

ÉTUDES
INDO-EUROPÉENNES

Georges DUMÉZIL

IN MEMORIAM

III

ETUDES INDO-EUROPÉENNES

Revue trimestrielle publiée par l'Institut d'Etudes Indo-Européennes de l'Université Jean Moulin (LYON III), groupe de recherches pluridisciplinaires réunissant linguistes, historiens des civilisations, du droit et des institutions, des religions, philosophes, ethnologues, anthropologues et préhistoriens.

Organe de cet Institut dont elle publie les travaux (notamment les actes de la session d'études indo-européennes), la revue accueille également des articles originaux rédigés en français portant sur le domaine de ses recherches.

Il sera rendu compte d'ouvrages récents dans le cadre de la **Chronique des études indo-européennes**.

Les manuscrits dactylographiés des articles et les ouvrages pour compte-rendu doivent être adressés au Directeur de l'Institut d'Etudes Indo-Européennes de l'Université Jean Moulin, 74, rue Pasteur, 69007 LYON, qui sélectionne les articles proposés - Les membres du conseil de l'Institut sont de droit membres du Comité de la revue

Les titres de paiement (chèques, virements postaux ou bancaires) doivent être libellés à l'ordre de : l'Agent Comptable de l'Université Lyon III, mais adressés par courrier à l'Institut d'Etudes Indo-Européennes.

SOMMAIRE

- Isabelle LEROY-TURCAN : *Persée, vainqueur de la "nuit hivernale" ou le meurtre de Méduse et la naissance des jumeaux solaires Chrysaor et Pégase.* 5
- Taryo OBAYASHI : *La partition trifonctionnelle dans la mythologie japonaise.* 19
- Jean-Paul ALLARD : *Tripartition germanique, trifonctionnalité et égalitarisme chrétien en Allemagne au XIIème siècle.* 47
- André DELAPORTE : *Aspects de la fonction royale dans quelques oeuvres utopiques des dix-septième et dix-huitième siècles.* 143

PERSEE, VAINQUEUR DE LA "NUIT HIVERNALE" OU LE MEURTRE DE MEDUSE ET LA
NAISSANCE DES JUMEAUX SOLAIRES CHRYSAOR ET PEGASE

Médusé par la gorgone... tel ne fut pas le célèbre Persée, fils de Zeus et de Danaé, qui, sous la protection de la lumineuse et solaire Athéna, réussit à vaincre la monstrueuse femelle aux regards pétrifiants, née de la nuit des lointains océans, Méduse.

Il nous est aujourd'hui possible d'interpréter la légende de Persée, victorieux de la gorgone Méduse comme un mythe cosmologique, celui d'un génie solaire vainqueur du règne de l'hiver.

A la lumière des résultats des recherches de Jean Haudry sur la cosmologie indo-européenne (1) et plus particulièrement sur la "Traversée de la ténèbre hivernale" (2), relisons les principaux récits de cet exploit héroïque, confrontons les différents témoignages présents dans le patrimoine de l'antiquité gréco-romaine.

Il ne suffit pas de mentionner l'importance de l'exploit de Persée dans la mythologie et dans les représentations figurées, reflets indirects de l'imaginaire des peuples narrateurs. Il faut d'abord souligner l'omniprésence terrifiante de Méduse dans le monde méditerranéen, de l'antiquité grecque la plus ancienne qui nous soit connue, aux vestiges les plus récents.

(1) Jean Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, ch. 1 et 8, Archè, Les Belles Lettres, 1987.

(2) Jean Haudry, *Traverser l'eau de la ténèbre hivernale*, in *Etudes Indo-Européennes* n° 13, Juin 1985, p. 33 et suivantes.

Nous connaissons la valeur apotropaïque de la représentation de la tête de Méduse sur l'embon des boucliers antiques, à commencer par les statues d'Athéna revêtue d'un bouclier à tête de gorgone auréolée de serpents (3). Nous préciserons ultérieurement la valeur fondamentale du geste d'Athéna ayant placé elle-même sur son propre bouclier la tête de Méduse tranchée par Persée. Il faut également mentionner les diverses descriptions littéraires de boucliers, armes défensives autant matériellement que psychologiquement par les terrifiants motifs exposés pour effrayer les adversaires (4). La fréquence de la présence de motifs de gorgones sur les documents figurés n'est pas à démontrer : vases et céramiques diverses avec gorgonéion, bronzes décorés de têtes monstrueuses de gorgones, tel le vase de Vix avec ses deux anses (5).

La signification de cette multiplicité de représentations est liée à l'effroi suscité par le regard pétrifiant de la gorgone dont la symbolique n'est pas à négliger : "châtiment infligé au regard

(3) Citons l'amphore de Bâle (Antikenmuseum) par le "peintre de Berlin" : Athéna tient d'une main une oenochoe, de l'autre son bouclier avec la tête de gorgone. Voir belle photographie dans *Grèce archaïque* par J. Charbonneau, R. Martin et F. Villard, l'Univers des Formes, Paris, 1968, p. 342, fig. n° 391. Voir aussi l'Athéna du Varvakéion, copie de l'Athéna chrysiléphantine de Phidias, musée national d'Athènes, salle 20, pièce n° 129, et dans la salle des bronzes, une petite statue d'Athéna portant la gorgone sur sa poitrine.

(4) *Illiade*, V, 741 ; IX, 36. Hésiode, *Le bouclier*, v. 216 et suiv. Regards dont l'intensité terrifiante est évoquée par référence à la gorgone : *IL. VIII*, 349.

Nombreuses représentations de têtes de gorgone sur les boucliers, notamment pour le bouclier d'Achille : célèbre skyphos du "peintre de Brygos" (Vienne, Kunsthistorisches Museum) où Priam vient racheter à Achille le corps d'Hector ; la tête de gorgone n'occupe que le centre du bouclier placé au-dessus du lit sur lequel est installé le héros (in *Grèce archaïque*, op. cit. p. 349, fig. n° 400). Coupe laconienne présentant Achille guettant Troïlos (Paris, Louvre) : la tête de gorgone occupe tout le bouclier comme sur une hydrie corinthienne où les Néréides se lamentent autour du corps d'Achille. Son bouclier placé contre le lit est au centre de la scène comme une ultime protection (Paris, Louvre), in *Grèce archaïque*, op. cit. fig. n° 79. Même importance du motif occupant tout le bouclier d'Achille guettant Troïlos sur une bouteille décorée par le peintre Timonidas (Athènes, musée national) in *Grèce archaïque*, fig. n° 48. Signalons enfin deux boucliers décorés d'une tête de gorgone, celui d'Ajax préparant son suicide sur l'amphore de Boulogne peinte par Exékias (Musée municipal de Boulogne-sur-mer) et celui du meurtrier de Priam sur le couvercle de Cumes (Naples, Museo Nazionale), in *Grèce archaïque*, fig. 112 et 62, op. cit.

(5) a-cratère de Vix, musée archéologique de Chatillon-sur-Seine : la base de chacune des deux anses est constituée par un buste de gorgone (fig. 184 in *Grèce archaïque*, op. cit.)

b- gorgonéion (masque en terre cuite ou en pierre sculptée représentant le visage grimaçant de la gorgone) fig. 185 in *Grèce archaïque*, op. cit.

c- parmi "les vases canosins" plusieurs sont à protomé de gorgone (musée municipal de Canosa)

Récit du mythe lui-même sur les documents figurés : musée national d'Athènes, salle 51, vitrine 34, pièce n° 1002 : amphore du peintre de Nessos, fin VII^{ème} s. av. J.C. : deux gorgones terrifiantes courent vers leur droite, laissant derrière elles Méduse décapitée par Persée. Au musée du Louvre, voir le lébès du "peintre des gorgones" : on voit Persée protégé par Athéna et poursuivi par les gorgones (fig. 51, 53, 54, 55 in *Grèce archaïque*, op. cit.) Musée archéologique de Tarente, salle XI, fibule d'argent avec Persée portant la tête de Méduse.

indû, châtement de la démesure humaine" (6), ce regard terrifiant est indissociable de l'ardeur guerrière dans les combats héroïques : *Il.VIII,349* "Hector fait tourner en tous sens ses coursiers à la belle crinière et en ses yeux luit le regard de la Gorgone et d'Arès..." ; *Il.XI,36* dans la description du bouclier de l'atride Agamemnon : "Gorgone aussi s'y étale en couronne, visage d'horreur aux terribles regards qu'entourent Terreur et Déroute."

Mais précisons ici le contexte dans lequel se situe la gorgone par excellence, Méduse, soeur de deux autres gorgones immortelles.

Le nom générique de gorgone, *gorgôpis* signifie "au regard vif" et est à mettre en rapport avec le pouvoir de ces monstres de pétrifier les mortels par un simple regard. De fait, les trois gorgones, soeurs des trois grées, génies féminins monstrueux, sont douées de pouvoirs magiques : elles pétrifient par leur regard quiconque en leur présence ; les grées, vieilles femmes, n'ayant à elles trois qu'un oeil et qu'une dent, sont protectrices des gorgones, gardiennes du chemin conduisant vers elles. L'histoire de la naissance de ces monstres nous est donnée par Hésiode dans la *Théogonie*, v. 233-286 : Flot donne naissance à Nérée, qui, uni à la Terre, engendra le valeureux Phorkys"... puis, dans l'échelle des descendance arrivent les Grées, et les Gorgones, nées de l'union de Phorkys et Kétô, "Kétô enfanta les Grées aux belles joues. Chenues du jour de leur naissance, elles sont appelées Grées aussi bien des dieux immortels que des humains dont les pieds foulent cette terre... Elle enfanta également les Gorgones qui habitent au-delà de l'illustre Océan, à la frontière de la nuit, au pays des Hespérides sonores, Sthénnô, Euryale, Méduse à l'atroce destin..." (7).

L'ordre de présentation des Gorgones dans le texte d'Hésiode est repris fidèlement dans le dictionnaire mythologique de P. Grimal, mais il est discutable si l'on considère les bases étymologiques de ces trois noms. Nous savons d'emblée le rôle primordial de Méduse, seule mortelle, alors que les deux autres gorgones sont immortelles. Méduse, seule susceptible d'être tuée, constitue donc le centre du mythe. Or, si nous examinons le sens des trois dénominations, nous sommes contraints d'y reconnaître une organisation proprement indo-

(6) *Dictionnaire des symboles* de J. Chevalier et A. Gheerbrant, éd. R. Laffont, p. 745

(7) Voir aussi l'évocation des grées, soeurs des gorgones, dans le *Prométhée* d'Eschyle, v. 790 et suiv.

européenne, celle des trois fonctions, Méduse occupant tout naturellement la place principale : Μέδουσα "la gouvernante"

Σθεννώ "la forte"

Εὐρυάλη "à l'aire vaste"

Méduse, "la gouvernante", représente la première fonction et suscite l'horreur détournant les gens d'actions maléfiques envers la souveraineté garante de l'harmonie du corps social (8). Sthénnô, "la forte", deuxième fonction, incarne l'horreur qui dérouté l'ennemi ; le rapport est évident avec les représentations de têtes de gorgones sur les boucliers. On peut se demander si Sthénnô est plus proche de la force brutale ou de la force intelligente. Elle agit en fait à la fois par la peur irrépressible qu'elle inspire et sur le subconscient des êtres qui la voient sur les embons de boucliers, sans oublier la symbolique des jeux de miroirs. Euryale, "à l'aire vaste", la nourricière, évoque sans aucun doute possible l'aire à battre le blé ; l'horreur qu'elle inspire peut être perçue au degré cosmique des saisons mauvaises nuisibles aux récoltes, sources de famines, comme au degré individuel en incitant les travailleurs, les nourriciers, les reproducteurs à s'activer davantage ; elle exprime toutes les valeurs de Vie à commencer par celle du blé (9). Mais quel sens donner à cette trilogie de toute évidence trifonctionnelle ?

En effet, la signification de ces trois noms n'a aucun rapport avec la légende elle-même, aucun aspect politique (aucune interprétation politique n'est ici envisageable), aucun rapport non plus avec la nature monstrueuse ni avec le nom générique des gorgones. Il nous est cependant possible, à la suite de Jean Haudry de formuler une interprétation fondée sur l'homologie entre :

les trois cioux	ciel diurne	auroral	nocturne
-----------------	-------------	---------	----------

les trois saisons	été	printemps	hiver
-------------------	-----	-----------	-------

les trois couleurs	blanc	rouge	noir
--------------------	-------	-------	------

les trois fonctions	1 souveraine	2 guerrière	3 nourricière
---------------------	--------------	-------------	---------------

Or, il faut aussi noter le parallèle avec le domaine védique : la

(8) On a dans le domaine indo-européen d'autres exemples d'êtres repoussants et apparemment malfaisants garants de la sécurité de l'ordre social.

(9) L'interprétation du *Dictionnaire des symboles*, op. cit. est à mentionner, car on y retrouve derrière une formulation formellement différente le même esprit trifonctionnel : p. 482 "elles symbolisent l'ennemi à combattre. Les déformations monstrueuses de la psyché sont dues aux forces perverses des trois pulsions : sociabilité, sexualité, spiritualité". Voir de Paul Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, p. 93-97.

présence des trois fonctions dans les hymnes védiques aux Rbhus, les génies des trois saisons de l'année (nom générique proche de celui des Alfes germaniques, noms individuels exprimant nettement aussi les trois fonctions indo-européennes), justifie la comparaison avec le sens des noms des gorgones ; elles représentent bien les génies des trois saisons de l'année comme les Rbhus (10).

Nous pouvons désormais aborder la fonction précise du meurtre de Méduse par Persée dont nous rappellerons quatre aspects importants de la légende.

1- Fils de Zeus et de Danaé, Persée est un héros solaire : Zeus s'est transformé en pluie d'or pour pénétrer par une fente du toit de la pièce où Danaé avait été enfermée par son père Acrisios pour qu'elle n'eût pas l'enfant dont un oracle avait prédit qu'il tuerait son grand-père. Par sa pluie d'or, Zeus obtint l'amour de la jeune fille qui donna secrètement naissance à Persée.

2- Persée, héros d'une "traversée de l'eau" (11) : Acrisios, ayant découvert l'enfant secrètement nourri et élevé par sa mère, furieux, les enferma dans un coffre de bois et les lança sur la mer ; protégés par les dieux, la mère et l'enfant furent recueillis sur le rivage de l'île Sériphos par un pêcheur.

3- Mais l'île est dominée par un tyran, Polydectès, passionné pour Danaé. Or, Persée protège sa mère, et Polydectès pour se débarrasser de lui, l'envoya chercher la tête de la Gorgone, persuadé de le vouer à la mort.

4- Persée, aimé des dieux, a des alliés : aidé par Athéna, Aurore de l'année, il est aussi protégé par Hermès, Dieu matinal correspondant au Pūṣan védique (12). L'association de l'Aurore de l'année et de l'Aurore guerrière est évidente, et justifie, en les déterminant, les conditions de la réalisation de l'exploit mythique. L'aide d'Athéna et d'Hermès est avant tout solaire et permet à Persée de vaincre les forces hivernales représentées par les trois grées.

Amadouer les soeurs des gorgones, tel est le premier conseil que

(10) Jean Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, op. cit. p. 45, 51, 81 et suiv., 129.

(11) La "traversée de l'eau" est une épreuve qualifiante en vue d'épreuves ultérieures que le héros devra surmonter. Le schème formulaire *Traverser l'eau de la ténèbre hivernale* a été étudié par J. Haudry in *Etudes Indo-Européennes* n° 13 op. cit. et dans *La religion cosmique des Indo-Européens* p. 243 sqq. op. cit.

(12) Hermès associé à l'Aurore de l'année entre dans la logique de l'interprétation cosmique du mythe.

doit suivre notre héros. Il faut noter que les trois grées n'apparaissent que dans ce mythe et nous savons simplement d'elles qu'elles se prêtaient à tour de rôle leur unique oeil et leur unique dent ; elles seules jouissent d'une prescience : elles savent les conditions à remplir pour anéantir la gorgone Méduse. Selon un aspect de la légende, Persée se serait emparé de leur oeil et de leur dent, leur en refusant la restitution, tant qu'elles ne lui auraient pas indiqué le chemin conduisant aux nymphes qui possédaient les sandales ailées offertes par Hermès et une besace, ainsi que le casque d'Hadès dont la propriété était de rendre invisible quiconque le portait. Selon une autre version de la légende, Persée aurait réduit les trois grées au sommeil et se serait alors emparé des accessoires déjà nommés. Quelle que soit la version de la légende étudiée, il apparaît que les grées liées à l'hiver (13), sont soit réduites au sommeil par Persée anéantissant leur oeil unique, soit vaincues et contraintes à révéler leur secret. On peut considérer cette première victoire de Persée comme un triomphe solaire sur les trois saisons de la vieille année (14).

Pour l'étape suivante, Hermès procure à Persée une serpe d'acier très dur et très tranchant, Athéna est à la source du bouclier poli : soit elle le tient au-dessus de Méduse, formant ainsi un miroir, donc un écran offert au regard de Persée pour éviter celui du monstre, Méduse pouvant être pétrifiée par son propre regard ; soit Persée porte lui-même le bouclier. Athéna revêt enfin Persée de la ceinture, de la cotte, de la tunique et du baudrier, le tout frangé de serpents à la gueule ouverte, ce qui exprime certainement la combativité associée à l'acuité de l'intelligence. Le rôle d'Athéna est évidemment symbolique : issue de cultes chtoniens -valeur des serpents-, élevée vers des cultes ouraniens -valeur de l'oiseau-, elle représente le "jaillissement de la lumière sur le monde, l'Aurore d'un nouvel univers" (15). Rappelons qu'Athéna est dans la cosmologie indo-européenne une Aurore (16). La tête de Méduse qu'elle placera sur son bouclier sera comme un miroir de vérité, puisqu'il lui

(13) "nées au pays de la nuit où ne luit jamais le soleil", Hésiode, *Théogonie* op. cit.

(14) Jean Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, ch. 5.

(15) *Dictionnaire des symboles*, op. cit.

(16) J. Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, p. 135, 179, 276.

permettra de combattre ses adversaires "en les pétrifiant d'horreur devant leur propre image" (17). Sa lance enfin, arme de lumière, est un symbole vertical comme le feu, reliant la terre et le ciel.

Persée aurait surpris, selon un aspect de la légende, les gorgones dans leur sommeil. Certes, on pense spontanément au sommeil de l'année, au sommeil des Rhéus, aux grées condamnées au sommeil, mais celui des gorgones introduit une incohérence ou un détail surnaturel supplémentaire : l'efficacité du regard de Méduse même endormie si Persée a effectivement eu besoin du bouclier-miroir dans ce mythe (nous avons déjà rappelé, par-delà la simple fonction défensive matérielle, la magie meurtrière des forces figurées et la valeur apotropaïque du bouclier). Il faut ajouter ici l'envergure cosmique du bouclier de l'année (18) ; pensons aussi au fameux bouclier d'Achille : le guerrier oppose en quelque sorte, par son bouclier, le cosmos à son adversaire. La victoire de Persée sur Méduse est issue précisément du bouclier *poli comme un miroir*. Se voyant elle-même, Méduse fut pétrifiée d'horreur et alors le héros put lui trancher la tête qui continuera d'ailleurs de pétrifier même par un regard sans vie. On songe sans difficulté à la symbolique du regard et de l'image déformée de soi, à l'horreur inhérente à ce genre de vision. Notons que la pétrification de Méduse par elle-même à travers ce bouclier-miroir implique un arrêt temporel dans l'évolution biologique et spirituelle ; c'est vraisemblablement grâce à cette immobilisation que Persée peut trancher la tête monstrueuse efficace ensuite pour l'éternité mythique, ce qui justifie son utilisation comme embon du bouclier d'Athéna.

En décapitant Méduse, Persée anéantit une force hivernale, maîtrise la puissance immobilisatrice du génie de l'hiver dominant l'année entière et permet ainsi la libération des forces solaires : du tronc de Méduse ou de son cou tranché jaillissent les deux fruits de Poséïdon, Pégase et Chrysaor : Hésiode, *Théogonie*, v. 278-281 "Méduse elle seule vit s'étendre près d'elle le dieu aux crins d'Azur

(17) *Dictionnaire des symboles*, op. cit.

(18) Voir la valeur des descriptions de boucliers dans la littérature épique, et plus particulièrement le bouclier d'Achille forgé par Héphaïstos lié à l'année ; Voir la signification du Bouclier d'Hésiode.

Sur le bouclier de l'année, voir celui du dieu Mars reproduit à Rome par le forgeron Mamurius Veturius (réf. J. Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, p. 118-119 et p. 125, 127 pour le rôle du bouclier symbole de l'année dans les danses rituelles des courètes).

dans la tendre prairie, au milieu des fleurs printanières. Et, quand Persée lui eut tranché la tête, le grand Chrysaor surgit, avec le cheval Pégase..."

L'interprétation cosmique du mythe est confirmée par plusieurs détails : les parents des gorgones et des grées, Phorkys et Kétô, fils et fille de Πόντος, le Flot primordial et de Γαία, la Terre, sont en relation étroite avec le monde "noir" d'Ouranos (19). La résidence des gorgones est à l'extrême occident, non loin du royaume des morts, au pays des Hespérides sonores. C'est là que chaque jour et chaque année disparaît le soleil. Or, le parallèle s'impose avec les grées qui sont du pays de la nuit où ne luit jamais le soleil : Hésiode, *Théogonie*, v. 274-275 "elles habitent au-delà de l'Océan, à la frontière de la nuit". La force de Méduse est hivernale, et le pouvoir pétrifiant de son regard est celui du gel. Son sang est à la fois poison et remède, tout comme l'année est à la fois mort et immortalité, c'est-à-dire survie : à la fois mort par l'hiver dans l'hiver et survie par la traversée de l'hiver. Le tout est enfin corroboré par la vie émanant du meurtre de Méduse par l'intermédiaire nécessaire de la compagnie printanière de Poséïdon (20) : la naissance des jumeaux solaires.

Fruits de l'association du domaine des eaux et de l'hiver, Pégase et Chrysaor, nés de Méduse anéantie, incarnent la vie jaillissant de la mort, le soleil né de la nuit, l'été triomphant de l'engourdissement hivernal. Rappelons que le génie de l'hiver est un "avare" qui retient des biens ou qui, comme Ouranos, refuse de donner la vie. L'artiste ayant représenté Méduse retenant de son bras gauche Pégase devait être conscient de ce détail (21). Chrysaor et Pégase libérés par Persée représentent bien deux forces solaires émanant de la mort d'une force hivernale (22).

Pégase est donc le cheval ailé de l'année qui prend son essor dès que cesse la domination de l'hiver. Fils de Poséïdon, Pégase est lié

(19) Cf. Hésiode, op. cit ; J. Haudry, op. cit ; *Rel. Cosm.*, p. 11.

(20) Poséïdon représente sans doute un ancien époux de la Terre (Chantraine, *Dictionnaire Étymologique*), mais nous retenons ici surtout que son domaine marin occupe un espace intermédiaire : (J. Haudry, *Religion cosmique des I.E.*, p. 53, 135).

(21) Relief en terre cuite polychrome provenant probablement du temple en bois d'Athéna à Syracuse, fig. p. 235 in *Cités grecques d'Occident* de R. Bosi.

(22) Hésiode, *Théogonie*, v. 280-283.

à l'eau et deux étymologies sont généralement proposées : πηγή , la source d'un fleuve et πηγαί , les eaux de l'océan (cf. Hésiode, *Théogonie*, v. 280-283 : Pégase reçut ce nom "parce qu'il était né au bord des flots de l'Océan"). Dans le mythe, Pégase est assimilé à une source ailée, à un nuage porteur d'une eau féconde, depuis qu'il a fait jaillir d'un coup de sabot sur une montagne, une source ; lié aux orages, il porte le tonnerre et la foudre pour le compte de Zeus. Cheval aux impulsions belliqueuses, parfois inquiétantes, Pégase représente aussi une puissance chtonienne et résistera à Bellérophon, également fils de Poséïdon, qui ne réussira à le dompter que grâce à un mors inventé par l'intelligence technique d'Athéna (23). Il est ici intéressant de constater que Bellérophon devra, comme Persée, sur l'ordre d'un roi voulant le vouer à la mort, affronter un monstre dévastateur, la Chimère. Or, la mère de ce monstre à tête de lion, corps de chèvre et queue de serpent, vomissant des flammes est précisément soeur des Gorgones ; Bellérophon ne peut vaincre la Chimère qu'en faisant corps avec Pégase... Etrange jeu des destinées héroïques vouées à anéantir la part hivernale et stérile de leur hérédité.

Chrysaor, "l'homme à l'épée d'or" semble ne pas avoir joué un rôle très étendu dans la mythologie grecque ni avoir beaucoup inspiré les artistes. Dans les représentations de Méduse décapitée par Persée, Pégase figure souvent sans son jumeau, sauf sur le fronton de la façade ouest du temple consacré à Artémis à Corfou (24). Or nous devons reconnaître en Chrysaor au moins le reflet d'un héritage indo-européen ancien. En effet, même si le domaine grec ne nous fournit que peu de détails sur la légende de Chrysaor, nous pouvons esquisser une comparaison avec le mythe dioscurique scandinave de Freyr et Skírnir et élargir ainsi la portée de l'exploit de Persée (25). En effet, par son nom même, Chrysaor évoque l'éclat de Skírnir, "le

(23) M. Detienne et J.P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs* M. Detienne et J.P. Vernant, Champs Flammarion, p. 181.

(24) La position du bras droit de la gorgone de Syracuse sur bois polychrome ci-dessus citée (note 21) n'autorise pas à supposer la présence de Chrysaor. La représentation de Chrysaor dont nous faisons mention ici n'a pas conservé de trace d'épée ni de Pégase, ce fronton ayant été endommagé. Sur une métope du temple de Sélinonte, on ne voit que Pégase vigoureusement retenu par les deux mains de Méduse pendant que Persée lui enfonce son arme dans le cou (fig. 221, p. 183-184, in *Grèce archaïque*, op. cit.)

(25) Jean Haudry, *Les jumeaux divins*, à paraître.

brillant" : Chrys-aor, une interprétation privilégiant le sens du grec χρῆσσω "soulever" ---> "celui qui brandit l'or" est tout à fait concevable. Mais il ne faut pas pour autant oublier que Chrysaor est le géant à l'épée d'or selon l'interprétation traditionnelle qui n'exclut pas la précédente, si l'on admet dans la signification des dénominations des héros le reflet d'une tradition ancienne parfois réinterprétée. La légende précise bien que Chrysaor est né en brandissant une épée d'or (Hésiode, *Théogonie*, v. 283). Or dans le domaine scandinave, l'épée a une double fonction comme attribut de Freyr, à la fois jumeau héroïque et garant de la fertilité. De fait, l'épée n'implique que dans un second temps la force guerrière de la deuxième fonction et symbolise, comme il est fréquent dans les civilisations anciennes, quand elle se dresse d'elle-même, l'ardeur du héros "fécondateur" (26), protecteur de la troisième fonction. D'autre part, si l'on admet la précision du nom du père de Gerdhr, Gymir par le nom de l'océan, on reconnaît un parallèle avec Chrysaor qui épousera la fille de l'Océan (27). Enfin, le cheval, lien naturel des jumeaux divins (cf. les Dioscures et les asvins) et plus particulièrement attribut du jumeau mortel est ici représenté par Pégase, l'un des deux jumeaux, l'assimilation jumeau-cheval ne constituant pas une difficulté.

Il serait intéressant de développer l'étude des jumeaux divins dans la descendance de Persée, ce qui sera probablement l'objet d'un prochain article (28).

Mais revenons à la Gorgone pour conclure sur un dernier aspect de la perspective cosmique du mythe. En effet, il nous paraît important de remarquer que les deux représentations les plus connues de Méduse tuée par Persée se trouvent sur deux temples consacrés à Artémis, celui de Sélinonte et celui de Corfou. Or, Artémis, soeur jumelle d'Apollon, déesse sauvage par excellence qui tua de nombreux monstres, était interprétée par les anciens comme une personnification de la lune, Apollon étant vu comme la personnification du

(26) Jean Haudry, *Les jumeaux divins*, à paraître, ch. 4,6.2.

(27) P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, s.v. ; J. Haudry, *Les jumeaux divins*, ch. 4,2.1 pour l'hypothèse de J. de Vries qui voit en Gymir un nom de l'océan.

(28) Par exemple on trouve dans la descendance de Persée Alcène, femme d'Amphitryon, mère des deux jumeaux Héraclès et Iphiclès. Les deux jumeaux mènent une vie parallèle en bien des points mais Iphiclès n'a pas les capacités héroïques de son frère et semble souvent en être en quelque sorte l'ombre.

soleil. Même si tous les cultes d'Artémis n'étaient pas lunaires, il faut retenir ce détail associé, dans le complexe symbolique lunaire, au froid, à l'humidité, à l'hiver et naturellement à la nuit. Le choix du motif de la Gorgone Méduse sur des temples consacrés à Artémis n'est certainement pas le fruit d'une coïncidence. En effet nous savons que les gorgones appartenaient au monde des morts que les pythagoriciens situaient précisément dans la lune, *oeil unique* de la nuit. Cela explique la présence de tête de gorgones sur des monuments funéraires (sarcophages, autels) même si cette représentation avait aussi une valeur apotropaïque visant à éloigner les mauvais desseins des détresseurs de morts.

Le visage de Gorgone enfin aurait été assimilé à la lune par Orphée dans un poème qui lui est attribué, si l'on se réfère au témoignage du pythagoricien Epigène (29).

Tous les témoignages rendent donc l'interprétation cosmique du mythe cohérente. Dépassant le simple parallélisme esquissé entre la victoire de Persée sur Méduse et celle de Bellérophon sur la Chimère, nous pouvons désormais chercher si les différents combats mythiques de héros contre des monstres troublant l'ordre d'une cité avaient la même signification cosmique permettant de célébrer la victoire lumineuse nécessaire des forces solaires pour la perpétuation de la vie.

Isabelle LEROY-TURCAN

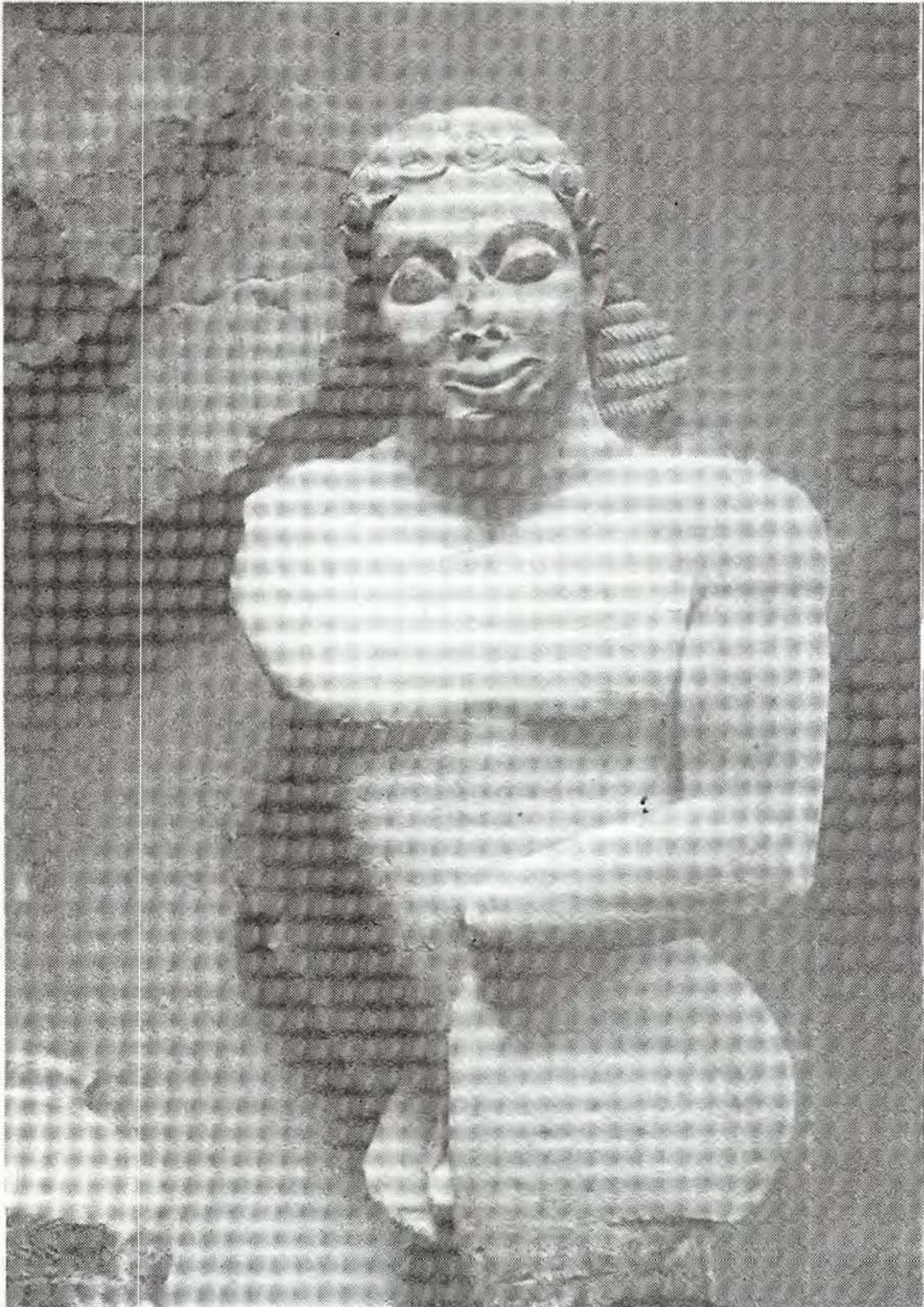
(29) Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 8,49,3 (II, p. 360, Staehlin) = O. Kern *Orphicorum fragmenta*, 2, Berlin, 1963, p. 109, fr. 33 : γοργόνιον τὴν σελήνην διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον

TEMPLE D'ARTEMIS, CORFOU. Détail de la Gorgone.
PLANCHE I



TEMPLE D'ARTEMIS, CORFOU. Chrysaor.

PLANCHE II



LA PARTITION TRIFONCTIONNELLE DANS LA MYTHOLOGIE JAPONAISE

Rivalité triangulaire entre trois divinités :

Amaterasu, Susanowo et Ohokuninushi

Introduction :

La mythologie du Japon antique est consignée dans deux recueils historiques compilés au début du VII^{ème} siècle, le *Kojiki* (*Chronique des choses anciennes*, 712) et le *Nihonshoki* (*Annales du Japon*, 720). Bien que les mythes concernant Ohokuninushi soient plus détaillés dans le *Kojiki* et présentent quelques différences mineures dans les deux ouvrages, la mythologie y est la même dans ses grandes lignes.

La mythologie japonaise est composée d'éléments divers. Pris isolément, beaucoup de ses mythes présentent des ressemblances avec ceux d'Asie du Sud-Est, de Polynésie, de Chine, de Corée, de Sibérie, etc. Ils ont été probablement introduits dans l'archipel japonais à des époques différentes, principalement du sud-est de la Chine et de la péninsule coréenne (Matsumoto 1928 ; Obayashi 1966, 1977). L'entreprise de rassemblement et de systématisation de ces mythes est allée de pair avec les progrès de l'intégration politique du Japon. Bien que l'on puisse penser que cette systématisation ait été assez avancée dès le VI^{ème} siècle, c'est au VII^{ème} siècle et au début du VIII^{ème} qu'elle a été achevée. Le thème fondamental commun au *Kojiki* et au *Nihonshoki* est l'affirmation de la légitimité de la souverai-

neté de la Famille Impériale sur le territoire japonais, reposant sur le mythe qui fait remonter l'ascendance des Tennôs (Empereurs) à la déesse du soleil Amaterasu, souveraine du monde céleste.

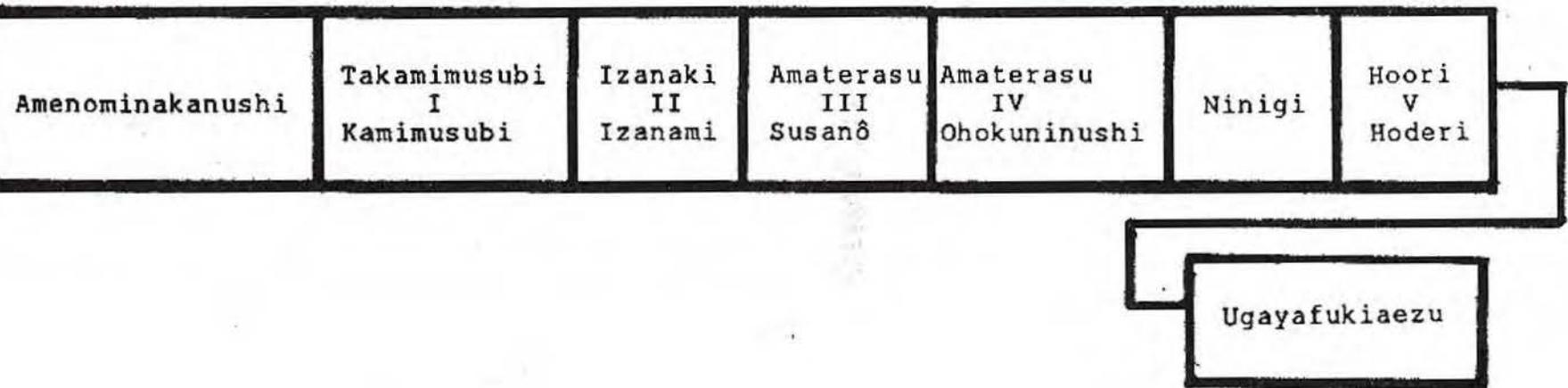
YOSHIDA Atsuhiko a été le premier à étudier en profondeur les éléments de la mythologie japonaise qui, rassemblés, formaient un cadre idéologique ordonné et systématique qui n'était autre que la partition trifonctionnelle indo-européenne ou qui, du moins, lui ressemblait extrêmement (YOSHIDA 1961-1963). Vers 1970 l'attention de l'auteur de ces lignes fut attirée à son tour par ces ressemblances et il entreprit leur étude, d'abord indépendamment de YOSHIDA puis en étroite collaboration avec lui. Nos efforts ont eu pour résultat de mettre clairement en évidence l'existence de la partition trifonctionnelle dans la mythologie japonaise.

Comment peut-on expliquer sa présence dans le Japon antique ? DUMEZIL lui-même a dit que la partition trifonctionnelle était une particularité de l'ensemble linguistique indo-européen et que d'ordinaire elle n'apparaissait que d'une façon diluée et peu claire chez les peuples appartenant aux autres familles linguistiques. Or de ce point de vue sa présence dans l'Antiquité japonaise est trop claire et trop dense pour être, en toute probabilité, le fruit du hasard, ce qui amène à penser qu'il y a dû avoir quelque connection historique. Toutefois le Japon n'appartient pas à l'ensemble indo-européen et il n'existe aucune preuve de contacts directs avec des peuples de cette famille lors de son antiquité. Il faut donc supposer des connections historiques indirectes. YOSHIDA et moi-même nous demandons si la partition trifonctionnelle d'Indo-Européens de la haute époque comme les Scythes, et en particulier de peuples pastoraux iraniens, n'aurait pas influencé des groupes pastoraux de la famille altaïque qui à leur tour, passant par la Corée, l'auraient amenée avec eux en tant qu'élément de leur culture de la monarchie (*oken bunka* ou *kingship culture*) et de la souveraineté. Viennent à l'appui de cette idée les échanges très actifs qu'il y eut dès la préhistoire entre l'est et l'ouest du continent eurasiatique ainsi que de la mise en évidence de la partition trifonctionnelle dans les mythes de fondation de l'Etat antique du Koguryô, qui s'étendait sur le sud de la Mandchourie et le nord de la Corée (OBAYASHI 1977, 1985 ; YOSHIDA 1961-1963, 1977, 1981, 1984).

On trouvera dans l'extrait ci-dessous des indications plus



PLANCHE III



Organigramme de KURANO

précises sur les manifestations de la partition trifonctionnelle dans la mythologie japonaise.

1. Les rapports des trois rivaux

Parmi les mythes narrés dans le *Kojiki* et le *Nihonshoki*, le conflit d'Amaterasu et de son frère susanô est bien connu ; cet épisode se déroule depuis le passage nommé Ukehi (le serment) jusqu'à celui d'Amanoïwaya (la grotte céleste), et il met réellement en scène Amaterasu et Susanô.

Cependant, dans le corpus de la mythologie japonaise, un tel exemple n'est pas isolé. Bien que cela n'apparaisse pas avec la même évidence dans le *Nihonshoki*, KURANO Kenji atteint pleinement ses objectifs dans son analyse du leitmotiv de cette opposition (en ce qui concerne le volume consacré à "l'âge des dieux" (Kamiyo) du *Kojiki*).

Dans cette partie du texte, d'autres groupes de rivaux sont consignés à tour de rôle. Ainsi, selon l'organigramme réalisé par ce chercheur, nous avons le tableau qui figure sur la planche ci-contre.

KURANO commente comme suit : "De l'étape I à IV, il s'agit de l'opposition entre la maison impériale et le clan d'Izumo qui aboutit à la subjugation de ce dernier état par le premier.

L'étape suivante montre le conflit entre la lignée impériale et le clan des Hayato ; ceci s'achève par la défaite des seconds.

Nous en déduisons donc un caractère plutôt coloré de religieux que de politique et de plus, comme dans le *Nihonshoki*, les sections I, II, ainsi que le mythe d'opposition d'Amaterasu à Ohokuninushi n'apparaissent pas, nous pouvons en conclure comparativement qu'au point de vue de la structure mythique, le *Kojiki* éclipse de loin le *Nihonshoki*" (1).

Cependant, bien que l'analyse de Monsieur KURANO comprenne de judicieuses observations, je pense que certains points sont incomplets. Il a eu raison de mettre en évidence les conflits opposants

(1) KURANO Kenji, *KOJIKI*, 1955, Traduction en langue moderne, Kawashutsu Shobô, p. 181.

Amaterasu à Susanô, puis Amaterasu à Ohokuninushi, mais il a omis d'étudier la rivalité de Susanô et de Ohokuninushi. En fin de compte, ces trois divinités entrent en scène à tour de rôle au fur et à mesure de l'agencement de leur démêlés dans une occurrence triangulaire.

YOSHIDA Atsuhiko s'exprime ainsi : "Dans la mythologie japonaise, les trois divinités Amaterasu, Susanô et Ohokuninushi interviennent entre la première partie du texte qui explique la création de l'univers et une autre section qui met en jeu des légendes centrées sur les faits et gestes des Héros ; nous pouvons donc dire qu'il s'agit d'une partie charnière. Dans l'ordre des trois conflits, il y a structure axiale du système mythique obtenue à partir de ces rapports mutuels" (2).

A présent, j'ai l'intention, dans un premier temps, d'analyser si les rapports conflictuels entre ces trois divinités ont réellement une structure de base, et par la suite, d'étudier leurs différences respectives.

2. Du mythe d'Ukehi à celui de Kuniyuzuri (Cession de souveraineté sur le pays)

L'opposition entre Amaterasu et Susanô a lieu dans Takamagahara (la Plaine des Hauts Cieux), et les deux événements de cette confrontation sont nommés : Ukehi et Amanoiwaya.

Le mythe d'Ukehi débute alors que Susanô se rend au domaine céleste. En effet, Izanaki le père d'Amaterasu, de Susanô et de Tsukuyomi, ayant partagé la régence de son domaine en trois, il échet la Plaine des Hauts Cieux à Amaterasu, le Pays de la Nuit à Tsukuyomi et le Pays de la Plaine Marine à Susanô. Or, celui-ci, insatisfait,

(2) YOSHIDA Atsuhiko, *Nihon shinwa to In'ô shinwa*, "La mythologie japonaise et indo-européenne", 1974, Kôbundô, Tôkyô, p. 128.

se lamenta, et les arbres verdoyants des grandes montagnes se flétrirent, et jusqu'aux mers et rivières qui débordèrent à ce point qu'il pleura.

Et cela dura jusqu'à ce qu'il eût une longue barbe qui lui pendait devant le poitrail. Alors Izanaki demanda à Susanô les raisons des ses pleurs, et celui-ci répondit qu'il désirait se rendre au Pays des Racines (Nenikuni) auprès de sa mère.

-- Susanô se rendit donc au préalable en Takamagahara, afin de discuter avec Amaterasu des circonstances de son voyage. A ce moment là, les mers et les rivières résonnèrent, et la terre trembla fortement.

A ces bruits, Amaterasu s'interrogea : "Pour quelles raisons, ainsi, mon frère monte-t-il céans ? Probablement a-t-il quelques mauvais desseins ? Sans aucun doute, il a l'intention de me déposer de Takamagahara !"

- "Dans quel but es-tu monté jusqu'ici ?" lui demanda t-elle.

Susanô répondit qu'il n'avait pas d'esprit de révolte, mais qu'il était simplement venu pour lui parler de son désir de se rendre auprès de sa mère. Alors comme Amaterasu lui demandait s'il pouvait démontrer sa loyauté, il répondit : "Prêtons serment mutuellement, puis procréons".

Ainsi, les deux kami, chacun sur une berge de la rivière Amenoyasunokawa (Rivière de la Paix Céleste) commencèrent à prêter serment (épisode d'Ukehi).

Tout d'abord, Amaterasu recevant de Susanô son épée longue de dix poignées (environ 80 cm) la rompit en trois morceaux, puis les purifia en les baignant dans le Puit Céleste de Mana, ensuite, comme elle les mâchait et alors qu'elle soufflait, de son haleine naquirent Takiribime (Okitsushimahime), Ichikishimahime (Sayoribime) et Takitsuhime, toutes trois divinités féminines.

Alors, Susanô reçut les Magatama (joyaux recourbés) d'Amaterasu qui pendaient à gauche de sa coiffure, et de la même manière, il les purifia dans le Puit de Mana, puis comme il soufflait en les mâchant, Asakachiakatsukachihayahinooshimimi naquit. Par la suite, recevant les Magatama de la grande déesse accrochés à la droite de sa coiffure, et agissant identiquement, Amenohohi vint au monde, puis à partir des joyaux décorant les tiges de roseaux, Amatsuhikone naquit, enfin ce fut au tour d'Ikutsuhiko pour les Tama de la main gauche de

la divinité et de Kumanokusubi pour ceux de sa main droite.

En fin de compte, nous pouvons observer qu'Amaterasu a donné le jour à trois divinités féminines tandis que dans le cas de Susanô, ce furent cinq kami masculins.

Sur ces entrefaites, Amaterasu déclara augustement : "Comme les cinq garçons nés en second sont apparus à partir d'effets m'appartenant naturellement, ce sont mes enfants. Quant aux trois autres divinités, nées d'un de tes objets, qu'elles deviennent tes enfants". Ainsi répartit-elle leur procréation.

Par ailleurs, Susanô lui dit : "Bien que mon esprit soit intègre, ces jeunes filles sont nées à partir d'un mien objet. Si nous observons le déroulement de notre serment, il est naturel que j'envisage ma victoire".

Alors, orgueilleux de cela, il détruisit les bordures des rizières cultivées par Amaterasu, boucha les fossés d'écoulement, répandit des immondices dans l'Auguste Pavillon où la grande déesse dégustait rituellement les prémices de la récolte du riz et commit diverses iniquités.

Devant de tels actes, la déesse du soleil prit sa défense. Cependant, alors qu'elle se trouvait dans le Pavillon du Tissage occupée à confectionner des vêtements pour les dieux, Susanô, par une ouverture du toit, y jeta un cheval qu'il avait dépouillé à l'arrière. Une des tisserandes, effrayée de surprise, mourut le sexe transpercé. Amaterasu, épouvantée s'enferma dans une grotte céleste.

Les divers kami se rassemblèrent alors le long de la rivière céleste Amanoyasunokawa, et ils envisagèrent les méthodes à employer afin de faire réapparaître la divinité solaire. Ainsi, ils mirent en oeuvre divers stratagèmes, avec entre autres la danse de la déesse AmanouUzume qui s'était dénudée, et finalement, Amaterasu se manifesta de nouveau.

Par la suite, s'entretenant sur ces faits, et afin d'exorciser les fautes de Susanô, les kami lui firent offrir de nombreuses choses, puis ils l'exilèrent de Takamagahara après lui avoir fait couper sa barbe et ses ongles.

Dans cette Plaine des Hauts Cieux, Susanô nous apparaît donc comme le rival d'Amaterasu. Cependant, exilé au Pays des Racines

(Nenokuni) ce même dieu est confronté à un nouvel adversaire : Ashiharashikô (qui porte aussi les noms de Ohokuninushi ou Ohonamuchi).

En ce qui concerne ce dernier kami, il affronte tout d'abord diverses difficultés qui émanent des ses quatre-vingts demi-frères, puis sur les conseils d'Ohoyabiko, il se rend au Pays des Racines où réside Susanô.

Suseribime, la fille de Susanô, passa la porte pour l'apercevoir, se regardant alors harmonieusement, ils s'unirent. Celle-ci de retour dans la demeure dit à son père : "Un merveilleux kami est arrivé".

Alors le grand kami Susanô sortit pour le voir et il déclara :

"Voici un kami qui se nomme Ashiharashikô".

Immédiatement, il l'invita à entrer et il lui fit prendre du repos dans la chambre aux serpents (3). Cependant, Ashiharashikô utilisa un foulard qui avait pouvoir de chasser ces reptiles. Suseribime lui avait par avance offert cette protection. Et, de fait, rien ne lui arriva. Le jour suivant, il fut installé dans la chambre aux scolopendres et aux abeilles, mais de nouveau aidé de la même manière par son épouse, il s'en tira sans désagrément. Alors, Susanô lança une flèche résonnante dans une vaste lande et il lui ordonna d'aller la chercher, sur quoi le grand kami mit le feu à l'endroit. Cependant, Ashiharashikô secouru par un rat ramena la flèche. Ensuite, Susanô l'emmena dans la maison et lui fit prendre les poux de sa tête ; Ashiharashikô aperçut alors dans celle-ci beaucoup de scolopendres. Mais de nouveau, il reçut assistance de sa femme. Elle lui offrit des baies de l'arbre de Muku (famille des Ulmacées) et de la terre rouge.

Ashiharashikô mangea les fruits en les croquant, tout en se gargarisant de terre rouge. Puis il recracha ; voyant celà, Susanô crut qu'il croquait les scolopendres et qu'il les recrachait, il en fut ému et en apprécia le kami, puis il s'endormit. Profitant du sommeil du grand kami, Ohonamuchi prit ses cheveux et les noua aux chevrons de la pièce, il amena ensuite un énorme rocher qui nécessitait au bas mot au moins cinq cents personnes pour le déplacer, et en obstrua la porte. Puis, il prit sur son dos sa femme Suseribime et il s'enfuit, emportant le Sabre de Vie (Ikutachi) de Susanô, son arc

[3] Pour les citations du Kojiki, j'ai utilisé l'ouvrage de KURANO Kenji, cf. supra note 1.

et ses flèches (Ikuyumiya) ainsi que son Koto céleste (Amenonorikoto) utilisé pour les oracles. A ce moment là, comme la divine Harpe effleurait un arbre, la terre résonna. Susanô s'éveilla en sursaut et en écroula la maison. Du temps qu'il dénouât ses cheveux, les autres étaient déjà loin. Il les poursuivit jusqu'à la limite entre son domaine et le monde d'ici bas ; il les aperçut au loin à l'horizon déguerpissant ; avec énergie, il cria à Ohonamuchi :

- "Avec les armes que tu possèdes, poursuis et vaincs tes demi-frères dans les recoins des pentes montagneuses, et expulse les jusque dans les hauts-fonds des rivières ; et tu deviendras Ohokuninushi no kami (litt. le kami maître de la province) ; et fais de ma fille ton épouse légitime, construis un merveilleux palais aux pieds du mont Ukano et réside-y ! Va maraud !"

Ainsi qu'il lui fut suggéré, à l'aide du grand sabre, de l'arc et des flèches, le kami chassa ses demi-frères, et de ce temps, il commença à réaliser le pays.

Enfin, en dernier lieu nous avons le mythe de cession de souveraineté sur le pays au cours duquel Amaterasu s'oppose à Ohokuninushi.

La déesse du soleil déclare : "Le pays de Toyoashihara (domaine intermédiaire entre Takamagahara et Nenokuni) devrait être gouverné par mon fils Amenooshiomimi".

Et de fait, celui-ci se mit en route ; mais comme il se tenait debout sur le Pont Céleste (AmenoUkibashi), il perçut au pays de Ashihara un horrible vacarme. Il retourna en Takamagahara et fit son rapport à Amaterasu.

Sur ce, la Grande Déesse et Takamimusubi réunirent les divers dieux afin de déterminer quel kami il conviendrait de dépêcher en bas pour pacifier ce pays peuplé de divinités terrestres violentes.

En premier lieu, ils envoyèrent Amenohohi, mais comme celui-ci fut flatté par Ohokuninushi, trois ans s'écoulèrent sans qu'il ne revint faire son rapport. Ensuite Amewakahiko fut mandaté par

Takamagahara, mais il épousa Shitateruhime une des filles d'Ohokuninushi, et aspirant à devenir le maître du pays, huit ans passèrent sans qu'il ne remontât rendre compte de sa mission.

Afin d'enquêter sur les circonstances de son non-retour, les kami utilisèrent la faisanne Nakime ; mais Amewakahiko la transperça mortellement d'une flèche. Et comme le trait atteignait la plaine de la rivière Amenoyasunokawa, Takamimusubi le renvoya d'où il venait. Amewakahiko qui sommeillait, la poitrine transpercée, à son tour en mourut.

La troisième tentative pour pacifier et obtenir la régence de ce pays fut couronnée de succès. Takamikazuchi et Amenotorifune en furent les protagonistes. Arrivés sur la petite plage d'Inasa dans le pays d'Izumo, ils négocièrent avec Ohokuninushi. Ce dernier leur indiqua qu'il ne pouvait répondre seul et qu'il seyait par conséquent de demander l'avis de son fils Kotoshironushi. Consulté, celui-ci fit une réponse favorable. Mais il restait encore un second fils Takeminakata qui était opposé à cette résolution. Cependant il fut défait et il dut également prêter serment pour préciser qu'il faisait don de ses droits sur le pays. Ohokuninushi déclara aux deux envoyés :

"Selon les propos que mes fils ont énoncés, se pourrait-il que j'agissasse différemment ? Je me conforme donc à l'Auguste Requête et je fais acte d'allégeance.

Cependant, Divins enfants des kami célestes, en ce qui concerne ma demeure, si vous me construisiez un somptueux palais dont les poutres en croisillon du toit se prolongeraient à l'infini vers le ciel, qui aurait un pilier dressé prenant pour base sous la terre un rocher et qui serait comme un palais inondé du soleil qui régit cette terre ; et bien, dans ce palais réalisé à l'image de celui de la lignée régnante, dans un quelconque recoin, j'y demeurerai caché aux confins du Pays des Racines".

A peine cette déclaration achevée, Ohokuninushi disparut. Alors, selon le souhait de ce grand kami, ils construisirent un palais sur la petite plage de Tagishi dans le pays d'Izumo.

Puis Takemikazuchi retourna dans la Plaine des Hauts Cieux pour annoncer que le pays de Toyoashihara était pacifié.

3. Etude du rapport de statu quo entre les trois divinités

Au premier abord, les trois mythes que nous venons d'étudier sont fort différents. Cependant, par abstraction, si nous observons leur schéma de base nous nous apercevons qu'en vérité ils se ressemblent étrangement et même à un tel point que nous pourrions appeler l'ensemble : "Variation de trois récits à la structure identique".

Les scènes où se déroulent les trois mythes divergent. En premier lieu les récits nomment la région cosmogonique concernée (sphère d'influence du Souverain ou du domaine visité par l'envoyé d'une autre sphère d'influence).

Ensuite dans deux des trois récits, l'établissement d'une parenté indirecte entre les protagonistes est nécessaire.

Quant aux souverains autochtones, l'un est emprisonné dans une taverne (monde inférieur) et l'autre se retire dans un palais.

Enfin les protagonistes qui viennent en visite en un quelconque endroit retournent finalement à leur monde d'origine.

Nous pouvons réaliser le tableau suivant :

	1er Mythe	2ème Mythe	3ème Mythe
1 Scène	Ukehi et Amanoiwaya	Visite au pays de Nenokuni	Kuniyuzuri
	Takamagahara	Nenokuni (pays de)	Toyoashihara (pays de)
2 Protagonistes	Amaterasu/Susanô	Susanô/ Ashiharashikô (Ohokunisushi)	Ohokuinushi/ Amaterasu

	1er Mythe	2ème Mythe	3ème Mythe
3 Opposants	Le représentant de Takamagahara (Sphère d'influence) contre celui de Nenokuni	Le représentant de Nenokuni contre celui de Toyoashihara	Le représentant de Toyoashihara contre celui de Takamagahara
4 Cause du conflit	Amaterasu prend pour enfants les fils nés de Susanô	Ashiharashikô prend pour femme la fille de Susanô	L'envoyé d'Amaterasu prend pour femme la fille d'Ohokuninushi
5 Conséquences I	En raison des actes de violence de Susanô, Amaterasu s'enferme dans une caverne céleste	Ashiharashikô enferme Susanô dans sa demeure avec un rocher ne pouvant être bougé que par 500 personnes.	Ohokuninushi se cache dans un palais
6 Conséquences II	Susanô est expulsé de Takamagahara en Nenokuni	Ashiharashikô s'enfuit de Nenokuni au pays de Toyoashihara	L'envoyé d'Amaterasu (Takemikazuchi) du pays de Toyoashihara retourne en Takamagahara

Donc si nous comparons ces trois mythes de visite, dans le cas du déplacement en direction de Nenokuni, Ohokuninushi est vainqueur sur Susanô ; et ce même Ohokuninushi, dans l'épisode de Kuniyuzuri, se soumet à l'envoyé d'Amaterasu. Mais qu'en est-il du conflit opposant Amaterasu à Susanô ?

Dans le *Kojiki*, Susanô expulsé de Takamagahara se rend au Pays des Racines (Nenokuni), et lorsqu'il occit le monstre-serpent Yamata no orochi dans la contrée d'Izumo, il découvre l'Epée Kusanagi et l'offre à Amaterasu. Si nous observons une telle attitude, symboliquement, la victoire de la déesse du soleil semble s'en dégager. Cependant si nous lisons avec attention les mythes du *Kojiki* nous ne pouvons pas affirmer cela avec certitude. En vérité, selon moi, le

résultat du mythe d'Ukehi transparait à travers les violences triomphales de Susanô qui obligent en fin de compte Amaterasu à s'enfermer dans la caverne céleste. Et cela nous suggère plutôt la victoire du dieu sur la déesse. Selon moi, à l'origine, Susanô était vainqueur sur Amaterasu, Ohokuninushi l'était sur Susanô et Amaterasu sur Ohokuninushi. Et de ceci nous pouvons envisager que le rapport de statu quo entre les trois dieux n'existait pas encore.

Ensuite, je pense que la victoire de Susanô face à Amaterasu s'est peu à peu estompée dans le système mythique du *Kojiki* qui narrait l'origine de la lignée impériale ; cette altération au détriment de Susanô a favorisé la version de la victoire d'Amaterasu auréolée du prestige d'ancêtre des souverains japonais.

4. Les trois divinités et le système des trois fonctions

A présent, nous allons essayer d'envisager les caractères des trois divinités. Depuis quelques années, d'un commun effort, YOSHIDA Atsuhiko et moi-même, nous avons mis en évidence le système particulier de la partition trifonctionnelle (fonctions de souveraineté, de force guerrière et de production) des familles de langues indo-européennes dans les mythes du Japon.

Probablement dues à l'intercession des peuples pastoraux altaïques, l'idéologie tripartite indo-européenne fut introduite dans la mythologie nippone en tant que culture des souverains de l'ancien Japon. En ce qui concerne la liaison des trois fonctions aux divinités précitées, YOSHIDA l'a déjà très bien caractérisée. Il va sans dire qu'Amaterasu possède la tutelle de l'univers, soit donc le domaine céleste, mais aussi, simultanément, le pouvoir sur la terre en tant qu'ancêtre de la lignée impériale. Il est tout à fait clair qu'il s'agit d'une divinité qui est définie comme dieu souverain.

Face à cela, Susanô de par son caractère violent et terrifiant peut être sans aucun doute assimilé à la fonction de force guerrière.

Et Ohokuninushi, kami terrestre aux actes mythiques variés, kami agricole, kami de la médecine, kami passionnel, productif et ardent,

kami aux traits agréables... possède tous les apanages qui, selon Georges DUMEZIL, indiquent les caractéristiques d'une divinité de la troisième fonction (4).

Sur cela, j'ai la même opinion ; cependant, je voudrais à présent préciser les rapports entre les trois fonctions et ces divinités.

En l'occurrence, nous nous apercevons que ces trois kami sont pas unifiés aux trois fonctions de la société.

Divinités des trois fonctions indo-européennes et japonaises

	1ère fonction	2ème fonction	3ème fonction.
JAPON	Amaterasu	Susanô	Ohokuninushi
ROME	Jupiter	Mars	Quirinus
Myt. nordique	ODINN	THORR	FREYR
Indo/Iran	MITHRA et VARUNA	INDRA	Les deux ASVIN

4.1. *Amaterasu et les trois Régalia*

Dans les mythes du *Kojiki*, Amaterasu nous est présentée comme liée au système des trois régalias (un miroir, un sabre et des bijoux recourbés). Et ceci est d'autant plus clair dans le récit de la descente sur terre des enfants célestes. En effet, alors que Ninigi (petit-fils d'Amaterasu) s'apprête à quitter le ciel, Amaterasu lui dit que les cinq kami Amenokoyane, Futodama, AmenoUzume, Ishikoridome et Tamanoya se partageront les différentes charges de Chef des Corporations.

(4) YOSHIDA Atsuhiko, Cf supra, note 2, op. cit. p. 128, 129.

Quand celles-ci furent partagées, ils descendirent du ciel. Alors Amaterasu offrit à Ninigi les bijoux et le miroir qui l'avaient incitée à sortir de sa céleste retraite, ainsi que l'épée ; puis elle le fit accompagner des kami Tokoyonoomoikane, Tajikarao, AmenoIwatowake, et elle déclara augustement : "Ce miroir, vénère le comme tu me vénères en accomplissant tes devoirs rituels, car il est identique à mon âme. Et toi, Omoikane, prend en charge cette âme et procède au gouvernement de ce monde dans une Voie religieuse".

Ce miroir divin ainsi que le dieu Omoikane furent vénérés comme saints au grand temple d'Isuzu (temple d'Ise).

En ce qui concerne l'origine de ces trois régalia, nous devons nous reporter au passage de la grotte céleste ; le miroir et les bijoux y apparaissent en effet. Le sabre, lui, est découvert plus tard par Susanô, dans la queue du monstre-serpent qu'il vient d'occire ; puis le dieu l'offre à Amaterasu.

Ce qui me semble important, c'est le mode d'acquisition de ces objets. Les deux premiers sont entièrement liés à la déesse du soleil, alors que le troisième est obtenu par don de Susanô. Cependant bien qu'il ne s'agisse pas d'un objet issu du creuset même d'Amaterasu, il n'y a pas nécessité de violence de la part de la déesse pour se le procurer.

Au contraire, ce processus d'acquisition par offrande de l'un des régalia accentue avec éloquence le caractère de souveraineté religieuse de la déesse du soleil.

Cependant, en vérité, cette même divinité Amaterasu interpénètre les trois fonctions. Et ceci est très clair lorsque nous analysons le caractère propre de ces trois objets, symboles impériaux.

Comme l'a déjà mis en valeur YOSHIDA Atsuhiko, il va sans dire que le sabre représente la fonction guerrière ; et le miroir, au vu de son caractère d'âme divine de l'ancêtre de la maison impériale, comme nous l'avons énoncé auparavant, et au dire de YOSHIDA, "en tant que trésor divin, représente le plus directement Amaterasu parmi les régalia et peut être regardé différemment des deux autres objets". Il est conçu d'un point de vue fonctionnel, comme engendrant l'état de

souveraineté divine par identité au propre corps d'Amatarasu (5) .

Enfin, en dernier lieu, les Tama (joyaux), selon YOSHIDA, sont considérés en rapport intime avec Amaterasu et il en découlerait un sens symbolique en tant que répétition de l'objet miroir. Sur ce sens particulier, il soutient l'argument suivant :

"Nous pouvons déduire clairement de ces Tama, leur appartenance au groupe des objets impériaux, et ils étaient liés à la riziculture dans les fonctions complexes assurées par l'Empereur régnant, mandaté par Amaterasu (6) .

D'autre part, nous pouvons prendre en considération le nom du collier de Tama que porte Amaterasu alors qu'elle naît d'Izanaki. En effet, dans le *Kojiki*, cet objet se nomme "Mikuratana", ce qui a le même sens que l'expression "Ukanomitama" qui signifie : "Kami âme du riz".

De plus, nous pouvons aussi concevoir un étroit rapport entre Ohokuninushi (kami Maître de la terre) et les Tama. Dans un passage du *Nihonshoki* narrant la descente sur terre des enfants célestes, Ohokuninushi, ayant cédé ses droits de souveraineté sur le pays, disparaît pour longtemps en intégrant son corps dans les Tama "Yasaka".

Par ailleurs, selon le *Izumo no kuni no Miyatsuko no Kanyogoto* (Texte de louanges et de bénédiction [Kanyogoto] à l'adresse de sa Majesté l'Empereur que récite le Dignitaire [Miyatsuko] d'Izumo lors des cérémonies qui entérinent sa nomination. Apparue pour la première fois dans le *Engishiki* (Rituel de l'ère Engi) en 927), le Dignitaire déclare : "Je fais offre respectueusement et traditionnellement, pour la longue vie de sa Majesté et son règne florissant, des présents qui proviennent du Kami Maître de la terre d'Izumo, kami producteur des merveilleux joyaux, mais aussi divinité de la thérapeutique et de la beauté".

Par conséquent, comme l'a démontré YOSHIDA, les trois régalias sont fonctionnellement couplés avec les trois divinités étudiées ; ils symbolisent la souveraineté dont usaient les empereurs, mandatés

(5) YOSHIDA ATSUSHIKO, *Girisha shinwa to Nihon shinwa*, "Mythologie grecque et japonaise", 1974, Misuzu Shobô, Tôkyô, p. 134.

(6) YOSHIDA Atsuhiko, Cf. op. cit. note 5, pp. 147, 148.

à l'origine par la divinité ancêtre de la lignée. Et, d'un autre côté, nous pouvons souligner qu'individuellement ils représentent la fonction religieuse pour le miroir, de force guerrière pour l'épée et de production pour les tama (7).

4.2. *Susanô use par trois fois du meurtre*

Pendant la période d'apparition du dieu Susanô, ce dernier a recours par trois fois à l'acte du meurtre.

En ce qui concerne le premier et bien que ce ne soit pas expliqué d'une manière très détaillée dans le *Kojiki* il tue sa soeur Amaterasu.

Le deuxième meurtre est celui de la déesse Ohogetsuhime et le troisième a pour victime le grand monstre-serpent YamatanoOrochi.

Par conséquent, nous sommes en droit de nous demander s'il n'y aurait pas un sens sous-jacent apporté par ces trois récits.

Voyons tout d'abord le premier. Vainqueur dans le mythe d'Ukehi, Susanô détruit les rizières de Takamagahara et commet un acte sauvage dans le Pavillon du Rituel de la Gustation des Prémices. Et, bien qu'Amaterasu ait pris sa défense, il ne met pas un terme à son odieux comportement.

"Alors comme Amaterasu se trouvait dans le Pavillon Divin du Tissage, occupée à la confection d'habits pour les augustes divinités, Susanô projeta, par une ouverture dans le faite du pavillon, un cheval dépouillé à l'arrière ; une tisserande, de surprise, en mourut, les parties secrètes transpercées par sa navette. Devant un tel acte, effrayée, Amaterasu se cache dans une grotte céleste (AmenoIwaya). Dès cet instant, Takamagahara s'enténébra entièrement, ainsi que le pays de Toyoashihara ; finalement, ce fut la nuit complète.

Alors, émanant de diverses mauvaises divinités, des voix fort bruyantes, à l'instar du cri des mouches à la cinquième lune, remplirent l'univers et de nombreux méfaits furent commis".

(7) YOSHIDA Atsuhiko, Cf. op. cit. note 5, p. 148.

Il s'agit, bien sûr par la suite du fameux mythe de AmenoIwaya ; grâce au Norito (incantation liturgique) psalmodié par Amenokoyane, à la danse dénudée de la déesse AmenoUzume et au miroir, montré par Amenokoyane et Futodama, Amaterasu réapparaît.

"Alors, comme Amaterasu était sortie de sa divine retraite, l'univers naturellement s'illumina de nouveau".

Dans ce premier cas, le fait qu'Amaterasu soit tuée par Susanô, n'est pas écrit explicitement. Cependant, il se pourrait bien que la tisserande qui meurt transpercée par sa navette, ait été Amaterasu en personne. Depuis bien longtemps déjà, de nombreux chercheurs ont émis une telle hypothèse. Ce qui par contre me paraît plus important, dans le cas où l'on envisage cette mort, c'est qu'elle est suivie d'une renaissance (lorsqu'Amaterasu ressort de sa caverne).

Concernant le deuxième crime (Ohogetsuhime) et le troisième (YamatonoOrochi) accomplis par Susanô, il en découle en apparence une différence fondamentale dans l'absence de cette renaissance.

Cependant, après un examen minutieux cette différence n'est pas d'un ordre si important. Et, je vais à présent essayer d'éclaircir peu à peu ce thème.

Susanô, à cause de ses mauvaises actions, vient donc d'être expulsé de Takamagahara et, tout en faisant route vers le cours supérieur de la rivière Hi du pays d'Izumo, il exécute son deuxième meurtre.

"Alors, Susanô demanda à Ohogetsuhime de la nourriture. Sur ces entrefaites, comme la déesse extrayait de son corps (nez, bouche et derrière) plusieurs sortes d'aliments et les offrait préparés de diverses manières à Susanô, celui-ci observant d'en haut, se mit à penser qu'elle voulait lui faire manger quelque chose d'impur. Donc, il tua cette divinité.

Alors, à partir du cadavre de celle-ci furent engendrés le vers à soie (par sa tête), les graines de riz (par ses deux yeux), le millet (par ses deux oreilles), les haricots rouges (par son nez), le blé (par son sexe) et les haricots (par son derrière). Par la suite, Kamimusubi no Kami ramassa ces diverses choses et les utilisa comme semence".

Dans ce deuxième cas, bien que le propre corps d'Ohogetsuhime ne renaisse pas, à la différence du récit précédent, les graines engendrées du cadavre de la déesse minimisent ce fait. Et, pour ainsi dire, bien que l'apparence première de la divinité disparaisse, nous pouvons assister à une sorte de renaissance avec changement d'état.

Pour son troisième meurtre, Susanô prend pour victime le grand monstre-serpent YamatanoOrochi.

"Alors que Susanô était descendu du ciel, il arriva à un endroit nommé Torigami, près du cours supérieur de la rivière Hi en Izumo ; et, comme des baguettes flottaient au gré des eaux, il en déduisit, qu'un peu plus haut, des gens habitaient. Il s'y rendit donc, et il aperçut un vieil homme et une vieille femme pleurant, étreignant une jeune fille. De fait, chaque année, le grand monstre serpent YamatanoOrochi était venu pour dévorer une de leurs filles, et cette année encore, l'heure était proche. Susanô prit la jeune fille, la transforma en peigne et la planta dans sa coiffure roulée sur ses deux oreilles. Alors, il demanda aux deux vieillards de préparer du saké, de construire une palissade formée de huit entrées débouchant pour chacune sur un petit local dans lequel un baquet rempli de saké serait déposé. Ceci mis en oeuvre, le monstre vint.

Il plongea ses huit têtes dans chacun des récipients et s'abreuva jusqu'à l'ivresse complète ; alors, il s'endormit. Susanô dégaina son épée de dix poignées qu'il portait à la ceinture et il découpa en petits morceaux YamatanoOrochi. A ce moment là, à cause du sang répandu, le cours de la rivière Hi devint rougeoyant. Et comme le dieu découpait la queue centrale, son auguste lame se brisa. Trouvant la chose bien étrange, et en en cherchant la cause de la pointe de son arme, il découvrit un grand sabre qui coupait fort bien. Il s'en saisit et comme il pensait "Voilà une affaire surprenante !", il l'offrit respectueusement à Amaterasu. Ce sabre se nommait Kusanagi".

A la lumière du texte du *Kojiki*, dans ce troisième récit, il faut à mon avis insister sur la narration de la découverte de l'épée. En quelque sorte, cette arme est équivalente aux graines engendrées à partir du cadavre d'Ohogetsuhime. En effet, si nous réfléchissons un

peu sur cette analogie, il ne nous paraît pas impossible d'interpréter l'apparence de cette épée comme la résurrection du propre corps de YamatanoOrochi.

Ainsi, dans les trois récits proposés qui concernent deux kami et un monstre, il y aurait soit une renaissance dans l'état initial, soit dans un état de transformation. D'autre part, de ces trois mythes, nous pouvons décrypter quelques renseignements sur la façon de conceptualiser la mort des hommes de l'antiquité. Il semble en découler qu'ils envisageaient une renaissance sous une forme ou une autre. Bien entendu, nous ne pouvons affirmer qu'il en fut dans tous les cas ainsi, mais tout du moins nous devons considérer l'existence de tels cas. Le problème qui se pose ensuite dans notre analyse, est lié au caractère intrinsèque des renaissances en question, par lequel apparaît la structure des trois fonctions.

Ainsi, dans le premier cas, il s'agit de la résurrection du propre corps d'Amaterasu. Il va sans dire que celle-ci est la divinité souveraine de Takamagahara. Cependant, conséquence de sa retraite dans la céleste caverne, la Plaine des Hauts Cieux et le pays de Toyoashihara sont plongés dans l'obscurité, et dans le tumulte. Au retour de la déesse, la lumière renaît. Il transparait de cette partie du mythe une fonction de souveraineté sur tout l'univers, liée à Amaterasu.

Examinons à présent le deuxième cas qui concerne Ohogetsuhime. La renaissance de la déesse engendre les vers à soie et les semences. Et ceci exprime clairement la fonction de production ou de fertilité.

Dans le troisième cas, l'épée Kusanagi, en tant que résurrection sous une forme différente de YamatanoOrochi, est un objet belliciste. Par conséquent, nous pouvons l'identifier à la fonction de force guerrière.

4.3. *Ohokuninushi est secouru par trois kami*

Etudions à présent le cas d'Ohokuninushi. Au cours de son existence mythique, ce kami est confronté à plusieurs périls, mais il parvient chaque fois à les surmonter avec l'aide d'autres divinités.

Ainsi, alors qu'il est assassiné par les quatre-vingts kami, l'auguste divinité ancêtre Kamimusubi le fait revenir du royaume des morts. Puis au cours des pénibles épreuves qu'il affronte au Pays des Racines (Nenokuni), il est secouru par son épouse Suseribime. Et nous ne devons pas oublier les kami qui l'aidèrent à réaliser la construction du pays et son renforcement.

Dans l'accomplissement de cette tâche, le grand kami sera par trois fois assisté par une autre divinité. Il s'agit de Susanô, Sukunabikona et du kami qui réside dans les hauteurs du mont Mimoro.

De ces trois dernières divinités également transparait le système trifonctionnel.

Analysons tout d'abord l'aide apportée par Susanô, qui est racontée dans le mythe de la visite au Pays des Racines qu'accomplit Ashiharashikô (Ohokuninushi). Ce dernier, ayant survécu aux terribles épreuves de Susanô, aidé par Suseribime la fille du grand kami, s'enfuit avec elle.

"Susanô les poursuit jusqu'aux confins de son pays ; il les aperçut au loin à l'horizon déguerpissant ; avec énergie, il cria à Ohokuninushi : "Avec les armes que tu possèdes, poursuis et vaincs tes demi-frères dans les recoins des pentes montagneuses, et expulse les jusque dans les hauts-fonds des rivières ; et tu deviendras Ohokuninushi no Kami (litt. le kami maître de la grande province) ; et fais de ma fille ton épouse légitime, construis un merveilleux palais aux pieds du mont Ukano et réside-y. Va, maraud !"

Ainsi qu'il lui fut suggéré, à l'aide du grand sabre, de l'arc et des flèches, le kami chassa ses demi-frères, et depuis ce temps il commença à réaliser le pays".

Comme YOSHIDA Atsuhiko l'a montré, ce kami Susanô est "une divinité de la fonction de force guerrière qui a pour caractéristique

sa violence terrifiante" (8) .

Or, à la vérité, les paroles lancées par Susanô à Ohokuninushi sont plutôt de l'ordre d'un conseil malgré leur contenu guerrier. Donc, au regard de cela, il n'est pas gênant d'énoncer que Susanô a aidé Ohokuninushi à réaliser son pays avec la fonction de force guerrière.

En ce qui concerne le secours apporté par Sukunabikona, voici le récit du *Kojiki* :

"Or donc, alors qu'Ohokuninushi se trouvait au cap Miho en Izumo, monté sur un esquif céleste qui voguait au gré des flots, il vit un kami drapé d'un vêtement constitué avec la peau d'un papillon de nuit. Lui demandant de se nommer, il n'obtint aucune réponse. Il questionna alors les autres kami qui l'entouraient, mais ils répondirent que personne ne le connaissait. Cependant, un crapaud déclara : "Sans doute, Kuebiko saura vous répondre". Alors Ohokuninushi manda ce dernier et comme il lui posait la question, l'autre répondit : "Il s'agit de Sukunabikona qui est le fils de Kamimusubi".

Ohokuninushi demanda alors à la divine Kamimusubi si ceci était bien exact et il en obtint la confirmation.

- "Parmi mes enfants, celui-ci est né d'entre mes doigts. Donc qu'il devienne votre frère et que vous renforciez ensemble ce pays !" déclara la divinité.

En effet, à partir de ce moment, d'une force commune, les deux kami se mirent au travail. Mais il advint que par la suite, Sukunabikona partit au pays éternel. Kuebiko, qui avait annoncé l'identité de ce kami, fut appelé dès lors Yamadano sohodo (Kami épouvantail du champ montagnard). Bien que ce Kami ne puisse pas marcher, il connaît toutes les choses de monde".

En arrière plan de ce kami Sukunabikona, nous pouvons observer un caractère divin lié aux céréales (9) .

Comme MATSUMAE Takeshi l'a analysé, je pense que ce kami qui a pour origine le pays éternel au fond de la mer, est devenu par la

(8) YOSHIDA Atsuhiko, Cf. supra note 2, op. cit. p. 129.

(9) OBAYASHI Taryô, *Nihon shinwa no kigen*, "Origine de la mythologie japonaise", 1973, Kadokawa, Tôkyô, p. 203.

suite l'esprit des récoltes abondantes (10).

D'ailleurs, dans un passage du *Nihonshoki*, afin de se rendre au pays éternel, Sukunabikona doit sauter à partir d'Awashima (litt. l'île du millet), monté sur un pédoncule de millet.

De plus, dans les fragments qui nous sont parvenus du *Hôki no Fudoki* ("Notes sur les coutumes et les terres de la région de Hôki" compilé environ à l'époque du *Nihonshoki*), Sukunabikona sème du millet dans l'île d'Awashima dans le district d'Afumi et il est narré que, monté sur ce millet, il s'envole au pays éternel. D'autre part, le seul kami qui connaît l'extraction et le nom de Sukunabikona, est Kuebiko ; et il devient finalement "l'épouvantail du champ montagnard". De plus, dans le *Kojiki*, Sukunabikona est le fils de Kamimusubi qui est elle-même en rapport étroit avec la fonction de production. YOSHIDA Atsuhiko penche également dans ce sens (11).

Donc, de ce qui précède nous pouvons déduire la parenté de Sukunabikona avec la fonction de production.

Enfin, la troisième divinité qui intervient pour assister Ohokuninushi, après le départ de Sukunabikona pour le pays éternel, est le kami du mont Mimoro.

"Sur ces entrefaites, Ohokuninushi le visage attristé déclara : "Comment donc m'y prendre pour réaliser seul ce pays ? Quel kami se joindrait à moi pour m'aider dans ma tâche ?"

A ce moment là, la mer s'illumina et un kami s'approcha et lui dit :

- "Si tu me vénères réellement, nous réaliserons sans coup férir ce pays. Si tu ne me respectes pas, ce pays ne sera probablement pas construit".

Alors Ohokuninushi s'enquit : "Si j'agis ainsi, comment ferais-je pour vous honorer ?"

- "Accomplis tes devoirs rituels envers moi dans les hauteurs des monts à l'est d'Aogaki dans le pays de Yamato", répondit l'auguste divinité. Ce kami réside au sommet du mont Mimoro".

(10) MATSUMAE Takeshi, *Izumo shinwa*, "Les mythes d'Izumo", 1976, Kôdansha, Tôkyô, p. 134, 135.

(11) YOSHIDA Atsuhiko, Cf. supra note 2, op. cit. pp. 135-143.

Ce qui est clair dans ce texte, c'est que ce kami est respectueusement fêté et qu'il échange son aide contre les rites à accomplir à son égard.

Dans le *Kojiki*, ce même kami réapparaît dans la partie qui concerne l'empereur Sujin. Dans ce passage, nous pouvons lire qu'une épidémie se propagea et que les gens du peuple mouraient les uns après les autres. L'Empereur, totalement désorienté, eut un songe au cours duquel un kami lui apparut et lui demanda de le vénérer, et de servir également Ohotataneko quand il se manifesterait. L'Empereur fut très ému et il déclara : "Le monde sera en paix et les hommes deviendront prospères". Alors, il accomplit le rituel pour servir le grand kami d'Ohomiwa dans les monts Mimoro et Ohotataneko eut la charge de prêtre du culte.

En fin de compte, nous constatons que ce kami de Mimoro, en compensation d'actes cultuels, aide à la réalisation du pays ou rend "le monde pacifié et les hommes prospères" ; il s'agit donc à juste titre d'un kami de la première fonction lié au rituel religieux.

4.4. *Fonctions originelles des trois divinités*

Comme je viens de le démontrer les trois divinités Amaterasu, Susanô et Ohokuninushi sont en rapport d'une certaine manière avec les trois fonctions. A partir de là, nous pouvons nous interroger sur le caractère global de chacun des trois kami.

Tout d'abord, en ce qui concerne Amaterasu, de par la possession des regalia, il y a interpénétration dans les trois fonctions. D'autre part, comme ces objets incarnent les insignes de la souveraineté, nous pouvons dire qu'ils affirment réellement la fonction première de la déesse.

Et, par ailleurs, le fait que ces regalia furent offerts à Amaterasu renforce une telle idée.

Ensuite, nous avons vu que Susanô également était concerné par les trois fonctions à l'occasion du triple meurtre qu'il commet. Cependant, de par son caractère violent, il reste principalement le représentant de la fonction de force guerrière.

Enfin, dans le cas d'Ohokuninushi, lié lui aussi au système

triparti dans son ensemble par l'intermédiaire des trois divinités qui lui viennent en aide, la construction du pays demeure sa principale action et nous pouvons observer une correspondance de son caractère originel de "Maître du pays" (12) avec la troisième fonction de production.

Ce que nous venons d'énoncer représente donc les fonctions centrales des trois divinités. Mais nous remarquons en plus un petit rapport de hiérarchie entre les trois. En effet, pour la fonction de souveraineté et celle de force guerrière, les divinités sont rassemblées sous la tutelle de "kami célestes", alors que pour la fonction de production, il s'agit de "kami terrestres".

Cependant, comme le ciel et la terre forment l'univers entier et uni, les trois fonctions également ne peuvent pas exister indépendamment les unes des autres, car dans un tel cas, nous ne pourrions pas parler de plénitude de l'entité sociale.

Donc, les trois kami se complètent mutuellement et c'est ce que j'ai voulu dire précédemment. Nous avons pu observer l'accomplissement du rapport de rivalité entre les trois dieux, mais aussi le statu quo triparti originel. Et ce dernier véhicule le sens d'une constitution environnante sereine à l'origine, par un système de concurrence triangulaire entre trois divinités qui s'achève, à chaque étape, par la défaite du vainqueur précédent. Or ceci correspond fort bien aux conceptions de formation de l'ensemble de la société dans les rapports mutuels de la partition trifonctionnelle.

Taryo OBAYASHI

(12) OBAYASHI Taryô, *Nihon shinwa no Kôzô*, "Structure de la mythologie japonaise" 1975, Kôbundô, Tôkyô, p. 125, 150.

1. NOTES BIBLIOGRAPHIQUES - Traduction en langues occidentales

- Basic Hall CHAMBERLAIN, *Records of the ancient matters (Kojiki)*, Tuttle, Tôkyô, 1982, 1986.
- Donald PHILIPPI, *Kojiki*, University of Tôkyô Press, Princeton university press, Tôkyô, 1968.
- W.G. ASTON, *Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697 (Nihonshoki)*, Tuttle, Tôkyô, 1986, 1985.
- M.C. HAGUENAUER, *L'adresse du Dignitaire de la province d'Izumo (Izumo no kuni no Miyatsuko no Kanyogoto)*, Bulletin de la maison Franco-japonaise, série française, tome 1 N. 4, 1929, Tôkyô, p. 1 à 42.

Bibliographie diverse :

MATSUMOTO Nobuhiro, *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris, Paul GEUTHNER, 1928.

OBAYASHI Taryo,

- 1966, *Origins of Japanese Mythology, Especially of the Myths of the Origins of Death* in : Monumenta Nipponica Monographs, N° 25, Folk culture of Japan and East Asia, pp. 1-15.
- 1977 a *The Origins of Japanese Mythology*, in : Acta Asiatica 31, pp.1-23.
- 1977 b *La structure du panthéon nippon et le concept de péché dans le Japon ancien*, in : Diogène 98, pp. 125-142.
- 1985 *Ise et Izumo*, Paris, Robert Laffont.

YOSHIDA Atsuhiko,

- 1961-63, *La mythologie japonaise : Essai d'interprétation structurale*, in : Revue de l'Histoire des Religions 160, pp. 47-66 ; 161, pp. 25-44 ; 163, pp. 225-248.
- 1977, *Mythes japonais et idéologie tripartite des Indo-Européens*, in : Diogène 98, pp. 101-124.
- 1981 *DUMEZIL et les études comparatives des mythes japonais*, in :

Jacques BONNET (ed.), Georges DUMEZIL, pp. 319-324, Paris : Pandora Editions.

- 1984 *L'Empereur Ojin et le mythe indo-européen relatif à la naissance du soleil*, in : *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, N° 4, 1984, pp. 769-775.

2. NOTES BIOGRAPHIQUES

OBAYASHI Taryô : né en 1929, il est sorti diplômé d'économie de l'université de Tôkyô. Puis, il a étudié à l'université de Francfort (RDA), à celle d'Harward (USA) et à celle de Vienne (Autriche), où il a obtenu le grade de docteur en philosophie.

Actuellement, il est Professeur à l'université de Tôkyô (spécialité : ethnologie).

YOSHIDA Atsuhiko : né en 1934 à Tôkyô, il a terminé ses études de langues classiques d'occident (latin, grec) à l'université de Tôkyô en 1959. Puis il est devenu membre du CNRS en France, avant d'être nommé Professeur à l'université Seikei (Tôkyô) ; actuellement, il est Professeur à l'université Gakushûin (spécialité : mythologie).

3. ERRATUM

Il semble plus exact de transcrire "Susanowo" plutôt que "Susanô" pour le nom de cette divinité.

4.

Le présent article est la traduction du chapitre 4 de mon livre *La querelle des dieux : Les mythes de souveraineté royale et l'est asiatique (Japon, Corée, Ryukyu)*, Tôkyô, Kôbundô, 1984, pp. 77-98 (en japonais), auquel j'ai ajouté pour la version française, une introduction nouvellement écrite.

Je tiens à exprimer toute ma gratitude au Docteur Pierre LAVELLE, de l'Université de Kyôto, pour la traduction de l'Introduction et à Monsieur Jean-Pierre GIRAUD, de l'Université d'Education de Hyôgô, pour la traduction de l'article lui-même.

TRIPARTITION GERMANIQUE, TRIFONCTIONNALITE,
ET EGALITARISME CHRETIEN
EN ALLEMAGNE AU XIIEME SIECLE

Comme ailleurs en Europe, le 12ème siècle est en Allemagne celui des grands glissements culturels qui donnent naissance à la civilisation courtoise et à la chevalerie, célébrée par une littérature d'inspiration séculière qui est à la fois l'expression et l'autojustification d'une nouvelle sensibilité, face aux résistances ultimes de l'ascétisme clunisien, idéal dominant de l'époque précédente.

Cette évolution a été préparée dès le deuxième quart du siècle. On en discerne les prolégomènes dans des textes apparemment étrangers au roman ou au lyrisme courtois, tant par leurs thèmes que par la finalité qui leur est assignée, mais dans lesquels on voit poindre une représentation idéale de l'ordre social et politique, une conception de la communauté, qui préfigurent celles que l'univers mental du monde courtois aura maintes fois l'occasion d'exprimer et d'illustrer, tout en en préservant scrupuleusement le caractère sacré en dépit - ou en raison même - de ses propres tendances à exalter la vie dans le Siècle

Mais l'Allemagne du 12ème siècle, contrairement à ce que laisse entendre la lecture des ouvrages consacrés à cette question, même les meilleurs, pose à l'historien des lettres comme à l'historien des idées, et peut-être même à l'historien tout court, un problème particulier. Jusqu'alors, en effet, la représentation idéale que l'on

se faisait de l'ordre social et politique n'était pas uniforme en Europe. Elle variait selon que l'on se trouvait en pays de civilisation romane et celtique ou en pays de civilisation germanique (1).

Afin de mieux comprendre et la particularité qui caractérise l'Allemagne et le phénomène d'européanisation que fut en réalité son adhésion à la civilisation courtoise, il n'est pas inutile de donner un bref résumé de l'état de nos connaissances relatives aux manifestations de la pensée trifonctionnelle d'origine indo-européenne survenues avant l'éclosion de cette civilisation et l'épanouissement de sa culture.

D'après ce que nous savons, grâce à des documents qui proviennent surtout de France et d'Angleterre, les fondements idéologiques de l'ordre féodal reposaient sur une tripartition fonctionnelle dont la critique érudite, jusqu'à une époque récente, faisait remonter l'origine aux notions simplifiées que le Moyen Age avait conservées de la philosophie platonicienne ou aristotélienne. En 1964 encore, Joachim Bumke se contentait de renvoyer son lecteur à la classification donnée par Platon au Livre III de la *République* (2), réduisant ainsi implicitement la théorie des trois ordres à un arrangement imaginé par les clercs pour complaire aux gens du Siècle et surtout aux puissants soutenus par la caste guerrière, soucieuse de trouver des autorités garantes de sa prééminence. C'était aussi, à très peu près, l'attitude initiale de Jacques Le Goff qui, tout en reconnaissant déjà l'apport des travaux de Georges Dumézil, n'hésitait pas à écrire que le schéma triparti était "un instrument imagé de désamorçage de la lutte des classes et de mystification du peuple" (3). Mais nous sommes en droit, depuis la publication de *Mythe et Epopée* (1968 ss.) et des travaux correspondant à la seconde phase des recherches de G. Dumézil, mais surtout depuis la parution de l'édition-traduction du *Poème au Roi Robert* d'Adalbéron de Laon, préparée par Claude Carozzi (4), et de l'ouvrage de Georges Duby : *Les Trois Ordres ou*

(1) Notre étude concerne l'Allemagne, mais la classification tristatutaire dont il sera question plus loin est attestée dans l'ensemble du monde germanique ancien.

(2) Joachim Bumke : *Studien zum Ritterbegriff*. Heidelberg, 1964, p. 139.

(3) J. Le Goff : *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, 1964.

(4) Claude Carozzi : *Adalbéron de Laon, Poème au roi Robert*. Introduction, édition et traduction. Paris, 1979 (*Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age 37*).

l'imaginaire du féodalisme (5), de reconnaître à la tripartition fonctionnelle et aux théories politiques auxquelles elle a donné lieu des sources beaucoup moins "savantes" et beaucoup plus lointaines que les auteurs "classiques" des écoles du Haut Moyen Age. Ces travaux ont analysé dans le détail la permanence de cette image idéale de l'ordre dans la mentalité de l'Europe médiévale. C'est ainsi que G. Duby peut écrire :

Trente, quarante générations successives ont imaginé la perfection sociale sous la forme de la trifonctionnalité. Cette représentation mentale a résisté à toutes les pressions de l'histoire. C'est une structure.

Structure emboîtée dans une autre, plus profonde, plus ample, enveloppante, ce système également trifonctionnel que les travaux de Georges Dumézil ont admirablement situé parmi les modes de pensée des peuples indo-européens (6).

D'autres études, appliquées aux Temps Modernes, permettent de suivre dans la longue durée les jalons de cette continuité qui part de la distinction entre hommes de prière ("oratores"), hommes de guerre ("bellatores", "pugnatores") et hommes chargés de travailler et de produire les moyens d'existence matérielle de la société ("laboratores", "agricultores", "rustici"), passe ensuite par le schéma plus laconique "clercs, chevaliers, paysans" ou encore "prêtres, nobles, vilains", pour aboutir en France, jusqu'au 18^e siècle, à celui des trois ordres ou des trois états : Clergé, Noblesse, Tiers-Etat, très voisin de celui que connaît l'Allemagne luthérienne depuis le 16^{ème} siècle : *Lehrstand*, *Wehrstand*, *Nährstand*. Encore est-il possible de discerner des nuances dans cette vision idéale et des stades intermédiaires dans son évolution. Ainsi au 15^{ème} siècle, Alain Chartier regroupe-t-il autour de la France, mère meurtrie par les guerres et les querelles intestines, les trois enfants : le Peuple, le Chevalier, le Clergé. Quant au schéma allemand, il est le fait d'un disciple de Luther, Mathesius, le premier à employer le mot *-stand* et à parler de "trois états", conçus comme des castes fermées dans une société cloisonnée par la nais-

(5) Paris, 1978.

(6) Duby, *Les Trois Ordres...* p. 16.

sance, alors que Luther lui-même ne connaissait encore que des fonctions ou des offices qu'il désigne par le vocable plus général : *-amt : Lehramt, Wehramt, Nāhramt* (7).

La tripartition luthérienne est la réactualisation d'une tradition (8) qui remonte, en Allemagne, au 13ème siècle et même à la fin du 12ème, comme nous ne tarderons pas à le constater. Mais, pour acclimatée et enracinée qu'elle soit, cette tradition n'en résulte pas moins d'un emprunt originel venu des pays romans, peut-être vers la fin de la Querelle des Investitures dans le sillage des idées d'Yves de Chartres, ou même un peu plus tard, vers 1140, car elle permet d'intégrer dans la vision idéale de la société le clergé qui ne trouvait pas sa place dans le schéma antérieurement en honneur et connu partout dans le monde germanique ancien, schéma en lui-même non trifonctionnel, mais tristatutaire quant à l'organisation de la société et binaire quant au droit institutionnel et politique.

Ces deux schémas sont entrés en concurrence à l'époque où, sous l'influence du mouvement clunisien, puis sous l'effet de la contestation grégorienne, l'Allemagne a subi le grand ébranlement de son ordre traditionnel qui remontait à la dynastie ottonienne. La Querelle des Investitures, prélude à celle du Sacerdoce et de l'Empire, a été précédée, accompagnée et prolongée par un débat de fond sur la condition humaine. Qu'on en juge en suivant, selon l'ordre chronologique, l'émergence du schéma trifonctionnel en Angleterre et en France, du 9ème au 11ème siècle, puis sa lente pénétration en Allemagne au 12ème siècle et son triomphe final sur l'égalitarisme clunisien face auquel il a eu plus d'autorité et de puissance argumentaire que le schéma hiérarchique tristatutaire d'origine germanique qui distinguait, par le rang et le sang, entre nobles, hommes libres et asservis !

C'est entre la fin du 9ème siècle et le début du 11ème que le schéma trifonctionnel, justifiant le cloisonnement de la société en

(7) J.P. Allard : *L'idéal communautaire selon le Quadrilogue Invectif d'Alain Chartier*, EIE 16 (1986) 1-39 ; André Delaporte : *Témoignages de la tripartition fonctionnelle dans la France d'Ancien Régime*, EIE 17 (1986) 1-49 ; Ruth Mohl : *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature*. New York, 1933.

(8) Wilhelm Maurer : *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften - Phil. Hist. Kl. 1970.

ordres, avait été formulé catégoriquement par écrit. En Angleterre d'abord, dans la traduction anglo-saxonne de la *Consolation de la Philosophie* de Boèce, ouvrage dans lequel le roi Alfred le Grand affirme, vers 987 ou 989, qu'un roi doit, pour bien régner, avoir à son service "gebedmen, fyrdmen, weorcmen" : hommes de prières, soldats, travailleurs (9). Cependant, sur le continent, à Saint-Germain d'Auxerre, en Basse-Bourgogne, le moine Haymon avait dès la première moitié du même siècle, écrit dans un commentaire sur l'Apocalypse que les *senatores*, les *milites* et les *agricolae* étaient :

les trois "ordres" institués dans le peuple juif comme dans le peuple romain... Il avait lu les historiens classiques, appris qu'il existait dans Rome en effet deux *ordines* dominant le commun peuple : le sénat et l'ordre équestre ; et parce qu'il voyait les cités de son temps toutes envahies par la ruralité, il n'osait pas parler, à propos du troisième groupe, de "citoyens" ; il écrivait "cultivateurs". Ajoutant que ces trois ordres étaient devenus dans l'Eglise trois "modes de vie"... trois façons d'être : ceux des prêtres, des guerriers et des agriculteurs... (10)

Haymon redoutait l'emploi du mot "ordres" qui renvoyait à des distinctions de nature dont l'Eglise de son temps, surtout les moines, réprouvait déjà sourdement l'application à la vie sociale. N'était-il pas contemporain de la fondation de l'abbaye de Cluny ? Aussi admettait-il que le monde païen de l'Antiquité ait pu se subdiviser en ordres inégaux. Mais il lui semblait prudent d'affirmer que, dans la société chrétienne, ces distinctions n'avaient plus guère trait qu'à des modes de vie. Cette réserve pleine de nuances évitait d'avoir à heurter de front le dogme profondément évangélique - et même déjà quelque peu vétérotestamentaire - selon lequel les hommes, tous créés à l'image de Dieu, sont égaux. Longtemps avant que la venue de l'Antéchrist et l'accomplissement apocalyptique de la Cité céleste fussent devenus les obsessions cardinales de l'abbé Odon de Cluny, Haymon pressentait que la distinction de ces trois ordres

(9) Cf. W.J. Sedgfield : *Old English Version of Boethius' De Consolatione Philosophiae*. Oxford, 1899, pp. 58-59 ; Marguerite-Marie Dubois : *La littérature anglaise du Moyen Age*, Paris, 1962, pp. 19-20.

(10) Duby, *op. cit.* p. 139.

serait un jour menacée par l'idée clunisienne que le peuple de Dieu est un et non pas triple, que chacun de ses membres est l'égal des autres aux yeux du Créateur et qu'une Chrétienté digne de ce nom doit oeuvrer à l'avènement effectif de cette égalité.

Il est vrai que, lorsqu'il parlait des trois ordres, Haymon d'Auxerre tentait déjà de convaincre son lecteur qu'ils étaient agréables à Dieu. Mais avant de rencontrer sous la plume d'un auteur l'affirmation catégorique, assortie d'une démonstration presque théologique, qu'ils sont de toute éternité inscrits dans le plan divin, il faut attendre Adalbéron de Laon et son *Carmen ad Robertum regem*, première manifestation de la résistance opposée par l'aristocratie française, même et surtout quand elle était d'Eglise, à l'esprit de Cluny.

Comme l'a excellemment montré Claude Carozzi, Adalbéron brosse d'abord le tableau d'un monde bouleversé, ravagé de haut en bas par la subversion qui le prive de ses hiérarchies naturelles, tableau auquel il oppose, à la fin du poème, celui de la paix retrouvée et de l'ordre restauré tels qu'ils apparaissent, idylliques, dans un discours de conclusion placé dans la bouche du roi. Il va de soi qu'Adalbéron ne se prive pas de nommer et de dénoncer les auteurs et les fauteurs de cette subversion. Le monde à l'envers (11) sur lequel s'acharne sa verve satirique est celui des Crotoniates, autrement dit des moines de Cluny, un monde subjugué par le prestige de l'abbé Odilon, que l'évêque de Laon n'hésite pas à tourner en dérision en l'appelant "le roi de Cluny" : "rex Oydelo Cluniacensis" (v. 114). Le prélat, issu de la haute aristocratie, imbu de la supériorité qu'est censée lui conférer son ascendance carolingienne, exprime le point de vue de l'épiscopat, comparable à celui de l'épiscopat allemand rallié à la cause de Henri IV lors de la Querelle des Investitures. Recrutés exclusivement dans la noblesse féodale, férus de leur lignage, les évêques se soumettent naturellement aux conceptions régnantes et vouent à l'ordre traditionnel une fidélité sans doute non désintéressée, mais totalement sincère. Aussi adhèrent-ils sans réserve à une vision hiérarchique et aristocratique de la société humaine. Alors que l'ambition de l'ordre de Cluny est de tendre à réaliser dans

(11) Cf. Carozzi, *Le poème...* Introduction pp. LXXV-XCIII ; voir en outre : Claude Carozzi : *Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon*. *Annales* 33 (1978) 683-702.

l'Eglise, corps mystique du Christ, la Jérusalem céleste qui est, selon Augustin, "l'objet d'une aspiration universelle, même chez les brigands, les animaux et les méchants" (12), "l'idéologie d'Adalbéron est étrangère à toute notion universelle... Son but est de maintenir les cloisons et non de les abattre" (13).

Aussi le monde à l'endroit (14) sera-t-il nécessairement réparti en trois ordres unis par une solidarité communautaire, car chacun d'eux ne saurait se passer des deux autres :

v. 275 Res fidei simplex, status est sed in ordine
[triplex

.....

v. 295 Triplex ergo Dei domus est que creditur una.
Nunc orant, alii pugnans alii que laborant.
Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur :
Vnius offitio sic stant operata duorum,
Alternis vicibus cunctis solamina prebent.
Est igitur simplex talis conexio triplex.
Dum lex prevaluit tunc mundus pace quievit.

Le domaine de la foi est un, mais il y a un triple statut dans l'ordre.

.....

La maison de Dieu est donc triple, elle qui semble une. Ici bas, les uns prient, d'autres combattent et d'autres travaillent. Ces trois sont ensemble et ne se séparent pas : aussi l'ouvrage de deux repose-t-il sur l'office d'un seul, chacun à son tour apporte à tous le soulagement.

Elle est donc triple, cette simple liaison. Tant que cette loi prévalut le monde jouit de la paix (15).

(12) Carozzi, *Le poème...* Introd. p. CIV.

(13) *ibidem* p. CV.

(14) *ibidem* p. XCIII-XCVII.

(15) Traduction empruntée à Claude Carozzi, *ibidem* pp. 21-23.

L'utopie égalitaire et millénariste de Cluny ainsi dénoncée (16) à l'aide de cette image idéale de cloisonnement trifonctionnel, Adalbéron, dont la pensée "s'accomode mal d'une symbolique de rassemblement et de communion" (17), oppose la "res fidei" à la "res publica" et, pour le salut de cette dernière, invite le roi Robert II le Pieux à débarrasser sa cour et son royaume de la pernicieuse influence qu'y ont prise les moines de Cluny depuis qu'il a succédé à son regretté père Hugues Capet (18). Claude Carozzi peut alors conclure avec raison :

A partir du vieux thème d'origine païenne, Adalbéron construit une théorie chrétienne de l'ordre social dont le pivot est une conception qui se veut traditionnelle de la royauté. C'est l'urgence de ce qu'il interprète comme une crise que le pousse à tenter la fusion de ces deux éléments hétérogènes : une expression païenne de la souveraineté et une tradition chrétienne des rapports entre loi divine et loi humaine. Il y réussit apparemment au moyen d'une architecture rhétorique savante dont on peut décomposer la structure. Mais on soupçonne assez vite que cette virtuosité cache tout un système de représentation beaucoup moins directement lié à la conjoncture politique (19).

En effet, le schéma trifonctionnel auquel a eu recours l'évêque de Laon entre 1025 et 1030 - après 1027, pense Carozzi (20) - ne manque pas de reparaître une quinzaine d'années plus tard, entre 1041 et 1043, dans les *Gesta episcoporum Cameracensium*. On trouve dans ce texte la transcription intégrale de la réponse que fit en 1125 l'évêque Gérard de Cambrai, cousin d'Adalbéron, à des gens qui contestaient le bien-fondé de la fonction cléricale et sacerdotale. La démonstration de Gérard de Cambrai est si proche des thèses

(16) Ibidem p. CXV : "D'une part, il (Adalbéron) veut réaffirmer le contenu du pouvoir royal et les relations qu'il doit entretenir avec les ordres de la société, d'autre part il justifie l'existence de ces ordres face à la contestation globale, de couleur millénariste, qui s'était élevée dans le sillage de l'idée de trêve de Dieu... D'où la défense des nobles, qu'il ne s'agit pas de réduire à l'état monastique en supprimant ce qui est leur raison d'être". On ne peut que constater ici que le propos d'Adalbéron est l'antithèse absolue de celui qui animera Noker de Zwiefalten.

(17) Ibidem p. CV.

(18) Cf. G.A. Hüchel : *Les poèmes satiriques d'Adalbéron*. Paris, 1901 (Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des Lettres XII, *Mélanges d'histoire du Moyen Age*, 49-184) pp. 51-52, 53, 55.

(19) Carozzi, *Les fondements...* (voir supra note 11)

(20) Carozzi, *Le Poème...* Introd. p. XCVI.

soutenues par Adalbéron que l'on est en droit de supposer que l'évêque de Laon avait eu connaissance des propos tenus par son parent. Gérard proclame certes lui aussi la nécessité d'une organisation trifonctionnelle du corps social, mais il insiste plus particulièrement sur la solidarité indispensable qui doit régner entre les trois ordres (21). L'une et l'autre sont à ses yeux les conditions inéluctables de la paix (22).

Ce rêve de cohésion communautaire s'est exprimé à l'époque d'Adalbéron et de Gérard ailleurs que dans le nord de la France. Reprenant pour l'étoffer l'exposé du roi Alfred le Grand, le grammairien anglo-saxon Aelfric (23) proclame par trois fois dans son oeuvre, entre 995 et 1005, la nécessité d'une organisation trifonctionnelle de la société, imité en cela par Wulfstan, évêque de Londres de 996 à 1002, puis archevêque d'York de 1002 à 1016 (24). Ces deux auteurs sont incontestablement les devanciers des deux archevêques français. Mais peut-on, en raison de cette antériorité, considérer Aelfric comme celui qui, transposant en latin les termes anglo-saxons employés par le roi Alfred, et usant le premier de la triade de substantifs "*oratores, bellatores, laboratores*" qu'il cite

(21) *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Tome VII* pp. 393-525, éd. L.C. Bethmann : p. 485, ligne 39 suiv. :

Genus humanum ab initio trifarium divisum esse monstravit, in oratoribus, agricultoribus, pugnatoribus ; horumque singulos alterutrum dextra laevaue foveri, evidens documentum dedit : Oratorum a saeculi vacans negotiis dum ad Deum vadit intentio, pugnatoribus debet, quod sancto secura vacat otio ; agricultoribus quod eorum laboribus corporali pascitur cibo. Nihilominus agricultores ad Deum levantur oratorum precibus, et pugnatorum defensantur armis. Pari modo pugnatores, dum redivitibus agrorum annonantur et mercimoniis vectigalium solatiantur armorumque delicta priorum quos tuentur expiat precatio sancta, foventur ut dictum est mutuo.

Il démontra que, dès les origines, le genre humain avait été divisé en trois, en hommes de prière, en agriculteurs et en hommes de guerre, et il fournit la preuve évidente que chacune de ces catégories bénéficie, de la part des deux autres, de sollicitudes réciproques : tandis que ceux qui prient tendent leur effort vers Dieu sans se préoccuper des affaires du Siècle, ils sont redevables à ceux qui combattent de pouvoir vaquer en sécurité à ce saint loisir, et aux agriculteurs de pouvoir se nourrir des nourritures corporelles que ceux-ci procurent par leur labeur. Il n'est pas moins vrai que les agriculteurs s'élèvent jusqu'à Dieu par les oraisons des hommes de prière et sont défendus par les armes des hommes de guerre. De la même façon les hommes de guerre, quand ils sont approvisionnés par les récoltes des champs et perçoivent des redevances en nature, et quand la sainte prière de ceux qu'ils défendent rachète les fautes du métier des armes, font l'objet de sollicitudes mutuelles, ainsi qu'il a été dit.

(22) Sur la différence de perspective qui sépare le poème d'Adalbéron du sermon de son cousin, voir Duby, *op. cit.* pp. 25-61.

(23) Cf. Marguerite-Marie Dubois : *Aelfric, sermonnaire, docteur et grammairien. Contribution à l'étude de la vie et de l'action bénédictine en Angleterre au Xème siècle.* Paris, 1942.

(24) Duby, *op. cit.* pp. 127-140.

sous cette forme même lorsqu'il s'exprime en anglo-saxon, aurait été du même coup le premier à élaborer l'idéologie des trois ordres ? Il est certes le premier à avoir, grâce au néologisme, "*laboratores*" qu'il semble bien avoir forgé, souligné par la forme des substantifs en *-ator*, dérivés des verbes actifs correspondants, la ternarité des fonctions qu'il assimile à des conditions sociales (*endebyrdnyse*). Mais a-t-il pour autant "inventé" le schéma trifonctionnel ? Il aurait pu le faire à partir des réflexions d'Abbon de Fleury qui distinguait, selon l'ecclésiologie traditionnelle, "trois grades ou ordres, dont le premier est des laïcs, le second des clercs, le troisième des moines" (25), mais précisait que le premier ordre était lui-même subdivisé entre "agriculteurs" (*agricolae*) et "combattants" (*agonistae*) (26). G. Duby remarque que la "démonstration d'Abbon conduit directement à la trifonctionnalité telle que l'ont énoncée trente ans plus tard Adalbéron et Gérard" (27) et donne par là à entendre qu'une synthèse des matériaux idéologiques fournis par Abbon de Fleury aurait mûri simultanément dans l'esprit d'Aelfric, Wulfstan, Adalbéron et Gérard pour donner naissance à l'idéologie des trois ordres. Cependant, lorsqu'il analyse la démarche intellectuelle d'Aelfric, Duby ne peut s'empêcher de reconnaître, après avoir proposé plusieurs hypothèses dont chacune aboutit à un point d'interrogation :

Ceci fait irrésistiblement penser à certains ensembles triadiques bien établis dans l'imaginaire politique de tradition celte. Pourra-t-on jamais pousser plus loin de ce côté l'enquête généalogique ?" (28)

Or, en réponse à cette dernière interrogation, Daniel Dubuisson (29) est parvenu à établir à l'aide de textes "une filiation probable depuis la tradition irlandaise païenne, encore

(25) *idem* p. 115.

(26) *idem* p. 116.

(27) *idem* p. 116.

(28) *idem* p. 138.

(29) Daniel Dubuisson : *L'Irlande et la théorie médiévale des "trois ordres"*. *Revue d'Histoire des Religions* 188 (1975) pp. 35-63.

dominée par les catégories indo-européennes, jusqu'à la réflexion des clercs irlandais, devenus eux-mêmes entre la fin du VI^e siècle et le début du VIII^e siècle, les instituteurs des clercs anglo-saxons" (30). Prenant appui sur divers textes irlandais dont il fait l'exégèse critique, puis soulignant à juste titre l'importance de l'influence culturelle exercée par l'Irlande sur les Anglo-Saxons de la fin du 6^e à la fin du 9^e siècle, Dubuisson en vient logiquement à admettre qu'une théorie identique à celle des trois ordres, d'origine celtique et enseignée aux Anglo-Saxons par les moines irlandais, héritiers des *filid* de l'ère païenne, a pu passer d'Angleterre sur le continent vers l'an 1000 (31).

L'Occident médiéval chrétien, par l'intermédiaire de l'Angleterre anglo-saxonne, a connu et adopté une classification sociale dont les fondements idéologiques sont à chercher, à travers les témoignages littéraires de l'Irlande, dans la préhistoire commune des peuples parlant des langues indo-européennes (32).

La preuve est ainsi produite que le schéma trifonctionnel est solidement ancré dans le monde celtique et que son origine y est traditionnelle. Toutefois, si l'Irlande est un témoin irrécusable de l'origine celtique de ce schéma, il faut convenir avec G. Duby que le thème trifonctionnel "était là, présent dans la pensée courante, dans les façons de parler" (33). En d'autres termes, qu'il était à l'état latent dans les mentalités. En témoigne l'affirmation d'Haymon d'Auxerre. Fantaisie d'érudit, certes, mais significative de la façon dont fonctionne l'imaginaire social des clercs d'une abbaye bourguignonne dès la première moitié du 9^e siècle (34). Si l'on adhère sans hésitation à la thèse de la continuité traditionnelle que soutient Dubuisson, pourquoi ne pas admettre que cette continuité a pu se manifester avant l'an 1000 sur le continent, indépendamment d'une influence irlandaise dans un pays qui, en dépit de sa romanisa-

(30) *ibidem* p. 41.

(31) *ibidem* p. 58.

(32) *ibidem* pp. 60-61.

(33) Duby, *op. cit.* p. 137.

(34) *ibidem* p. 138-139.

tion et de sa francisation, conservait l'héritage d'un fort substrat celtique ? Henri Hubert ne remarquait-il pas que la fonction éducatrice des Druides avait perduré dans toutes les sociétés celtiques ?

Les Druides se sont survécus en Gaule comme professeurs d'écoles supérieures ; en Irlande, les *filid*, qui se sont substitués à eux dans ces fonctions éducatrices, ont fondé et légué au christianisme des écoles qui ont traversé le Moyen Age. Ainsi les Druides et leurs successeurs ont exercé en permanence une fonction civilisatrice dans les sociétés celtiques. Mais avant d'y enseigner les lettres classiques, ils y ont répandu des idées qu'il faut définir (35).

Au nombre de ces idées figuraient sans nul doute, outre celles qu'énumèrent Hubert et d'autres après lui (36), une doctrine de la communauté et de son organisation trifonctionnelle telle qu'elle apparaît encore dans les textes cités par Dubuisson. Doctrine qui, sur le continent, a pu être transmise par les écoles gallo-romaines aux monastères mérovingiens, puis aux écoles ou abbayes carolingiennes, sans avoir besoin de l'isolement irlandais pour se survivre et revenir dans le nord de la France en passant par l'Angleterre. L'exposé qu'en donne Haymon d'Auxerre en faisant appel, pour l'illustrer, à ses connaissances livresques, certes venues de Rome, mais que leur nature indo-européenne rendait propres à se fondre dans une doctrine d'origine druidique, n'est vraisemblablement que l'émergence occasionnelle d'un élément de l'univers mental des pays à substrat culturel celtique. Même si d'aucuns, à la volonté desquels semble consentir G. Duby (37), tiennent à voir en Haymon la référence livresque dont auraient pu s'inspirer Adalbéron et Gérard sans avoir recours aux écrits d'Aelfric ou de Wulfstan, le problème fondamental qui nous préoccupe, celui de l'origine du schéma trifonctionnel médiéval, se pose de nouveau lorsqu'on s'enquiert des sources

(35) Henri Hubert : *Les Celtes et la civilisation celtique depuis l'époque de la Tène*. Paris (1932) 1974, p. 248.

(36) Françoise Le Roux et Christian J. Guyonvarc'h : *Les Druides - Rennes*, 1978, confirment fortement ce rôle d'éducateurs et de savants qui fut celui des Druides : "littérature, histoire, théologie, philosophie, science de la nature, mathématiques, géographie, astronomie, etc... : les études druidiques couvrent tout le champ des connaissances alors concevables" (p. 65).

(37) Duby, *op. cit.* p. 139.

long débat suscité par la Querelle des Investitures. Certains mesurèrent le péril dès les années 1070 à 1080, tandis que Grégoire VII et Henri IV s'affrontaient sans merci. L'épiscopat, pour sa part, avait souvent choisi d'embrasser la cause impériale et se faisait de la vie chrétienne un idéal sensiblement différent de l'esprit de Cluny. A plus forte raison se défiait-il de l'égalitarisme radical qui animait les réformateurs de l'abbaye de Hirsau, disciples acharnés et virulents, quoique assez tardifs, de ceux de Cluny. Aux yeux des évêques d'Empire, l'idéal de sainteté ne pouvait s'incarner que dans l'un des leurs et dans une vie sachant concilier les aspirations aristocratiques et les exigences de la foi, pour obéir à la double vocation de prince d'Empire et de vicaire du Christ. Afin d'illustrer cet idéal désormais compromis et menacé par la Querelle des Investitures, un auteur choisit pour sujet d'un poème hagiographique la figure de l'archevêque Annon de Cologne qui avait joué un rôle de premier plan dans l'Empire. L'oeuvre a été composée selon toute vraisemblance entre 1077 et 1081, entre l'"entrevue" de Canossa et l'expédition militaire que Henri IV entreprit en Italie contre Grégoire VII et ses alliés. L'intention de l'hagiographe s'apparente à celle d'Adalbéron. Il s'agissait pour lui de contrebalancer l'influence néfaste d'oeuvres d'inspiration hirsovienne, enclines à détourner les fidèles de l'obéissance due au clergé séculier dont Annon est le vivant symbole. Aussi donne-t-il à entendre en plusieurs endroits de son poème qu'il est attaché à l'ordre traditionnel. On ne serait donc nullement étonné qu'il eût marché sur les traces d'Adalbéron et de Gérard, dont les sièges archiépiscopaux ne sont en somme guère éloignés de celui de Cologne, et qu'il eût songé à faire référence au schéma trifonctionnel, s'il l'avait connu, pour tenter de justifier et de légitimer la fonction et l'autorité épiscopales. Or son silence est à cet égard éloquent. Qu'il n'y fasse aucune allusion ne prouve pas, bien entendu, qu'il ne la connaissait pas. Mais qu'il ne s'y réfère pas en composant un poème destiné à exalter le rôle que jouait l'épiscopat dans l'Empire, alors que la simple évocation de cette théorie de la communauté et de la royauté eût suffi à rendre son propos plus évident et plus accessible à son public, nous incite à penser que le schéma trifonctionnel attesté par les textes précédemment mentionnés n'était pas connu en Allemagne vers 1080 et dans les années suivantes, ni

même encore susceptible d'y trouver, s'il y avait été introduit, la résonance attendue. Seul le moine Sigebert de Gembloux, célèbre controversiste impérialiste, y fait allusion, nous verrons dans quelles conditions et en quelles circonstances. Encore n'est-il pas originaire d'un pays allemand, même si son monastère est sis en terre d'Empire. Aucun prélat d'Allemagne, en tout cas, n'a recours à ce schéma de 1075 à 1125, pendant la Querelle des Investitures qui remet pourtant en question le rôle politique de l'épiscopat et sa place dans l'Eglise.

En effet, jusqu'au milieu du 12ème siècle, tous les textes qui font état d'un idéal de tripartition sociale tendant à placer le clergé au sommet de la hiérarchie ont été rédigés par des auteurs originaires d'Angleterre ou de France. Même le diocèse de Cambrai, dont une partie relève de l'Empire, est une région de langue et de culture romanes. S'il n'est donc pas impossible que les clercs allemands aient eu connaissance, par la lecture d'ouvrages latins écrits hors d'Allemagne, de cette tripartition fonctionnelle qui leur était favorable, il est peu probable qu'ils aient songé, avant le milieu du 12e siècle, à en donner un exposé théorique.

* * *

Car à notre connaissance, le premier texte qui, en Allemagne, renferme sans ambiguïté aucune un tel exposé est la *Chronique des Empereurs*, vaste fresque versifiée, à partir de 1140, par un clerc de Ratisbonne (40). Retraçant l'histoire de l'Empire qui, ne l'oublions pas, se veut "romain" et chrétien, vit de l'idée qu'il est la *renovatio* de celui de Rome, transféré aux Francs lors de l'avènement de Charlemagne, puis à leurs héritiers teutoniques lors du sacre d'Otton 1er, le récit s'articule autour de trois personnalités impériales dont l'action et le règne sont les charnières d'un plan à structure eschatologique : César, Constantin, Charlemagne. Si César est vénéré comme le fondateur glorieux de l'Empire, dont l'action

(40) *Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*. Edition Edward Schröder. *Monumenta Germaniae Historica. Deutsche Chroniken*. Tome I, 1 (1892).

s'accomplit conformément à la volonté divine selon la théorie hiéronymique de l'histoire (41), il n'en demeure pas moins un empereur païen auquel on ne saurait prêter l'intention d'avoir voulu procéder à l'établissement social du clergé en qualité de premier ordre de la société humaine. C'est là une tâche qui reviendra à Constantin, premier empereur à embrasser ouvertement la foi chrétienne. Le règne de Constantin, dont le personnage est inséparable de celui du pape Sylvestre, correspond à une nouvelle fondation de l'Empire au sein duquel s'instaure désormais l'ordre chrétien. Cette mutation se déroule au cours d'une semaine pendant laquelle alternent, pour convertir Rome et l'Empire au christianisme, les initiatives du Pape et celles de l'Empereur. Or, jusqu'au soir du cinquième jour, tous les actes de Constantin dépendent encore de la volonté ou de l'approbation de Sylvestre. En revanche, l'oeuvre législative et institutionnelle du sixième jour et du septième marque un regain d'initiative de l'empereur qui est maintenant suffisamment instruit des dogmes chrétiens pour assumer personnellement, sans que son tuteur spirituel ait à intervenir directement, les responsabilités de sa fonction. Tandis que le pape enseigne aux Romains la pratique des aumônes et du jeûne (v. 8070-71), devoirs chrétiens aux fins strictement caritatives et spirituelles, ou institue les usages relatifs à la célébration du culte (v. 8084-91), Constantin se préoccupe des tâches séculières que requiert le gouvernement de la Chrétienté. Il établit la hiérarchie du clergé :

v. 8073 er rihte dem bâbes sînen hof, -
 sô stât iz ze Rôme gescriben noch -
 umbe patriarche und kardenâle
 und alle di under in wâren,
 umbe biscove und êwarten
 wie si daz liut bewarten,
 umbe allez geistlich leben :
 in welher gehôrsam si solten wesen
 umbe widemen und umbe zehenden

 aller der di der christenhaite jaehen.

(41) Sur les fondements théologiques de cette structure du récit et sur l'application du schéma issu de l'historiosophie de saint Jérôme, comme sur le parallélisme antithétique de la semaine païenne et de la semaine chrétienne, nous nous permettons de renvoyer à notre étude d'ensemble : J. P. Allard : *Littérature et Politique en Allemagne de la Querelle des Investitures à l'apogée des Hohenstaufen (1076-1198)*. Thèse Paris IV Sorbonne, 1980, pp. 379-445.

l'existence des trois ordres ne s'en impose pas moins déjà comme une donnée immédiate de la réalité sociale et communautaire, cependant qu'à l'intérieur des deux premiers ordres s'établit une hiérarchie qui tient compte des différences d'autorité ou de rang : patriarches, cardinaux, évêques et prêtres chez les ecclésiastiques, ducs, comtes, chevaliers dans l'ordre du glaive. Il est en outre intéressant de constater ici pour la première fois, semble-t-il, dans un texte allemand l'apparition des marchands en qualité de sous-catégorie du "tiers-ordre", à côté des paysans. Ceci tient, a-t-on prétendu, au fait que l'auteur voulait flatter les bourgeois de Ratisbonne. Sans doute ; mais il faut voir là aussi un témoignage de l'essor des villes du 12ème siècle et de l'effort du chroniqueur pour intégrer leurs habitants - ou du moins leurs élites - dans le schéma trifonctionnel qui semblait jusqu'alors, hors d'Allemagne, ne pas connaître leur existence. L'auteur du *Chant d'Annon*, quant à lui, n'hésitait pas à faire apparaître les villes comme des hauts-lieux du Mal, car il tenait avant tout à fustiger leur velléités d'affranchissement face à la puissance épiscopale comme un péché diabolique. Aussi Ninus, fondateur de la première ville, Ninive, était-il dans ce texte le premier fauteur de guerre de l'histoire tandis que sa femme Sémiramis avait fondé Babylone, autre ville destinée à être détruite par la volonté divine. On mesure ainsi le chemin parcouru depuis 1080 dans l'élaboration de l'image idéale de la société. Vers 1140, lors de la composition de la *Chronique des Empereurs*, la fonction économique affirme ses droits à l'égal des deux autres.

Telles sont "les lois de Constantin", comme les appellera l'auteur (v. 14784) lorsqu'elles seront modifiées et complétées par Charlemagne. L'empereur franc est plus exemplaire encore que Constantin, car il est le fondateur de l'Empire dans lequel les Allemands de l'époque des Hohenstaufen ont conscience de devoir survivre pour échapper à l'Apocalypse, le fondateur des lois auxquelles se réfèrent toutes les traditions juridiques de l'Europe d'alors. Aussi est-ce sous son règne que s'ouvre une ère d'harmonie, permanente selon notre poète, et que l'on peut célébrer non plus seulement l'instauration, mais le triomphe définitif de l'ordre et de la paix, l'Empire devenant le corps temporel de la Cité céleste. Alors que Constantin n'était pas investi de pouvoirs thaumaturgiques, dévolus au pape Sylvestre, Charlemagne, par l'écrasante dimension de

son personnage qui incarne à lui seul le charisme impérial, accapare et monopolise le pouvoir thaumaturgique qui est d'ordinaire le signe de l'élection divine. Il est le seul faiseur de miracles que compte, dans la chronique, la longue succession des empereurs romains et ce qu'il a fondé ne passera pas, ne saurait être aboli, en raison même de ce rôle unique que lui a donné la Providence. Avec lui, l'Empire est déjà à l'octave de son histoire, dans laquelle aucune intervention novatrice de la volonté divine ne s'impose plus désormais, puisque c'est le propre de la perfection de n'être plus perfectible.

Voilà pourquoi, avant d'en arriver à l'endroit de son récit où Charlemagne fait oeuvre de législateur en se conformant à un schéma triparti, le poète a voulu montrer en l'empereur le thaumaturge vivant dont l'autorité demeure à jamais sacrée, héritier dans le monde médiéval des dieux souverains de première fonction que connaissait l'Antiquité romaine, grecque, celtique et germanique, européenne et indo-européenne. Aussi narre-t-il au préalable avec une complaisance évidente le miracle par lequel l'empereur rend la vue au pape Léon, son frère (car, selon la légende, tous deux sont fils de Pépin !) auquel les Romains révoltés avaient crevé les yeux. Ce motif légendaire avait certes des précédents, mais, comme le remarque Robert Folz, la *Chronique des Empereurs* :

... est le premier texte du Moyen Age à présenter les événements de cette manière : dès le IXème siècle le poème *Carolus Magnus et Leo Papa* racontait qu'avant l'entrevue entre le roi des Francs et le pape, ce dernier avait recouvré miraculeusement l'usage de ses yeux et de la parole ; ici la légende franchit un pas de plus : dans le siècle où la réputation de l'empereur thaumaturge va s'affirmant, c'est à son intervention seule que le prodige est attribué (42).

Le miracle de Charlemagne n'est pas en effet celui d'un saint ordinaire. Il ne survient pas sur sa tombe après sa mort et ne consiste pas en une guérison des infirmes, des paralytiques et des aveugles du tout-venant. C'est un acte de thaumaturgie politique et militaire réalisé du vivant même de son auteur qui restaure par là l'ordre du monde dans son intégrité. Charlemagne est donc bien

(42) Robert Folz : *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*. Paris, 1950, p. 165.

l'empereur idéal de son temps puisqu'il réunit en sa personne les fonctions du guerrier et du magicien dont la convergence est constitutive de la fonction royale et dont l'origine est aisément discernable pour les adeptes de la méthode dumézilienne. C'est en cela que réside l'incontestable supériorité qui le distingue de Constantin bien que, pour la forme, il apparaisse seulement comme le restaurateur de l'oeuvre législative et institutionnelle de ce dernier (cf. ci-dessous v. 14782-83)

- v. 14757 Karl sazte dô die pfahte,
der engel si im vor tihte,
die wâren rede von gote.
- v. 14760 des half im der himeliske bote
vil dike tougenlîche.
der kaiser alsô rîche
verliez uns manegiu reht guot,
diu im diu gotes deumuot
vor wîssagete,
want erdiu rîche habete
mit michelen êren.
jâ swuoren im alle di hêrren,
die der lande wielten,
v. 14770 daz sie die pfaht behielten
mit triwen als ir lîp
daz er durch kint noch durch wîp
bescirmte daz unreht
von dem tage behielt sich iegelîch guot
[cneht :
er vorhte, ob man in wante,
scunte oder scante,
daz er sîn waere verlorn
iemer mêr ze allen êren verkorn.
Duo rihte der kaiser ze aller êrist
v. 14780 daz in dô dûhte aller hêrist :
umbe di biscove unt umbe di êwarten.
jâ was vergezzen harte
der pfahte Constantîni
dô rihte er dâ bî
umbe zehenden unt umbe widemen.
do behert er aver widere
diu sacrificiâ.
dô riht er aver sâ
umbe der bûliute gewaete.
v. 14790 daz machte der bâbes dô staete.
Nû wil ich iu sagen umbe den bûman,
waz er nâch der pfaht solte an trage :
iz sî swarz oder grâ,
niht anders reloubet er dâ ;
gêren dâ enneben,
daz gezimet sînem leben ;
sînen rinderînen scuoch,
dâ mit ist des genuoch ;

- v. 14800 siben elne ze hemedē unt ze bruoch,
 ruffin tuoch.
 ist der gēre hinden oder vor,
 sō hat er sîn êwerck verlorn.
 sehs tage bî dem phluoge
 unt ander arbit genuoge,
 an dem sunnentage sol er zekirchen gân,
 den gart in der hant tragen.
 wirt daz swert dâ zim vunden,
 man sol in vuoren gebunden
 zuo dem kirhzûne :
- v. 14810 dâ habe man den gebûren
 unt slahe im hût unt hâr abe.
 ob er aver vîentschaft trage,
 sō wer sich mit der gabelen.
 daz reht sazt in der chunich Karle.

Charles instaura alors les lois ; l'ange les lui dicta, elles étaient la parole qui vient de Dieu. Aussi le messenger céleste lui apporta-t-il bien souvent son aide, en secret. Cet empereur si puissant nous laissa en héritage mainte bonne coutume que la bonté de Dieu lui inspira comme à un prophète, car c'est avec grand honneur qu'il détint ses royaumes. En effet, tous les seigneurs qui tenaient les provinces en leur pouvoir lui firent serment de faire respecter les lois avec loyauté comme s'il s'agissait d'eux-mêmes afin de protéger femmes et enfants de l'injustice. De ce jour, tout valeureux preux se tint sur ses gardes de crainte que, si l'on venait à le découvrir, on ne le dépouillât ou humiliât au point de le conduire à sa perte et de lui ôter à jamais tout honneur. Alors l'empereur légiféra en tout premier lieu sur ce qui lui semblait le plus éminent : au sujet des évêques et des prêtres. C'est que les lois de Constantin étaient bien tombées dans l'oubli. Il légiféra alors sur les dîmes et les dotations du clergé. Il confirma de nouveau les oeuvres sacrées. Puis il légiféra sur le vêtement des paysans, ce que le pape confirma.

Je vais vous dire maintenant ce que le paysan devrait porter sur lui, d'après les lois. L'empereur ne lui a pas permis d'autre couleur que noir ou gris ; des pointes de tissu pour élargir le vêtement, voilà ce qui convient à son ordre. Qu'il se contente de souliers en cuir de vache et, pour sa chemise et ses braies, de sept aunes de drap rugueux. Si l'on trouve des pointes de tissu sur le devant ou derrière, c'en est fait des droits inhérents à son état. Que six jours passés derrière la charrue et à la peine lui suffisent : le dimanche, qu'il aille à l'église, armé de son aiguillon à boeufs. Si on le trouve porteur d'une épée, il faut l'attacher à la clôture qui entoure l'église et lui arracher peau et cheveux. Si on lui cherche querelle, qu'il se défende à coups de

fourche. Tel est le droit qu'instaura à son usage le roi Charles.

Le restaurateur des "lois de Constantin" ("pfahte Constantîni) y introduit, on le voit, des nuances significatives. La différence des situations et des rapports de force est patente. Alors que, sous la ferme direction de Sylvestre, le statut du clergé avait été fixé et ses revenus établis deux jours avant le sacre de Constantin, Charlemagne reçoit tout d'abord la couronne (v. 14751-56), puis il a pour premier souci de recevoir le serment d'allégeance des "seigneurs qui tiennent les provinces en leur pouvoir" (v. 14768-73). L'effet de cet acte de souveraineté se fait aussitôt sentir ; la paix publique s'instaure, la turbulence de la noblesse fait place au respect des lois (v. 14774-77). "hêrren" (v. 14768) et "guot cneht" (v. 14774) renvoient aux ducs, comtes et chevaliers des vers 8102 et 8104. La noblesse n'était alors mentionnée qu'en seconde position. Ici, au contraire, c'est d'abord à elle que s'adresse le souverain pour assurer la bonne et saine application de la "pfaht". En revanche, le clergé, qui sous Constantin était le premier des trois ordres (v. 8075 à 8081), voit certes sa situation morale et matérielle restaurée, mais occupe désormais le second rang dans les préoccupations, sinon dans la prédilection, de l'empereur, et c'est seulement à son sujet que l'auteur se réfère aux lois de Constantin dont l'exemple n'est pas invoqué pour justifier le droit relatif à la noblesse et aux paysans. Pour ces derniers, le "droit de Charlemagne" se borne à établir un règlement vestimentaire aussi détaillé que strict et à leur interdire le port de l'épée. Ils doivent s'habiller de noir ou de gris, proscrire tous les ornements inutiles ; s'ils ont à se défendre, que ce soit à l'aide d'une fourche. Ces dispositions ne sont pas un simple thème littéraire entaché de gratuité. Elles semblent au contraire traduire un principe politique et social auquel l'aristocratie allemande est très attachée et qui inspirera la législation de Frédéric Ier. C'est contre de telles règles que le jeune Helmbrecht s'insurgera, quelque 120 ans après la composition de notre chronique, dans le poème de Wernher le Jardinier, et c'est encore par respect d'elles que les paysans, requis pour le service d'ost par l'abbé d'Admont et accusés d'avoir été lâches au combat, se réclameront, selon la *Chronique Rimée d'Autriche*, des "enseignements

de Helmbrecht père", convaincu qu'une bonne société est celle où chacun reste à sa place (43). Elles sont une donnée permanente de l'idéologie sociale dans l'Allemagne des Hohenstaufen.

Or il est intéressant de noter ici que la couleur imposée aux *laboratores* dans cette nouvelle évocation de la théorie trifonctionnelle est précisément le noir que Georges Dumézil (44) et Jan de Vries (45) ont identifié comme symbolique de la fonction agricole et nourricière dans les sociétés indo-européennes et notamment dans les pays germaniques. Il faut voir là une preuve supplémentaire du caractère traditionnel et immémorial d'une pensée qui, sans doute après un long voyage dans l'oralité, s'enhardit à resurgir sous la forme écrite d'un projet idéologique de société tripartite à l'époque où le dogme chrétien entre en conflit avec la mentalité séculière, et qui finira par domestiquer à son profit l'autorité divine pour se donner une légitimité sacrée. D'emblée, en effet, les vers 14757 à 14767 ont indiqué que la volonté de Charlemagne est celle de Dieu et qu'il n'a recréé les institutions de l'Empire que sous la dictée d'un ange, tandis que le verbe "wîssagen", qui apparaît au vers 14765, achève de faire de l'empereur inspiré un prophète dont l'autorité surpasse désormais celle de tous les autres puisque, remodelant pour le consolider l'ordre trifonctionnel fondé par Constantin, elle instaure à jamais l'harmonie du monde humain qui est la fin de l'Histoire gouvernée par la Providence divine.

Le reclassement des fonctions et des ordres auquel procède Charlemagne ne laisse pas de surprendre. On note en premier lieu que les marchands auxquels Constantin avait songé à faire place, ne sont plus mentionnés et ne font l'objet d'aucune réglementation. Les paysans, au contraire, retiennent longuement l'attention de l'empe-

(43) *Ottokars Osterreichische Reichchronik* - ed. Joseph Seemüller Hanovre 1890. *Monumenta Germaniae Historica : Deutsche Chroniken*, Tome V. Le paysan qui répond avec bon sens et aplomb au "sire d'Admont" que, la guerre n'étant pas son métier, on ne saurait lui reprocher de la mal faire, termine sa réplique par ces mots :

Helmbrehtes vater lère
wil ich gerne volgen
und der kneppischeit sîn erbolgen.

"Je suivrai volontiers la leçon du père de Helmbrecht et n'irriterai du métier des armes".

(44) Georges Dumézil : *Tripertita fonctionnels chez divers peuples indo-européens*. *Revue d'Histoire des Religions* 131 (1946), p. 53-72, notamment pp. 54-60.

(45) Jan de Vries : *Rod, wit, swart*, in : *Kleine Schriften*. Berlin, 1965, pp. 351-359.

reur franc. Alors que Constantin se montrait préoccupé de leur permettre de vivre en paix, valeur indispensable aux activités de la troisième fonction, et de protéger leurs biens, Charlemagne semble vouloir réfréner chez eux un goût immodéré du luxe vestimentaire, une tendance à ne pas respecter le repos dominical et à manquer la messe, et surtout un penchant à vider les querelles personnelles à coups d'épée, arme dont le port leur est interdit parce qu'il est sans cesse davantage réservé aux chevaliers. Représentants exclusifs de la troisième fonction, les paysans ont à redouter la rigueur répressive de l'empereur plutôt qu'ils ne bénéficient de sa protection. Mais le plus surprenant, en une époque où le clergé s'est imposé ailleurs comme le premier ordre de la société, est sans nul doute sa rétrogradation au deuxième rang. Le docile pupille de saint Sylvestre avait défini les préséances selon l'ordre canonique : clergé, noblesse, paysans et marchands, que l'empereur franc modifie pour obtenir : noblesse, clergé, paysans. Cette nouvelle hiérarchie pourrait, aux yeux de certains, s'expliquer par des motifs réalistes. Constantin aurait alors exprimé l'idéal, la thèse, et la pratique, les données du réel, lui opposeraient l'antithèse. Charlemagne serait ainsi, pourrait-on dire, l'homme de la synthèse. Car, tout en ayant présente à l'esprit la "pfaht Constantini", il ne procède pas selon la hiérarchie favorable au clergé, bien que l'auteur insiste, aux vers 14779-80, sur l'importance que le souverain accorde à la fonction sacerdotale. L'emploi des superlatifs "2e aller êrist" (= en tout premier lieu) et "aller hêrist" (= le plus noble, le plus digne du rang seigneurial), appliqués à l'ordre ecclésiastique, est en effet, en contradiction avec la pratique politique décrite dans l'ensemble de ce passage (v. 14757 à 14814). La prééminence du clergé est reconnue verbalement, alors que son insertion dans le corps social se déroule selon un processus qui, apparemment, la conteste. Ce manque de logique interne du texte est révélateur des contradictions auxquelles est en proie l'esprit du clerc de Ratisbonne déchiré entre l'instinct de solidarité corporative et le respect d'un autre principe sur la nature duquel il est de notre devoir de nous interroger. A première vue, si l'on veut s'en tenir à des motivations de politique réaliste, on sera tenté de penser que Charlemagne reçoit d'abord le serment d'allégeance des "seigneurs qui tiennent les provinces en leur pouvoir" parce qu'ils sont les fauteurs de troubles

- potentiels ou réels - auxquels, dans la société féodale, il importe d'imposer en tout premier lieu le respect du droit. Argument qu'un autre, tout aussi réaliste, vient aussitôt contrecarrer : ne serait-ce pas plutôt parce que le soutien et la fidélité des "seigneurs", des princes laïcs, est plus précieuse au souverain que celle des clercs, qui demeurent d'ailleurs en tout état de cause ses protégés, que Charlemagne, inspiré par l'ange, procède selon une hiérarchie véritable et naturelle en ne se préoccupant qu'en second lieu de la condition du clergé ? Dilemme dont on ne peut sortir qu'en tirant au clair la nature de cette "antithèse" qui incite l'empereur franc à ne pas suivre de point en point la doctrine du premier empereur chrétien. Telle est donc notre tâche immédiate. Mais, sachant que la rémanence du schéma trifonctionnel ressortit à un fait de l'histoire des mentalités, nous devons, sans tenir à priori aux arguments de la "Realpolitik", demeurer attentif à tout indice susceptible de conduire à la découverte des données mentales encore insoupçonnées qui élucideraient ce problème.

Surprenant, le schéma "seigneurs-clercs-paysans" ne l'est pas seulement par la contradiction qu'il introduit entre deux épisodes qui sont de véritables charnières eschatologiques de la *Chronique des Empereurs*, mais aussi par l'isolement absolu qui est le sien dans l'ensemble de la littérature d'Allemagne, tant vernaculaire que latine, du 12ème au 14ème siècle.

Dans la lignée des textes rédigés par des Allemands et exposant sans ambiguïté aucune le schéma trifonctionnel, la *Chronique des Empereurs* n'est en effet suivie qu'à quelque quarante ans de distance par le *Speculum Regum* où Godefroi de Viterbe (46) écrit, dans le commentaire en prose d'un passage versifié qui présente Noé et ses fils Cham, Sem et Japhet comme les ancêtres de tous les rois de la terre :

Quod pater cognoscens, Cham et semen suum maledixit,
subieciens servituti fratrum et semini eorum, Sem vero et
Iaphet benedixit, constituens eos dominos. Hinc a tribus
istis filiis triplex genus hominum exortum est, scilicet
presbyteri, nobiliste et rustici. Presbyteris enim pro

[46] En dépit des apparences, Godefroi est un ministériel allemand, originaire de Saxe, constamment au service de l'Empire et notamment de Frédéric Ier qui fit de lui le précepteur de l'héritier impérial. Il reçut en récompense de ses services des terres, bénéfices et prébendes sis en Italie.

re publica orare, nobilibus pugnare, rusticis laborare interest (47).

Apprenant cela, leur père maudit Cham et sa descendance, les soumettant à la servitude envers ses frères et leur descendance. Mais il bénit Sem et Japhet et fit d'eux les maîtres. De là vient que le genre humain s'est développé triple à partir de ces trois fils, à savoir qu'il s'est divisé en prêtres, nobles et paysans. Il convient en effet que les prêtres prient, que les nobles combattent et que les paysans travaillent, pour le salut de l'Etat.

Texte sur lequel nous aurons à revenir en temps utile et qui ne mérite d'être cité ici qu'en raison du jalon qu'il permet de poser lorsqu'on veut suivre la pénétration du schéma trifonctionnel en Allemagne. Godefroi de Viterbe est le précepteur du jeune Henri, futur empereur, lorsqu'il compose à des fins pédagogiques son *Miroir des Rois* qui avait à l'origine l'ambition d'être une chronique universelle versifiée traitant "de la généalogie de tous les rois et empereurs troyens, romains et allemands depuis le déluge jusqu'au jour présent... ainsi que de tous les hauts faits de Frédéric" (48). Mais l'enseignement donné par Godefroi à Henri n'a pas que des finalités éducatives et constitue avant tout un corps de doctrine politique. L'activité littéraire de Godefroi a pris dans sa vie le relais de son activité diplomatique d'ambassadeur itinérant de Frédéric Ier, lorsqu'il a été chargé d'instruire et d'éduquer l'héritier impérial. Cette nouvelle fonction remplace, vers 1180, la charge de chapelain et de protonotaire qu'il détenait depuis le règne de Conrad III. Elle prend fin lorsque l'éducation du prince est achevée, vraisemblablement après la grande fête courtoise donnée en 1184 par Frédéric Ier à l'occasion de l'adoubement de son fils. Ces repères biographiques nous permettent de situer chronologiquement le texte où l'autorité biblique est invoquée pour justifier une théorie sociale et politique qui est manifestement celle des trois ordres et dans l'exposé de laquelle transparaît tout ce qu'elle doit à Gérard de Cambrai, sinon à Adalbéron, même si Godefroi politise radicalement son énoncé en désignant par la tournure "pro republica" ce qui était

(47) *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Tome XXII, p. 31, ligne 33 suiv.

(48) *ibidem* p. 21

encore pour l'évêque de Laon "domus dei", la maison de Dieu, et si, faisant remonter aux fils de Noé la division du genre humain en trois ordres, il semble inciter son lecteur à en voir l'origine dans la faute de Cham, nouvelle Chute, survenue après une première rédemption dont Noé avait été l'artisan en sauvant dans l'Arche les créatures dignes de l'être. Il n'est certes pas le premier, en Allemagne ou ailleurs, comme nous le verrons bientôt, à recourir à cet argument de culpabilisation qui, encourageant l'espoir d'un nouveau rachat, sauvegarde le levain égalitaire de l'Évangile, cher aux réformistes grégoriens, mais il est bien, selon toute apparence, le premier qui l'associe à un schéma triparti dans lequel figurent à la première place les prêtres.

Qui plus est, le *Speculum Regum* est un texte latin, réservé par nature à un nombre restreint de lecteurs savants, à charge pour eux d'en divulguer la doctrine. Ce n'est que bien plus tard, au 13^{ème} siècle, que Freidank, auteur gnomique et moralisateur, donnera du schéma "clercs, chevaliers, paysans", dans sa *Bescheidenheit* (*Le Discernement*) (49), une version définitive en langue vernaculaire, mais où les trois ordres créés par Dieu apparaissent déjà menacés dans leur pérennité par un quatrième, celui des usuriers, qui est l'oeuvre du Diable.

21,7 Got hât driu leben geschaffen :
 gebûre, ritter unde pfaffen ;
 daz vierde geschuof des tiuvels list,
 daz dirre drîer meister ist :
 daz leben ist wuocher genant,
 daz slindet liute unde lant.

Dieu a créé trois ordres : paysans, chevaliers et clercs : le quatrième, c'est la ruse du Diable qui l'a créé, il est le maître des trois autres. Cet ordre-là s'appelle l'usure, qui dévore gens et pays.

Freidank exprime en effet, entre 1215 et 1230 l'angoisse du monde

(49) *Fridankes Bescheidenheit*, von H. E. Bezenberger. Neudruck der Ausgabe 1872. Aalen, 1962, p. 91. Maurice de Gandillac s'est laissé aller à rendre ce titre par "Modestie", abusé qu'il était par le glissement sémantique survenu en allemand moderne. Est "bescheiden", en moyen-haut-allemand, celui qui sait distinguer la nature de quelque chose ou quelqu'un, celui qui est "instruit", raisonnable, qui "sait", ou encore, dans l'ordre des choses, ce qui est clair, distinct, défini. Il ne saurait donc être question de traduire *Bescheidenheit* autrement que par "Discernement" ou "Sagesse".

courtois décadent qui vit dans le pressentiment que le négoce des villes est appelé à prendre de plus en plus d'importance dans la vie sociale et à perturber l'équilibre rêvé que propose la théorie trifonctionnelle. Il feint lui aussi de méconnaître le rôle des marchands. Mais ce n'est pas contre eux que s'épanche sa verve épigrammatique. Il dénonce bien plutôt l'abus du prêt à gages et du commerce de l'argent, l'usure qui, en vertu des interdits que l'Église fait peser sur elle, est devenue l'occupation exclusive de ceux que leur religion autorise à la pratiquer. Le quatrième ordre est celui des exclus que la société chrétienne refuse d'intégrer. Les quatre vers qui le fustigent sont une expression indirecte de la judéophobie latente de la mentalité médiévale. Quant au distique à résonance d'adage qui précède, il résume dans sa concision lapidaire une conception désormais traditionnelle qui a eu, depuis les années 1140, le temps de s'acclimater dans la mentalité allemande.

En revanche, on constate que la littérature allemande antérieure à cette date, qu'elle soit d'expression latine ou vernaculaire, adopte vis-à-vis de la tripartition sociale trois attitudes différentes.

La première, caractéristique des toutes premières oeuvres d'inspiration clunisienne ou hirsoviennne, celles des années 1060 à 1080 environ, consiste à contester le bien-fondé de l'inégalité humaine : c'est ce que fait Noker de Zwiefalten, comme nous le verrons, dans son *Memento Mori*.

La deuxième, fidèle à l'esprit de l'Ancien Testament, revient à justifier l'inégalité sans avoir recours à une subdivision tripartite, fonctionnelle ou non, en se contentant de présenter comme l'émanation de la volonté divine l'écrasement des serviteurs par les maîtres, conséquence de la malédiction qui s'est abattue sur Chanaan à la suite de la faute de son ancêtre Cham. Ce naufrage de l'humanité dans l'inégalité, survenu alors que, rédimée par le Déluge, elle venait d'être sauvée en la personne de Noé et des siens, apparaît en quelque sorte comme une nouvelle punition du péché originel.

La troisième, qui se manifeste plus tardivement, lorsque l'influence de Hirsau et de ses filiales est déjà sur son déclin, lorsque la Querelle des Investitures proprement dite est résolue, après les accords de Worms (1122), atteste que persiste dans la mentalité allemande, entre la fin de l'ère salienne et les débuts de

l'ère courtoise, une représentation de la tripartition sociale dont les clercs et le Sacerdoce sont absents.

C'est ainsi que la *Genèse de Vienne* (*Wiener Genesis*) (50), comme d'ailleurs celle de Milstatt (*Milstätter Genesis*) (51) qui lui est identique quant à son fond, ne peut s'empêcher, ne serait-ce parce qu'elle s'applique à suivre son modèle biblique, de contredire la théorie tripartite. Ces deux poèmes sont des adaptations versifiées du récit de la *Génèse* en langue vernaculaire, en l'occurrence en proto-moyen-haut-allemand, destinées à un public de laïcs. Ils se rattachent à un genre en honneur dans la première moitié du 12ème siècle, celui qui, au sein d'une littérature d'inspiration presque exclusivement religieuse où dominant l'hagiographie, la poésie mariale et la méditation sur la mort ou le salut, peut être défini comme une tentative d'épopée à sujet biblique ou évangélique. La vie de Jésus y rivalise avec la *Genèse* ou l'*Exode* pour la préférence des auteurs. Le degré de fidélité de ces textes envers la source testamentaire est éminemment variable. Au gré des opinions de l'adaptateur la narration s'éloigne ou non du modèle qui n'est autre que la Vulgate hiéronymique, assortie de commentaires latins. Dans le cas de la *Genèse de Vienne*, il semble que l'auteur ait été non seulement un clerc capable d'accéder directement au texte latin, mais encore un assez bon théologien. Lorsqu'il transcrit en vers allemands l'épisode relatif à Noé et à ses fils (*Genèse IX, 18-29*), il ne distingue qu'entre les descendants de Cham, c'est-à-dire Chanaan, sur qui doit peser la malédiction de la servitude éternelle, et ceux de Sem et Japhet réunis qui sont les ancêtres des hommes de condition libre. Il méconnaît donc les trois ordres et leur substitue une répartition en deux classes sociales. Après avoir conté comment Noé, devenu vigneron au sortir de l'Arche, s'étant enivré et dormant en toute nudité sous sa tente, devint la cible des railleries de son fils Cham, lequel, voyant là matière à plaisanterie, battit des mains et courut prévenir ses frères de cette bonne occasion qui s'offrait à eux de se réjouir aux dépens de leur père, il relate l'attitude

[50] ed. Viktor Dollmayr : *Die altdeutsche Genesis nach der Wiener Handschrift (Altdeutsche Textbibliothek 31)*, Halle 1932.

Kathryn Smits (ed.) : *Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung*. Berlin, 1972.

[51] ed. Joseph. Diemer : *Genesis und Exodus nach der Milstätter Handschrift*. Wien, 1862.

respectueuse et pudique de Sem et de Japhet couvrant le corps nu de Noé en prenant toutes les précautions qui s'imposaient pour n'en point voir les parties honteuses. Il suit donc fidèlement l'autorité scripturaire, à un détail minime près : là où le texte biblique rapporte seulement que "Cham... vit la nudité des parties sexuelles de son père et avertit ses deux frères au dehors" (52), celui de la *Genèse de Vienne* croit utile de préciser que Cham battit des mains et se répandit en railleries pour tourner en dérision la honte paternelle. On voit par là que le narrateur allemand, s'il n'est pas un traducteur rigoureux, est néanmoins enclin à n'ajouter que des commentaires propres à élucider l'original sans en trop déformer l'esprit, qu'il respecte pour l'essentiel (53). Son procédé d'adaptation reste égal à lui-même dans le passage suivant où il relate les événements survenus lors du réveil de Noé :

(52) Tout en reprenant les termes dans lesquels la Bible de Jérusalem transpose *Genèse IX, 22*, nous croyons utile de remédier à une omission de cette traduction. En effet, à moins que la Vulgate n'ait ajouté au texte grec des Septante qui lui servait d'appui, traduire par "la nudité de son père" ce que, dans son texte latin, elle exprime par "verenda patris...nudata", revient à passer sous silence quel détail précis de l'anatomie de Noé est exposé aux regards de ses fils. Or "verenda" désigne manifestement les parties sexuelles (cf. Pline le Jeune, *Lettres 3, 18, 14*), ce qui n'a échappé à aucun des adaptateurs allemands du 12^{ème} siècle, lesquels soulignent à l'envi ce détail.

(53) Afin de faciliter la comparaison de l'original latin, vraisemblablement seul connu des adaptateurs, et des textes allemands qui émanent d'eux et vont être cités ici, il est bon de reproduire, dans sa sobriété, le texte de la Vulgate IX, 18-27 :

18 Erant ergo filii Noe, qui egressi sunt de arca, Sem, Cham, et Japheth; porro Cham ipse est pater Chanaan. 19 Très isti filii sunt Noe, et ab his disseminatum est omne genus hominum super universam terram. 20 Coepitque Noe vir agricola exercere terram, et plantavit vineam; 21 bibensque vinum inebriatus est, et nudatus intabernacula suo. 22 Quod cum vidisset Cham pater Chanaan, verenda scilicet patris sui esse nudata, nuntiavit duobus fratribus suis foras. 23 At vero Sem et Japheth pallium imposuerunt humeris suis, et incedentes retrorsum, operuerunt verenda patris sui; faciesque eorum aversae erant, et patris virilia non viderunt. 24. Evigilans autem Noe ex vino, cum didicisset quae fecerat ei filius suus minor. 25 ait: Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis. 26 Dixitque: Benedictus Dominus Deus Sem, sit Chanaan servus ejus. 27 Dilatet Deus Japheth, et habitet in tabernaculis Sem, sitque Chanaan servus ejus.

sui de la traduction française de l'Ecole Biblique de Jérusalem :

18. Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet; Cham est le père de Canaan. 19 Ces trois là étaient les fils de Noé et à partir d'eux se fit le peuplement de toute la terre. 20 Noé, le cultivateur, commença de planter la vigne. 21 Ayant bu du vin, il fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. 22 Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères au dehors. 23 Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leurs épaules et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père. Leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. 24 Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce qui lui avait fait son fils le plus jeune. 25 Et il dit: "Maudit soit Canaan! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves!" 26 Il dit aussi: "Beni soit Yahvé, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave!" 27 Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem et que Canaan soit son esclave!"

v. 1502

Do Noe er wachete
 und vil rehte urescete
 wie cham hete getan,
 do er in sech plekchen,
 ich weiz er in vervlûchete
 mit aller siner afterchunfte.
 er hiez si scalche sin,
 dienen sinen brüderen.
 Die anderen zwene er wihte
 zû urieme lîbe :
 si waren in gezelten
 so herren scolten,
 daz si selbe unde ir wib
 in allen dingen waren salich,
 noch ire chinden
 niemer gûtes scolte zerinnen,
 unde ire scalche waren
 die Cham unde siniu chint gebaren.

Lorsque Noé s'éveilla et apprit très exactement comment Cham s'était conduit, lorsqu'il l'avait vu dans sa nudité, je sais qu'il le maudit, ainsi que toute sa descendance. Il leur ordonna d'être esclaves, serfs de ses frères. Les deux autres, il les destina à la condition d'homme libre. Ils vécurent sous la tente, ainsi que doivent faire des maîtres, si bien qu'eux et leurs femmes furent heureux en toutes choses et que leurs enfants ne manquèrent jamais de biens ; et ceux que Cham et ses enfants engendrèrent furent leurs serfs...

L'orthodoxie testamentaire ne connaît donc que deux catégories d'hommes : les serfs et les hommes libres. Les descendants de Sem et de Japhet sont confondus dans la même condition qui les place au-dessus de ceux de Cham, à jamais. En cela, la *Genèse de Vienne* suit scrupuleusement la pensée biblique. Cependant, les vers suivants, sans trahir celle-ci, s'en écartent momentanément pour en approfondir la portée dans un sens moralisateur qui est la marque propre de l'auteur et de son temps. La prospérité de tous, la bonne récolte, la fécondité des troupeaux sont fonction du respect témoigné aux anciens et aux maîtres : c'est bien ce double sens que revêt le mot "vorderen" au vers 1521 où il représente à la fois l'autorité patriarcale (54) - celle de Noé que Cham a bravée imprudemment - et l'ordre

(54) Mathias Lexer : *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, III, p. 463, propose les traductions suivantes du moyen-haut-allemand *vorder* : "Abne, Vorfahr" (= ancêtre), "Vorgänger" (= devancier, prédécesseur), "Vorgesetzter" (= supérieur, maître). Au pluriel, ce mot est le plus souvent l'équivalent du latin *parentes*, mais les deux sens sont

social qui en est le corollaire :

v. 1520 Svelike bi den zîten
 ir vorderen gewihten
 den gab diu erde
 gnûg des dar ane solte werden,
 garten unde obezpoume
 namen ouch der wihe goume,
 ros unt rinder
 manech vihe ander
 wart vile barig.
 in alle wis waren si salik.

A tous ceux qui, en ces temps-là, vouaient à leurs ancêtres un culte respectueux la terre donnait en suffisance ce qu'il leur fallait. Jardins et vergers avaient leur part de bénédiction, chevaux et bovins et mainte autre sorte de bétail se reproduisaient avec une grande fécondité. Ils étaient à tous égards heureux.

Puis survient un commentaire qui porte précisément sur cet ordre social et donne à entendre que la catégorie des hommes libres ne se distingue pas seulement par la liberté, mais aussi par un autre attribut, la noblesse, sans qu'il nous soit d'ailleurs possible de comprendre clairement si noblesse et liberté sont confondues ou si, dans le statut de liberté, il existe une condition particulière qui serait celle de la noblesse. La *Genèse de Vienne* semble ici faire allusion à des données sociales familières au public auquel elle s'adresse, afin de rendre concret, actuel et quotidien le commentaire qu'elle donne de l'Écriture :

v. 1530 Vone Chame sculde
 wurden allererist scalche.
 ê waren si alle
 eben vrî unde edele.

Par la faute de Cham, il y eut pour la première fois des serfs. Auparavant les hommes étaient tous également libres et nobles.

Ce faisant, elle fournit déjà une interprétation à peine orthodoxe de cette dernière, dont le chapitre X présente les trois

indissociables dans l'emploi qu'en fait la *Genèse de Vienne*.

fils de Noé comme les ancêtres respectifs des trois "races" humaines dont l'existence était connue du monde biblique. Or cette distinction ethnique a disparu du texte allemand. Toutefois, ce n'est là qu'une déformation mineure si on la compare à celle que fera subir au même passage de la Genèse l'auteur anonyme des *Livres de Moïse* (*Vorauer Bücher Mosis*) (55).

Composée entre 1130 et 1140, cette nouvelle adaptation donne résolument de l'histoire des trois fils de Noé et du récit de la malédiction de Cham une interprétation qui s'écarte avec une vigueur abrupte de l'autorité vétêrotestamentaire et cautionne la division de la société en trois catégories d'hommes dont le statut respectif est à chaque fois marqué au coin d'une différence essentielle et naturelle :

Daz sin dev drev geslahte.
 dev gestent mit durnahte.
 einez daz ist edele
 di hant daz hantgemahele.
 di anderè frige lûte.
 di tragent sich mit gûte.
 di driten daz sint dinestman.
 also ich virnomen han. (56)

Ce sont les trois races qui subsistent dans leur perfection. La première est noble et détient les francs-alleux. La seconde est celle des gens libres qui se contentent de vivre de leurs biens. La troisième est celle des serfs, voilà ce que j'ai ouï dire.

A l'évidence, les clercs ne sont pas admis à s'insérer dans cette trinité idéale des "races" qui sont en fait devenues des "ordres". Mais les hommes qui échappent à la servitude s'y subdivisent nettement en nobles et en libres, au-dessous desquels ne subsistent plus que des serfs et non pas des "laboureurs" ou "agriculteurs". S'il va de soi que les nobles sont de condition libre, il sont les seuls à pouvoir détenir en propriété inaliénable des biens d'un type particulier désignés en moyen haut-allemand sous l'appellation

[55] ed. Joseph Diemer : *Deutsche Gedichte des 11 und 12. Jahrhunderts*. Wien, 1849 - Réédition photomécanique, Darmstadt 1968.

[56] ed. Diemer, p. 15, ligne 1 et suiv.

hantgemahele (57) qui a pris le relais du vieux haut-allemand *uodal*, vieux-saxon *ôdhil*, pour recouvrir la même réalité juridique, celle de l'odal germanique, patrimoine latifundiaire et foncier, indivis et héréditaire, de tous les membres d'un même lignage au sein duquel l'aîné en ligne agnatique, en sa qualité de chef de maison, fait figure de propriétaire en titre, mais sans jamais pouvoir disposer du domaine comme d'un bien personnel, ce qui aboutirait à léser dans leurs droits les membres de sa parentèle. Cette obligation formelle attachée au privilège de l'aîné est compensée par un droit de jouissance qui fait de lui, en fait, le maître du domaine et surtout du château qui s'y trouve. Qui plus est, le *hantgemahele* est exempt de tout impôt et les membres de la famille qui en est détentrice ont le droit de siéger dans les cours de justice comtales, tribunaux où les sentences sont rendues au nom du roi (58). Il s'agit là sans nul doute d'une forme de propriété qui correspond au plus près à ce que la réalité française connaît sous le nom de franc-alleu.

En revanche, ceux qui se définissent seulement par leur condition libre ont, selon toute apparence, le droit de posséder et d'acquérir des "biens" dont ils disposent à leur gré, car il s'agit moins alors d'un patrimoine lignager que d'une richesse qui provient du travail de chacun ou qui, si elle est immobilière ou foncière, est à la source du travail et du revenu. Cette deuxième catégorie est celle des paysans libres, demeurés effectivement plus nombreux en Allemagne qu'ailleurs, même à l'apogée de la féodalité, lorsque s'impose - surtout en France - l'adage : "Nulle terre sans seigneur". De cette survivance d'une condition libre dans la société médiévale allemande les travaux de Friedrich Lütge, Karl Bosl, Theodor Mayer (59) et l'étude plus ancienne d'Adolf Waas (60) ont rendu

(57) La forme *hantgemâl*, attestée dans le *Miroir des Saxons* et répandue en Allemagne du Nord, est celle du moyen-bas-allemand.

(58) Cf. Karl von Amira - Karl August Eckhardt : *Germanisches Recht II*, Berlin, 1967, p. 29 et p. 93. Sur l'apparition et l'étymologie de *hantgemahele*, on peut se reporter surtout aux articles de Willy Kroymann et à l'étude de Herbert Meyer, ainsi qu'à l'article *Handgemal* et à la bibliographie exhaustive dont il est pourvu, dans le *Handwörterbuch zur Rechtsgeschichte* publié sous la direction d'Adalbert Erler.

(59) Friedrich Lütge : *Das Problem der Freiheit in der frühen deutschen Agrarverfassung*, in : *Studien zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte* - Stuttgart, 1963, pp. 1-36 ; Karl Bosl : *Freiheit und Unfreiheit. Zur Entwicklung der Unterschichten in Deutschland und Frankreich während des Mittelalters*, in : *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*. München Wien 1964, pp. 180-203 ; Theodor Meyer : *Bemerkungen und Nachträge zum Problem der freien Bauern*, in : *Mittelalterliche Studien* - Lindau - Konstanz, 1959, pp. 164-186.

compte en leur temps. Le schéma triparti exposé dans les *Livres de Moïse* n'est donc pas "oratores-bellatores-laboratores" ni "clercs-chevaliers-paysans", mais "Nobles, Libres, Serfs", et sous cette forme il semble bien être encore, dans la troisième décennie du 12^{ème} siècle, en parfaite concordance avec celui dont Nithard affirme dès 852, dans ses *Histoires*, qu'il présidait à la répartition des Saxons en "edhilingi, frilingi, lazzi" ou, si l'on emploie les termes latins comme le fait Nithard lui même pour plus de clarté : "nobiles, ingenuiles, serviles" :

Que gens omnis in tribus ordinibus divisa consistit : sunt etenim inter illos qui *edhilingi*, sunt qui *frilingi*, sunt qui *lazzi* illorum lingua dicuntur, latina vero lingua hoc sunt *nobiles, ingenuiles atque serviles*.

Cette nation est tout entière divisée en trois classes : les uns qui, dans leur langue, sont appelés *etheling*, les autres *friling* et d'autres enfin *laz*, ce qui en latin signifie *nobiles* (nobles), *ingenuiles* (hommes libres) et *serviles* (serfs) (61).

Yves Congar a d'ailleurs prouvé l'existence d'une tradition allemande de la représentation tripartite, tristatutaire, mais non trifonctionnelle, de l'ordre social. Il cite notamment des textes empruntés à des auteurs comme Rodolphe de Fulda et Otton de Fréising (62). Cette tradition semble s'appuyer sur Nithard, mais il n'est pas sûr qu'elle soit d'origine strictement littéraire. La subdivision "Nobles, Libres, Serfs" peut fort bien avoir été mentionnée après l'époque de Nithard sans remonter nécessairement à lui, car elle correspond à une pratique effective dans le droit de

(60) Adolphe Waas : *Die alte deutsche Freiheit. Ihr Wesen und ihre Geschichte* - München, Berlin, 1939-Darmstadt, 1967, pp. 61-89.

(61) *Nithardi Historiarum Libri III* : l'édition due à G. H. Pertz, *Monumenta Germaniae Historica*, est ancienne et défectueuse. Elle a été renouvelée par les soins d'Ernest Müller, en 1907. Mais la meilleure édition que nous possédions de ce texte est sans conteste celle qu'en a donnée Philippe Lauer, accompagnée d'une traduction publiée sous le titre : *Histoire des fils de Louis le Pieux (Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age 7)*, Paris, 1926. C'est d'après cette édition que nous citons, p. 120-121.

(62) Yves Congar : *Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines" chez les théologiens des XI^{ème} et XII^{ème} siècles*, in : *I laici nella società cristiana dei secoli XI e XII* (Publicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, V), Milan, 1968, pp. 83-117.

certaines régions d'Allemagne. Deux articles d'Anton Hagemann (63) ont en effet établi l'existence de cet aspect autochtone de la tripartition sociale en Saxe et en Westphalie, confirmant ainsi les résultats auxquels était jadis parvenu W. Wittich (64). Qui plus est, un bref passage des *Gesta Friderici* d'Otton de Freising fait état d'une coutume juridique, sensible certes avant tout à la différence de statut qui sépare les princes d'Empire de leurs sujets, mais qui, si elle est encline à faire abstraction de la disparité sociale qui règne parmi ces derniers, ne les subdivise pourtant pas moins en nobles, libres et serviteurs non libres :

Est enim lex curie, quod quisquis de ordine principum principis sui iram concurrens compositionem persolvere cogatur, centum librarum debitor existat, ceteri minoris ordinis viri, sive ingenui sive liberi vel ministri, decem (65).

Il est en effet une loi de la cour, selon laquelle tout membre de l'ordre des princes, mis à l'amende pour s'être attiré la colère de l'empereur, se trouve redevable de cent livres, tous les autres hommes appartenant à un ordre inférieur, qu'ils soient nobles, libres ou ministériaux, ne devant alors en payer que dix.

Il s'agit donc de trois statuts suffisamment différents et inégaux entre eux pour que l'égalité de traitement qui leur est appliquée dans le cas particulier d'une mise à l'amende fasse l'objet d'une mention spéciale du chroniqueur en raison de son caractère quelque peu surprenant. Chose étonnante, de surcroît, cette classification tristatutaire est encore en vigueur au sein de la cour royale d'Allemagne en 1156, date à laquelle Otton de Freising y fait allusion, tout en se gardant d'assimiler les trois statuts à des ordres puisque l'emploi du mot *ordo*, sous sa plume, laisse entendre

(63) Anton Hagemann : *Von den mittelalterlichen Ständen Westfalens*. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 69 (1952) pp. 328-340 ; *Die Stände der Sachsen*, ibidem 76 (1959) pp. 111-152.

(64) Werner Wittich : *Die Frage der Freibauern. Untersuchungen über die soziale Gliederung des deutschen Volkes in altgermanischer und frühkarolingischer Zeit*, ibidem 22 (1901), pp. 245-353.

(65) *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein - Gedächtnisausgabe*. Herausgegeben von Rudolf Buchner und Franz-Josef Schmale. Band XVII : *Otonis episcopi Frisingensis et Rahewini Gesta Frederici seu rectius Cronica*. Ed. G. Waitz et B. Simson / Bischof Otto von Freising und Rahewin : Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica. Übersetzt von Adolf Schmidt. Darmstadt, 1965, p. 374, Livre II, chap. 46.

sans ambiguïté qu'il n'existe à ses yeux que l'ordre des princes et celui de tout ce qui leur est inférieur. C'est là un témoignage qui, à l'instar de celui de Rodolphe de Fulda, fort antérieur, atteste la présence et la permanence d'une tradition ancienne enracinée dans la réalité sociale et la pratique juridique. Ainsi, dans sa simplicité et son naturel, l'énoncé trisatutaire d'Otton de Freising semble aller de soi et contraste vivement avec celui que nous avons découvert dans les *Livres de Moïse* du manuscrit de Vorau, ou du moins avec la façon dont ce dernier schéma triparti est introduit et justifié. Aux yeux de l'auteur des *Gesta Friderici*, la hiérarchie tripartite des conditions sociales est une manifestation spontanée qui n'éprouve nullement le besoin d'être alimentée par des arguments théologiques. Il s'agit d'une tradition qui va de soi. Il n'en va pas de même dans l'esprit de l'auteur des *Livres de Moïse*. Il suffit pour s'en convaincre de lire les vers que cet adaptateur hardi du texte biblique a jugé bon de composer pour précéder et introduire ceux dans lesquels est proclamée l'existence des "trois races qui subsistent dans leur perfection" :

Noe was ein gût man.
vil wole er bowen began.
er ginc an daz velt
slafen in sin gezelit
sin same was inthecchet :
halber lac er nacchet.
do chômen dare gegangen
sine sunne iunge.
Do ez der altiste gesah,
iz was ime harte ungemah.
shîre er darzû ginc,
under den mantel er in vinc.
ez was ime innecliche leit,
er dahte sine scameheit.
Der da stunt in mitteme,
der ne wolde niht spoten.
ime was daz lahter niht lib
doh ne sprah er dawidere niht.
Der dritte begunde ze lahchen,
sinen spot ze mahchen
uber den alten hêrren
des inkalt er vil sêre.
Noe der gûte
got ime offenote
wi sin sun Cham
wider ime hete getan.
sinen slaf er virli,
vil michel zorn in ane gi.

Er sprah du min hast gelahchet
 unde dinen spot gemahchet.
 vil sêre inkilttest du sin.
 des must du imer scaleh sin
 unde allez din geslahte.
 dir geshit al rehte.
 dev rache get ane dich.
 warumbe honst du mich ?
 Ich sage dir kint minez,
 nu du darzû hast gesviaget,
 ich wil dich lazen uri wesen,
 dinev dinc solen dir wole irgen.
 generst du di sêle,
 daz ist din meist êre.
 Der mich hat gedecchet
 vil gûtlichen irwecchet,
 der scol der edele und der frige sin
 unde allez daz chunne sin.
 êre unde sin rîche
 vil gewaltliche
 sin herschaft nimer zergat
 di wile dev werlt stat (66) .

Noé était homme de bien. Il entreprit de bien cultiver la terre. Il alla au dehors dormir sous la tente. Ses génitoires étaient à découvert, il dormait à moitié nu. C'est alors que ses jeunes fils survinrent. Lorsque l'aîné vit cela, il en eut un vif déplaisir. Il s'approcha aussitôt et l'enveloppa d'un manteau. Cela lui causait une peine profonde, il couvrit les parties honteuses de son père. Le fils cadet, lui, ne voulut point railler. Le rire n'était pas de son goût, mais il ne dit rien là-contre. Le troisième fils se mit à rire et à se moquer du vieux seigneur. Il le paya fort cher. Quant à Noé le bon, Dieu lui révéla ce que son fils Cham avait fait contre lui. Il sortit de son sommeil et fut pris d'une grande colère. Il dit : "Tu as ri de moi et tu t'es moqué. Tu le paieras cher. Pour cela, tu seras à jamais serviteur, ainsi que toute ta race. C'est bien fait pour toi. La vengeance t'accable parce que tu me fais honte. A toi, mon enfant qui as gardé le silence, je dis que je veux te laisser libre. La fortune te sourira. Si tu sauves ton âme, ce sera ton plus grand honneur. Quant à celui qui, en me couvrant, a rendu mon réveil agréable, il sera à la fois noble et libre ainsi que tout son lignage. Son honneur et sa puissance seront immenses. Son règne ne passera pas tant que durera le monde.

Avec des moyens intellectuels moindres et une culture livresque moins étendue, l'auteur des *Livres de Moïse* caresse une ambition qui

n'est pas étrangère à celle d'Adalbéron composant son *Poème au roi Robert*. Lui aussi, il entend justifier l'ordre du monde tel qu'il est en consolidant les hiérarchies et les cloisonnements, même s'il lui faut pour cela faire subir à la matière de la source scripturaire des modifications qui la défigurent. Noé est un "vieux seigneur", un patriarche, un protagoniste de l'ordre si respectable qu'il doit demeurer irréprochable en toutes choses. La situation scabreuse qui est la sienne dans le récit biblique n'étant après tout que la conséquence de son ivresse, toute mention de cette dernière disparaît dans l'adaptation versifiée allemande, comme disparaît l'indication qui précise que Noé cultivait la vigne, même si cela doit conduire à une incohérence et si l'on en vient à se demander comment cet homme de bien, père exemplaire, a pu s'endormir demi-nu sous la tente. La portée du récit, la distinction des mérites et des fautes, l'intelligence claire et nette des conséquences qu'entraîneront ces dernières, tout doit reposer sur le comportement des trois fils. Aussi vont-ils avoir chacun une attitude propre qui va permettre au jugement paternel non seulement de les différencier avec netteté, mais encore d'établir entre eux une hiérarchie rigoureuse. Alors que, dans l'original testamentaire, Japhet, cadet de Sem (Genèse X, 21), reste dans l'ombre de son aîné, agit de concert avec lui (Genèse IX, 23) et finit par être admis à habiter dans les tentes de Sem, la seule différence entre eux étant que Noé donne sa bénédiction au Dieu de Sem en se contentant de faire le vœu que "Dieu mette Japhet au large" (Genèse IX, 26-27), notre auteur, soucieux de marquer une différence essentielle entre l'homme noble et l'homme libre, va rendre le cadet autonome par rapport à l'aîné. Celui-ci est désormais seul, en effet, à jeter le manteau sur la honteuse nudité paternelle, dans un mouvement spontané de pudeur et de piété filiale. Deux vers insistent même, au prix d'une redondance assez lourde, sur la douleur que lui cause ce spectacle. Le cadet, celui qui est "au milieu" (*in mitteme*), c'est-à-dire, dans l'ordre de naissance entre l'aîné et le plus jeune des trois, réagit déjà moins "noblement" que l'aîné. Certes, il se refuse à toute raillerie, mais il semble que ce soit moins par indignation ou par respect qu'en raison d'un manque de goût pour la plaisanterie. Le texte moyen-haut-allemand est ambigu à cet endroit, la traduction mot à mot en serait : le rire ne lui était pas agréable, ne lui plaisait pas, il n'aimait pas rire ; ou encore, si

l'on rend le prétérit par un passé simple : le rire ne lui fut pas agréable, ce qui reviendrait à dire : ce jour-là, en cette circonstance particulière, il trouva déplacé de rire et s'en abstint. Cette dernière interprétation laisserait au fils cadet un sens du respect et de la dignité plus grand qu'il ne l'a selon la précédente. Mais il n'en demeure pas moins que, si respectueux et digne qu'on puisse le croire, ce fils oublie de s'indigner et de prononcer la moindre parole de réprobation : "il ne dit rien là-contre". S'agit-il d'être contre des rires déplacés ou contre l'indécence d'un père qui exhibe ses parties génitales ? Ici encore, le texte est fort imprécis. La logique grammaticale voudrait que "là-contre" (dawidere) renvoyât au substantif le plus proche "lahter", le rire. Mais, si l'on entend lui donner un sens plus général en l'appliquant à toute la scène du scandale causé par Noé, on peut alors penser que le fils cadet s'est abstenu de se moquer de son père parce que le rire lui apparaissait comme inconvenant, mais que le spectacle de la nudité paternelle ne l'a pas incité à la réprover. Cette interprétation est encouragée par le fait que le cadet n'a pas le même comportement que son aîné et que personne encore n'a ri. Si, au contraire, il faut entendre ici que c'est contre le rire et la moquerie qu'aucune protestation ne s'élève, ce ne peut être que par allusion anticipée à l'attitude qui va être celle de Cham. L'auteur ferait alors preuve d'une grande maladresse dans la conduite de la narration. Quoi qu'il en soit, ce cadet qui a cessé d'imiter son aîné dans le respect témoigné à leur père est à l'évidence une âme moins généreuse et moins noble que celle de son frère.

A la différence des deux premiers, le troisième fils est le seul dont les *Livres de Moïse* consentent à citer le nom. Il apparaît d'ailleurs d'abord seulement comme tel, mais son anonymat sera levé lors de la malédiction. En présentant les trois frères dans l'ordre de leur naissance, l'aîné, le cadet, le dernier, l'auteur tient manifestement à préparer et à annoncer l'avènement de la hiérarchie qui va s'établir entre leurs descendants respectifs. Elaguant les données du texte biblique, il a passé sous silence le fait que Cham est censé avoir vu le premier son père endormi et en avoir averti ses frères au dehors. Mais cette faute est remplacée par une autre, bien plus grave, dont la source ne fait pas état. Le troisième et donc, d'après le contexte, le plus jeune des fils de Noé rit impudemment de

la honte qui accable son père, lequel, à cet endroit précis du texte, est appelé "le vieux seigneur", image de l'autorité la plus vénérable et la plus légitime puisque c'est celle de l'homme en qui Dieu a mis sa confiance. Il en était déjà question dans la *Genèse de Vienne* (v. 1483-85) qui, en cela, s'écartait déjà de l'autorité scripturaire. Mais il est ici le seul trait saillant qui marque l'esprit de révolte de Cham et il n'en prend que plus de relief. Si l'auteur des *Livres de Moïse* a ainsi transformé la matière de son récit, s'il fait apparaître les trois fils de Noé sous un jour qui n'est plus la lumière de l'Écriture Sainte, ce ne peut être que dans l'intention précise de démontrer et de justifier l'inégalité absolue des trois races appelées à naître d'eux.

La suite de son récit le prouve : dans l'ordre désormais ascendant, inverse de celui qui a prévalu jusqu'ici dans la description des attitudes et des sentiments de chacun des trois frères, en allant donc du plus humble au plus noble, il conte ce qu'il est advenu d'eux : Cham, le railleur dont l'irrespect n'a été qu'une forme primordiale de la révolte, sera éternellement soumis, réduit à la condition de serviteur non libre, du serf, et cette malédiction le condamne à jamais avec ceux qui procéderont de lui. Noé s'adresse ensuite à son fils cadet, celui qui s'est tu, et lui concède la condition libre, sans plus. Ses affaires prospéreront et il lui suffira de mettre tout son honneur à sauver son âme. Qu'il soit donc modeste dans sa liberté et se contente de jouir de son bien, ainsi qu'il sera dit bientôt de sa descendance. Quant à l'aîné, il sera à la fois libre et noble, lui et toute sa race. A lui et aux siens honneur, puissance et règne jusqu'à la fin des temps. Les mots "êre", "rîche", "herschaft" font de lui non seulement le noble, mais aussi le souverain. Comme dans la Bible, mais dans un contexte culturel tout autre, Sem est l'ancêtre de la "race des seigneurs".

L'auteur a satisfait à son goût de la symétrie en montrant, pour faire pendant à l'attitude des trois fils face à leur père endormi, le châtement qui frappe Cham, la récompense relative octroyée à Japhet et la récompense suprême échue à Sem. Mais entre le moment où Cham rit de son père et celui où son sort sera scellé, le texte des *Livres de Moïse* insère quelques indications supplémentaires qui, pour être brèves, n'en sont pas moins importantes et occupent une position centrale dans l'épisode. Nul ne sait, selon la Bible, comment et par

qui Noé a appris la faute de Cham. L'adaptateur allemand est plus précis : c'est Dieu, selon lui, qui est l'auteur de la révélation, avant même que Noé ne s'éveille. Tout laisse donc entendre que Noé a été visité en songe par Dieu qui lui a inspiré ses décisions relatives à ses trois fils. Dès lors, la hiérarchie qui s'instaure entre ces derniers ne peut plus être que l'émanation de la volonté divine, à l'instar des lois que Charlemagne rédige dans la *Chronique des Empereurs*, sous la dictée d'un ange.

* * *

Tel est le jugement de Noé qui fonde les trois statuts de l'inégalité humaine. L'auteur appelle sur eux la sanction de l'autorité sacrée en imaginant, après d'autres certes, mais avec plus de rigueur que d'autres, de les faire procéder des fils du patriarche rescapé du Déluge. Ce faisant, il use d'une liberté totale à l'égard de l'Écriture, mais nous ne devons pas pour autant nous laisser aller à croire que cette recreation de la "parole de Dieu" est un pur produit de son imagination et n'a pas subi l'influence sous-jacente de représentations venues d'ailleurs, présentes dans l'univers culturel ambiant. Cette structure sociale est en effet attestée dans tous les domaines du monde germanique ancien et Georges Dumézil lui-même en a mis en lumière un avatar mythologique en analysant la *Rigspula* qui en porte témoignage à travers le mythe de Heimdallr, dieu cosmique et dieu fondateur de l'ordre social :

Parcourant incognito la terre sous le pseudonyme de Rígr, ... il se présente dans une première maison très pauvre, où il est accueilli par le couple nommé BISAËUL-BISAËULE ; il y passe trois nuits dans le lit conjugal et part après avoir engendré un fils, qui passera pour le fils du couple et qui, à sa naissance, est nommé *ÞRAËLL*, "Esclave" : sa descendance, garçons et filles, ne porte que des noms péjoratifs. Rígr se présente ensuite dans une maison, plus cossue, où il reçoit l'hospitalité du couple AËUL-AËULE ; après trois nuits, il repart, laissant AËULE grosse d'un fils qui passera, lui aussi, pour le fils du couple et qui à sa naissance sera appelé *KARL*, "Paysan libre" ; les noms des enfants mâles de Karl font pour la plupart allusion à la vie paysanne, mais l'un est

l'appellatif même de l'Artisan ; les noms des filles, moins caractéristiques, sont élogieux. Rígr se présente enfin dans une troisième maison, luxueuse, où Père et Mère le reçoivent somptueusement ; ici, le produit de son passage reçoit le nom de *Jarl* "Noble" ; à la différence des ses précédents enfants, Rígr n'abandonne pas celui-là, tout en le laissant d'abord au compte du couple, mais contribue à son éducation et même, finalement, l'adopte pour fils. A ce "Rígr-Jarl" ne sont attribués que des descendants mâles, qui portent tous des noms signifiant "garçon, fils, héritier" et qui vivent en guerriers, comme leur père ; seul le dernier, le "jeune Konr", *Konrungr* se détache du groupe et devient le premier roi, *konungr*, un roi d'ailleurs principalement caractérisé par un savoir magique fondé sur les runes (67).

Ecartant avec raison les hypothèses de certains critiques qui, sur le vu du nom de Rígr qu'emprunte Heimdallr, nom d'origine irlandaise, auraient voulu voir dans la *Rígsþula* un poème d'inspiration celtique, Dumézil ajoute :

On a depuis longtemps confirmé cette structure sociale par celle que déclarent les documents juridiques des parties les plus diverses du monde germanique médiéval... Il s'agit donc bien d'une tradition, on peut dire d'une théorie germanique. Mais il faut noter tout de suite que, dans la *Rígsþula*, þraell et sa descendance restent hétérogènes aux classes supérieures... Ils se trouvent non seulement relégués en bas, mais en dehors de la "bonne" division sociale (68).

Or nous ne manquons pas de constater la même coupure entre nobles et libres d'une part, serfs d'autre part, le même abaissement de ces derniers, aussi bien d'ailleurs dans la *Genèse de Vienne* que dans les *Livres de Moïse*. Le même esprit, la même doctrine des ordres et des hiérarchies animent les textes allemands, surtout le second, et le poème eddique qui, leur étant bien antérieur, provient du recoin du monde germanique le plus éloigné de l'Allemagne du Sud où ils ont été composés. Aussi faut-il convenir que cette idéologie germanique traditionnelle des trois statuts, si ancienne que César en devine la

(67) Georges Dumézil : *Mythe et Epopée I*, Paris, 1968, pp. 184-185.

(68) Georges Dumézil : *la Rígsþula et la structure sociale indo-européenne*. *Revue d'Histoire des Religions* 154 (1958) p. 3.

présence chez les Germains de son temps (69), était encore vivante en Allemagne, dans la première moitié du 12ème siècle, avec ses particularités ancestrales.

Car c'est bien d'elle que rend compte Jakob Grimm lorsque, au Livre I de ses *Deutsche Rechtsaltertümer*, il dresse la liste des multiples manifestations auxquelles elle a donné lieu, à des époques très éloignées les unes des autres, dans le monde germanique ancien et protomédiéval. Confirmant le dire de Nithard, la *Lex Anglorum* distingue entre *adalingus*, *liber*, *servus* et la capitulatio *De partibus Saxoniae*, en termes différents mais équivalents, entre "*nobilis, ingenuus, litus*". Quant aux lois anglo-saxonnes rédigées en langue vernaculaire, elles connaissent les trois statuts sous les noms de *aedeling*, *ceorl*, *deo(w)*. Le second de ces termes correspond très exactement par l'étymologie au vieil-islandais *karl*, tandis que l'anglo-saxon *drael*, dont est issu le nouvel anglais *thrall*, est synonyme de *deo*, mais semble plutôt venir d'un emprunt fait au scandinave *þraéll*. Pour correspondre au vieil-islandais *jarl*, le vieil-anglais conserve certes la forme *eorl* (nouvel anglais : *earl*). Mais celle-ci s'est spécialisée dans le sens restreint de "comte" et ne désigne plus la catégorie du Noble dans sa généralité comme elle devait le faire à l'origine. De son côté, *deo(w)* est issu de la racine germanique dont le vieil-haut-allemand *deo*, *dio*, vocable non attesté dans l'emploi substantival, sauf au féminin *dīu*, mais signifiant sous forme adjectivale "non libre" et ayant servi de base à la dérivation du verbe *dionôn* (= être valet, servir) et du substantif postverbal abstrait *dionôst*, conserve le sens. Ce dernier substantif aboutit au moyen-haut-allemand *dienest* que nous retrouvons dans le composé *dienestman* employé par l'auteur des *Livres de Moïse* pour désigner les hommes de condition servile. Même lorsqu'ils occupent une position sociale élevée et enviable, même lorsqu'ils sont investis de fonctions importantes, ce qui sera le cas des *ministeriales* ou *ministri* de l'époque des Hohenstaufen, les *dienestman* n'accéderont jamais à la condition libre. On comprend ainsi pourquoi Otton de Freising désigne les non-libres du terme latin de *ministri* qui suffit à exprimer leur servitude. On comprend aussi pourquoi les ministériaux d'Empire, promus dès le règne de Henri IV à

(69) *De Bello Gallico* VI, 21, 1 : *Nam neque druides habent qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student.*

des postes et à des offices de la chancellerie, de l'ost et de la cour pour remédier aux défections de la noblesse tant laïque qu'écclésiastique, firent montre envers le pouvoir royal d'une obéissance indéfectible qui leur était certes dictée par l'ambition et le désir de parvenir, mais surtout imposée par leur statut juridique de servilité et de dépendance absolue, et s'attirèrent très tôt l'hostilité de la noblesse, à l'esprit d'indépendance et de résistance de laquelle le souverain faisait équilibre en ayant recours à eux (70). Au plus haut de sa fortune politique et sociale, même lorsque, sous le règne de Henri VI, son enrichissement matériel et la faveur royale lui permit d'épouser *en fait* le mode de vie des nobles, la ministérialité d'Empire ne bénéficia jamais d'aucune grâce ni émancipation l'autorisant *en droit* à quitter le statut de servilité (71). Non que l'affranchissement n'eût été possible dans le système germanique des trois statuts, mais il eût été, pour le maître, l'équivalent d'une renonciation qui aurait exposé celui-ci à être victime d'une insubordination de ses serviteurs les plus indispensables. La coutume qui règlementait la condition des serfs devint ainsi un rempart juridique de l'autorité royale. Dès lors celle-ci n'hésita plus à favoriser l'ascension et l'influence des *dienestman*.

Le vieux-haut-allemand avait usé aussi d'un terme que sa racine et son étymologie germaniques font apparaître comme le correspondant du scandinave *þraéll* : *dregil*, *drigill*, "celui qui court", "le coureur" (72). Sortie de l'usage, cette dénomination est relayée par *scalc*, devenu en moyen-haut-allemand *schalk* et que l'on retrouve dans les principales langues du domaine germanique avec le sens de "serviteur, valet". Karl Brugmann a jadis proposé (73) de ce mot plus vivace que le précédent, en dépit d'un glissement de sens propre à

(70) On sait que Henri IV plaça ses propres ministériaux, originaires du sud-ouest de l'Allemagne, à la tête de forteresses du duché de Saxe et, imposant aux nobles saxons de les accepter pour gendres, fournit aux Saxons un prétexte, parmi d'autres, aux révoltes des années 1070-1080.

(71) Markward d'Anweiler fut fait duc de Ravenne par Henri VI qui le désigna comme son exécuteur testamentaire. Il joua un rôle important en Sicile lorsque Henri VI se fut rendu maître de ce royaume. Mais aucun acte ni aucune chronique n'apporte la preuve - ou seulement un indice - qu'il aurait été affranchi par l'empereur.

(72) K.V. Amira, K.A. Eckhardt, *op. cit.* p. 36.

(73) *Indogermanische Forschungen* 19 (1906) p. 385 (*Zu den Benennungen der Personen des dienenden Standes in den indogermanischen Sprachen*, pp. 377-391).

l'allemand moderne, une étymologie partant d'un sens premier qui serait : "celui qui saute, le garçon de course, le saute-ruisseau". Il s'agit précisément du terme employé, tant par la *Genèse de Vienne* que par les *Livres de Moïse* de Vorau, pour désigner la condition à laquelle sont condamnés Cham et sa descendance. "Coureur" ou "sauteur", le serviteur reste donc bien un serf. On constate en outre que si l'appellation *dregil*, que nous pouvons, en raison de sa parenté de racine avec le *braéll* scandinave, considérer comme originelle et la plus ancienne, a été remplacée, elle ne l'a été que par des vocables synonymes : *scalc*, *thionôstman* ; *schalk*, *dienestman*, que viendra compléter et regrouper dans un collectif abstrait le moyen-haut-allemand *eigenliute* : "les serfs". En dépit des changements de vocabulaire, l'idée qui part de la base verbale signifiant "courir" pour procéder à la dérivation du substantif qui désigne le serviteur non-libre est restée la même jusqu'à une époque tardive du vieux-haut-allemand. Il en va de même pour le nom de l'homme libre. Le vieux-haut-allemand *charal*, *karl* a subsisté dans le sens d'homme par contraste avec *edeling* et *adaling* qui désignent l'homme noble, avant d'être éliminé au profit de *frîhals*, concurrencé en vieux-saxon par *frîling*. *frîhals*, mot à mot : "le cou libre" ne désigne pas un "collibertus", "culvert" ou "colbert", car il ne serait alors qu'affranchi. Or il n'a pas eu besoin d'être "libéré", étant libre de nature et de droit depuis toujours. Le *frîhals* est ainsi nommé parce que, selon K. von Amira et K.A. Eckhardt, "il est placé sous la protection du droit et n'est pas tenu de courber la nuque devant aucun propriétaire ou maître" (74) et non pas parce qu'il ne porte aucun collier en signe de servitude, comme le laisse entendre Matthias Lexer (75). Le sens de ce nom composé réside d'ailleurs tout entier dans l'élément déterminant *frî-*, adjectif germanique dont la signification est à l'origine : "que l'on doit épargner et respecter, qui ne peut être ni lésé ni blessé". Ce sens s'est développé à partir de la racine indo-européenne **prijios* : "cher", "aimé" dont proviennent *Freund* (ami), *Friede* (paix) et *freien* (rechercher en mariage) de l'allemand moderne. A l'origine, les "amis", ceux que le Germain épargne et respecte, sont ses parents, membres de son lignage et

(74) op. cit. p. 19.

(75) K.V. Amira, K.A. Eckhardt, op. cit. pp. 22 suiv.

considérés comme *frî* par opposition à ses serfs qui, tout en vivant dans son entourage et sur ses terres, n'ont avec lui aucun lien de sang et ne jouissent d'aucune garantie de droit. Par là s'explique encore le verbe du moyen-haut-allemand *vrîten* "épargner". Le sens de "libre" apparaît néanmoins dès le germanique commun et l'on comprend que *frîhals* se soit ainsi substitué à *karl*, *charal* dès le vieux-haut-allemand. Ce dernier ne se distinguait-il pas du noble plus qu'il ne s'opposait au serf ? Distinction qui, pendant l'ère féodale, alors que même l'homme libre pouvait devenir vassal d'un seigneur sans pour autant renoncer au statut juridique de liberté, était moins essentielle et moins instante que celle qui dressait une cloison étanche entre le Libre et le Serf. Le *karl* n'était d'ailleurs à l'origine l'homme libre que parce qu'il était tout simplement l'homme, l'être revêtu d'une dignité intangible intégrée aux valeurs sacrées, comme le laisse entendre l'emploi courant, en vieux-norrois, d'un dérivé de la racine germanique **haila-* **hailu-* pour signifier la condition libre : *mannhelgr*, le serf n'étant pas lui-même une personne au sens plein et propre du terme. Le moyen-haut-allemand *karl* ne conserve ainsi que le sens d'"homme", "mari" ou "amant", et ne subsistera finalement que sous forme de prénom, tandis que son double d'origine bas-allemande *Kerl* se contente, dans l'allemand d'aujourd'hui, d'évoquer l'homme dans toute sa masculinité, en oubliant le sens très précis - et très originel - du moyen-bas-allemand *kerle* : "homme libre n'appartenant pas à la chevalerie". *frîhals*, de son côté, est souvent relayé en moyen-haut-allemand par *vrîman*, employé le plus fréquemment au pluriel, *vrîliute*, qui n'en fait que plus nettement ressortir le sens général et catégoriel, lié à sa portée juridique.

Quant à la forme allemande *erl-*, correspondant au scandinave *jarl* et à l'anglo-saxon *eorl*, elle ne subsiste plus, dès le vieux-haut-allemand, que dans certains noms propres. Au cours de son évolution, le germanique occidental a progressivement éliminé l'héritage de la racine **erla-* du germanique commun, au profit des dérivés de **apal-* (= nature, origine, race ou lignage). C'est par une nature supérieure, des qualités innées autres et meilleures que celles de l'homme libre, que se distingue le Noble, l'**apiling* du germanique commun dont dérivent les formes citées plus haut et attestées dans toutes les langues westiques. Le germanique **apal-* s'est constitué à partir de deux racines indo-européennes **at-* et **al-* que l'on

retrouve, par exemple, en latin dans le substantif *atavus* et le verbe *alere*. La signification du premier : "ancêtre, quatrième aïeul", nous éclaire sur l'étymologie du mot germanique désignant la noblesse de sang. Un lignage noble passe pour être d'origine divine et avoir pour ancêtre primordial un être dont la nature, dépassant l'humanité commune, exige qu'on lui rende un culte perpétuel, et dont le sang divin, s'étant transmis à ses rejetons, même les plus lointains, fait de ceux-ci une lignée à part, une race réservée, détentrice de pouvoirs surnaturels ou magiques par lesquels la terre et les hommes sont assurés de jouir pleinement de la protection de la divinité ancestrale tant qu'ils resteront sous la tutelle ou dans la mouvance de ce lignage souverain (75).

La racine **at-* peut avoir en indo-européen un degré allongé de sa voyelle. Elle apparaîtra alors en germanique sous la forme **ōpel-* qui aboutit au vieux-haut-allemand *uodal* dont il a déjà été question plus haut (76). Ici encore, même si *hantgemahela* se substitue à *uodal* en moyen-haut-allemand, et notamment dans la langue des *Livres de Moïse*, il ne fait aucun doute que l'étymologie comparée de *adal* et *uodal* confirme, par sa concordance avec le dire de l'auteur de Vorau, l'aspect traditionnel de l'image que donne ce texte de la condition noble. Image héritée du plus lointain passé puisque, dès l'origine des langues germaniques, lors de la naissance de ces deux mots, comme dans l'Allemagne du 12^{ème} siècle où le premier seul subsiste et où le second est remplacé par un synonyme, elle associa la noblesse du sang, intimement liée au culte des ancêtres, à la possession lignagère de biens fonciers relevant d'un statut particulier qui n'est pas celui du *guot*, propriété ordinaire de l'homme simplement libre.

L'ancienneté des conceptions l'emporte donc sur les fluctuations du vocabulaire dont l'évolution se borne en fait à rénover le lexique afin d'exprimer différemment les mêmes réalités sociologiques marquées au coin de la longue durée. Ce constat vient d'ailleurs corroborer, ne serait-ce que pour ce qui est du serviteur non-libre, les analyses qu'a données Jean Haudry de l'étymologie des noms du

(76) Voir en outre : Otto Behagel : *Odal*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften - Phil. Hist. Klasse, München, 1935.

jarl, du *karl* et du *þraéll* (77). Qu'il soit *dregil* ou *scalc*, "coureur" ou "sauteur", le serf est demeuré "celui qui court quand on l'appelle, ou qui court d'une tâche, à l'autre" (78), comme le *servus currens* de la comédie latine ou comme le bouvier décrit dans le *Dialogue des Métiers* attribué à Aelfric (79). De même, le *karl*, s'il est "celui qui va", défini par le calme de sa démarche opposée à la précipitation du serviteur, est aussi "celui qui va où il veut" (80), et ce sens qui remonte à une étymologie indo-européenne a envahi et accaparé le germanique **frija* dont le sens premier était tout différent. Seul le Noble semble avoir perdu, dans les langues issues du germanique occidental, la filiation étymologique primitive qui le reliait à la racine **er-* "se mettre en mouvement", "s'élever" qui a fourni aussi le nom de l'"aigle" (81) (cf. allemand *Aar*, moyen-haut-allemand : *ar(e)*, *arn* ; vieux-haut-allemand : *aro*, *arn* ; germanique **aran* ou **arnu*, dont il faut rapprocher le grec *ornis* : oiseau) (82). Cela tient peut-être au fait qu'il a perdu, sous l'influence du christianisme, son privilège païen qui était de connaître les runes et de recevoir à sa naissance des pouvoirs magiques attachés au sang de son lignage, bien que la croyance populaire en ces pouvoirs perdure longuement pendant tout le Moyen-Age. En revanche, il semble avoir gardé - ou reçu en compensation - des pouvoirs juridiques qui pourraient être à l'origine du terme *hantgemahele* forgé à partir de la racine germanique **mahla-* : = "assemblée", "procès", attestée en vieux-saxon et en vieux-haut-allemand sous la forme *mahal*, à rapprocher du lombard *gamahal* "témoin et garant d'un serment". Succédant à *uodal*, *hantgemahele* désignerait ainsi le privilège judiciaire attaché aux francs-alleux, patrimoine du lignage noble. Ayant donc perdu les attributs du magicien qui sont un aspect de la première fonction, il aurait reçu ou conservé l'autre aspect de cette

(77) Jean Haudry : *Le nom des trois états de la société germanique*, EIE 15 (1985) pp. 43-50.

(78) *ibidem* p. 47.

(79) *ibidem* p. 46 et 47.

(80) *ibidem* p. 48.

(81) *ibidem* p. 48.

(82) On notera en outre que l'allemand moderne *Adler*, qui a depuis le 17^{ème} siècle relégué *Aar* dans le domaine du langage poétique, s'est formé au 12^{ème} siècle à partir d'un composé associant précisément *adel* et *are*. Le moyen haut-allemand *adelare* a subsisté seul, en dépit de la distinction opérée en fauconnerie entre aigles réputés nobles et non-nobles.

dernière sous forme de participation à la souveraineté juridique. Car le Noble germanique procède de la première fonction et touche au sacré en dépit de ses préoccupations guerrières qui, si importantes qu'elles soient, ne le distinguent en rien de l'Homme libre (83). Qui plus est, si le Noble appelé *adaling* n'est plus, en westique, "désigné comme celui qui, dans l'ordre spirituel, s'élève au-dessus des autres hommes" (84) à l'instar du *jarl* nordique, le sens du germanique commun **erla-* est toujours présent dans la conscience aiguë et parfois exacerbée qu'a la noblesse d'être appelée par un droit de préséance et une vocation spéciale au gouvernement des affaires spirituelles et à l'exercice des fonctions ou charges qui relèvent du sacré. L'attitude de la haute noblesse d'Eglise face aux revendications grégoriennes pendant la Querelle des Investitures nous le confirme.

Cette subdivision tripartite des statuts ou états de la société germanique semble parfois, si l'on en croit certains auteurs, connaître un élargissement quadripartite grâce auquel une catégorie nouvelle, celle des *liti* ou *lati*, également dénommés du terme latin *liberti*, vient s'insérer entre les hommes libres et les serfs. C'est ainsi que, suivant les indications de certains coutumiers frisons ou saxons et d'autres textes plus anciens encore comme la *Vita Lebuini antiqua* (85) ou la *Translatio Sancti Alexandri* de Rodolphe de Fulda (86), respectivement datables vers 800 et 863, Adam de Brême écrit à propos des Saxons, dans ses *Gesta Hammaburgensie ecclesie pontificum*, vers 1075 :

Quatuor igitur differentüs gens illa consistit,
nobilium scilicet et liberorum, libertorum atque

(83) Dumézil, art. cit. R.H.R. 154 p. 5, a soutenu que la première fonction se réduisait dans le monde germanique à la personne du roi "qu'elle a colorée même au point qu'il ne reste en lui que le magicien par excellence". Exacte en elle-même, cette assertion ne doit pas faire oublier que le roi n'est que le premier d'entre les nobles qui, tous, procèdent de lui même à des degrés parfois très éloignés par un "lacis embrouillé de cousinages" (G. Duby). Adalbéron le rappelle d'ailleurs au vers 22 du *Poème au roi Robert* :

Stemmata nobilium descendunt sanguine regum.

Les lignées des nobles descendent du sang des rois (Trad. Carozzi).

(84) J. Haudry, art. cit. p. 48.

(85) *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Tome XXX, pp. 789 suiv.

(86) ed. Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Tome II, p. 675.

servorum. Et id legibus firmatum, ut nulla pars in copulandis coniugiis propriae sortis terminos transferat ; sed nobilis nobilem ducat uxorem et liber liberam, libertus coniugatur libertae et servus ancillae (87) .

Ce peuple se compose de quatre corps différents, à savoir de nobles et d'hommes libres, d'affranchis et de serfs. Et le droit stipule qu'aucune de ces catégories ne peut franchir les limites de l'état qui est le sien par le biais des mariages. Un noble doit prendre pour épouse une femme noble, un homme libre une femme libre, un affranchi doit s'unir à une affranchie et un serf à une serve.

La phrase suivante précise que ces dispositions juridiques doivent être observées dans toute leur rigueur sous peine de mort. Cependant, cette rigidité des statuts est aggravée encore - la syntaxe de la première des phrases citées ci-dessus le prouve - par le fossé qui sépare les deux castes supérieures des deux classes inférieures. Il y a bien en effet d'une part les Nobles et les Libres, et d'autre part les Affranchis et les Serfs. Il est alors licite de s'interroger sur le degré de liberté qui est concédé aux Affranchis. Amira et Eckhardt n'hésitent pas à définir ces derniers comme des "moins-libres", toujours dépendants de leurs anciens maîtres envers lesquels ils restent redevables d'une capitation, de droits d'héritage relatifs à leurs biens meubles. Ils ne sont pas admis à quitter librement le service de leur seigneur. En revanche, ils jouissent de certains droits non reconnus aux serfs, notamment d'un droit de propriété (88) . Il convient donc de les considérer plutôt comme des esclaves émancipés que comme de véritables hommes libres. Leur statut particulier ne représente en fait qu'un aménagement de la servitude. Nithard, quant à lui, ne s'y trompe pas puisqu'il traduit *lazzi*, forme du haut-allemand qui correspond à *lati* ou *laeti* issu des dialectes bas-allemands, par le latin *serviles*. Cette quatrième catégorie intercalaire ne porte en définitive aucune atteinte au schéma tristatutaire dont elle se borne à dédoubler le

(87) ed. Bernhard Schmeidler : *Monumenta Germaniae Historica in usum scholarum*. Hanovre et Leipzig, 1917, Livre I, 6. Voir également J. M. Lappenberg, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Tome VII (1846) ou Migne, *Patrologie Latine*, Tome 146 (1853) .

(88) op. cit. II, pp. 31-33.

niveau inférieur. Elle n'est même pas une apparition tardive susceptible d'être interprétée comme un signe de décomposition de l'image du corps social et de la hiérarchie des trois statuts, car elle est attestée dans les documents les plus anciens que nous possédons sur le monde germanique : au chap. XLIV, 4 de la *Germanie* de Tacite, par exemple, où l'on apprend que, chez les Suiones, "les armes ne sont pas, comme chez les autres Germains, à la disposition de tous, mais enfermées sous bonne garde, voire sous la garde d'un esclave" (89), cependant que le bien-fondé de cette précaution est justifié par la remarque suivante : "c'est un fait que l'exclusion des nobles, des hommes libres, des affranchis même, quand il s'agit de surveiller des armes, répond à l'intérêt d'un roi" (90).

Il est bien ici question de quatre catégories d'hommes, mais on note que celle des affranchis n'est soupçonnée qu'en dernier lieu et avec moins de conviction que ne le sont les nobles et les hommes libres de vouloir contester au pouvoir royal le droit de contrôler l'usage des armes. Il est en outre permis de déduire de ce passage que le droit de porter des armes est un privilège reconnu partout ailleurs chez les Germains aussi bien aux hommes libres qu'aux nobles, puisque leur confiscation par l'autorité royale est le propre des Suiones : "à la disposition de tous" est à entendre comme se rapportant à tous ceux qui jouissent d'un statut d'homme et de droits politiques non reconnus à l'esclave. Quant à la condition de ce dernier et à celle de l'affranchi, le chapitre XXV de la *Germanie* en traite conjointement et indique par là qu'elles ne sauraient guère être dissociées. Tacite sent toute la différence de traitement qui sépare le serf germanique de l'esclave romain et son témoignage est capital pour le chercheur désireux d'appréhender la vraie nature du servage médiéval, qui est en fait le prolongement du statut germanique de servitude. De ceux qu'il nomme, dans son latin post-classique, *servi*, Tacite rapporte en effet :

...ils ne les emploient pas comme nous en leur distribuant des fonctions déterminées : chacun gouverne sa demeure, ses pénates. Le maître impose une certaine redevance en blé, en bétail, en étoffes, comme à un

(89) Traduction Jacques Perret, *Collection des Universités de France*, Paris, 1967, p. 98.

(90) *ibid.*

mérovingien et carolingien déjà, et surtout, en Allemagne, à l'époque des Saliens et des Hohenstaufen où des non-libres accèdent à une position sociale apparemment équivalente à celle des hommes libres et même à celle de la noblesse, tout en demeurant tenus à une obéissance qui n'est pas la fidélité du vassal, mais la dépendance de l'asservi.

Qui plus est, nous sommes autorisés à douter de l'adéquation du terme latin *liberti* auquel a eu recours Tacite et dont, indépendamment de lui, Rodolphe de Fulda et Adam de Brême sont seuls à faire usage. Tous les autres auteurs qui font allusion à la classe des "affranchis" les dénomment à l'aide des termes *lati*, *laeti*, *leti*, *liti*, *lazzi* ou *lassi*, qui sont autant de formes latinisées d'un même mot germanique employé de préférence à *liberti* parce qu'il exprimait vraisemblablement une réalité proprement germanique, autochtone.

Il est dès lors licite, pour cerner cette dernière, d'avoir recours une fois encore à l'étymologie. Le vieux et le moyen haut-allemand ont un adjectif *laz*, "fatigué, las, paresseux, indolent, qui tarde", auquel correspond un *lat* en moyen bas-allemand et en moyen-néerlandais. Une forme bas-allemande de superlatif de cet adjectif aboutit à l'allemand moderne *letzt* "dernier" : celui qui tarde le plus. Toutes ces formes se rattachent, comme d'ailleurs l'anglais *late* "tardif", à la racine germanique **lata-*, elle-même issue d'un indo-européen **lad-* que l'on retrouve dans le latin *lassus* "fatigué, las" (**lad-tos* → *lassus*). A **lad-* correspond une forme apophonique **lêd-* qui porte un degré allongé de la voyelle et dont résulte en germanique occidental une racine **lât-*, elle-même à l'origine du vieux-saxon *latan* et du vieux-haut-allemand *lâzzan* "laisser". Les étymologistes ont donc tenté de faire dériver le nom des *lazzi* tour à tour de l'une ou l'autre de ces deux racines germaniques. Certains ont voulu voir dans les *lazzi* ceux que l'on a "laissés", c'est-à-dire "laissés libres", ou encore ceux que l'on fait partir, les "envoyés" ou "messagers". Pour la première solution, nous disposons du témoignage de la traduction que donne Ulfila de la Première Epître aux Corinthiens 7,22 : le gotique *fralets* y rend le grec *apéleutheros* et correspond au *manumissus* de la Vulgate. Il désigne donc bien un affranchi. Pour la seconde, il faut faire appel au participe passé *lâzan*, *lâtan*, toujours employé comme adjectif substantivé pour rendre en haut ou bas-allemand le latin *missus*. Cette étymologie serait tout à fait plausible à deux conditions : si la voyelle de *laz* était

longue, comme dans le verbe *lâzzan* (moyen-haut-allemand *lâzen*) et surtout si l'on trouvait trace, dans des formes vernaculaires ou latinisées du suffixe de participe passé *-an*. Or il n'en est rien dans les deux cas et il faut se ranger à l'avis du vénérable maître Jakob Grimm qui avait, le premier, remarqué l'importance de ces détails phonétiques et grammaticaux (94). C'est en définitive l'adjectif *laz*, substantivé, qui a fourni le nom des prétendus "affranchis". Ceux-ci ont donc été vraisemblablement, à l'origine, gratifiés d'une appellation qui pouvait être simple et objective, en signifiant "ceux qui sont recrues de fatigue", ou dépréciative avec le sens de "traînard", "indolent" s'appliquant alors à ceux qui devraient "courir" ou "sauter" et n'en font rien parce qu'ils n'en ont ni la volonté ni l'envie ou que la force leur en manque. Quoiqu'il en soit, cette appellation semble une fois de plus, comme dans le cas des trois états étudiés par J. Haudry, avoir été déterminée par le mode de mouvement et de déplacement propre à la catégorie d'hommes considérée. De cette dernière étymologie, la plus admissible, ressort en tout état de cause que rien n'autorise à considérer les *Iazzi*, *leti*, *Iati*, *liti* comme nantis de la plénitude des droits inhérents à la condition libre. Tout au plus sont-ils peut-être des serfs à la condition adoucie par les nécessités de la vie sociale, exemptés dans l'intérêt de leur maître de l'exécution des tâches matérielles les plus pénibles et les plus avilissantes pour rendre, à quelque niveau que ce soit, des services moins utilitaires mais tout aussi indispensables (95). Le plus souvent d'ailleurs, ils ne sont mentionnés qu'en lieu et place des serfs, l'énoncé du schéma hiérarchique des différents états demeurant résolument tripartite, et ils sont alors toujours en-dessous des hommes libres. Mais dans les

(94) Jakob Grimm : *Deutsche Rechtsaltertümer* I, pp. 427-428.

Il existe, en Bavière, attestée dans un coutumier, les formes *frîlâzin*, *frîlâze* qui se rattachent, elles, très nettement au participe passé du verbe *lâzen*. Mais leur composition porte trace de l'idée sous-jacente qui y a présidé : le déterminant *frî*, qu'on attend vainement devant *Iazzi*, est ici présent et donne au composé son sens logique complet. En outre, la chute ou l'altération partielle du suffixe de participe *-en* est un signe de la date tardive à laquelle ces formes sont attestées et peut-être, par conséquent, de leur formation tardive.

Il existe en outre un substantif moyen-haut-allemand masculin *vrîlâz*, qui porte le sens de "libération, élargissement, délivrance" pouvant s'appliquer à des prisonniers ou encore, abstraitement, à une obligation ou un séquestre autant qu'à un serf. Mais, outre qu'il est un abstrait, ce mot s'est formé à une époque bien ultérieure à celle où apparaissent les lètes dans la société germanique.

(95) Les plus grands poètes lyriques (Walther von der Vogelweide) ou épiques (Hartmann von Aue) de l'Allemagne courtoise n'ont-ils pas été des ministériaux non-libres ?

cas où ils sont mentionnés conjointement aux serfs, ce dédoublement du troisième état ou ordre ne perturbe en rien l'image trisatutaire traditionnelle de la société, image dont l'ancienneté et le caractère archaïque, confirmés par l'étymologie des dénominations propres à chaque statut ou état, ne sauraient pas plus être révoqués en doute que son déploiement sur toute l'aire de civilisation germanique que constitue la moitié septentrionale de l'Europe occidentale.

L'existence, l'extension spatiale, la vitalité et la longévité de l'idéologie germanique des trois statuts sont des phénomènes qui demeurent trop souvent méconnus des historiens de la mentalité féodale européenne, même des plus éminents. Georges Duby a bien remarqué que Nithard, parlant de la société saxonne, la voit divisée en Nobles, Libres et Serviles. Mais objectant d'emblée - avec raison d'ailleurs - que "cette tripartition-ci ne doit rien à la tradition patristique", il y voit "une particularité curieuse d'un droit exotique". Si exotisme il devait y avoir là, cela reviendrait à privilégier une vision étroitement romane de la civilisation européenne médiévale. Duby est lui-même visiblement gêné par cette réduction inconsciente de son champ d'investigation. Car, ignorant manifestement l'origine et la nature de la hiérarchie des ordres proposée par Nithard, il n'en constate pas moins

...que les qualificatifs sociaux, *nobilis, servus*, placés aux deux extrémités de la hiérarchie... sont ceux-là mêmes dont Adalbéron s'est servi" (96),

reconnaissant implicitement par là l'influence qu'a pu exercer l'image germanique du corps social hors de l'aire culturelle strictement germanique, notamment dans les pays romans où un superstrat franc, ostrogothique, lombard, wisigothique ou même normand a pu apporter sinon la totalité, du moins une partie, ou de simples fragments, de sa tradition ou de ses institutions. Reconnaisant du même coup que deux schémas tripartites, dont l'un est trisatutaire et l'autre trifonctionnel, peuvent en arriver à se superposer et à se compénétrer, comme l'a montré Dumézil lui-même en prouvant que, dès l'Antiquité germanique et sans doute à la faveur de

(96) G. Duby, *op. cit.* p. 119

glissements fonctionnels que Jan de Vries a mis en évidence (97), des aspects de chacune des trois fonctions, et notamment leurs couleurs symboliques, se sont fixés sur chacun des statuts ou ordres de la société, à savoir, respectivement, la magie, le culte du dieu souverain et la couleur blanche sur les Nobles, la force et la couleur rouge sur les Libres, le travail et la terre, les tâches de production et la couleur noire sur les Serfs (98). Duby n'entrevoit à aucun moment l'éventualité d'un tel amalgame dans la société médiévale européenne, pourtant largement héritière du monde germanique (99), et poursuit :

Je ne pense pas pourtant qu'il faille s'attarder longtemps à cette allusion fugitive.

Ce refus, sans doute résolu de bonne foi et libre de tout parti-pris, mais qui n'en prive pas moins une moitié de l'Europe, châtiée pour "exotisme", du droit d'accéder à "la" civilisation, définie dans l'absolu, réputée nécessairement romane et soumise à l'influence de la patristique ou du magistère de l'Eglise, porte préjudice à son auteur lorsque celui-ci, en un autre endroit de son ouvrage, au demeurant admirable, entreprend d'interpréter un bref passage de l'*Imago Mundi* d'Honorius Augustodunensis. Constatant l'importance à la fois symbolique et dialectique du nombre trois dans la pensée de ce clerc, Duby remarque :

Toutes les triades reparaissent.

D'une d'entre elles, il paraît bien être l'inventeur. Dans le traité *De l'image du monde* - il en existe deux versions, j'utilise la seconde, postérieure à 1133 - le genre humain, dit-il, (ce qui en restait, après le déluge, au deuxième âge du monde, un père et trois garçons) fut divisé en trois, entre les liberi, les milites, les servi ; les "libres" descendant de Sem, les "chevaliers" de Japhet, les "esclaves" de Cham. Dans toute l'oeuvre d'Honorius, dont j'ai dit la prolixité, c'est le seul lieu où se montre une figure ressemblant à celle qu'avaient utilisée Adalbéron et Gérard. Encore

(97) Cf. supra note 45.

(98) G. Dumézil, *La Rigspula...* (voir note 68) pp. 5-9.

(99) Ce que Duby expose pourtant sans ambiguïté aucune lorsqu'il s'agit de l'origine de l'institution royale, cf. *Le Temps des Cathédrales* - Paris, 1976, p. 21-22.

est-elle très déformée, la partition ne remonte pas aux origines de l'espèce... et surtout des statuts juridiques, plus précisément des degrés de liberté, se sont substitués aux fonctions. Toutefois, si l'on s'applique à lire attentivement, on découvre que l'image est bel et bien trifonctionnelle (100).

On souscrit sans réserve aux deux dernières phrases, mais il faut tenir pour inadéquat le terme d'"inventeur" qu'il serait bon de remplacer par "remanieur" ou "adapteur". Car il est certain qu'Honorius, partant du schéma tristatutaire germanique que nous connaissons, est parvenu à le transformer pour lui conférer un sens trifonctionnel qu'il n'avait pas, et surtout un sens clérical et grégorien qui n'ose encore se déclarer ouvertement dans l'*Imago Mundi*, mais ressortira plus nettement dans un autre ouvrage d'Honorius, la *Summa Gloria*.

Le Noble a disparu en tant que tel. On le retrouvera certes, dans la réalité et la pratique, parmi les *milites*, catégorie au sein de laquelle il sera même plus que majoritaire. Mais son existence n'est plus justifiée par sa noblesse comme c'était encore le cas dans les *Livres de Moïse*. Il n'y a rien là que d'attendu : un clerc qui prend parti dans le conflit du Sacerdoce et de l'Empire comme le fait Honorius, en affirmant la prééminence absolue du Pape sur l'Empereur (101), ne peut que suivre la ligne tracée par Grégoire VII dans sa lettre de 1081 adressée à Hermann de Metz (102), comme d'ailleurs

(100) DUBY, *Les Trois Ordres...* pp. 306-307. Le texte original d'Honorius (Migne, *Patrologie Latine*, Tome 172, p. 166) est ainsi formulé :

Sem filius Noe... vixit sexcentos et duos annos. Hujus tempore divisum est genus humanum in tria : in liberos, milites, servos. Liberi de Sem, milites de Japhet, servi de Cham.

Sem fils de Noé... vécut six-cent-deux ans. C'est à son époque que le genre humain fut divisé en trois : en hommes libres, en hommes de guerre, en serfs. Les hommes libres procèdent de Sem, les guerriers de Japhet, les serfs de Cham.

(101) Cf. le schéma très clair et très significatif que donne de la hiérarchie des pouvoirs et des souverainetés H.W. Goetz à la page 334 de son article : *Die "Summa Gloria" Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des Honorius Augustodunensis*. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 89 (1978) pp. 307-353.

(102) Quis nesciat reges et duces ab his habuisse principium qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe videlicet diabolo agitantes, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt. (Cf. *Gregorii VII Registri VIII*, 21 ; ed. Philipp Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Tomus II, Berlin 1865, p. 457.)

Qui ne sait que les premiers rois et les premiers ducs ont été des hommes ignorant Dieu qui, poussés par une

dans toutes ses luttes dirigées contre la tutelle imposée par la noblesse aux églises ou abbayes. Aux yeux d'Honorius, la noblesse ne saurait être d'une essence supérieure et le culte du sang noble, reliquat d'une conception païenne du sacré, ne reçoit de lui ni soutien ni caution théologique. Seule subsiste dans sa pensée la fonction guerrière et défensive, devenue celle des chevaliers que le latin du temps appelle souvent *milites*.

Les hommes libres, quant à eux, ne changent pas d'appellation et conservent leur statut, du moins en apparence. Mais sont-ils encore ceux que la tradition germanique désigne ainsi ? Il est permis d'en douter dès la lecture de l'*Imago Mundi*, car on constate qu'ils ont changé d'ancêtre biblique. Alors que, dans les *Livres de Moïse*, ils procèdent de Japhet, cependant que Sem, le fils préféré de Noé et donc le plus agréable à Dieu, est l'ancêtre des Nobles, l'ordre des préférences s'est ici inversé. Les *liberi* viennent de Sem et les *milites* de Japhet. Pourquoi cette promotion qui fait avancer à la première place les hommes libres ? Honorius n'en dit pas davantage dans l'immédiat. Cependant, si l'on se réfère au passage de la *Summa Gloria* où il est à nouveau question des fils de Noé, dans un tout autre contexte et à un tout autre propos, l'arrière-pensée de notre auteur s'éclaire :

Quanta itaque dignitate sacerdotium a regno differat,
divina vox per Noe manifestat...

Romanum quippe regnum ab Iafeth descendens, quamquam
toto orbe dilatatum, tamen habitat in tabernaculis Sem,
in aecclesiis sacerdotum quorum Chanaan est servus, quia
Iudaicus populus, sacerdotio et regno iam privatus,
christianis volens nolensque subiectus (103).

Pour ce qui est de la différence de dignité qui sépare le Sacerdoce du Règne, la voix de Dieu nous la révèle par l'intermédiaire de Noé... Bien que l'Empire romain, issu de Japhet, ait été étendu au monde entier, il habite pourtant dans les tentes de Sem, dans les églises des prêtres dont Chanaan est l'esclave, parce que le peuple

aveugle ambition et une intolérable présomption, stimulés par le démon prince de ce monde, se sont efforcés par orgueil, par les rapines, les mensonges, les homicides et presque tous les crimes, de dominer leurs égaux, c'est-à-dire les autres hommes ?

Traduction : Marcel Pacaut, *La Théocratie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Âge*. Paris, 1957, p. 241.

(103) ed. J. Dieterich, *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, Tome 3, p. 67, ligne 19 suiv. ; voir en outre Migne, *Patrologie Latine*, Tome 172, p. 1260.

juif, privé du Sacerdoce et du Règne, a été bon gré mal gré soumis aux chrétiens.

Sem et Japhet représentent donc les Deux Glaives de la doctrine du pape Gelase, respectivement le Glaive Spirituel et le Glaive Temporel, le Sacerdoce et l'Empire, l'Eglise et le Royaume ou l'Eglise et le Siècle, le Pape et l'Empereur (ou tout roi assez souverain pour se déclarer "empereur en son royaume"). Ils représentent aussi, par conséquent, tout ce qui est dans les hiérarchies subordonnées à ces deux Puissances suprêmes, et notamment les prêtres et les guerriers, les clercs et les chevaliers, ordres ou états supérieurs auxquels demeurent à jamais assujettis les *servi*, qu'ils soient, sur le plan social, les serfs du 12ème siècle ou, sur le plan théologique, les Juifs.

On entrevoit désormais la nature du processus d'idées qui aboutit à l'énoncé du schéma *liberi, milites, servi* dans l'*Imago Mundi*. Honorius connaissait le schéma traditionnel et séculier : Nobles, Libres, Serfs. Sans son esprit, les *Servi* sont demeurés à leur place et n'ont pas changé de condition. Les Nobles ont subi la métamorphose et la rétrogradation que l'on sait : ils ne descendent plus du fils aîné et ont même perdu l'identité qui, à elle seule, justifiait leur précellence. Les Libres peuvent désormais accéder à la première place et, se réclamant en toute légitimité de Sem, ils apparaissent sans ambiguïté aucune comme les membres de l'ordre sacerdotal, revendiquant du même coup la "liberté" du Sacerdoce et des Eglises, si chère au coeur de Grégoire VII et de ses successeurs du 12ème et du 13ème siècle, face au Royaume et au Siècle. Le lecteur interprète alors sans peine : *liberi, milites, servi* comme s'il lisait *sacerdotes, milites, servi*. L'image du corps social décrite par Nithard, transformée de l'intérieur, tend à se confondre avec celle que défend Adalbéron. Mais la force de la tradition a été telle que l'auteur de l'*Imago Mundi* n'a pas osé la contrecarrer en faisant abstraction pure et simple du schéma tristatutaire germanique. Peut-être même a-t-il entrevu une possibilité de l'utiliser en la réinterprétant dans le sens qui lui convenait afin qu'elle puisse servir efficacement la cause du Sacerdoce et du Clergé ! Telle est sans doute la raison pour laquelle il a conservé la mention des *liberi*, pourtant absente de tous les schémas trifonctionnels qu'il pouvait connaître. Il semble

avoir éprouvé une gêne ou une incertitude comparable à celle de l'auteur de la *Chronique des Empereurs* hésitant, on l'a vu, entre le schéma des "lois de Constantin" (clergé, noblesse, paysans et marchands) et celui du "droit de Charlemagne" (seigneurs, clercs, paysans). Tous deux étaient des clercs attachés à Ratisbonne (104) en un temps de transition pendant lequel la théorie des trois ordres cherchait à se formuler tantôt selon le modèle tristatutaire, tantôt selon le modèle trifonctionnel. Tous deux étaient conscients de l'enjeu de la Querelle du Sacerdoce et de l'Empire qui divisait alors l'Allemagne. L'un, Honorius, tenant à l'Eglise, l'autre tenant à l'Empire bien qu'étant au service des Welfes, ces alliés politiques, mais non pas objectifs, de la Papauté, ils tentent de répondre à la même interrogation, relative à l'ordre de la société. L'auteur de la *Chronique des Empereurs* garde le souvenir d'une hiérarchie qui place les nobles, les seigneurs, à son sommet, avant les hommes libres qu'à l'instar d'Honorius il veut, lui aussi, confondre avec les hommes d'Eglise, mais en les laissant, à la différence d'Honorius, au second rang qui est traditionnellement le leur, et tout en leur reconnaissant déjà verbalement la prééminence qui leur sera définitivement abandonnée à l'avenir dans les énoncés de la théorie des trois ordres. Ce sont les évêques (biscove) et les prêtres (êwarte) (v. 14781) à propos desquels nous avons déjà souligné l'embarras qui s'empare de lui lorsqu'il s'agit de les situer dans la hiérarchie sociale en s'appuyant non plus sur les "lois de Constantin" qui expriment en fait un idéal lointain relégué dans un récit des origines de la Chrétienté, mais sur celles de Charlemagne qui sont censées traduire une réalité allemande proche ou même contemporaine de l'auteur et de son public.

Quant aux paysans, ou agriculteurs, ou cultivateurs, s'il ne les appelle plus *servi*, mais *bûliute* (v. 14789 ; 14791) ou *gebûre* (v. 14810), comme le fera plus tard Freidank, il n'a guère de scrupules à les traiter comme si leur statut servile allait de soi. Lorsqu'il réglemente leur costume, c'est en leur assignant le noir pour couleur symbolique (v. 14817), comme la *Rîgspûla* en use à

(104) Selon G. Duby, op. cit. p. 301, Honorius pourrait être "un Irlandais... passant en Allemagne toute la fin de sa vie sans doute, et s'attachant alors, pense-t-on, au monastère de Saint-Jacques-de-Ratisbonne. Son discours, en tout cas, fut écouté surtout en Germanie."

l'égard du *praëll*. Il se donne certes l'air de leur concéder le repos du septième jour en proclamant que six jours passés à la charrue et au travail doivent suffire (v. 14803-804), mais n'en est pas moins, sur ce point, en parfait accord avec Honorius pour penser que leur condition est asservie, sinon toujours à un maître, du moins à la contrainte inexorable du travail (105). Enfin et surtout, il leur interdit formellement de porter les armes, l'épée notamment, sous peine de châtiments corporels publics (v. 14807-811), leur déniait ainsi un droit qui a toujours été celui des hommes libres dans les sociétés germaniques anciennes.

Dans l'Allemagne du 12ème siècle, la portée de la théorie sociale remaniée par Honorius ne se limite d'ailleurs pas à projeter dans des oeuvres littéraires comme la *Chronique des Empereurs* un reflet indirect des questions soulevées par le glissement qui va des trois statuts aux trois fonctions. Le modèle proposé dans l'*Imago Mundi* fait suffisamment autorité pour reparaître, après plusieurs décennies, dans le *Lucidarius*, écrit vers 1190 en langue vulgaire et sous forme dialoguée, oeuvre didactique et religieuse, dont Henri le Lion fut, sur ses vieux jours, le commanditaire : le *Lucidarius* reprend mot pour mot en allemand ce que Honorius avait écrit en latin :

Da sprach der junger : "wer was der erste kunic nach sintflût ?" Der meister sprach : "daz was Sem, Noes sun, der wart sit geheiszen Melchisedech. in den kunegez ziten wurden die lute indru getaillet : von Sem camen die frigen, von Jafet camen die ritere, von Kam camen die eigen liute (106) .

Alors le disciple dit : "Qui fut le premier roi après le Déluge ?" le maître dit : "Ce fut Sem, fils de Noé, il fut depuis lors appelé Melchisedec. C'est au temps de ce roi que les gens furent divisés en trois : de Sem vinrent les Libres, de Japhet vinrent les Chevaliers, de Cham vinrent les Serfs.

Unique innovation : les termes "edele" et "geslahte" qui figuraient dans les *Livres de Moïse* sont remplacés par *ritere*, plus actuel, pour traduire *milites*. Mais les serfs, *eigenliute*, ne

(105) *ibidem* p. 307.

(106) *Lucidarius* 8,11. Edition Felix Heidlauf, *Deutsche Texte des Mittelalters* 28, Berlin, 1915.

deviennent toujours pas des *gebûre*, paysans, et la fonction sacerdotale n'apparaît toujours pas dans la classification proposée par ce traité qui est, en son époque, au moins dix ans après que Godefroi de Viterbe a définitivement relié les fils de Noé au schéma "prêtres-nobles - paysans", un témoin fort attardé de la survivance désormais presque artificielle d'idées qui avaient cours à la fin de la première moitié du 12ème siècle et perdurèrent vraisemblablement à la cour des Welfes plus longtemps qu'ailleurs. Les *Libres, die frigen*, occupent encore la place des *pfaffen*, qu'ils désignent sans doute ici aussi, l'influence des ouvrages d'Honorius étant, dans le *Lucidarius*, omniprésente et manifeste. Preuve du caractère encore semi-archaïque et précourtois de la classification proposée dans l'*Imago Mundi* : Archaïsme qui s'accorde au style didactique du traité transcrit en allemand à la demande du duc vieillissant, à la cour de Brunswick, mais rédigé en prose et au mépris des usages littéraires courtois. Henri le Lion semble avoir voulu y retrouver les idées qui avaient été celles de la cour welfe à l'époque des grandes espérances impériales de Henri le Superbe et des grandes spéculations théologiques d'Honorius Augustodunensis, entre 1130 et 1140.

* * *

Nous disposons donc, tout au long du 12ème siècle, de divers jalons sûrs et explicites à l'appui desquels il est permis d'affirmer que l'Allemagne précourtoise concevait encore la tripartition sociale selon un schéma archaïque proprement germanique qui ne connaissait que les trois statuts du Noble, du Libre et du Serf. Fort de cette certitude, nous pouvons même comprendre les raisons de la circonspection avec laquelle le texte de la *Genèse de Vienne*, composé dans les années 1060 à 1065 sous l'influence du mouvement réformiste, s'applique à empêcher l'esprit du lecteur de s'appesantir sur le sens d'une division ternaire de la société. Car, comme tend à le prouver le vers 1533, l'auteur connaît la distinction traditionnelle tripartite qui, à l'intérieur de la condition libre, sépare encore ceux qui sont simplement libres des nobles. Mais il n'entend pas lui accorder l'aval de l'autorité scripturaire et prend soin de réduire

la différence existant entre "vrî" et "edele". Il n'oppose guère à *scalche* (v. 1508) que *herren* (v. 1513), les esclaves aux maîtres. Bien que conservatrice, cette vision de la société, fidèle à l'esprit biblique, refuse d'être assimilée à la théorie des trois ordres statutaires ou fonctionnels, et, de propos délibéré, lui substitue une classification binaire de la condition humaine.

Peut-être l'adaptateur allemand a-t-il voulu ainsi résister à la tentation d'assimiler les trois fils de Noé à des ancêtres mythiques des trois ordres, tentation à laquelle avait dû céder avant lui une tradition qui avait, sans doute inconsciemment, confondu les trois fils de Noé et les fils de Heimdallr. Mais il semble que la volonté collective d'opérer la synthèse des deux traditions mythiques, l'une germanique, l'autre biblique, l'ait emporté sur les scrupules théologiques de l'auteur. Car celui de ses successeurs qui, soixante-dix ans plus tard, a composé les *Livres de Moïse* a au contraire succombé à la tentation avec franchise et détermination.

Mais avant de succomber, l'auteur de Vorau a dû longuement réfléchir, écouter sur ce point des avis contradictoires ! Les termes qu'il emploie pour se justifier ne sont pas une simple formule : "ainsi que je l'ai entendu dire" ("also ich virnomen han"). Il hésitait sans doute à se détourner de sa source biblique et du modèle laissé par son prédécesseur. Peut-être même des contradicteurs hirsoviens lui ont-ils fait remarquer que la communauté chrétienne dont leurs efforts appelaient l'avènement ne devait pas connaître de différence entre les hommes, créatures d'un seul et même Dieu ! Et pourtant il affirme, sous la pression de l'opinion commune, des on dit- et des ouï-dire, la nature théologique et sacrée de la tripartition sociale et du cloisonnement des statuts qui en résultent, après avoir pris la précaution d'en proclamer le caractère immuable :

swi wir ez chêren,
ir nist niht mère.
dev zale nimmer zerget
di wile so dev werlt stet (107) .

De quelque façon que nous les envisagions, il n'y en a pas d'autres. Leur nombre ne changera jamais tant que durera le monde.

A l'époque où écrit l'auteur des *Livres de Moïse*, la littérature clunisienne est déjà sur son déclin. Les oeuvres à sujet biblique elles-mêmes se mettent à véhiculer une théologie suspecte inspirée d'Abélard (108) ou mêlée de conceptions étrangères au dogme chrétien, religieuses certes, mais d'origine païenne. Il suffit pour s'en convaincre d'observer de plus près les vers relatifs aux fils de Noé en les comparant au bref résumé du mythe des trois fils de Heimdallr, cité plus haut, ou encore à ce que rapportent Nithard et quelques autres des statuts sociaux en vigueur chez les Saxons et, plus généralement, chez les anciens Germains : Jarl, Karl et þraéll, Noble, Libre et Serf sont devenus... ce qu'ils étaient ! Rien n'est changé à l'ordre hiérarchique et tristatutaire dont rendait compte le mythe germanique et il est permis d'affirmer que le schéma repris par notre adaptateur des *Livres de Moïse* n'a pas été transmis par une oeuvre savante, rédigée par un quelconque Adalbéron. Car une telle oeuvre eût fourni déjà la tripartition classique dans laquelle la fonction sacerdotale est représentée à côté de la fonction guerrière et de la fonction nourricière, et qui, d'après nos constatations précédentes, semble avoir été déjà en vigueur, du 9ème au 11ème siècle, dans les pays où une tradition celtique est soit attestée (Irlande) soit plausible si l'on admet l'influence culturelle de substrats anciens (France, Angleterre). En d'autres termes, le clergé aurait pris, en France et en Angleterre, la place du druide gaulois ou breton dont l'antiquité germanique ne connaissait pas l'équivalent. Le schéma celtique "druide-noble guerrier-éleveur" aurait ainsi perduré sur des aires culturelles où son implantation dans les mentalités était fort ancienne et se serait métamorphosé en "oratores - bellatores - laboratores" au terme d'une réflexion théologique qui, puisant ses arguments dans la patristique, l'aurait réhabilité au profit du clergé, notamment lors des premières crises de la Chrétienté immédiatement postérieures à l'An Mille, tandis que l'Allemagne, d'abord strictement fidèle à la tradition germanique, ne songerait à modifier cette dernière que sous l'effet des bouleversements consécutifs à la Querelle du Sacerdoce et de l'Empire, pour ne

(108) Cf. H. de Boor, *Geschichte der deutschen Literatur*, I, pp. 160-161, relatif à l'influence de la scolastique sur le début des *Livres de Moïse*.

consentir à lui substituer la théorie proprement trifonctionnelle que dans la seconde moitié du 12^{ème} siècle, sous l'influence de courants théologiques venus de France. Voilà qui rendrait compte du fait que c'est précisément la théorie germanique des ordres statutaires qu'expose l'auteur des *Livres de Moïse*, que c'est d'elle aussi que s'empare Honorius Augustodunensis pour lui donner une signification nouvelle tout en sauvegardant les apparences formelles, familières aux lecteurs allemands auxquels il s'adresse.

Force nous est alors d'en conclure que la présence de cette théorie traditionnelle germanique dans les premiers témoignages littéraires importants du 12^{ème} siècle ne saurait s'expliquer que par une transmission autochtone ayant pour appui une tradition sociale insérée dans une pratique réelle et, par là, propice au syncrétisme opéré entre le récit biblique et le vieux mythe germanique. Les auteurs "clunisiens" se trouvent ainsi pris au piège de leur propre méthode : voulant aller aux laïcs en suscitant l'adaptation du texte biblique en allemand, ils n'ont abouti qu'à favoriser l'intrusion, dans ce dernier, d'éléments véhiculés par la tradition même à laquelle les grégoriens opposaient l'adage : "consuetudo, non veritas !" Et comme ces éléments traditionnels avaient, en raison de leur origine religieuse païenne, conservé une valeur plus ou moins sacrée, il était naturel qu'ils vinssent s'insérer dans la nouvelle culture populaire chrétienne que l'esprit de Cluny et de Hirsau avait voulu créer. L'ère des grandes révolutions culturelles et des grandes réformes missionnaires devient alors celle des grandes confusions. Les trois fils de Noé nous en fournissent l'exemple le plus symptomatique lorsqu'ils assument le rôle des trois fils de Rigr-Heimdallr, rôle qui ne saurait jamais avoir été le leur si l'on s'en tient à l'interprétation orthodoxe que pratique l'exégèse biblique. Le chapitre X de la Genèse ne nomme-t-il pas en effet Javan, nom dans lequel on reconnaît l'Ionie, parmi les fils de Japhet, et parlant de ses descendants, ne dit-il pas : "A partir d'eux se fit la dispersion dans les îles des nations" (X, 5), c'est-à-dire "les îles et les côtes de la Méditerranée" (109), rivages européens les plus proches de la Terre Sainte, donnant par là à entendre que Japhet est

(109) *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*. Paris, 1961, p. 17, note (f).

l'ancêtre des peuples d'Europe, cependant que, si l'on en croit le commentaire autorisé de l'Ecole Biblique de Jérusalem : "Sous la forme d'un tableau généalogique, ce chapitre donne une table des peuples, groupés moins selon leurs affinités ethniques que d'après leurs rapports historiques et géographiques : les fils de Japhet peuplent l'Asie Mineure et les îles de la Méditerranée ; les fils de Cham les pays du Sud : Egypte, Ethiopie, Arabie, et Canaan leur est rattaché en souvenir de la domination égyptienne sur cette contrée ; entre ces deux groupes sont les fils de Sem : Elamites, Assyriens, Araméens, et les ancêtres des Hébreux" (110). Avec un esprit quelque peu simplificateur, dont les exégètes ne sont pas toujours dépourvus, on pouvait donc en arriver à la conclusion à laquelle la Chrétienté parvint très tôt : si Japhet était l'ancêtre des Européens, Sem, ancêtre des Sémites, était à l'origine des peuples de l'Asie, limitée par la géographie antique et médiévale au Moyen-Orient. Quant à Cham, non content d'être réputé "père de Canaan" pour des raisons qui tiennent à l'histoire ancienne des Hébreux, il endosse encore la paternité de peuples qu'il est permis d'appeler africains. Si les Ethiopiens procèdent de lui, il est donc l'ancêtre des Noirs, et sans doute donc noir lui-même. Nous touchons ici à la naissance d'un schéma de pensée raciste, assorti d'une justification théologique qui lui procure l'aval de l'autorité scripturaire et du logos divin, afin de pouvoir distinguer, par ordre de supériorité et en fondant une hiérarchie, entre races sémitiques, races japhétiques et races chamitiques. Sem et ses descendants sont tout naturellement les bienheureux élus, "placés sous la protection spéciale de Yahvé" (111). Japhet et les siens sont seulement "mis au large" et admis dans les tentes de Sem, dans une situation qui tient à la fois du privilège et de la dépendance, assez précisément définie pour dire son infériorité par rapport à l'élu, mais assez ambiguë aussi pour avoir permis aux Pères de l'Eglise d'y voir symboliquement "l'annonce de l'entrée des Gentils (Japhet) dans la communauté chrétienne issue des Hébreux (Sem)" (112). Sur Cham et les Chamites, assimilés aux Noirs, pèse par la bouche de Noé la malédiction de l'Eternel qui les

(110) *ibidem*, note (e)

(111) *ibidem*, note (b).

(112) *ibidem*, note (b)

condamne à une servitude sans fin. Renforcé sans doute par la théologie augustinienne qui accable les "enfants des ténèbres" et voit dans le noir la couleur infernale par excellence (113), ce dogme servira à justifier l'esclavage colonial des Temps Modernes, le commerce du "bois d'ébène" (114) et, dans les sociétés américaines ou sud-africaines, protestantes et donc plus que d'autres imprégnées d'esprit biblique et vétéro-testamentaire, la bipartition à la fois sociale et raciale entre Blancs et Noirs. Mais avant de contribuer au repos de la conscience des négriers, il a servi dans l'Europe médiévale, et notamment en pays germanique, à rapprocher la représentation biblique des trois races de la théorie païenne des trois ordres ou états. Des trois statuts, en effet, celui de servitude correspond parfaitement à l'esclavage instauré par Dieu pour la punition du péché de Cham. Mais cette coïncidence, qui aurait peut-être à elle-même suffi à inciter les adaptateurs de récits bibliques, les légistes ou les théologiens à faire des fils de Noé les ancêtres des trois catégories sociales, a été considérablement renforcée par celle des couleurs, réelles ou symboliques, qui caractérisent la servitude ici et là. Coïncidence plus insidieuse que la première, parce que sans lien avec la pensée rationnelle, mais d'autant plus suggestive qu'elle porte l'imaginaire à procéder par associations spontanées de symboles, afin de confondre deux traditions étrangères l'une à l'autre, profondément divergentes par leur origine et plus encore par leur sens. On sait en effet que le monde germanique associait une couleur symbolique à chaque caste ou statut. Le blanc était la couleur des Nobles, le rouge celle des Libres et le noir celle des Serfs. La *Rígsþula* ne s'écarte pas de cette tradition puisqu'elle présente Þraéll comme noir, Karl comme rouge, tandis que Jarl et son fils Konr Ungr sont caractérisés par un blanc brillant (115). Georges Dumézil donne de cette symbolique des couleurs une interprétation trifonctionnelle dans laquelle le blanc représente le sacré et le rouge la force, cependant que le noir, qui cor-

(113) Voir à cet égard le long prologue du *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, qui exploite cette symbolique. Feirefiz, demi-frère de Parzival et fils d'une mère qualifiée de Mauresque, porte sur sa peau jusqu'à l'heure tardive de son baptême des tâches noires en signe de cette malédiction. Celles-ci disparaissent par enchantement sous l'effet de l'eau lustrale, mettant ainsi fin à ce métissage fantastique.

(114) Voir Louis Sala-Molins : *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris, 1987, pp. 20-25.

(115) Cf. Dumézil, *La Rígsþula...* p. 8.

responderait alors à la couleur des Śūdra asservis de l'Inde post-rigvédique, aurait, chez les Germains, éliminé le bleu ou le vert, d'ordinaire représentatifs de la troisième fonction, comme c'est le cas chez les Celtes ou les Latins. L'embarras du maître face à ce "déviatisme" germanique est manifeste. Aussi tente-t-il d'en rendre compte en invoquant les glissements fonctionnels qui se sont produits dans la religion germanique ancienne, la fonction magique ayant transposé certains de ses aspects sur la fonction guerrière et la fonction de force débordant sur celle de fécondité. Une telle interprétation suppose qu'il y ait eu, dès les origines des Indo-Européens, un symbolisme trifonctionnel des couleurs, allant de pair avec la présence d'une pensée trifonctionnelle déjà élaborée. Or, comme l'a démontré avec pertinence Jean Haudry, la signification primitive des trois couleurs n'est pas encore trifonctionnelle, mais cosmique. Ce sont les couleurs respectives des trois cieux de la cosmologie indo-européenne "selon laquelle deux cieux tournent autour de la terre, un ciel nocturne noir et un ciel diurne blanc, séparés par un crépuscule rouge auquel préside un dieu dont la fonction est d'assurer le passage de l'un à l'autre" (116). Cette cosmologie "comportant deux ciels mobiles et un ciel fixe est le premier pas de l'évolution qui mène à la cosmologie des trois mondes fixes" (117). Transposant ensuite leur façon de penser l'ordre du cosmos sur le monde des hommes, les Indo-Européens ont conçu ce dernier comme une réplique du monde céleste : à trois cieux et à trois mondes correspondent logiquement trois castes ou états dont la hiérarchie est tenue pour aussi immuable que l'agencement des Trois Cieux, comme le signifie l'identité des couleurs qui, initialement cosmiques, sont devenues "secondairement sociales". Ainsi est-il probable qu'avant de recevoir une légitimation trifonctionnelle, les castes ont existé selon un principe de tripartition dont le fondement était cosmique et métaphysique, dans le monde indo-iranien comme dans la société germanique ancienne où, Jean Haudry l'a noté : "A chaque état correspond... une des trois couleurs cosmiques symbolisant le principe spirituel qui domine en lui. Les Serviteurs se limitent au

(116) Jean Haudry : *Les Trois Cieux*. E.I.E. 1 (1982), pp. 23-48. Ici p. 23 ; voir aussi pp. 26-27. En outre : *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan, 1987, *passim*.

(117) Jean Haudry : *Le nom des trois états de la société germanique*. E.I.E. 15 (1985), p. 43.

principe vital noir ; les Hommes libres possèdent en outre le principe rouge d'ardeur guerrière ; le principe supérieur blanc est réservé aux Nobles". Selon toute apparence, la hiérarchie des trois ordres statutaires germaniques reflète donc un des éléments les plus archaïques et les plus originels de la tradition indo-européenne antérieur encore à l'émergence de la pensée trifonctionnelle au sein de cette même tradition.

Point n'est besoin, par conséquent, de souligner toute la distance qui séparait à l'origine le noir inhérent à la condition de *braëll*, et du serf germanique en général, de la noirceur d'âme et de peau en punition de laquelle Cham et ses descendants putatifs tombent sous le coup de la malédiction éternelle de Yahvé. Le noir vestimentaire du premier, qui est encore de règle au 12ème siècle selon la *Chronique des Empereurs*, a été tout bonnement confondu avec le noir africain ou éthiopien du second, sans doute à la faveur du parallélisme qui pouvait également s'instaurer entre la blancheur de peau des races dites japhétiques et la couleur symbolique qui est celle du Noble, et qui restera d'ailleurs celle de la fonction royale dans diverses traditions européennes. L'imprécision étant mère des amalgames, l'autorité biblique et théologique put ainsi relayer celle de la tradition autochtone que l'on souhaitait faire oublier ou tout au moins interpréter dans un sens apparemment chrétien. Mais le succès de cette tentative, quoique tout à fait manifeste dans les *Livres de Moïse* de Vorau, dans l'*Imago Mundi* d'Honorius et dans le *Lucidarius*, semble ne s'être guère prolongé au delà du 12ème siècle. Le *Miroir des Saxons*, souvent attribué à Eike von Repgow et composé peu après 1220 en moyen-bas-allemand, prend en effet délibérément le contrepied de cette interprétation de l'histoire des fils de Noé, sans doute afin de nier, dans un dessein que l'on devine aisément, le bien-fondé du servage, et rappelle à la mémoire de ses lecteurs le sens "raciste" qu'il convient de donner aux chapitres IX, 18 à X, 29 de la Genèse. Seuls, selon lui, peuvent être asservis conformément à la volonté de Dieu les véritables descendants de Cham qui ne sauraient se trouver qu'en Afrique :

Ok seggen sumleke lude, it queme egenscap van Cam,
 Noes sone ; Noe segende twene sine sone, an dem dridden
 ne gewuch he nener egenscap ; Cam besatte Affricam mit
 sime geslechte, Sem blef in Asia, Japhet, unse vordere,

besatte Europam ; sus ne blef er nen des anderen (118) .

Certaines gens disent encore que le servage viendrait de Cham, fils de Noé. Noé a béni deux de ses fils ; à propos du troisième, il n'a nullement parlé du servage. Cham occupa l'Afrique, Sem demeura en Asie, Japhet, notre ancêtre, occupa l'Europe. Aussi ne resta-t-il à chacun rien de l'autre.

L'auteur du *Miroir des Saxons* se garde bien de contredire la Bible. Par servage, il veut entendre celui qui se pratique en Europe et en Allemagne, et ce servage-là ne saurait à ses yeux trouver de légitimation quelconque dans la malédiction de Cham. Entendez par là que l'Europe est une terre d'hommes libres issus de Japhet et que le servage légitime et agréable à Dieu ne peut exister qu'en Afrique où Cham s'est établi. Il n'est cependant pas certain qu'il faille voir dans cette argumentation un souvenir de l'équation qui assimilait au siècle précédent les hommes libres aux descendants de Japhet. Car s'il en était ainsi, pourquoi ne serait-il pas ici également question des Nobles ? Mieux vaut admettre que le schéma des trois statuts germaniques est alors, au début de 13ème siècle, entré dans l'oubli, tant sous l'effet des mouvements sociaux de l'époque qu'en raison de la concurrence à laquelle le soumet le schéma trifonctionnel dont nous avons déjà retracé la lente pénétration en Allemagne, du milieu du 12ème siècle jusqu'au moment où Freidank le proclame clairement dans son *Discernement*.

Si le *Miroir des Saxons* en vient ainsi à séparer de nouveau deux traditions que l'époque précédente a vainement tenté d'amalgamer, son auteur n'agit ni par souci de rigueur dans l'interprétation du texte biblique ni dans une intention hostile au clergé, ni en apôtre de l'égalité évangélique ni en gardien de la tradition germanique. Il appartient à un âge tout différent de celui dans lequel évoluait mentalement l'adaptateur des *Livres de Moïse*. Pour ce dernier, la distinction des trois ordres ou des trois états n'allait pas de soi, le rêve égalitaire hirsovien risquait, ou menaçait, de devenir réalité. Les premières tendances séculières de la civilisation européennes ne s'étaient pas encore fait jour. Aussi est-il moins

(118) *Sachsenspiegel, Landrecht III, 42, paragraphe 3*, éd. Karl August Eckhardt, Göttingen 1955, pp. 224-225.

déraisonnable qu'il n'y paraît au premier abord de considérer les assertions de ce conteur, conservées par le manuscrit de Vorau, comme le signe d'une victoire de la mentalité traditionnelle sur l'idéal évangélique que le monachisme hirsovien avait rêvé d'imposer aux laïcs. L'insistance avec laquelle les *Livres de Moïse* veulent ancrer dans l'esprit de leurs lecteurs la conviction que le nombre des trois ordres "ne changera jamais tant que durera le monde" prouve combien leur propos est différent de celui qui transparaît dans le *Memento Mori* de Noker de Zwiefalten (119), composé un demi-siècle plus tôt, entre 1070 et 1080.

La lecture de ce sermon versifié aux dix-neuf strophes implacables nous renseigne sur le climat et l'atmosphère à la fois théologiques et idéologiques dans lesquels a pris naissance le courant d'idées contraire appelé à aboutir quelques décennies plus tard aux positions résolument conservatrices et traditionalistes exprimées dans les *Livres de Moïse* de Vorau. Le *Memento Mori* est inspiré par l'esprit clunisien ou hirsovien le plus radical et s'acharne précisément contre ces témoins vivants de l'inégalité des hommes que sont les Nobles, représentants du principe spirituel supérieur dans la hiérarchie germanique traditionnelle et censés procéder de Sem, le fils aîné et préféré du patriarche. L'auteur ne nous est connu que par l'initiative d'un admirateur qui a composé a posteriori une strophe supplémentaire (la 19ème), afin de transmettre aux générations futures le nom de ce militant de la foi qu'avait été le poète. Preuve que ce Noker n'était pas un isolé et qu'il avait des partisans, qu'il représente une tendance importante de la spiritualité chrétienne et réformatrice de son temps, que les idées qu'il défend constituaient aux yeux de ses contemporains un danger subversif pour la société. Sur le poème, Albert Fuchs a porté un jugement auquel on souscrit volontiers après une lecture réfléchie et approfondie :

L'oeuvre est marquée au coin de l'indigence d'une personnalité assez déshéritée qu'obnubile encore l'affolement métaphysique. Cette âme a accueilli et assimilé volontiers la rigueur clunisienne et l'égalitarisme hirsovien, ascétiques l'un et l'autre ; s'adressant

(119) Rudolf Schützeichel : *Das alemannische Memento Mori*. Tübingen, 1962, pp. 126-133.

à des gens qui vivaient dans le siècle, elle a fait sa part à un activisme que la réglementation monacale ignorait (120).

Noker, après avoir pris part, en 1065, à la restauration de l'abbaye de Hirsau, en avait transporté l'esprit à Zwiefalten dont il était devenu abbé en 1090. Mais son zèle de prédicateur l'avait aussi poussé, entre 1070 et 1080, pendant la crise politique que l'on sait, à s'adresser à ceux qui, dans ce monde pervers et trompeur (str. 18, v. 1) sont en quelque sorte prédestinés par leur naissance à s'épanouir dans la vie d'ici-bas : les Nobles. Noker leur rappelle en termes sévères que les hommes sont égaux aux yeux de Dieu, qu'ils le seront tous en Paradis, sauf, bien entendu, si certains d'entre eux vont en Enfer pour avoir trop inconsciemment ou trop cyniquement joui des "privilèges" qui leur ont été accordés sur terre ! Le thème du "Memento Mori" proprement dit n'accapare que la première et la dernière partie du poème entre lesquelles les strophes centrales exploitent à fond celui de l'inégalité sociale considérée comme un fléau qui fait insulte à Dieu :

La vie humaine s'écoule en un instant aussi bref que celui qu'il faut pour abaisser la paupière...

lit-on à la strophe 6 pour ne retrouver la même menace qu'à la strophe 13 :

Nul homme n'est assez avisé pour connaître l'heure de sa mort (v. 1)

Mais les strophes 7 à 12 abandonnent les thèmes classiques du sermon destiné à rappeler aux fidèles que le salut éternel se mérite dès l'ici-bas par le mépris du monde. Le prédicateur cesse alors d'encourager ses ouailles à faire l'investissement à long terme qui doit assurer leur prospérité dans l'au-delà. Il s'en prend dès la strophe 7 à ce qu'il tient pour le péché vraiment capital : Dieu a fait les hommes égaux, mais ceux-ci ont transgressé la loi égalitaire de Sa création et ont créé les différences de condition. Voilà qui

(120) Albert Fuchs : *Les débuts de la littérature allemande du VIII^{ème} au XII^{ème} siècle*. Paris, 1952, p. 69.

doit suffire à leur damnation :

N'auriez-vous rien fait d'autre que vous drevriez
encore en avoir dommage éternel (v. 4) .

La strophe 8 réitère ce reproche et semble vouloir aussi faire grief de leurs qualités naturelles à ceux qui sont sages et avisés. Mais le manuscrit présente ici une lacune. Lorsque le texte reprend, dans la seconde moitié de la 9ème strophe, nous sommes au coeur de la question sociale : le pauvre a besoin de justice et ne peut l'obtenir qu'à prix d'argent, et voilà pourquoi les privilégiés de ce monde seront damnés ! La strophe 10 s'étend sur ce thème que Noker a choisi d'aborder au milieu de son poème, à mi-distance du début et de la fin de son sermon :

Puisqu'il a vendu la justice, il ira en Enfer (v. 3) .

tandis que la strophe 11 indique sans ambage quelle résolution doivent prendre les auditeurs s'ils veulent faire pénitence pour gagner le ciel et la joie éternelle : se soumettre à la loi égalitaire prônée par l'Évangile, partager leur biens en en gardant une moitié pour eux et en donnant l'autre aux pauvres :

Ube ir alle einis lebitint, so wurdint ir alle geladen in
ze der ewigun mendin...
taz eina hant ir iu selben...
daz ander gebent ir dien armen...

Si vous viviez tous selon la même loi, vous seriez tous
Admis à la joie éternelle...
Gardez pour vous-mêmes une moitié (de vos biens) ...
Donnez l'autre aux pauvres...

La dix-neuvième strophe étant apocryphe, il faut se rendre à l'évidence que Noker a conçu son sermon de 18 strophes, selon la règle, en trois parties égales et qu'il a voulu en placer le thème principal en deuxième position, tandis qu'une structure symétrique rigoureuse souligne le motif de la "justicie vendue", c'est-à-dire des droits féodaux : les seigneurs lèvent des impôts et font ainsi payer la sécurité qu'il doivent assurer aux pauvres et aux faibles,

comme d'ailleurs à toute la communauté. Dans un bel élan utopique Noker exige d'eux qu'ils renoncent à ce privilège lié à leur fonction de juges et qu'ils accordent sans contrepartie à leurs sujets le "reht" : ordre, justice, protection, que ces derniers sont en droit d'attendre de leurs maîtres. Il semble bien que les divers articles de cette revendication soient dirigés contre les détenteurs du *hanțgemahete* dont font état les *Livres de Moïse*, contre la fonction judiciaire qui revient de droit aux lignages nobles. Le prédicateur contredit donc de front, au moment crucial de son homélie, l'argument par lequel la théorie - tristatutaire ou trifonctionnelle - des trois ordres justifie l'existence et la caste noble. Aux yeux de beaucoup de ses auditeurs nobles il ne saurait manquer de passer pour le "partageux", le démagogue qui réclame la suppression intégrale et immédiate des impôts, en se livrant à un chantage éhonté au salut éternel : l'Egalité ou l'Enfer !

Gert Kaiser (121) voudrait tenir pour unique en son genre et isolé cet égalitarisme radical à une époque où la promesse chrétienne du Paradis avait été réduite à une consolation quelque peu lénifiante destinée à ne se réaliser que dans l'au-delà. Cette interprétation symbolique et spiritualiste des espérances égalitaires très concrètes du christianisme primitif était le résultat d'une longue évolution qui avait fini par donner à l'Eglise son visage hiérarchique et aristocratique, ce visage que les mouvements réformistes du 11^{ème} siècle, timides précurseurs de Joachim de Flore et de Thomas Müntzer, contestaient avec plus ou moins de virulence selon que le moment leur paraissait opportun ou non. Il ne l'était pas encore pour l'auteur de la *Genèse de Vienne* qui, sans donner son aval à la tripartition statutaire, favorable à la noblesse, justifie à l'aide d'un argument scripturaire l'inégalité qui sépare maîtres et serviteurs. Il ne l'était déjà plus - et n'aurait apparemment jamais dû l'être - pour l'auteur des *Livres de Moïse* qui établit une différence non seulement entre seigneurs et hommes libres, mais aussi entre hommes libres et serfs. En revanche, il semble que Noker de Zwiefalten ait composé son poème à un moment très bref où la situation politique permettait de croire à nouveau à la mission sociale réformatrice de l'Eglise. Tout

(121) Gert Kaiser : *Das Memento Mori. Ein Beitrag zum sozialgeschichtlichen Verständnis der Gleichheitsforderung im frühen Mittelalter*. Euphorion 68 (1974), pp. 336-370.

en faisant abstraction des polémiques relatives à l'inadéquation de l'adjectif "clunisien" que certains critiques refusent d'appliquer à des oeuvres comme le *Memento Mori*, Kaiser parvient à nous convaincre que le poème de Noker a pour arrière-plan historique les années où s'épanouirent, surtout dans le Sud de l'Allemagne, le mouvement des moines laïcs et l'idéal de la "vita communis" (122). Cette poussée utopique permet de comprendre l'arrogance du prédicateur qui, ne l'oublions pas, s'adresse à des hommes et à des femmes ("wib unde man") de la noblesse. Parlant à des gens de condition inférieure ou à des indigents, il n'aurait sans doute pas osé aborder le thème de l'égalité. C'eût été courir le risque de demeurer incompris en un temps où la hiérarchie féodale était encore acceptée par toutes les classes sociales. Il était préférable de ronger la bonne conscience de l'aristocratie en cherchant à convaincre les seigneurs de l'illégitimité qui, aux yeux de Dieu, devant lequel ils étaient assurés d'avoir à comparaître un jour, entache les privilèges - ou prérogatives - de leur état. C'est pourquoi Noker nie sans ménagement que l'inégalité des conditions sociales, réduite dans son esprit à l'opposition des pauvres et des riches, soit supportable à Dieu et à plus forte raison qu'elle puisse être voulue par Dieu (123). S'il ne menace pas encore ses auditeurs de l'avènement terrestre du Paradis égalitaire, auquel croira quelque cent ans plus tard Joachim de Flore, il tente, avec une passion glacée, de leur inculquer l'idée que la société céleste ne connaît ni les lois ni les hiérarchies des sociétés terrestres. Mais cette idée même a, en dépit de son caractère platonique, une valeur révolutionnaire pour la mentalité médiévale. Elle n'aura d'ailleurs pas d'avenir - du moins pas d'avenir immédiat - puisque au 12ème siècle, la très mystique Hildegard de Bingen proclame qu'il n'est pas plus convenable d'accueillir des novices de basse condition dans un couvent ou un monastère réservé aux rejetons de la noblesse que de mêler moutons, boeufs et ânes dans une seule et même étable, et justifie cette discrimination par la volonté de Dieu : "quia Deus discernit populum

(122) G. Kaiser, art. cit. p. 336.

(123) *ibidem* p. 365

in terra sicut in coelo" (124). Le paradis dont la vie conventuelle doit donner un avant-goût est donc à ses yeux constitué en hiérarchies qui sont le reflet transcendant des hiérarchies terrestres, lesquelles ne sauraient à leur tour que participer de l'esprit du divin Créateur. La sainte abbesse est en cela la digne contemporaine de l'auteur des *Livres de Moïse*. Le vieil esprit germanique de l'"aristie", qui est l'essence même de la noblesse, est encore vivant en eux et fait vibrer leur sensibilité jusqu'à inspirer à la première ses réflexions tranquilles sur l'identité du temporel et de l'éternel, jusqu'à inciter le second à réinterpréter l'histoire des fils de Noé dans un sens qui défigure manifestement la conception que se fait l'autorité scripturaire de l'inégalité humaine. Tous deux n'expriment d'ailleurs qu'une opinion généralement admise en leur temps (125), attaquée et ébranlée certes dans les dernières années du 11^{ème} siècle par la revendication grégorienne attachée, on l'oublie trop souvent, à remettre en cause "l'image du monde", l'image idéale de l'ordre universel et des ordres sociaux et humains traditionnels, mais qui ne fut pas balayée des mentalités après que l'Eglise eut recouvré son indépendance face aux pouvoirs séculiers.

La preuve en est que le partisan de la Papauté qu'était Honorius Augustodunensis se réclame lui aussi, on l'a vu, de cette vision inégalitaire. En dépit de ses sympathies grégoriennes, il légalise l'existence des trois ordres en reliant leur origine à la volonté divine. Peut-être agit-il déjà moins par conviction personnelle que par scepticisme à l'égard des méthodes hirsoviennes dont l'échec devenait, à son époque, de plus en plus sensible. Nous savons en effet quelle fut son attitude en 1125. Hostile aux Hohenstaufen, réprouvant leur conception de la légitimité politique et de la souveraineté impériale, il ne fut pas pour autant, en soutenant les positions pontificales, l'allié du monachisme hirsovien ni le fourrier tardif de l'esprit de Cluny. Car 1125 est l'année où, de l'avis unanime des historiens, la Papauté cesse de s'appuyer sur les ordres monastiques pour réaliser le programme grégorien et s'initie, dans sa lutte contre l'Empire, à l'intrigue politique et diplomatique, provoquant par l'intermédiaire d'Adalbert de Mayence, membre du

(124) Migne, *Patrologie Latine*, Tome 197, p. 338 A.

(125) Cf. Friedrich Heer : *Die Tragödie des Heiligen Reiches*, Stuttgart, 1952, pp. 136-141.

haut-clergé, la querelle dynastique d'où naîtra la rivalité des Welfes et des Hohenstaufen, et inaugurant par là, quoique encore timidement, dans le gouvernement de l'Eglise, les méthodes que consacrera bien plus tard, en les érigeant en système, le pontificat d'Innocent III.

"Rome n'avait plus besoin des moines" remarque laconiquement G. Duby (126). Dès lors, si l'Eglise romaine n'est plus à l'heure de Cluny et de Hirsau, si l'institution sacerdotale et l'épiscopat sont réhabilités, il est urgent qu'un membre du parti pontifical d'Allemagne, Honorius en l'occurrence, songe à imiter Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai.

Pour ce faire, il aura tout d'abord spontanément recours à la version germanique de la tripartition sociale, qui était répandue en Allemagne. Il peut même l'avoir empruntée aux *Livres de Moïse* du manuscrit de Voraù, car il n'est pas certain qu'elle ait figuré dans les premières rédactions de l'*Imago Mundi* qui remontent, selon Manitius, aux années 1110 (127). La première édition de cet ouvrage qui puisse être datée avec certitude est de 1123, la cinquième postérieure à 1152 ; celle dans laquelle Honorius fait pour la première fois mention de la division du genre humain en *liberi*, *milites* et *servi*, étant la seconde, postérieure à 1133, est contemporaine des *Livres de Moïse* et peut donc leur être redevable de cette émergence déclarée de la théorie tristatutaire issue de la tradition germanique.

Cependant, Honorius Augustodumensis, ce clerc si européen par l'étendue de sa culture et l'origine de ses connaissances que les érudits ont dû renoncer à traduire son nom du latin, faute de pouvoir décider s'il était d'Autun ou d'Augsbourg (128), connaissait

(126) G. Duby, *op. cit.* p. 254.

(127) Max Manitius : *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Tome III, p. 371 : "So könnte die *Imago Mundi* überhaupt zu den ältesten Schriften des Honorius gehören und schon früh begonnen sein. An keinem Buche aber hat Honorius wie an diesem so oft geändert und eine neue Ausgabe veranstaltet ; die erste sicher datierte fällt 1123, die fünfte nach 1152. Schon daraus ersieht man, welcher Beliebtheit sich das Werk erfreut haben muss".

(128) Après avoir constaté que son oeuvre expose une tripartition dont l'origine est encore germanique, bien que l'esprit en soit adapté aux grands débats spirituels et politiques du 12^{ème} siècle, nous inclinerions à penser que le nom d'"Honorius Augustodunensis" pourrait être traduit en français par "Honoré d'Augsbourg". Quelles raisons aurait donc eues un clerc d'Autun de soutenir la Papauté et les Welfes contre les Hohenstaufen ? Autun, il est vrai, n'est pas éloigné de Cluny. Mais Cluny était, en 1125 déjà, à l'écart de la Querelle du Sacerdoce et de l'Empire. L'évêché d'Autun a toujours relevé de la couronne de France et, dès cette époque, les conceptions politiques

certainement la théorie trifonctionnelle à la française, telle qu'elle avait été élaborée un siècle plus tôt par Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai. Même à supposer qu'il ait, étant allemand comme il est probable, ou vivant en Allemagne comme il est certain, songé à recourir en premier lieu à la tripartition autochtone de type germanique, il ne s'est pas résolu à démarquer le schéma "Nobles, Libres, Serfs" sans former, en bon partisan du pape, le dessein d'en infléchir la signification en faveur du sacerdoce et de l'épiscopat qui, après, 1125, retrouvaient toutes leurs prérogatives dans l'Eglise. Aussi a-t-il eu l'idée de jouer sur l'ambiguïté du sens que le latin médiéval attribuait au terme "liberi" (129).

A la différence de l'auteur des *Livres de Moïse*, il s'abstient de préciser que les *frige liute* "se contentent de vivre de leurs biens" comme le font les paysans libres ou les artisans, et même les bourgeois des villes, tous susceptibles d'entrer dans la catégorie des Libres. Il parle des Libres en prêtant à ce mot le sens que lui donnait implicitement Adalbéron lorsqu'il affirmait tantôt que Dieu

différait profondément entre la France et l'Allemagne. Or l'oeuvre et les idées de notre auteur ne prennent tous leur sens que dans le cadre du Saint-Empire. Mais nous nous garderons bien, en dépit de nos intuitions personnelles, de rouvrir le débat acharné dont l'origine d'Honoré fut le prétexte sans cesse renouvelé entre érudits français et allemands pendant tout le 19^{ème} siècle et jusqu'au début de la première guerre mondiale, qui offrit au nationalisme des uns et des autres l'occasion de se concrétiser en des luttes moins inoffensives !

(129) En Allemagne, jusqu'à l'époque qui nous intéresse ici, *liberi* désigne toujours les hommes de condition libre, par opposition aux ministériaux ou aux autres serfs. Un bon exemple de cette signification nous est fourni par Wipon, dans ses *Gesta Chunradi II di Imperatoris*, chapitre 20, où les comtes refusent de suivre le duc Ernest de Souabe dans sa rébellion et lui déclarent :

Nunc vero, cum liberi simus et libertatis nostrae summum defensorem in terra regem et imperatorem nostrum habeamus, ubi illum deserimus, libertatem amittimus (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hanovre 1915, ed. Harry Bresslau, p. 40).

On voit par là que *libertas* désigne avant tout une protection garantie par le seigneur ou suzerain selon le droit féodal et par le souverain selon le droit public. Plus anciennement, ou même jusqu'au 13^{ème} siècle dans le cas des paysans libres dont le statut se perpétue en Allemagne, il s'agit d'une protection des personnes qui découle du droit public.

Le latin médiéval *ingenuus* représente, quant à son sens, un cas particulier. Souvent employé comme synonyme de *liber*, il désigne à peu près partout l'homme libre, sauf sous la plume d'Otton de Freising, dans les *Gesta Frederici*, texte cité plus haut, pour l'édition duquel je renvoie supra à la note 65. Otton emploie en effet les deux mots ensemble en les distinguant nettement quant au sens de sorte qu'il n'est plus alors possible d'interpréter *ingenui* autrement que comme l'a fait Adolf Schmidt dans sa traduction allemande des *Gesta* : "noble", "bien né", "de bonne naissance", sens que ce terme possède d'ailleurs depuis le latin classique concurremment avec celui de "libre", "homme libre". "sive ingenui, sive liberi vel ministri" renvoie bien alors aux catégories de la tripartition germanique. Dans l'emploi qu'en fait Adalbéron de Laon, au contraire (voir infra note 131), l'adjectif substantivé *ingenuus* demeure ambigu. S'il peut être interprété dans le sens d'"homme libre", il n'est nullement interdit de penser qu'il équivaut à "noble", ce second sens incluant d'ailleurs le premier.

prescrit aux clercs " d'être purs..., exempts de toute souillure servile" (130), tantôt qu'"aucun homme libre ne peut vivre sans serfs (131). G. Duby commente à ce propos la pensée d'Adalbéron en des termes qui suffisent à nous éclairer sur l'interprétation qu'Honorius fait de "liberi :

Parce que les prêtres sont libres, et afin de mériter cette liberté, il leur faut échapper à la corruption, se dégager du charnel... Mais les prêtres doivent encore se garder d'une autre souillure, de cette indécorable salissure dont ne peuvent se laver les hommes qui travaillent de leurs mains... Voici ce qui établit leur supériorité sur le reste du genre humain, sur les princes eux-mêmes (132)

C'est donc parce que les clercs sont, comme les chevaliers, libérés de toute contrainte matérielle qu'ils sont réputés jouir du statut de liberté.

Au prix d'un glissement de sens si évidemment provoqué et si peu spontané qu'il tient presque de la supercherie, au prix aussi d'une promotion qui, dans l'énoncé de la tripartition, les place désormais en tête, les "liberi" ont donc quitté leur condition laïque et souvent paysanne pour s'identifier avec les clercs. Subtil et génial contresens, intentionnel et savamment prémédité par Honorius afin d'adapter aux besoins de la cause pontificale l'antique tripartition germanique, encore marquée par les traces de l'originalité ancestrale qui l'incitait à méconnaître la fonction sacerdotale !

Mais cette déformation pose à son auteur quelques problèmes de conscience... et de théologie. C'est pourquoi il s'efforce de la justifier dans la *Summa Gloria* en faisant appel à la Doctrine des Deux Glaives ou des Deux Pouvoirs, le Sacerdoce et le Règne. Elaborée dans la tradition patristique, celle-ci a su s'intégrer depuis longtemps les deux premières fonctions, celle du Sacré et celle du Glaive proprement dit, tantôt en les mettant sur pied d'égalité en sorte que le Pape est alors l'égal de l'Empereur qui ne lui est, en retour, ni subordonné ni inférieur, tantôt en les hiérarchisant pour

(130) *Carsten ad Robertum regem*, v. 254-55 ; trad. Carozzi p. 19.

(131) *ibidem*, v. 290 - trad. p. 23.

(132) G. Duby, *op. cit.* pp. 68-69

affirmer la prééminence du Sacerdoce sur l'Empire, comme le fait Honorius.

S'étant ainsi, pour la commodité, servi comme d'un masque du statut d'homme libre afin de s'insérer dans la figure tripartite traditionnelle connue du monde germanique, ayant par la même occasion conquis la première place de la hiérarchie des trois ordres, les clercs n'ont plus qu'à "jeter le masque". Aussi verrons-nous Chârlémanne instaurer, dans la *Chronique des Empereurs*, l'ordre des évêques et des prêtres, avant de statuer sur le sort des paysans (v. 14791-14814), mais seulement après avoir reçu le serment des "seigneurs" (*herren*) qui ont la garde des pays où il font respecter le droit (v. 14768-70), usant pour ce faire des prérogatives attachées au *hantgemahere*. L'auteur n'a pas encore tout à fait assimilé, semble-t-il, la démonstration d'Honorius, car le sens de la hiérarchie à respecter lui échappe encore... une fois sur deux. Mais que l'on se rassure ! Après lui, Godefroi de Viterbe saura placer les hommes d'Eglise à la place qui leur revient, la première, en prenant soin de les appeler "prêtres" (*presbyteri*), éliminant ainsi la dénomination trop vague de "clercs" et excluant du même coup de l'"ordo sacerdotum" les moines toujours suspects d'hostilité envers l'Empire. Pareillement, les paysans libres pourront tout à loisir, sous l'appellation de *rustici* ou de *gebûre*, ou encore de *bûman*, être relégués à la troisième place où ils s'amalgeront aux serfs dans un esprit corporatif et fonctionnel sans pour autant perdre leur statut de liberté. Cette dernière transformation n'entre pas encore dans les préoccupations d'Honorius, mais il semble que l'on en ait débattu après lui, sitôt reconnue et avalisée l'initiative qu'il avait prise en faveur des gens de son ordre. En un laps de temps très bref l'image de la solidarité trifonctionnelle a acquis alors en Allemagne un droit de cité nouveau et définitif.

Godefroi de Viterbe ne le cède d'ailleurs en rien à Honorius dans l'art d'opérer la synthèse intime des éléments du schéma tris-tatutaire germanique et de ceux du schéma trifonctionnel. C'est en effet lui qui, le premier, songe à rendre à la noblesse son appellation propre et, du même coup, sa qualité *sui generis*, son essence particulière. Là où Honorius parlait de *milites*, Godefroi n'hésite plus à parler de *nobiliste* ou *nobiles*, mais en leur attribuant la deuxième fonction et le deuxième rang. Les Nobles sont nommés comme

tels, mais après les prêtres et avant les paysans : voilà pour la rectification de rang. En revanche, la concession faite à l'origine et au sang, au lignage et à la naissance, masque encore la fonction sociale de la noblesse. Le protonotaire impérial a tôt fait de déceler la faille de l'argumentation qui l'oblige à citer les *nobiles* pour faire pièce à l'attitude grégorienne, toujours foncièrement hostile à la notion de souveraineté sacrée, royale ou impériale, elle-même intimement solidaire de l'idée d'une nature noble supérieure à l'humanité ordinaire. Affirmer l'existence de la noblesse ne suffit plus désormais. Il faut encore la justifier en en prouvant la nécessité fonctionnelle au sein de la communauté. Voilà pourquoi, donnant à l'énoncé de sa doctrine les aspects rigoureux d'un syllogisme, Godefroi précise d'abord que le *nobilista* procède de Japhet, à l'instar des *milites* dont parlait avant lui Honorius, puis dissipe toute ambiguïté en intimant que les Nobles ont pour mission de combattre : "*nobilibus pugnare...interest*", de même qu'il revient aux prêtres de prier "*orare*", et aux paysans de travailler : "*laborare*". A lui seul, l'emploi de ces trois verbes dénote l'influence de la doctrine qui émane d'Adalbéron et de Gérard. De ces derniers, et peut-être aussi de la *Vita Dagoberti IIIitii regis Francorum*, hagiographie composée au 11^{ème} siècle, postérieure à leurs proclamations, mais habile à en répercuter le contenu puisqu'elle distingue nettement les trois ordres fonctionnels : *ordo sacerdotalis, ordo militans, ordo agriculturalum* (133), le vocabulaire caractéristique de la formulation dialectique du schéma trifonctionnel est parvenu jusqu'en Allemagne et jusqu'à la cour impériale par divers intermédiaires possibles, dont le plus vraisemblable est certainement l'oeuvre de Sigebert de Gembloux. Chroniqueur et libelliste engagé dans les controverses relatives à l'investiture épiscopale, défenseur des prêtres mariés contre lesquels vitupérait la papauté réformatrice (134), ce moine dont l'univers culturel est celui des marches romanes de l'Empire, dont l'abbaye est de surcroît proche de l'évêché de Cambrai, connaissait sans nul doute la théorie des trois ordres défendue par l'archevêque Gérard, puisque, comme

[133] Voir annexe en fin d'article.

[134] *Apologia contra eos qui calumantur missas coniugatorum sacerdotum*, ed. E. Sackur, *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, tome II, 1982.

l'avait déjà noté Jakob Grimm (135), il en reproduit le schéma en employant les termes *orantes*, *pugnatores*, *agricolae*. Le rayonnement de son oeuvre polémique lui a assuré auprès du personnel de la chancellerie impériale une autorité et une notoriété qui ont perduré sous Frédéric Ier et a fortiori incité le précepteur du futur Henri VI à tirer parti de l'argumentation qu'il avait élaborée au service de Henri V, contre le pape Pascal II et en faveur d'un clergé inséré dans le siècle, intégré à l'ordre politique. L'oeuvre de Sigebert n'a cependant pas pu, en raison même de son caractère très spécialisé, influencer des auteurs d'expression vernaculaire, à l'exception peut-être de celui de la *Chronique des Empereurs* dans l'épisode relatif à Constantin et au pape Sylvestre. La mentalité séculière répugnait en outre à laisser pénétrer rapidement en Allemagne des idées ou des modèles d'organisation sociale qui lui étaient encore étrangers. Il est en revanche tout à fait plausible que certains éléments de cette oeuvre aient reparu sous la plume d'un polygraphe latiniste aussi électique que Godefroi de Viterbe et, qui plus est, toujours au service de la même cause. D'autres intermédiaires, directs ou indirects, ont pu certes alimenter l'information et la réflexion du protonotaire impérial, mais peu nous importe l'anonymat dans lequel ils sont restés. Un fait demeure : à la fin du 12ème siècle, en Allemagne, un personnage très officiel de l'entourage des Hohenstaufen et du parti impérial procède à la conciliation définitive et incontestée de deux théories sociales, à l'origine divergentes et concurrentes. Percevant avec finesse l'aspiration profonde de la civilisation courtoise qui s'épanouit alors, il réhabilite le statut de noblesse en le justifiant par sa fonction guerrière, mais rend du même coup à ceux qui en jouissent la conscience aristique d'être issu d'un sang réservé et d'appartenir à une humanité supérieure et prédestinée, admise à se considérer comme l'égale, dans un autre ordre, de ceux qui ont été retranchés du commun de l'humanité pour devenir des pourvoyeurs du sacré. Le second ordre, la noblesse, ne sera désormais guère moins respectable au regard du premier, le clergé, que ne l'est Japhet face à son aîné Sem. Godefroi de Viterbe parachève ainsi une évolution dont Honorius Augustodunensis avait été l'artisan principal et que l'auteur des

(135) Jakob Grimm : *Deutsche Rechtsaltertümer* I, pp. 311-312.

Livres de Moïse, dans sa roide fidélité envers la tradition germanique, semblait repousser d'emblée, mais qu'il a peut être provoquée par son intransigeance même. Evolution qui s'était produite un siècle et demi plus tôt en pays roman où le schème trifonctionnel, familier à une tradition encline à faire place au clergé quel qu'il fût, depuis des temps immémoriaux, avait probablement absorbé très tôt les traces de la tripartition germanique qui avaient à l'évidence subsisté depuis l'implantation des Francs jusqu'à la fin de l'ère carolingienne, sinon plus tard encore, puisque Adalbéron lui-même en fait état dans son poème, juste avant le passage, cité plus haut, où il expose que la nécessité d'ici-bas veut que les uns prient, les autres combattent et d'autres encore travaillent (v. 295-96). N'a-t-il pas en effet proclamé, à l'instant où il introduit la notion d'un "triple statut" (v. 275) :

V. 276 *Lex humana duas indicit conditiones :*
 Nobilis et servus simili non lege tenentur

La loi humaine impose deux conditions : le noble et le serf ne sont pas soumis au même régime (Trad. Carozzi).

Les vers suivants apportent d'intéressantes précisions sur la condition noble : au sommet de l'ordre de noblesse se trouvent le roi et l'empereur, au-dessous d'eux les guerriers dont ils sont les chefs et qui "protègent tout le monde et leur personne également". Au statut correspond ici aussi une fonction et l'on découvre qu'il existe, à l'intérieur même de l'ordre, une hiérarchie des pouvoirs et des responsabilités qui lui est propre. Les *bellatores*, les guerriers, ne sont soumis qu'à la puissance royale ou impériale, ils sont tous réputés nobles et relèvent donc d'une justice dont les règles ne valent que pour leur ordre. La condition des serfs, quant à elle, est décrite plus simplement. Leur commun dénominateur est le travail par lequel ils doivent "fournir à tous la richesse". La fonction de production semble être ainsi exclusivement dévolue aux non-Libres. Enfin, chose étonnante, Adalbéron emploie aussi le terme *ingenuus* (v. 290) qui désigne l'homme libre. Mais de ce dernier rien n'est dit sinon qu'il ne saurait vivre sans serfs. Il n'apparaît plus comme le représentant d'une condition spécifique, distincte aussi bien du

Noble que du Serf, à tel point que l'on est fondé à en conclure que, dans l'esprit d'Adalbéron, *ingenuus* n'est plus qu'une dénomination vague susceptible de s'appliquer indifféremment à tous ceux qui ne sont pas soumis à la contrainte du travail et de la servitude, c'est-à-dire aux nobles comme aussi à ces clercs dont le poème a auparavant longuement commenté et défini le statut et la fonction (v. 227-273), en précisant bien qu'eux aussi ont été constitués en un ordre (v. 230) par Dieu lui-même, que la loi divine les place tous dans une égale condition (v. 241 et 273), mais les soumet à l'autorité des évêques ou des pontifes (v. 234-236), tout en les voulant "exempts de toute souillure servile" (v. 255). Il est donc peu probable qu'en France la dénomination d'homme libre recouvre une quelconque réalité sociale à l'époque où écrit Adalbéron puisqu'il affecte lui-même de ne connaître, selon la loi humaine, que les deux conditions du Noble et du Serf. Mais il n'en est pas moins vrai que l'évêque de Laon use d'un vocabulaire qui pourrait provenir d'auteurs instruits de la théorie tripartite germanique. Qui plus est, ce vocabulaire correspond dans deux cas sur trois à des statuts réels de la société française du 11^{ème} siècle. Et n'avons nous pas déjà constaté que, dès le début de son poème, au vers 34, il définit la noblesse par le lignage et par le sang, à l'instar de la tradition germanique, bien avant de la définir par la fonction guerrière ? Notons enfin que, s'il emploie bien les substantifs *oratores* et *bellatores* en parallèle des verbes *orare* et *pugnare*, il ne fait dériver du verbe *laborare* aucun *laboratores* qu'il pourrait éventuellement substituer à *servi* pour désigner "ceux qui travaillent". Cette réticence ne ressortit pas au dégoût du néologisme, car Adalbéron n'a pas davantage recours à des vocables classiques comme *agricolae* ou *rustici*. Les producteurs de richesse et de nourriture, représentants de la troisième fonction, ne sauraient être à ses yeux que des serfs comme le *praëll*, le *dienestman* ou les *eigenliute* du monde germanique. Au creuset de sa réflexion sur l'ordre du royaume de France ont donc fusionné des notions issues du schème tristatutaire germanique et une pensée dont la logique profonde repose sur le principe indo-européen de tri-fonctionnalité. C'est cette dernière qui l'emporte et s'impose, très tôt et très vite en Angleterre et en France, avec retard, lenteur et hésitation en Allemagne plus d'un siècle après. Cependant, son triomphe lui permettra de récupérer et de sauvegarder l'idée et la

conception de la noblesse, le culte du sang noble, données essentielles de la tradition germanique.

Avant d'en arriver à la formulation que nous lui connaissons sous la plume de Godefroi de Viterbe, l'idéal de tripartition sociale avait en effet subi dans la pensée d'Honorius Augustodunensis une métamorphose identique à celle qui s'est opérée à une plus vaste échelle dans la mentalité allemande pendant les deux décennies postérieures à la crise politique et dynastique de 1125. L'esprit de Cluny est mort, la contestation hirsovienne s'est épuisée. Au sein de l'Eglise, le Sacerdoce est restauré dans sa fonction d'intermédiaire entre le Siècle et Dieu, le laïc et le clerc. Par voie de conséquence, en s'intégrant aux trois ordres, il réhabilite aussi l'Empire et le Règne dont procède l'"ordo militum". Dans l'esprit d'Honorius, cette évolution était avant tout une cléricalisation de la tripartition sociale germanique, mais elle équivaut par contrecoup à une concession de principe que le pouvoir temporel et nobiliaire arrache au pouvoir spirituel, car l'ordre est tenu pour divin, qui divise la communauté humaine en trois catégories fonctionnelles solidaires, issues des fils de Noé. C'est bien pourquoi le fervent impérialiste qu'est Godefroi de Viterbe, tout en apportant à la tripartition fonctionnelle l'aval sacralisant de l'autorité scripturaire, songe à en faire bénéficier la noblesse en tant que telle, préparant le moment où, sous l'effet de la civilisation courtoise, chevalerie impliquant noblesse ou suffisant à la créer, le terme de *ritter* deviendra dans le *Discernement* de Freidank, l'équivalent de "noble", conformément à une conception qui prévaudra dès lors partout en Europe. Voilà qui eût été d'un grand réconfort pour l'entourage de Henri IV et pour le roi lui-même pendant la Querelle des Investitures, comme d'ailleurs pour le moine de Siegburg qui, composant en langue vernaculaire le récit de la vie d'Annon de Cologne, entreprit vers 1077 de donner dans son oeuvre à l'épiscopat et à l'Eglise impériale la place que les moines de Cluny et de Hirsau leur contestaient et que l'idéologie sociale traditionnelle n'était pas encore en mesure de leur faire reconnaître entre les trois statuts juridiques des Nobles, des Libres et des Serfs.

Ainsi, plus encore que l'anonyme auquel nous devons les *Livres de Moïse*, Honorius Augustodunensis, le clerc de Ratisbonne, auteur de la *Chronique des Empereurs*, et Godefroi de Viterbe sont-ils dignes

d'être opposés en tous points à Noker de Zwiefalten et tenus pour les continuateurs heureux de la tâche à laquelle s'étaient appliqués avant eux, hors d'Allemagne, Adalbéron, Gérard et quelques autres. C'est grâce à eux, en effet, que, sous un déguisement biblique et à la faveur d'une refonte trifonctionnelle de l'image ancestrale et traditionnelle du corps social, Heimdallr et ses fils sont, au 12ème siècle, sortis vainqueurs, mais européenisés, du combat que l'idéal chrétien, grégorien ou hirsovien, livrait en Allemagne à la mentalité séculière.

* * *

La longue histoire parallèle des deux schémas tripartis pose, dans le domaine des études indo-européennes, un problème de première grandeur. Leur convergence finale, l'absorption des trois statuts par les trois fonctions ne sont certainement pas le fait exclusif de l'Allemagne du 12ème siècle. Ces dernières, on le sait, étaient cosmiques, avant que de devenir sociales. Elles ont donc pu à l'origine, peu après la formation du peuple indo-européen, donner naissance à une hiérarchie des statuts qui se référait à l'ordre de succession des Trois Cieux, à la tripartition cosmique plutôt qu'à la trifonctionnalité telle que l'a découverte et étudiée Georges Dumézil. Celle-ci est d'ailleurs postérieure à l'élaboration de la religion cosmique des Indo-Européens puisqu'elle en récupère les couleurs symboliques. Elle n'est apparue vraisemblablement qu'après l'ère proto-indo-européenne dans la pensée mythique, religieuse et sociale qu'elle a alors envahie et dominée dans les proportions que l'on connaît. Mais est-elle parvenue à refouler toujours et partout les vestiges de l'application qui avait été faite antérieurement des principes de la tripartition cosmique à l'organisation de la communauté humaine ? Est-elle parvenue à les effacer de la réalité mentale et de la pratique sociale dès l'époque indo-européenne commune, dès avant l'éclatement et la dispersion du peuple indo-européen originel et les premières vagues de migration ? En d'autres termes, le Noble, le Libre et le Serf, le Blanc, le Rouge et le Noir ne sont-ils pas les catégories primitives de la société indo-

européenne au lieu d'être, comme on l'a pensé jusqu'ici, une particularité du monde germanique, engendrée par une évolution interne propre à ce dernier et, par conséquent, postérieure au moment où il s'est détaché de ses origines indo-européennes pour accéder à une existence autonome ?

Cette dernière hypothèse "particulariste", présentement admise par beaucoup, s'accorde en tous points avec l'interprétation que Georges Dumézil donne de la *Rígsþula* et de la structure sociale qui s'y reflète. Elle peut être étayée par la théorie de J. de Vries relative aux glissements fonctionnels survenus dans la mythologie germanique. Il faut alors postuler que la pensée trifonctionnelle indo-européenne aurait dès le départ donné naissance à une idéologie sociale qui en serait la projection et l'application et se manifesterait par la présence du schéma "prêtre ou magicien - guerrier - éleveur ou agriculteur". Les domaines de l'indo-européanité où ce schéma se traduit dans les faits seraient alors les plus fidèles à la tradition et les plus proches des origines. Tel est le cas, selon Dumézil, dans le monde indo-iranien et dans le monde celtique où le brahmane et le druide seraient ainsi les témoins d'un héritage indo-européen, témoins dont l'archaïsme et l'authenticité seraient garantis par l'éloignement géographique des deux civilisations considérées qui ne pourraient dès lors être redevables qu'à leurs origines ancestrales du schème d'organisation réunissant fonction sacerdotale, fonction guerrière et fonction nourricière.

Cette doctrine a certes sa logique. Mais on peut lui opposer la logique de l'hypothèse inverse ébauchée plus haut : le schéma des trois statuts Noble-Libre-Serf, issu de la religion cosmique primitive des Indo-Européens, antérieur à l'émergence de la trifonctionnalité dans l'univers mental de ces derniers, n'aurait été éliminé par un schéma d'organisation sociale trifonctionnelle qu'à une époque relativement tardive, voire après les premières phases de la dispersion. La trifonctionnalité, structure mentale dynamique, aurait alors présidé à la refonte de l'organisation communautaire là où et lorsque le besoin s'en faisait sentir chez les peuples directement héritiers des Indo-Européens. D'où la présence d'une caste sacerdotale en Inde et en Gaule, d'une fonction sacerdotale aisément identifiable à Rome. Car, curieusement, l'argument de l'éloignement géographique plaide également en faveur de cette

seconde hypothèse. Ce serait alors en effet dans les pays sans doute les plus éloignés de leur ultime habitat commun que les migrants indo-européens, celtes ou aryens par exemple, rencontrant sur le sol où ils s'installaient des autochtones fort différents d'eux, auraient cédé à la nécessité de protéger leur propre tradition et en auraient confié la garde à une caste ou classe fonctionnelle spécialisée, soucieuse d'en perpétuer l'esprit et la forme et de veiller à l'orthodoxie de son interprétation, fût-ce en la plaçant quelque peu sous le sceau du secret et en interdisant qu'elle fût transmise par écrit comme firent les Druides. Ailleurs, en revanche, le schéma tristatutaire primitif aurait survécu à la faveur des circonstances chez des peuples indo-européens dont l'entrée dans l'Histoire proprement dite a été plus tardive, notamment dans le Nord et l'Est de l'Europe.

La première de ces deux hypothèses serait tout à fait recevable si la certitude était établie que la structure Noble - Libre - Serf est spécifiquement germanique et ne se retrouve nulle part ailleurs dans le monde indo-européen. Dans son article sur la *Rigspula* comme dans l'ensemble de son oeuvre, Dumézil semble considérer cette certitude comme allant de soi. De fait, parmi les témoignages les plus étudiés de la tradition indo-européenne, mais qui ne la représentent pas, tant s'en faut, dans son intégralité, ceux qui font état d'une doctrine sociale ou d'une idéologie communautaire la formulent selon une structure trifonctionnelle. Mais *l'énoncé tristatutaire de la hiérarchie humaine n'est pas une exclusivité germanique*. Il est attesté dans le monde slave, notamment dans la Russie ancienne où les trois états sont : les *bojar*, ou seigneurs, nobles ; les *ludi*, guerriers et hommes libres ; les *rabi*, serfs. Une hiérarchie analogue se dessine, de l'avis de certains spécialistes, chez les Baltes, chez les Macédoniens, les Albanais et en divers réduits du monde indo-européen, demeurés hors d'atteinte de l'évolution qui pousse d'autres peuples d'origine indo-européenne à imaginer un modèle social trifonctionnel et laisse ensuite aux circonstances conjoncturelles le soin de provoquer éventuellement l'amalgame des deux schémas tripartis, soit par superposition, soit par absorption de certains éléments du plus ancien par le plus récent, ou tout bonnement l'élimination de l'un par l'autre. Quoi qu'il en soit, la persistance du schéma tristatutaire n'entrave nullement l'émergence

de la pensée trifonctionnelle : chaque "état" est en effet apte à assumer une "fonction", même si celle-ci ne contribue pas à le définir dans son essence propre. Chez les Germains, par exemple, le statut de Noblesse va de pair avec l'accomplissement des missions de la première fonction magico-religieuse ou juridique sans exclure les préoccupations guerrières, qui ne sont elles-mêmes jamais interdites à l'homme libre, bien que celui-ci, en sa qualité de bénéficiaire du droit de propriété, ait pour l'essentiel à vaquer aux tâches d'un desservant de la troisième fonction.

Il n'appartient pas à l'auteur du présent essai de résoudre le problème que soulève la présence et l'interférence de ces deux tripartitions, à la fois concurrentes et complémentaires, mais également indo-européennes par leur origine. Toute réponse à l'interrogation qui vient de surgir ici ne saurait être que le fruit d'une enquête collective et d'un débat réunissant les spécialistes des grandes aires culturelles et des diverses civilisations du monde indo-européen. La seule conclusion certaine à laquelle ce travail puisse parvenir, relativement aux *antiquitates indo-europaeae* chères au maître disparu à la mémoire duquel il est dédié, est que la trifonctionnalité est un phénomène avant tout mental, un mode de la pensée selon lequel on perçoit le monde et l'homme, mais qu'elle n'est nullement la projection ou la "transposition" d'une organisation née d'une nécessité naturelle universellement ressentie. Car si tel était le cas, nous n'aurions pas à constater la préexistence d'une tripartition dont les fondements proviennent de la religion cosmique des Indo-Européens, du mythe qui est, au demeurant, incontestablement le plus originel et le plus spécifique de leur vision du monde. Cette conclusion rejoint d'ailleurs les résultats des démarches les plus exigeantes et les plus rigoureuses de la pensée dumézilienne dans le constant effort qu'elle a su fournir pour se remettre en question et progresser. Pour le reste, la recherche demeure ouverte, l'appel à de nouvelles investigations est plus instant que jamais.

En revanche, le médiéviste, historien de la civilisation européenne, a conscience que l'analyse des textes cités plus haut lui a permis d'acquérir quelques certitudes. La nature purement traditionnelle de la continuité des deux schémas tripartis ne peut plus désormais être mise en doute. La théorie s'écroule selon laquelle

toute figure tripartite de la société résulterait d'un complot fomenté par les clercs, à l'instigation des "puissants" de ce monde", afin de justifier l'inégalité en réactualisant un thème politique de la philosophie platonicienne vulgarisée. Comment les clercs auraient-ils pu imaginer la tripartition germanique qui ne fait aucun cas d'eux ? Pourquoi leur imagination aurait-elle créé cette tripartition alors que la bipartition biblique des maîtres et des serviteurs eût amplement répondu à l'attente de leurs commanditaires ? L'historien apprend en outre à reconnaître comme factice l'opposition souvent soulignée entre la notion d'"ordre" et celle d'"état", ou encore la distinction établie par certains entre le guerrier et le noble car il sait que les ordres préexistaient, sous une appellation ou sous une autre et en tout cas sous la plume de Nithard, à leur légitimation trifonctionnelle d'inspiration cléricale.

Tout au plus retiendra-t-il que la tendance à fixer - à figer - sous forme d'"ordre" ou d'"état" ce que l'on définit périodiquement à des fins de justification comme une fonction sociale est une démarche mentale ancrée dans la tradition germanique et qu'il ne doit pas, s'il a déjà pu en dresser le constat pour le 12ème siècle, s'étonner de la voir resurgir au 16ème dans le cheminement que suit, de Luther à Mathesius, la théorie sociale de la Réforme allemande, sans préjuger des traces qu'elle a laissées depuis le temps d'Adalbéron de Laon dans les habitudes de la société des pays romans. Ils savent enfin et surtout qu'il devra à l'avenir, dans l'étude des phénomènes de l'histoire des mentalités qui relèvent de la longue durée, s'attacher à déceler les jalons d'un double héritage venu tantôt de la tradition celtique, tantôt de la tradition germanique, mariées l'une et l'autre à ce legs de l'Antiquité classique qu'est la culture savante du Moyen Age et appelées ainsi toutes deux à se fondre dans une identité nouvelle qui est celle de l'Europe.

ANNEXE

L'édition que Bruno Krusch a donnée de la *Vita Dagoberti IIIItii regis Francorum* figure dans les *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingiarum*, Tome II, pp. 509-524.

Primitivement, ce texte était daté du 10ème siècle. Les historiens ont aujourd'hui tendance à situer sa composition dans le dernier tiers du 11ème siècle, à l'exception de Claude Carozzi qui la replace dans la première moitié de ce même siècle. Tous cependant s'accordent à y voir une hagiographie de circonstance - l'oeuvre d'un pasticheur, dit même G. Duby - rédigée dans l'intention d'attirer les pèlerins à Stenay, prieuré relevant de l'abbaye de Gorze et lieu de sépulture de saint Dagobert, à une époque où l'émergence du schéma trifonctionnel s'était déjà produite dans les proclamations de Gérard de Cambrai et d'Adalbéron de Laon. Il est donc plus que vraisemblable que la mention qui est faite des trois ordres dans la *Vita Dagoberti* trahisse l'influence qu'exerçait la pensée des deux prélats. L'édition Krusch, cap. 4, p. 515, ligne 9 suiv., renferme les lignes suivantes :

Affluentibus itaque et multiplicibus gaudentes Francorum populi quiete in Dagoberti regis tempore, omnes pro libitu suo agebant in suo ordine ovantes. Sacerdotalis quippe ordo tempore congruo psallebant ymnos omnipotenti Deo ; militans serviebat regi multiplici obsequio ; agriculturalium etiam ordo colebat terras suas cum omni gaudio, benedicens ei, qui posuit fines suos pacem et adipe frumenti satiebat eos.

G. Duby, op. cit. p. 211, donne de la seconde phrase de ce passage une traduction qu'il semble licite de contester sur un point très précis et capital à l'égard de la démonstration qui nous préoccupe :

L'ordre sacerdotal psalmodiait dans les moments prescrits les hymnes au Dieu tout-puissant, se dévouant toujours davantage au service de son roi ; de même, l'ordre des agriculteurs cultivait ses terres en toute joie, bénissait celui qui maintenait en paix leur finage et les rassasiait par l'abondance du froment...

L'adjectif *militans* paraît avoir été passé sous silence, à moins que la tournure "se dévouant toujours davantage" ne prétende en rendre l'esprit à défaut de la lettre. En outre, le verbe *serviebat* a été manifestement rattaché à *sacerdotalis ordo* qui passe alors pour son sujet. Ainsi est-ce l'ordre sacerdotal qui est crédité de dévouement au service de son roi, bien qu'il soit apparu, dans la première partie de la phrase, comme celui qui satisfait pleinement à la mission des *oratores* en chantant des hymnes adressés à Dieu. Cette interprétation déconcerte, car on voit mal comment le participe présent du verbe *militare* pourrait avoir ici un sens différent de celui qu'il revêt traditionnellement en latin : être soldat, servir par les armes, sens exclusivement concret qui ne souffre aucune transposition figurée. A coup sûr, *militans* n'évoque ici aucun "zèle militant", dont la notion est d'ailleurs rendue de façon pleinement satisfaisante par la tournure "*multiplici obsequio*". Dans ces conditions, il est judicieux de le prendre dans son acception propre et de comprendre : *militans ordo*. Ce dernier mot a été sous-entendu par l'auteur, rompu aux bonnes manières de la rhétorique de l'Ecole, dans le désir d'alléger le style en évitant une répétition et en s'en remettant à la syntaxe du soin de faire apparaître que *militans* et *sacerdotalis*, tous deux adjectifs, sont à placer sur le même plan. Cette lecture est d'autant plus plausible que le mot *ordo* reparaît au début de la proposition indépendante qui suit : *agricolarum etiam ordo...* Elle est même la seule qui soit logiquement possible si l'on s'en tient au texte établi par l'édition Krusch, à laquelle G. Duby se réfère. Sinon, il faudrait admettre que le sens de *militans*, si l'on veut à toute force appliquer ce participe-adjectif à l'*ordo sacerdotalis*, introduit une nuance importante qui nous obligerait à traduire : "l'ordre sacerdotal... ; lorsqu'il était sous les armes, il servait son roi avec un zèle toujours renouvelé ; et même l'ordre des agriculteurs...etc." Ce qui ne reviendrait qu'à dédoubler la

fonction du premier ordre de la société, selon une attitude mentale peu conforme à celle que l'on connaît aux clercs du 11^{ème} siècle, et par là assez absurde. Une saine analyse de la syntaxe et du sens logique de la phrase ne peut ainsi que conduire à considérer que sont nommés ici, à tour de rôle, l'ordre sacerdotal, l'ordre militaire et l'ordre des agriculteurs.

On objectera sans doute, en prenant appui sur une variante du texte indiquée en note par Krusch, qu'un des manuscrits qui nous ont transmis la *Vita Dagoberti IIIⁱⁱ* ne transcrit pas le mot *militans*, autorisant ainsi, non sans quelque difficulté (car le lecteur attend un mot de coordination), la lecture qui aboutit à la traduction proposée par Duby. Mais n'est-ce pas là une omission de copiste ? Avons-nous la preuve que ce manuscrit est l'original, ou du moins le plus proche de l'original ? Nullement, et même à supposer qu'il en ait été ainsi, le fait qu'un autre manuscrit, qu'il faudrait alors considérer comme postérieur à l'original, ait inséré "*militans*" dans le texte à un endroit habilement choisi afin d'en modifier l'hypothétique sens primitif et d'en orienter l'interprétation conformément à l'esprit de son temps ou de son entourage, suffirait à prouver l'existence et l'efficacité, voire la popularité, de l'idéologie des trois ordres à la date et au lieu auxquels cette hagiographie ad hoc a été recopiée et diffusée. Mais il est en définitive tout aussi plausible que la mention des trois ordres ait fait partie intégrante de l'original.

La traduction conforme du passage cité plus haut serait donc :

Se réjouissant de la tranquillité sans bornes et sans mélange qu'ils connaissaient au temps du roi Dagobert, les peuples francs vivaient tous à leur guise, chacun heureux dans son ordre. L'ordre sacerdotal, en effet, psalmodiait en temps voulu des hymnes à Dieu tout-puissant ; l'ordre militaire servait son roi avec un zèle toujours renouvelé ; même l'ordre des agriculteurs cultivait ses terres en toute joie, bénissant celui qui...

Le culte rendu à Dieu par le premier ordre, le service voué au roi par le deuxième, la paix et l'abondance dont jouit le troisième dans la joie grâce à son travail, voilà qui renvoie à la trifonctionnalité beaucoup plus que G. Duby ne le laisse entendre, lorsqu'il

écrit (p. 213) : "Cet opuscule publicitaire ne s'intéresse pas aux fonctions, pas plus à la guerrière qu'à la nourricière. La "puissance séculière" ne se distingue pas aux armes qu'elle porte..." et affirme plus loin (p. 214) que les deux évêques Adalbéron et Gérard "même dans le pays de leurs ancêtres, n'avaient pas été entendus". S'il est incontestable que la *Vita Dagoberti* ne définit pas les fonctions avec la rigueur intellectuelle qui caractérise Adalbéron, il ne l'est pas moins qu'elle met en relief, par la répétition du même vocable qui l'exprime, la notion de l'*ordo* : trois fois dans les deux phrases citées. De surcroît, la tournure *in suo ordine ovantes*, même si l'emploi du singulier peut ici surprendre, ne saurait signifier autre chose que l'idée du "cloisonnement" des ordres respectifs. L'auteur veut ici donner à entendre que le "bon roi Dagobert", en restant fidèle au principe de la tripartition fonctionnelle, a su préserver la tranquillité et le bonheur de son peuple. Mais il ne juge pas nécessaire d'administrer à ses lecteurs la preuve qu'il doit nécessairement en être ainsi partout et en tout temps. Sans doute la chose lui semble-t-elle aller de soi dans l'esprit de tous, puisqu'elle fait partie de l'ordre traditionnel. Une telle attitude est assez conforme à l'ambiance qui devait régner dans le scriptorium de l'abbaye de Gorze où le texte a très vraisemblablement été composé. Gorze se distinguait en effet par un réformisme très modéré et nullement hostile à l'Empire. C'est avec le même naturel et une spontanéité qui n'est certainement pas feinte que l'auteur expose encore plus loin, comme l'a remarqué Duby (cf. op. cit. p. 211), que Dagobert, roi de son peuple terrestre au nom du roi céleste, doit être vénéré par la *secularis potestas*, honoré par la *sacerdotalis dignitas*, puisqu'il est prêtre et roi à l'instar de Melchisédec, et escorté par les agriculteurs qui doivent à son intervention l'abondance des récoltes qu'ils tirent de la terre. Nous voyons poindre ici la croyance en la thaumaturgie agraire du roi qui est réputé dispenser la fécondité aux semences, croyance d'origine germanique dont j'ai moi-même analysé une autre manifestation, contemporaine de celle-ci et constatée dans une région très proche, à Liège où se trouvait en 1106 la sépulture provisoire du roi Henri IV (Cf. *La royauté wotanique des Germains II*, E.I.E. 2 (1982) p. 39). La "puissance séculière", détenue par la noblesse guerrière, la "dignité sacerdotale" et les "agriculteurs" représentent bien encore les Trois

Ordres qu'une relation communautaire unit à la royauté dans le culte voué à "saint" Dagobert, roi thaumaturge de type germanique. Comme est aussi germanique le motif de la chasse pratiquée par les jeunes gens de la noblesse, sur lequel l'auteur de la *Vita* s'attarde aussitôt après avoir évoqué les Trois Ordres (Cf. Duby, op. cit. p. 211). Il s'agit certainement d'une forme résiduelle ou non, des rites initiatiques provenant des compagnonnages secrets à vocation guerrière répandus dans l'ensemble du monde indo-européen. C'est pourquoi l'auteur, les plaçant en quelque sorte sous la tutelle sanctifiante de Dagobert, montre qu'ils sont tout à fait licites aux yeux d'un chrétien pour peu que ceux qui les pratiquent satisfassent aussi aux obligations ordinaires que la charité chrétienne impose aux nobles. Deux cultes contradictoires apprennent ainsi à cohabiter. Qui plus est, "saint Dagobert, lui-même chasseur, assassiné comme saint Eustache au cours d'une battue" se mue selon Duby (p. 213), en "pourvoyeur de curées mirifiques", pour apparaître comme un patron tutélaire de la jeunesse noble, des futurs guerriers, représentants de la deuxième fonction aussi bien que du premier statut de la tripartition germanique, et l'on notera que sa mort ne diffère guère de celle de... Siegfried dans la *Chanson des Nibelungen* ! Ce sont là autant d'éléments issus, de la tradition germanique qui rendaient le texte de la *Vita Dagoberti IIIItii* tout à fait propre à être bien perçu en Allemagne et à y introduire la doctrine d'Adalbéron et de Gérard, ou du moins les idées sous-jacentes dont elle s'inspire. Le culte de saint Dagobert étant aisément superposable au culte populaire dont la royauté jouissait en Allemagne, les Trois Ordres et notamment l'ordre sacerdotal, en dépit de la différence qui les séparait des ordres de la tripartition germanique, pouvaient apparaître comme autant de figures idéales dans lesquelles se reconnaissaient les catégories de la société séculière : Clergé, Noblesse, Paysannerie, à l'exclusion des moines, que leur vocation retranche du Siècle et qui n'ont donc pas à s'y insérer.

ASPECTS DE LA FONCTION ROYALE DANS QUELQUES OEUVRES UTOPIQUES
DES DIX-SEPTIEME ET DIX-HUITIEME SIECLES

SOMMAIRE

I - Introduction : de la Royauté en tant que réalité vécue à la Monarchie en tant qu'Idée portant avec soi l'utopisme.

II - Figures de la Monarchie utopique.

A- La *Civitas solis* de Campanella.

B- Le Roi en dormition, image du dieu momifié de l'Age d'Or.

C- Que le Roi idéal selon Fénelon doit s'attacher à renouveler l'Age d'Or.

D- Le Roi élu de l'abbé Terrasson.

E- Le Roi selon Morelly : des illusions ludoviciennes à une utopie d'où rejaillit la conception traditionnelle de la Monarchie.

F- De la Royauté "archéologique" à la Monarchie utopique chez Mably et Bonneville : une Tradition exhumée ?

III- La Monarchie oblitérée par le caractère obsolète de la Religion et du Militaire : Mably, Pechméja, Sylvain Maréchal.

IV - Conclusion : de l'inscription du Mythe dans l'Histoire à l'insertion de l'Histoire dans le Mythe.

I- INTRODUCTION : DE LA ROYAUTE EN TANT QUE REALITE VECUE A LA MONARCHIE EN TANT QU'IDEE PORTANT AVEC SOI L'UTOPIISME

Dans son bel ouvrage *Voyages aux Pays de Nulle Part*, Raymond Trousson (1) a pu écrire, à juste titre, que le 18^e siècle avait été l'âge d'or de l'utopie.

Utopie : c'est-à-dire nulle part, ou non-lieu, vue de l'esprit imaginant un ordre social idéal, quel que soit le cadre ou le décor où se situe Utopie : qu'elle se trouve, le plus généralement, localisée en quelque île (2) ; ou parfois située, avec Mme de Roumier Robert, dans l'une ou l'autre des "Sept Planètes" (3) ; ou, au contraire, avec le Nicolas Klimius du baron danois d'Holberg, dans le monde souterrain (4) ; ou encore, avec Fénelon, dans une Antiquité conventionnelle où se mêlent paganisme classique et judéo-christianisme (5) ; ou enfin, avec Louis-Sébastien Mercier, dans un avenir radieux où, sous le règne du bon monarque éclairé Louis XXXIV, règneront enfin justice, liberté, égalité, fraternité, propriété sous les auspices d'une religion naturelle d'où auront été éliminées toutes formes de fanatisme et de superstition. Ainsi discerne-t-on comme au 18^e siècle, l'utopisme glisse peu à peu, après avoir épuisé toutes les richesses du genre, vers les formes connexes de l'uchronie, que celle-ci prenne les aspects du roman archéologique ou de l'anticipation.

L'on sait que le terme d'utopie peut être pris dans différentes acceptions contrastées : *stricto sensu*, on n'emploiera ce terme que

(1) TROUSSON (Raymond), *Voyages aux Pays de Nulle Part* : histoire littéraire de la pensée utopique, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1975.

(2) STUNZI (Ursula), *Die Insel : literarische Inseltypen unter besondere Berücksichtigung der französischen Literatur*, Zürich, 1973 (thèse).

(3) ROBERT (Marie-Anne de Roumier, Mme), *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou le Nouveau Mentor*, La Haye, Paris, 1765.

(4) HOLBERG (Ludvig, baron af), *Voyage de Nicolas Klimius dans le monde souterrain, contenant une nouvelle théorie de la terre et l'histoire d'une cinquième monarchie inconnue jusqu'à présent, ouvrage de L. Holberg, tiré de la bibliothèque de M.B. Abelin et traduit du latin par M. de Marvillon*, Copenhague, J. Preuss, 1741. Nous avons également consulté la traduction allemande conservée à la Stadtbibliothek Trier, sous la référence HOLBERG (Ludwig von), *Nikolaus Klimius unterirdische Reisen*, Copenhagen und Leipzig, 1780, cote C 2346.

(5) A la suite de l'oeuvre de l'abbé FLEURY, *Moeurs des Israélites et des Chrétiens*, Paris, Mariette, 1727. V. au sujet de l'influence de l'abbé Fleury sur Fénelon, KAPP (Volker), *Télémaque de Fénelon. La signification d'une oeuvre littéraire à la fin du siècle classique*, avec une préface d'Henri GOUHIER, Gunter Narr Verlag, Tübingen, Editions Jean-Michel Place, Paris, 1982.

pour désigner les oeuvres postérieures à celle qui les a en quelque sorte baptisées, savoir *L'Utopie* de Thomas More (6) : auquel cas on donnera à Utopie le sens d'une organisation politique et sociale égalitaire, collectiviste, étatiste, policière enserrée, au propre, par toutes sortes de défenses architecturales contre un monde extérieur a priori hostile ; au figuré, par tout un arsenal d'interdits juridiques visant à éradiquer les mauvais instincts en l'homme, et au premier rang de ceux-ci, le "vice de propriété" (7), lié à la mère de tous les vices, savoir l'avarice, accompagné de son cortège d'ambition, d'orgueil, de vanité, d'égoïsme (8).

Lato sensu, le terme d'"utopie" peut être appliqué à toute forme d'oeuvre littéraire traçant les contours de la société idéale (9) selon l'auteur, et selon les intérêts de classe dont celui-ci se fait, consciemment ou non, le héraut : en ce sens a-t-on pu parler, concernant ce genre au 18e siècle, d'utopies nobiliaires, physiocratiques, bourgeoises, ou encore et surtout anarchistes, puisque la fin d'Utopie n'est souvent que la restauration de la société pastorale et patriarcale de l'Age d'Or (10). On peut aussi détacher le mot "utopie" de l'oeuvre de Thomas More, et rechercher, dans l'histoire de la littérature et des mythes, des thèmes utopiques : ainsi pourra-t-on qualifier d'"utopie" *La République*, *Les Lois*, ou encore les descriptions de l'Atlantide insérées dans le *Timée* et le *Critias* de

(6) Editions de référence : MORE (Le Bienheureux Thomas), *L'Utopie de Thomas More*, présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes d'André PREVOST, ... ; préface de Maurice SCHUMANN, Paris, Mame, 1978. Edition du XVIIIe siècle : *Idee d'une république heureuse, ou l'Utopie de Thomas More... contenant le plan d'une république dont les loix, les usages et les coutumes tendent uniquement à rendre heureuses les sociétés qui les suivront*, traduite en français par M. Gueudeville... (précédé de la vie de More), Amsterdam, F. L'Honoré, 1730.

(7) Cette expression, reprise par Dom DESCHAMPS dans son *Vrai Système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, resté à l'état de manuscrit enfoui sous la poussière noirâtre de la bibliothèque municipale de Poitiers jusqu'à son exhumation par Emile BEAUSSIRE en 1865, est directement empruntée à la Règle de saint Benoît dont Deschamps était profès. V. au Ch. LV ce qui concerne les vêtements et chaussures des frères, in SOLMS (Mère Elisabeth de), *La Vie et la Règle de saint Benoît*, Paris, Desclées de Brouwer, 1977, pp. 264-266, qui se réfère au fameux passage des Actes des Apôtres pour justifier la mise en commun des biens (Ac., 4 : 32-37).

(8) V. BILLUART (Charles-René) *Summa S. Thomae hodiernis Academicarum accomodate, sive cursus theologicus...*, Liège, 1745-1746, IIa IIae, "De quatuor virtutibus cardinalibus". A quaestione 47. ad 170., tomus V, De caeteris..., Dissertatio III, Articulus VII.

(9) MUCCHIELLI (Roger), *Le mythe de la cité idéale*, Paris, PUF, "Bibliothèque de Philosophie contemporaine", 1962.

(10) Sur ce sujet, se reporter à nos propres travaux : DELAPORTE (André) *L'Idée d'Égalité en France au XVIIIe siècle d'après les auteurs littéraires et philosophiques*, Thèse de Doctorat d'Etat soutenue à Nantes le 22 mars 1984, publiée sous forme de microfiches par l'ANRT de Lille, 1985, pp. 223 sq. *L'Idée d'Égalité en France au XVIIIe siècle*, Avant-propos de Pierre CHAUNU, Paris, PUF, coll. "Histoires", 1987, p. 11 sq. : *Bergers d'Arcadie, Poètes et Philosophes de l'Age d'Or dans la littérature française du XVIIIe siècle*, Puisseaux, Editions Pardès, 1988.

Platon : tout de même que la singulière "Isle fortunée" décrite par Iamboulos, dont ne reste plus qu'un fragment inséré dans l'*Histoire universelle de Diodore de Sicile*, traduite en français par l'abbé Terrasson (Paris, de Bure, 1737), lequel produisit aussi, comme on le sait, dans la lignée du *Télémaque* de Fénelon, un *Séthos* (Paris, J. Guérin, 1731) où, au livre V du t. II, est faite référence explicite aux "Isles fortunées", et, au Livre VIII, décrite la société égalitaire des Atlantes au "pays sacré des Hespérides" (p. 404), où règne "véritablement l'âge d'or, non pas tel que les hommes corrompus se le représentent, mais tel que l'amour de la félicité publique en faisait souhaiter le retour à des hommes sages." (*Ibid.*, p. 404). Prise ainsi dans cette dernière acception, Utopie ne peut donc signifier que voyages imaginaires, à la limite du fantastique, surtout si les insulaires présentent quelque singulière particularité, comme les habitants de l'"Isle fortunée" de Iamboulos, comme les androgynes de *La terre australe connue* de Gabriel de Foigny (Vannes [Genève], J. Verneuil, 1676) (11), comme les hommes-chiens, hommes-cochons et autres hommes-de-nuit de *La Découverte australe par un homme volant, nouvelle très philosophique* (Imprimé à Leipsick et se trouve à Paris, 1781) (12), de Nicolas-Edme Restif de La Bretonne.

Ainsi, l'ambiguïté même du terme "utopie" et ses dérivés éclatent-elle dans des expressions courantes, signifiant le caractère irréalisable de certains projets politiques ou sociaux : "C'est de l'utopie !", "C'est utopique !", etc.

A Utopia, et dans le genre utopique, les domaines économique, politique, social, religieux sont si étroitement imbriqués, que l'on y discerne d'autant mieux la très forte signification, au sens propre, du mot "construction" si souvent usité à leur sujet, signifiant l'importance de l'architecture dans la réalisation

(11) FOIGNY (Gabriel), *La Terre australe connue, c'est-à-dire la description de ces pays inconnus jusqu'ici, de ses moeurs et de ses coutumes, par Mr Sadeur, avec les aventures qui le conduisirent en ce continent... réduites et mises en lumière par les soins et la conduite de G. de F. (Foigny)*, Vannes [Genève], J. Verneuil, 1676, LACHEVRE (Frédéric), *La Vie de Gabriel de Foigny (1630-1692) avec la reproduction de toutes les pièces des archives de Genève, relatives au procès qui lui a été intenté au sujet de son utopie "La Terre australe connue" (1676)*, Paris, E. Champion, 1922.

(12) Nous avons consulté l'édition originale, conservée à la réserve de la BN. V. aussi le reprint des Editions Slatkine, Genève, 1979, avec une présentation de Paul VERNIERE ; ainsi que l'édition de France Adel, "Bibliothèque des Utopies", Paris, 1977, avec une préface de Jacques LACARRIERE. Critiques de François BOTT, in *Le Monde*, 4 février 1977 ; et *Dix-Huitième Siècle*, 1980.

matérielle, fondations physiques comme fondation morale, de la Cité idéale.

Or aucun édifice ne se peut concevoir sans toit ni clefs de voute. C'est pourquoi les utopistes s'intéressèrent tant à la religion, en tant que lien entre microcosme et macrocosme, assise de la société civile et fondement de l'ordre politique ; c'est pourquoi, aussi, ils se préoccupèrent de la nature du pouvoir politique et dans un siècle où celui-ci ne pouvait s'envisager que sous les traits de la monarchie (13), ils s'efforcèrent même de tracer les contours de la Royauté (13) idéale. C'est à l'examen des traits de ladite Royauté idéale selon quelques utopistes de l'époque moderne que nous avons consacré la présente étude.

Quel rapport, vont d'emblée se demander d'aucuns, entre Utopie, Royauté/Monarchie (13), et études indo-européennes ?

Si l'on a bien suivi la démonstration servant de préambule à notre propos, l'on aura reconnu, et l'on sera convenu, qu'Utopie, non obstant les acceptations contemporaines qu'a revêtues ce mot aujourd'hui, ne signifie pas obligatoirement société égalitaire, donc indifférenciée, ni pouvoir républicain, donc anti-monarchiste.

Or la théorisation de la société d'ordres trifonctionnelle élaborée par les Indo-Européens, ressortirait-elle aussi à l'utopie, en tant que modèle idéal à instaurer, à conserver ou à restaurer ? En Orient, certainement, telle qu'elle s'exprime par le *Puruṣa Śukta* du *Rg Veda* (14) et tous les innombrables textes védiques, brahmanistes

(13) Nous gardons présente à l'esprit la judicieuse observation que fit le Professeur Jean-Paul ALLARD lors de la Session d'Etudes Indo-Européennes de mai 1987, entre une "Royauté" concrètement perçue et vécue par les sujets du Roi, et une "Monarchie" idéale, conception abstraite élaborée par les philosophes, les théologiens (exemples bibliques de Melchisédech, David et Salomon), et les rêveurs utopistes, dans la lignée du messianisme millénariste, eschatologique, sôtériologique des spéculations sur la "Cinquième Monarchie" (on se souvient de l'importance de ce thème dans l'Angleterre du Dissent) de l'apparition du Grand Monarque ou de l'Empereur de la Fin des Temps, ou de l'avènement du Christ-Roi (Ap. 20 : 4) et de la descente de la Jérusalem céleste (Ap. : 21, 22). Sur les traditions eschatologiques voisines : Dans la tradition hindoue, Kalki, le dixième et ultime avatāra de Viṣṇu dans la présente fin de cycle, qui restaurera une période d'Age d'Or avant la dissolution finale du *caturyuga*, concentre en lui Autorité spirituelle et Pouvoir temporel, fonction sacerdotale et fonction guerrière. V. le n° 1 de la revue *L'Age d'Or*, consacré à "La fin des Temps", Hiver 1983.

(14) V. Jean VARENNE, *Le Veda*, Marabout-Université, Verviers, 1967, t. 2 p. 500 ; *Cosmogonies védiques*, Milan, Archè, 1982, p. 149 ; p. 185.

et hindouistes qui en dérivent (15), montrant la tripartition, puis la quadripartition d'institution divine, en tant qu'issue du corps du Purusa (16), de Brahma (17), de Viṣṇu, de Visvarūpa (18), et, en tant que tel, modèle à instaurer ou à restaurer dans la société - même si, à plusieurs reprises, on voit poindre les intérêts de *varṇa* des *Brāhmaṇa-s* notamment dans leur lutte contre les *Kṣatriya-s* qui, plusieurs fois, prétendirent outrageusement leur ravir la pré-séance (19).

Et en Occident ? Il a été démontré que la même tripartition se retrouve dans la *République* de Platon, les philosophes prenant la place des *Brāhmaṇa-s* (20) ; puis, dans un contexte chrétien cette fois, dans tel fameux passage de la *Vita s. Dagoberti*, où, sous les auspices d'un Roi décrit comme monarque idéal, l'on voit vaquer à leurs occupations respectives les trois ordres fonctionnels, dans un décor idyllique d'harmonie et de paix (21) qui n'est pas sans évoquer, *ceteris paribus sic stantibus*, les descriptions similaires des traditions orientales : paix et bonheur règnent sur terre parce que l'ordre politico-social qui y prévaut est conforme aux normes

(15) V. LA *Manu-Saṁti* ("tradition ayant Manou pour origine", in Jean VARENNE, *Cosmogonies védiques*, op. cit. p. 181, plus connue sous le nom de *Manava-Dharmaśāstra*, ou Lois de Manou. V. notamment I, 87-91, dans l'édition d'A. LOISELEUR DESLONGCHAMPS, Paris, Garnier (S.d.), pp. 17-18.

(16) V. Le *Puruṣa Sūkta* du *Rg Veda*, in J. VARENNE, op. cit., loc. cit.

(17) Dans la *Manu-Saṁti*, postérieure au *Rg Veda* mais antérieure au *Mahabharata* (v. Jean VARENNE, *Cosmogonies védiques*, op. cit., p. 181), c'est de Brahmā, entité créatrice de la *trimūrti*, que sortent les quatre grands *varṇa-s*. Sur ces questions, voir notre thèse, pp. 358 sq.

(18) C'est-à-dire la forme universelle de Viṣṇu. Celle-ci est translittérée en "Besbaroubam" à la p. 28 du *Bagavatam*, ou doctrine divine, ouvrage indien canonique ; sur l'Être suprême, les dieux, les géants et les hommes, traduction d'un livre sacré hindou (traduit du sanscrit en français par Maridas POUILLE), édité par FOUCHER D'OBSONVILLE à Paris en 1788, où le lecteur averti aura sans peine identifié le *Śrīmad-Bhāgavatam* ou *Bhāgavata Purāṇa*, l'un des grands textes de la tradition hindoue *vaiṣṇava*.

(19) Outre l'exemple désormais classique de Paraśurama, cité en note 35 p. 44 de notre étude "Témoignages de la tripartition fonctionnelle dans la France d'Ancien Régime" (*Studies Indo-européennes*, n° 17, mai 1986), le *Ramayana* (in *Lois de Manou*, op. cit., p. 177, n. 4), décrit la lutte, dont l'enjeu était une vache aux fabuleux pouvoirs, opposant "Visvamitra" et le "Mouni Vasichtha", au terme de laquelle "Visvamitra, reconnaissant la supériorité du pouvoir des *Brahmanes*, se livra à de rigoureuses austérités pour s'élever du rang de *Kchatriya* à celui de *Brāhmaṇa*, et Brahmā fut contraint de lui accorder cette faveur. Quelques savants pensent que, par la vache, il faut entendre l'Inde ou sa partie la plus riche, et dont la souveraineté fut un sujet de guerre entre deux principes ou deux classes rivales, celle des *Brāhmaṇes* et celle des *Kchatriyas*. Les *Brāhmaṇes* appellèrent à leur secours des nations étrangères, par le secours desquelles ils remportèrent la victoire".

(20) PLATON, *La République*, III, 415. In *Oeuvres complètes*, traduction et notes par Léon ROBIN, Bibl. de la Pléiade, Paris, NRF, 1959, t. I, p. 975.

(21) POLY (J.-P.), BOURNAZEL (E.), *la mutation féodale, Xe-XIIe siècles*, Paris, PUF, 1980, coll. Nouvelle Clio, p. 322 sq. ; pp. 223-224.

prescrites par la Divinité : aucun des textes du Moyen-Age occidental, pourtant fameux (22), souvent invoqués par la suite pour justifier la tripartition, ne présente, à notre avis, une telle force d'évocation que ce passage de la *Vita s. Dagoberti*.

L'on se rappelle que le roi, dans la tradition occidentale, est issu des trois fonctions, cependant qu'il les transcende toutes. La paix règne sur terre, comme l'harmonie dans les cieux, à condition que le roi sache maintenir l'équilibre entre les trois ordres. D'où les notions d'"abus" ou d'"usurpation" que l'on retrouve sous les plumes des auteurs utopistes, ou tout simplement contestataires, des 17^e et 18^e siècles. Abus il y a quand, par exemple, le roi prive tel ordre de ses prérogatives ancestrales : tel est le sens de la séculaire protestation de la gentilhommerie "des provinces", s'exprimant notamment dans toute l'oeuvre d'un comte de Boulainvilliers, d'un abbé de Mably (23) ; usurpation il y a, quand la deuxième fonction, la Noblesse, accapare les plus lucratives des charges ecclésiastiques, ou s'y prend par des voies détournées pour faire concurrence déloyale au Tiers-Etat, dont l'un des privilèges était la pratique du commerce : ainsi faut-il comprendre l'épisode fameux de la boutique de chandelles du duc de la Force, sifflé, hué, brocardé, chansonné dans les rues de Paris par un petit peuple toujours prêt à s'esbaudir aux dépens des grands. Abus il y a, donc, dès lors que le pouvoir royal, se renforçant au cours des siècles, empiète sur les fonctions de tel ordre, clergé ou noblesse, selon les règnes ou les époques ; ou que, dans les phases d'affaiblissement, il permet les usurpations d'un ordre au détriment d'un autre, négligeant ainsi l'une de ses fonctions primordiales, savoir le maintien de la paix et l'administration de la justice. Ainsi se doivent entendre, structurellement, archétypiquement quasi, les aspirations à une "révolution" qui devrait rétablir l'ancien ordre des choses,

(22) Nous faisons allusion à ceux d'Adalbéron de Laon (v. Georges DUBY, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, NRF - Gallimard, 1978, p. 15) et d'Etienne de Fougères (v. Jean BATANY, "Des 'trois Fonctions' aux 'Trois Etats'", *Annales E.S.C.*, sept-oct. 1963, pp. 933-938 v. aussi, du même auteur, *Les Origines et la formation du thème des 'Etats du Monde'*, thèse de Doctorat d'Etat soutenue en 1979 et conservée à la Bibliothèque de la Sorbonne).

(23) *Collection complète des oeuvres de l'abbé de Mably*, Paris, an III, 15 vol. in-8°. C'est à cette édition que nous nous référerons dans la suite de notre propos.

"l'ancienne discipline" (24). Aussi bien cette "révolution", dans le sens cyclique du terme, est-elle attendue d'une *renovatio*, espérance en l'instauration d'un Ordre idéal que, très traditionnellement et parallèlement aux orientaux, les auteurs occidentaux décrivent sous les couleurs de l'Age d'Or, dont ils sont certains que la *restauratio* coïncidera avec l'avènement d'un nouveau Grand Monarque (25) : là, nos auteurs n'avaient pas à chercher bien loin pour improviser à partir d'un thème bien connu, sur quoi ils avaient peiné pendant leurs classes de latin au collège, savoir la IV^e Eglogue des *Bucoliques* de Virgile (26) : de Jean-Baptiste Rousseau (27) à Pierre-Charles Roy (28), le 18^e siècle retentit des déclamations emphatiques et ampoulées où, à l'aide d'une plate et creuse versification classique et compassée, l'on célèbre, ici, l'avènement de Louis XVI ou *Le retour de l'Age d'Or* (31), poème de Jean Antoine Gauvin, dit Gallois (Paris, Valade, 1774), là, sous la plume du Grand Rousseau, une Ode pour S.A. Mgr le Prince de Vendôme sur son retour de l'île de Malte, en 1715 (29), ou une "Eglogue héroïque, pour l'impératrice à son retour des Bains de Carlsbad en Bohême" (29). L'on comprend mieux, enfin, le sens qu'il convient de donner à l'action révolutionnaire de la Noblesse, si l'on se souvient de ce qui a été dit plus haut des intérêts d'ordre ou de classe ou divergents des auteurs utopistes : les hérauts du Second Ordre ne pouvaient prévoir que leurs métaphores déclamatoires contre les "abus", les "usurpations", le "despotisme", et leurs espérances de "révolution" ou de *renovatio* de l'âge d'or" seraient récupérées aux mots près, par les porte-

(24) Expression de Montchrestien dans son *Traité de l'économie politique* (1615), cit. in MOUSNIER (Roland), *Les hiérarchies sociales*, Paris PUF, coll. SUP, 1969, p. 70.

(25) MURAISE (Eric), *Histoire et légende du Grand Monarque*, Paris, Albin Michel, 1975.

(26) GRESSET (Jean-Baptiste L.), "IV. Eglogue l'Horoscope de Marcellus Fils d'Octavie, Soeur d'Auguste, Eglogue héroïque", in *Les Eglogues de Virgile en vers François*, in *Les Poesies de M. G++*, ou *Recueil complet des différens Ouvrages de cet Auteur qui ont paru jusqu'à présent* (s.l.n.d.. "Imprimé cette Année"), t. I pp. xxxiii-xxxvii.

(27) ROUSSEAU (Jean-Baptiste) *Oeuvres de J.-B. Rousseau*, réimpression de l'édition de Paris, 1820, Genève, Slatkine Reprints, 1972.

(28) ROY (Pierre-Charles), *Oeuvres diverses...*, Paris, Robustel, 1727, T. 1, contenant des églogues et des pièces mêlées, T. 2, contenant des odes, des poèmes, avec des réflexions sur l'ode et des discours sur diverses matières de morale et de religion.

(29) ROUSSEAU (J.-B.), *op. cit.*, Livre III, p. 230 ; *Ibid.*, p. 335. Quand nous parlons du "Grand Rousseau", c'est bien entendu de Jean-Baptiste (et non de Jean-Jacques) qu'il s'agit : ainsi le XVIII^e siècle appelait-t-il ce poète aux oeuvres d'excellente facture classique.

parole de l'idéologie bourgeoise : bonne leçon d'analyse de textes montrant à quel point il convient d'aller, nous ne dirons pas au-delà, mais au-dessous des creuses formules de rhétorique, afin de discerner quels intérêts celles-ci servent.

Dernier point, enfin, à souligner : les auteurs littéraires et philosophiques du 18^e siècle bénéficiaient d'une formation classique à base d'humanités gréco-latines : les grands mythes païens leur étaient donc parfaitement connus et familiers. En outre, le goût du temps pour les relations de voyages et l'exotisme orientalisant enrichit encore l'imagination de nos auteurs de fables, qu'ils ne manquèrent pas de comparer avec celles héritées de la tradition méditerranéenne : en sorte que la statue délabrée du judéo-christianisme se trouvait revêtue, chez Fénelon à la suite de l'abbé Fleury, de *peplums* gréco-romains ; et chez Morelly, comme dans certaines spéculations de Voltaire, de *saris* et de *dhotis* hindous.

C'est pourquoi au cours de cette étude, nous serons sans cesse contraints de démêler l'écheveau des différentes influences, païenne classique, judéo-chrétienne, orientalisantes, ou encore celto-germaniques, qui concoururent à l'élaboration de l'idée monarchique selon les auteurs d'utopies.

II- FIGURES DE LA MONARCHIE UTOPIQUE

A- La *Civitas Solis* (1603, 1610), du dominicain calabrais Tommaso Campanella (1568-1639), décrit un singulier modèle de monarchie utopique, tout à la fois synthèse de la plupart des archétypes, promesse de *renovatio* de l'âge d'or (30) et d'instauration du *millenium*, espérance de restauration de la Monarchie universelle (31).

Que la *Civitas solis* soit localisée dans l'île de Taprobane (Ceylan ou Sumatra ? Les érudits en débattent (32)) n'a rien qui

[30] V. RIHS (Charles), *Les Philosophes utopistes*, Paris, Marcel Rivière, 1970, pp. 291 sq. ; et surtout, l'édition de *La Cité du Soleil*. Introduction, édition et notes par Luigi FIRPO, Traduction française par Arnaud TRIPET. Genève, Droz, 1972.

[31] Campanella plaçait dans la Monarchie espagnole ses espoirs d'instauration de la Monarchie universelle. Nous avons présentement sous la main, dans la salle de lecture de la Stadtbibliothek Trier, son *De Monarchia hispanica*, Editio novissima, aucta et emendata ut praefatio ad lectorem indicat, Amsterodami, Apud Ludouicium Elzevirium, 1653.

[32] L. FIRPO, in CAMPANELLA, *La cité du Soleil*, op. cit., p. XXXI

doive surprendre, tant l'insularité est l'un des caractères génériques du genre utopique (33). Et cet isolement est encore renforcé par les sept enceintes concentriques entourant la ville "portant les noms des sept planètes, et communiquant entre elles par quatre grandes routes et quatre portes correspondant aux quatre points cardinaux (34) : il semble inutile d'insister sur les valeurs magique et astrologique de ces nombres et de cette orientation, non plus que sur le fait que la Cité du Soleil est située sur "un site montueux", de sorte que l'ensemble figure un fort traditionnel *axis mundi*. Rien de surprenant non plus que le Soleil soit, très traditionnellement encore, lié à une religion syncrétique, à un "déisme pré-chrétien et naturaliste" (35), voire rationaliste. Y règne, sur le modèle monastique, la communauté des biens ; l'appropriation y est impossible ; la maxime "à chacun selon ses besoins" a force de loi ; se trouve exprimée l'antique conception du "Grand Tout" : "Le monde est un grand animal, et nous sommes en lui, comme le ver dans notre corps" (36), par quoi l'on rejoint les métaphores sociales organiques et le thème du macranthrope cosmique. L'organisation quasi monastique de la *Civitas Solis* est, au demeurant, justifiée, par l'emploi explicite de la métaphore organique traditionnelle :

"Ils disent que pour le pied il est honorable de marcher, pour l'oeil de regarder, et qui est employé dans quelque travail, le fait comme une chose digne d'honneur. Ils n'ont pas d'esclaves car ils suffisent, et au-delà, à l'ouvrage" (37).

Le pouvoir politique est assuré par le *Grand Métaphysicien* ou le *Soleil*. Hoh, investi d'une charge élective lui conférant le pouvoir à vie, à moins qu'il ne se découvre quelque génie supérieur au sien, attendu que le *Grand Métaphysicien* est choisi en fonction de la

(33) TROUSSON (Raymond), *Voyages aux pays de Nulle part*, op. cit., p. 19.

(34) TROUSSON (Raymond), op. cit., pp. 72 sq. Notre citation est extraite de l'édition en Français de François VILLEGARDELLE, *La Cité du Soleil ou idée d'une république philosophique*, par F. Th. Campanella ; traduite du latin par Villegardelle, Paris, A. Levasseur, 1841, pp. 48 à 54, cit. in RIBS (Charles), op. cit., p. 293. Plus "littérale", et traduite cette fois, non du latin, mais de l'italien d'après l'édition de Luigi FIRPO (op. cit.), voici la même citation dont la traduction est l'oeuvre d'Arnaud TRIPET : "Sept grands cercles qui portent le nom de sept planètes la constituent. L'accès de l'un à l'autre est assuré par quatre routes et quatre portes orientées sur les quatre aires du vent".

(35) CAMPANELLA, op. cit., éd. cit., introduction de Luigi FIRPO, p. XXXVI.

(36) CAMPANELLA, op. cit., éd. cit., pp. 54-55.

(37) ID, *ibid.*, p. 24.

science universelle qui l'éclaire. Il est assisté dans sa tâche par un triumvirat formé de *Pon*, figure de la Puissance ; de *Sin*, figure de la Sagesse ; de *Mor*, figure de l'Amour : influence platonicienne, et, au-delà de celle-ci, de la tripartition fonctionnelle indo-européenne ? La question vient d'emblée à l'esprit. *Pon* préside à la guerre ; *Sin*, aux sciences, à l'art, à l'industrie ; *Mor*, à la reproduction des espèces humaine, animales et végétales. Le schéma n'est certes pas tout-à-fait conforme à celui ordonnant les *varṇa-s* hindous ; mais l'on voudra bien se rappeler qu'à l'intérieur de ceux-ci, il y eut aussi de curieux chassés-croisés entre fonctions et spécialités (38).

Toujours est-il que, dans les conceptions totalisantes de Campanella, cette esquisse de trifonctionnalité, purement formelle d'ailleurs puisqu'il n'y a pas division du corps social en ordres ou castes dans la société communautaire qu'il décrit, s'explique par la métaphysique :

"Tu t'étonneras de constater qu'ils adorent Dieu sous forme de Trinité, autrement dit Puissance souveraine d'où procède suprême Sagesse, engendrant l'une et l'autre le suprême Amour (...) Toute chose est composée de puissance, de sagesse et d'amour dans la mesure où elle a de l'être ; elle est privée de puissance, de sagesse et d'amour dans la mesure où elle participe du non-être" (39).

Ces facultés, Charles-François Dupuis démontrera dans son *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle* (Paris, An III, t. III, p. 119 col. 2 *passim*), qu'elles avaient déjà été énoncées par la philosophie païenne antique, avant que d'être récupérées sous la forme de la Trinité par la théologie chrétienne.

Telles qu'elles sont énoncées par Campanella, elles sont sensiblement différentes, quoiqu'à comparer néanmoins, avec les trois *guṇa-s* de la tradition brahmaniste, attribut, chacune, de l'une des entités de la *trimurti* hindoue et des trois *varṇa-s arya dvijya*. Translittérés par *Sattigam*, *Rajadam* et *Tamadam* dans le

(38) Sur la désignation "Hoh", on se reportera avec profit à ce qu'en dit Luigi FIRPO à la p. XXXVI de son introduction à la *Cité du Soleil*, *op. cit.*, *ed. cit.* Sur les chassés-croisés entre fonctions et spécialités en Orient hindouiste, voir DANIELOU (Alain), *Les Quatres Sens de la Vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle*, Paris, Buchet-Chastel, 1976.

(39) CAMPANELLA, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 56.

Bagavadam (40), elles ont été bellement traduites par "faculté", "qualité", "accident" dans l'édition de Foucher d'Obsonville (41).

Ainsi donc, dans l'oeuvre du moine calabrais du 17^e siècle, l'on trouve une utopie communautaire et égalitaire conservant des traces altérées et presque effacées de la division sociale organique ; un pouvoir politique transcendant trois fonctions réduites à la simple théorie, n'ayant pas de correspondance sociale dans l'organisation de cette manière de couvent à l'échelle d'une cité ; une monarchie élective, viagère et en principe révocable, fondée, plus que sur une science qui éclaire, osons le dire, sur une Connaissance qui

(40) FOUCHER D'OBSONVILLE, *Bagavadam, ou Doctrine divine...*, op. cit., p. 37. Un peu plus loin, p. 49, il traduit par "trois puissances, principes, ou qualités". Le traducteur démontre ainsi implicitement que scolastique brahmaniste et scolastique chrétienne ne sont pas aussi irréductibles l'une à l'autre qu'on le prétendra par la suite.

(41) FOUCHER D'OBSONVILLE, op. cit. Dans l'*Ezour Vedam, ou ancien commentaire du Vedam, contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens*, Traduit du Samscretam par un brame..., Yverdon, de Felice, 1778, il est question de Rosogum aux pp. 208-210 (Sur l'*Ezour-Vedam*, v. CASTETS (Le P. J.), *L'Ezour-Vedam de Voltaire et les pseudo-Vedam de Pondichéry, Voltaire et la mystification de l'Ezour-Vedam, découverte des pseudo-Vedam de Pondichéry...* Pondichéry, Impr. moderne, 1935 ; v. aussi notre analyse in *L'Idée d'Égalité en France au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1987, p. 70). Le *Bhagvat-Geeta ou Dialogues de Kreesna et d'Arjoon...*, traduit du Sanscrit par M. Charles Wilkins, et de l'anglais par Parraud..., Londres, Paris, 1787, où le lecteur aura reconnu aisément la *Bhagavad-gītā*, parle des "goons" : "Il n'y a rien, soit dans le Ciel, soit sur la Terre, soit parmi les armées du Ciel, qui soit exempt de l'influence des trois Goon, ou qualités, lesquelles viennent des premiers principes de la nature.

"Les devoirs respectifs des quatre Tribus ou Castes, savoir des Brahmes, des Kshetree, des Visyas, et des Soodras, sont ainsi déterminés par les qualités Goon, qui sont dans leur constitution.

"Le devoir naturel du Brahme, est la paix, la modération, le zèle, la pureté, la patience, la droiture, la sagesse, la science, & la théologie.

"Le devoir naturel du Kshetree est la bravoure, la gloire, le courage, la droiture, l'intrépidité dans les combats, la générosité & la bonne conduite.

"Le devoir naturel du Visya est la culture de la terre, le soin du bétail, & le trafic.

"Le devoir naturel du Soodra est la servitude.

"Celui qui est content de son lot & du devoir qu'il a à remplir, parvient à la perfection" (p. 147). Texte fondateur s'il en est, à comparer avec ce qui est énoncé aux pp. 175-176 du *Bagavadam*, où brāhmaṇa-s vaiśya-s et śūdra-s sont ici translittérés "Brames", "Vassiar" et "Choutrer", kṣatriya-s étant remplacé, comme souvent dans les textes brahmanistes et hindouistes de même inspiration, par "Rajas" (= rājāh-s). Mément, le lecteur averti aura reconnu derrière les "Goon", la translittération des trois guṇa-s (= vertus) correspondant aux trois déités de la Trimurti et aux trois varṇa-s dvijya-s ārya-s : sattva-guṇa est la Vertu, correspondant à Viṣṇu et aux brāhmaṇa-s ; raja-s (ou rajo-) guṇa est la Passion, correspondant à Brahmā et aux kṣatriya-s ; tama-s (ou tamo-) guṇa est l'ignorance, correspondant à Siva et aux Vaiśya-s et śūdra-s. Chaque âge du monde (yuga) correspond aussi à tel ou tel guṇa. V. BIARDEAU (Madeleine), *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris, Seghers, 1972 ; A.C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA, *La Bhagavad-gītā telle qu'elle est*, Paris, Ed. Bhaktivedanta, 1979, T. III, p. 254). Autres translittérations des quatre varṇa-s in RESTIF DE LA BRETONNE (Nicolas-Edme), *L'Andrographe, ou Idées d'un honnête homme sur un projet de règlement proposé à toutes les nations de l'Europe pour opérer une réforme générale des moeurs, et, par elle, le bonheur du genre humain. Avec des notes historiques et justificatives*, La Haye, Gosse et Pinet, 1782, pp. 394-396 ; RAYNAL (Abbé Guillaume-Thomas), *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Paris, P. Angrand, L. I, Ch. VIII, t. I, p. 72 sq. Le lecteur curieux pourra constater avec intérêt que les traductions du *Bhagvat Geeta...* et du *Bagavadam* reproduites supra sont peu éloignées de celle, contemporaine d'après le texte sanscrit, de la *Bhagavad-gītā* due au feu guru brahmacharya A. C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA, op. cit., t. III, pp. 185-186.

illumine.

Pour conclure, l'on relèvera avec Luigi Firpo que Campanella composa le jour de ses soixante-dix ans un dernier poème en latin en l'honneur du futur Roi-Soleil, où éclatent avec force les espérances messianiques, millénaristes, eschatologiques et sôtériologiques dépeintes avec les couleurs usuelles de l'Age d'Or, de l'apocalypse d'Ésaïe (65, 17-25), de la nouvelle Jérusalem d'Ezéchiel (40-44), de la Jérusalem céleste de l'Apocalypse de Jean (21, 22).

B- Le roi en dormition, image du dieu momifié de l'Age d'Or

Dans son article sur les Saturnales dans *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, le Chevalier de Jaucourt rapporte la tradition suivante, qui mérite que l'on s'y attarde quelque peu :

" (...) quelques écrivains font commencer les saturnales dans le tems de Janus roi des Aborigènes, qui reçut Saturne en Italie. Ensuite, voulant représenter la paix, l'abondance & l'égalité dont on jouissoit sous son regne, il le mit au nombre des dieux : & pour retracer la mémoire de ce siècle d'or, il institua la fête dont nous parlons".

Il est bien dit que Janus mit Saturne au nombre des dieux : ce qui signifie par conséquent qu'il n'était pas dieu auparavant. Or s'il n'était pas dieu, que pouvait-il être d'autre, sinon roi ? Mais voyons la suite :

"La Statue de Saturne qui étoit liée de bandelettes pendant toute l'année, apparemment en mémoire de la captivité où il avoit été réduit par les Titans & par Jupiter, en étoit dégagée pendant la fête, soit pour marquer sa délivrance, soit pour représenter la liberté qui régnoit pendant le siècle d'or & celle dont on jouissoit pendant les saturnales."

L'alternative présentée par Jaucourt est fautive : l'on peut suggérer en effet que toute cette symbolique mime en fait la résurrection du roi Saturne qui doit marquer de façon concomitante la *renovatio* de l'Age d'Or : jalon important pour la suite de notre propos. (Sur Saturne, l'on se reportera avec profit à Jean HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan : Archè, 1987, pp. 58 sq.)

C- Que le Roi idéal selon Fénelon doit s'attacher à rénover l'Age d'Or

On sait l'immense succès, jamais démenti, dont jouit au 18e

siècle le *Télémaque* de Fénelon, roman archéologique où le décor antiquisant ne saurait faire oublier que l'archevêque de Cambrai a revêtu de dalmatiques les peplums de ses personnages. Ce roman archéologique, où sont enchâssés divers joyaux d'utopie, avait pour fonction, on s'en souvient, d'enseigner l'art de régner au jeune duc de Bourgogne. Aussi bien est-il intéressant de décrypter les différents modèles présentés, par rapport à quelques figures-types de monarques.

Dans l'Egypte de Sésostris, le bonheur règne grâce à la simplicité ; en Crète, le peuple ignore le luxe et la richesse ; dans la Bétique que décrit le Phénicien Adoam, c'est l'Age d'Or : non seulement le mot est explicitement prononcé, mais encore la description qui en est donnée ne saurait laisser planer aucun doute : tous les thèmes-fétiches de l'Age d'Or sont exprimés là, Age d'Or à retrouver bien plutôt qu'Utopie à construire dans l'avenir. En revanche, c'est à l'utopie que renvoie la réorganisation de Salente par Mentor, utopie au vrai fort peu communautaire et pas du tout égalitaire : car Salente réformée ne saurait se ranger parmi les utopies démocratiques : bien plutôt s'agirait-il d'une utopie aristocratique, traditionnelle, donnée à Idoménée sous forme de Révélation par Mentor, hypostase, *avatāra*, incarnation de Minerve, *interpretatio romana* d'Athéna, déesse hellénique de la Sagesse.

En dernière instance, la réforme de Salente peut aussi s'analyser comme une *renovatio* de l'Age d'Or, et une restauration de la société organique primordiale - même si Mentor ne donne guère de détails autres que vestimentaires sur les attributions respectives des sept classes qu'il distingue : même si, décor antiquisant oblige, il conserve l'esclavage.

Voit-on réapparaître des éléments de la trifonctionnalité indo-européenne à Salente ? Assurément : c'est par une apologie de la Noblesse que s'ouvre la réforme mentorienne, laquelle se clôt sur une valorisation de la Fonction productrice incarnée ici - comme partout ailleurs dans ce courant mythico-littéraire - par la paysannerie. Mais, objectera-t-on, la Fonction sacerdotale est absente. Peut-être autocensure de M. de Cambrai ? En bon "antiquaire", il savait pertinemment que celle-ci n'existait plus en tant que telle chez les Grecs - au rebours des Druides celtes, des Flamines romains, des Mages persans, des *brāhmaṇa*-s hindous. Or l'on peut se demander si la

Fonction sacerdotale ne serait pas tout simplement incarnée par le personnage même de Mentor, en qui s'incarnent très traditionnellement les trois figures du Législateur, du Roi, du Prêtre-prophète. Législateur, car il révèle sa réforme à l'instar des modèles historico-mythiques Manou, Ménès, Minos (42), Lycurgue ; Roi : il se substitue à Idoménée, lequel, durant la Révélation-Initiation, fait figure de fils spirituel, d'Adepté ; Prêtre-prophète, et bien plus que cela en fait : la Divinité elle-même, sous la forme de Mentor, divinité qui n'est autre que la déesse de la Sagesse des Grecs de l'Antiquité.

C'est donc en la personne même du Roi que seront incarnées les grandes fonctions traditionnelles ; d'un Roi intermédiaire entre les hommes et la Divinité (43), et incarnant la sagesse de celle-ci ; garantissant paix et justice parmi les hommes, ces derniers pouvant couler des jours heureux, libres au sein d'une nature opulente et au contact de déités agrestes... Vient alors une nouvelle et splendide description de l'Age d'Or, tableautin peint aux couleurs pastorales et volontiers anarchisantes prévalant dans la tradition de cet archétype.

Ainsi Idoménée pourra-t-il devenir, grâce à la restauration de l'Ordre véritable, légitime, saint, sacré, le Grand Monarque, le Roi du Monde, le *Mahārājah cakravartin*, allions-nous écrire.

Et c'est en dévoilant enfin sa forme originelle de Minerve en une sublime théophanie que Mentor prend congé de son disciple, de son fils spirituel, de son dévot :

"Lorsque vous régnerez, mettez toute votre gloire à renouveler l'âge d'or (...) Aimez les peuples (...) Fuyez la mollesse, le faste, la profusion ; mettez votre gloire dans la simplicité (...)" (44)

Ainsi, de ce qui vient d'être observé, peuvent se dégager les

(42) Le rapprochement de ces trois noms à consonnances voisines, repris par toute littérature "traditionnaliste", ésotériste ou occultiste, est dû à l'orientaliste anglais "Villiam (sic) Jones" : v. la Préface aux *Lois de Manou*, op. cit., ed. cit., par A.LOISELEUR-DESLONGCHAMPS, p. VIII.

(43) V. HANI (Jean), *La Royauté sacrée, Du Pharaon au Roi très chrétien*, Paris : Trédaniel, 1984. V. critique de Jean-Paul ALLARD in E.I.E., n° 20, 1987, p. 37 sq.

(44) FENELON (François de Salignac de la Mothe), *Les aventures de Télémaque*, Nouvelle édition publiée avec une recension complète des manuscrits authentiques, une introduction et des notes par Albert CAREN, deuxième tirage, Paris, Hachette, 1927, pp. 553-554.

jalons suivants :

1- Dans la tradition occidentale, l'Age d'Or (45) est dépeint comme une société idyllique, anarchisante et patriarcale, pacifique et détachée des biens matériels dont jouissent pourtant à profusion, quoique sans excès, des hommes proches de la Divinité.

2- Proches de la Divinité, cela se peut entendre en plusieurs sens : la Divinité sous ses diverses formes, telle que, comme le disait Fénelon, "le dieu Pan avec une foule de Satyres et de faunes mêlés parmi les nymphes" (46). Particulièrement lié à l'Age d'Or, Saturne fut d'abord présenté comme roi, avant que d'être élevé au rang des dieux dans la société de l'Age d'Or ; les hommes doués de pouvoirs préternaturels se hissaient quasi au rang de la divinité, ce que symbolise la longévité : ce qui permet d'expliquer ce que Rousseau voulait signifier par la démocratie, réalisable seulement, selon ses propres dires, dans une société de dieux, c'est-à-dire d'hommes doués des qualités du premier âge du monde.

3- Ces bandelettes dont, à l'instar des pharaons égyptiens, la statue de Saturne, selon la légende, était enveloppée, sont riches de signification : Saturne est en dormition jusqu'à la *renovatio* de l'Age d'Or que miment les Saturnales à la façon d'un rituel de magie sympathique ; cela signifie que l'on souhaite voir restaurer, au terme d'une révolution cyclique, et que l'on prétend en hâter l'avènement par le truchement supposé efficace de formules rituelles appropriées, une société idéale sous les auspices, sous l'égide, sous la houlette - ce qui précède aura démontré la puissante connotation de ces métaphores - d'un Grand Monarque.

La divinité peut aussi s'infuser par le biais de la révélation d'une réforme, comme celle que Mentor suggère à Idoménée. Or, dans ce cas précis, qui est en fin de compte l'institution d'un précepteur à

(45) Dans plusieurs de ses oeuvres, René GUENON fait allusion à une "surcaste *Haṃṣa*" des origines, antérieures à la tripartition, puis quadripartition des *varṇa-s* hindous : auquel cas, *satya-yuga* oriental et Age d'Or occidental seraient exactement homothétiques. Malheureusement, au cours de mes recherches, je n'ai nulle part trouvé mention d'une telle "surcaste *Haṃṣa*", tous les textes fondateurs que j'ai pu consulter faisant état de la division primordiale des quatre *varṇa-s* à partir du *Puruṣa*, de *Brahmā*, de *Viśvarūpa*, de *Viṣṇu*, etc. à l'aube même de la création. D'après une correspondance privée de M. Christophe LEVALLOIS, à qui j'exprime tous mes remerciements pour ces renseignements, il serait question de la "surcaste *Haṃṣa*" dans un passage du *Bhāṅgavata Purāṇa* : je n'en ai trouvé nulle trace dans le *Bagavatam*. Merci donc aux indianistes qui voudraient bien me communiquer le, ou les textes brahmanistes dans lesquels la "surcaste *Haṃṣa*" est explicitement mentionnée. D'ici là, je réserve mon jugement définitif.

(46) FENELON, op. cit., ed. cit., p. 132.

son pupille, l'on a déjà en gestation la postérité équivoque du *Télémaque*, et l'évolution du type du "mentor" dans le sens d'une laïcisation de plus en plus grande, d'autant que, déesse de la Sagesse, Minerve est aussi figure de cette Raison que la révolution de France finira par diviniser. Mentor est aussi le "vénérable vieillard" des voyages imaginaires aux pays de nulle part où, comme dans le *Télémaque*, ces récits présentent souvent l'aspect d'une initiation progressivement dévoilée ; ce qui nous rappelle que l'expression de "vénérable vieillard" peut présenter également une autre signification, exclusivement initiatique celle-là. Enfin, le "mentor", c'est aussi le conseiller, rôle qu'au nom des Lumières et de la Raison, les philosophes ambitionneront de jouer auprès des Princes, en prenant la place des ecclésiastiques.

Du fait de l'aspect volontiers anarchisant que revêt en Occident la description canonique de l'Age d'Or, la tripartition fonctionnelle apparaît peu ou prou oblitérée dans la société pastorale évoquée. Néanmoins, l'on en peut déceler des traces, ainsi qu'on l'a vu dans la *Civitas Solis* de Campanella et dans le *Télémaque* de Fénelon, et ainsi que cela va apparaître dans la postérité de l'oeuvre de M. de Cambrai.

D- Le Roi élu de l'abbé Terrasson

Au Livre V du *Séthos* de l'abbé Terrasson, est faite explicite référence aux "Isles fortunées" ; puis, au Livre VIII, est décrit le Royaume des Atlantes, identifié formellement au "pays sacré des Hespérides", où règne encore la bienheureuse innocence de l'Age d'Or : là, point d'esclavage ; point de "militaire" non plus, "puisque nous n'avons d'autre défense que la faveur des autres nations" (47). Mais s'il n'y a pas de fonction guerrière chez les pacifiques Atlantes, en revanche la fonction de souveraineté est très traditionnellement partagée entre le Roi et le Grand Prêtre. Elu par les citoyens, le Roi est certes

"maître absolu du gouvernement. Mais il fait serment de ne point toucher aux Lois de l'Etat" (48).

(47) TERRASSON (Abbé Jean), *Séthos, histoire, ou Vie tirée des monumens anecdotiques de l'ancienne égypte, traduite d'un manuscrit grec*, Paris, J. Guérin, 1731, t. II, Liv. VIII, p. 396.

(48) ID., *ibid.*, p. 398.

Il nomme et destitue les ministres, à l'exception du Grand Prêtre,

"nommé par les Prêtres de même âge que les Citoyens qui nomment le Roy" (49).

Il peut pourtant disposer d'un droit de veto : dans la liste des candidats qu'on lui soumet, il a la faculté d'en éliminer trois. Cette disposition portait en germe les éléments du traditionnel conflit entre Autorité spirituelle et Pouvoir temporel :

"Quelques prêtres zelez murmurèrent autrefois de ce reglement. Mais on leur fit concevoir que le plus grand bien du Sacerdoce de l'Empire consideré ensemble étoit l'union & la concorde des deux puissances" (50).

Chez les Atlantes, la classification sociale se fonde sur les dispositions naturelles et les services rendus à la collectivité. Elle témoigne d'une tripartition traditionnelle comparable à celle en vigueur aux Indes, mais d'où la fonction guerrière aurait été éliminée.

"Nos citoyens sont partagez en trois classes, ceux qui vivent de leurs revenus, les Marchands & les Ouvriers. Les Prêtres sont de la première (...)" (51)

Outre la fonction sacerdotale de ceux-ci, leur rôle est aussi de se charger "de l'éducation publique des enfans de l'un & de l'autre sexe" (52). Comme dans l'oeuvre de Fénelon, le commerce était soigneusement tenu en lisière, car c'est à lui qu'à l'unisson de la prédication chrétienne, les récriminations nobiliaires imputaient la responsabilité de détruire l'"ancienne discipline" (53).

La différence des fonctions sociales chez les Atlantes de l'abbé Terrasson ne signifiait pas pour autant qu'ouvriers et domestiques fussent mal traités, ni qu'existassent entre lesdites fonctions des barrières infranchissables, puisqu'elles se sustentaient de conserve, et qu'elles étaient même obligées de partager des loisirs communs pour la bonne police de la société.

La prépondérance des prêtres, la non-existence de guerriers dans cette "cité idéale" sont sans doute significatives de l'état d'esprit

(49) ID., *ibid.*

(50) ID. *ibid.*, p. 399.

(51) ID., *ibid.*, p. 400.

(52) ID., *ibid.*

(53) MONTCHRESTIEN, *op. cit. supra*, n. 24.

de ces lettrés du XVIII^e siècle qui aspiraient à détenir le premier rang dans la société et auprès des princes, ce d'autant plus que l'auteur de cette fiction archéologique, fantastique et utopique présentait l'intéressante particularité d'être tout à la fois ecclésiastique, professeur de philosophie gréco-romaine au Collège de France, membre de l'Académie des sciences et de l'Académie française (54).

E- Le Roi selon Morelly : des illusions ludoviciennes à une utopie d'où rejaillit la conception traditionnelle de la Monarchie

Au coeur du 18^e siècle, deux oeuvres dues au mystérieux Morelly examinent la fonction monarchique selon des perspectives bien différentes l'une de l'autre. Il s'agit d'abord de *Le Prince Les Délices des Coeurs* (Amsterdam, 1751), titre qui signifie le nom même du monarque Thélémédone, et fait immédiatement songer à Fénelon ; puis du *Naufrage des Isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai* (Messine [Paris] 1753), singulier poème héroïque au lieu géométrique des deux Indes à la mode au 18^e siècle, celle d'Orient et celle d'Occident.

Voici donc deux oeuvres ressortissant à deux genres littéraires différents, ce qui permet d'emblée d'expliquer que l'on puisse y trouver exprimées deux conceptions assez contrastées de la monarchie idéale. Pourtant, l'une et l'autre ressortissent peu ou prou à l'utopie, à cette différence près, et elle est importante, que l'une s'inscrit dans le cadre de ce qu'on pourrait appeler, avec Nicolas Wagner, l'utopie ludovicienne - celle-là même inscrite chronologiquement et dans le temple-palais de Versailles, oeuvre de Louis XIV, de ce Roi-Soleil dont Campanella avait célébré l'avènement ; quant à l'autre, qui se meut dans un décor tout à la fois antiquisant et orientalisant, elle se réfère plus directement, comme on va le voir, aux thèmes traditionnels du Roi du Monde et de l'Age d'Or.

Le Prince de Morelly est marqué par son temps : influence de Malebranche et des *Mémoires* de Louis XIV ; machiavélisme et néomachiavélisme : influence de Fénelon, que l'on retrouve dans *La Basiliade*, mais influence critique, ainsi qu'on va le voir à

(54) Voir l'article consacré à l'abbé Terrasson dans le *Dictionnaire des Lettres Françaises* publié sous la direction du Cardinal Georges GREY, *Le Dix-Huitième Siècle*, t. II, Paris, Arthème Fayard, 1960, p. 578.

l'instant.

Gilbert Chinard, qui écrivait sur Morelly en 1950, faisait du Prince de Morelly une sorte de despote éclairé, presque une manière de précurseur du socialisme d'Etat (55) : au prince selon Morelly aurait en effet incombé la tâche de garantir le bonheur de ses sujets en établissant une législation uniforme sur l'ensemble du Royaume, de contrôler, d'administrer, de stabiliser les prix ; d'allouer des prestations sociales aux vieillards et aux personnes hors d'état de travailler, et d'engager une politique de travaux publics.

Or dans son étude très fouillée, très minutieuse publiée en 1978, oeuvre sans doute définitive (56), le doyen Nicolas Wagner resitue mieux *Le Prince Les Délices...* de Morelly en son époque, en le qualifiant de "sorte de réplique amplifiée de Louis XIV". Allant au-delà de Machiavel, le prince ainsi décrit offre "l'idéal d'un monarque parvenu à cette étape historique où il fait à lui seul équilibre aux forces sociales, économiques et politiques de la nation" (57). En première approximation, il serait valide d'avancer l'hypothèse que cette notion d'équilibre rejoint le concept traditionnel de moteur immobile, ou de moyeu de la roue, métaphores attachées au *mahārājah cakravartin* dans la tradition hindoue. Les formules qu'utilise Nicolas Wagner à ce propos ne laissent pas que d'être fort éclairantes (58).

Une analyse approfondie permet de mieux situer encore le prince par rapport aux trois fonctions. En effet, contrairement à celui de Fénelon, le prince selon Morelly n'est pas entravé par un système de défiance ; de sorte que, quand Nicolas Wagner s'interroge si l'anticléricalisme morellien ne serait pas aussi dirigé contre le rigorisme sacerdotal de M. de Cambrai, nous pouvons, quant à nous, nous demander si la définition du monarque morellien ne serait pas, en fait, celle d'un roi de deuxième fonction. L'attestent les preuves suivantes : interdiction à la Noblesse de déroger par l'exercice de professions ignobles, mais possibilité d'accession au grade d'of-

(55) MORELLY, *Code de la Nature* (1755), publié avec une introduction et des notes par Gilbert CHINARD, Paris, 1950, p. 94.

(56) WAGNER (Nicolas), *Morelly, le méconnu des Lumières*, Paris : Klincksieck, 1978.

(57) ID., *ibid.*, p. 150.

(58) ID., *ibid.*, p.151 sq.

ficier général pour tout bourgeois, bon soldat et "de moeurs polies par l'éducation", dans un contexte de "remise en cause du statut temporel de l'Eglise catholique en France depuis Louis XIV" (59).

Ainsi donc, l'on aura relevé comment le retour aux sources du rigorisme et de l'ascétisme pouvait faire l'affaire du pouvoir politique.

Mais regardons-y de plus près.

Mythe organique et construction utopique s'entremêlent étroitement dans *Le Prince Les délices des coeurs ou Traité des Qualités d'un grand Roi, & Système général d'un sage Gouvernement* (Amsterdam, 1751). Ainsi, dès l'"Entretien Préliminaire Sur la nature & les vrais avantages de la Puissance souveraine", est-il affirmé, à la p. 2 :

"La Providence n'a formé chaque individu de notre espèce que pour être la *partie complétive* d'un *Tout*, c'est-à-dire, que cette partie séparée & isolée sembleroit être de nulle valeur.

Bref, "l'homme est une créature toute sociale." (p. 2)

Mais cette métaphore traditionnelle est réinterprétée à travers les théories contractuelles des jurisconsultes du Droit naturel en vogue au dix-huitième siècle, et qui imprègnent *Le Prince des délices*, défini à la p. 7 comme

" (...) une Personne, laquelle seule & de son chef, comme disent les Jurisconsultes, contracte avec toute une Société aux conditions que voici :

(...)

Il promet (...) de protéger & défendre chacun des membres de ce corps contre toute injure & de toute violence ; enfin, de chercher tous les moyens possibles de rendre ses sujets heureux, En conséquence de ces engagements, tous les membres de cette Société se dépouillent entre ses mains de la plupart de leurs droits naturels ; tous consentent de se soumettre à ce que le souverain ordonnera, en vertu du pouvoir qui lui est déféré : tous s'obligent d'unir ensemble leurs *Forces phisiques* pour le maintien de son autorité, & d'être entre ses mains comme les *Instruments mechaniques* de tout ce qu'il exécutera pour l'intérêt commun" (p. 7-8.

La métaphore organique revient en force dans la "Quatrième Partie. Le Prince guerrier. Premier Entretien sur les justes raisons de faire la Guerre & sur les Forces d'un Etat", où Thélémédone en vient à une "des parties de la Politique"

" (...) des plus importantes à examiner ; c'est l'usage des *Forces de toute une Société réunies pour la défendre*. Ce vaste corps ne forme, pour ainsi dire, qu'un seul Individu, une seule personne

vis-à-vis d'une autre Société ; ainsi, ce qu'un homme seul est à l'égard d'un autre homme *corps à corps*, un Peuple, une Nation l'est envers une autre, c'est-à-dire, que la même Loi de Nature qui défend à un Particulier d'attaquer ou de nuire de gayeté de coeur à son semblable, défend absolument à une Nation d'en attaquer une autre sans sujet" (pp. 86-87).

Et plus loin, en justification des motifs traditionnels faisant prendre les armes à un "Prince équitable", est défini l'absolutisme monarchique idéal selon Morelly ;

Thélém. Oui, c'est pour ces seules raisons qu'un Prince peut légitimement tirer l'épée : c'est en lui que se réunissent toutes les *Forces phisiques* de l'Empire ; il est l'ame qui les fait mouvoir ; aussi ne doit-il partager avec personne l'autorité de régir ce grand Corps, qu'il soit maître d'en régler les mouvements ; & s'il se repose sur quelqu'un du détail, qu'il fasse comme ces Artistes, qui se servent des bras d'un manoeuvre pour mouvoir une machine dont ils dirigent eux-mêmes les opérations." (p. 92).

Et deux pages plus loin, il est encore question de "ces grands Corps, qui sont comme le bras d'un Etat".

Quel est le type de régime politique idéal pour Morelly ? On pourrait s'en tenir à ce que dit Philoménarque aux pages 10 et 11 :

"La souveraine Puissance entre les mains du Peuple, nommée pour cela, *Démocratie*, est sans contredit, la forme de Gouvernement la plus douce & la plus convenable à l'homme."

Mais en isolant cette phrase, l'on commettrait une erreur. Car Thélémédone a beau jeu de rétorquer à son favori :

"*Thélém.* Il est certain qu'à considérer l'Etat Républicain de côté, il est le plus parfait, parce qu'il est le plus équitable tant que l'harmonie regne entre ses parties ; mais aussi rien de plus aisé à rompre que cette unanimité.

L'expérience ne prouve que trop que les Etats où le Peuple est le maître, durent le moins.

Trop de gens à la fois tendent aux mêmes richesses, aux mêmes honneurs, aux mêmes rangs & dignités : l'intérêt particulier l'emporte bientôt sur le général. Les factions, les cabales, les brigues, enfin, toutes les passions furieuses, inséparables de ces désordres, ont bientôt desunis (*sic*) les parties de ce Tout, & rompu leur équilibre : alors ce corps se trouve, pour ainsi dire, réduit à un Etat convulsif, tous ses membres souffrent de violentes secousses ; elles le réduisent aux abois, ou le font totalement périr. S'il relève de cette maladie, c'est souvent aux dépens de cette prétendue liberté, que les plus riches, ou les plus forts achètent ou ravissent aux plus foibles.

Toute Démocratie, en un mot, est une espèce d'*Anarchie* ; elle ne peut longtemps subsister, & ne change presque jamais sans rendre ses Sujets très malheureux." (pp. 11-12).

L'on aura relevé au passage la permanence du schéma organique, même pour décrire une société démocratique ou républicaine : certes, celle-ci est inexorablement vouée à la dégénération.

Dans les paragraphes suivants, il examine le passage à l'aristocratie, puis au despotisme d'une oligarchie, générant lui-même la Monarchie élective d'abord, l'héréditaire ensuite.

Or, nonobstant cette dégénération à partir d'une démocratie idéale et qui ne saurait être -en admettant qu'elle pût être réalisée - qu'éphémère, Philoménarque décrit la Monarchie héréditaire comme le meilleur régime politique, attendu que c'est celui qui, de tous les types présentés, demeure le plus favorable au peuple :

"Il est facile de voir que la Monarchie renferme, à peu près, tous les avantages dont vous venez de faire l'énumération, & que l'Héréditaire l'emporte sur l'Elective, parce que cette dernière retient encore beaucoup des défauts de l'Aristocratie, savoir les fonctions & les brigues de plusieurs Aspirans ou Prétendants, dont les Peuples sont toujours les victimes" (p. 16) .

Dans le "II, Entretien Sur les Tribunaux, les Rangs & les Fonctions des Magistrats", il définit l'idéal d'"heureuse médiocrité" tel que le rêva le dix-huitième siècle : pas question ici de communauté des biens, d'attaques contre la propriété ou de creuses et emphatiques déclamations ampoulées contre l'opulence :

"(...) Je ferai aussi en sorte que ces Loix, en assurant à chacun le sien, réfrènent l'avarice & la rapacité de certains gens, mette des bornes à la fortune de quelque autre, & plus d'égalité de proportion entre les Particuliers sans pour autant empêcher mes Sujets d'enrichir l'Etat en devenant eux-mêmes opulens" (p. 88) .

Plus loin, il définit la manière de méritocratie qui, selon lui, devrait prévaloir dans le choix des magistrats (p. 89) : affirme le droit des pauvres au travail, à la subsistance, à l'assistance (p. 100) : les chômeurs seraient, soit envoyés aux armées, soit occupés à des travaux d'intérêt collectif en province :

"(...) Pendant leurs travaux la Province leur fourniroit le pain, le logement & l'outil, & le Roi une paie modique & un habillement uniforme convenable à leur métier," (p. 101)

Quant à l'éducation de la Jeunesse, enlevée aux communautés religieuses et confiée aux Académies, "un Prince sage & éclairé doit habilement employer cette machine pour rendre son Peuple docile aux

Lois dictées par l'équité & la raison" (p. 125) .

Dans le "VII. Entretien sur les Impôts & les Trésors de l'Etat", Thélémédone félicite Philoménarque pour ses projets, qu'il décrit à l'aide des images les plus couramment en usage dans les constructions utopiques, où reviennent toujours les notions d'ordre, de symétrie, d'harmonie, d'uniformité :

"Thélém. J'ai lu avec beaucoup de satisfaction le précis de tout ce que vous avez concerté avec mes Ministres, tout m'y paroît très-propre à former un bon système de Gouvernement.

Il y regne une parfaite uniformité, une parfaite simétrie, une intime liaison entre toutes les parties, sans être trop multipliées ; toutes s'entr'aident, toutes se soutiennent mutuellement ; rien de déplacé dans l'une qui ne rentre dans une autre ; la Police, le Commerce y sont arrangés de façon à demeurer constamment dans un bon ordre, & à faciliter à la Justice les moyens de le maintenir."

Dans cette utopie, non seulement la Noblesse n'est aucunement supprimée ; mais l'on voit au contraire fossilisées les préséances, cependant que Morelly fait droit aux revendications nobiliaires, constantes au dix-huitième siècle, en vue d'occuper les postes les plus lucratifs dans l'Armée, l'Administration, le Clergé. En fait, au-delà même de la Noblesse de naissance, c'est bien plutôt la hiérarchisation d'une aristocratie, ou d'une élite, qu'il décrit. Un portillon est certes entr'ouvert à une faible fraction de la bourgeoisie, qui pourra grâce aux charges et emplois anoblissants, s'asseoir provisoirement sur un strapontin noble. Mais c'est bien peu, là, qui pourrait conforter l'interprétation vulgaire faisant des utopistes les hérauts d'une bourgeoisie en ascension. En fait, Thélémédone semble beaucoup plus près de *Télémaque* que de l'utopie beaucoup plus radicale que le même régent de mathématiques au collège de Vitry-le-François détaillera dans son *Code de la Nature*.

"Thélém. (...) ce qui regarde la Noblesse.

Elle sera divisée en trois classes différentes, & leurs prérogatives leur seront assignées avec la même uniformité observée dans tous les Corps.

La première classe contiendra trois rangs. 1° Les princes du Sang, 2° Les Seigneurs avec titre de Prince, 3° Les Généraux d'Armées, les Gouverneurs de Province, les Ministres d'Etat, les Prélats du premier ordre, & les Chefs des Compagnies supérieures.

La seconde sera composée de deux rangs, dans lesquels seront, 1° Les Seigneurs qui ont le pas immédiatement après tous ceux que nous venons de nommer, c'est-à-dire,

les plus hauts titrés, les Lieutenans Généraux, les Gouverneurs de Place, les Prélats du second ordre, 2° Les Colonels, Commandans, etc. les Intendans & Chefs des Compagnies subalternes.

Enfin, la troisième classe aura pour premier rang, les Gentilshommes de la plus ancienne Noblesse & le Clergé, ensuite, le simple Gentilhomme & le Noble par charge ou par emploi" (pp. 162-163).

Si donc *Le Prince Les délices des coeurs* est une utopie, celle-ci se trouve aux antipodes de l'égalitarisme ou du communautarisme par quoi le savoir immédiat appréhende le plus souvent les Pays de Nulle Part. Les cadres sociaux décrits par Morelly sont en effet fortement hiérarchisés, et bien loin de la vouloir détruire, il conforte au contraire la société d'ordres, en déniaut, par la sentence de Thélémédone, aux cadets de Noblesse le droit d'embrasser les spéculations du Négoce. Que celui-ci reste donc le privilège de la bourgeoisie :

"Thélém. Non, Philoménarque, le Commerce accoutume trop les hommes à se laisser entraîner aux appas de l'intérêt, ils deviennent par-là peu propres à rendre d'autres services à l'Etat : d'ailleurs, quelque partie du Commerce que l'on permit à la Noblesse, elle se seroit bientôt emparée de tout au préjudice des Bourgeois : tout Commerce lui sera donc interdit, ainsi qu'aux Magistrats & Ecclésiastiques ; elle ne pourra s'enrichir que par l'économie de ses revenus, & par des acquisitions de Biens fonds.

Il est à propos que le Corps qui approche le plus près du Prince, en imite le désintéressement : on doit même entretenir & fomenter la louable & généreuse coutume qu'ont les Personnes de Naissance, de s'aider mutuellement de tous leurs moyens" (p. 164).

Mais cet aspect "traditionnel", de nature à combler d'aise tant les prédicateurs ecclésiastiques que la gentilhommerie "des provinces" attachée à maintenir, ou à restaurer, l'"ancienne discipline" faite d'austère frugalité, ne saurait pour autant faire illusion. *Le Prince Les délices des coeurs* demeure extrêmement méfiant vis-à-vis de la fonction sacerdotale. Pour lui, "La Religion seroit réduite au simple moral (sic) pour le bas âge. (...)" (p. 121) ; il abhorre le fanatisme, les hypocrites nomeries des faux dévots, l'imposture sacerdotale (p. 44 du tome second), prône le tolérantisme (*ibid.* p. 47), et assigne une place bien définie au Prince et au Prêtre :

Si un Prince ne doit point faire le Prêtre, qu'il n'en laisse aucun se mêler d'affaires d'Etat, ni s'ingérer d'autre chose que des fonctions de son ministère." (*ibid.* p. 55)

Quant au Prince lui-même, il est loin de s'imaginer d'une essence supérieure à celle des ses propres sujets :

"Thélém. Que dites-vous, des Maîtres ? Loin d'ici cette idée odieuse : l'homme est né libre ; ce sont des Protecteurs bienfaisans, entre les mains desquels il a déposé ses plus chers intérêts.

Non, encore une fois, un Prince ne doit point être un maître dur & impérieux ; les prérogatives de son rang ne sont point un droit de Nature ; il est homme, elles doivent suivre ses devoirs, comme de la cause sur l'effet." (p. 7)

En bilan, donc, il convient de relever l'étroite interpénétration d'esprit traditionnel et d'esprit moderne qui apparaît à la lecture du Prince *Les délices des coeurs* : un Roi de deuxième fonction assurément, qui a laïcisé l'instruction en confiant celle-ci aux Académies, réalisant ainsi la prétention des lettrés à supplanter les clercs ; qui s'est débarrassé de la mainmise ecclésiastique en cantonnant les opinions religieuses dans l'étroite sphère de la conscience individuelle, et la religion à des contes pour enfans ; qui a fixé une société rigoureusement hiérarchisée, en garantissant la prééminence de la Noblesse dans les rouages essentiels de l'Etat, et en lui confirmant son ancienne fonction d'encadrement social, tout en laissant à la Bourgeoisie le monopole du Négoce : qui s'est assigné le devoir de garantir aux chômeurs et aux indigents gîte, couvert, habit, droits au travail et à l'instruction ; mais qui n'a visiblement pas perçu la contradiction entre la référence à la philosophie du Droit naturel et le privilège de naissance reconnu à la Noblesse. Or le privilège attaché à la naissance, au "sang épuré", fonde l'essence même de la Monarchie, puisque le Roi est le premier des Nobles. Ce privilège ruiné, c'est tout l'édifice monarchique qui vacillerait et s'écroulerait, ainsi que cela sera vérifié plus tard.

Ainsi l'utopie morellienne résout-elle les conflits fracturant le Second Ordre au XVIIIe siècle : à la Noblesse de naissance, participant donc du sang royal, la fonction de souveraineté ; une hiérarchie sociale à l'intérieur de ladite fonction, correspondant aux "rangs" ; une fonction néanmoins non verrouillée, puisque les roturiers peuvent néanmoins y accéder par le biais des charges.

Enfin, apparaît le thème de l'alliance de la Noblesse et des Peuples, quand sont énoncées des suggestions qui feraient hurler au

socialisme, si l'on ne gardait présent à l'esprit que le rôle traditionnel du Roi auprès de la Troisième Fonction était, de par le rayonnement même de sa puissance "magique", de pourvoir à l'exercice de ladite fonction, d'où les projets de gratuité de certains services, et d'assurer le pain à tous.

Le Prince Les Délices... peut donc bien être qualifié d'utopie, en ce sens qu'il s'agit pour ainsi dire d'une dérivée à la limite, d'une réflexion sur la fonction royale dans le contexte de l'époque, et dans la lignée de l'expérience du Roi-Soleil.

D'un genre beaucoup plus traditionnel encore, et très différent du *Prince Les Délices...* apparaît le *Naufrages des Isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai*, mélange d'épopée, de pastorale, de roman archéologique, d'utopie, fortement saupoudré et pimenté de cet exotisme orientalisant si apprécié des lecteurs du XVIIIe siècle, et présentant aussi les aspects curieux de cette littérature badine peu ou prou héritée de la préciosité du siècle précédent.

Dans cette oeuvre singulière donc, la figure du roi est incarnée par le bon Zeinzemin, bourrelé de bonnes intentions, réformant son royaume dans le sens de la rationalisation et de la géométrisation. Mais comme dans *Le Prince Les Délices...*, le roi est aussi défini comme "conservateur", ce qui convie à démêler les implications métaphysiques de l'oeuvre : celles-ci éclatent littéralement dans les thèmes-fétiches célébrés : "ordre naturel", paix, végétarisme ; références à Pythagore et au *brāhmaṇa* Pilpai-vidyapati, nom qui signifie "le maître du savoir". Il s'agit là, tout le monde l'aura reconnu, de la bienheureuse et innocente société de l'âge d'or, régie par un roi qui règne sans gouverner, par la seule puissance de son rayonnement, figure du *mahārājah cakravartin*, tel, à peu de choses près, que le décrivait le Buddah Cakyamuni en la personne du *rājah Mahasudarçana* (Cf. *infra* note 65). Au demeurant, le nom même de Zeinzemin est signifiant : "Ornement de la Terre" ; tout comme celui de son père, Zeinalzaman, désignant

l'Epithète, ou le titre qui se donne aux Hommes illustres en général. Mais, c'est en particulier le nom d'un Monarque universel de la Terre, du nombre de ceux

qui ont régné avant le siècle d'Adam (...) " (60)

On retrouve là le vieux thème kabbalistique, ésotérique et illuministe des préadamites (61), humanité primordiale d'une essence supérieure à celle d'Adam et de ses descendants. Mais Morelly n'en montre pas moins le pacte unissant le Roi et le Prêtre, leçon que retiendra parfaitement, de son côté, l'illuministe - et l'illuminé ! (62) - Nicolas de Bonneville.

F- De la Royauté "archéologique" à la Monarchie utopique chez Mably et Bonneville : une Tradition exhumée ?

Chez l'abbé de Mably, qui à l'unisson de son siècle poursuivait de sa réprobation le despotisme antique ou oriental, les figures du monarque idéal sont empruntées à l'Histoire médiévale de la France pour servir d'illustration à ses propres conceptions, considérant les rois mérovingiens comme de simples magistrats élus par la république des Francs (63), c'est-à-dire des Libres, ainsi que le rappellera Nicolas de Bonneville (64) ; et Charlemagne, l'archétype du Grand Monarque, du *māhārajah cakravartin* (65) d'Occident, en qui Mably

(60) ID., *ibid.*, p. 178.

(61) v. art. "Préadamites" in *Dictionnaire de Théologie catholique* et LA PEYRERE (Isaac de), *Prae-Adamitae, sive Exercitatio super versibus duodecimo decimotertio et decimoquarto capituli quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi...* (s.l.), 1655.

(62) BONNEVILLE (Nicolas de), *De l'esprit des religions...*, Paris : Imprimerie du Cercle Social, 1971.

(63) DELAPORTE (André), "Les avatars de la légende franque", *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, Tome 93, Année 1986, N° 2, p. 195 sq.

(64) ID., *ibid.*, p. 199 sq.

(65) ARMELIN (Indumati), *Le Roi détenteur de la Roue solaire en révolution (cakravartin) selon le Brahmanisme et selon le Bouddhisme...*, Cahier de Notices Philologiques Grammaticales et Bibliographiques. Paris Librairie orientale Paul Geuthner, 1975. Voir aussi la légende bouddhiste du roi indien Mahasudarçana, au nom tout-à-fait significatif, puisqu'il signifie "Grande, Bénéfique et Claire Vision de la Vérité", in BAREAU (André), *En suivant le Bouddha*, Paris, Philippe Lebaud, 1985, où est décrite la ville de Kuçavati en termes si totalement utopistes que l'on pourrait la qualifier de synthèse des thèmes évoquant l'Age d'Or, la Jérusalem céleste, Thélème, etc., sous le règne du bon rajah Mahasudarçana (p. 245 sq). André BAREAU note que "Mahasudarçana est le type même, classique, du roi cakravartin" (*op. cit.*, n. 2, p. 247). Relevons pour notre part, en outre, que les "sept joyaux" dont est pourvu le saint Mahasudarçana se pourraient interpréter à l'aide de la clef trifonctionnelle : la "roue d'or" et la "perle merveilleuse" ressortiraient à la première fonction : "l'éléphant blanc", le "cheval violet" et "le général", à la deuxième ; la "femme parfaite" et "le majordome", à la troisième. Ainsi donc, cet exemple démontrerait à l'envi la justesse de notre analyse liminaire, liant tout à la fois Monarchie idéale, Religion, Justice, Ordre, Age d'Or, Ville Utopique et organisation sociale trifonctionnelle. Cette parenthèse fermée, continuons d'explorer la légende de Mahasudarçana, qui va confirmer nos présomptions. En effet, les "quatre vertus surnaturelles" peuvent aussi se lire à travers la grille dumézilienne : "longue vie que n'écourte pas une mort prématurée, telle qu'aucune autre ne peut

voyait le restaurateur des libertés de la Nation franque, celle-ci pouvant s'exprimer lors des "assemblées" du Champ de Mars (66), et le modèle de la "monarchie tempérée" par des contre-forces (67), dont il rêvait.

En revanche, Bonneville se montrait beaucoup plus sceptique quant à la valeur d'exemple de la royauté carolingienne. Puis, se fondant sur les exemples de l'Antiquité et du Moyen-Age, sur les exemples, aussi, des Celtes, des Germains, des Scandinaves et des Scythes, il rappelle à de nombreuses reprises et parfois avec des intentions contradictoires, que la royauté primordiale d'antan, et jusques à la monarchie française d'Ancien Régime, assumait tout à la fois les fonctions sacerdotale et guerrière.

Ainsi fait-il appel à sa vaste érudition - que l'on surprend, pourtant en défaut, puisqu'il imagine faussement l'institution druidique en usage chez les Germains -, afin de démontrer l'accord de l'Autorité spirituelle et du pouvoir temporel :

Les druides étoient tout ; les princes n'étoient que leurs reges, régules, régisseurs. C'étoit un admirable gouvernement puisqu'il réunissoit les deux puissances... Les Brachmanes chez les Indiens, les Mages chez les Perses, les Druides chez les Germains, réunissoient les deux puissances ; unité sociale sans laquelle il n'y aura jamais d'état bien constitué. Même chez les François, le roi, le souverain est ordonné prêtre le jour de son sacre. On diroit que personne n'en sait rien." (*De l'esprit des religions*, Paris, 1791, p. 53).

Mais la cohérence ne semble pas la caractéristique dominante de cet auteur singulier. Car si, dans les lignes précédentes, il légitime la subordination du pouvoir temporel à l'autorité spirituelle, il ne cesse de se contredire au fil des pages et au gré de ses phobies du moment. Un peu plus loin en effet, il n'hésite pas à qualifier la "cérémonie du sacre" de "servitude ignominieuse", déplorant ainsi l'institution même dont il venait de faire l'apolo-

l'égalier" (p. 251), première fonction ; "corps robuste et inaccessible aux malaises, tel qu'aucun autre... (etc.)", deuxième fonction ; "beauté parfaite, telle..." (etc.), et "trésor d'une extrême richesse, tel..." (etc.) (*ibid*), troisième fonction. On note enfin qu'au saint roi *çakravartin* sont associées l'administration de la Haute Justice et la Richesse.

(66) MABLY (Abbé Gabriel BONNOT de), *De la législation ou principe des loix*, op. cit., t. 9, p. 226 ; p. 233-234.

(67) ID., *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel des sociétés politiques*, éd. cit., t. II, p. 236 sq.

gie. Ailleurs, l'ordre dans lequel il dispose les attributions qu'il prête aux druides est significatif :

"Mais on ne doit pas perdre de vue que les druides étoient les chefs, les prêtres et les juges avoués de la nation..." (*ibid.*, p. 34)

Si nous ne craignons nous aussi, de passer pour un esprit paradoxal, il nous serait possible d'avancer que le germaniste français illuministe qu'étais Bonneville devait inmanquablement pencher, non pas du côté guelfe, mais bien plutôt du côté gibelin. Voici en effet qu'il conclut, se fondant sur l'exemple de la Rome antique et païenne, par recommander l'union la plus étroite entre autorité spirituelle et pouvoir temporel, entre fonction sacerdotale et fonction guerrière. Mais lisons-bien le texte, qui nous démontre que, si "gibelinisme" il y a, ce ne saurait être qu'un "gibelinisme" dégénéré et démocratisé, puisque ce n'est plus ni au roi ni à l'empereur de réunir ces deux attributs, mais à la "nation souveraine", savoir au peuple des Francs, c'est-à-dire des libres selon Bonneville :

"Que chaque nation souveraine unisse à l'instar du roi de Rome le pontificat à la royauté. Tout sera dans l'ordre. L'unité politique, sans laquelle il n'y aura jamais d'état bien constitué, sera remplie" (*ibid.*, p. 123)

Relevons aussi que, pour Bonneville comme pour Court de Gébelin (dont Bonneville avoue, à la p. 27, n'avoir pas lu son *Monde primitif*), la "révolution" n'a pour fin que de restaurer l'"ordre". Une autre expression sollicite furieusement l'attention : "l'unité politique". Cette autre bizarrerie bonnevillesque, que l'on pourrait qualifier de "démocratie traditionnelle" n'est pas une fourmilière utopique. Bonneville use au contraire des métaphores organiques les plus anciennes, telle celle des "membres et de l'estomac" de Menenius Agrippa ; telle celle - en filigrane - du Macranthrope cosmique, par quoi il peut réintroduire ses conceptions panthéistes du Grand Tout et de la Chaîne des Etres due à Charles Bonnet (v. pp. 110-114 de l'Appendice à la seconde édition de *De l'esprit des Religions*). Ces ultimes références, même teintées de philosophie à la mode, démontrent que si "utopie" il y a chez Bonneville, celle-ci ne saurait aller plus loin que l'évocation des thèmes les plus "traditionnels" : société organique restaurée à la suite d'une révolution prenant l'aspect d'une saturnale ; retour à l'unité religieuse et politique

d'une humanité régénérée par les Francs, c'est-à-dire les Libres ; retour à l'unité de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel, de la fonction sacerdotale et de la fonction guerrière ; messianisme et millénarisme ; restauration de l'ordre allant de pair avec la *renovatio* de l'Age d'Or, etc.

Avec celle de l'Age d'Or, c'est sans doute la commune référence des auteurs du siècle aux métaphores organiques qui démontre le mieux la profonde unité de celui-ci, nonobstant les oppositions idéologiques parfois virulentes. Voyons en effet ce qu'écrivait, dès 1686, l'abbé Fleury, à la "Leçon VIII, De la communion des Saints" de son *Catéchisme historique, Contenant en abrégé l'Histoire sainte, & la doctrine chrétienne...*, Paris, Pierre Aubouin et Pierre Emery, 1686 :

"Nous ne faisons tous qu'un même corps, quoy que nous ayons diverses fonctions, comme d'instruire, de gouverner, de servir, ainsi que les parties du corps humain ont différents usages."

Les bouffonnes extravagances de Bonneville ne sauraient pour autant celer tout ce que ce singulier "révolutionnaire" serre par-dévers lui d'esprit traditionnel. Faut-il donc que l'Eglise romaine, la Monarchie absolue, la société tout entière, aient subi à l'époque moderne une telle dégénération, que la fin proposée par Bonneville dans les deux éditions de son *De l'esprit des religions*, soit, en dernière analyse, non pas une utopie policière pseudo-progressiste ou prétendument scientifique, mais un modèle d'organisation politique et sociale des plus traditionnels, que les rédacteurs de la *Vita Sancti Dagoberti* n'eussent point désavoué - nonobstant les errements philosophiques dudit Bonneville, ainsi que sa creuse, emphatique, déclamatoire et grotesque grandiloquence ampoulée !

Ainsi, s'il n'accouche pas toujours d'utopies *stricto sensu*, l'esprit utopique, surtout lorsqu'il est, comme ici, fortement teinté de messianisme et de millénarisme, ne débouche parfois que sur les lieux communs traînant dans la littérature et la philosophie occidentales depuis deux millénaires, et se borne, avec autant de résolution que d'outrecuidance, à enfoncer burlesquement les plus béantes des portes ouvertes.

III- LA MONARCHIE OBLITEREE PAR LE CARACTERE OBSOLETE DE LA RELIGION ET DU MILITAIRE

"Le Roi règne mais ne gouverne pas" : cette formule vaut plus que ce qu'on en dit d'habitude en vantant les monarchies parlementaires britannique, belge, néerlandaise et scandinaves. On signifie par là que le roi se tient au-dessus des partis. Explication trop simpliste, interprétation trop rationaliste, conception trop moderne. Approfondissant notre réflexion, il nous semble que, de même que Siva Daksinamurti soutient l'univers par sa méditation yogique, le roi en régnant a pour fonction, par la seule efficace de son rayonnement quasi magique, de maintenir dans la sphère qui est sienne l'ordre du monde, l'ordre social. C'est ce qu'exprimait bellement le texte de la *Vita Sancti Dagoberti* cité plus haut. Inversement, si la terre est "gaste", c'est qu'il y a eu infraction.

Cette réflexion permet peut-être d'envisager différemment la thématique des rois fainéants mérovingiens qui, effectivement, régnaient en laissant gouverner à leur place les maires du palais pippinides. Que ceux-ci aient tant attendu pour supplanter leurs rois ; que Pépin le Bref ait réussi à sanctifier son usurpation en recourant, -lui qui avait déjà la *potestas*, - par la ruse à une *auctoritas* romaine plus puissante que l'*auctoritas* mérovingienne incarné par le sang des *reges criniti*, ne laisse pas que d'être lourd de significations commandant l'exploration minutieuse de ces pistes.

Que le Roi de France se contente de régner sans condescendre à gouverner, ce fut l'une des revendications constantes d'une partie de la gent philosophique. Elle aboutira à la définition du Roi des Français selon la Constitution de 1791, simple "délégué de la Nation à l'exécutif".

Or nous avons montré ailleurs comment une telle réduction des pouvoirs du roi s'inscrivait dans la lignée des récriminations de la gentilhommerie, de ce qu'on appelle aussi réaction nobiliaire, exprimant la revendication d'Ordre d'une Seconde Fonction guerrière peu à peu dépouillée de ses prérogatives à l'époque moderne, revendications que l'on peut suivre à la trace des Cahiers de

Bailliage de la Noblesse de Troyes (68) aux écrits théoriques de Boulainvilliers ; à l'utopie mentorienne et aux Tables de Chaulnes de M. de Cambrai, aux analyses juridiques de Montesquieu, aux recherches historiques de Mably, aux pièces de théâtre de L.-S. Mercier, et jusques à certaines déclamations de Bonneville 19 (69). Insistons-y : il s'agit bien là d'une tradition aristocratique de l'histoire, une graphie nobiliaire, quasi, même si certains accents et certains thèmes furent par la suite récupérés sans vergogne par l'idéologie bourgeoise.

Evidemment, l'empreinte nobiliaire tend de plus en plus à s'effacer à mesure que l'on avance dans le cours du XVIII^e siècle. Au début de celui-ci, elle demeure encore très forte par le biais du culte du sang épuré" (70), dont Boulainvilliers était l'un des hiérophantes, thème qui demeure très présent dans le *Télémaque* de Fénelon, dans la réorganisation de Salente par Mentor :

"Réglez les conditions par la naissance. Mettez au premier rang ceux qui ont une noblesse plus ancienne et plus éclatante. Ceux qui auront le mérite et l'autorité des emplois seront assez contents de venir après ces anciennes et illustres familles, qui sont dans une si longue possession des premiers honneurs" (71).

Cela est à rapprocher de ce qu'écrivait Mably dans *Droits et Devoirs du Citoyen* :

"Tout ce que j'ôte à la prérogative royale à l'égard de la guerre, se tourne, ajouta Milord, au profit de la noblesse. On ne cherchera plus à l'avilir en la rendant incapable de tout ; elle reprendra le courage et la dignité de ses père ; on ne la verra plus valeter dans les anti-chambres pour y quêter patiemment la justice et des titres inutiles. Les grades militaires seront désormais une véritable décoration, et donneront un pouvoir réel" (Ed. de l'An III, Paris, XI, p. 496).

C'est assez souligner ainsi que, malgré le culte de la Raison symbolisée par Mentor lui-même en tant qu'avatar d'Athènes, les éléments d'ordre magico-religieux demeurant très forts dans ce qui fonde l'essence même de la Royauté, et ce jusqu'à la Révolution. De

(68) DURAND (Yves), *Cahier de doléances des paroisses du bailliage de Troyes pour les Etats Généraux de 1614...*, Nantes, Centre de recherches de la France atlantique, 1971.

(69) BONNEVILLE (Nicolas de), *op. cit.* DELAPORTE (André), *Les avatars de la légende franque...*, *op. cit.*

(70) DEYVER (André), *Le sang épuré : les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'Ancien Régime (1560-1720)*, Bruxelles, Editions de l'Université, 1974.

(71) FENELON, *op. cit.*, éd. cit., II, pp. 92-93.

sorte qu'on peut se demander, à l'examen du modèle de monarque fénelonien, comme à celui de la figure de Charlemagne pour Mably, si le jeune Roi, qui monta sur le trône en 1774 l'esprit farci d'idées philosophiques et en qui Gallois voyait le futur restaurateur d'un Age d'Or que certains crurent voir se renouveler lors de la Fête de la Fédération du 14 juillet 1790 sur le Champ de Mars à Paris, évoquant les fastes de l'Age d'Or carolingien selon Mably, et réalisant ces Saturnales qu'à de nombreuses reprises il avait appelées de ses vœux (72) ; si ce jeune Roi qui se laissa, sans guère opposer de résistance, dépouiller de ses pouvoirs politiques ; ne réincarnait pas, en fait, l'image, conventionnelle plutôt que traditionnelle, du Roi fainéant, du Roi qui règne mais ne gouverne plus, du Roi symbole d'équité car sachant maintenir l'équilibre social (73) ; du Roi idéal tel que le décrivaient les moines du chapitre de Stenay pour évoquer la figure de ce bon saint Dagobert au nom si riche de signification (74), ce dernier carolingien, martyr également, mais qui n'a pas laissé dans l'Histoire un souvenir impérissable, tant il est vrai que les peuples heureux, comme les rois qui les gouvernent, n'ont pas d'histoire, puisque celle-ci, comme en Utopie, est figée dans la médiocrité (75) d'un temps immobile.

Roi fainéant, ou roi fait-de-néant ? Evidemment, si nous nous plaçons d'un point de vue moderne, sans doute serait-il plus judicieux de parler de "roi fait de néant", en réduisant la "fainéantise" de ce gros garçon à-demi impuissant qu'était Berry à ses lourdes et épaisses somnolences post-prandiales. Or, malgré leurs interférences constantes au cours du XVIIIe siècle, courant aristocratique nobiliaire et démocratique bourgeois n'offrent pas tout-à-fait les mêmes modèles : et cela se peut bien mesurer par l'attitude

(72) V. *supra*, n. 58

(73) J. HANI, *op. cit.*

(74) "Dagobert" signifierait "éclat du jour". Toutefois certains philologues rattachent la première partie de ce nom à la racine celtique (gauloise) *dago-* (= "bon").

(75) Cela peut sembler ahurissant aujourd'hui, mais la médiocrité fut l'une des valeurs les plus chéries du XVIIIe siècle. Voir GRESSET (Jean-Baptiste), *La Médiocrité, Ode à M.D.B.R., il Les Poésies de M. G. ++, ou Recueil complet des différens Ouvrages de cet Auteur qui ont paru jusqu'à présent*, s.l.n.d., "Imprimé cette Année", t. I, pp. cxliij-cxlix. Sur ce thème, voir ma thèse, p. 722 sq. ; et MAUZI (Robert), *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 4^e ed., 1969, p. 175 sq.

respective de l'un et de l'autre vis-à-vis des *trois thèmes-fétiches* du despotisme, du luxe et du progrès : du despotisme, car l'on sait la détestation commune d'écrivains comme Boulainvilliers, Montesquieu, Rousseau, Mably, à l'encontre d'un pouvoir légitime qui n'accorde plus ses faveurs à la vertu de guerriers libres et égaux, mais à la brigue et à l'intrigue de plats courtisans, marmousets efféminés et gais, pratiquant une arrogante mendicité, aussi odieux que coûteux. Mais on sait aussi le rôle que jouèrent un Voltaire auprès du "großer Fritz", de Frédéric II de Prusse ; un Diderot, auprès de la Grande Catherine II de Russie ; un Mably, auprès du petit duc de Parme (76). L'on sait aussi les vues, très libérales déjà, de Voltaire en faveur du luxe considéré comme facteur d'enrichissement général, et donc créateur d'emplois. Or ce luxe, les écrivains d'origine aristocratique - nous entendons par là nobles et (ou) clercs - l'abominent, d'accord en cela avec l'enseignement chrétien, en tant que facteur d'amollissement et de dégénération, qu'ils se réfèrent à l'exemple judéo-chrétien du temps des Patriarches, ou aux exemples pagano-helléniques des lois de Minos, de la "constitution" de Lycurgue, et de l'austère simplicité des guerriers spartiates égaux ; ou qu'ils invoquent encore, comme le firent Fénelon, Jean-Jacques et Mably, les deux exemples à la fois. Le progrès enfin : contrairement à l'idéologie nobiliaire, il ne s'agira plus, avec l'idéologie bourgeoise, d'une "ancienne discipline" à restaurer, de la *renovatio* d'un nouvel Age d'Or au terme d'une histoire cyclique et d'un éternel retour (77) inéluctablement ramené par l'ordre (78) même de l'univers ; mais d'une progressive ascension de l'humanité grâce à l'usage de sa raison, des ténèbres de ses origines à l'avenir radieux qui l'attend. C'est ce qu'on trouve exprimé par deux oeuvres qui closent le siècle : *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante, Rêve s'il en fut jamais*, de Louis-Sébastien Mercier, et surtout *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de*

(76) MABLY (Abbé Gabriel BONNOT de), *De l'étude de l'Histoire*, ed. cit., t. XII.

(77) ELIADE (Mircea), *Le Mythe de l'Eternel Retour : archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1949.

(78) COURT DE GEBELIN (Antoine), *Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne (...)*, Paris, l'auteur, 1773-1782. t. VII, pp. lxxv-lxix.

l'esprit humain (An III) (79) de Condorcet, où pas une seule fois n'est utilisé le thème de l'Age d'Or primordial. Il faut dire aussi que deux oeuvres n'avaient pas peu contribué à en dénoncer le caractère mystificateur : au début du siècle, *De l'origine des Fables*, de Fontenelle, à quoi Mably ne cesse de se référer en termes fort élogieux (80) ; et les *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (Paris, 1763), de Nicolas Boulanger, oeuvre dont Voltaire sut faire le meilleur usage.

Il a été question plus haut des interférences entre les deux courants idéologiques, aristocratique nobiliaire et clérical d'une part, démocratique bourgeois d'autre part. Cela s'applique à tous ces écrivains qui quoiqu'abhorrant le despotisme, jouèrent, à la suite de Fénelon auprès du duc de Bourgogne, le rôle de mentors ou de Lycurgues : Rousseau, avec ses projets de constitutions pour la Corse et la Pologne ; Mably, dont une grande partie de l'oeuvre procède de l'institutorat politique, avec les conseils qu'il ne cesse de prodiguer, non seulement au jeune duc de Parme, mais encore aux Polonais et aux citoyens des jeunes Etats-Unis d'Amérique ; et aussi ce curieux Gallois, de son vrai nom Gauvain, auteur du *Règne de Louis XVI ou le retour de l'Age d'Or* (Paris, Valade 1774) (81), où le bonheur à venir est lié au progrès scientifique dans la perspective d'un déroulement cyclique inversé, puisqu'à l'âge de fer de Louis XIV succède l'âge d'airain de Louis XV avant l'âge d'or qui doit correspondre au règne du jeune duc de Berry, incarnation de tous les espoirs millénaristes du Siècle des Lumières.

On sait, hélas !, comment l'histoire en décida autrement. N'empêche que les tenants de l'idéologie bourgeoise conservatrice thermidorienne n'oublièrent pas les figures des rois mérovingiens et

(79) Nous avons consulté l'édition conservée à la Bibliothèque de l'Université de Trèves-Tarforst, la "nouvelle Edition précédée de la notice sur la vie et les ouvrages de Condorcet par DIANNYERE et ornée du portrait de l'auteur, 1797 (Pierre Phil. Wolf, Libraire à Leipzig)"; ainsi que l'édition de Monique et François HINCKER, Paris, Editions sociales, 1966. Voir aussi REICHARD (Rolf), *Reform und Revolution bei Condorcet*, Bonn, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1973.

(80) MABLY (Abbé Gabriel BONNOT de), par ex. in *Des Talens*, ed. cit., t. 14, p. 155 : "(...) je me contente de vous renvoyer à l'excellent ouvrage de Fontenelle sur l'origine des fables".

(81) Nous ne pouvons faire moins que reproduire ce morceau d'anthologie où sont associés étroitement Monarque idéal, *renovatio* de l'Age d'Or mais selon un déroulement cyclique inverse de celui traditionnellement décrit, en raison de la croyance du XVIIIe siècle en la "perfectibilité", puis au progrès de l'humanité grâce aux sciences : v. les vers déclamés par M. Gallois en juin 1774, présentés à la Reine sous le titre *Le retour de l'Age d'Or ou le Règne de Louis XVI* (texte donné *infra* en annexe).

carolingiens dont Bonaparte sut récupérer certains emblèmes ou titres. Mais las ! Cette fois encore, les révolutions des planètes chères à Charles-François Dupuis et à Nicolas de Bonneville ne purent restaurer l'âge d'or, non plus que le Monarque idéal ; car l'histoire rapporte que Napoléon, en dépit de son identification comme "Nouvel Apollon" (82) par certains cercles ésotériques, ne fut pas un roi fainéant, et encore moins un roi en dormition.

Il fut contraint d'abdiquer. Louis XVI, avant lui, avait dû subir les pires avanies, jusques à la prison, à l'humiliation et à l'immolation. Or les diverses solutions de l'*effacement des rois* avaient été prévues par les auteurs comme Pechméja et Sylvain Maréchal.

Dans le *Télèphe en XII Livres* (Londres et Paris, 1784) de Jean de Pechméja (83), on retrouve l'inspiration antiquisante imitée sans aucun doute du *Télémaque* de Fénelon. Après moult aventures en la compagnie du vénérable vieillard Sophrosène, Télèphe, fils d'Hercule, finit par épouser Iphinoë, reine des Agathyrses, non sans avoir auparavant civilisé ce peuple en lui faisant abandonner l'esclavage. Les époux renonceront eux-mêmes au trône, après que Télèphe aura remis le sceptre à Cléomède, désigné par le suffrage des Agathyrses. Et le roman se termine par cette apologie du renoncement aux honneurs de la politique, et des illusoire vanités de ce monde :

"Iphinoë et Télèphe vécurent long-tems, heureux par leur amour (...) Et les deux époux ne regrettèrent jamais le Trône dont ils étoient descendus" (p. 264).

Là encore, nous sommes en présence d'une sorte de point d'orgue d'un autre courant littéraire du XVIIIe siècle : le bonheur est enfin trouvé et réalisé dans l'heureuse médiocrité d'une vie simple et frugale qu'illustrent, et la retraite du sage Sophrosène, et celle de l'ancien couple royal Télèphe-Iphinoë.

Cette même apologie du renoncement aux devoirs que dicte à un roi sa naissance revient souvent comme *leitmotiv* dans l'oeuvre de Sylvain Maréchal. Ainsi donne-t-il l'exemple d'une reine qui fut "trop

(82) MERCIER (Robert), *Le retour d'Apollon ou les cycles apolliniens*, Paris, La Colombe, Editions du Vieux Colombier, 1963, p. 243, n. 2.

(83) Pechméja fut l'un des collaborateurs de *L'Histoire philosophique et politique des Etablissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Neuchâtel et Genève, 1780, de l'abbé Guillaume-Thomas RAYNAL.

heureuse de devenir bergère" (84). Mais chez lui, la référence à l'âge d'or sert de prétexte à un discours constamment subversif, malgré la peinture idyllique, dans le style des cartouches et des tableautins du temps, d'une humanité des origines où la fonction royale est cantonnée au sein de chaque famille, où le patriarche - le "vénérable vieillard" des romans utopiques - fait figure de Monarque. Maréchal tient en sa ligne de mire fonctions et types traditionnels : ainsi, dans ses *Apologues modernes à l'usage du Dauphin*, il met en scène un roi qui entend interdire formellement l'évocation de l'âge d'or, puisqu'en ce temps-là, l'humanité était censée vivre bien plus heureuse sans monarques. Hostilité, aussi, à l'encontre des prêtres, de la part de cet auteur qui se définissait lui-même comme "l'homme sans Dieu", malgré son tempérament religieux : à quoi bon un ordre sacerdotal, puisque dans la société innocente, anarchisante, pastorale et patriarcale du premier âge du monde, le chef de famille assume aussi la fonction du prêtre ? Et prêtre de quoi ?, s'interroge-t-on immédiatement. Prêtre de la Nature ; ou encore, prêtre de l'Amour, à l'exemple des pratiques courantes en Otaïti ou, aux Indes, chez les dévots de Śiva (85). Hostilité, enfin, à l'encontre de la fonction guerrière, ou tout au moins subordination de celle-ci, non plus à un ordre sacerdotal inexistant, mais à des producteurs dépeints sous les traits de paysans et de bergers. Voyons ainsi ce qui est énoncé aux pp. 96-99 de *L'Age d'Or*, dans une idylle intitulée "le Bâton pastoral" :

"Le Dieu Mars un jour, en passant devant la cabane du Berger Sylvain, lui fit présent d'un Bâton pastoral (...). Le dieu de la guerre ajouta à son présent cet aphorisme :

'L'aigle qui porte la foudre ne touche jamais au nid du ramier fidèle, & comme tu l'as dit dans tes chansons : 'Le myrte croît à l'ombre du laurier'."

Néanmoins, à la suite de Rousseau, Maréchal pense que, si l'âge d'or a fui dans le lointain d'un passé immémorial, il reste néanmoins présent dans le cœur de certains hommes, les philosophes naturellement, ce qui situe ceux-là au-dessus du *vulgum pecus*. C'est ce qui apparaît dans certains passages des *Voyages de Pythagore*, où, à un

(84) MARECHAL (Pierre-Sylvain), *Apologues modernes à l'usage du Dauphin* Bruxelles, 1788, p. 117.

(85) ID., *Le Lucrèce français : fragments d'un poème*, Nouvelle édition revue, corrigée et considérablement augmentée, A Paris, L'An VI, pp. 47-48.

prêtre égyptien justifiant la place de ses collègues au sommet de la hiérarchie sociale. Pythagore semble opiner du chef par cette formule :

"C'est au flambeau à marcher devant (86)".

En-dessous viendrait le "trafiquant" adonné au commerce, et, tout en bas, "le soldat" :

"LE PRETRE. Ils ont assigné la dernière [place] au commerce.

PYTHAGORE. Il est, ce me semble, une profession qu'il fallait dégrader plus qu'elle encore. Le trafiquant est un peu moins vil que le soldat. Quoi de plus abject que l'homme qui vend son rang comme une denrée (86) ?

Déjà dans le chapitre décrivant les "Moeurs et coutumes des Moeurs et coutumes des Insulaires de Ceylan" au Tome Troisième, p. 239 sq de ses *Costumes civils actuels de tous les peuples*, Paris : Deterville, seconde édition (s.d.), Maréchal écrivait après avoir décrit le système des castes des Cinghalais : "On remarquera que le dernier ordre du peuple, renferme les soldats : c'est la sentine de l'île. Si cet arrangement n'est pas l'effet du hasard, il suppose beaucoup de raison et de justice."

Une remarque d'importance vaut d'être ici introduite : ce que Maréchal met au dernier rang, ce n'est nullement le guerrier, dans le sens chevaleresque et médiéval du terme, que le "doux Berger Silvain" associait à l'Age d'Or en fidèle lecteur, comme son maître Rousseau et son ami Restif de La Bretonne, de *L'Astrée* (87), mais bien plutôt le soudard, le mercenaire faisant commerce de son sang, et qui prostitue donc les valeurs héroïques : tant il est vrai que dans une société corrompue par le despotisme, les structures sociales comme les valeurs qu'elles portent et qui les supportent, ne sauraient échapper à la commune dégénération. De ceci, Maréchal n'était qu'à-demi conscient. C'est l'une des raisons permettant d'expliquer pourquoi la pensée de cet "athée religieux" paraît à ce point

(86) ID., *Voyages de Pythagore en Egypte, dans la Chaldée, dans l'Inde, en Crète, à Sparte, en Sicile, à Rome, à Carthage, à Marseille et dans les Gaules... suivi de ses lois politiques et morales*, Paris, Deterville, an VII, t. II, p. 5.

(87) SAINT PIERRE (Bernardin de), *L'Arcadie*, Paris, Delagrave, 1888, p. 193 : au cours d'une promenade à Longchamp, Jean-Jacques Rousseau avoua à Bernardin de Saint Pierre : "(...) j'ai fait une fois le voyage du Forez, tout exprès pour voir le pays de Céladon et d'Astrée, dont d'Urfé nous a fait de si charmants tableaux. Au lieu de bergers amoureux je ne vis sur les bords du Lignon que des maréchaux, des forgerons et des taillandiers." V. aussi TESTUD (Pierre), *Rétif de La Bretonne et la création littéraire*, Genève, Paris, Droz, 1977.

traversée de contradictions. La culture immense de ce bibliothécaire à la Mazarine, de cet avocat, le conduit à considérer les philosophes laïcs comme lui, à l'instar de "Brames" sécularisés (88) (il connaissait le *Bhagu-ad-Geeta* dont sa bibliothèque personnelle serrait un exemplaire (89)), comme autant de survivants de l'état supérieur à l'âge d'or ; à ramener la fonction monarchique à la justice et à l'abondance, et à la concentrer sur le chef des patriarches, à la tête de petites communautés familiales indépendantes de paysans-propriétaires, d'où les conflits ne sont toutefois pas absents, comme dans "Le Reliquaire", autre pastorale de son recueil *L'Age d'Or*. Mais point besoin de fonction guerrière, puisque dans *Le Temple de l'Hymen*, il rappelle à la note (a) de la p. 49 :

"Il fut un temps pendant lequel la Justice, pas encore armée d'un glaive, n'employoit que la Balance pour contenir nos Pères dans le devoir. Dans cet age dont le nom fait encore tressaillir les coeurs sensibles (...)"

En revanche, la fonction royale est explicitement vouée aux gémonies dans *Le Jugement dernier des rois*, saturnale révolutionnaire représentée "en première le jeudi 17 octobre 1793, au moment de l'exécution de la Reine, au théâtre de la République (90)" : déportés sur une île dystopique, dépouillés de "leurs ornements soyeux", les rois n'ont "plus de valets, plus de courtisans, plus de soldats" (91).

Il serait facile d'avancer qu'avec cette pièce où Maréchal n'est plus le "doux berger Silvain" aux accents doucereux et mièvres, notre révolutionnaire entendait flatter les plus vils instincts populaciers de la sans-culotterie parisienne. On pourrait dire aussi que son idéal de petits propriétaires correspondait à l'idéologie sans-culotte. Mais cette interprétation réductrice est immédiatement

(88) Telle est la leçon d'ensemble de l'*Ezour Vedam*, op. cit.

(89) AUBERT (Françoise). *Sylvain Maréchal, Passion et faillite d'un égalitaire*. Pise, Goliardica, 1979, p. 156 sq.

(90) BIANCHI (Serge), *La révolution culturelle de l'an II, Elites et peuple 1789-1799*, Paris, Aubier, 1982, p. 224.

(91) MARECHAL (Sylvain), *Le Jugement dernier des Rois*, prophétie en un acte, par M. Sylvain Maréchal, JOUEE sur le théâtre de la République, au mois Vendémiaire et jours suivant, A PARIS De l'Imp. de C.-F. PATRIS, IMPRIMEUR de la Com. rue du faubourg St. Jacques, aux ci-devant Dames Ste.-Marie - L'AN second de la REPUBLIQUE FRANCAISE, une et indivisible, p. 2 (Nous nous sommes amusé à reproduire à la lettre la disposition typographique du titre dans l'édition que nous avons consultée à la Bibliothèque Municipale de Nantes, cote 212233 C. 594, Donation DUCAST-MANIFEUQ).

invalidée par le fait que Maréchal, à la suite des déclamations de son siècle, que l'on retrouve chez Jean-Jacques et chez Restif, abhorrait la ville, et proposait un modèle rural, paysan comme pastoral ; qu'au moment de la résurgence jacobine de la Conjuration des Egaux, Maréchal défend non plus le "droit sacré de la propriété" (92), mais un communisme agraire formant d'ailleurs parenthèse dans son oeuvre.

Enfin, si la paranoïa personnelle de Maréchal, en tant que poète-philosophe, apparaît souvent entre les lignes ; en tant que roi-patriarche de sa propre famille, elle éclate avec virulence et purulence au crépuscule de sa vie.

Entre les lignes, apparaît le peu de cas que Maréchal faisait "des masses", à l'unisson, ici encore, des déclamations des philosophes de son siècle contre la "lie du peuple", la "canaille", la "racaille". Ainsi place-t-il cette phrase dans la bouche d'Altazaïde :

"L'histoire est remplie de révolutions politiques",

A quoi Pythagore répond :

"Oui, presque toutes ont été faites au profit du petit nombre seulement. La masse reste la même".

Et Altazaïde de rétorquer :

"Que nous importe le vulgaire ? Sa destinée doit suivre la nôtre ; et il n'a rien à désirer de plus, que des maîtres qui le traitent avec douceur" (93).

La paranoïa - ou la schizophrénie ? ou les deux à la fois ? - éclate avec virulence et purulence à la fin de la vie de Maréchal, quand cet "égalitaire", ce prétendu "ancêtre du communisme" rédige son bouffon *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* (Paris, Massé, An IX-1801) où est non seulement justifié, mais accentué encore, fossilisé quasi, la plus ancienne division du travail, remontant, elle, à l'aube de l'humanité.

[92] ID., *Le Livre de tous les âges ou le Pibrac moderne, quatrains moraux...* A Cosmopolis. Et se trouve à Paris, 1779, p. 9 : "DE LA PROPRIÉTÉ

RESPECTE la chaumière où le pauvre vit libre ;
N'attaque point le droit de la Propriété :
Sacré pour les Rois mêmes, il maintient l'équilibre
Et sert de base au lois de la Sociétée {sic}
[...]" (faute d'orthographe de Maréchal)

Voir aussi *Le Lucrèce français...*, op. cit., p. 61. Se reporter enfin à Françoise AUBERT, op. cit., p. 5 ; p. 49.

[93] MARECHAL (Pierre-Sylvain), *Les Voyages de Pythagore...* op. cit., t. I, pp. 455-456.

Mais peu important, en définitive, les problèmes personnels de l'homme Maréchal. Ce qui compte en effet, ce sont les structures profondes enfouies dans son subconscient, et qui affleurent à chaque ligne de son oeuvre. En ce sens, celle-ci est exemplaire, qui illustre à la fois les limites de la validité de l'analyse de l'oeuvre d'un écrivain par un schéma réductionniste plus ou moins teinté de méchant marxisme, prétendant tout expliquer par, "en dernière instance", l'"intérêt de classe" ; ou par rapport à des courants politiques d'aujourd'hui dont nos auteurs du XVIIIe siècle n'auraient été que des "précurseurs" ou des "prédécesseurs".

Age d'Or ; hiérarchie sociale ; autorité spirituelle et pouvoir temporel, voilà quelques-uns des môles incontournables sur lesquels Pierre-Sylvain Maréchal s'est rogné les ongles et les dents, a usé sa plume et a laissé des plumes, et peut être même un peu de sa raison. Ainsi, philosophes et écrivains peuvent-ils s'amuser, sur ces môles, à graver leur chiffre ; à les repeindre aux couleurs de leur sensibilité propre, ou à les vouloir sculpter en forme de personnages-types du théâtre social qu'ils incarnent plus ou moins consciemment : leurs oeuvres disparaîtraient inexorablement dans le tourbillon de l'éphémère, si elles ne contribuaient, au contraire, à ajouter des couches sédimentaires au-dessus de ces môles, structures, bouclier, socle profondément enfouis, mais sur quoi s'arc-boute l'humanité indo-européenne.

IV- CONCLUSION : DE L'INSCRIPTION DU MYTHE DANS L'HISTOIRE A L'INSERTION DE L'HISTOIRE DANS LE MYTHE

Les quelques exemples que nous venons de choisir sont en eux-mêmes significatifs d'une dérive de l'image de la Royauté que se faisaient les écrivains utopistes invoqués à l'appui de notre propos : nous sommes partis du mythe du Roi-Fondateur de l'Age d'Or, où l'on voit le dieu-roi Saturne régner en compagnie d'hommes-dieux supérieurs à l'actuelle humanité. Puis nous avons vu comment, chez Fénelon, le monarque est investi, par divine révélation, d'une mission de re-fondation, de re-crédation, grâce à une législation adéquate qui ne gommerait pas pour autant les nécessaires hiérarchies. Le schéma

s'inverse chez Rousseau et Mably, qui ne sauraient concevoir de société meilleure sans le préalable d'une réforme morale, d'inspiration plus biblique chez Rousseau, d'inspiration plus gréco-romaine chez Mably : une fois donc apurée l'humanité grâce au domptage des passions - par où l'on retrouve inévitablement la métaphore fameuse du divin cocher maîtrisant, grâce à ses rênes, ses sens emballés -, alors, et alors seulement, la vraie démocratie serait possible ; alors, et alors seulement, le roi pourrait n'être plus qu'un simple magistrat, un *primus inter pares* comme, selon Mably, les Francs des origines en avaient présenté le modèle. Donc, réforme morale avant révolution politique et sociale. Et la suite des événements démontra bien en quoi il y eut *subversion* au lieu d'authentique *révolution*, puisqu'aussi bien ceux qui avaient accaparé l'adjectif "révolutionnaire" s'imaginèrent, contrairement à Mably, que les moeurs pouvaient changer grâce à une nouvelle législation. Voilà donc qui explique le caractère *sacrificiel* de la Révolution de France : si en effet la nouvelle législation rencontrait des oppositions, c'est qu'elle se heurtait à des gens restés foncièrement mauvais : les "fanatiques", les aristocrates, la Cour, l'Autrichienne, etc. La satanisation dans un premier temps, l'immolation dans un second, étaient donc de nécessité d'autant plus axiomatique qu'elles faisaient encore mieux ressortir, en contrepoint, l'ineffable bonté de ces témoins, mieux, de ces survivants de l'Age d'Or qu'étaient un Sylvain Maréchal, un Rabaut Saint Etienne, un Fabre d'Eglantine, un Maximilien Robespierre *e tutti quanti* (94).

Il était donc inévitable que le processus subversif s'attaquât aux deux colonnes de la Monarchie traditionnelle, l'Autorité spirituelle, et le Pouvoir temporel : le despotisme religieux à l'image du despotisme politique, pour Boulanger dans ses *Recherches sur les origines du despotisme oriental* ; le despotisme religieux, étai du despotisme politique pour Condorcet dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. On a là, déjà, en germe les définitions et formules dépréciatives du siècle suivant sur la religion, "opium du peuple", l'alliance du trône et de l'autel

(94) Nous avons cité les noms de ces quelques hommes parce qu'ils sacrifièrent tous, peu ou prou, au thème des pastorales ou au mythe de l'Age d'Or ; qu'ils s'imaginèrent que la Révolution allait "renouveler" celui-ci en instaurant un Ordre Nouveau inséparable d'un culte régénéré, qu'il s'agisse de la Nature, de la Raison ou de l'Etre Suprême.

devenant celle du sabre et du goupillon.

Nous terminerons par l'incarnation même du symbole que furent, de part et d'autre de la Révolution, et Louis XVI, et Napoléon, le dernier Roi et le nouvel Empereur, la fin d'un monde et l'aurore d'un nouveau siècle : après avoir étudié l'inscription du mythe dans l'histoire, l'étude de l'histoire elle-même convie à examiner les modalités d'insertion de l'histoire dans le mythe.

Figure tragique que celle de Louis XVI, vénéré aujourd'hui encore et à juste titre comme roi martyr par les monarchistes français, ce qui imprime sur le chef hideusement décollé du bon roi, le sceau de la Première fonction, dans sa composante plus proprement religieuse : l'on se rappelle que le divorce du roi d'avec la Révolution de France date de la Constitution civile du Clergé et de la condamnation pontificale qui s'ensuivit. Si donc le Roi n'avait été que ce despote éclairé dont Mirabeau, secrètement rallié, le pressait de jouer le rôle, Louis XVI se fût réjoui de voir l'Eglise gallicane dorénavant complètement soumise à l'Etat, et ses ministres devenus de simples fonctionnaires de religion, ou des officiers de morale, sans plus, comme l'avait souhaité Voltaire.

Or des historiens comme Pierre Gaxotte, considérant la déshérence en laquelle tombait la fonction royale dans les années quatre-vingt du XVIIIe siècle, se sont plu à relever que le meilleur élève de Fénelon n'avait été autre que le jeune Berry, le futur Louis XVI. Et il est vrai que le Roi avait l'esprit nourri d'idées philosophiques ; il est probable aussi que soient parvenues à ses oreilles et tombées sous ses yeux les vaticinations des poètes ou des illuministes qui, à l'instar de Gallois, annonçaient la *renovatio* de l'Age d'Or sous le règne de Louis XVI : nous avons colligé beaucoup de textes le démontrant à l'envi (95). Au demeurant, l'on sait que Louis XVI n'attendit pas le déclenchement de la Révolution pour entamer le processus de libéralisation, de rationalisation, de modernisation de la société et de l'Etat que souhaitait l'opinion publique "éclairée".

Roi de première fonction, Louis XVI le fut donc pleinement : son adhésion à la philosophie à la mode, qui devait lui coûter et son trône et son chef, ne le conduisit aucunement à abdiquer les

(95) Voir notre Thèse, notre livre, nos travaux parus cités *supra*.

prérogatives magico-religieuses que lui avaient conférées le sacre.

Roi de deuxième fonction, Louis XVI ne le fut pas, ou si peu ! Certes, sous son règne se déroula la guerre d'Amérique, avec l'appui fourni aux Insurgents. Mais contrairement à la tradition établie par tous ses prédécesseurs, Louis XVI ne se montra sur aucun champ de bataille. Et, voulût-il se mettre à la tête de l'armée de Bouillé pour marcher sur Paris et disperser une assemblée de rebelles, que sa tentative de fuite échoua lamentablement, sonnait ainsi le glas de l'ultime espoir de délivrance de la fonction royale. Pourtant, Louis XVI avait paru donner satisfaction, quelques années auparavant, à la réaction nobiliaire, avec l'adoption du célèbre Edit de Ségur, qui réservait les grades d'officiers de l'armée aux gentilshommes à quatre degrés de noblesse. Mais enfin, lorsqu'à l'issue du bras de fer avec l'ensemble formé par le Tiers-Etat, le bas Clergé et les Nobles libéraux, il prescrivit le 27 juin 1789 à son "fidèle Clergé" et à sa "fidèle Noblesse" de se joindre à ceux qui s'étaient arrogé le titre d'"Assemblée Nationale", subordonnant ainsi fonctions sacerdotale et guerrière à fonction productrice, il semble ainsi abdiquer son rôle de *rājah* à la tête des *kṣatriya*-s, de *primus inter pares*, de premier des nobles. Chez Louis XVI, la fonction guerrière semble donc singulièrement oblitérée. Serait-ce à dire pour autant qu'il fut un roi de Troisième fonction ?

Ici encore, la réponse mérite d'être nuancée. Certes, l'on se souvient de l'essor économique du Royaume au XVIIIe siècle, et singulièrement du remarquable réseau routier que la Monarchie légua à la France ; mais l'on gardera aussi présent à l'esprit que les années soixante-dix du siècle virent le début d'une phase de récession qui compta pour beaucoup dans le déclenchement de la Révolution. Et si l'on se fixe à présent sur la personnalité même de Louis XVI, apparaît d'emblée la même ambiguïté : sa passion pour la serrurerie ne l'empêchait pas de goûter les joies de la vénerie ; quant à son solide coup de fourchette, qui pouvait se mesurer quasi à l'ample volume de son embonpoint, peut-être était-ce une compensation à l'infirmité qui, longtemps, affligea le jeune roi, et surtout, sa belle et ardente épouse. Enfin, au rebours de ses prédécesseurs, on ne lui connut pas ces frasques ni ces exploits nocturnes que, l'oeil collé au trou de la serrure, les indiscrets laquais de Versailles comptabilisaient, commentaient, allaient colporter à la cour, à la

ville et à la halle, dans le dessein, soit de s'en étonner, soit de s'en esbaudir, soit de s'en indigner.

En bilan donc : roi-martyr, mais peu roi-prêtre, sinon il eût répudié d'emblée la philosophie des Lumières, et n'eût jamais accepté les statuts de tolérance pour les huguenots et les juifs ; roi-chasseur, mais pas roi guerrier ; roi producteur, mais peu reproducteur ; la figure qui s'esquisse ainsi est, toute révérence parler, celle d'un roi infirme dans le sens propre du terme, *in-firmus* ; d'un roi méhaigné ; d'un roi de fin de siècle et de fin de race, et c'est à dessein que nous employons ces deux expressions, d'un roi de fin de cycle, de fin d'un monde, astre déclinant emportant avec soi un ancien régime religieux, politique et social.

Ainsi les prophètes de l'Age d'Or s'étaient-ils à-demi trompés : car Louis XVI, malgré les espoirs que la plupart avaient placés en lui, se révéla impuissant à renouveler l'âge d'or, à instaurer le *millenium* tant attendu. De ce point de vue, son immolation et celle de sa famille, ainsi que les déchaînements sanglants de la Révolution, présentaient le caractère d'une nécessité quasi sacrificielle, d'une *tabula rasa*, comme le rappelle Mircea Eliade (96), à partir de quoi allait pouvoir être édifié l'Ordre nouveau : les expressions dont usèrent des révolutionnaires comme Bonneville (97) et Babeuf (98), le démontrent à l'envi. Or cet Ordre nouveau présentait-il les caractères d'un nouvel Age d'Or ? Les convulsions intérieures, les conflagrations extérieures, l'échec sanglant des nouvelles législations, les grotesques parodies de religion régénérée que furent les cultes de la Déesse Raison, de l'Etre Suprême, de la

(96) ELIADE (Mircea), *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, p. 17 : "La mort initiatique rend possible la *tabula rasa* sur laquelle viendront s'inscrire les révélations successives, destinées à former un homme nouveau".

(97) BONNEVILLE (Nicolas de), *op. cit.*, p. 254 : "Qu'un orage universel, grossi de tous les soupirs enflammés pour la liberté, s'élève ! qu'il abaisse toutes les hauteurs, toutes les éminences, et qu'on retrouve après l'orage bienfaisant, l'égalité sur la terre !

Vous verrez que chez eux le ciel est sur la terre !"

(98) BABEUF (François-Noël, dit Gracchus), *Manifeste des Plébéiens*. In *Pages choisies de Babeuf recueillies, commentées, annotées avec une Introduction et une Bibliographie critique par Maurice Dommanget*, Paris, Armand Colin, 1935, p. 264 : "Répétons-le encore : Tous les maux sont à leur comble ; ils ne peuvent plus empirer ; ils ne peuvent se réparer que par un bouleversement total !!!, que tous les éléments se brouillent, se mêlent et s'entrechoquent !..., que tout rentre dans le cahos, et que du cahos sorte un monde nouveau et régénéré !

Venons, après mille ans, changer ces lois grossières."

Théophilanthropie, le culte décadaire (99), inclinent à répondre par la négative, tant il est vrai que la décennie révolutionnaire confirme l'adage "qui veut faire l'ange fait la bête". Or le passage au crible de la Révolution fixée et stabilisée par le sauveur, l'homme providentiel, Napoléon Bonaparte, va révéler des surprises.

La fulgurante ascension du jeune général corse, lui-même héritier de cette petite gentilhommerie "des provinces" ; ce "vol de l'aigle" a alimenté tout un légendaire mythique mettant en valeur l'aspect "solaire" de ce Napoléon, de ce "Nouvel Apollon", réalisant enfin, quoique de façon éphémère, plusieurs des rêves de ses prédécesseurs, rêves au demeurant contradictoires : rêve de l'ancienne Royauté, de récupérer une couronne impériale échue sur le chef des Habsbourgs ; rêve de l'ancienne Noblesse qui, avec le Chevalier d'Arcq, avait jadis souhaité voir reconstituée la Noblesse militaire des origines ; rêve de la Bourgeoisie thermidorienne, désireuse de voir garantis les acquis de la Révolution, tout en ménageant une place légitime aux distinctions fondée sur le mérite et la "valeur" - dans tous les sens du terme.

L'on sait l'échec final de la tentative de synthèse napoléonienne, la brouille avec la Papauté, la coalition de l'Europe entière voyant dans l'usurpateur une figure de l'Antéchrist.

Or malgré la triple cérémonie du sacre, du couronnement et de la prestation de serment (2 décembre 1804) (100), et malgré le mariage avec la jeune archiduchesse Marie-Louise de Habsbourg (2 avril 1810), le nouvel Empereur d'Occident ne parvint, en fin de compte, à s'arroger ni la légitimité religieuse, ni la légitimité du sang. Les aspects guerriers de l'Empire ne sauraient faire illusion : même si Bonaparte était noble ; même s'il fut officier général dans les armées de la République, les forces qui le hissèrent au pouvoir furent bien celles qui avaient su tirer profit, dans le sens le plus immédiat du terme, de la Révolution, c'est-à-dire les tenants de la troisième fonction productrice. Restauration de l'âge d'Or par le

(99) AULARD (François Alphonse), *Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême, 1793-1794*, essai historique, Paris, F. Alcan, 1892.

(100) DUFRAISSE (Roger), *Napoléon*, Paris, PUF (Coll. Que sais-je ?), 1987, p. 67.

Nouvel Apollon ? Il ne le semble pas (101), malgré la quête d'une Tradition que symbolise la fascination que l'Orient exerçait sur le Corse, héritier d'un Siècle des Lumières qui avait amplement sacrifié, en littérature et dans les arts décoratifs, aux perseries, turqueries, siamoiseries, chinoiseries, cochinchinoiseries, etc (102). Si instauration d'un nouvel âge d'or il y avait, ce serait en l'occurrence un âge d'or bien particulier, celui de la Bourgeoisie française triomphante, dont le pouvoir sera matérialisé pour cent onze ans par le "napoléon", et le "franc germinal", modèle aussi unique qu'exemplaire de stabilité monétaire, dont la Bourgeoisie gardera le souvenir comme, effectivement, symbole d'un âge d'or - celui des "Bourgeois conquérants".

La fulgurance du "vol de l'aigle" serait-elle comparable, somme toute, à ces feux d'artifice qui foirent lamentablement ? Malgré la louable tentative d'instaurer un ordre nouveau, malgré l'éclatante charge d'énergie qui semblait annoncer le début d'un nouveau cycle à l'aube du nouveau siècle, les Napoléonides - l'oncle comme le neveu - confortèrent, en fait, le triomphe de la troisième fonction et en son sein, celui plus particulièrement des industriels et des hommes d'affaires.

A la Terre gaste des dernières années du règne de Louis XVI, marquée tant par les calamités naturelles affectant un Tiers-Etat où la paysannerie dominait, que par l'inexorable dépérissement des élites anciennes, Clergé et Noblesse confondus, devait donc succéder, non pas l'Age d'Or traditionnel dont les poètes et les philosophes avaient appelé la *renovatio* de leurs vœux, mais une parodie de celui-ci, l'âge de l'or, comme les usurpateurs étaient eux-mêmes parodies tragiques de l'authentique fonction royale traditionnelle. Ainsi, au temps du rationalisme, du scientisme, du positivisme, des matérialismes marxien et darwinien triomphants avec la Bourgeoisie en tant que pseudo-théologies de substitution, il était logique que fussent évacués la religion et ses ministres, comme il était dans la nature des choses que ce qui restait de la deuxième fonction, le

(101) Ce point a fait l'objet d'un intéressant échange d'idées au cours de la discussion qui suivit notre communication lors de la Session d'Etudes Indo-Européennes de 1987. Le Professeur Jean-Paul ALLARD fit observer pertinemment que certains aspects de l'oeuvre napoléonienne portaient bien le cachet de la trifonctionnalité.

(102) MARTINO (Pierre), *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, 1906.

militaire, fût mis au service des entreprises les plus aventureuses de la nouvelle classe dirigeante, et que l'*Empire* trouvât lui aussi, avec l'*impérialisme*, son ultime parodie.

André DELAPORTE

ANNEXE

Vers déclamés par M. Gallois en juin 1774, présentés à la Reine sous le titre *Le retour de l'Age d'Or ou le Règne de Louis XVI*

"Assez & trop long-tems de la terre exilée ,
 Dans le séjour des Dieux la Justice rentrée,
 Abandonnant ce monde, ennemi de ses Loix,
 Le laissa tristement se conduire à son choix.
 La Fraude, le Mensonge & l'adroit Artifice,
 Entraînoient l'innocent au fond des précipices ;
 Et méprisant la voix des plus cuisants remords,
 Sous cent lambris dorés assuroient leurs efforts.
 Ici s'accumuloient, dans leurs coffres avides,
 L'or arraché des mains des Citoyens timides :
 Là pour combler leurs vœux nous accablant de maux,
 Les larmes ou le sang inondoient à grands flots,
 Des maheureux Mortels, les demeures tremblantes,
 Et tout tomboit sans choix sous leurs mains foudroyantes,
 Où l'affreux Fanatisme, heureux en ses complots,
 Souvent en Scélérats, transformoient les Dévots
 Dans ce Siècle de Fer le plus saint privilège
 Redoubloit encor plus leur fureur sacrilège.
 Le Crime régnoit seul, seul étoit triomphant,
 La Vertu n'osoit plus se montrer qu'en tremblant.
 Mais, ô Dieux ! trop long tems vous avez vu leur rage,
 Ajouter, contre nous, outrage sur outrage :
 Vous vous étiez laissé toucher par nos soupirs,
 Vous sembliez enfin vous rendre à nos desirs,
 Aux mains d'un Roi chéri (+) mettant votre tonnerre,
 De ces Monstres bientôt vous délivrez la terre :

Si-tôt on vit changer dans ces états heureux (+),
 En d'utiles desseins, ces projets ténébreux :
 Bientôt brisant nos fers, regrettant la Justice,
 S'élevoit la Vertu sur les débris du Vice.
 Son peuple soulagé, respiroit sous ses Loix,
 Et goûtoit le bonheur qu'il désira cent fois ;
 Prince aimé, les beaux jours filés par la Clémence,
 Au sein de tes sujets ramenant l'abondance (...)
 De nous voir sous sa Loi nous bénissions les Dieux,
 Et leurs autels fumoient pour ses jours précieux :
 Toujours notre bonheur occupa son envie.
 O mort ! devois-tu donc, d'une aussi belle vie,
 Trancher le fil heureux, & dans le monument
 Si-tôt précipiter ce Prince bienfaisant !
 Quoi ! son coeur généreux n'a plus, de sa tendresse,
 Pour prix qu'un vain cercueil entouré de tristesse !
 Que ces jours plus nombreux que ceux du vieux Nestor,
 N'ont-ils les Dieux, afin de couronner son sort,
 Pour prix de ses vertus, aux Voûtes éternelles,
 Lui préparoient déjà des palmes immortelles ;
 Il en jouit enfin ; mais sa gloire en ce jour,
 François, n'en doutez pas, les cède à son amour,
 Victorieux des ans au sein de l'Empirée,
 De son Royaume il voit la splendeur, la durée,
 Il voit avec transport, héritier de son nom
 Sur son trône adoré son plus cher rejetton : (+)
 C'est lui, François, c'est lui, c'est sans doute son âme
 Qui, dans ce jeune Roi, se ranime et s'enflâme,
 Ce sont ses traits, son coeur, ses vertus, ses desseins,
 Epargnez-lui, grands Dieux ! ces funeste chagrins,
 Loin de ces jours chéris chassez toujours l'orage,
 Protégez-les, grands Dieux, ce Prince est votre image ;
 Il ne veut, comme vous, sensible à nos malheurs,
 Qu'adoucir notre sort, & que sécher nos pleurs,
 Et d'un peuple fidèle excitant la tendresse,
 Causer par ses bienfaits la publique allégresse.
 Déjà l'olive en main & le front radieux (+),
 Astrée à nos désirs revient en ces beaux lieux ;

Le vrai bonheur la suit, & par la confiance,
 Conduite sur leurs pas arrive l'abondance.
 Couronné de moissons & chargé de raisins,
 S'avance le travail, dans ses fertiles mains
 La bêche, le rateau, pour aider la nature,
 Indiquent aux mortels l'heureuse agriculture :
 Triptolème le suit, & de mille façons,
 S'empresse d'exprimer ses utiles leçons ;
 Déjà d'heureux épis des forêts ondoyantes
 Ont couvert par nos soins les campagnes riantes ;
 Déjà Bacchus se plaît à parer nos coteaux
 Des grappes que lui-même attache à mille ormeaux ;
 Les fleurs naissent par-tout, & la bonne Cibèle
 N'a, depuis l'âge d'or, vu la terre aussi belle,
 Que, dis-je, avec plaisir elle voit que LOUIS,
 La fait déjà renaître à l'ombre de ses lys,
 Voyez sur ces gazons folâtrer ces Bergeres,
 Leurs plaisirs sont tracés par des danses légères :
 Sous leurs rustiques toits le tranquille repos
 Leur fait déjà goûter l'oubli de tous leurs maux ;
 Chacun vole à ses champs au lever de l'aurore,
 Au couchant le soleil les y retrouve encore ;
 Dans nos fertiles prés les timides brebis
 Ne craignent plus du loup les pièges ennemis,
 D'un règne vertueux tout ressent l'influence,
 Regardez loin de nous fuir la molle indolence,
 Les regards de LOUIS ont percé ce séjour,
 Où de la volupté se tint l'horrible Cour,
 Ses Partisans honteux lui prodiguoient leur vie,
 Ils l'abandonnent tous comme leur ennemie,
 L'Amour, le tendre Amour, conduit par les vertus,
 Se rejoint à l'Hymen pour ne le quitter plus.
 De LOUIS, tous les deux ils vont orner le Trône,
 Leurs fleurs vont se mêler aux lys de sa couronne ;
 Tout s'embellit enfin sous ses heureux regards,
 Les douceurs de la paix germent de toutes parts ;
 Mille jeux innocents, dans nos bruyantes villes,
 Vont bientôt récréer nos ames plus tranquilles

Tout change, & sans coûter de rigoureux effort,
 Chacun vers la vertu s'empresse à prendre essor.
 Vous, Enfans respectés d'une heureuse industrie,
 Arts, sacré ornemens de ma chère Patrie !
 Vous qui, du Citoyen assurez le bonheur,
 Qui faites du Héros le plaisir & l'honneur ;
 Vous allez remonter à cet illustre Empire,
 A ce rang glorieux où votre ardeur aspire.

Le compas à la main, des Vitruves savans
 Elèvent dans les airs de pompeux ornemens.
 Là, je vois occupé dans l'Art profond d'Euclide ;
 Cet autre sur la Mer cherche un plus sûr guide :
 Ici, nous dévoilant la docte antiquité,
 Pour fruit de ses travaux ce Sage est respecté :
 Celui-là, de nos corps découvrant la structure,
 S'applique à nous tracer une route plus sûre
 Dans cet Art ténébreux, dont on dit qu'autrefois
 Esculape apporta les salutaires Loix.
 Pour vous, qui des Héros, de savans personnages,
 Remettez sous nos yeux les vivantes images ;
 Reprenez à l'envi, reprenez le pinceau,
 Que la toile s'anime & que sous le ciseau,
 Fier de représenter, d'égalier la Nature,
 Le marbre dans vos mains en prenne la figure :
 Que des torrens de feu fassent couler l'airain ;
 Sous cent contours heureux que l'illustre burin,
 Du temps qui détruit tout, réparant les injures,
 Transmette à nos neveux les plus rares peintures ;
 Et vous, du Dieu des Vers, célèbres nourrissons,
 Préparez, entonnez d'héroïques chansons.
 Aux rives de la Seine, un nouveau Marc-Aurèle,
 Des Loix les plus parfaites, vient être le modèle :
 Il vient comme autrefois le sage & doux Titus,
 Rappeller à sa Cour le règne des Vertus,
 Connu par ses bienfaits, mieux que par sa puissance,
 Pour guide il a choisis la prudente Clémence.
 Le joug qu'il nous présente est un tissu de fleurs,
 Et pour mieux l'affermir, son Trône est dans nos coeurs.

Chantez, chantez ce prince, & que votre génie,
 Seconde les efforts des fils de l'harmonie :
 Que son nom célébré sur les plus tendres airs
 Soit le sujet heureux des plus brillants concerts.

O vous, qui partagez l'éclat qui l'environne,
 Vous, que le tendre Hymen associe à son Trône,
 PRINCESSE, honneur des Lys & du sang des Césars,
 Recevez le tribut que vous doivent les Arts ;
 D'eux & de vos sujets vous daignez être Mere :
 A la France, en effet, vous êtes nécessaire ;
 Pour vous on va goûter les plus sages des Loix,
 Le bonheur de se voir sous le meilleur des Rois.
 Du Trône à nos désirs abbaissant les barrières,
 Vous laissez à vos pieds parvenir nos prières ;
 En vous le malheureux trouve un puissant appui ;
 C'est peu de l'écouter, vous descendez à lui.
 Sans cesse autour de vous l'humanité souffrante,
 Entend sur ses malheurs votre voix consolante,
 Lui promettre secours, exaucer ses desirs,
 Partager, adoucir, ou calmer ses soupirs.
 Reine digne en effet d'un plus beau diadème
 Ah ! que vous méritez, & que LOUIS vous aime !
 Et que vos sujets les coeurs vous soient soumis,
 Vous ne verrez en eux que vos plus tendres fils.
 MONARQUE bienfaisant, seul appui de la France,
 Des mortels vertueux l'amour & l'espérance :
 Pardonnez si ma voix célébrant vos vertus,
 Vous offre de nos coeurs les sinceres tributs ;
 Le mien est pénétré de l'amour le plus tendre :
 Dans un transport si doux, eh ! qui pourra l'entendre ?
 Qu'à peine encore assis sur le Trône François,
 Vous daignez soulager vos fideles sujets,
 Sensible à leurs besoins, sensible à leurs misères,
 Roi puissant, vous voulez l'être moins que leur père."

NOTE ADDITIONNELLE

La Noblesse d'Empire, une élite trifonctionnelle ?

A l'issue de la communication qu'André Delaporte présenta lors de la *Session d'Etudes Indo-Européennes* de 1987, session dont le thème général était : *La Royauté Sacrée dans le monde indo-européen*, la discussion porta sur les intentions qui avaient pu animer Napoléon, et donc sur la *part de rêve* qui fut à l'origine de sa tentative, lorsqu'il entreprit de codifier les hiérarchies sociales surgies avec la monarchie impériale.

Il ne fait aucun doute que cette tentative aboutit à un échec, non seulement du fait de la chute de l'Empire, survenue six ans à peine après la création de la nouvelle noblesse, mais aussi et surtout pour toutes les raisons qu'indique André Delaporte : l'Empire n'a été qu'une parodie de la royauté traditionnelle, destinée à masquer les insuffisances des régimes issus de la Révolution, en maintenant en place les artisans et les bénéficiaires de celle-ci. Mais la parodie porte, par sa nature même la marque de ce dont elle imite les formes en les vidant de leur sens profond et originel. Le pouvoir napoléonien apparaît bien comme le dernier avatar, une forme à la fois ultime et extrême, du despotisme éclairé. L'uniformisation et la centralisation de l'Etat, la rationalisation rigoureuse de l'administration, du fonctionnement des institutions et des principes du droit, l'organisation moderne de l'armée et le poids de la fonction militaire dans la communauté sont autant de traits du régime impérial qui apparentent ce dernier à la Prusse de Frédéric II, elle aussi royaume de formation récente (1701), dont l'expansion n'est d'ailleurs pas achevée avant 1815 et dans lequel la personne du souverain, conformément à la tradition calviniste de la maison de

Hohenzollern, ne s'entoure d'aucune aura sacrée (1).

La conviction intime de l'Empereur fut sans doute, à l'origine, étrangère à tout modèle trifonctionnel d'organisation de la société comme à toute conception sacrée du pouvoir. Les idées égalitaires qu'il avait lui-même cultivées et professées vers 1790, l'attitude critique et hostile qui avait été alors la sienne à l'égard de la noblesse, en dépit de sa propre appartenance à cet ordre, la crainte populaire d'une restauration des droits féodaux, exprimée par l'opinion dès l'avènement de l'Empire, l'empêchaient de songer à une hiérarchisation statutaire ou fonctionnelle de la société post-révolutionnaire.

En outre, les liens avérés du nouvel empereur et de la Franc-Maçonnerie, liens qui ne revêtaient pas un caractère personnel et limité mais étaient aussi le fait de son clan familial, de ses proches conseillers ou ministres comme de son entourage militaire et de la haute administration, étaient incontestablement un frein puissant à toute initiative de restructuration sociale susceptible de rappeler, fût-ce de très loin, l'Ancien Régime. Comme l'ont montré les travaux de François Collaveri (2), le ciment communautaire des élites de l'Empire a été, dès le temps du Consulat, l'idéologie maçonnique. Les Loges ont constitué des lieux de débat et de rencontre où se sont préparées les grandes décisions politiques et l'évolution de la société française. Cette tendance s'était fait jour parfois dès 1795, une fois passée la Terreur. L'ordre maçonnique connut alors un regain de faveur et d'influence. Même si la phase la plus violente de la Révolution avait pu entraver, dans une mesure assez relative au demeurant, les activités normales du Grand Orient et de la Grande Loge, l'éclipse de ces deux obédiences fut brève, tant il est vrai que, comme l'écrit F. Collaveri : "La dispersion des frères, occasionnée par les circonstances, ne peut être que momentanée" (3). La Maçonnerie se considérant elle-même comme un ordre unique dont tous les membres sont frères et solidaires dans l'égalité

(1) La légitimation du pouvoir politique découlant de l'interprétation stricte de la formule paulinienne *Nisi potestas a Deo*, le pouvoir doit être respecté parce qu'il est établi de fait.

(2) François Collaveri : *La Franc-Maçonnerie des Bonaparte*. Paris 1982 ; *Napoléon, empereur franc-maçon*. Paris 1986. Il est intéressant de noter que Georges Dumézil a écrit la préface du premier de ces deux ouvrages et que le second lui est dédié.

(3) *La Franc-Maçonnerie des Bonaparte*, p. 17.

en dépit de leurs disparités fonctionnelles et sociales inévitables, elle pouvait difficilement inspirer aux élites impériales qu'elle regroupait l'idée de s'organiser en se scindant en trois ordres.

Cependant, si la militarisation intensive de la société française et l'extension de l'Empire à des dimensions européennes, survenues l'une et l'autre entre la proclamation de 1804 et l'apogée de 1810-1811, favorisent indubitablement le rayonnement des Loges et de l'idéologie libérale hors de France, elles n'en imposent pas moins au souverain de résoudre le problème du recrutement, de la structuration et de la consolidation des élites indispensables à la réalisation de son oeuvre comme à la stabilisation de l'ordre nouveau qu'il a l'ambition d'instaurer. L'hérédité de la couronne étant reconnue, le sacre de 1804 ayant de surcroît souligné le désir qu'éprouvait la nouvelle monarchie de prendre sans plus attendre un visage traditionnel, les décrets de 1806 ayant créé et distribué aux membres de la famille impériale et à quelques grands dignitaires "de grands fiefs dont l'assise territoriale est située dans les pays conquis et non en France" (4), et l'un de ces décrets, celui du 30 mars, ayant même postulé, comme s'il s'agissait au fond d'une constatation de bon sens, que "l'état des princes appelés à régner sur ce vaste empire... ne saurait être absolument le même que celui des autres Français", ce que Jean Tulard dénonce comme "la première entorse officielle au principe de l'égalité" (5), la création d'une noblesse devenait inévitable. C'est ce que prévoyait le sénatus-consulte du 14 août 1806 en laissant à la libre décision de l'Empereur la possibilité d'autoriser un *chef de famille* "à substituer ses biens libres pour former la dotation d'un titre héréditaire que S.M. érigerait en sa faveur, réversible à son fils aîné, né ou à naître, et à ses descendants, de mâle en mâle, par ordre de primogéniture". Les "biens libres" sont ici de toute évidence ceux qui ne sont pas grevés d'hypothèques et dont le propriétaire peut disposer. Ils ont donc un statut juridique différent de celui qui sera dévolu aux majorats instaurés par les statuts de 1808. Nous retrouvons ici, par delà les siècles, une distinction comparable à celle qui séparait le patrimoine des nobles et la propriété ordinaire du roturier libre dans les

(4) Jean Tulard : *Napoléon et la noblesse d'Empire*. Paris 1979, p. 68.

(5) *idem* p. 70.

sociétés européennes médiévales et, plus spécialement, à l'origine de ces dernières, dans la société germanique ancienne (6). Comme l'*odal* germanique ou le franc-alleu, le majorat n'est pas un fief mais un bien latifundiaire détenu en pleine propriété par une famille et auquel sont attachés un titre et un statut de noblesse. Il peut servir d'appui à la pérennité d'une noblesse non féodale, conforme à celle que souhaitait Napoléon.

-- Et Cambacérès de commenter en ces termes les statuts de 1808, après avoir invoqué "l'expérience des siècles" pour justifier "l'existence et le maintien des distinctions héréditaires" :

"Les prééminences qu'une telle institution établit, les rangs qu'elle détermine, les souvenirs qu'elle transmet, sont l'aliment de l'honneur ; et cet honneur est en même temps le principe du Gouvernement sous lequel la force du caractère national nous a ramenés".

L'honneur, vertu éminemment guerrière et nobiliaire, est sans doute ici un écho conscient de la pensée de Montesquieu, mais le mot renvoie aussi à la tradition multiséculaire de la chevalerie. "Honneur", "Richesse" et "Faveur Divine", encore appelés *honestum, utile et summum bonum* dans le latin médiéval d'auteurs qui se référaient à Cicéron, n'étaient-ils pas les trois valeurs dont la convergence - trifonctionnelle - exprimait vers 1200 l'idéal de la civilisation courtoise ? L'honneur était le ressort éthique traditionnel de la fonction guerrière et de la noblesse. Or la création de la noblesse impériale et la constitution éventuelle des majorats qui en sont l'assise matérielle ont pour fin, comme l'écrit Jean Tulard, "d'assurer la prééminence des compagnons d'armes de l'Empereur" (7), tout en apparaissant comme une récompense décernée à leurs mérites personnels. André Delaporte a d'ailleurs lui-même mis en lumière les rapports existant entre "Noblesse d'Empire et Deuxième fonction guerrière et administrative" dans une étude postérieure à notre

(6) Voir supra notre étude : *Tripartition germanique, trifonctionnalité et égalitarisme chrétien en Allemagne au XIIème siècle*, passim.

(7) Tulard, op. cit. p. 76.

discussion de 1987 (8).

L'éthique du service qui inspire la nouvelle noblesse implique en outre que n'en soient pas exclus ceux qui, hors du métier des armes, servent l'Etat comme administrateurs. Encore faut-il remarquer que les titres conférés à ces derniers (barons, comtes) sont moins élevés dans la hiérarchie nobiliaire que les titres conquis dans la carrière des armes. Mais les administrateurs sont assimilés aux cadres supérieurs de l'armée. Ils relèvent de la même fonction, car ils sont les *membres* du corps social qui ont pour mission de mettre à exécution ce que décide la tête et le pouvoir souverain. La rectitude et la probité, l'obéissance, avec lesquelles ils doivent oeuvrer dans le domaine civil à l'instar des officiers dans le domaine militaire, ressortissent aussi aux lois de l'honneur.

Toutefois, si la noblesse impériale perpétue et renouvelle par maint aspect la noblesse de deuxième fonction dont la vocation principale était, sous l'Ancien Régime, le service du roi par les armes, elle tente aussi de s'intégrer les deux autres catégories fonctionnelles, et cette originalité indéniable est la marque très personnelle de la pensée intime et de l'intention profonde du souverain.

C'est ainsi que Michel Bruguière a pu décrire "l'entrée des financiers dans la noblesse d'Empire" (9). En 1810, l'Empereur élève plusieurs banquiers au titre de baron, mais en les choisissant parmi les régents ou les sous-gouverneurs de la Banque de France, il se méfie de la finance et de l'industrie qui ne sont pas en rapport direct avec le service de l'Etat, conscient qu'il est de la difficulté qu'il éprouverait à leur imposer le respect des hiérarchies qu'il souhaite créer "en dépendance de lui", selon le mot du baron Hottinguer. De même, il écarte de l'anoblissement les fortunes trop récentes. Sans doute voudrait-il se rallier une catégorie d'hommes dont l'activité, indispensable à la communauté au niveau de la troisième fonction, relève d'une nécessité élémentaire et dont la fortune, déjà constituée, permettrait de régler d'emblée le problème

(8) Autour d'un officier de fortune d'origine roturière, royaliste et émigré, in : *Contribution à l'histoire de la Révolution et de l'Empire / Beitrag zur Geschichte der Revolution und napoleonischen Zeit. 1789-1815*, publié sous la direction de Hervé Brouillet, Baden-Baden, 1989, pp. 177-212, notamment pp. 198-201.

(9) *Revue d'Histoire Moderne*, 1970, pp. 664-679.

du majorat, puisque, comme le remarquait Joseph Fiévée : "On est noble dans son pays toutes les fois qu'on peut consacrer sa personne et ses soins à l'Etat sans en exiger de salaire". Cette tentative visant, sinon à asservir, du moins à contrôler la finance par l'anoblissement, aboutira d'ailleurs à un succès très modeste dont le même Fiévée, dès 1804, analysait fort judicieusement les raisons :

"Les capitalistes, les banquiers, les hommes à affaire, à argent... ont en général une vanité qui se révolte contre les distinctions ; aussi peut-on affirmer que le premier esprit de la Révolution est là, qu'il y restera, parce qu'il repose sur quelque chose. Comme ils sont en possession de tous les avantages de luxe, de considération, de clientèle que peut donner une grande fortune, et que ces avantages ne sont primés par rien dans les gouvernements qui s'approchent de la démocratie, ils supportent avec impatience les arrangements politiques qui doivent mettre des hommes au-dessus d'eux à des titres encore vivants dans l'opinion publique" (10) .

En véritable visionnaire, Fiévée comprend que l'Empire, avec sa forme monarchique et sa noblesse, est une transition vers le libéralisme qui triomphera au cours du 19^{ème} siècle. La finance se moque de la noblesse parce qu'elle a été le moteur profond de la Révolution et entend accaparer tous les pouvoirs à son seul profit. Profit au nom duquel elle se moque aussi de l'honneur, tout différent de son honorabilité qui se réduit à la régularité des opérations bancaires et commerciales. Le projet de noblesse impériale est une concession transitoire faite à la mentalité d'une société au sein de laquelle les titres nobiliaires anciens ("encore vivants dans l'opinion publique" !) jouissent d'un prestige et d'un lustre certains. Lorsque l'esprit marchand de la démocratie aura totalement pénétré cette mentalité, le libéralisme bourgeois pourra se défaire du paravent monarchique et hiérarchique derrière lequel s'abritent encore, au début du 19^{ème} siècle, ses partisans et profiteurs. On comprend ainsi les raisons profondes de l'échec du système nobiliaire impérial. On comprend mieux encore, et par avance, la dégradation affairiste qu'il connaîtra sous le Second Empire. Mais si le neveu n'avait, de son propre aveu, rien du grand Empereur, sinon sa

(10) Joseph Fiévée : Correspondance et relations avec Bonaparte, p. 8.

famille, il n'avait surtout pas, ne pouvait plus avoir, la hauteur d'âme et de rêve de l'oncle.

Car il faut convenir que le rêve napoléonien témoigne d'un attachement à une *tradition mentale* dont la trifonctionnalité n'est pas absente. La première fonction y est en effet représentée, non seulement parce que l'épiscopat est intégré aux hauts fonctionnaires anoblis, mais parce que, autre originalité absolue, les savants les plus éminents du temps et d'autres "hommes de pensée" deviendront comtes ou barons de l'Empire. Le chimiste Berthollet, le mathématicien Monge, Laplace seront sénateurs et comtes, Chaptal, déjà anobli par Louis XVI, sera comte de Chanteloup et verra ce domaine érigé en majorat. Sieyès sera comte, Guyton-Morveau baron. "La liste des titulaires serait trop longue" écrit Patrice Bret (11), en contradiction sur ce point avec Jean Tulard qui souligne "la part infime réservée aux talents" et remarque que les savants anoblis ont d'abord dû entrer au Sénat avant que de recevoir un titre (12). Sans doute ce détour sénatorial est-il une précaution que prenait le souverain pour s'assurer que le sens politique d'un tel anoblissement était compris des bénéficiaires. Ne savait-il pas que la gratuité désintéressée ne pouvait être que dangereuse si elle l'incitait à marcher sur les traces de Louis XVI qui, outre Chaptal déjà cité, avait anobli avant la Révolution, l'ingénieur Perronet et les frères Montgolfier ?

A cet égard, l'Empire entérine par la voie de l'anoblissement un acquis du 18^{ème} siècle que la Révolution avait elle-même salué en créant l'Institut de France, en 1795, après l'explosion délirante de son égalitarisme terroriste, pendant laquelle un député de la Convention avait pu impunément proclamer que la République n'a pas besoin de savants. Les savants, les hommes des sciences exactes - ou du moins en quête d'exactitude - s'imposent dans la société française et voient leurs mérites reconnus par un pouvoir préoccupé de donner à leurs travaux une vocation utilitaire. Le respect de la connaissance pure et de la recherche théorique est certes considérable à cette époque, mais l'Empereur écrit lui-même en 1806 : "Nos corps scientifiques s'occupent plus que jamais de rendre utile la science qu'ils

(11) Grandeur et servitude des savants. L'Histoire 124 (1989) pp. 38-43 ; notamment p. 42.

(12) Tulard, op. cit. p.

ont su rendre familière. La Révolution, loin de suspendre leurs travaux, les a fait servir au bien de l'Etat, et l'Etat a payé, par de justes honneurs, les services qui lui ont été rendus et les talents dont il a recueilli les fruits". On devine sous cette rhétorique de circonstance que le politique, lorsqu'il rend hommage à la science et à l'esprit de découverte, a en vue leur application pratique, technique, industrielle, militaire. Mais il n'en est pas moins vrai qu'au siècle de Bonaparte, les savants entrent dans les élites officielles pour y représenter la *première fonction*, celle de la pensée qui n'est plus ni magique ni inspirée, ni religieuse ni poétique, mais logique, rationnelle et scientifique. En anoblissant les savants favorables à son régime, le souverain prête une fois encore à la modernité le masque de la tradition afin de rendre la première supportable aux esprits qui peinent à rompre avec la seconde.

La durée de l'Empire napoléonien est trop courte pour que l'on puisse s'autoriser à porter un jugement définitif sur la noblesse qu'il rêva d'instaurer. Il est toutefois permis de constater que cette noblesse s'efforçait de ne plus représenter que la seule fonction guerrière et qu'elle n'était point conçue comme un ordre spécifique distinct de deux autres. Sans doute n'est-elle qu'une élite de la bourgeoisie, désormais maîtresse du jeu politique, qui reçoit la récompense de ses services ou, dans le cas des financiers qui n'ont rien sollicité et se plaindront même du "tour joué à la banque" (Hottinguer), une sorte de "don contraignant" (ou compromettant) grâce auquel le pouvoir veut s'attacher d'autres services que celui des armes et susciter des dévouements. Mais, en définitive, lorsque Jean Tulard se demande, en constatant l'échec historique du régime et de sa noblesse, si celle-ci n'était pas "une préfiguration des thèmes saint-simoniens, la reconnaissance d'une élite, celle des savants, des soldats et des banquiers" (13), ne faut-il pas voir dans cette dernière trinité une résurgence du schéma trifonctionnel ? Résurgence inconsciente de la parenté qui la rapproche des structures de l'ordre ancien et désormais aboli, plutôt que copie de celui-ci ! Résurgence qui préfigure à son tour celle que formulera l'historien officiel de la Troisième République, Ernest Lavisse, lorsqu'il

(13) Tulard, op. cit. p. 173.

exprimera innocemment l'idée que la République doit avoir à son service de bons maîtres d'école, de bons officiers et de bons travailleurs ! Et, de la part de l'historien qui dresse un tel constat, n'est-ce-pas là un aveu spontané que toute société européenne que le destin invite à se repenser n'oublie que pour des instants très brefs de son histoire les archétypes trifonctionnels inscrits dans ses structures mentales ?

Le problème soulevé ici ne saurait se résoudre sans une étude approfondie de la pensée politique et sociale des époques qui ont succédé à l'Empire. Souhaitons qu'une telle étude puisse être quelque jour menée à bien par un historien spécialiste du 19ème et du 20ème siècle.

Jean-Paul ALLARD

CORRIGENDA

Madame Chantal KIRCHER nous prie de bien vouloir publier le rectificatif suivant relatif à son article : *La prière dans la deuxième Table Eugubine* (EIE, 7eme année 1988, Georges DUMEZIL in *memoriam II*, pages 31 à 53) :

- 1) A la fin de la page 36, passer à la page 38, ligne 4 (l.3.)
- 2) Après la ligne 4 de la page 39, insérer la page 37, ligne 8 et suivantes ("où *futu* remplace *sei* ... ") et les 3 premières lignes de la page 38.
- 3) Supprimer le troisième paragraphe de la page 41 ("Par ailleurs, [...] erreur de copiste ?").
- 4) Supprimer dans le troisième paragraphe de la page 42 (ligne 9), ("et le leitmotiv [...] la prière de Tefer Jovius").

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1990

Numéro d'inscription à la Commission paritaire
des papiers de presse : 1 645 ADEP

ISSN : 0750 35 47

Imprimerie St-Joseph - Lyon

DIACHRONICA

International Journal of Historical Linguistics

Edited by Philip H. Baldi (Pennsylvania State University), Allan R. Bomhard (Boston) and Konrad Koerner (University of Ottawa).

ISSN 0176-4225

Vol. I,1 (Spring 1984) contains contributions by Philip Baldi, Norbert Boretzky, Vladimir Georgiev, Witold Manczak, André Martinet, Martti Nyman, Ladislav Zgusta and others. Hildesheim 1984. 176 pp.
ISBN 3-487-07562-8

Vol. I,2 (Autumn 1984) contains contributions by Francisco R. Adrados, William Cowan, Esa Itkonen, Jakov Malkiel and others. Hildesheim 1985. 152 pp. ISBN 3-487-07563-6

Vol. II,1 (Spring 1985) contains contributions by Alfred Bammesberger, Allan R. Bomhard, John R. Costello, Winfrid P. Lehmann, Reinhold Kontzi, Michael Shapiro and others. Hildesheim 1985. 135 pp.
ISBN 3-487-07681-0

Vol. II,2 (Autumn 1985) contains contributions by Frederick B. Agard, Jacek Fisiak, Johann Knobloch, Roy Andrew Miller, Matsuji Tajima and others. 168 pp. ISBN 3-487-07682-9

DIACHRONICA was founded as a forum for the exchange and synthesis of information on historical linguistics in all language families.

In order to assure greatest competency in all areas of research, the editors are assisted by a large team of international advisors who actively participate in the evaluation and selection of material to be published in DIACHRONICA.

DIACHRONICA appears biannually in spring and autumn. Each issue includes three or five articles, five to ten reviews, a section of miscellanies and a section "Publications received" giving brief information on recent publications. Yearly subscription rates are:

US \$ 25.00 for Libraries and Institutions, plus handling and postage;

US \$ 15.00 for Individual Subscribers, *provided that* the order is accompanied by an international money order or cheque.



Georg Olms Verlag

Hagentorwall 7 D-3200 Hildesheim (W. Germany)

SESSION ANNUELLE D'ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

Depuis 1982, l'Institut d'Études Indo-Européennes de l'Université LYON III organise une session de quatre jours qui a lieu à l'Ascension dans la région lyonnaise. Cette session a pour but d'informer les participants de l'état actuel des études indo-européennes, de l'application de leurs acquis aux divers domaines, notamment : classique, germanique, Occident médiéval, et de confronter le point de vue des diverses disciplines concernées par le problème indo-européen. Outre les exposés d'initiation et l'état des questions, des communications originales seront présentées par les organisateurs et par les participants. Elles pourront paraître dans la revue trimestrielle Études Indo-Européennes que publie l'Institut. Une circulaire qui précise le programme des travaux et les conditions d'accueil et d'hébergement des participants peut être demandée à :

l'Institut d'Études Indo-Européennes - 74, rue Pasteur - 69007 LYON.

Direction de la revue : Jean-Paul ALLARD
Professeur à l'Université
Directeur de l'Institut d'Études Indo-Européennes
74, rue Pasteur - 69007 LYON