

Bibliothèque
des
**SCIENCES
HUMAINES**

Apollon sonore

et autres essais

Esquisses de mythologie

par

GEORGES DUMÉZIL

*Deuxième édition
revue et corrigée*

nrf
Éditions Gallimard

BIBLIOTHÈQUE DES SCIENCES HUMAINES

GEORGES DUMÉZIL

APOLLON SONORE
ET AUTRES ESSAIS

*Vingt-cinq esquisses
de mythologie*

nrf

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard, 1982.*
© *Éditions Gallimard, 1987, pour la présente édition.*

PRÉFACE

Dans leur lent progrès, les études de “ mythologie comparée indo-européenne ” — au sens ambitieux et imprécis qu’il convient de garder à cette expression des fondateurs — ne cessent de découvrir, devant elles ou sur leurs côtés, des perspectives attirantes et des carrefours inquiétants. Jeunes promeneurs et moins jeunes, nous vivons tous dans cette heureuse expérience, mais les premiers ont le magnifique avantage de pouvoir s’attarder, tout explorer, même les mirages, n’y risquant que leur temps, dont ils ont abondance. Les aînés sont contraints à une démarche plus économe. Après un demi-siècle de recherches, je me résigne à publier en forme d’esquisses des projets, des dossiers qui méritent mieux sans doute, mais auxquels je ne puis plus consacrer les mois, les années qu’il faudrait. D’autres écoliers s’en inspireront peut-être, ou du moins les mettront à l’épreuve. Je consigne ici le plus clairement possible les énoncés des problèmes, avec ce qui me semble être, pour chacun, le principal moyen de solution, c’est-à-dire, presque partout, selon l’enseignement de Marcel Granet, l’explication d’un texte ou d’un document. Bien peu de données sont inédites, mais des analyses conduites sous la lumière comparative font apparaître des articulations ou des valeurs auxquelles on n’avait pas prêté attention.

Les trois premiers groupes d’*Esquisses* ici réunies sont centrés pour l’essentiel sur les sociétés dites classiques, mais la portée en est plus grande. Ce n’est pas peu de chose que d’observer une conception de la voix et de la parole commune à

plusieurs peuples indo-européens — nouvel exemple d'un type de matière appelé à jouer un rôle de plus en plus actif dans nos études, à savoir l'application, faite par les Indo-Européens eux-mêmes ou certains d'entre eux, de leur idéologie trifonctionnelle à un même être, ou objet, ou concept. Il n'est pas non plus sans intérêt de continuer à inventorier ce qui survit de la même idéologie dans cette Grèce qui a si précocement tendu à l'éliminer, et d'abord dans la Grèce encore quelque peu indo-européenne des poèmes homériques. De même, après avoir reconnu en beaucoup d'occasions que les responsables de l'annalistique, pour les premiers siècles de Rome, ont interprété ou fabriqué volontiers les événements à partir de modèles mythiques ou idéaux, il est utile de dénombrer, de préciser leurs sources, qui ne se trouvent pas toutes, loin de là, dans l'héritage indo-européen.

Le quatrième groupe d'*Esquisses* ne quitte pas l'Occident, mais change d'époque. Il prétend apporter quelques contributions à un problème d'idéologie médiévale qui, récemment posé, intéresse un nombre croissant de chercheurs : d'où vient la conception des Trois Ordres de la société ?

GEORGES DUMÉZIL

SUITE VOCALE ET APOLLINIENNE

(Esquisses 1-11)

À la mémoire de Marcel Bataillon,
Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,
Professeur de langues et littératures
de la péninsule Ibérique et de l'Amérique latine,
Administrateur du Collège de France (1955-1965),

*quo principe restituta opinandi et
censendi libertas in nostro Senatu
floruit.*

Dans un hymne védique, une abstraction personnifiée, Vāc, c'est-à-dire à la fois la Voix et la Parole, analyse elle-même ses modes d'action selon la structure des trois fonctions. Dans l'hymne homérique à Apollon délien, le dieu naissant expose ou manifeste lui-même ses moyens d'action, dans un tableau qui recouvre l'analyse de la déesse indienne avec des originalités qu'explique la différence des lieux et des temps. Au premier niveau, ce sont des expressions diverses des offices religieux de la voix. Au second, dans les deux cas, le grondement de l'arc prend le relais de la voix humaine. Au troisième, dans l'hymne védique, la parole, sous sa forme banale, par la communication et la coopération qu'elle permet, se dit nourricière et source de prospérité, ce que signifie aussi, à Dèlos, le symbole de l'or, éclairé par les rituels et les légendes de l'île. Cinq Esquisses développent cette correspondance.

Mais une différence fondamentale en limite l'ampleur. Vāc n'est que la Voix, figure sans consistance qui ne peut s'évader de la signification de son nom ; Apollon est un dieu complexe, normalement constitué. La théorie de la voix qui, dans l'Inde, épuise la description et l'activité de Vāc, ne fournit à Apollon qu'un équipement. Qui est-il en son fond ? Trois Esquisses, fondées sur l'Iliade, explorent sa théologie la plus ancienne.

Les deux Esquisses suivantes transportent l'étude en Scythie, où la décoration d'un vase illustre une doctrine voisine de celle de la Vāc indienne et aide à résoudre un problème de

sémantique : le rapport entre les divers sens du mot wac dans la langue des Ossètes, descendants des Scythes.

La dernière Esquisse, appliquant à la déesse romaine Carmenta l'enseignement des comparaisons qui précèdent, légitime les trois valeurs fonctionnelles qui lui étaient attribuées et entre lesquelles les philologues ont essayé à tort de choisir " la vraie " ou " la plus ancienne. "

Comment les plus vieux docteurs de l'Inde n'auraient-ils pas réfléchi sur la nature et la puissance de ce qui, sous sa forme réputée la plus haute, était leur raison d'être : la voix articulée et signifiante, la parole ? En bons philosophes, ils l'ont définie soit en l'insérant, unitaire, dans des classifications où elle n'est qu'un phénomène sonore ou un moyen d'action parmi d'autres, soit en la divisant et en classant ses modalités ou ses effets selon des critères variés. Un de ces critères a été naturellement fourni par le cadre des trois fonctions que les peuples issus des Indo-Iraniens avaient hérité de leurs ancêtres indo-européens et dans lequel ils continuaient à penser toutes sortes de données réelles ou imaginaires. Un hymne du dixième livre du R̥gVeda conserve de telles spéculations sous la forme d'un long éloge que la Parole, *Vāc*, fait d'elle-même. Ce n'est à aucun degré une prière, puisque l'auteur, du premier au dernier vers, ne prétend que transmettre aux hommes les déclarations de la déesse. C'est un exposé de métaphysique bien construit, où une *Phônê*, plutôt que le *Logos* auquel on l'a comparée, recense ses privilèges et ses bienfaits.

Je rappellerai en quelques mots comment cet hymne, X 125 du R̥gVeda, qui se lit aussi dans l'AtharvaVeda (IV 30) avec des variantes sans portée et le déplacement de quelques strophes, en est venu à jouer un rôle de premier plan dans nos études.

On sait que, au cours des migrations du second millénaire avant notre ère, une petite partie des " Arya orientaux ", des

“pré-Indiens”, venus sans doute du nord de la mer Caspienne, au lieu de continuer à infléchir leur marche vers l’est jusqu’au bassin de l’Indus, prit la direction opposée et vint se fixer à l’extrême ouest du continent, sur l’Euphrate, avec des pointes plus proches encore de la Méditerranée. En particulier, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, une dynastie “para-indienne” gouverna pour quelques décennies le royaume de Mitani, limitrophe de l’empire hittite. Or, au début de notre siècle, d’admirables fouilles ont exhumé, en plusieurs exemplaires, dans les archives de Boğazköy, capitale des Hittites, le texte d’un traité d’alliance conclu entre les deux princes voisins et, parmi les nombreux dieux d’origine variée que le Mitanien prend à témoin, se lit une courte liste de dieux védiques : “Mitra-Varuṇa en-couple, Indra, les deux Nāsatya (ou Aśvin) en-couple.” Que signifiait un choix si limité dans un panthéon si riche ? Pourquoi cet ordre d’énumération ? Mais d’abord, question évidemment nécessaire, le groupe des dieux de Boğazköy était-il une formation nouvelle propre aux “para-Indiens” de l’ouest, ou bien ceux-ci le tenaient-ils d’une tradition pré-indienne commune ? Dans le second cas, leurs cousins, les Indiens de l’est, les vrais Indiens, chez qui les hymnes védiques ont été composés en partie à la même époque, devaient eux aussi la connaître et, dans des circonstances comparables, l’utiliser : se rencontre-t-il dans l’abondante littérature religieuse qu’ils nous ont laissée ?

Négligée pendant un demi-siècle, cette question est aujourd’hui résolue : les attestations védiques du groupement des dieux de Boğazköy ne sont pas nombreuses, mais elles existent. Plusieurs se réduisent, comme celle de Boğazköy, à l’énumération des noms divins et n’enseignent rien sur les rapports de leurs termes. Mais quelques-unes sont insérées dans des contextes substantiels, qui permettent d’affirmer que les dieux ainsi réunis représentent et engagent solidairement les trois fonctions qu’ils patronnent distributivement, à savoir la puissance sacrée, la force physique, la prospérité matérielle, dont l’ajustement hiérarchisé commande la vie du monde comme celle des sociétés. Or l’hymne RV X 125 est un de ces précieux documents où une longue glose éclaire l’énumération.

On en trouvera l'analyse en dernier lieu dans le livre de 1977 (2^e édition, 1979) où j'ai étudié *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, pp. 29-37. Il suffira ici d'en rappeler le plan. Vāc, la Parole, commence par déclarer, en deux strophes, que c'est elle qui "porte" les dieux, présentés dans leurs grandes divisions traditionnelles, puis dans quelques individualités particulièrement importantes — et d'abord, justement "Mitra-Varuṇa tous-deux, Indra-Agni, les Nāsatya tous-deux". Une troisième strophe affirme que Vāc, considérée en elle-même, a les qualités nécessaires pour tout faire et opérer partout. Les trois strophes suivantes sont consacrées aux services que Vāc rend aux hommes, dans le monde des hommes. Enfin, dans les dernières strophes, c'est l'univers entier, le ciel comme la terre, et même un au-delà du ciel, que Vāc annexe à son champ d'action. Nous n'avons à observer ici que les trois strophes (*RV* 4, 5, 6 = *AV* 5, 4, 6) où la déesse décrit ses rapports avec les hommes et à constater que chacune, sans chevauchement, situe l'action de la déesse dans l'une des trois fonctions. Les voici, servilement traduites :

4. m̐yā só ān̐nam atti yó vipáśyati
yāḥ praṇ̐iti yá īṃ śṛṇ̐óty uktám
amantávo m̐m̐ tá ūpa k̐ṣiyanti
śrudhí śruta śrad̐dhiv̐m̐ te vadāmi.
5. ahám evá svayám idám vadāmi
j̐ṣṭam̐ devébhir utá mānuṣebhiḥ
yám kāmáye tām̐-tam̐ ugrám̐ k̐ṛṇomi
tám̐ brahmāṇam̐ tām̐ ř̐ṣim̐ tām̐ sumedhám.
6. ahám rudrāya dhánur á tanomi
brahmadvīṣe śárave hántavá u
ahám jānāya samádam̐ k̐ṛṇomy
ahám dyāvāp̐r̐thiví á viveśa.

C'est-à-dire :

4. C'est par moi qu'il mange nourriture, celui dont la vue discerne, celui qui respire, celui qui entend la chose dite. Sans s'en rendre compte, c'est sur moi qu'ils vivent tranquillement.

Entends, toi dont on entend [parler] (= illustre), je te dis chose digne de confiance !

5. C'est moi, de moi-même, qui prononce ce qui est goûté des dieux et des hommes. Celui que j'aime, celui-là, quel qu'il soit, je le fais fort, je le fais *brahmán* (masc.), je le fais Voyant (*ṛṣi*), je le fais très sage.

6. C'est moi qui, pour Rudra, bande l'arc, afin que la flèche tue l'ennemi du *bráhma*n (neutre). C'est moi qui, pour les hommes, fais le combat. C'est moi qui ai pénétré le ciel et la terre.

Avant d'entrer dans plus de détail, je reproduis le bref commentaire que j'ai fait de cette structure dans *Les Dieux souverains* :

Ainsi les strophes 4, 5, 6, les seules, avec la seconde moitié de la strophe 2, qui concernent l'humanité, sont dominées, l'une par le substantif *ánna* "nourriture" et la racine *kṣi* "vivre installé, tranquille et prospère" ; la suivante par deux variétés d'homme sacré, le *brahmán* et le *ṛṣi* ; la troisième par les expressions *dhánur á tanomi... hántavá u* "je tends l'arc pour tuer" et *samádam kṛṇomi* "je fais le combat". Ce sont là, dans l'ordre III, I, II (AV : I, III, II), les signalements des trois activités qui, à cette époque de l'histoire de l'Inde, sont en train de se durcir en classes sociales [...] D'autre part, si peu qu'on se soit occupé de la mythologie védique, on voit immédiatement que *brahmán* et *ṛṣi* renvoient à la zone de Mitra-Varuṇa, *samád* et *dhánu* à celle du combattant Indra, *ánna* et *kṣi* à celle des serviables Ásvin ou Násatya. Les trois "lieux" dans lesquels la déesse situe ses trois bienfaits sont donc ceux où opèrent les dieux nommés par couples dès la strophe 1 (c d) — "les dieux indiens de Boğazköy", Mitra-Varuṇa, Indra[-Agni], les Násatya.

Comme il est naturel dans ce passage où Vāc ne se définit que par rapport aux hommes, tout ce qu'elle dit, tout ce dont elle se vante, concerne la voix humaine articulée. Une seule exception saute aux yeux : au niveau de la fonction guerrière, précédant la bataille bruyante et occupant la moitié de la strophe, c'est dans l'arc et dans la flèche que la Voix choisit de se manifester. Considérons successivement chacune de ces déclarations.

La strophe 4 définit le service de la Parole dans la satisfaction des besoins élémentaires d'une société. L'aspect nourricier de la fonction est mis en valeur dès les premiers mots et comme énoncé principal : d'où que vienne cette nourriture, qu'elle résulte du travail pastoral ou agricole, du commerce ou de l'industrie, un minimum de communication, d'information, de demandes et de réponses, donc de parole, est en effet nécessaire pour la produire. C'est d'ailleurs pourquoi le troisième des termes qui servent à caractériser à ce niveau les bénéficiaires de la Parole — c'est-à-dire tous les vivants (celui 1° qui voit et discerne, 2° et qui respire) — les présente comme étant eux-mêmes les usagers de cette parole, et des usagers réciproques : "Celui qui entend (et comprend) la chose dite (par les autres)." Cette réciprocité, fondement des rapports sociaux, semble reprise au quatrième vers, cette fois en forme d'injonction ou d'adjuration et comme une suite pratique de la constatation théorique qui vient d'être faite, dans l'expression étrange *śrudhi śruta*, proprement "entends, entendu" (au sens de : "toi *dont* — et non *qu'* — on entend parler", "toi, illustre"), c'est-à-dire sans doute, "écoute, puisque tu es toi-même bénéficiaire de l'écoute des autres", aussitôt suivie d'une réponse au problème de vérité, de sincérité que pose toute communication verbale, toute tractation, tout enseignement : "Écoute, parce que ce que je dis mérite créance, confiance."

Entre la constatation des vers a-b et l'adjuration du vers d, le vers c généralise d'abord la première : "Oui, tous ceux-là — les hommes qui vivent de façon tranquille et prospère (*kṣi*) — me doivent ce bonheur, à moi la Parole, et cela sans même s'en rendre compte, sans y penser (*a-mantāvah*)", sans doute parce que parler leur est aussi naturel, constitutif, que percevoir (a) et respirer (b). Cet adjectif, "inattentifs, inconscients", est évidemment essentiel : à ce niveau, dans cet usage incessant, la merveille qu'opère le langage est banalisée, laïcisée.

Au total, tout en mettant en relief le ravitaillement en vivres, résultat principal le plus urgent du babillage des hommes, c'est l'ensemble de ce que nous appelons "la vie courante" que Vāc déclare gouverner.

La religion, elle aussi, est le champ d'une ample communication articulée, non plus entre hommes : entre les hommes et les dieux. Il faut donc, à ce niveau, que ce qui est dit soit agréé, "goûté", et par les uns et par les autres (strophe 5, vers b).

Les formules rituelles, les doctrines, les récits mythiques, c'est-à-dire la presque totalité de la vie religieuse, du moins ses fondements, étant des variétés de la Parole, elle se trouve ici dans son domaine de prédilection ou d'excellence et, par conséquent, n'a plus à se modeler d'après les circonstances. Fixée d'avance, elle s'impose, et c'est sans doute ce qu'exprime, au vers a, le mot *svayám*, "moi-même, et nul autre" : c'est moi, la Parole codifiée des rituels, moi, le contenu inspiré des hymnes, qui suis capable, seule et par moi-même, de toucher les dieux.

Mais la Parole sacrée n'est pas à la disposition de n'importe qui. Elle se choisit des médiateurs, et cela selon son libre arbitre, *yám kāmāye*. Ce sont les hommes sacrés comme elle-même, les prêtres. Au cours de longues études en effet, elle leur donne puissance d'action (*ugrám*) et puissance de pensée (*sumedhám*). Elle en distingue deux types : le *brahmán* et le *ṛṣi*, l'un plus lié aux formules et aux gestes immuables du culte, l'autre ouvert à la création poétique, à peu près "l'officiant" et "le voyant" (ou "l'inspiré").

Si, dans l'économie, puis dans la religion, la Parole vient de se montrer aussi pacifique que bienveillante — et là sans doute est le fond de sa nature — n'étend-elle pas pourtant son impérialisme jusque sur les guerres ? Elle le fait, mais avec deux précisions :

a) l'ennemi qu'elle se vante de combattre, de tuer, est avant tout celui qui "hait" le grand ressort de la vie religieuse, le *bráhman* (neutre) ; c'est donc l'impie ou le barbare (vers b) ou, comme on disait dans notre Moyen Âge, l'infidèle : étonnante préfiguration collatérale de ce que présentera un peu plus tard avec éclat, en Iran, le mazdéisme ;

b) l'arme de combat dont elle s'attribue d'entrée le manie-
ment par Rudra interposé, c'est cette sorte d'artillerie que constituait, dans l'Antiquité, l'arc (vers a) avec la flèche

(vers b), instrument du meurtre à distance. Ensuite seulement, dans le vers c, Vāc revendique comme son œuvre la bataille elle-même, *samād*, dans toute sa généralité, dont le bénéficiaire, si l'on ose dire, est le peuple (*jāna*) des combattants.

Le second choix se justifie aisément : ce que Vāc, "parole", reconnaît pour sien dans la bataille, c'est ce qu'on y perçoit, "entend", le plus immédiatement, le concert des bruits résultant de l'ardeur humaine, clameur de toutes sortes, injures, appels, gémissements. *Samād* est en effet un vieux mot qui ne se retrouve qu'en grec où, thématisé en -ο-, il a fourni au vocabulaire homérique un terme important, *ῥυαδος*, qui désigne le bruit confus des voix dans la mêlée, le *rumor* qui monte de l'armée comme de toute foule et que deux passages de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* associent, pour l'en distinguer, au *δουπος*, bruit mécanique des coups, des chutes, des chocs.

Mais pourquoi Vāc se déclare-t-elle d'abord maîtresse de l'arc ? Pourquoi revendique-t-elle le pouvoir de tendre, par les mains du dieu archer Rudra, modèle des archers humains, l'arme qui lance le trait fatal ? La référence est évidemment à la redoutable musique que déchaîne, en se relâchant, la corde tendue. Bruit naturel ? Oui et non. La physique des vibrations en rend compte, mais il n'est pas plus séparable de la volonté et de l'habileté de l'homme, que ne sont les vibrations harmonieuses qui s'échappent des cordes de la lyre. Aussi est-il accepté, ou plutôt fièrement annexé par Vāc à ce tableau qui, par ailleurs, ne retient que des sons produits par la bouche de l'homme.

Les puissances revendiquées par Vāc se distribuent donc bien sur les trois fonctions, avec l'intention évidente de composer un tableau exhaustif à trois termes. Mais cette structure appelle deux remarques.

1. Si Vāc s'installe ainsi sur les trois niveaux fonctionnels, elle est loin d'inventorier les ressources sonores de chacun.

Pour la première fonction (str. 5), les mots *brahmán* et *ṛṣi* ne mettent en vedette que deux sortes de prêtres, avec leurs missions propres. Ni la justice rendue, le gouvernement, l'administration d'une part, ni tous les "savoirs" tenant lieu de science et de sagesse d'autre part, qui sont pourtant, les uns et les

autres tributaires de la parole, ne sont évoqués, non plus qu'une forme de rapports entre l'homme et les dieux qui, à vrai dire, ne tient guère de place dans l'ensemble de la religion védique telle que nous la connaissons : la prophétie, la consultation oraculaire.

Pour la seconde (str. 6), si l'on comprend que Vāc taise le hennissement inarticulé des chevaux et le cliquetis des épées qui ne "chantent" pas comme fait l'arc soulagé de sa flèche, on attendrait qu'elle se fit un mérite de tout l'aspect stratégique, intellectuel, de la bataille : délibérations, plans exposés, ordres criés et reçus, etc. Elle ne le fait pas.

Quant à la troisième (str. 4), bien que certains des mots employés, tels que *kṣi*, soient assez généraux pour qu'on leur fasse aisément couvrir toutes les formes de la fonction, des provinces aussi importantes que la richesse considérée pour elle-même, la médecine, la fécondité humaine, la voluptuaire, n'ont-elles rien à recevoir de Vāc ? Elle n'en parle pas.

Cela est vrai, mais empressons-nous de dire qu'il ne faut pas conclure de ces silences à des exclusions. Il le faut d'autant moins que, dans la strophe 3 qui précède immédiatement notre petit ensemble et dans laquelle, abstraction faite des hommes et de tout autre point d'application, la déesse ne se caractérise qu'en elle-même, par ses qualités, les trois mots qu'elle emploie remplissent en partie les lacunes : *rāṣṭrī* "rectrice, dirigeante" (fonction I et peut-être II), *cikitūṣī* "réfléchie, intelligente" (I), *saṃgāmanī vāsūnām* "collectrice de biens matériels" (III). Les limitations des strophes 4, 5 et 6 ne nous renseignent donc que sur une sorte de hiérarchie reconnue, à l'intérieur de chaque niveau fonctionnel, entre les avantages que Vāc y procure : ne disposant pour chacun que de quatre vers de onze syllabes, elle ne peut mettre en évidence que les deux qu'elle y regarde comme les tout premiers. Mais cette indication même est précieuse. La vedette donnée à la nourriture (III) et à l'arc (II) caractérise une civilisation.

2. Si tout ce qui a valeur sur les trois niveaux relève de Vāc, le lien de dépendance n'est pas le même partout. L'auteur de l'hymne a exprimé cette différence par un heureux usage des ressources de la déclinaison. Sept des huit strophes de l'hymne

NOTES DE 1986

Pp. 43-50 (*Esq.* 4). – Cette question des rapports (distinction fondamentale ou évolutions) des classifications ternaires, quaternaires et même quinaires, dans l'Inde et autour de l'Inde, a produit, ces dernières années, d'importantes études.

De Nick J. Allen : « Classifications of Society in the Himalayas », pp. 7-25 de James F. Fischer, *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*, 1978; un « seminar-paper » (Paris, 15 avril 1982) dont je n'ai que la dactylographie, « Structuralism in India, some problems bearing on a four-elements analysis »; « Quadripartition of society in early Tibetan sources », *Journal asiatique*, 266, 1978, pp. 341-360; « Hierarchical opposition and some other types of relations », pp. 21-32 de R.H. Barnes, D. de Coppet and R.J. Parkin, « Contents and levels, anthropological essay on hierarchy », *JASO, Occasional Papers*, 4, Oxford, 1985.

De Charles Malamoud, « Sémantique et rhétorique dans la théorie hindoue des "but de l'homme" », *Archives européennes de sociologie*, XXIII, 1982, pp. 215-238.

De Philippe Gignoux, « Les quatre régions administratives de l'Iran sassanide et le symbolisme des nombres trois et quatre », *Annali dell'Ist. Univ. Orientale de Naples*, 44, 1984, pp. 555-572.

De Daniel Dubuisson, « Matériaux pour une théorie des structures trifonctionnelles », *L'Homme* 25, 1985, pp. 105-123.

Plus loin de l'Inde, spéculations de Claude Sterckx dans « Le panthéon théorique des Indo-Européens et le nombre cinq », *Latomus* 34, 1975, pp. 3-16.

P. 57 (dans *Esq.* 5). – À propos d'Apollon et de l'aspect politique de la première fonction. Le regretté Francis Bar m'objectait : l'amphictyonie, institution politique, ne se réclamait-elle pas d'Apollon? Je penserais volontiers que comme dans les panégyries de Délos et sous une autre forme, Apollon favorise là l'entente par la parole : cf. nos « congrès », nos « sommets », les « assises internationales »,

le Conseil de l'Europe, etc. Mais Apollon reste étranger au pouvoir dans une nation.

Pp. 56-100 (*Esq.* 9). – Voir maintenant le groupe d'*Esquisses* 32-34, dans *La Courtisane et les seigneurs colorés*, pp. 79-101.

P. 124. – La structure trifonctionnelle du *Mabinogi de Math* (les enfants de Don) a été développée dans l'*Esquisse* 59, *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, pp. 93-111.

Pp. 132-140 (*Esq.* 14). – Sur le retour d'Ulysse, voir, d'un autre point de vue, J.-P. Vernant, « Le refus d'Ulysse », *Le Temps de la réflexion*, III, 1982, pp. 13-18.

P. 136. – Circonstance aggravante : c'est dans le temple d'Athènes que Cassandre a été violée.

Pp. 231-241 (*Esq.* 27). – Autres vues dans D. Iogna-Prat, « Le "baptême" des trois ordres fonctionnels, l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle », *Annales E.S.C.*, 1986, pp. 101-126. Elles sont conciliables avec les miennes moyennant quelques changements : le *tertius ordo* de Héric d'Auxerre prouve qu'il considérerait aussi comme des *ordines* les deux autres groupes d'hommes ; le texte de Haymon n'engage pas à penser qu'il a fabriqué la liste chrétienne des ordres en démarquant la liste romaine d'Isidore ; la mention conjointe des deux listes pour gloser le mot *tribus* de l'Apocalypse s'explique mieux s'il disposait, analogues mais indépendantes, d'une information livresque (romaine) et d'une doctrine vivante, généralement admise (chrétienne).