

Les Daces et la mort „symbolique”. Considérations sur la mort chez les Daces et les Thraces

LIVIU FRANGA

Le point de départ est représenté par un texte qui n'a pas tellement retenu l'attention des chercheurs. C'est un passage appartenant à l'épitomé de Justin¹, dont le contenu est le suivant. Les Daces avaient perdu une bataille contre les Bastarnes. Pour les punir, leur roi Orolès prend une décision assez curieuse. Les guerriers survivants sont obligés, nous informe l'auteur latin, de placer, pour dormir, leur tête à la place des pieds et de remplir pour leurs femmes les besognes dont elles étaient chargées jusqu-là. Cette humiliation dura jusqu'à ce qu'ils eussent effacé par leur courage, dans une nouvelle bataille, la honte de leur première lâcheté.

Nous revenons maintenant à ce texte, que nous avons mentionné seulement en passant au cours d'une analyse de l'œuvre historique de Justin².

1. Selon toute apparence, il s'agit sans doute d'une punition, ou même d'une vengeance. Le roi Orolès punit les guerriers daces survivants à cause de leur manque d'intérêt et de courage pendant la bataille, donc à cause de leur lâcheté: *ad ultionem segnitiæ*, commente Justin. Le roi dace déplore, par conséquent, deux situations graves, qui ont produit la honte (*ignominiam*) mentionnée à la fin du passage cité ci-dessus.

Premièrement, le roi condamne sévèrement, par l'entremise de sa double décision, la paresse (*segnitia*) des guerriers daces au cours de la bataille. Le terme latin a plusieurs significations dépendantes de leurs contextes particuliers: „manque d'intérêt”, „mollesse”, „oisiveté” ou même „lenteur”, „faiblesse”, „manque de force”³.

¹ *Historiarum ex Pompeio Trogo libri XLIV. Justin. Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée et prologues de Trogue Pompée*. Texte latin et traduction nouvelle par E. Chambry et Lucienne Thély-Chambry. Tome deuxième. Paris, Garnier, 1936, p. 132–134: *Daci quoque suboles Getarum sunt, qui, cum, Orole rege, adversus Bastarnas male pugnassent, ad ultionem segnitiæ, capturi scmnium capita loco pedum ponere iussu regis cogebantur ministeriaque uxoris, quæ ipsis ante fieri solebant, facere. Neque hæc ante mutata sunt quam ignominiam bello acceptam virtute deleverent.* (32, 3, 16). Parmi les variantes offertes par les manuscrits, on peut retenir les formes du nom du roi dace: *Orole*, *Olore* (il s'agit d'une métathèse courante) et même *Orode*. Voir aussi *Iustini Historiarum Philippicarum ex Trogo Pompeio libri XLIV. Textum Wetzelianum, tabulas chronologicas, argumenta, prologos, notas, indices rerum et verborum novis additamentis illustravit N. E. Lemaire, Parisiis, 1823, p. 432.*

² Liviu Franga, *Iustin*, chapitre monographique dans le volume *Istoria literaturii latine* [Histoire de la littérature latine] (117 e.n. – sec. VI e.n.). Vol. IV (collectif, coordon-

nateur, dr; Eugen Cizek). Bucureşti, T.U.B., 1986, p. 257–275, ici p. 268.

³ Voir spécialement: *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Von A. Walde. 3. neubearbeitete Auflage von J. B. Hofmann. Zweiter Band. M.-Z. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1954, s.v. *segnis*; *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Par A. Ernout et A. Meillet. IV-e édition, revue, corrigée et augmentée d'un index. Paris, Klincksieck, 1959, s.v. *segnis*; *Thesaurus poeticus linguae Latinae in quo universa vocabula a poetis Latinis usurpata, collegit, digessit, explicavit L. Quicherat*. Onzième tirage. Paris, Hachette, 1865, s.v. *segnitia*; *Grand dictionnaire de la langue latine sur un nouveau plan par le dr. Guill. Freund*. Traduit en français [...] par N. Theil Tome troisième. Paris, 1883, s.v. *segnitia*; Félix Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*. Paris, Hachette, 1934, s.v. *segnitia*, *segnities*; *Oxford Latin Dictionary. Fascicle VII. Qualiterqualiter-Sopitus*. Edited by P. G. W. Glare, Oxford, The Clarendon Press, 1980, s.v. *segnitia*, -es: 1) „Disinclination for action or exertion, sloth, inertia”; 2) *Physical inertia, sluggishness; b. weakness, feebleness [...]*”.

Deuxièmement, nous pouvons déduire (car Justin ne nous le dit pas expressément) que la décision prise par le roi dace a représenté, pour ainsi dire, la dernière solution possible, à savoir la dernière attitude adoptable par un souverain à l'égard de ses sujets, les guerriers honteusement vaincus, mais pourtant survivants. Il nous semble que le roi Orolès ait déploré moins la défaite de ses guerriers que leur survivance, ne serait-ce que partielle.

Nous proposons donc une interprétation plus nuancée des significations contenues dans ce passage. C'est pour cela qu'on doit le placer, à notre avis, dans un contexte plus large du point de vue historique et culturel. Car ce n'est pas suffisant de restreindre l'analyse au fait purement anecdotique, bien que moralisateur⁴. On doit aussi envisager la dimension expiatoire de l'acte ordonné par le roi. Cet acte ne signifie pas une punition en soi, ni seulement une vengeance, mais beaucoup de plus: une humiliation qui devait effacer la honte de la première bataille (*ignominiam [...] delerent*).

Tout d'abord, quelques détails concernant les circonstances historiques.

Orolès a été un roi dace contemporain avec le roi macédonien Persée (environ 200 av. J. Chr. ou pendant la première moitié du II^e siècle av. J. Chr.)⁵. L'union tribale qu'il conduisait englobait la partie orientale de la Transylvanie et peut-être le sud de la Moldavie⁶. En ce qui concerne le contexte historique, les preuves archéologiques apportées par Hadrian Daicoviciu⁷, surtout les pièces céramiques, justifient l'hypothèse selon laquelle on pourrait admettre sinon une „invasion bastarne” (Kurt Horedt), au moins des tentatives répétées des Bastarnes pour pénétrer dans le sud-est de la Transylvanie. Les Daces conduits par Orolès se sont donc opposés à la pénétration des tribus bastarnes dans leurs territoires, en essayant de les arrêter.

Il s'agit donc d'une guerre de défense, extrêmement importante pour l'existence même de la population dace. Par conséquent, les mesures prises par le roi Orolès au cours de cette guerre gagnent une légitimité accrue. La participation aux combats présuppose certainement un engagement collectif des membres actifs du point de vue militaire de la communauté civile. Les combattants assument volontairement le risque de la mort. Cela signifie qu'ils renoncent bon gré aux valeurs fondamentales de leur vie individuelle pour sauvegarder et perpétuer la vie collective. En telles circonstances, la mort possible de l'individu est conçue dans les sociétés archaïques en tant que la condition garante de l'existence et de la permanence de la collectivité.

En ce qui concerne l'épisode relaté par Justin, on peut observer une véritable inversion, assez bizarre, des rapports entre les combattants et la société civile. Les guerriers d'Orolès ne réussissent plus, à un moment donné, à remplir leur mission fondamentale, à savoir de défendre la collectivité, parce que leur engagement individuel n'a pas lieu jusqu'au bout et sans réserve. La vie individuelle est ainsi devenue pour eux plus importante. Elle a gagné donc un nouveau poids par rapport à l'existence de la collectivité. Parce que la vie des individus n'est plus subordonnée à celle collective. Au moins pour le moment envisagé par Justin. Par conséquent, l'idéal d'un comportement héroïque, y compris l'acceptation individuelle de la mort, ont été remplacés au cours de la crise par un autre idéal: celui de la vie privée, égocentrique.

Or, le roi des Daces veut rétablir le rapport normal, du point de vue de la tradition ancestrale, entre la vie et la mort. Il ne pouvait pas appliquer la peine capitale contre les guerriers survivants:

⁴ C'est le cas de Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*. [Getica. Une protohistoire de la Dacie]. Ediție îngrijită, note, comentarii și prefață de Radu Florescu. București, Editura Meridiane, 1982, p. 100. Ses considérations, d'ailleurs très concises, envisagent en passant ce passage, dont la véridicité n'est pas du tout mise en doute; mais le savant roumain souligne, d'une manière assez curieuse, c'est-à-dire sans une argumentation quelconque, la charge purement ironique du texte, spécialement en ce qui concerne la première partie de la punition (les guerriers obligés de se comporter en tant que femmes). Voir aussi Hadrian Daicoviciu, *Dacii* [Les Daces]. Ediție revăzută și completată. București, Editura Enciclopedică Română, 1972, p. 102–103; les mêmes considérations de l'auteur dans le volume *Dacia de la Burebista la cucerirea română* [La Dacie de Burebista jusqu'à la conquête romaine]. Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 26–27. Selon Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*. București, Editura Albastros, pp. 108–109, l'épisode narré par Justin, qui ne présente aucun parallèle dans la littérature de l'Antiquité,

représenterait une simple „légende”. L'auteur omet les arguments nécessaires en faveur de sa thèse.

⁵ Selon I. Glodariu, *Bemerkungen über einen Dakerkönig*, in *Acta Musei Napocensis*, 7 (1970), p. 501–505, les événements relatés par l'épitomateur de Trogue-Pompée auraient eu lieu entre 180 et 160 av. J. Chr.

⁶ Ion Horațiu Crișan, *Ceramica daco-getică* [La céramique des Daces et des Gètes]. București, Editura Meridiane, 1968, p. 31; Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, p. 102; *Dacia de la Burebista*, p. 26; *Dicționar de istorie veche a României (Paleolitic – sec. X)* [Dictionnaire d'histoire ancienne de la Roumanie (Paléolithique – X^e siècle)]. Elaborat de un colectiv de autori sub conducerea prof. univ. dr. doc. D. M. Pippidi. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 446.

⁷ *Dacia de la Burebista*, p. 26, n. 76. Pour compléter l'interprétation du passage de Justin, l'auteur utilise les matériaux archéologiques découvertes par Kurt Horedt, *Mittelaltenezeitliche Siedlungen aus Siebenbürgen*, in *Studien aus Alteuropa. II*. Köln-Graz, 1965, p. 54–75; voir aussi Radu Vulpe, in *Istoria României* [L'histoire de la Roumanie]. Vol. I. București, 1964, p. 243–244.

la communauté civile aurait risqué de rester sans défense en pleine guerre (dans des circonstances similaires les Romains n'hésitaient pas à appliquer la même peine capitale collective: la décimation des légions vaincues). Selon nous, Orolès a essayé d'instituer une punition compensatoire capable d'annuler temporairement leur condition guerrière. Cette annulation était l'équivalent d'une mort civile. Ou plutôt d'une mort que nous pouvons nommer symbolique. Elle envisageait deux aspects, selon le texte de Justin.

a) Tout d'abord, les guerriers étaient obligés de placer pendant le sommeil leur tête à la place des pieds (*capturi somnum capita loco pedum ponere*). Il s'agit sans doute d'une inversion au sens propre du terme. Elle consiste dans le renversement des fonctions remplies par les différents organes, ou par les différentes parties du corps humain, par ses fonctions physiologiques, etc. L'inversion proprement dite a une fonction surtout symbolique, précisément parce qu'elle vise à souligner d'une manière tout à fait concrète la situation anormale dans laquelle se trouvent les guerriers dégradés à l'intérieur de la communauté. Les anciens combattants ne vont pas placer pendant le sommeil leur tête là où elle est placée d'habitude par tous les membres de la communauté, mais inversement, à la place des pieds. C'est parce que leur existence, y compris celle nocturne, constitue un fait anormal, „inverse”, c'est-à-dire contraire à la réalité telle quelle et à la bonne logique.

b) Pendant le jour, la vie des guerriers subit une autre forme d'inversion. Il s'agit du deuxième aspect de la punition. L'inversion devient particulièrement radicale, pour ainsi dire. Les guerriers doivent remplir, selon l'ordre du roi, des services de femmes pour leurs femmes (*ministra [.] uxoris [.] facere*). Par leur comportement ignoble au cours de la bataille, ils avaient perdu non seulement l'honneur et le respect dus aux défenseurs de la communauté, mais beaucoup plus encore: leur sexe même. L'inversion conduit donc à une transformation inattendue. Car les anciens combattants, en fait des faux combattants, avaient prouvé qu'ils n'étaient pas autre chose au fond que des femmes. L'inversion devient une forme complètement dure de la dégradation.

Dans ces deux cas — et surtout dans le premier — il s'agit, selon nous, d'un traitement manifestement symbolique. La communauté civile, surtout sa composante masculine reçoit un avertissement sévère. La dimension moralisatrice y est sous-jacente. Nous n'avons pas l'intention d'y insister. C'est l'autre dimension qui nous intéresse: la symbolique de la double punition ordonnée par le roi dace.

L'inversion proprement dite et la dégradation étaient, selon nous, les deux éléments d'un scénario essentiellement symbolique. La perte de la virilité représentait pour les guerriers indignes une mort *sui generis*. Une mort qui compensait l'absence ou l'impossibilité d'une mort physique dans les circonstances données: soit au cours d'une bataille, soit comme punition. On leur proposait une „mort” tout à fait insolite, mais qui leur offrait toutefois la chance (autrement perdue) d'accéder à la mort sacrée, à savoir à l'immortalité assurée, selon les textes antiques parvenus jusqu'à nos jours, par Zalmoxis.

L'ordre du roi Orolès avait donc un caractère profondément rituel. Il offrait aux guerriers survivants une seule chance: celle d'obtenir le salut par le truchement de la mort. Il ne s'agissait pas d'une mort physique, ni d'une transmigration dans l'autre monde, celui de l'éternelle existence, à savoir de l'existence zalmoxienne, qui est postérieure à la mort physique. Il s'agissait d'une mort intermédiaire, ou d'un passage de la physique à la métaphysique, plus exactement du profane au sacré.

2. Dans une société archaïque, préhistorique ou bien protohistorique, située, selon Mircea Eliade, „aux confins des empires”⁸, la mort physique apparaissait dans les circonstances suivantes: 1) à la suite d'une maladie, d'un accident, de la vieillesse ou d'un meurtre (par agression, par violence); 2) à la suite de la guerre (ce qu'on peut nommer la suppression); 3) à la suite d'une décision prise par la communauté (ce qu'on peut nommer la suppression imposée par la communauté, ou la mort comme message); 4) à la suite d'un suicide. En ce qui concerne les derniers trois types mentionnés, la mort était volontaire, c'est-à-dire elle était finalement acceptée comme une véritable nécessité. Il y avait pourtant quelques différences entre ces formes de la mort, déterminées par les situations concrètes qui les engendraient.

a) La mort survenue au cours d'une bataille représentait une situation potentielle. Car la mort n'est pas obligatoire pendant le combat. Avant le combat, le guerrier est un mort potentiel. Pour les Daces, la mort à la guerre n'était pas le pire. Elle n'était donc pas conçue comme un renoncement à soi-même, c'est-à-dire comme une abnégation, comme le sacrifice complet de soi-même. La bataille offrait aux combattants une double chance: le prolongement de la vie, si la bataille finissait heureusement, si les dieux étaient favorables, etc.; et un prolongement au-delà de la vie, dans la mort, dans une autre existence héroïque, postérieure à la mort, si la bataille finissait mal. L'attitude spécifique des Daces et des Thraces

⁸ De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre folclorul Daciei și Europei occidentale [De Zalmoxis à Genghis-Khan. Etudes comparatives sur le folklore de la

Dacie et de l'Europe occidentale]. Traduction par Maria Ivănescu et Cezar Ivănescu. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 19.

envers la mort consistait dans leur indifférence pour le résultat physique de la bataille. Pour mieux dire, c'était la mort physique (tout à fait normale à la guerre) qui leur était indifférente. Selon I. I. Russu⁹, „le Gète n'évitait pas la mort dans le combat, parce qu'il en espérait ainsi l'immortalité de son double corporel” (p. 114).

On connaît d'ailleurs l'attitude des Thraces, des Gètes et des Daces, ainsi que des autres populations indo-européennes antiques à l'égard de la mort physique¹⁰. Mircea Eliade a brillamment démontré¹¹ qu'il ne s'agit pas, en ce qui concerne les Daces, les Iraniens et les Germains, d'une appréciation excessive des qualités physiques, de la bravoure militaire, ni d'un mépris pour les périls de la guerre, y compris les périls de la mort. La massue et l'étendard dont l'emblème était une tête de loup, ainsi que l'étendard-dragon des Daces et des Germains (c'est-à-dire, la tête de loup et le corps de serpent; on peut aussi ajouter la très répandue racine onomastique germanique **wolf-*, **wulf-*) nous découvrent une réalité religieuse extrêmement complexe, d'origine indo-européenne. Il s'agit, selon Eliade¹², d'une „solidarité plus ac-

⁹ *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase* [La religion des Gètes et des Daces. Dieux, croyances, pratiques religieuses], in *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, 5 (1947), p. 61–137.

¹⁰ Vasile Pârvan, *Getica*, spécialement p. 91–92, 94–95, y compris les notes aux pages 101–104 (éd. cit.); Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han* (éd. cit.), spécialement les chapitres *Dacii și lupii* [Les Daces et les loups] (p. 21–37) et *Zalmoxis* (p. 38–86); id., *Istoria credințelor și ideilor religioase. II. De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului* [L'histoire des croyances et des idées religieuses. II De Gautama Buddha jusqu'au triomphe du christianisme]. Traducere de Cezar Baltag. Ediția a II-a. București, Editura Științifică, 1992, cap. XXI. *Celți, germani, traci și geți* [Celts, Germains, Thraces et Gètes], p. 128–166; chez les Germains, „la mort héroïque devient une expérience religieuse privilégiée”. On doit aussi faire mention d'un fameux passage (5,4) appartenant à Hérodote (et repris par Valère-Maxime, 2, 6,12): à l'occasion de la mort d'un individu appartenant à leur communauté, les Thraces manifestaient une joie d'origine certainement religieuse, surtout si le défunt était âgé et avait donc connu les innombrables avatars de la vie. M. Eliade, *Istoria credințelor*, p. 160, 169, 171 parle ainsi d'une „exaltation presque morbide de la mort et [...] d'un mépris souverain quant à l'existence quotidienne”.

¹¹ *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 26, 28–29.

¹² *Ibid.*, p. 29. Selon Eliade, le nom des Daces signifiait, à l'origine, „l'épithète rituel d'une confrérie guerrière” (p. 30). C'était probablement „un épithète d'initiation guerrier” (*ibid.*, p. 33), qui s'est successivement élargi au détriment du nom accordé par les historiens grecs (ol *Γέται*, lat. *Getae*), en le remplaçant justement au moment de la plus grande expansion militaire et politique des Daces, à savoir sous le règne de Burebista. Ce moment a été, selon le savant roumain, un véritable „triomphe des jeunes loups”. Pour Vasile Pârvan, *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene* [La Dacie. Les civilisations antiques des régions carpatique et danubienne]. Ediția a patra, revăzută și adnotată. Traducere după manuscrisul original francez inedit de Radu Vulpe. București, Editura Științifică, 1967, p. 80, le drapeau guerrier des Daces en forme de dragon (lat. *draco*), représentait un symbole totémique qui reproduisait le visage des „monstres” célestes; ceux-ci assombrissaient, pendant les orages, le „visage lumineux” de Zalmoxis (voir en ce sens Hérodote 4, 95: les Gètes tiraient à l'arc vers le ciel *πρὸς βροντὴν τε καὶ ἀστραπήν*, „contre le tonnerre et les foudres”. Selon Vasile Pârvan, la „symbiose théologique” entre le serpent et le loup les Daces à une origine iranienne ou orientale en général, à savoir hittite ou assyrienne ou babylonienne (*Dacia*, p. 113–115). Cicerone Poghirc, *Contribuții la o mitologie comparată traco-indică*

[Contributions à une mythologie comparée thraco-indienne], in *Studia Indoeuropaea ad Dacoromanos pertinentia. I. Studii de tracologie* [Études de tracologie], sous la direction de Cicerone Poghirc. București, T.U.B., 1976, p. 5–17 (spécialement, p. 12), souligne le parallélisme entre le motif religieux du serpent (*Naga*), spécifique aux croyances indiennes, et le symbole du serpent chez les Daces, présent dans les cultes de Dionysos, d'Orphée ou d'Asklépios. A son tour, Romulus Vulcănescu, *Mitologie română* [Mythologie roumaine]. București, Editura Academiei, 1985, p. 110, fait remarquer les feuilles d'acanthé en spirale, terminées en tête de loup à bouche ouverte; ces feuilles représentent, probablement, des signes totémiques empruntés par les auteurs du monument aux autochtones (les étendards daces). En ce qui concerne le „mythe ethnique du loup”, voir Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 267–268, 499–501 (le rôle mythique et magique du loup hérité par le bestiaire mythologique roumain). A son tour, Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea*, p. 413, souligne le fait que „le loup représente l'un des plus connus animaux dans l'art des Gètes et des Daces”. Enfin, le motif du loup apparaît, non sans certaines significations, dans les croyances populaires roumaines, plus exactement dans l'hagiographie populaire. Ovidiu Birlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești* [Petite encyclopédie des contes populaires roumains]. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 221 (voir aussi p. 223, 234, 343–344), remarque le fait que Simpetru („Saint Pierre”), qui est un des plus importants personnages de l'hagiographie roumaine, est aussi le patron des loups; ceux-ci mangent seulement ce que leur donne le patron; selon Birlea, il s'agit d'un héritage autochtone, mais aucune preuve n'y est apportée. Pour ce qui est du fait que les Gètes tiraient à l'arc vers le ciel pendant les orages, on rencontre beaucoup d'interprétations contradictoires chez les historiens et les archéologues modernes: voir, p. ex., Vasile Pârvan, *Getica*, p. 92 et 102 (n. I, p. 153); I. I. Russu, *op. cit.*, p. 103–112 (y compris une bibliographie un peu vieille); Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, p. 14; id., *Dacia de la Burebista*, p. 204, 218–220; Cicerone Poghirc, *Considerații filologice și lingvistice sur Ghebeizis, in Thracia. II. Primus Congressus Studiorum Thracicorum*. Serdicae, in Aedibus Academiae Litterarum Bulgaricae, 1974, p. 357–360; id., *Numele și caracterul vechii divinități supreme a geto-dacilor* [Le nom et le caractère de la divinité suprême des Gète-Daces], in *Studia Indoeuropaea*, p. 27–34; Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 64–68; id., *Istoria credințelor*, p. 172–173; Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 112, 358 est d'avis qu'il s'agissait d'une „activité rituelle rarement pratiquée”, c'est-à-dire occasionnellement, au début et à la fin des éclipses solaires; c'était la conviction primitive que les divers astres pourraient être dévorés par les forces maléfiques, y compris les „esprits météorologiques”; selon Vulcănescu, c'était une forme ancestrale de „contrainte exercée par les hommes sur les dieux” (p. 358).

centuée” entre les Iraniens, les Thraces, les Daces, les Phrygiens et les Germains. Cette réalité religieuse se traduit par un comportement particulier du guerrier qui, initié dans le rite du loup et soumis à son signe, devient agressif, féroce et invincible, possédé par ce que le même Eliade (*ibid.*) nommait *furor heroicus*: une dimension humaine tout à fait différente de l’idéal héroïque révélé par la mythologie grecque ou romaine à travers les textes littéraires.

On doit maintenant élargir le cadre de la discussion. Le comportement des Daces pendant la guerre et au cours d’une bataille se justifie par leur conception générale sur la mort. Une telle conception peut être définie, selon I. I. Russu et Cicerone Poghiric, par le mépris de la mort¹³. La mort de l’individu devient le prolongement normal et même nécessaire de sa vie.

Il y a eu des chercheurs qui ont considéré que la mort était chez les Daces et les Thraces une forme de délivrance du fardeau représenté par la vie, par l’existence quotidienne¹⁴. Une telle interprétation pourrait être admise, à notre avis, seulement dans certains cas spéciaux. Nous envisageons surtout la dernière situation mentionnée ci-dessus (le suicide), mais aussi la suppression imposée par la communauté. Selon nous, la mort causée par le combat n’a pas représenté pour les Daces et les Thraces une délivrance, mais au contraire une nécessité consciemment assumée. Une nécessité conçue comme un prolongement, et non pas une interruption de la vie.

b) On ne peut pas admettre la thèse de la délivrance ni dans le cas de la suppression imposée. C’est l’idée de la continuité directe, ininterrompue, entre l’existence et tout ce qui se trouve au-delà. Cette conception domine le scénario du sacrifice humain, un véritable meurtre rituel, selon I. I. Russu¹⁵. La mort assumée devient aussi, comme dans le cas précédent, une nécessité. Un sacrifice sanglant, ordonné par la tradition ancestrale de la communauté. Ce qui n’exclut pas l’accès à l’immortalité, même d’une manière individuelle. Au contraire, c’est le sacrifice qui le suppose. Par conséquent, ce sacrifice humain peut être considéré en dernière instance une forme de libération: la libération des tensions collectives par le truchement d’un message destiné strictement à la divinité.

¹³ I. I. Russu, *op. cit.*, p. 114; Cicerone Poghiric, *Centribufii*, p. 7–8; cet auteur fait citer une petite phrase appartenant à Pomponius Mela 2, 2, 18: *paratissimi* (les Thraces) *ad mortem* (p. 16); voir aussi Martianus Capella 6, 656: *appetitus maximus mortis*, spécifique aux Thraces (apud Mircea Eliade, *Istoria credințelor*, p. 171). Cf. Vasile Pârvan, *Getica*, p. 91–92 (la mort au cours d’une bataille c’est le suprême bonheur pour le Gète; le corps, qui est un obstacle pour l’âme, doit être sacrifié sans regret à la guerre); I. I. Russu, *op. cit.*, p. 114 (le mépris de la mort était spécifique à tous les Thraces, dont les vertus guerrières étaient célèbres dans l’Antiquité). Les auteurs antiques avaient d’ailleurs souligné à leur tour d’une côté l’indifférence des Thraces en ce qui concerne la mort (voir p. ex. Tacite, *Ann.* 4, 46), d’autre côté la bravoure et le courage uniques des Daces au cours des batailles; dans les deux cas la seule explication était, selon eux, la doctrine même de l’immortalité, révélée autrefois par „leur très vénéré Zalmoxis”: *ΟΙ Γέται τῶν πάντοτε μαχίματῶν γεγύνασιν, οὐχ ὑπὸ ἀνδρείας μόνον τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ὧν ἔπεισεν αὐτοὺς ὁ τιμώμενος παρ’αυτοῖς Ζάμοξις* (*Caes.*, 3271), éd. Heitlein, apud Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 101–102), „Les Gètes sont devenus les plus guerriers entre tous; non seulement à cause de leur condition physique, mais aussi grâce aux paroles transmises par leur très vénéré Zalmoxis”.

¹⁴ Vasile Pârvan, *Getica*, p. 91–92.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 118. Selon I. I. Russu, *ibid.*, le messager témoignait d’un „courage digne probablement d’une cause meilleure”. On ne peut pas admettre une telle assertion. Premièrement, parce que le messager était tiré au sort (voir Hérodote 4, 94). Deuxièmement, parce que la mort de l’individu désigné en tant que messager était absolument différente en ce qui concerne les circonstances par rapport à la mort survenue au cours d’une bataille. Sur les nombreux sacrifices humains chez les Daces, voir Vasile Pârvan, *Getica*, p. 92, 93 et 103 (n. 8 à la p. 154); I. I. Russu, *op. cit.*, p. 116–120 (le sacrifice ordonné en l’honneur de Zalmoxis représentait une sorte de communication directe, la plus rapide, avec la divinité suprême); Hadrian Daicovicu, *Dacii*,

p. 279–280 (nouvelles informations archéologiques et certaines interprétations historiques concernant le caractère des sacrifices humains chez les Thraces et les Daces); Gheorghe Mușu, *Zei, eroi, personaje*. [Dieux, héros, personnages]. București, Editura Științifică, 1971, p. 105: la mort conçue comme message vers la divinité serait plutôt une „sélection des plus vaillants combattants”, une sorte particulière d’ordalie; celle-ci ne se trouve pas chez les Celtes, contrairement à ce qui soutient Gheorghe Mușu: Diodore de Sicile (5, 32, 6) nous informe que les malfaiteurs celtes surpris sur le fait étaient empalés et brûlés par leur communauté, et non pas „sélectionnés” pour être envoyés comme messagers vers les dieux; Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 49, 60 (le sacrifice du messager représentait une mort rituelle pour obtenir l’immortalité), 62–64 (la mort imposée par la communauté rendait actuels les rapports immédiats entre les Gètes et leur dieu suprême; en d’autres termes, on répétait d’une manière symbolique, par l’entremise du rite, la création du culte, *ab initio*; *id.*, *Istoria credințelor*, p. 175 (l’épiphanie de Zalmoxis après les années d’occultation dans la grotte souterraine, ὁ ἀνδῶν, Hérodote 1, 34; 3, 77 *et pass.*); Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea*, p. 378–379 (la tombe de Fintfele, départ. Teleorman, appartenant au IV^e s. av. J. Chr., a été attribuée à un „messager envoyé chez Zalmoxis”, p. 378). Enfin, on doit souligner un fait, à notre avis absolument remarquable du point de vue des relations entre la spiritualité ancestrale des Daces et les formes de la vie spirituelle des Roumains: la conception sur la mort comme message, à savoir sur le rôle des défunts comme messagers de notre monde pour l’autre monde, peut être rencontrée d’une manière à peu près identique dans le folklore des chants funèbres roumains: „[...] chaque personne récemment disparue est un messager; elle réalisait, dans la conception ancienne du peuple, la liaison entre le monde terrestre et «l’au-delà»”. (I. C. Chițimia, *Cîntece populare funebre* [Chants populaires funèbres], in *Folclorul românesc în perspectivă comparată* [Le folklore roumain en perspective comparée]. București, Editura Minerva, 1971, p. 172).

c) Le suicide représente un nouveau cas limite en ce qui concerne la mort physique chez les Daces. Il y s'agit aussi d'une nécessité: pour le suicidé, la mort est la dernière solution, une solution extrêmement nécessaire, fatale. Le suicide est toutefois perçu comme un sacrifice volontaire et total de la vie individuelle (c'est le cas du suicide du roi Décébal, illustré par la colonne Trajane¹⁶) ou de la vie collective (c'est le cas des certaines scènes appartenant à la même colonne)¹⁷. C'est certainement la forme la plus complète de délivrance, dans le sens offert par le fameux passage d'Hérodote (5,4) déjà mentionné; les Thraces, observait l'historien grec, faisaient enterrer sans regret, même joyeusement leurs morts, tandis qu'ils pleuraient à la naissance d'un enfant.

Cet abandon volontaire de la vie (c'est la formule de Vasile Pârvan¹⁸) signifiait une intention précise visant „l'union avec la divinité” (Pârvan, *ibid.*), ou même cet „appétit énorme de la mort”, selon les paroles de Martianus Capella (6,656: *appetitus maximus mortis*). Une telle surestimation de la mort intervenait seulement dans des situations extrêmes, sans issue pour l'individu ou pour la collectivité restreinte. Qui plus est, les significations du suicide ne doivent pas être extrapolées; p. ex., la mort survenue au cours d'une bataille ne peut pas être interprétée uniformément comme un suicide collectif (ou comme une telle intention); elle offre tout autrement la possibilité d'un double prolongement de la vie physique: dans l'existence terrestre ou, spiritualisée, à travers la mort, au-delà d'elle.

Le suicide est aussi une forme de contact direct avec la divinité suprême, mais pas obligatoire, bien entendu, pour l'individu ou pour la collectivité; au contraire, le suicide représente la dernière forme de contact avec la divinité. Car l'immortalité promise par Zalmoxis — ce qui représentait la finalité suprême de la doctrine religieuse des Daces et des Thraces¹⁹, y compris selon les preuves archéologiques²⁰ — était accessible en premier lieu par un comportement ascétique, par un régime d'abstinence „puritaine” (Vasile Pârvan²¹). Le modèle en ce sens était offert par les *πλειστοι* (*πολισταί?*) chez les Daces et les Gètes au

¹⁶ I. I. Russu, *op. cit.*, p. 120–122 (y compris les notes 2 et 1); Constantin Daicoviciu, *Columna lui Traian* [La colonne de Trajan]. București, Editura Meridian, 1966, p. 33–34 (la scène n° CXLV et les suivantes, qui appartiennent aussi au dernier acte de la guerre); Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, p. 359–362 (l'auteur met en relation la scène du suicide de Décébal — décision prise d'ailleurs par d'autres nobles daces aussi — et la scène figurée sur la stèle funéraire de Ti. Claudius Maximus, le sous-officier qui, accompagné d'un escadron, a suivi Décébal en l'obligeant ainsi de se suicider pour échapper à ses ennemis); *id.*, *Dacia de la Burebista*, p. 333–334; Paul Mac Kendrick, *Pietrele dacilor vorbesc* [Les pierres des Daces parlent]. Traduit par Horia Florian Popescu. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 74; Eugen Cizek, *Epoca lui Traian. Imprejurări istorice și probleme ideologice*. [L'époque de Trajan. Circonstances politiques et problèmes idéologiques]. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 297–298 (y compris la note 14); voir aussi la version française, traduite du roumain par Caius Frățescu. București — Paris, Editura Științifică și Enciclopedică — „Les Belles Lettres”, 1983, p. 328.

¹⁷ Voir spécialement les scènes CXX — CXXI, mais aussi CXL. Selon I. I. Russu, *op. cit.*, p. 120, n. 2, la dernière scène serait la seule qui contiendrait le sacrifice du suicide, hormis la scène de la mort de Décébal; en ce qui concerne les deux autres, le savant roumain n'admettait pas l'hypothèse du suicide collectif des chefs daces (hypothèse lancée par Vasile Pârvan, *Getica*, p. 152 de l'édition *princeps*); en revanche, il supposait — en suivant une autre hypothèse qui ne lui appartenait pas — que la scène en cause figurerait „la dernière distribution d'eau” à Sarmizegethusa: mais les arguments en faveur de cette hypothèse sont tout à fait omis. L'interprétation de Russu a été adoptée aussi par Constantin et Hadrian Daicoviciu, *op. cit.*, p. 34 (de nouveau sans arguments probatoires); Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, p. 357–359 et *id.*, *Dacia de la Burebista*,

p. 332–333 (on trouve dans tous les deux ouvrages la même hypothèse soutenue sans argumentation); Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea*, p. 111; Eugen Cizek, *Epoca lui Traian*, p. 296; voir aussi la note 135, où on cite l'hypothèse du suicide, soutenue par des savants comme C. De La Berge, *Essai sur le règne de Trajan*, Paris, 1877, p. 53; Roberto Paribeni, *Optimus Princeps. Saggio sulla storia e sui tempi dell'imperatore Traiano*. Messina, 1926–1927, vol. I, p. 300; R. Hanslik, W. H. Gross, M. Ulpius Traianus, in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. Vol. 10. Stuttgart, 1965, col. 1078; Léon Homo, *Le siècle d'or de l'Empire Romain. Les Antonins (96–192 ap. J. Chr.)*. Nouvelle édition par Ch. Piétri. Paris, 1969, p. 209; *id.*, *L'époque de Trajan*, p. 328–329 (l'auteur admet pourtant, après une analyse détaillée des scènes en cause, la possibilité du suicide pour une partie des nobles daces, tandis que les autres ont fui ou se sont rendus: voir p. ex. la scène CXL). Paul Mac Kendrick, *op. cit.*, p. 74 ne se prononce en faveur d'aucune de ces hypothèses concernant les scènes CXX — CXXI.

¹⁸ *Getica* (ed. cit.), p. 91.

¹⁹ Vasile Pârvan, *Getica*, p. 91–92, 94–95; I. I. Russu, *op. cit.*, p. 112–114, 115–116; Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, spécialement p. 46–49, 56–58; Cicerone Poghirc, *Contribuții*, p. 7–10; Mircea Eliade, *Istoria credințelor*, p. 170–176.

²⁰ Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, p. 65–67, 282–285; *id.*, *Dacia de la Burebista*, p. 205, 220–223; Ion Horațiu Crișan, *Burebista și epoca sa* [Burebista et son époque]. Ediția a doua, revăzută și adăugită. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, p. 453–457, 461–462; Mioara Turcu, *Geto-dacii din Cîmpia Munteniei*. [Les Gêto-Daces dans la Plaine Roumaine]. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 166–187; D. Protase, *Autohtonii în Dacia*. [Les autochtones dans la Dacie]. Vol. I. *Dacia romană* [La Dacie romaine]. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 85–136.

²¹ *Getica*, p. 91, 94–95.

nord du Danube, et par les *κρίσται* chez les Gètes au sud du fleuve, des ascètes nommés par Strabon *θεοσεβείς τε καὶ καπνοβάτας*, „des hommes pieux et qui voyageaient dans des nuées de fumée.”²²

On doit finalement envisager l'interprétation originale du suicide proposée par Lucian Blaga²³. Pour le philosophe roumain, le geste apparemment désespéré de Décébal couvre une signification religieuse tout à fait profonde. Il s'agirait essentiellement d'un „sacrifice magique”, celui du chef suprême. Par son propre sacrifice, assumé au nom de la communauté, le roi dace se propose d'apaiser les esprits des dieux et de sauver ainsi la communauté. Nous croyons, avec Blaga, que la dimension salutaire du suicide ne peut pas être ignorée. C'est le cas évident d'un sacrifice total. Celui-ci n'est pas réductible au contexte purement historique ou militaire (à savoir le refus du guerrier de devenir le prisonnier du vainqueur, par conséquent une proie illustre et en même temps l'objet de l'insulte collective, selon l'avis de I. I. Russu²⁴). Cette interprétation unilatérale appauvrit l'ensemble des faits — nous envisageons d'autres scènes similaires de la colonne Trajane (voir *supra*, n. 24) — à cause d'une méfiance obtuse et obstinée, d'origine matérialiste — positiviste.

Nous avons présenté jusqu'ici les principaux cas significatifs de mort physique, du point de vue des croyances religieuses des Daces et des Thraces²⁵. Ils ont en commun l'idée fondamentale que la mort physique, sous ses formes différentes, conduit vers l'immortalité. Autrement dit, la mort c'est la porte par laquelle on passe vers ce qui est au-delà, donc on dépasse l'existence biologique proprement dite et on arrive en pleine immensité de l'autre existence, qui est postérieure à la mort physique.

C'est Hérodote qui, le premier, a mis en évidence le fait que, chez les Gètes, la mort ne représentait pas le point final de l'existence humaine. On connaît très bien ses informations, et la bibliographie de la question en est abondante. Nous voulons seulement souligner que l'idée de l'immortalité sous-tend tous les trois cas antérieurement mentionnés.

Dans le premier cas, il s'agit d'un prolongement de l'existence incorporelle des combattants dans le monde de Zalmoxis. L'analogie, même partielle, avec les Germains est de nouveau frappante: les combattants héroïquement tombés étaient conduits par les Walkyries en Walhalla, la résidence céleste de Wotan; ils y passaient une seconde existence guerrière en vue de la lutte finale avec les forces du mal. Les Daces croyaient fermement à la béatitude de l'âme dans un autre monde, celui de Zalmoxis. Ce qui explique, selon Mircea Eliade²⁷, pourquoi les Daces, surtout leurs guerriers, aimaient mourir.

Dans le deuxième cas, le messager destiné pouvait entrer en contact direct avec le dieu suprême seulement par le truchement de la mort. Celle-ci devenait la condition obligatoire de la communication avec la divinité, ce qui signifie autre chose que l'entrée dans l'immortalité.

²² D. Detschow, *Die Thrakischen Sprachreste*. 2. Auflage mit Bibliographie 1955–1974 von Zivka Velkova. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft, 1976, s. v. *κρίσται* (Strabon 7, 3, 3 et 3, 5), *κλειστοί* (Flavius Iosephus, *Arch.* 18, 22); *πολισαί*, probablement une forme corrompue; Vasile Pârvan, *Getica*, p. 94–95 (la théorie de l'ascèse); I. I. Russu, *op. cit.*, p. 123–124 (la bibliographie est pourtant vieillie); Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea*, p. 389–397; Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, p. 56–58 (la théorie de l'ascension rituelle extatique, d'origine chamannique); *id.*, *Istoria credințelor*, p. 175 (la technique du chamanisme). Voir aussi: Cicerone Poghirc, *Contribuții*, p. 10 (les pratiques d'initiation chez les Daces et les anciens Indiens); Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 113, 423–426 (la présence dans la mythologie roumaine des „solomonari”, qui représentent la personnification des forces cosmiques déchainées et, en même temps, le pouvoir magique qui les dompte); Ovidiu Birlea, *op. cit.*, p. 24–25 (le portrait du magicien nommé „solomonar”, personnage tout à fait unique dans le conte roumain; voir aussi sa réplique, le „contra-solomonar” appartenant au même monde phantastique); Lazăr Șăineanu, *Basmelor române în comparație cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popularelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice* [Les contes roumains par rapport aux légendes antiques classiques et aux contes des peuples voisins ainsi que des tous les peuples romanes]. Ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu. Prefață de Ovidiu Birlea. București, Editura Minerva, 1978, p. 565–566.

²³ *Getica*, in *Sacculum* I (1943), p. 3–24 (ici, p. 24); l'auteur continue à présenter d'une manière polémique son

point de vue dans l'article *Încă o dată Getica* [Encore une fois „Getica”], *ibid.*, 2 (1944), 2, p. 71–73.

²⁴ *Op. cit.*, p. 121–122. Le cas invoqué d'Hannibal et des „autres” (voir la note 1, p. 121), y compris des dirigeants nazis en 1945 (sic!), ne constituent point des témoignages probatoires. Car on y peut apporter l'exemple contraire des héros qui, en mêmes situations, ont préféré la survivance: Jugurtha, Vercingétorix, „ou d'autres” (selon les paroles de l'auteur). De tels cas on ne peut pas faire la critique „en vrac” (pour reproduire de nouveau les paroles de l'auteur, *ibid.*): chaque situation diffère de l'autre. La subtile interprétation de Lucian Blaga est peut-être critiquable sur un seul point: la dimension „magique” du suicide. Le rite accompli, en ce contexte et non pas autrement, par le roi des Daces et par les autres chefs, reste en effet obscur et difficile, pour le moment, à interpréter.

²⁵ Voir aussi Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, p. 120, n. 3. Il y a quand même quelques différences entre la classification proposée par Vulcănescu et nos propres considérations sur le même sujet. Selon Vulcănescu, les trois situations dans lesquelles intervenait la mort physique représenteraient exclusivement un „sacrifice humain” (*ibid.*), sans aucune autre signification. Deuxièmement, l'auteur ne souligne pas d'une manière satisfaisante (voir, p. ex., *ibid.*, n. 4) les rapports directs et profonds qui réunissent la métaphysique de l'immortalité et les conceptions sur la mort chez les Daces et les Thraces.

²⁶ Mircea Eliade, *Istoria credințelor*, p. 160.

²⁷ *Ibid.*, p. 171.

Le suicide enfin était vu comme un acte libérateur et sauveur en même temps. Il gardait aussi une signification générique: la possibilité d'abandonner l'existence contingente, matérielle et corporelle, en faveur d'une existence postérieure à la mort physique et infiniment meilleure.

On peut affirmer que l'idée de l'immortalité représentait le support ontologique fondamental de la mort physique chez les Daces. La mort physique était donc conçue comme une mort apparente, à savoir non-limitative (l'âme survivait²⁹) et provisoire, c'est-à-dire temporaire (l'existence continuait sous une autre forme). On entrait donc, à travers la mort, dans une durée nouvelle, située au-dehors du temps biologique: le temps sacré. L'immortalité supposait ainsi, chez les Daces, deux aspects corrélatifs: a) le *passage* ou la *transmigration* du fini vers l'infini, de l'humain vers le divin²⁹; b) l'*immortalité* proprement dite, ou l'entrée dans la durée.

Revenons au texte de Justin. Nous avons déjà remarqué le caractère réparateur de la décision prise par le roi dace. Celui-ci avait essayé, à notre avis, de rétablir les rapports habituels, admis par la *Weltanschauung* ancestrale de la communauté, entre la vie et la mort. Les guerriers daces avaient surenchéri l'importance de la vie, qui, pour eux, était ainsi devenue la valeur suprême. Au contraire, la décision d'Oro-lès redonnait à la mort le poids fondamental qu'elle avait eu auparavant dans le système des valeurs éthiques. Le roi dace a donc introduit un degré supplémentaire entre la mort physique, refusée par les guerriers au cours du combat, et l'immortalité ou, si on accepte le terme, la mort sacrée. Ce degré annulait la condition civile du membre (toujours masculin) de la communauté; car son statut guerrier était pratiquement supprimé. L'homme capable de porter les armes „mourait” en tant que guerrier; mais la durée de sa „mort” était certainement bien limitée. Une telle mort „symbolique” n'interdisait pas l'accès du guerrier à l'immortalité. Soumis à une double épreuve — dégradation et inversion — l'ancien combattant n'était plus un irrémédiablement perdu, pour ainsi dire, mais effectivement un individu récupérable.

On parcourait ainsi un rite de purification tout à fait insolite. On recevait la peine et on rachetait la faute à la lumière du jour. Les combattants dégradés pouvaient recevoir aussi la permission de la communauté de revenir à leur condition initiale. A condition qu'ils respectent dorénavant la hiérarchie consacrée des valeurs traditionnelles chez les Daces. L'immortalité acquise par le truchement de la mort physique ou de cette mort que nous avons nommée „symbolique” retrouve ainsi sa place à l'intérieur de l'univers mental et axiologique des Daces³⁰.

²⁹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor*, 170–171 (chez les Daces et les Thraces, „l'âme n'est pas seulement autonome, il est aussi susceptible d'une *unio mystica* avec la divinité, p. 170).

³⁰ Vasile Pârvan, *Getica*, p. 92, 102–103; *id.*, *Dacia*, p. 79–80, 126–127; Hadrian Daicovicu, *Dacii*, p. 65–68 (le rite d'incinération chez les Daces et ses significations), 269–279 (les découvertes archéologiques plaident en faveur du spécifique uranique et en même temps solaire de la religion dace; mais on affirme aussi, d'une manière surprenante, le caractère chthonien du culte de Zalmoxis: voir p. 275–276); les mêmes considérations dans la monographie *Dacia de la Burebista*, p. 204–220 (la prédominance d'une culte chthonien, selon les sources littéraires, et d'un caractère solaire et uranique de la religion des Daces, à l'époque finale du Latène, selon les sources archéologiques), p. 220–223 (les rites funéraires); Cicerone Poghirc, *Contribuții*, p. 12–13 (le mythe de l'antre dans le culte de Zalmoxis implique un rapport organique avec le „monde céleste, non pas chthonien”, p. 13); *Numele și caracterul*, p. 27, 30–31; Ion Horațiu Crișan, *Burebista*, p. 450–457; selon Mioara Turcu, *Geto-dacii*, p. 166–175, les découvertes archéologiques réalisées dans la Plaine Roumaine et dans la Transylvanie ont révélé le caractère polythéiste et solaire de la religion dace); Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, p. 38–86; *id.*, *Istoria credințelor*, p. 162–166. Le seul savant qui exclut le spécifique uranique de la religion des Daces a été I. I. Russu, *op. cit.*, p. 84–102.

³⁰ La mort que nous avons nommée „symbolique” ne représente pas, selon nous, les seules manifestations de tel genre dans la religion des Daces. Le mythe de Zalmoxis nous fournit un autre exemple significatif. Il s'agit d'un certain détail du mythe, à savoir l'occultation de Zalmoxis (voir Hérodote 4, 95–96): le dieu se cache et disparaît tempo-

rairement, mais quatre ans après il revient au milieu de son peuple (en ce qui concerne le phénomène typique de l'*interpretatio Graeca* chez Hérodote, voir Vasile Pârvan, *Getica*, p. 92–93, 94; I. I. Russu, *op. cit.*, p. 99–100; Cicerone Poghirc, *Contribuții*, p. 10–11; Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, p. 33; Ion Horațiu Crișan, *Burebista*, p. 450). Selon Mircea Eliade, *Istoria credințelor*, p. 174–175, il y s'agit d'un rite d'initiation. L'homme-dieu se cache et disparaît; pratiquement il „meurt”, pour plonger dans un autre monde (la catapse dans un antre souterrain: ἀντροῦδες π χωρῶν chez Strabon, p. 298 apud Vasile Pârvan, *Getica*, p. 103, n. 4 à la p. 153; κατὰ γαιῶν ὄλκην chez Hérodote, 4, 95). La mort de Zalmoxis est une mort rituelle, car elle développe un double scénario: l'occultation et l'épiphanie, comme symboles ou succédanés de la mort; autrement dit, des morts „symboliques”. Par le truchement de l'occultation et de l'épiphanie, le „personnage humain” de Zalmoxis (selon la formule de I. I. Russu, *op. cit.*, p. 98–102) parcourt un rituel de purification (voir aussi Mircea Eliade, *Istoria credințelor*, p. 174–175). L'occultation et l'épiphanie sont des morts symboliques ou „d'initiation” (c'est le terme de Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea*, p. 381), parce qu'elles représentent d'un côté la mort de la mort, la destruction de la destruction même, dans les ténèbres de l'antre, c'est-à-dire dans le monde de l'au-delà; de l'autre côté, on représentait ainsi la victoire du dieu sur la mort et sa réapparition triomphale. D'autre part, la mort comme message et la mort par le suicide ne sont pas susceptibles d'être considérées d'un point de vue symbolique: premièrement, parce que le sujet impliqué subit la destruction physique, à savoir une destruction corporelle; deuxièmement, parce que la dimension rituelle de la mort physique, si on accepte cette interprétation, ne dépasse pas une intention sacrificatoire et expiatoire en même temps.

L'hypothèse interprétative que nous avons présentée ci-dessus peut être résumée dans le schéma suivant :

MORT PHYSIQUE

- A) naturelle (maladie, vieillesse)
 B) violente
 1. pendant le combat (suppression proprement dite)
 2. en tant que message (suppression imposée par la communauté)
 3. par suicide

MORT SACRÉE

- a) transmigration (physique → non-physique; terrestre céleste; existence avant la mort physique → existence postérieure à la mort physique)
 b) immortalité (durée, éternité)

MORT SYMBOLIQUE (RITUELLE, D'INITIATION, PURIFICATOIRE)

- a) dégradation; b) inversion; c) occultation et épiphanie

3. A la fin de notre analyse il convient de revenir au point de départ pour préciser la signification de l'inversion en tant que forme punitive infligée par roi dace aux guerriers survivants d'une bataille perdue. Autrement dit, pourquoi le roi a-t-il ordonné justement l'inversion pour punir les coupables? Pourquoi n'a-t-il limité la peine à la dégradation militaire et virile en dernière instance?

L'élément physique essentiel qui a reçu, pour ainsi dire, la peine a été évidemment la tête de chaque guerrier. Car elle a été obligée, par la décision du roi, d'atteindre le niveau des pieds, à savoir de se placer à leur place. Cela n'aurait pas pu se passer en position verticale sans la décapitation de l'individu. Mais le roi avait besoin de ses guerriers, il ne pouvait pas les condamner tous à la mort. C'est pour cela qu'il a recouru à la seule solution possible : il a ordonné non pas la décapitation, mais l'inversion, c'est-à-dire il a imposé aux guerriers de placer leurs têtes à la place des pieds pendant le sommeil (*capturi somnum*, chez Justin). Le guerrier pouvait garder sa tête, sans même la mériter; mais elle devait prendre la place vraiment convenable, celle des pieds, lorsque la position physique du corps lui aurait eu permis.

Si notre interprétation est correcte, la tête concentrait, pour les Daces, la valeur humaine en soi. Elle s'identifie avec l'individu même, elle devient le centre vital de son existence. Il est assez probable qu'une telle mentalité, illustrée par le détail punitif mentionné par Justin, ait été commune chez les Daces, spécialement dans les milieux populaires. Dans ce cas, en ordonnant une telle peine, le roi s'inspirait de la mentalité populaire et la renforçait en même temps.

On y peut apporter deux arguments à notre avis péremptoires.

Premièrement, c'est l'archéologie qui nous confirme l'existence, sur le territoire de la future Dacie, dès l'époque épipaléolithique et mésolithique, d'une conception extrêmement archaïque, d'origine animiste, relative au rôle primordial de la tête pour l'homme préhistorique. On a découvert ainsi des nécropoles appartenantes aux époques mentionnées. On y pratiquait le rite d'inhumation, car ont été exhumés des crânes humains sans squelettes. C'est le cas de la nécropole de Cernavoda (appartenant à la culture Hamangia). Ce type d'inhumation est aussi attesté à l'époque néolithique³¹. La finalité immédiate de ce procédé, qui consiste dans la séparation du crâne détaché de son squelette et isolément enterré, reste

³¹ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 86. Il s'agit d'un rite funéraire présent aussi à l'époque néolithique dans un espace culturel plus large, comprenant aussi l'Anatolie; pour le territoire danubien on connaît le rite de la décapitation dans les nécropoles appartenantes aux cultures Hamangia (déjà mentionnée), Boian, et Cucuteni-Tripolie, tandis que l'inhumation du crâne est attestée non seulement à l'intérieur du cimetière proprement-dit, mais aussi dans les habitations civiles. Voir en ce sens Dardu Nicolaescu-Ploșor, Wanda Wolski, *Elemente de demografie și ritual funerar la populațiile vechi din România* [Éléments de démographie et de rituel funéraire chez les populations préhistoriques de la Roumanie]. București, Editura Academiei, 1975, p. 132—135. Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea*, p. 170—171 signale le fait qu'on a trouvé dans le plus ancien sanctuaire découvert en

Roumanie jusqu'au présent — à Parța, village appartenant au département de Timiș — un buste perforé, une sorte de statuette suppliante sur laquelle on posait probablement la tête ou le crâne d'un taureau ou d'un homme. En ce qui concerne le culte du crâne à l'époque du bronze, Crișan (*ibid.* p. 418) ajoute des exemples bien plus révélateurs: à l'entrée du temple de Sălacea (culture d'Otomani), ainsi que dans les habitations civiles de Pișcolt, Derșida, et surtout dans la nécropole de Cîndești (appartenant à la culture Monteoru), on a découvert des fosses communes creusées quelquefois peu avant la construction funéraire proprement-dite en pierre; on y déposait des têtes d'adultes (3 au maximum) et puis on enterrait le défunt à qui appartenait le tombeau; dans d'autres cas on déposait aux pieds du défunt les restes incinérés d'une ou de deux têtes humaines.

obscur. Mais ses significations peuvent y être généralement perçues. Pour l'homme préhistorique, la tête représentait le siège de ses forces physiques et spirituelles. Après la mort, le crâne était probablement identifié à „l'image [...] de la terre et du cosmos”³².

Certains cycles mythiques de l'Antiquité ont perpétué des réminiscences isolées de leur contexte rituel originaire³³.

Ce n'est pas un hasard qu'on trouve justement au sud-est de l'Europe le mythe de la tête coupée d'Orphée, le poète enchanteur des Thraces: selon le mythe, sa tête continuait à flotter sur les vagues du fleuve thrace, tandis que son corps gisait sur la rive, déchiré par les femmes affolées par la solitude obstinée du poète³⁴.

On trouve également dans la zone thrace le mythe des trois dieux Cabires: selon la narration mythique, la tête du troisième dieu était enterrée au cours d'une procession qui avait lieu sur les pentes d'une montagne et était accompagnée par les autres dieux³⁵.

On doit aussi signaler une variante relativement peu connue du mythe de Zalmoxis³⁶. Celui-ci fut un jour capturé et tatoué par les brigands, qui lui firent aussi une blessure (rituelle?) à la tête; pour la cacher, Zalmoxis fut obligé de porter un bandage. Selon Gheorghé Mușu³⁷, il s'agit d'un motif mythique spécifiquement thrace: la divinité subissait un endommagement à l'époque de sa retraite hibernale dans le royaume chthonien.

On peut donc soutenir l'idée de la permanence d'un rite d'origine mythique sur le territoire préhistorique et protohistorique de la Dacie. Ce rite a été perpétué au cours des millénaires sous des formes allégoriques et symboliques jusqu'à nos jours³⁸.

Le deuxième argument que nous apportons en faveur de cette hypothèse ne peut pas être confirmé ou infirmé d'une manière concrète. Car il s'agit d'un autre témoignage spirituel et littéraire en même temps, offert encore une fois par les contes populaires roumains. Dans certaines conditions, le héros (soit Făt-Frumos, soit d'autres braves) est menacé par l'empereur ou par un autre personnage redoutable par le truchement de la formule suivante: le cas échéant — à savoir, lorsque le héros ne pourra pas remplir les obligations imposées par son supérieur —, la tête du brave allait prendre la place de ses pieds.

Une telle formule, pratiquement invariable, précède une épreuve ou une série d'épreuves qui, selon nous, transposent un rite ancestral, probablement d'initiation. En parcourant ces épreuves, qui mettent en valeur sa force physique et son intelligence, le héros doit confirmer la valeur de sa propre condi-

³² Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 170.

³³ Le sacrifice anthropophagique des vieillards ou de chefs tribaux décédés est attesté dans certaines sociétés archaïques même à l'époque contemporaine; les vivants (d'habitude les générations plus jeunes) assimilaient ainsi, de la manière la plus concrète, l'intelligence ou le héroïsme qui avaient caractérisé la vie de leurs parents. Voir Romulus Vulcănescu, *ibid.*, p. 170 — 171.

³⁴ Mircea Eliade, *Istoria credințelor*, chap. *Orphée, Pythagore et la nouvelle eschatologie*, p. 167 — 192, spécialement p. 167 — 168. On rencontre souvent dans les contes roumains la décapitation du dragon dont les têtes reparaissent spontanément tout de suite; par exemple, dans un fameux conte populaire intitulé „Iovan Iorgovan” (voir en ce sens Ovidiu Birlea, *op. cit.*, p. 25), le héros coupe la tête du dragon, mais elle réussit à flotter sur les vagues du Danube, en arrivant ainsi jusqu'à la mer. La séquence de la tête coupée peut être rencontrée aussi dans l'espace mythologique grec (la Gorgone), celtique (la divinité chthonienne et marine Bran), germanique (la tête de Ymir dans l'*Edda*), slave (les contes populaires russes dont les protagonistes sont Ruslan et Liudmila), ainsi que dans les croyances religieuses chrétiennes archaïques (les têtes ailées, sans corps, des Chérubins et des Séraphins ou la séquence de la céphalophorie de Saint Denis, le saint français qui porte sa tête dans ses mains), et même au dehors du domaine indo-européen, chez certains tribus de l'hémisphère Sud. Voir aussi V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic* [Les racines historiques du conte fantastique]. Trad. par Radu Nicolau. Préface de Nicolae Roșianu. București, Editură Univers, 1973, p. 181 —

185 (le chapitre *Capul de mort* [La tête du mort]; Gheorghé Mușu, *Din istoria formelor de cultură arhaică* [Formes de l'histoire des cultures archaïques]. București, Editura Științifică, 1973, p. 192 — 193, affirme l'origine néolithique du motif de la céphalophorie.

³⁵ Romulus Vulcănescu, *ibid.*, p. 171, fait mention de certaines formes anthropophagiques rituelles survécues dans le monde rural roumain. Il s'agit de l'exhumation rituelle du cadavre et de sa décapitation („destrigoire” en roumain); dans la région de Vrancea on pratique la première aumône du défunt pour les membres de la famille, qui prennent place dans le cercueil, ce qui signifie une forme ancestrale d'anthropophagie rituelle; dans la même région on pratiquait aussi un autre vestige anthropophagique; les membres de la famille du défunt mordaient les bouts du cercueil au moment où le défunt était enlevé et on franchissait le seuil vers l'extérieur de la maison; le moment final de la décapitation sépulcrale est représenté par la deuxième inhumation. Voir Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 308; Teohari Antonescu, *Cultul Cabirilor în Dacia* [Le culte des Cabires en Dacie]. București, 1889, spécialement p. 250 sqq; Gheorghé Mușu, *Din mitologia tracilor*. București, Cartea Românească, 1982, cap. *Cabiri*, pp. 177 — 192.

³⁶ Gheorghé Mușu, *Zei, eroi, personaje*. [Dieux, héros, personnages]. București, Editura Științifică, 1971, p. 96 — 106.

³⁷ *Ibid.*, p. 98.

³⁸ „Dans ces conditions, on peut affirmer que la décapitation sépulcrale est un substitut démonologique du culte du crâne décapité. Celui-ci appartient au culte général du crâne.” (Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, p. 308).

tion³⁹. Il n'a pas le droit de commettre une erreur. Car, par n'importe quelle faute il peut perdre effectivement sa tête.

On doit aussi ajouter quelques précisions en ce qui concerne la présence de la formule mentionnée dans les contes roumains: a) il s'agit d'une formule de menace fréquemment et exclusivement rencontrée dans les contes populaires roumains⁴⁰; b) la formule est aussi utilisée (dans des situations beaucoup moins fréquentes) par d'autres personnages, qui donnent des conseils renforcés par cette formule; en tout cas, il s'agit des personnages de la même condition sociale que le protagoniste (habituellement ses frères⁴¹); c) la formule en cause n'apparaît pas toujours à un moment essentiel de la narration; elle appartient, selon Nicolae Roşianu, aux formules internes médianes, qui ont une structure dialoguée prépondérante⁴²; d) on rencontre accidentellement l'expression discutée dans la prose populaire contemporaine (la prose „épique”); les significations apercevables y sont assez éloignées du message initial de la formule⁴³.

4. Pour résumer ce que nous avons présenté jusqu'ici, nous sommes d'avis qu'il existe des rapports assez profonds et assez significatifs entre les trois éléments ethnologiques examinés au cours de notre analyse: l'inversion ordonnée par le roi Orolès, la décapitation sépulcrale préhistorique (avec ses vestiges modernes) et la formule de menace utilisée dans les contes roumains. Ces rapports ne sont pas, selon nous, dûs au hasard.

Le conte ou, plus exactement, la pensée folklorique roumaine dans son ensemble représente la transposition spécifique d'une réalité spirituelle beaucoup plus ancienne. C'est Mircea Eliade qui a identifié le premier et sans hésitation cette réalité avec le temps dacique⁴⁴. On doit ajouter, avec Ion Horaţiu Crişan⁴⁵, la contribution romaine à la formation d'un univers spirituel spécifique roumain. Il est possible d'en pénétrer plus loin, c'est-à-dire, selon nous, dans l'horizon mental préhistorique.

D'autre part, on doit placer l'investigation poursuivie dans un contexte religieux comparatif indo-européen. Nous avons proposé une telle comparaison, bien que partielle, entre le domaine sud-est européen et l'espace germanique. On y peut inclure des ressemblances mystiques et magiques entre l'Orient archaïque indo-iranien et le monde dace. C'est le mérite de Vasile Pârvan d'avoir ouvert une telle perspective. La discussion reste sûrement elle-même ouverte. Et c'est bien normal d'en être ainsi.

³⁹ Il s'agit d'un élément extrêmement important dans la structure du conte fantastique roumain: l'épreuve ou les épreuves de force. Voir en ce sens Ovidiu Birlea, *op. cit.* p. 331–337 („sarcini de pierzanie”, les charges de la perte).

⁴⁰ Nicolae Roşianu, *Stereotipia basmului*. Bucureşti, Editura Univers, 1973, p. 129. Dans les contes populaires slaves (russes, ukrainiens ou biélorusses, cf. p. 130), c'est la deuxième partie de la formule („les pieds”) qui manque, c'est-à-dire l'inversion proprement dite; deuxièmement, par rapport

aux contes roumains on remarque un élément nouveau, à savoir le glaive qui exécute la menace.

⁴¹ Nicolae Roşianu, *op. cit.*, p. 129.

⁴² *Id.*, *ibid.*, p. 123–134.

⁴³ *Id.*, *ibid.*, p. 185.

⁴⁴ *De la Zalmoxis la Genghis Han*, spécialement p. 223 – 250.

⁴⁵ *Origini*. Bucureşti, Editura Albatros, 1977, p. 166.

1. $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$
2. $\frac{d}{dx} x^{-2} = -2x^{-3}$
3. $= -2x^{-3}$
4. $= -\frac{2}{x^3}$

5. $\frac{d}{dx} x^3 = 3x^2$
6. $\frac{d}{dx} x^2 = 2x$
7. $\frac{d}{dx} x = 1$
8. $\frac{d}{dx} c = 0$

9. $\frac{d}{dx} x^4 = 4x^3$