « chef ». De la forme du vieux-haut-allemand *deot* « Volk » a été tiré avec le suffixe très fréquent *-isc-*, l'adjectif *diutisc*, transcrit en moyen-latin par *theodiscus* qui fournit l'origine de l'allemand *deutsch*. Ce dérivé désigne d'abord la langue du pays, la langue populaire opposée à la langue

savante, le latin ; puis il devient l'ethnique d'une fraction des Germains, qui se désignent comme « ceux du peuple », entendons : ceux du même peuple que nous, ceux de notre communauté. Un autre ethnique formé sur le même radical est *Teutoni*. Il est bon de noter que, dans l'évolution qui a produit l'ethnique *deutsch*, c'est d'abord à la langue que cette qualification s'est appliquée. De cette particularité d'emploi il reste un curieux témoignage dans la forme du verbe allemand *deuten*, qu'on rapporte à la même origine que *deutsch*. En effet *deuten*, v. h. a. *diuten*, repose sur un germanique *\*peudjan*, verbe dérivé de *\*peudō-* « peuple », qui aura signifié littéralement « populariser, rendre accessible au peuple (le message des Ecritures) », puis en général « expliquer, interpréter ».

Dans cette aire dialectale est compris encore le baltique, lit. *tautā* « peuple, race », vieux-prussien *tauto* « pays ». Ici le vieux-slave montre une discordance intéressante par rapport au baltique, dans la forme et dans le sens des adjectifs *tūždī* et *štūždū* qui signifient « étranger » (russe *čuzoj*). En réalité les formes slaves, qui représentent *\*tudjo-* et *\*tjudjo-*, ne continuent pas un radical hérité, elles sont dérivées d'un emprunt au germanique, et par là s'explique le sens d' « étranger ». « On conçoit aisément, dit Meillet, qu'un adjectif tiré d'un mot étranger signifiant « nation » désigne précisément l'étranger ; la nation germanique était pour les Slaves la nation étrangère par excellence : le *němci*, c'est-à-dire le muet, le βάρβαρος, est le Germain. Il est d'ailleurs curieux que le lette *tauta* désigne à date ancienne surtout un peuple étranger » (1). Ainsi la forme et le sens de sl. *tūždī* confirme que le terme *\*teutā* caractérisait en propre les peuples germaniques aux yeux de leurs voisins slaves.

Outre l'italique, le celtique, le germanique et le baltique, il semble que l'on doive compter le thrace et l'illyrien au nombre des langues qui connaissaient *\*teutā*, si l'on en juge par les noms propres illyr. *Teutana*, *Teuticus*, thrace *Tautomedes*, ce qui élargirait cette aire lexicale vers l'Europe centrale et orientale. Mais, contraire-

(1) Meillet, *Etudes sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux-slave*, Paris, 1902-1905, p. 175.

ment à une affirmation assez répandue, il faut en exclure le hittite *tuzzi-* qui signifie « camp » et ne se rapporte qu'à l'armée. Dans une autre voie, certains étymologistes ont conjecturé que *\*teutā* aurait en latin un correspondant dans l'adjectif *tōtus* « tout, entier ». Ce rapprochement peut solliciter l'imagination, il mettrait la notion de totalité en relation avec celle de société, de même qu'un autre adjectif « tout », skr. *viśva-*, av. *vispa-*, a été conformé à *vis-* « tribu ». Mais cette origine de *tōtus* ne serait admissible qu'au prix de plusieurs hypothèses indémontrables : que le *ō* de *tōtus*, au lieu du *\*tūtus* attendu, proviendrait d'une forme dialectale ; que le féminin *\*teutā* aurait fourni directement en latin un adjectif *\*teutus*, puis aurait disparu sans trace, alors que dans les langues où *\*teutā* reste vivant, il n'a jamais produit de dérivé indiquant une totalité. Cette filiation est donc peu vraisemblable. Il semble que *tōtus* soit à rapprocher en latin même de *tōmentum* « rembourrage » et que le sens premier de *tōtus* ait été, plus vulgairement, « bourré, compact » d'où « complet, entier ».

La formation du terme social *\*teutā* est claire. C'est un abstrait primaire en *\*-tā* tiré de la racine *\*teu-* « être gonflé, puissant ». Cette racine a été très productive. Elle a notamment constitué en indo-iranien le verbe « pouvoir », avest. *tav-*, et de nombreuses formes nominales de la même notion : skr. *tavas-* « force », *taviṣi-* « puissance », v. perse *tunuvant-* « puissant », etc. On expliquera donc *\*teutā*, approximativement, comme « plénitude », indiquant le plein développement du corps social. Une expression analogue se trouve dans v. slave *plemę* « tribu » (russe *plemja* « tribu, peuple ») qui est dérivé de la racine *\*plē-* « être plein » comme gr. *plēthos* « foule », et peut-être lat. *plebs* « plèbe ».

Le groupement des dialectes qui ont *\*teutā* (celtique, germanique, baltique, italique) dessine une zone européenne continue, d'où sont exclus au sud le latin et le grec, à l'est le slave, l'arménien et l'indo-iranien. Cette répartition dialectale implique apparemment que certains groupes ethniques, ceux qui devaient constituer les Indo-Iraniens, les Latins et les Hellènes, s'étaient séparés de la communauté avant que prévalût le terme *\*teutā* chez

un certain nombre de peuples qui allaient s'établir au centre et à l'ouest de l'Europe. De fait en latin, en grec et en indo-iranien, des termes différents sont en usage, qui caractérisent en propre les sociétés respectives.

Il faut prendre ensemble les termes grec *pólis* (πόλις) et latin *ciuitas*. Ils n'ont en eux-mêmes rien de commun. Mais l'histoire les a associés d'abord dans la formation de la culture romaine où l'influence grecque a été déterminante, puis dans l'élaboration de la civilisation occidentale moderne. Ils relèvent l'un et l'autre d'une étude comparée — qui n'est pas encore faite — de la terminologie et de la phénoménologie politique en Grèce et à Rome. Pour notre objet deux points sont à souligner. En grec *pólis* montre encore à date historique le sens de « forteresse, citadelle », comme le remarque Thucydide : « l'*akrópolis* (« citadelle ») est encore appelée jusqu'à maintenant *pólis* par les Athéniens » (II, 15). Tel était le sens préhistorique du mot, d'après ses correspondants védique *pūr* « citadelle » et lituanien *pilis* « Burg, château-fort ». Il s'agit donc d'un vieux terme indo-européen, qui a pris en grec — et seulement en grec — le sens de « ville, cité », puis « Etat ». Il en va tout autrement en latin. Le nom de la « ville », *urbs*, est d'origine inconnue ; on a conjecturé — sans preuve d'ailleurs — qu'il viendrait de l'étrusque. Toujours est-il que, désignant la « ville », *urbs* n'est pas corrélatif de gr. *pólis*, mais de *ástu* (ἄστυ), dont il a calqué les nuances de sens dans ses dérivés : *urbanus* « de la ville » (contraire de *rusticus* « de la campagne »), d'où « fin, poli » d'après gr. *asteios*. Pour correspondre à gr. *pólis*, le latin a le terme secondaire *ciuitas*, qui indique littéralement l'ensemble des *ciues* « concitoyens ». Il s'ensuit que le rapport que le latin établit entre *ciuis* et *ciuitas* est à l'inverse de celui que le grec montre entre *pólis* « cité » et *politēs* « citoyen » (2).

\*\*

Dans le principal groupe oriental de l'indo-européen, en indo-iranien, un terme de tout autre nature peut repré-

(2) Ce point sera développé dans un article destiné à un recueil de *Mélanges* offerts à C. Lévi-Strauss.

senter la notion étudiée ici, mais sous l'aspect ethnique plutôt que politique : c'est *ārya-*, d'abord qualification sociale, puis désignation de la communauté, en usage dans l'Inde comme en Iran dès le début de la tradition.

Toute appellation de caractère ethnique, aux époques anciennes, est différentielle et oppositive. Dans le nom qu'un peuple se donne il y a, manifeste ou non, l'intention de se distinguer des peuples voisins, d'affirmer cette supériorité qu'est la possession d'une langue commune et intelligible. De là vient que l'ethnique forme souvent un couple antithétique avec l'ethnique opposé. Cet état de choses tient à une différence, qu'on ne remarque pas assez, entre les sociétés modernes et les sociétés anciennes, quant aux notions de guerre et de paix. Le rapport entre l'état de paix et l'état de guerre est, d'autrefois à aujourd'hui, exactement inverse. La paix est pour nous l'état normal, que vient briser une guerre ; pour les anciens, l'état normal est l'état de guerre, auquel vient mettre fin une paix. On ne comprend rien à la notion de paix et au vocabulaire qui la désigne dans la société antique, si on ne se représente pas que la paix intervient comme la solution parfois accidentelle, souvent temporaire, de conflits quasi-permanents entre villes ou Etats.

Le problème du nom *ārya* nous intéresse en ce qu'il est, dans l'aire définie comme indo-iranienne, une désignation que s'appliquent à eux-mêmes les hommes libres par opposition aux esclaves, et aussi la seule désignation qui réunisse dans une nationalité commune ceux qu'il faut bien appeler les « Indo-iraniens ».

Pour nous, il y a deux entités distinctes, Inde, Iran. Mais, au regard de la descendance indo-européenne, la distinction entre « Inde » et « Iran » est inadéquate. Le nom « Inde » n'a jamais été reçu par les habitants du pays ; tandis que les Iraniens s'appellent bien eux-mêmes « Iraniens ».

Cette différence tient justement à la survivance inégale, de part et d'autre, de l'ancienne désignation de *ārya*. Les Grecs, par lesquels nous est venue la connaissance de l'Inde, ont eux-mêmes connu l'Inde tout d'abord par l'intermédiaire de la Perse. Une preuve évidente en est

la forme du radical *India* (Ἰνδία), généralement *Indiké* (Ἰνδική), qui, en fait, correspond au nom du fleuve et de la province dits « Indus », skr. *Sindhu*. La discordance entre le grec et le sanskrit est telle qu'un emprunt direct à la forme indigène est exclu. Tout s'explique, au contraire, avec l'intermédiaire perse, *Hindu*, dont le *h-* initial répond régulièrement au *s-* sanskrit, tandis que la psilose ionienne justifie le radical *ind-* (ἰνδ-) sans aspirée initiale. Dans les inscriptions perses de Darius, le terme *Hindu* correspond uniquement à la province appelée aujourd'hui *Sindh*. L'usage grec a étendu ce nom au pays tout entier.

Les Indiens, à date ancienne, se donnent à eux-mêmes la désignation de *ārya*. Cette même forme *ārya* est employée sur le domaine iranien comme désignation ethnique. Quand Darius énumère sa généalogie, « fils de Vištāspa, petit-fils de Aršāma », il ajoute, pour se caractériser, *arya ariyačissa* « aryen de souche aryenne ». Il se donne ainsi la qualification que nous exprimerions par le terme d'« Iranien ». En effet, c'est *arya-* qui, à partir du génitif pluriel *aryānām*, a abouti dans une phase plus récente du perse à la forme *ērān*, puis *īrān*. « Iranien » est donc la continuation de l'ancien *ārya*, sur l'aire proprement perse.

Très loin de là, vers le Nord-Ouest, au centre du Caucase, il est une enclave iranienne, au sein des populations de langues caucasiennes, le peuple des Ossètes, descendants des anciens *Alani*, eux-mêmes de souche sarmate. Ils représentent la survivance d'anciennes populations scythiques (Scythes et Sarmates) dont le territoire comprenait tout le sud de la Russie jusqu'à la Thrace balkanique. Le nom *Alani* remonte à *\*Aryana-*, ce qui est encore une forme de l'ancien *ārya*. Voilà donc la preuve qu'il s'agit d'une désignation ethnique conservée par plusieurs peuples de la famille « iranienne ».

En iranien, *arya* s'oppose à *anarya* « non-arya » ; en indien *ārya* sert de terme antithétique à *dāsa-* « étranger, esclave, ennemi ». Par là ce terme vérifie l'observation faite ci-dessus qu'il y a une différence fondamentale entre l'indigène, ou soi-même, et l'étranger.

Que signifie *ārya* ? C'est un problème très difficile et qui prend toute sa complexité si on le replace au sein du vocabulaire védique, car *Arya* n'est pas isolé en sanskrit comme il l'est en iranien (où c'est un mot inanalysable servant seulement à nommer ceux qui relèvent d'une même appartenance ethnique). Nous avons en védique une série cohérente, procédant de la forme à la fois la plus simple et la plus ancienne qui est *ari*, et qui ne compte pas moins de quatre termes : *ari*, avec ses dérivés thématiques *ārya* et *aryá*, puis, par allongement radical, *ārya*. La difficulté est de distinguer par leur sens ces formes et d'en reconnaître la relation. Déjà le terme de base, *ari*, se présente de façon tellement confuse et contradictoire qu'il admet des traductions opposées. Il s'applique à une catégorie de personnes, parfois à une personne, désignée tantôt d'une manière favorable, tantôt comme ennemi. Souvent l'auteur de l'hymne décrie l'*ari*, d'où on peut conclure qu'il le tient pour son rival. Cependant, l'*ari*, comme le chante, offre des sacrifices, distribue des richesses ; son culte s'adresse aux mêmes dieux, avec les mêmes opérations rituelles. C'est ainsi que, dans les dictionnaires, on trouve *ari* traduit par « ami » et par « ennemi », concurremment.

A ce problème a été consacrée en 1938 une étude détaillée de l'indianiste allemand P. Thieme ; elle s'intitule *Der Fremdling im R̥gveda*, car c'est par « étranger » qu'au bout d'une longue analyse, l'auteur pense pouvoir traduire le radical *ari*. Les deux sens contradictoires, « ami » et « ennemi », de *ari*, seraient comparables aux deux sens de *\*ghosti* : d'un côté lat. *hostis* « hôte », got. *gasts* « hôte », de l'autre lat. *hostis* « ennemi ». De même, *ari* est « l'étranger, ami ou ennemi ». A partir de *ari*, le dérivé *arya* signifierait « qui a rapport à l'étranger », donc « protecteur de l'étranger, *gastlich* », d'où aussi « maître de maison ». Enfin, de *arya*, le dérivé secondaire *ārya* signifierait littéralement « qui appartient aux hôtes » ; de là, « hospitalier ». Les *ārya* se seraient dénommés « les hospitaliers » pour opposer leur humanité à la barbarie des peuples qui les entouraient.

A la suite de cette étude ont paru à partir de 1941 plusieurs travaux de M. Dumézil qui propose d'autres

interprétations, tendant à rétablir le sens social, puis ethnique de cette famille (1).

Dans l'ensemble nos propres vues sont voisines de celles de M. Dumézil. Mais il ne peut être question de les justifier ici dans le détail. Les exemples relèvent, avant tout, de l'exégèse védique, et la discussion demanderait un ouvrage entier. Nous nous limiterons à quelques observations et à une définition d'ensemble.

En pareille matière, les critères philologiques ne doivent pas faire tort aux vraisemblances intrinsèques. Définir les Aryens comme « les hospitaliers » est une vue éloignée de toute réalité historique : à aucun moment, un peuple, quel qu'il soit, ne s'est appelé « les hospitaliers ».

Quand les peuples se donnent à eux-mêmes des noms, ceux-ci se répartissent, pour autant qu'on peut les comprendre, en deux catégories, abstraction faite des dénominations de caractère géographique : ou bien l'ethnique consiste en une épithète décorative « les Vaillants, les Forts, les Excellents, les Eminents », ou bien, et le plus souvent, ils s'appellent simplement « les Hommes ». En partant des *Ala-manni* germaniques et en suivant la chaîne des peuples, quelle que soit leur origine et leur langue, jusqu'au Kamtchatka ou jusqu'à l'extrémité méridionale de l'Amérique du Sud, on rencontrera par dizaines des peuples qui se désignent eux-mêmes par « les hommes » ; chacun d'eux se pose ainsi comme une communauté de même langue et de même ascendance et s'oppose implicitement aux peuples voisins. Nous avons insisté à plusieurs reprises sur ce caractère propre à maintes sociétés.

Dans ces conditions, imaginer qu'un peuple, en l'occurrence les Aryas, se soit appelé « les hospitaliers », c'est aller contre toute vraisemblance historique. Un peuple n'affirme pas ainsi son individualité vis-à-vis de ses voisins, toujours présumés hostiles. On a vu par ailleurs (ci-dessus p. 98 s.) que la relation d'hospitalité n'est établie entre individus ou entre collectivités qu'après un pacte

(1) Thèses et interprétations antagonistes : d'une part P. Thieme, *Der Fremdling im R̥gveda*, 1938 ; *Mitra and Aryaman*, 1958 ; de l'autre, G. Dumézil, *Le troisième souverain*, 1949 ; *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958, p. 108 ss.

conclu dans des circonstances particulières. C'est chaque fois une relation spécifique. On ne conçoit donc pas qu'un peuple se proclame « les hospitaliers » en général et à l'égard de tous indistinctement. Il faut toujours éclairer par des contextes précis l'usage premier des termes d'institutions comme « hospitalité » qui n'ont plus pour nous qu'un sens moral ou sentimental.

Sans entrer dans le détail des exemples, fort nombreux et souvent d'exégèse difficile, nous pouvons souligner certains traits qui aident à définir le statut de l'*arī* ou de l'*arya*.

La connotation, tantôt favorable, tantôt défavorable, du mot *arī* ne touche pas le sens même du mot. Il désigne un homme du même peuple que celui qui parle de lui. Cet homme n'est jamais considéré comme membre d'un peuple ennemi, même quand le chancre s'empare contre lui. Il n'est jamais confondu avec un barbare. Il a part à tous les cultes ; il reçoit des dons que le chancre peut lui jalouser, mais qui le mettent sur le même pied. Il peut être généreux ou avare, amical ou hostile — mais alors, d'une hostilité personnelle. A aucun moment, on n'aperçoit que l'*arī* soit d'une autre appartenance ethnique que l'auteur de l'hymne.

De plus, les *arī* sont souvent associés aux *vaiśya*, c'est-à-dire aux membres de la troisième classe sociale, ce qui confirme que l'*arī* n'est pas un étranger. Il y a un témoignage plus précis sur la position sociale de l'*arī* dans cette plainte de la belle-fille d'Indra (Rig Veda X, 28, 1) : « Tous les autres *arī* sont venus (au sacrifice) ; seul mon beau-père n'est pas venu ». Indra est donc compté parmi les *arī* de sa belle-fille. A prendre l'expression à la lettre, on peut en conclure que les *arī* forment l'autre moitié d'une société exogamique. Rien ne contredit cette inférence, et quelques données paraissent la confirmer. On comprendrait ainsi que les *arī* soient en relation tantôt d'amitié, tantôt de rivalité, et qu'ils forment ensemble une totalité sociale : l'expression « tous les *arī* (ou *ārya*) » revient souvent dans le Rig Veda, elle est connue aussi dans l'Avesta, c'est un héritage de la phraséologie indo-iranienne. Il faut en outre prêter attention au nom et au rôle du dieu *Aryaman* qui appartient au panthéon indo-

iranien. Ce nom est un ancien composé *arya-man-* « d'esprit *arya* ». Or le dieu *Aryaman*, dans la mythologie védique, établit l'amitié et, plus particulièrement, il assure les mariages. Pour les Iraniens aussi, *Aryaman* est un dieu amical, dans un rôle d'ailleurs différent de guérisseur. Comme substantif, *aryaman-* désigne dans les Gāthās zoroastriennes, le membre de la confrérie religieuse. Dans le nom propre perse *Aryarāmna* « qui donne paix aux *arya* », on retrouve le sens communautaire de *arya*.

Au total, on démêle à travers les mentions et allusions souvent fuyantes des textes védiques quelques traits constants, d'où l'on peut tirer une idée vraisemblable de la notion : les *arī* ou *arya* (on ne saurait toujours distinguer les deux formes) forment une classe sans doute privilégiée de la société, en relation probable de moitiés exogamiques, entretenant des rapports d'échange ou de rivalité ; et le dérivé *ārya*, désignant d'abord les descendants des *arī* (ou des *arya*) ou qualifiant leur appartenance, a dû servir bientôt de dénominateur commun aux tribus qui se reconnaissaient les mêmes ancêtres et pratiquaient les mêmes cultes. Nous apercevons là au moins quelques composantes de la notion d'*ārya*, qui marque chez les Indiens comme chez les Iraniens l'éveil d'une conscience nationale.

Il reste à savoir ce que signifie en propre le thème *arī*, *arya*, et à décider si la forme *arī-* appartient au vocabulaire indo-européen ou si elle est limitée à l'indo-iranien. On a souvent pensé à une relation de *arī* avec le préfixe *arī-* qui marque en sanskrit un degré éminent, et qui peut correspondre au préfixe grec *arī-* (ἀρι-) indiquant aussi l'excellence ; et comme à ce préfixe gr. *arī-* se rattache probablement le groupe de *aristos* « excellent, suprême », on obtiendrait pour *arī-*, *arya-* un sens tel que « éminent, supérieur ». Mais rien n'impose ce rapprochement, et, au point de départ, l'idée d'un comportement mutuel (que l'acception soit favorable ou non) est plus sensible dans *arī-*, *arya-* que celle d'une qualification élogieuse. Seule une analyse plus approfondie appuyée sur des données nouvelles permettrait de se prononcer sur l'étymologie.

**table des matières**

|   |     |
|---|-----|
| AVANT-PROPOS .....  | 7   |
| ABRÉVIATIONS .....  | 15  |
| LIVRE 1 : L'ÉCONOMIE .....  | 17  |
| SECTION I : <i>Bétail et richesse</i> .....                                       | 19  |
| Chapitre 1. Mâle et reproducteur .....  | 21  |
| Chapitre 2. Une opposition lexicale à réviser : <i>sūs</i> et <i>porcus</i> ..... | 27  |
| Chapitre 3. « <i>Próbaton</i> » et l'économie homérique .....                     | 37  |
| Chapitre 4. Le bétail et l'argent : <i>pecu</i> et <i>pecūnia</i> .....           | 47  |
| SECTION II : <i>Donner et prendre</i> .....                                       | 63  |
| Chapitre 5. Don et échange .....  | 65  |
| Chapitre 6. Donner, prendre et recevoir .....                                     | 81  |
| Chapitre 7. L'hospitalité .....   | 87  |
| Chapitre 8. La fidélité personnelle .....   | 103 |
| SECTION III : <i>L'achat</i> .....  | 123 |
| Chapitre 9. Deux façons d'acheter .....   | 125 |
| Chapitre 10. Achat et rachat .....  | 129 |
| Chapitre 11. Un métier sans nom : le commerce .....                               | 139 |
| SECTION IV : <i>Les obligations économiques</i> .....                             | 149 |
| Chapitre 12. Le compte et l'estimation .....                                      | 151 |
| Chapitre 13. Le louage .....  | 155 |
| Chapitre 14. Prix et salaire .....  | 163 |
| Chapitre 15. Créance et croyance .....  | 171 |
| Chapitre 16. Prêt, emprunt et dette .....   | 181 |
| Chapitre 17. Gratuité et reconnaissance .....                                     | 199 |
| LIVRE 2 : LE VOCABULAIRE DE LA PARENTÉ .....                                      | 203 |
| Introduction .....  | 205 |
| Chapitre 1. L'importance du concept de paternité .....                            | 209 |
| Chapitre 2. Statut de la mère et filiation matrilinéaire .....                    | 217 |
| Chapitre 3. Le principe de l'exogamie et ses applications .....                   | 223 |
| Chapitre 4. L'expression indo-européenne du « mariage » .....                     | 239 |
| Chapitre 5. La parenté résultant du mariage .....                                 | 245 |
| Chapitre 6. Formation et suffixation des termes de parenté .....                  | 255 |
| Chapitre 7. Mots dérivés de termes de parenté .....                               | 267 |

|   |     |
|---|-----|
| LIVRE 3 : LES STATUTS SOCIAUX .....                         | 277 |
| Chapitre 1. La tripartition des fonctions .....             | 279 |
| Chapitre 2. Les quatre cercles de l'appartenance sociale .. | 293 |
| Chapitre 3. L'homme libre .....                             | 321 |
| Chapitre 4. <i>Philos</i> .....                             | 335 |
| Chapitre 5. L'esclave, l'étranger .....                     | 355 |
| Chapitre 6. Cités et communautés .....                      | 363 |

Les index et le tableau des langues indo-européennes se trouvent à la fin du tome 2.

- Theodor W. Adorno, MAHLER, *Une physionomie musicale*.
- Mikhail Bakhtine, LE MARXISME ET LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE, *Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*.
- C. Bally, K. Bühler, E. Cassirer, W. Doroszewski, A. Gelb, R. Goldstein, G. Guillaume, A. Meillet, E. Sapir, A. Sechechaye, N. Trubetzkoy, ESSAIS SUR LE LANGAGE.
- Gregory Bateson, LA CÉRÉMONIE DU NAVEN. *Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*.
- Émile Benveniste, VOCABULAIRE DES INSTITUTIONS INDO-EUROPÉENNES : 1. ÉCONOMIE, PARENTÉ, SOCIÉTÉ. — 2. POUVOIR, DROIT, RELIGION.
- Basil Bernstein, LANGAGE ET CLASSES SOCIALES. *Codes sociolinguistiques et contrôle social*.
- John Blacking, LE SENS MUSICAL.
- Jean Bollack, EMPÉDOCLE : 1. INTRODUCTION A L'ANCIENNE PHYSIQUE. — 2. LES ORIGINES, ÉDITION CRITIQUE ET TRADUCTION DES FRAGMENTS ET TÉMOIGNAGES. — 3. LES ORIGINES, COMMENTAIRES (2 tomes). — LA PENSÉE DU PLAISIR. *Épicure : textes moraux, commentaires*.
- Jean Bollack, M. Bollack, H. Wismann, LA LETTRE D'ÉPICURE.
- Jean Bollack, Heinz Wismann, HÉRACLITE OU LA SÉPARATION.
- Mayotte Bollack, LA RAISON DE LUCRÈCE. *Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*.
- Luc Boltanski, LE BONHEUR SUISSE. — LES CADRES. *La formation d'un groupe social*.
- Anna Boschetti, SARTRE ET « LES TEMPS MODERNES ». *Une entreprise intellectuelle*.
- Pierre Bourdieu, LA DISTINCTION. *Critique sociale du jugement*. — LE SENS PRATIQUE. — HOMO ACADEMICUS. — CHOSES DITES. — ONTOLOGIE POLITIQUE DE MARTIN HEIDEGGER. — LA NOBLESSE D'ÉTAT. *Grandes écoles et esprit de corps*.
- Pierre Bourdieu, L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon, UN ART MOYEN. *Les usages sociaux de la photographie*.
- Pierre Bourdieu, Alain Darbel (avec Dominique Schnapper), L'AMOUR DE L'ART. *Les musées d'art européens et leur public*.
- Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, LES HÉRITIERS. *Les étudiants et la culture*. — LA REPRODUCTION. *Éléments pour une théorie du système d'enseignement*.
- Ernst Cassirer, LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES : 1. LE LANGAGE. — 2. LA PENSÉE MYTHIQUE. — 3. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA CONNAISSANCE. — LANGAGE ET MYTHE. *À propos des noms de dieux*. — ESSAI SUR L'HOMME. — SUBSTANCE ET FONCTION. *Éléments pour une théorie du concept*. — INDIVIDU ET COSMOS DANS LA PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.
- Robert Castel, L'ORDRE PSYCHIATRIQUE. *L'âge d'or de l'aliénisme*. — LA GESTION DES RISQUES. *De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*.
- Patrick Champagne, FAIRE L'OPINION. *Le nouveau jeu politique*.
- Christophe Charle, NAISSANCE DES « INTELLECTUELS ». 1880-1990.
- Olivier Christin, UNE RÉVOLUTION SYMBOLIQUE. *L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*.
- Darras, LE PARTAGE DES BÉNÉFICES. *Expansion et inégalités en France (1945-1965)*.
- François de Dainville, L'ÉDUCATION DES JÉSUITES (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> SIÈCLES).
- Oswald Ducrot et autres, LES MOTS DU DISCOURS.
- Émile Durkheim, TEXTES : 1. ÉLÉMENTS D'UNE THÉORIE SOCIALE. — 2. RELIGION, MORALE, ANOMIE. — 3. FONCTIONS SOCIALES ET INSTITUTIONS.
- Jean-Louis Fabiani, LES PHILOSOPHES DE LA RÉPUBLIQUE.
- Moses I. Finley, L'ÉCONOMIE ANTIQUE. — ESCLAVAGE ANTIQUE ET IDÉOLOGIE MODERNE.
- François Furet, Jacques Ozouf, LIRE ET ÉCRIRE. *L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry (2 tomes)*.
- Dario Gamboni, LA PLUME ET LE PINCEAU. *Odilon Redon et la littérature*.
- Erving Goffman, ASILES. *Études sur la condition sociale des malades mentaux*. — LA MISE EN SCÈNE DE LA VIE QUOTIDIENNE : 1. LA PRÉSENTATION DE SOI. — 2. LES RELATIONS EN PUBLIC. — LES RITES D'INTERACTION. — STIGMATE. *Les usages sociaux des bandicaps*. — FAÇONS DE PARLER. — LES CADRES DE L'EXPÉRIENCE.

Jack Goody, LA RAISON GRAPHIQUE. *La domestication de la pensée sauvage.*  
 Claude Grignon, L'ORDRE DES CHOSES. *Les fonctions sociales de l'enseignement technique.*  
 John Gumperz, ENGAGER LA CONVERSATION. *Introduction à la sociolinguistique interactionnelle.*  
 Maurice Halbwachs, CLASSES SOCIALES ET MORPHOLOGIE.  
 Ulf Hannerz, EXPLORER LA VILLE. *Éléments d'anthropologie urbaine.*  
 Albert Hirschman, VERS UNE ÉCONOMIE POLITIQUE ÉLARGIE.  
 Richard Hoggart, LA CULTURE DU PAUVRE. *Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre.*  
 François-André Isambert, LE SENS DU SACRÉ. *Fête et religion populaire.*  
 William Labov, SOCIOLINGUISTIQUE. — LE PARLER ORDINAIRE. *La langue dans les ghettos noirs des États-Unis (2 tomes).*  
 Alain de Lattre, L'OCCASIONALISME D'ARNOLD GEULINX. *Étude sur la constitution de la doctrine.*  
 Raph Linton, DE L'HOMME.  
 Herbert Marcuse, CULTURE ET SOCIÉTÉ. — RAISON ET RÉVOLUTION. *Hegel et la naissance de la théorie sociale.*  
 Sylvain Maresca, LES DIRIGEANTS PAYSANS.  
 Louis Marin, LA CRITIQUE DU DISCOURS. *Sur « La logique de Port-Royal » et « Les Pensées » de Pascal.* — LE PORTRAIT DU ROI.  
 Alexandre Matheron, INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ CHEZ SPINOZA.  
 Marcel Mauss, ŒUVRES : 1. LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ. — 2. REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET DIVERSITÉ DES CIVILISATIONS. — 3. COHÉSION SOCIALE ET DIVISIONS DE LA SOCIOLOGIE.  
 Francine Muel-Dreyfus, LE MÉTIER D'ÉDUCATEUR. *Les instituteurs de 1900, les éducateurs spécialisés de 1968.*  
 Raymonde Moulin, LE MARCHÉ DE LA PEINTURE EN FRANCE.  
 Georges Mounin, INTRODUCTION A LA SÉMIOLOGIE.  
 S. F. Nadel, LA THÉORIE DE LA STRUCTURE SOCIALE.  
 Erwin Panofsky, ARCHITECTURE GOTHIQUE ET PENSÉE SCOLASTIQUE, précédé de L'ABBÉ SUGER DE SAINT-DENIS. — LA PERSPECTIVE COMME FORME SYMBOLIQUE.  
 Jean-Claude Pariente, L'ANALYSE DU LANGAGE A PORT-ROYAL. *Six études logico-grammaticales.*  
 Luis J. Prieto, PERTINENCE ET PRATIQUE. *Essai de sémiologie.*  
 A. R. Radcliffe-Brown, STRUCTURE ET FONCTION DANS LA SOCIÉTÉ PRIMITIVE.  
 Edward Sapir, ANTHROPOLOGIE : 1. CULTURE ET PERSONNALITÉ. 2. CULTURE. — LINGUISTIQUE.  
 Salvatore Settis, L'INVENTION D'UN TABLEAU. *« La tempête » de Giorgione.*  
 Joseph Schumpeter, IMPÉRIALISME ET CLASSES SOCIALES.  
 Richard Shusterman, L'ART À L'ÉTAT VIF. *La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire.*  
 Charles Suaud, LA VOCATION. *Conversion et reconversion des prêtres ruraux.*  
 Peter Szondi, POÉSIE ET POÉTIQUE DE L'IDÉALISME ALLEMAND.  
 Alain Viala, NAISSANCE DE L'ÉCRIVAIN. *Sociologie de la littérature à l'âge classique.*  
 Jeannine Verdès-Leroux, LE TRAVAIL SOCIAL.  
 Jules Vuillemin, NÉCESSITÉ OU CONTINGENCE. *L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques.*

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ  
 D'IMPRIMER LE VINGT-TROIS AOÛT  
 MILLE NEUF CENT QUATRE-VINGT-TREIZE  
 SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE  
 DE LA MANUTENTION A MAYENNE  
 ET INSCRIT DANS LES REGISTRES  
 DE L'ÉDITEUR SOUS LE NUMÉRO 2842