Georges Dumézil

la religion romaine archaïque

avec un appendice sur la religion des Etrusques

Payot

la religion romaine archaïque

GEORGES DUMÉZIL
Professeur honoraire au Collège de France
Membre de l'Institut

la religion romaine archaïque

avec un appendice sur la religion des Étrusques

deuxième édition revue et corrigée

PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1974

au R. P. PIERRE DABOSVILLE
à M. ADOLPHE CHAUVIN
à M. ANTONIN BONDAT

aux maîtres et aux élèves
de
l'École SAINT MARTIN DE FRANCE

en souvenir
du
T. R. P. MAURICE DUPREY
fondateur et premier directeur de l'École
(1929-1949)
Supérieur général de l'Oratoire
(1949-1959)

25.628

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.
Copyright © Payot, Paris, 1974.

PRÉFACE

Aux collègues et aux étudiants qui suivent ma recherche, je dois dire brièvement pourquoi, mythographe et comparatiste, j'assume ici, avec les risques que comporte cette usurpation, une tâche traditionnellement réservée aux latinistes ou aux archéologues.

Au moment où la proposition me fut faite, il y a sept ans, de composer le volume romain d'une collection sur les religions de l'humanité, elle s'est trouvée correspondre à un double besoin, je dirais presque à une double nécessité de ma propre recherche.

Deux lustres s'étaient écoulés depuis la rédaction de mon petit livre *L'héritage indo-européen à Rome*, dont le titre ambitieux était certainement prématuré. Pendant ces dix années, je n'avais cessé de remettre en question les résultats proposés et aussi d'aborder, en ordre dispersé, quantité de nouveaux problèmes comparatifs. Le bilan de « l'héritage » se trouvait transformé. Considérablement élargi, d'une part : les quatre chapitres de 1949 avaient donné à beaucoup l'impression que, en dehors de ce que couvrent les noms conjoints de Jupiter, de Mars et de Quirinus, la comparaison indo-européenne apporte peu de choses à l'exégèse des faits religieux de Rome. Je le croyais moi-même : entre 1938 et 1949, pourvoyant au plus pressé, j'avais concentré l'enquête sur ce domaine réduit. Mais, dans les années suivantes, la considération de rituels très divers, de plusieurs figures apparemment isolées de la théologie, d'importantes notions religieuses sans rapport particulier avec la tripartition, a montré au contraire l'ampleur de la matière justiciable de la comparaison. D'autre part, sous cet éclairage nouveau, des points qui m'avaient jusqu'alors paru essentiels dans le domaine même de la tripartition et sur lesquels j'avais prolongé, renouvelé des discussions, perdaient à mes yeux de leur utilité : par exemple la question de la valeur, fonctionnelle

ou non, des trois tribus primitives de Rome. Le travail avançant, je prenais une conscience plus nette des possibilités, mais aussi des limites de la méthode comparative, en particulier de ce qui doit en être la règle d'or, à savoir qu'elle permet de reconnaître et d'éclairer des structures de pensée, mais non pas de reconstituer des événements, de « fabriquer de l'histoire », ni même de la préhistoire, tentation à laquelle le comparatiste n'est pas moins exposé, et avec le même sombre pronostic, que le philologue, l'archéologue et, naturellement, l'historien. La proposition qui m'avait été faite m'a amené à pousser systématiquement et l'exploration et la révision. Plusieurs années de séminaires à l'École des Hautes Études (Sciences Religieuses) et de cours au Collège de France y ont été consacrées. Deux séries d'exposés soumis à mes jeunes camarades de la rue d'Ulm, et les discussions qu'en ont faites plusieurs d'entre eux, m'ont été particulièrement profitables : sur « Jupiter Mars Quirinus », sur le Mars agraire, sur « flāmen-brahman », sur beaucoup de matières qui m'occupent depuis plus de trente ans, on trouvera ici, substitué aux premières et aux secondes esquisses, le tableau plus net, plus rigoureux, parfois entièrement neuf, produit par cet examen.

Depuis *L'héritage*, une autre nécessité m'était apparue, à travers la résistance ou la réserve que ce bilan avait rencontrées chez plusieurs latinistes bien disposés. Il ne suffit pas d'extraire de la religion romaine ancienne les morceaux qui se laissent éclairer par les religions d'autres peuples indo-européens. Il ne suffit pas de reconnaître, de présenter la structure idéologique et théologique que dessinent, par leurs liaisons, ces îlots de tradition préhistorique. Il faut les replacer, ou plutôt les laisser *in situ*, dans le tableau romain et regarder comment ils se sont comportés aux différents âges de la religion romaine, comment ils y ont survécu, ou dépéri, ou s'y sont tranformés. En d'autres termes, il faut établir, rétablir la continuité entre « l'héritage » indo-européen et la réalité romaine. Très tôt, j'avais compris que le seul moyen d'obtenir cette soudure, si elle peut être obtenue, était de changer d'observatoire, de rejoindre ceux qu'il s'agit de convaincre : sans renoncer aux services de la méthode comparative ni aux résultats de la recherche indo-européenne, mais en associant à cet outillage nouveau, sans ordre de préférence, les autres moyens de connaissance traditionnels, il faut considérer Rome et sa religion en elles-mêmes, pour elles-mêmes, dans leur ensemble. Autrement dit, après tant d'autres, du point de vue de Rome, composer une histoire générale de la

religion de la République romaine. La proposition de l'éditeur a donné consistance à ce projet, dont l'ampleur m'effrayait. Dans la synthèse que présente ce livre, « l'héritage indo-européen » n'est qu'un élément parmi les autres, accordé aux autres. Le service rendu par cette cohabitation du neuf et de l'ancien n'est d'ailleurs pas à sens unique : si quelques excès des premières démarches comparatives se trouvent par elle réprimés, la seule reconnaissance de l'héritage indo-européen, bien délimité, limite à son tour la liberté que, depuis un demi- siècle, en France et à l'étranger, se donne volontiers « l'histoire » romaine archaïque, notamment l'histoire religieuse. L'exposé ici fait est résolument conservateur, justifiant une foule de données anciennes sur lesquelles la critique incontrôlée, la fantaisie des écoles et des individus s'adjugeaient tous les droits : nous sommes à l'un de ces moments rassurants que rencontrent plus d'une fois dans leur développement toutes les sciences humaines, où de nouveaux points de vue, de nouveaux instruments d'observation redécouvrent la fraîcheur des vieux paysages, aux dépens des mirages qu'on leur avait substitués. Avec ces mirages, une partie des difficultés qui paraissaient séparer la « Rome indo-européenne » de la Rome historique s'évanouissent aussi.

Un point reste, et restera longtemps sensible, douloureux. La soudure entre mon travail et « la réalité » sera plus ou moins aisée selon l'idée qu'on se fera, d'après l'archéologie, des temps protohistoriques et préhistoriques de Rome. A vrai dire, en cette matière aussi, les débats souvent animés que j'ai soutenus il y a vingt ou trente ans ne me paraissent plus si importants : de toute façon, quelle qu'ait été la protohistoire, et même si l'on veut y maintenir les Sabins, les événements ont été entièrement recouverts, ou plutôt reconstruits par l'idéologie traditionnelle et par les affabulations qu'elle a produites dans l'annalistique. Et surtout le désaccord dans lequel se trouvent actuellement, quant aux origines, les plus notables représentants de l'archéologie romaine, prouve assez que les spéculations que certains, dans cette discipline, appellent hardiment des « faits » ont encore besoin de beaucoup d'épreuves pour mériter ce grand nom. Personnellement, mes préférences vont à la méthode sobre et rigoureuse de M. A. von Gerkan et de M. H. Müller-Karpe. Les deux brefs volumes de ce dernier, *Vom Anfang Roms* (1959) et *Zur Stadtwerdung Roms* (1962), cinquième et huitième Ergänzungshefte des *Römische Mitteilungen*, me paraissent propres à exorciser beaucoup de démons. Puisque j'ai parlé

de soudure, il me semble que la première partie du présent livre se joindrait sans difficulté, comme cinquième chapitre, au livre de 1959, pourvu que l'auteur voulût bien admettre que les traces matérielles inventoriées dans son chapitre IV — Menschenfiguren, Beigefässe, Hausurnen — ne nous livrent pas le tout, ni l'essentiel, de la plus vieille religion. Pour le problème de la composante sabine originelle et du premier peuplement du Quirinal, en particulier, je me sens pleinement d'accord avec ce qui est dit aux pp. 38-39 (cf. les pp. 44-46 du livre de 1962) : « La vieille conception de von Duhn, suivant laquelle, avec les tombes du Quirinal et de l'Esquilin, nous aurions des témoins directs des Sabins, tandis que la plupart de celles du Forum seraient les témoins des Latins, n'est plus aujourd'hui soutenable. On a très généralement reconnu qu'il est extraordinairement difficile, et même tout à fait impossible, d'établir des équivalences entre des cultures révélées par l'archéologie et des groupes de langues ou des unités ethniques (*Röm.-Germ. Forschungen* 22, 44). On doit surtout se libérer de l'idée que les rites funéraires, dans le premier âge du fer italique et tout particulièrement à Rome, puissent être considérés comme des critères ethniques. Les différences de formes et d'usages qui s'observent à Rome entre les trois groupes de sépultures sont évidemment à interpréter en termes de chronologie, non de races ».

L'avenir de ces études serait assuré si des spécialistes des diverses disciplines qui contribuent à la connaissance de la Rome ancienne voulaient bien prendre à leur compte, pour le préciser ou l'améliorer, le dossier de problèmes et de solutions que leur propose ici le comparatiste. Nous sommes malheureusement loin de cette heureuse collaboration. On reste confondu de voir un Kurt Latte écrire un manuel de religion romaine, un Carl Koch rédiger l'article « Quirinus » de la *Real-Encyclopädie*, sans daigner mentionner l'existence de la triade ombrienne Jupiter-Mars-Vofionus qui, à elle seule, interdit d'expliquer la triade romaine Jupiter-Mars-Quirinus par des raisons propres à Rome (v. ci-dessous, pp. 161-162).

Quoi qu'il en soit, avec un recueil d'anciens articles mis à jour et parfois profondément modifiés (*Idées Romaines*) et avec le complément que j'annonce pp. 150-151, ce livre sera, sur la religion romaine, mon dernier bilan : dans quinze ou vingt ans, ce n'est plus moi qui ferai l'expertise ; j'en remets le soin, avec confiance, à mes cadets. Voici comment j'envisage d'administrer cette ultime période d'activité. Si les travaux de M. Wer-

ner Betz me dispensent de faire, pour le monde germanique, une mise au point du type de celle-ci, j'aurais souhaité, pour le domaine védique, essayer de pratiquer moi-même la nécessaire insertion des résultats comparatifs dans l'ensemble des données : je n'en aurai sans doute pas le temps. Plus urgents sont quatre livres sur l'épopée qui paraîtront sous le titre commun *Mythe et Epopée*. Un *Jupiter Mars Quirinus*, non pas définitif, mais mis à jour, suivra, ainsi qu'un livre sur la souveraineté, où seront révisés, en partie transformés, mes vieux essais sur Mitra-Varuṇa, sur Aryaman et sur les « souverains mineurs ». Enfin, dans l'esprit de liberté et d'équité défini à la fin des Remarques Préliminaires, je souhaite présenter, à l'usage des jeunes, un historique de ces études, dont le progrès n'a pas été linéaire ni facile ; examiner aussi l'œuvre de mes principaux adversaires, afin d'éclairer, partiellement de justifier, leur opposition, qui a revêtu parfois des formes inusuelles ; plus généralement apporter mon témoignage sur les maîtres de ma jeunesse ainsi que sur le monde savant dont j'ai eu le spectacle ou dont j'ai fait l'épreuve.

Ce livre était primitivement destiné à une collection allemande et le manuscrit, que je n'ai cessé ensuite de tenir à jour, avait été remis à l'éditeur en 1963. Les délais de traduction s'allongeant sans terme prévisible, j'ai repris ma liberté et je remercie M. Jean-Luc Pidoux-Payot de la diligence avec laquelle il a aussitôt entrepris la publication. Je dis aussi ma reconnaissance aux Éditions Gallimard et aux Presses Universitaires de France qui m'ont autorisé à reproduire dans les Remarques Préliminaires plusieurs passages de livres antérieurs, m'épargnant un effort hasardeux pour exprimer autrement des idées qui n'ont pas changé. Un jeune savant japonais, M. Atsuhiko Yoshida, a bien voulu m'aider dans la préparation des index et, à cette occasion, m'a donné de précieux avis dont j'ai pu encore profiter.

Georges DUMÉZIL.

Septembre 1966.

Dans cette seconde édition, des erreurs ont été corrigées et la documentation mise à jour. Sur le fond, on notera de nombreux compléments et des changements de détail, dont la plupart se trouvent déjà dans les traductions anglaise (*University of Chicago Press*, 1970) et italienne (Rizzoli, sous presse).

Les livres annoncés à la fin de la Préface de 1966 ont été en

partie publiés (Gallimard) : *Mythe et épopée* I (« L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens »), 1968 ; II (« Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi »), 1973 ; *Idées romaines*, 1969. *Mythe et épopée* III (« Histoires romaines ») vient de paraître et un quatrième volume est en préparation. Ils sont prolongés par la refonte de deux livres anciens, épuisés (P.U.F.) : *Heur et malheur du guerrier, aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1969 ; *Du mythe au roman, la « Saga de Hadingus » et autres essais*, 1970.

G. D.

Avril 1973.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

1. Auteurs grecs et latins.

Aelian. *Anim.* / *V. H.* : Κλαύδιος Αἰλιανός (Elien), Περὶ ζῴων / Ποικίλη ἱστορία.
App. *B. C.* / *Pun.* : Ἀππιανός (Appien), Ῥωμαϊκὰ ἐμφύλια, A-E / Καρχηδονικά.
Apul. *Mag.* : L. Apuleius (Apulée), *De magia.*
Arn. *Gent.* : Arnobius (Arnobe), *Disputationes aduersus gentes.*
Aug. *Ciu. D.* : Aurelius Augustinus (St. Augustin), *De ciuitate Dei.*
Aur. Vict. *Or.* :[Aurelius Victor], *Origo gentis Romanae.*

Caes. *B. G.* : C. Julius Caesar (César), *De bello Gallico.*
Cass. Dio : Δίων ὁ Κάσσιος (Dion Cassius), Ῥωμαϊκὴ ἱστορία.
Cat. : C. Valerius Catullus (Catulle), *Carmina.*
Cato *Agr.* : M. Porcius Cato (Caton le Censeur), *De agricultura.*
Cels. : A. Cornelius Celsus (Celse), *De medicina.*
Censor. : Censorinus, *De die natali.*
Cic. *Amic.* / *Arch.* / *Cael.* / *Diu.* / *Ep. ad Brut.* / *Font.* / *Har. Resp.* / *Leg. Agr.* / *Mil.* / *Mur.* / *Nat. d.* / *Philip.* / *Scaur.* / *Sen.* / *Sest.* / *Vat.* : M. Tullius Cicero (Cicéron), *De amicitia* / *Pro Archia poeta* / *Pro Caelio* / *De diuinatione* / *Epistolae ad Brutum* / *Pro Fonteio* / *De haruspicum responso* / *De legibus* / *De lege agraria* / *Pro Milone* / *Pro Murena* / *De natura deorum* / *Philippicae* / *Pro Scauro* / *De senectute* / *Pro P. Sestio* / *In Vatinium.*
Claud. *B. Get.* : Claudius Claudianus (Claudien), *De bello Getico.*
Conon *Narr.* : Κόνων, Διηγήσεις.

Diod. Sic. : Διόδωρος ὁ Σικελιώτης (Diodore de Sicile), Ἱστοριῶν βιβλιοθήκη.
Dion. : Διονύσιος Ἁλικαρνασσεύς (Denys d'Halicarnasse), Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία.

Fest. L[2] (Paul L[2]) : S. Pompeius Festus, *De uerborum significatu* (Pauli Diaconi *epitoma*), 2[e] éd. de W. M. Lindsay = *Glossaria Latina* IV, 1930, pp. 91-457.
Flor. : L. Annaeus Florus, *Rerum Romanarum epitome.*

Gell. : Aulus Gellius (Aulu-Gelle), *Noctes Atticae.*
Gloss. (Lat.) : *Glossaria (Latina)*, iussu Academiae Britannicae edita.

Herod. : Ἡρόδοτος (Hérodote), Ἱστορίης ἀπόδεξις.
Herodian. : Ἡρωδιανός (Hérodien), Τῆς μετὰ Μάρκον βασιλείας ἱστορίαι.
Hier. *Epist.* : Eusebius Hieronymus (St. Jérôme), *Epistolae.*
Hor. *ad Pis.* / *Carm.* / *Ep.* / *Epod.* / *Serm.* // ps.-Acro in Hor., Porphyr. in Hor. : Q. Horatius Flaccus (Horace), *ad Pisones* / *Carmina* (Odes) / *Epistolae* / *Epodi* / *Sermones* (Satires) // pseudo-Acro, Porphyrio, *Scholia in Horatium.*
Hyg. : C. Julius Hyginus (Hygin), *Fabulae.*

Isid. *Etym.* : Isidorus Hispalensis (Isidore de Séville), *Etymologiae* (siue *Origines*).

Jul. Obs. : Julius Obsequens, *Prodigiorum liber.*
Justin. : M. Justinus (Justin), *Pompei Trogi historiarum Philippicarum epitoma.*
Juv. : D. Junius Iuuenalis (Juvénal), *Saturae.*

Liv. / Liv. *per.* : Titus Livius (Tite-Live), *Ab urbe condita libri qui supersunt / Omnium librorum periochae.*
Luc. *Phars.* : M. Annaeus Lucanus (Lucain), *Belli ciuilis libri (Pharsalia).*
Lucr. : T. Lucretius Carus (Lucrèce), *De natura rerum.*
Lyd. *Mens.* / *Ost.* : Ἰωάννης Λαυρέντιος ὁ Λυδός (Lydus), Περὶ μηνῶν / περὶ διοσημειῶν.

Macr. : Aurelius Macrobius (Macrobe), *Saturnalia.*
Man. *Astron.* : M. Manilius, *Astronomica.*
Mart. Cap. : Martianus Felix Capella, *De nuptiis Philologiae* et *Mercurii.*

Non. L. : Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina*, éd. Lindsay (Teubner 1903).

Ov. *Am.* / *F.* / *Met.* / *Pont.* / *Tr.* : P. Ovidius Naso (Ovide). *Amores* / *Fasti* / *Metamorphoseis* / *Epistolae ex Ponto* / *Tristia.*

Paul. L^2 : v. Festus L^2.
Paus. : Παυσανίας (Pausanias), Ἑλλάδος περιήγησις.
Pers. : A. Persius Flaccus (Perse), *Saturae.*
Petr. : T. Petronius Arbiter (Pétrone), *Satyricon.*
Plaut. *Amph.* / *Asin.* / *Aul.* / *Capt.* / *Cas.* / *Curc.* / *Men.* / *Merc.* / *Mil.* / *Pers.* / *Pseud.* / *Rud.* / *Stich.* / *Trin.* / *Truc.* : T. Maccius Plautus (Plaute), *Amphitruo* / *Asinaria* / *Captiui* / *Casina* / *Curculio* / *Menaechmi* / *Mercator* / *Miles gloriosus* / *Persa* / *Pseudolus* / *Rudens* / *Stichus* / *Trinummus* / *Truculentus.*
Plin. *N. H.* : C. Plinius Secundus (Pline l'Ancien), *Naturalis Historia.*
Plut. *Aem. Paul.* / *Caes.* / *Cam.* / *Cor.* / *Crass.* / *C. Gr.* / *Mar.* / *Marc.* / *N (um).* / *Public.* / *R(om).* / *Syll.* // *Mor.* : *Q. R.* / *De frat. am.* : Πλούταρχος (Plutarque), (βίοι παράλληλοι) *Aemilius Paulus* / *Caesar* / *Camillus* / *Coriolanus* / *Crassus* / *C. Gracchus* / *Marius* / *Marcellus* / *Numa* / *Publicola* / *Romulus* / *Sylla* // Ἠθικά (*Moralia*) : Ῥωμαϊκά (*Quaestiones Romanae*), Περὶ φιλαδελφίας (*De fraterno amore*).
Pol. : Πολύβιος (Polybe), Ἱστορίαι.
Procop. *B. Got.* : Προκόπιος (Procope), Ὑπὲρ τῶν πολέμων E-H.

Sen. *N. Q.* : L. Annaeus Seneca, *Naturales quaestiones.*
Serv. (Serv. II) : Servius (Servius Danielis, interpolator), *Commentarii in Vergilium.*
Sil. It. : C. Silius Italicus, *Punica.*
Solin. : C. Julius Solinus (Solin), *Polyhistor.*
Stat. *S.* : P. Papinius Statius (Stace), *Siluae.*
Strab. : Στράβων (Strabon), Γεωγραφικά.
Suet. *Caes.* / *Vesp.* // *Gramm.* : C. Suetonius Tranquillus (Suétone), *Vita Caesaris* / *Vespasiani* // *De grammaticis.*

Tac. *Ann.* / *G.* / *Hist.* : C. Cornelius Tacitus (Tacite), *Annales* / *Germania* / *Historiae.*

Ter. *Andr.* : P. Terentius Afer (Térence), *Andria.*
Tert. *An.* / *Idol.* / *Monog.* / *Nat.* / *Spect.* : Q. Septimius Tertullianus (Tertullien), *De anima* / *De idolatria* / *De monogamia* / *Ad nationes* / *De spectaculis.*
Tib. : A. Albius Tibullus (Tibulle), *Elegiae.*

Val. Max. : Valerius Maximus (Valère Maxime), *Facta dictaque memorabilia.*

Varr. *L. L.* / *R. R.* : M. Terentius Varro (Varron), *De lingua latina* / *De re rustica.*
Verg. *Aen.* / *Ecl.* / *Georg.* / *Schol. Bern., Schol. Veron. in Verg.* : P. Vergilius Maro (Virgile), *Aeneis* / *Eclogae* / *Georgica* / *Scholia Bernensia, Veronensia in Vergilium.*
Vitr. : M. Vitruuius Pollio (Vitruve), *De architectura.*

2. Autres abréviations.

APAW. : *Abhandlungen der (königlichen) preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse.*
AC. : *L'antiquité classique.*
AJA. : *American Journal of Archaeology.*
AJPh. : *American Journal of Philology.*
ALL. : *Archiv für lateinische Lexicographie.*
ANF. : *Arkiv för nordisk filologi.*
ARW. : *Archiv für Religionswissenschaft.*
Av. : *Avesta.*
AV. : *AtharvaVeda.*
BAB. : *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques.*

BCA. : *Bulletino della commissione archeologica municipale (comunale) di Roma.*
BCH. : *Bulletin de correspondance hellénique.*
Bömer, *Fast.* : Franz Bömer, *Ovidius Naso, die Fasten*, I-II, 1957-1958.
BPhW. : *Berliner Philologische Wochenschrift.*
BSL. : *Bulletin de la société de linguistique de Paris.*

Catalano, *DA* / *SSR* : Perangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, 1960 / *Linee del sistema sovrannazionale romano*, I, 1965.
CIL. : *Corpus Inscriptionum Latinarum.*
Coll. Lat. : *Collection Latomus.*
CPh. : *Classical Philology.*
CQ. : *Classical Quarterly.*
CRAI. : *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.*

DA. : Charles Darenberg et Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.*
Degrassi, *ILLR* : Attilio Degrassi, *Inscriptiones latinae liberae rei publicae*, I, 1937 ; II, 1963.
Dumézil, *DIE.* / *DL.* / *Hér.* / *Heur* / *Idéol.* / *IR* / *JMQ. I-IV* / *ME. I-III* / *MV.* / *NA.* / *NR.* / *QII.* / *RIER.* : Georges Dumézil, *Les dieux des*

Indo-Européens, 1952 / *Déesses latines et mythes védiques*, 1956 / *L'héritage indo-européen à Rome*, 1949 / *Heur et malheur du guerrier*, 1969 / *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, 1958 / *Jupiter Mars Quirinus I-IV*, 1941-1948 / *Mythe et épopée*, I, 1968 ; II, 1971 ; III, 1973 / *Mitra-Varuṇa*², 1948 / *Naissance d'Archanges*, 1945 / *Naissance de Rome*, 1944 / *Quaestiunculae indo-italicae*, 1-16, 1958-1961 (dans *REL* et *Lat.*) / *Rituels indo-européens à Rome*, 1954.

Frazer, *Fast.* : James George Frazer, *The Fasti of Ovid*, I-V, 1919.

HOS. : *Harvard Oriental Series.*
HThR. : *Harvard Theological Review.*

IF. : *Indogermanische Forschungen.*
IIJ. : *Indo-Iranian Journal.*

JA. : *Journal Asiatique.*
JAOS. : *Journal of the American Oriental Society.*
JRS. : *Journal of Roman Studies.*

KZ. : *(Kuhn's) Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.*

Lat : *Latomus.*
Latte : Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960.
LH. : *Lettres d'humanité, Bulletin de l'Association Guillaume Budé.*
Lugli, *RA.* : Giuseppe Lugli, *Roma antica, il centro monumentale*, 1946.

MAAR. : *Memoirs of the American Academy in Rome.*
MAI. : *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.*
MAL. : *Monumenti antichi dei Lincei.*
Mattingly, *RC* : Harold Mattingly, *Roman Coins from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire*, 1928.
Mbh. : *Mahābhārata.*
MEFR. : *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome.*
MH. : *Museum Helveticum.*
Mnem. : *Mnemosyne.*

NS. : *Notizie degli scavi.*

PBSR : *Papers of the British School at Rome.*
Philol. : *Philologus.*
Platner, *TD* : Samuel B. Platner (et Th. Ashby), *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 1927 (= 1965).
PMAAR. : *Papers and Monographs of the American Academy in Rome.*

RA. : *Revue archéologique.*
RBPhH. : *Revue belge de philologie et d'histoire.*
RE. : Georg Wissowa, Wilhelm Kroll, etc., *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*
REA. : *Revue des études anciennes.*
REL. : *Revue des études latines.*
RF. : *Rivista di filologia.*
RHR. : *Revue de l'histoire des religions.*
RhM. : *Rheinisches Museum für Philologie.*
RL. : Wilhelm Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.*

RM. : *Mitteilungen des (kaiserlichen) deutschen archaeologischen Instituts, Römische Abteilung.*
RPh. : *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes.*
ṚV. : *ṚgVeda.*
RVV. : *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*

Śat. Brāhm. : *ŚatapathaBrāhmaṇa.*
SE. : *Studi Etruschi.*
SMSR. : *Studi e materiali di storia delle religioni.*

TAPhA. : *Transactions of the American Philological Association.*
TIg. : *Tabulae Iguuinae.*

Vetter : Emil Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, I, 1953.
Vid. : *Vidēvdāt.*

Wiss. : Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., 1912.

Yt. : *Yašt.*

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Les exposés d'ensemble de la religion des temps royaux et républicains sont très nombreux, et plusieurs (A. Grenier, H. J. Rose, etc.) seront mentionnés dans le corps du livre. Outre Wiss. (1912) et Latte (1960) [v. Liste des abréviations, 2], le lecteur pourra consulter notamment les ouvrages suivants, qui exposent des thèses très diverses :

Franz ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte*, 2. Aufl. 1956 : *I Grundlagen und Grundbegriffe* ; II *Der geschichtliche Ablauf*.

Cyril BAILEY, *Roman Religion and the Advent of Philosophy*, dans *The Cambridge Ancient History*, VIII, ch. 14, pp. 423-465, 1930.

— *Phases in the Religion of Ancient Rome*, 1932.

Jean BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 1957 ; 2e édition 1969.

— *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971.

Jean BEAUJEU, « La religion romaine », pp. 211-512 dans : *Le trésor de l'humanité*, vol. *Les Grecs et les Romains* (avec la collaboration de Henri Le Bonniec), 1967.

Pierre BOYANCÉ, *Études sur la religion romaine* (*Collection de l'École Française de Rome*, 11), 1972.

Maurice DAVID, *La religion romaine*, 1948.

W. Warde FOWLER, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899.

— *The Religious Experience of the Roman People*, 1911.

Giovanni Battista PIGHI, *La religione romana*, 1967.

Gerhard RADKE, *Die Götter Altitaliens*, 1965.

Nicola TURCHI, *La religione di Roma antica*, 1939.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

I. INCERTITUDE DE L'HISTOIRE DES PREMIERS SIÈCLES

L'histoire de la religion de la République romaine a longtemps participé de la relative solidité qu'on reconnaissait à toute la tradition écrite de ce peuple scrupuleux. Certes, les bons esprits de l'antiquité et, s'appuyant sur eux, plusieurs érudits de la Renaissance exprimaient déjà des doutes, relevaient des contradictions, soulignaient des invraisemblances. Mais cela ne touchait pas au fond des choses : dans le second livre du *De republica*, Cicéron n'a pas mis en question l'authenticité de chaque roi de Rome, à commencer par Romulus et Numa, se bornant à négliger les fables dont sont ornées les narrations des règnes. Par la suite, les savants européens se sont plutôt sentis rassurés par les hésitations ou par les franches déclarations de scepticisme dont Tite-Live, Denys, et même Plutarque ont assaisonné l'histoire des premiers siècles : était-il utile et sage de dépasser dans la critique des hommes qui, disposant de documents, les avaient appréciés avec bon sens et, finalement, avaient décidé de les utiliser en marquant honnêtement les limites de leurs certitudes ? C'est un Français huguenot, Louis de Beaufort, précepteur du prince de Hesse-Hombourg et membre de la Société Royale de Londres, qui, dans un livre publié à La Haye en 1738 (2e éd., dédiée au stathouder, 1750), coordonna et amplifia les raisons de douter non seulement avec Tite-Live et Denys, mais contre eux, par delà les frontières de leur doute [1]. Il passa au crible les sources qu'ils déclarent, rejeta tantôt comme inexistants, tantôt comme falsifiés, les « Grandes Annales » des Pontifes, les « Livres de Toile », les « Tables des Censeurs », et ne laissa subsister que les « Mémoires des Familles »,

1. *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine.* Nouvelle édition, avec une introduction et des notes, par A. Blot, Paris, 1866. Les quatre passages cités ci-dessous sont respectivement aux pages 13 (Liv., dans la traduction de Beaufort), 21, 23, 179.

pour les récuser aussitôt : ils sont effrontément mensongers. Il mit surtout en valeur le texte, digne en effet de considération, par lequel Tite-Live a ouvert son sixième livre :

J'ai rapporté, dans les cinq livres précédents, tout ce qui s'est passé depuis la fondation de Rome jusqu'à sa prise par les Gaulois. Ces événements sont obscurs, non seulement à cause de leur antiquité, qui fait qu'ils échappent à la vue par le grand éloignement où on les voit, mais aussi à cause du peu d'usage qu'on avait de l'écriture, qui est cependant le seul moyen de les sauver de l'oubli. Mais outre cela, grande partie de ce qui se conservait dans les livres des pontifes, dans les archives de l'État, ou dans les mémoires des particuliers, est péri dans l'incendie qui a consumé la ville.

Dans ce qui fut reconstitué après le désastre, au dire de Tite-Live, Beaufort flaire la supercherie :

Les magistrats ordonnèrent que sur toutes choses on recherchât les traités de paix et les lois. Ces lois étaient les lois des XII Tables et quelques lois royales. On en communiqua une partie à la connaissance du peuple ; mais les pontifes eurent grand soin de tenir cachée celle qui regardait la religion, afin de tenir toujours dans leur dépendance les esprits superstitieux du peuple.

Les traités de paix ? Pour ceux du début de la République, Beaufort n'a pas de peine à opposer Polybe à Tite-Live et à les ruiner l'un par l'autre. Quant aux Lois et aux livres des Pontifes, dit-il, « ils servaient, à la vérité, à faire connaître la constitution de l'ancien gouvernement et à découvrir l'origine de quelques coutumes ou cérémonies religieuses ; mais d'ailleurs ils ne pouvaient être d'aucun secours pour constater des faits, débrouiller les événements et en fixer les dates, ce qui est l'essentiel de l'histoire ».

Il est remarquable que Beaufort n'a pas poussé à bout son avantage : dans la seconde partie de son livre, où est prouvée « l'incertitude des principaux événements de l'histoire romaine » jusqu'au supplice de Régulus, il se borne à constater « qu'on ne peut rien dire de certain du fondateur de Rome », ni de l'époque de la fondation, mais, pas plus que Cicéron, ne conteste l'authenticité de Romulus. A propos de l'enlèvement des Sabines, qui lui paraît improbable, il écrit :

Est-il croyable qu'un prince, bien fait et orné de tant de belles qualités, tel que les historiens nous représentent Romulus, eût été réduit à la nécessité de vivre dans le célibat, s'il n'avait eu recours à la violence pour avoir une femme ? C'est un de ces épisodes que les premiers historiens ont trouvés propres à embellir l'histoire romaine ; et, y ayant une fois trouvé place, on a craint qu'elle n'y perdît quelque chose, si l'on l'en retranchait, quelque destitué qu'il fût de vraisemblance.

Et ainsi des autres rois, des « difficultés sur le nombre des tribus et sur l'âge des Tarquins », de la guerre de Porsenna, etc.

Il était réservé à la critique allemande du XIX^e siècle de dépasser ce scepticisme de bonne compagnie, embarrassé de sa propre puissance et des armes qu'il s'était données. Après Berthold Georg Niebuhr, Theodor Mommsen ne s'est pas contenté d'attribuer aux premiers historiens la préoccupation « d'embellir » l'histoire romaine ; il a commencé d'expertiser la matière de ces embellissements. Dans des essais admirables, il a montré que plusieurs fables des origines, et des plus importantes, s'expliquent comme la projection romanesque dans le passé d'événements qui se sont produits quelques siècles plus tard. Puisqu'on vient de lire l'opinion légère de Beaufort sur la première guerre de Rome, sur l'enlèvement des Sabines et ce qui s'ensuivit, je rappellerai une de ces propositions. La *Tatiuslegende* de Mommsen a paru en 1886 dans *Hermes* et a été reprise dans les *Gesammelte Schriften* IV, 1906, pp. 22-35. En voici le résumé, avec la discussion que j'en ai faite en 1944 [1] :

La principale raison qu'on a d'affirmer la « composante sabine » aux origines de Rome [2] est la légende de l'enlèvement des femmes sabines et de la guerre de Romulus avec Titus Tatius. Pas de fumée sans feu, dit-on : si altérée qu'elle puisse être dans ses détails, cette légende témoigne du moins d'un ancien contact entre les deux peuples. C'est à voir. On se libère un peu vite de certaines remarques de Mommsen qui, plus que les thèses qu'Ettore Pais a formulées ensuite, continuent de menacer jusque dans sa racine la « composante sabine » des origines romaines. Mommsen a montré que, dans ce cas particulier, il se peut bien qu'on observe une fumée sans feu.

Que faut-il entendre par « les Sabins » dont parle la légende ? Presque toutes les versions s'accordent à donner explicitement à cet appellatif sa valeur la plus large : les Sabins n'y sont pas les habitants de la seule ville de Cures. Si elles mettent Cures en vedette comme patrie de Titus Tatius et comme centre de la coalition qui se noue contre Rome, et si une étymologie courante, certainement fausse, rattache *Quirites* à Cures, « les Sabins » n'en sont pas moins l'ensemble fédéré de la nation sabine (Plut., *Rom.*, 16,3 et 17,1 ; Dion. 2, 36, 3-4 ; cf. Liv. 1, 9, 9 ; 10, 2 ; 30, 6) ; bref, les Sabins, c'est ce qu'on appellera plus tard le *nomen sabinum*.

Mais cette conception des Sabins entraîne la légende dans de grosses contradictions. Si elle s'en dégage, c'est, comme il est usuel, en évitant de les remarquer ; mais la critique ne peut être aussi accommodante. Le synécisme qui conclut la guerre, l'union des deux cellules nationales

1. *NR.* p. 145-148 ; je remercie les éditions Gallimard qui ont permis cette longue citation ainsi que celles des pp. 82-88 et des pp. 129-130.
2. Ce problème sera considéré plus tard, pp. 76-93.

avec leurs chromosomes institutionnels, religieux, etc., n'est concevable que si la Rome de Romulus a pour partenaire une société du même ordre de grandeur qu'elle-même, et non pas toute une nation fédérée qui la submergerait. D'ailleurs le nom même de *rex Sabinorum* donné à Tatius (Liv. 1, 10, 1, etc.) n'a pas de sens dans la mesure où les Sabins sont le *nomen sabinum* : ce qui a des *reges*, dans l'Italie primitive, ce sont les *urbes* particulières, et les chefs des fédérations ne portent jamais ce titre. Et puis la ville de Cures elle-même, dont la légende verse ainsi l'essentiel ou la totalité dans Rome, avec son roi, son peuple, ses richesses et son nom (*Quirites*), elle a pourtant survécu et tient son rôle dans l'histoire postérieure... Alors ?

Alors Mommsen a proposé une solution qui reste séduisante. Comme il arrive souvent, Rome aura logé dans sa première histoire la préfiguration d'un épisode important de l'histoire républicaine. Au début de ce IIIe siècle qui a vraiment fondé sa grandeur, Rome, avec les Latins déjà romanisés, s'est effectivement, après une dure guerre, alliée aux Samnites (291), et, après une promenade militaire, unie avec l'ensemble des peuples sabins : en 290 av. J.-C., elle a donné à ces derniers le droit de cité *sine suffragio*, en 268 elle leur a concédé la pleine égalité et les a, peu après, incorporés à la tribu *Quirina* nouvellement constituée. N'est-ce pas cette union, d'un type alors nouveau et de grande conséquence, qui a donné anachroniquement sa forme à la légende de Tatius, où les Romains, en dépit des contradictions, voyaient l'union de deux « nationalités » ? Certes quand Mommsen utilise le passage où Servius (*Aen.* 7, 709) précise que, une fois reçus dans Rome, les Sabins furent citoyens mais sans droits politiques, *ciues excepta suffragii latione*, peut-être pousse-t-il l'analogie trop loin, car tous les autres auteurs, d'Ennius et de Varron à Plutarque et à Appien, présentent la fusion des peuples de Romulus et de Tatius comme égalitaire (cf. la juste critique d'Ett. Pais, *Storia critica di Roma*, 1, 2, 1913, p. 423) ; du moins Servius, ou plutôt sa source inconnue, démontre-t-il par là que les rapports entre la légende des origines et l'événement diplomatique du IIIe siècle étaient sentis des Romains classiques : que fait-il, sinon reproduire exactement l'accord de 290, la première étape de l'union ? Mais point n'est besoin d'admettre une telle précision dans la correspondance : les « mythes » qui justifient d'avance les événements ne les copient pas dans le détail ; ce que les annalistes voulaient signifier ici et préfigurer, c'était la réconciliation totale et la fusion des deux peuples traditionnellement ennemis, les Latins et les Sabins : les étapes du processus importaient peu, et mieux valait même un raccourci frappant. Or c'est bien ce que donnent les historiens : au IIIe siècle « Rome » est une façon brève de désigner la nation latine et « les Sabins » sont l'ensemble fédéré des peuples sabins, y compris Cures ; et, par leurs traités, ces deux partenaires ont bien réalisé ce que Tite-Live dit de l'accord Romulus-Tatius (1, 13, 4) : *nec pacem modo sed ciuitatem unam ex duabus faciunt ; regnum consociant, imperium omne conferunt Romam*, — à ceci près que la légende traduit littéralement l'expression « *recipere in ciuitatem* » qui, dans l'événement du IIIe siècle, était purement abstraite et n'impliquait pas immigration. On vérifiera aisément que cette perspective résout toutes les contradictions précédemment relevées dans la légende.

A ces constatations Mommsen en a joint d'autres qui sont d'un moindre intérêt parce que l'appréciation subjective y a plus de part.

En outre il considère gratuitement comme secondaire le lien pourtant fortement affirmé par toute la tradition entre la guerre sabine et l'institution des tribus. Il pousse à l'extrême le caractère « politisch-ätiologisch » qu'il reconnaît à toute la « Quasihistorie » de la Rome primitive : il semble bien penser que ce n'est pas seulement l'affabulation, la portée du récit et le nom des Sabins qui datent du IIIe siècle, mais que tout est invention tardive, littéraire, qu'aucune tradition ancienne, avec ou sans Sabins, n'a servi aux annalistes de matière première. Ces excès dans les conclusions ne doivent pas faire méconnaître ce qu'il y a de grave, de frappant dans les principales pièces du dossier.

L'examen de cette légende sera repris plus loin au point où l'a laissé Mommsen et avec d'autres moyens [1]. Je résisterais d'ailleurs davantage aujourd'hui à mon penchant pour la solution de Mommsen, que M. Jacques Poucet attaque depuis peu dans une série de brillantes études [2]. L'événement de 290, notamment, n'a pas eu en réalité, pense-t-il, l'ampleur qu'il reçoit dans cette construction et qui est nécessaire en effet pour la soutenir. Ses arguments ne me paraissent pas décisifs et je doute qu'il ait raison d'expliquer à son tour la légende sabine des origines par le démarquage d' « événements » du Ve siècle, eux-mêmes suspects et. en tout cas, de sens bien différent (Clausius et ses clients émigrant chez les Romains à la veille d'une guerre ; le démagogue Herdonius occupant le Capitole que reprend Mamilius de Tusculum). Mais le seul fait de cette contestation engage à laisser le problème ouvert, non sans souligner toutefois que l'utilisation, dans la fabrication de l'histoire romaine primitive, de ces événements du Ve siècle — à les supposer réels — serait isolée, alors que les « vieillissements » probables qui y ont été décelés se situent tous entre le second quart du IVe siècle et la fin des guerres Samnites, en gros entre 380 et 270 : le règne d'Ancus Marcius, et d'abord son nom, doivent sans doute beaucoup à l'ascension de la *gens* Marcia au milieu du IVe siècle, et aux événements de ce temps : Ancus est dit avoir fondé Ostie et fait des marais salants tout autour (Liv. I, 33, 9) ? La colonie d'Ostie a été fondée effectivement aux environs de 335 (Carcopino) et c'est près des salines d'Ostie

1. Ci-dessous, pp. 82-88.

2. Après les *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, 1967, v. « Les Sabins aux origines de Rome : légende ou histoire ? », *Études Classiques* 39, 1971, pp. 129-151, 293-310 ; « Romains, Sabins et Samnites », *AC.* 40, 1971, pp. 134-155 ; « Les Sabins aux origines de Rome, orientations et problèmes », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrg. von H. Temporini, I, 1971, pp. 48-135. Si l'auteur a raison dans sa critique de Mommsen, la guerre légendaire des origines n'aura pas eu de « modèle » dans l'authentique histoire postérieure, — ce qui est bien possible.

que Marcius Rutilius, le premier plébéien qui ait été dictateur et censeur, battit les Étrusques en 356. Ancus est dit avoir installé les vaincus de Politorium sur l'Aventin (*ibid.*, 2) ? C'est que l'Aventin a été authentiquement peuplé en 340. Certains traits de la « politique » de Servius Tullius (qui est soutenu par les *primores patrum* et favorise la plèbe : Liv. 1, 41, 6 et 49, 2 ; 46, 1) opposée à celle de Tarquin l'Ancien (qui s'appuie sur les *patres minorum gentium* et les *equites* : *ibid.* 35, 6 et 35, 2 et 7), paraissent composés d'après les circonstances de la fameuse censure d'Appius Claudius (312-308). L'organisation servienne que Tite-Live décrit en 1, 43, n'est pas antérieure au IVe siècle, et certains auteurs ont pensé que l'estimation des sommes d'argent lors du *census* de ce roi a été faite en valeurs de la fin du IVe siècle et du début du IIIe. Pour la légende de Romulus même, l'authentique fondation d'un temple à Jupiter Stator est de 294, et c'est dans l'ensemble théologique qui se déploie avant la bataille de Sentinum (295) que Romulus est attesté pour la première fois avec son jumeau dans le rang traditionnel de Quirinus, — lequel reçoit un temple en 293 sur le Quirinal, à la place du vieux *sacellum* dont il s'était jusqu'alors contenté.

L'ingéniosité d'un Ettore Pais et de quelques autres a poussé très loin, trop loin, cette quête des anachronismes, mais le groupement du plus grand nombre des plus probables entre 380 et 270 permet de dater à cette basse époque la mise au point définitive de l'histoire royale, celle qu'a connue Ennius et que nous lisons. Pour les premiers siècles de la République, « l'incertitude » est aussi grande, aggravée par les falsifications des grandes familles. La guerre de Véies encore, et le drame gaulois de 380, et toute la geste de Furius Camillus ne nous sont connus qu'à travers des réfections qui ne permettent pas de toucher les événements [1]. Même ceux du IVe siècle inquiètent souvent, et ce n'est guère que dans sa seconde partie que l' « histoire » romaine commence à se présenter, en gros, avec le minimum de pureté que requiert ce grand mot.

Il est enfin une autre forme d'anachronisme involontaire, qui complique l'étude, non plus tant des événements que des mœurs, de la civilisation : les annalistes et leurs héritiers les historiens, malgré quelques touches d'archaïsme, ne se soucient pas d'imaginer les anciens Romains dont ils parlent autrement que sous les traits des contemporains. Ils ont beau, devançant

1. C'est la principale matière des trois parties de *ME.* III, 1973.

les poètes augustéens, insister en termes généraux sur l'humilité des origines, leur Numa, leur Ancus, et Servius, et Publicola vivent, calculent, créent comme on le fera dans la Rome des Scipions et des Catons ; au chiffre d'hommes près, les armées engagées dans les premières batailles sont déjà, contre toute vraisemblance, des légions ; au plus dur de la mêlée du Forum, c'est un temple que Romulus voue à Jupiter ; et, dès les débuts, Sénat et foule s'opposent, rusent l'un avec l'autre comme ils feront jusqu'à l'Empire. Ce qu'on appelle les premiers Romains, les vieux Romains, les fameux soldats-laboureurs, ne sont au mieux que des Catons vieillis de quatre siècles : telles ces peintures paysannes de Dalécarlie qui représentent les scènes de l'Évangile dans les costumes qui se mettent encore le dimanche quand on va à l'église, et dans un décor de Skansen.

Tels étant les textes, les historiens modernes leur font plus ou moins de crédit, réduisent ou élargissent la mesure de l'incertitude, par la pente naturelle de leur esprit ou en vertu de partis-pris fondés sur d'autres considérations, plutôt que par des raisons sorties de la matière même [1].

D'autres sources d'information compensent-elles cette infirmité de la tradition annalistique ?

Il n'y a presque pas de témoignage étranger : les Grecs n'ont parlé de Rome que fort tard et les premiers qui l'ont fait avec quelque étendue avaient plus d'imagination et plus d'entraînement, mais non plus d'archives ni plus de critique que les Romains eux-mêmes : le début du *Romulus* de Plutarque montre assez ce qu'a pu être leur travail, le foisonnement de fables entre lesquelles la tradition nationale a sobrement choisi. Pour la période étrusque, un document unique, mais capital, les fresques de la tombe François de Vulci, apporte à la fois une confirmation éclatante à l'existence, comme chef de Rome, d'un condottière nommé Mastarna, c'est-à-dire Servius Tullius, et des frères Vipinas, c'est-à-dire Vibenna, et la preuve que la présentation romaine de l'avènement et du règne de ce même Mastarna différait entièrement de la présentation étrusque, laquelle, moins intéressée, et formée chez un peuple alors plus lettré, a des chances d'être plus proche de la réalité.

L'épigraphie est muette : à de rares exceptions près dont une,

1. V. les raisonnables réflexions de P. Fraccaro, « The history of Rome in the regal period », *JRS*. 47, 1957, pp. 59-65. Sur les « livres de toile », v. R. M. Ogilvie, « Licinius Macer and *libri lintei* », *ibid.* 48, 1958, pp. 40-46.

très importante, concerne directement la religion [1], il ne subsiste rien d'écrit, sur pierre ni sur tuf, des quatre premiers siècles de Rome, et ce n'est qu'au second siècle avant notre ère que les collections contribuent utilement à la connaissance de la civilisation et de l'histoire.

Reste l'archéologie, le bilan de l'exploration méthodique du site romain qui se poursuit depuis plus d'un siècle et qui, dans les trente dernières années, a pris une ampleur des plus prometteuses. Quant à l'histoire, les résultats en sont de première importance, et restituent, non certes au détail, mais au tableau d'ensemble et surtout à la chronologie, aux principales dates et aux divisions générales de la tradition annalistique, le crédit que le seul examen des textes ne permettait pas de maintenir. En voici brièvement le tableau. [2]

Même s'il y a des marques de présence humaine sensiblement plus anciennes (second millénaire), c'est bien au milieu du VIII[e] siècle que plusieurs points élevés du Palatin (Germal,

1. Ci-dessous, p. 99.

2. Je résume les claires mises au point de R. Bloch, *Les origines de Rome (Club du Livre Français)*, 1959, pp. 63-100, et *Appendice* à Tite-live, Livre I (Budé), 1965, pp. 99-153, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie. Sur les données archéologiques du Palatin et du Forum, v. les travaux de S. M. Puglisi, notamment « Gli abitatori primitivi del Palatino attraverso le testimonianze archeologiche e le nuove indagini stratigrafiche sul Germalo » *MAL.* 41, 1951, col. 1-138 ; « Nuovi resti sepolcrali nella valle del Foro Romano », *Bull. di paletnologia italiana, N. S.* 8, 4, 1952, pp. 5-17. Einar Gjerstad constitue depuis vingt ans, après une révision complète des fouilles, un corpus monumental de l'archéologie du site romain : *Early Rome* (*Acta Instituti Romani Regni Sueciae, Series Prima*, 17) : I, 1953, *Stratigraphical Researches in the Forum Romanum and along the Sacra Via* ; II, 1956, *The Tombs* ; III, 1960, *Fortifications, Domestic Architecture, Sanctuaries, Stratigraphic Excavations* ; IV, 1966, *Synthesis of Archaeological Evidence*. L'auteur soutient une chronologie révolutionnaire, dont les archéologues discutent, exposée dès 1952 dans l'article « Scavi Stratigrafici nel Foro Romano e problemi ad essi relativi », *BCA.* 73 (1949-50), pp. 3-19. Dans son troisième volume, l'auteur produit des traces de culture de l'âge du bronze qui allongent la préhistoire du site jusque vers 1500 avant J.-C. Parmi les opposants, je signale A. von Gerkan, « Zur Frühgeschichte Roms », *RhM.* 100, 1957, pp. 82-97 ; « Das frühe Rom nach E. Gjerstad », *ibid.* 104, 1961, pp. 132-148 ; réponse de E. Gjerstad, « Discussions concerning early Rome », *Opuscula Romana*, III, 1960. En tout cas, l'utilisation que ce savant fait des légendes n'est pas acceptable : « Legends and facts of early Roman history », *Studier, Lund, K. hum. vet. samfundet*, 1960-61, 2. — V. surtout H. Müller-Karpe, *Vom Anfang Roms, RM., Ergänzungsheft* 5, 1959, et M. Pallottino, qui a recensé un grand nombre de publications récentes dans « Fatti e leggende (moderne) sulla più antica storia di Roma », *SE.* 31, 1963, pp. 3-37. L'état actuel de l'exploration du sol romain est clairement exposé, mais avec des interprétations généreuses, dans J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, 1969, pp. 79-92.

Palatium) ont été durablement occupés par des villages dont la trace directe subsiste, alors que l'existence d'établissements, un peu postérieurs, sur l'Esquilin et sur le Quirinal n'est provisoirement qu'hypothétique, déduite de l'existence d'une nécropole assez vaste sur le premier, de cinq tombes isolées sur le second. C'est au VII^e siècle seulement, à partir de 670, et avec une coupure due à des inondations, que le peuplement s'est étendu à la vallée du Forum, jusqu'alors utilisée pour les sépultures. A partir de 650, le Quirinal, le Viminal, le Capitole offrent de riches dépôts votifs, des *fauissae*, attestant l'existence de lieux de culte, construits ou non, durablement utilisés : la principale *fauissa* du Quirinal, par exemple, proche des tombes du VIII^e siècle, contient de la céramique dont la date descend jusque vers 580. Du milieu du VI^e siècle au début du V^e, un clair changement du matériel archéologique renvoie incontestablement à l'Étrurie et atteste que Rome a eu la période d'hégémonie étrusque et de richesse que décrit l'annalistique : le soubassement du temple capitolin à trois *cellae* attribué aux Tarquins a laissé des vestiges qui se datent de la fin du VI^e siècle, et des fragments d'égout, d'enceinte peut-être, sont du même temps. Si les dates qu'imposent ou suggèrent ces trouvailles ne coïncident pas avec les limites que l'annalistique donne à la royauté étrusque, l'essentiel n'en est pas moins confirmé ; confirmé aussi, par la disparition, vers 480, du luxe que représentait la céramique grecque importée, le retour de Rome, dans le premier quart du V^e siècle, à son étroite latinité.

Tout cela est extrêmement précieux et dessine une histoire qui rejoint et éclaire certains faits cultuels dont l'annalistique ne rend pas compte, par exemple la fête annuelle du *Septimontium* (Fest. p. 439 L²) [1] qui se célébrait chaque 11 décembre et où des sacrifices étaient offerts par les habitants des trois sommets du Palatin, par ceux des trois sommets de l'Esquilin et, en septième, par ceux de Suburre, à l'exclusion des gens du Quirinal, du Viminal, du Capitole, de l'Aventin et, au ras du

1. Il y a débat (et dès l'antiquité : p. ex. Lyd. *Mens.* 4, 155) sur la définition topographique des sept *montes* primitifs, et même sur le nom de la fête : L. A. Holland, « *Septimontium* or *Saeptimontium* ? », *TAPhA.* 84, 1953, pp. 16-34 ; J. Poucet, « Le Septimontium et la Succusa chez Festus et chez Varron, un problème d'histoire et de topographie romaines », *Bulletin de l'Institut Belge de Rome* 32, 1960, pp. 25-73. On interprète en général cette fête comme la commémoration « d'une première union des villages romains », au début du VII^e siècle. D'autres conceptions sont possibles. Dès le début tout ou partie des « villages » dispersés ont pu former une unité politique sous un même *rex*.

fleuve, du Forum : l'ensemble ainsi défini concorde en tout cas avec l'état du peuplement qui se lit sur le sol même, tout au début du VII^e siècle, si, comme il est probable, l'Esquilin a été occupé peu après le Palatin.

Si l'archéologie confirme ainsi les cadres de l'histoire royale, elle en infirme indirectement certaines prétentions : on est d'accord que, jusque vers 575, malgré ses échanges commerciaux avec Faléries, avec Caeré, dont témoigne la céramique, Rome, bien moins prospère que les cités étrusques voisines, était incapable des conquêtes, de l'expansion dont l'annalistique fait honneur aux rois Tullus et Ancus, pour ne pas parler de Romulus ; la destruction d'Albe par le premier est une fiction, comme l'ouverture du port d'Ostie par le second est un anachronisme. Cette assurance négative, elle aussi, est la bienvenue.

Mais l'enseignement de l'archéologie a ses bornes naturelles. Non seulement les fouilles ne permettent pas d'entrevoir le déroulement d'événements dont elles ne découvrent que les effets, mais elles n'informent pas, quoi qu'on dise, sur ce qui importerait le plus à l'étude de la civilisation et de la religion : l'origine, la nationalité des hommes qui ont occupé les *montes* et les *colles*, l'homogénéité ou la dualité du plus ancien peuplement. Nous aurons à réexaminer ce point [1], cette option qui commande l'interprétation des origines religieuses, auxquelles nous devons maintenant revenir.

1. Ci-dessous, pp. 91-93, 161.

II. HISTOIRE POLITIQUE ET HISTOIRE RELIGIEUSE

Une des chances de l'étude des faits religieux a été que celui-là même qui avançait avec le plus de bonheur la critique des légendes des premiers siècles de Rome, Mommsen, et après lui un autre grand homme, son disciple Georg Wissowa, ont senti que l'incertitude de l'histoire politique et militaire n'entraînait pas automatiquement celle de l'histoire religieuse. Quelques réflexions de bon sens font vite comprendre cette relative indépendance. Alors que le passé politique et militaire, sauf dans les lois et traités qui en sont issus, est bel et bien du passé enregistré ou fabriqué, et sans utilisation pratique, la religion est toujours, en tout lieu, chose actuelle et active ; ses rites sont journellement ou annuellement célébrés, ses concepts et ses dieux interviennent dans la routine des temps calmes comme dans la fièvre des temps de crise. De plus, à Rome, depuis longtemps sinon de toujours, la religion occupait un nombreux personnel, des groupes de spécialistes qui, de génération en génération, se passaient les règles du culte, et que contrôlait le *pontifex*. Quand il s'éleva des temples, la date de consécration et les circonstances du vœu ne pouvaient guère s'oublier. Même un coup terrible comme le désastre gaulois ne dut pas compromettre sensiblement de telles traditions, à la fois simples et, quant aux rites, maintenues vivantes par la pratique. Enfin, jusqu'à ce que les grands sacerdoces fussent devenus des postes stratégiques dans les luttes entre classes ou factions, la science religieuse, tout importante et actuelle qu'elle était, restait autonome, soumise uniquement à ses propres règles et à sa logique interne, et, par conséquent, moins exposée que le récit des événements profanes aux entreprises falsificatrices de l'orgueil ou de l'ambition. Bref, pour nous borner à quelques exemples frappants, l'histoire des Tarquins n'est peut-être qu'un tissu de fables, mais l'authenticité du culte Capitolin qu'ils ont légué à la République ne s'en trouve pas compromise. Ce n'est certainement pas Numa qui a créé les offices des trois grands flamines, et notamment pas du premier, du flamine de Jupiter ;

cela n'empêche pas que le motif qui est attribué par les annalistes à cette création, à savoir le souci de décharger le *rex* de la plupart des offices religieux incompatibles avec sa nécessaire liberté d'action, n'énonce, entre le *rex* et le *flamen Dialis*, et par delà le prêtre, entre le *rex* et Jupiter, une affinité tout à fait conforme à ce que montre par ailleurs le statut réel de ce personnage.

D'autre part, en dehors de toute théorie, Mommsen et Wissowa comprenaient qu'une religion ne saurait être, pour l'essentiel, à aucun moment, l'accumulation anarchique de conceptions et de prescriptions apportées par toutes sortes de hasards. Certes, d'un bout à l'autre de son histoire, Rome montre une remarquable aptitude à absorber ce que les circonstances et le voisinage lui proposent de religieusement puissant, fêtes et dieux ; mais ce qu'elle prend ainsi, elle l'annexe, avec des précautions, à un capital national préexistant, déjà riche, où se remarquent vite des divisions naturelles, des structures partielles, sinon un plan unitaire. On a reproché au *Manuel* de Wissowa sa disposition systématique. Mais ce parti-pris résulte de la nature de la matière. Il importe peu que cet auteur ait couvert sa principale division — dieux anciens, dieux importés — des deux noms d'*Indigetes* et de *Nouensides* (ou *-siles*), sûrement mal interprétés en « indigènes » et en « nouvellement installés » ; cette erreur est désagréable à l'œil parce qu'elle se répète dans les titres courants de 223 pages impaires, mais on se rend vite compte qu'elle n'a pratiquement aucune importance et n'empêche pas la division d'être utile.

Enfin Mommsen et Wissowa ont été imperturbablement indifférents aux théories éphémères qui, de leur temps, se sont succédé quant à la nature, à l'origine et à l'évolution stéréotypée des faits religieux : mythologie solaire de Max Müller ou animisme de Tylor, génies de la végétation de Mannhardt et de ses disciples ou totémisme de Salomon Reinach, elles ont éveillé la défiance de ces savants exacts et précis. La résistance de Wissowa n'a sans doute pas manqué d'*hybris* et l'on regrette l'exécution sommaire qu'il a faite, au bas d'une note, de l'auteur du *Golden Bough* [1]. Mais cet excès dans la réserve ou, si l'on veut, dans la fermeture vaut mieux que les engouements qui, avant et après *Religion und Kultus der Römer*, ont produit tant d'études aussi vite démodées qu'écrites. Ce manuel aurait besoin d'être mis à jour, et, quant à la doctrine, corrigé dans

1. P. 248, n. 3.

de larges parties. Il n'en reste pas moins le meilleur : il n'a pas été remplacé.

Ceux qui ont appliqué à l'interprétation de la religion romaine les théories successivement ou simultanément en vogue depuis un siècle ont tous posé, explicitement ou non, un même postulat : les premiers Romains, sur lesquels décidément la tradition ne dit rien de valable, auraient été des « primitifs », comparables pour le niveau intellectuel aux peuples d'Amérique, d'Afrique, de Mélanésie, qui n'ont été observés que depuis deux ou trois cents ans, et surtout depuis cent, et qui appartiennent non aux historiens, mais aux ethnographes. Leur religion devait donc se couler dans les formes que chaque école considérait comme primitives et c'est de ces formes, par évolution, que serait sortie la religion de leurs petits-fils, les Romains auxquels les auteurs classiques donnent accès.

Il faut reconnaître que les novateurs trouvaient, dans les auteurs classiques, des complices avant la lettre : c'est un lieu commun de l'époque d'Auguste que d'opposer au luxe, à la vie complexe du grand règne, la simplicité, le caractère vraiment élémentaire, presque embryonnaire, de la Rome primitive, et cela dans l'habitat comme dans les mœurs, dans les institutions politiques comme dans les cultes : quelques centaines de pâtres sur le Palatin, telle était Rome, à les en croire, sept siècles avant Auguste. On reconnaîtra aussi que l'archéologie renforce cette impression. Devant les quelques traces de cabanes qu'on lui montre, exiguës, irrégulières, quel visiteur du Palatin ne redit avec Properce (4, 1, 9-10) :

Qua[1] *gradibus domus ista Remi se sustulit olim*
Unus erat fratrum maxima regna focus... ?

Qui ne se demande même comment une de ces *casae* pouvait abriter à la fois deux frères et un foyer ? Dans de si misérables demeures on imagine mal une vie qui ne soit pas entièrement prise par les besoins les plus impérieux, où la pensée ait assez de liberté pour concevoir, organiser, conserver une théologie au-dessus du « primitif », de quelque manière qu'on se le représente.

Il faut pourtant résister à cet entraînement. A voir ce qui reste d'Emain Macha en Irlande, ou les traces de la vingtaine

1. Var. *quod, quo.*

de huttes circulaires qui subsistent au pied de Caer y Twr, près de Holyhead, en Anglesey, et tant d'autres sites, on imagine difficilement qu'il ait existé dans ces pays celtiques un corps de druides dont les études — théologie, rituel, droit, traditions épiques — duraient jusqu'à vingt annés. Sur combien de chantiers archéologiques n'éprouve-t-on pas le même étonnement ! Or, pas plus que les Celtes leurs cousins, les Latins qui sont venus s'installer sur le Palatin n'étaient des hommes neufs, qui auraient eu tout à créer, tout à trouver. Ils étaient, leur langue le prouve, les descendants d'envahisseurs venus de loin, par étapes, et qu'il n'est plus possible aujourd'hui de considérer comme des primitifs. Pour la première fois, nous avons à écrire ici un nom qui reviendra souvent dans ce livre : ils étaient des Indo-Européens et, leur langue encore le prouve, des Indo-Européens conservateurs, qui nommaient d'importantes notions politico- ou magico-religieuses du même nom que, à l'autre extrémité du domaine, les Indiens védiques ou les plus vieux Iraniens, parfois aussi que les Celtes, appliquaient à la même notion ou à des notions très voisines. Pour ne pas parler de la religion, qui sera notre matière, il est remarquable que, comme celui de la société védique (*rāj(an)*), comme celui de toutes les sociétés celtiques anciennes (*rīg-*), le chef de la société romaine primitive porte le vieux nom indo-européen **rēg-*. Ce seul fait assure que les habitants des cabanes des *montes* tibérins n'étaient pas des groupes de familles inorganiques, qui, au bout d'un certain temps, se seraient associées en créant des institutions nouvelles, mais que, au contraire, ils étaient arrivés avec une structure suprafamiliale, politique traditionnelle : comment supposer en effet que ces hommes qui, d'un lointain passé, avaient hérité, avec le mot, la notion de *rex*, l'avaient d'abord laissée péricliter pour la réactiver ensuite, sous le même nom ?

Or, si nous ne connaissons pas directement le *rex* latin, la comparaison du *rí* irlandais et du *rāj(an)* védique permet de concevoir avec quelque couleur ce qu'était le **rēg-* indo-européen, duquel ils sont dérivés. La fonction du *rāj(an)* n'est pas, quoi qu'on ait proposé jadis, « dérivée » de celle du chef de famille. Comme le *rí*, il transcende les divisions sociales, représente des valeurs, a des devoirs et des droits qui ne peuvent passer pour l'amplification du statut de n'importe quel chef de famille. Comme le *rí* avec son druide personnel, il vit et fonctionne en symbiose avec un représentant éminent de la classe sacerdotale, le brahmane qui est son chapelain, son

puróhita, et qui lui rend en protection mystique ce qu'il lui donne en générosité. Non seulement sa consécration est une importante cérémonie religieuse, mais il a à sa disposition toute une gamme de cérémonies proprement royales, notamment le sacrifice du cheval qui fait de lui une sorte de sur-roi — comme l'Irlande connaît un *ardrí* en tête de sa hiérarchie de *rig*. Le *rex* romain ne devait pas être moins hétérogène au corps social qu'il présidait. Si ce qu'on sait de son fantôme des temps républicains, le *rex sacrorum*, n'est pas suffisant pour donner la mesure de cette hétérogénéité, du moins la solidarité du *rex* et du plus haut placé des flamines (Liv. 1, 20, 2) rappelle-t-elle celle du *rāj(an)* ou du *rí* avec leur principal brahmane ou druide [1] ; d'autre part la Rome républicaine a conservé une liaison significative, qui sera étudiée plus tard, entre le sacrifice annuel du cheval et, à défaut du roi, la « maison du roi », la *Regia*, et cela dans un rituel dont le symbolisme est proche de celui de l'*aśvamedha* indien [2]. Ces rencontres précises, pour des personnages qui portent le même nom, et dont les femmes ont aussi pour nom des dérivés archaïques, en nasale, du leur (lat. *rēgīna*, véd. *rājñī-*, irl. *rígain*), ne peuvent pas être l'effet du hasard : il y a eu continuité d'une structure indo-européenne à la structure romaine que nous connaissons, et les sociétés du Palatin, de l'Esquilin, etc., présentaient l'organisation complexe traditionnelle, avec un *rex* religieusement doublé par le premier *flamen*, et des cérémonies royales traditionnelles, dont la station finale de la queue et de la tête de l'*Equus October* à une *Regia* transplantée sur le Forum attestent encore l'existence.

Je me borne ici à ces réflexions. Elles suffisent à faire sentir, non pas la complète inexactitude, mais la grande insuffisance de l'idée que Frazer, dans la ligne des *Wald- und Feldkulte*, avait formée de la royauté latine en la ramenant pour l'essentiel à régenter, à assurer la fécondité de la nature.

1. Ci-dessous, pp. 164 et 572-573.
2. Ci-dessous, pp. 236-238.

III. LA RELIGION ROMAINE LA PLUS ANCIENNE : *NUMEN* OU *DEUS* ?

Laissant de côté les fantaisies fondées sur le totémisme, que personne ne défend plus, et aussi ce mannhardtisme qu'il ne s'agit pas tant de réfuter que d'intégrer, à sa place limitée, dans une vue plus générale et mieux équilibrée de la religion romaine, nous devons nous arrêter devant la seule de ces théories qui, sous des formes diverses, occupe encore la vedette dans de nombreux livres : celle qu'on a nommée, d'un mot artificiel et négatif, le prédéisme [1] ou, plus récemment, d'un nom expressif et meilleur, le dynamisme, et qui place, à l'origine des représentations religieuses, avant les notions de dieu personnel et même d'esprit, qui en seraient des produits évolués, la croyance à une force diffuse, ou plutôt dispersée dans des supports matériels nombreux, et d'action à la fois fruste et automatique.

L'observation des Mélanésiens a fourni le point de départ de cette doctrine. En 1891, dans son livre *The Melanesians*, p. 118, l'évêque Codrington avait donné une définition du *mana* qui a fait son chemin :

> La pensée mélanésienne est entièrement dominée par la croyance en un pouvoir ou une influence surnaturel, qui est appelé presque partout *mana*. C'est cette force qui produit tout ce qui est au delà du pouvoir ordinaire des hommes, en dehors des règles communes de la nature. Elle est présente dans l'atmosphère de la vie, s'attache aux personnes et aux choses, et se manifeste par des effets qui ne peuvent être attribués qu'à son opération.

En 1926, un latiniste anglais, Herbert Jenkins Rose, a été illuminé par cette révélation de la forme la plus élémentaire du sacré ; il a rapidement amassé de quoi établir que cette même conception domine la religion romaine et, replacée aux origines, en explique tout le développement [2]. Il a cherché le

1. K. Vahlert, *Praedeismus und römische Religion, Diss. Frankfurt*, 1935. Sous cette forme, la théorie n'a guère de défenseurs. Les discussions qui suivent, pp. 36-62, peuvent paraître oiseuses, inutiles aux historiens des religions, qui savent depuis longtemps que les « primitifs » ne pensent pas ainsi. Mais H. J. Rose continue à impressionner beaucoup de latinistes, moins bien informés.

2. Déjà Fr. Pfister, *BPhW.* 40, 1920, p. 648.

nom que les Romains donnaient au *mana* et il l'a trouvé : c'est *numen*. L'influence de H. J. Rose a été considérable dans le quart de siècle qui a suivi [1]. Il a obtenu à Utrecht un appui décidé dans la personne de M. Hendrik Wagenvoort, dont il a lui-même traduit en 1947, sous le titre *Roman Dynamism*, un livre publié d'abord en néerlandais (1941) sous le titre : *Imperium, Studiën over het manabegrip in zede en taal der Romeinen* [2]. En France, Albert Grenier, s'occupant sur le tard de religion, lui a donné une adhésion enthousiaste [3] ; des hellénistes considérables, gagnés par la contagion, ont entrepris d'identifier le *mana* dans leur domaine ; ils l'ont rencontré sous un nom aussi inattendu que *numen* : c'est, paraît-il, δαίμων.

Divers signes permettent de penser que le plus fort de l'engouement est passé et que la théorie ne survivra pas longtemps à son promoteur, décédé il y a quatorze ans. Cependant elle occupe encore de fortes positions et doit être examinée avec soin. Voici comment il l'énonçait en 1926 (*Primitive Culture in Italy*, pp. 144-145), après avoir défini la théologie romaine classique, « en dehors d'un ou deux grands dieux », comme un « polydaemonism », c'est-à-dire un amas d'êtres capables chacun d'accomplir une action unique et n'ayant, en dehors de cette spécialité, aucune existence dans le culte ni dans l'imagination :

> Ce sont moins des dieux que des manifestations particulières du *mana*. *Spinensis* fournissait le mana nécessaire pour éliminer les épines des champs ; *Cinxia*, celui qu'il fallait pour ceindre correctement la fiancée ; et ainsi pour d'autres, innombrables. Quelles histoires aurait-on pu raconter sur des êtres aussi fantomatiques, aussi inintéressants ?
>
> Le mot qui les désigne, eux ou leur pouvoir, est remarquable : *numen*. Le sens littéral est simplement « un signe de tête », ou plutôt, car il s'agit d'une formation passive, « ce qui est produit par l'acte de faire un signe

1. J'ai eu plusieurs fois à discuter, peu agréablement, avec cet auteur, notamment *RHR.* 133, 1947-48, pp. 241-243 ; *DL.* 1956, pp. 41 et n. 2 et 118-123.

2. J'ai examiné le chapitre IV de ce livre dans « *Maiestas* et *grauitas*, de quelques différences entre les Romains et les Austronésiens », *RPh.* 26, 1952, pp. 7-28 (repris dans *IR.* pp. 125-152) ; d'où une discussion : H. Wagenvoort, « *Grauitas* et *maiestas* », *Mnem.* 4. S., 5, 1952, pp. 287-306 ; G. Dumézil, « *Maiestas* et *grauitas* », II, *RPh.* 28, 1954, pp. 19-20 ; cf. O. Hiltbrunner, « *Vir grauis* », *Festschr. A. Debrunner*, 1954, pp. 195-206, et J. Ph. Lévy, « Dignitas, grauitas, auctoritas testium », *Studi in onore di Biondo Biondi*, II, 1963, pp. 1-94. J'examinerai prochainement deux autres chapitres de *Roman Dynamism*.

3. « Observations sur l'un des éléments primordiaux de la religion romaine », *Lat.* 6, 1947, pp. 297-308. Ces pages sont d'une grande naïveté et montrent combien l'auteur était mal préparé aux études sur la religion romaine au moment même où il donnait sa collaboration à *Mana*.

de tête », exactement comme *flamen* signifie « ce qui est produit par l'acte de souffler », c'est-à-dire un coup de vent. Le mot en est venu à signifier « le produit ou l'expression d'un pouvoir », — et non, il faut le noter, le pouvoir lui-même. A parler proprement, ce sont les dieux et parfois d'autres puissances plus qu'humaines, qui ont du *numen* ; mais comme leur raison d'être se réduit justement à cela, qu'ils ont du *numen*, il arrive souvent qu'ils sont désignés par ce nom, surtout au pluriel, *numina*. Avec le développement de la pensée théologique à Rome, le mot revêt une plus haute signification, valant « divinité », « déité » ; mais cette phase de son évolution ne nous concerne pas pour l'instant.

Mais on peut bien dire que, pour concevoir un esprit, de quelque espèce qu'il soit, surtout s'il ne fait rien de plus relevé que de donner de temps en temps aux paysans le pouvoir de fumer leurs champs avec succès, ce qui était l'affaire de *Stercutius*, point n'est besoin d'un bien considérable effort de pensée abstraite. Certes, les prêtres théologiens de Rome se sont emparés de ces anciens *numina*, les ont multipliés et classés au point qu'on peut presque dire qu'ils constituent une liste détaillée des fonctions de la divinité en général. Mais on peut remonter beaucoup plus haut dans leur histoire, jusqu'à une phase beaucoup plus primitive : ils n'étaient alors rien de plus que le concept sauvage du *mana*, logé dans un lieu ou dans un objet matériel.

Dans un livre postérieur. *Ancient Roman Religion* (1950), pp. 21-22, il a pensé pouvoir préciser comment les vieux Romains, à partir de cette notion de *numen-mana*, en étaient arrivés à concevoir des dieux personnels :

Puisque du *numen* se forme sur des lieux divers, s'attache à des personnes et à des choses distinctes, il n'était pas étonnant que ses manifestations présentassent des degrés inégaux de puissance. Si elles étaient vigoureuses et surtout si elles se produisaient régulièrement, on concluait tout naturellement qu'elles étaient le fait d'une personne pourvue de beaucoup de *numen* et disposée à le dépenser au bénéfice de ceux qui savaient s'adresser à elle dans les formes convenables. Cette personne était un dieu ou une déesse, et, quant à la nature de ce genre d'êtres, le Romain, laissé à lui-même, semble avoir fait preuve d'une grande incuriosité.

Avant d'examiner cette thèse et les principaux faits qui ont été allégués pour l'établir, ils convient de rappeler deux données, fondamentales dans l'étude des religions.

La première est que, dans toutes les religions, jusqu'aux plus élevées, loin que les fidèles pratiquants situent tous leur pratique au même niveau, on constate à une même époque, dans une même société, une large gamme « d'interprétations », allant souvent du pur automatisme à la mystique la plus déliée. M. Mircea Eliade a excellemment formulé cette observation [1] :

La manipulation du sacré est, de par elle-même, une opération ambivalente, en ce sens notamment que le sacré peut être expérimenté et

1. *Les techniques du Yoga*, 1948, p. 227.

mis en valeur soit au niveau religieux, soit au niveau magique, sans que pour autant celui qui le manipule ait nécessairement la conscience très claire de ce qu'il fait : un acte cultuel ou une opération magique. La coexistence du magique et du religieux à l'intérieur d'une même conscience est d'ailleurs extrêmement fréquente. Le même Australien qui sait qu'il y a un Être suprême (Daramulun, Baiame ou Mungangao), Être suprême qui habite dans le ciel et qu'il évoque pendant les cérémonies d'initiation, le même Australien pratique assidûment la magie, une magie où aucun de ces dieux n'est présent. Un chrétien de nos jours prie Jésus-Christ et la Vierge Marie, ce qui ne l'empêche guère de manipuler, de temps à autre (et, par exemple, s'il y a une grande sécheresse), les images sacrées dans des buts purement magiques (ainsi l'immersion des statues sacrées est censée apporter la pluie, etc.).

Plus encore : les mêmes individus et les plus instruits, suivant les circonstances, « pratiquent » sur des niveaux divers, tantôt avec les lumières de la théologie, tantôt avec une confiance simple, volontairement enfantine, dans l'efficacité de leur geste ou de leur parole. Ainsi, tant qu'elle subsiste, une religion, quelle qu'elle soit, ne cesse de produire des attitudes, des représentations qui, non seulement en apparence, mais en réalité, peuvent rejoindre et dépasser en simplicité celles des primitifs. Chaque fois qu'on observe de tels faits, il faut se garder d'y voir forcément une survivance, encore moins une origine, le vestige d'un état d'où tout le reste serait sorti. Ce qui est typologiquement primitif peut ne l'être pas chronologiquement. Sans doute vaudrait-il mieux parler de formes « frustes » ou « inférieures », sans d'ailleurs appliquer à ces mots de note péjorative.

La seconde donnée, solidaire de la précédente, que l'étudiant doit garder présente à l'esprit, est que l'appareil concret par lequel les religions matérialisent l'invisible ou entrent en communication avec lui, est limité. Pour vivre sa foi, l'homme ne dispose jamais que de ses organes sensoriels, de quelques articulations et de quelques orifices, et pour représenter l'objet de cette foi, il ne dispose que des moyens de son industrie. Nous reviendrons bientôt sur les représentations et ne considérons ici que les gestes. Le parrain et la marraine, lors du baptême, touchent leur filleul comme le magistrat romain touchait le montant de la porte du temple qu'il inaugurait. Le communiant absorbe l'hostie comme, dans une foule de cultes de tous niveaux, le fidèle absorbe un aliment sacré, animal ou végétal. L'évêque qui confirme soufflette le confirmand comme le Romain, dans l'affranchissement *festuca*, donnait une gifle à celui qu'il affranchissait, comme, dans la cérémonie de consécration royale indienne, les brahmanes frappaient le

roi. Etc. Cela ne veut pas dire que, ici et là, le niveau, l'intention, le ressort même de la cérémonie soient les mêmes. Il y a une différence considérable dans le substrat idéologique de la communion eucharistique chez le catholique qui croit à la présence réelle et chez tel protestant qui ne voit dans la Sainte Cène qu'une commémoration ; une différence plus grande encore entre le profit spirituel que l'un comme l'autre attend de son acte, et le renforcement physique, racial, qu'est censée donner à qui la consomme une nourriture totémique. Je doute que le parrain et la marraine s'imaginent communiquer un fluide au bébé qu'ils touchent : leur geste manifeste simplement qu'ils parlent, qu'ils s'engagent en son nom ; il n'est pas efficace, mais symbolique. M. Wagenvoort a écrit tout un chapitre, bien intéressant, sur *contactus*, sur les gestes rituels impliquant contact dans la religion romaine. Mais s'il est possible que celui du consécrateur d'un temple (*postem tenere*) transmette une force, je doute que ce soit le cas de celui du général qui fait la *deuotio* et qui, entre autres éléments d'une mise en scène complexe (voile sur la tête, main au menton), se tient debout sur un javelot. Qu'on soit donc circonspect lorsqu'on interprète un geste rituel que des textes explicites et de bonne source ne commentent pas, ce qui est malheureusement, à Rome, le cas ordinaire.

Cela dit, on ne conteste pas que bien des traits de notre documentation romaine ne conspirent à donner à la religion une apparence « primitive ». Les uns sont relatifs à des dieux particuliers, les autres au type général des dieux. Les premiers, que met surtout en valeur l'école de H. J. Rose et qui concernent Mars et Jupiter, ne sont pas d'ailleurs les plus frappants.

Si l'on suit ces auteurs, Mars n'a d'abord été qu'une lance et Jupiter, sous un de ses principaux aspects au moins, une pierre, l'un et l'autre objet portant en soi une sensible provision de *mana*. Nous nous bornerons à traiter le cas de Mars et de sa, ou de ses lances. Les données sont de deux ordres [1].

D'une part, à Rome, comme dans d'autres villes latines, on conservait plusieurs *hasta(e) Martis* qui, quelquefois, remuaient d'elles-mêmes, faisant apparemment du bruit, et par là annonçaient des événements dangereux. D'après les relevés officiels

1. Je développe, en l'améliorant, une discussion de mes *DIE*. pp. 111-117. Une bonne critique du *numen-mana* par S. Weinstock a paru dans *JRS*. 30, 1949, pp. 166-167 ; une autre, par P. Boyancé, dans le *Journal des Savants*, 1948, pp. 69-78, et dans *L'information littéraire*, mai-juin 1955, pp. 100-107 (repris dans *Etudes...*, pp. 2-7 et 17-26).

de prodiges, les historiens notent souvent : *hastae Martis in Regia sponte sua motae sunt.*

Que signifient les mots *sponte sua* ? Les primitivistes les interprètent strictement : c'est par leur force propre, par leur *mana*, sans intervention divine, que les lances vibrent, conservant en pleine histoire une représentation prédéistique, témoin du temps où un dieu personnel ne s'était pas encore dégagé du *mana* de l'arme. De quelque manière que l'on comprenne *sponte sua*, la déduction est illégitime. Il se peut, en effet, que les lances vibrent « d'elles-mêmes », au sens littéral du mot. Mais alors cette croyance relèverait simplement d'un ordre de représentations connu dans des religions fort éloignées du primitivisme. En Scandinavie, par exemple, à la fin du paganisme, la *Njálssaga* (30, 21) parle de la hallebarde ensorcelée de Hallgrímr, qui résonnait quand il devait y avoir meurtre, « si grande était la vertu — *náttúra* (Zauberkraft, désignée par le mot latin *natura* !) — qu'il y avait en elle. » De même que cette hallebarde, les *hastae* seraient simplement des objets magiques et cette constatation banale ne renseignerait pas plus sur l'évolution de la théologie, sur l'origine de Mars, que le bruit spontané de la hallebarde n'éclaire l'origine des dieux du combat, Óðinn et Þórr. Cependant, puisque les lances sont toujours présentées comme « les lances de Mars », dieu personnel, dont il est difficile de nier qu'il ait quelque rapport avec le combat, une autre interprétation se recommande. Les mots *sponte sua*, dans les catalogues de prodiges, n'entendraient pas écarter l'intervention du dieu invisible, mais seulement celle des hommes et de tout agent, de tout moteur sensible ; ils signifieraient : « sans qu'aucune personne y ait touché, l'ait mise en mouvement ». Les parallèles ne manquent pas à cet usage de l'expression. Au quinzième chant des *Métamorphoses*, Ovide conte la naissance de Tagès, le petit bout d'homme fondateur de la divination étrusque, qui sortit un jour d'une motte de terre sous les yeux étonnés d'un paysan qui labourait (vv. 553-559). Le pauvre homme, dit le poète, « vit au milieu des champs la motte chargée de destin (*fatalem glebam*) bouger d'abord d'elle-même sans que personne la remuât, puis perdre sa forme de terre et prendre forme d'homme, et aussitôt, commencer à révéler les destins. »

sponte sua primum nulloque agitante moueri...

Tagès naît à la manière des souris, qu'on croyait produites par la glèbe. Mais, dans le premier temps de l'opération, avant

que la motte ait en quelque sorte accouché, le laboureur ne voit qu'une chose : le mouvement inexpliqué de cette motte, *nullo agitante*, sans que personne d'humain, de notre monde, l'ait touché. *Sponte sua* ne fait que doubler *nullo agitante* et n'exclut évidemment pas ce que prouve le second temps de l'opération, à savoir que, de l'intérieur, quelqu'un, un petit être surnaturel, agitait la motte. Il peut en être de même du mouvement « spontané » des lances, l'invisible Mars leur donnant le branle. Plusieurs faits conseillent de préférer cette interprétation, notamment celui-ci. Tite-Live (22, 1, 11) raconte que, peu avant le désastre du lac Trasimène, à Faléries, *sortes sua sponte attenuatas unamque excidisse ita scriptam : « Mauors telum suum concutit. »* Il s'agit clairement d'un avertissement, d'une menace équivalente à celle qu'on ressent à Rome ou à Lanuvium (Liv. 21, 62, 4 : lance de Junon) ou à Préneste (Liv. 24, 10, 10), lorsque la lance ou les lances ont remué ; seulement, à Faléries, ce qui s'agite sensiblement et « de soi-même », ce sont les sorts et le mouvement du *telum*, invisible, de l'invisible Mars est révélé, non constaté ; mais, compensatoirement, l'agent de ce mouvement est, lui aussi, révélé : c'est le dieu lui-même. Il est donc probable que, à Rome, où le dieu seul est invisible et les lances visibles, c'est encore lui qui les meut quand elles « se » meuvent. En résumé, le mouvement des lances ou bien relève de la magie qui, partout et de tout temps, se juxtapose à la religion, ou bien s'explique, en plein « déisme », par l'action de Mars. Ni dans un cas ni dans l'autre, rien ne suggère que ce soit là une survivance de « prédéisme », la trace d'une conception antérieure à Mars et d'où Mars serait issu.

Le second fait en rapport avec une lance de Mars, dont les primitivistes tirent de grandes conséquences, est la démarche rituelle qu'accomplissait le général avant d'entrer en campagne (Servius, *Aen.* 8, 3). Il se rendait à la chapelle consacrée à ce dieu dans la *Regia*, faisait remuer les boucliers sacrés qui s'y trouvaient, puis la lance de la statue elle-même, *hastam simulacri ipsius*, en disant : « *Mars, uigila !* » Il est très probable, comme on l'a fait remarquer, que le décor du rite est donné par Servius sous une forme relativement récente : anciennement, Mars n'avait pas plus de statue que les autres dieux. Ce devait donc être non pas une lance tenue par la main d'un *simulacrum* que touchait le général, mais une lance isolée, se suffisant à elle-même. On conclut ou bien que, primitivement, Mars n'inter-

venait pas et que tout se passait entre le général et une lance chargée de *mana*, ou bien que la lance était elle-même Mars, venait juste, par évolution, de produire un pâle dieu personnel encore mal séparé d'elle. On s'encourage d'un texte de Plutarque (*Rom.* 29, 2) qui dit, avec une phrase rapide et mal construite, qu'il y avait dans la *Regia* une lance « qu'on appelait Mars », ἐν δὲ τῇ Ῥηγίᾳ δόρυ καθιδρυμένον Ἄρεα προσαγορεύειν et d'un passage d'Arnobe (6, 11) qui, d'après Varron, note que les plus anciens Romains avaient *pro Marte hastam*. Sur ces brèves indications et sur le geste du général, on a construit une préhistoire de Mars en trois temps : d'abord une lance, inconsciente, aurait été remplie de *mana* comme un accumulateur l'est d'électricité ; puis l'importance de ce *mana* aurait conduit à admettre qu'un esprit habitait la lance ; enfin cet esprit se serait détaché de la lance et, devenu l'essentiel, devenu dieu, l'aurait reçue pour arme.

Une telle interprétation sollicite grandement les textes. Il suffit de lire, dans son ensemble, le passage d'Arnobe et aussi le passage parallèle du *Logos Protreptikos* de Clément d'Alexandrie (4, 46), pour comprendre ce que Varron enseignait : non pas que, chez les anciens Romains, la lance était Mars, mais qu'elle remplaçait une meilleure figuration de Mars. Varron, dit Clément, déclare que, jadis, l'image cultuelle de Mars (τοῦ Ἄρεως τὸ ξόανον), était une lance « parce que les artistes ne s'étaient pas encore engagés dans la voie (fâcheuse au sentiment du docteur chrétien) qui conduit à représenter les dieux avec de beaux visages ». C'est évidemment à la lumière de ce texte qu'il faut comprendre *pro* dans le texte où Arnobe énumère quantité de peuples auxquels un objet « tenait lieu » d'un dieu : *lignum Icarios pro Diana, Pessinuntios silicem pro Deum matre, pro Marte Romanos hastam, Varronis ut indicant Musae atque ut Aethlius memorat* ; Arnobe reproduit d'ailleurs aussitôt la raison que, comme Clément, il tenait de Varron : *ante usum disciplinamque fictorum pluteum Samios pro Junone* : les Samiens se contentèrent d'une planche « en guise de » Junon, aux lieu et place de Junon, tant qu'ils n'avaient pas acquis la coutume et la technique de modeler [1].

Il faudra bien un jour restaurer dans l'histoire des religions la notion, aujourd'hui si dépréciée, et pourtant capitale, de symbole. La symbolisation est le ressort de toute pensée, de

1. Cf. encore Justin. 43, 3, 3 : *nam et ab origine rerum pro signis immortalibus ueteres hastas coluere, ob cuius religionis memoriam adhuc deorum simulacris hastae adduntur.*

tout langage articulé ou gestuel. C'est elle qui permet sinon d'énoncer, du moins d'approcher, de cerner la nature des choses, en substituant à la rigide et grossière copule d'identité, « être », de plus souples rapports : « ressembler à », « avoir pour attribut ou instrument principal », « rappeler par une importante association d'idées ». Soit la croix de beaucoup d'oratoires, le crucifix rudimentaire où le Christ n'est pas figuré, mais seulement deux morceaux de bois disposés perpendiculairement. Vue de l'extérieur, par quelqu'un qui ignore le christianisme ou veut s'en moquer, comment sera jugée la dévotion, souvent ardente, dont cette croix est l'objet ? Comme une variété de « dendrolâtrie »[1] : ces bois, dira-t-on, sont sacrés, émettent du *mana*, etc. Or nous savons bien qu'il s'agit d'autre chose : la croix la plus simple évoque la Passion, l'économie du salut, depuis l'Incarnation jusqu'à la Rédemption, Adam avec l'arbre du péché et Jésus avec l'arbre du rachat. La ferveur de l'orant ne va pas à l'objet matériel, mais aux réalités historiques et aux dogmes que l'Évangile et la théologie attachent au supplice du Calvaire. Les morceaux de bois ne sont qu'un adjuvant, un moyen de rappel, précieux et même sacré dans la mesure où ce qu'il « rappelle » est précieux et sacré. Cette réflexion vaut très généralement. Comme les Samiens, avant le développement des arts, avaient une planche, *pluteum pro Junone*, de même, à Sparte la plus antique figuration des Dioscures était deux planches, δόκανα : malgré une opinion parfois soutenue, on ne verra pas là l'origine des jumeaux divins, qui auraient été produits par ce fétiche. La grande extension du culte des jumeaux, dont le culte spartiate n'est qu'un cas particulier, rend cette interprétation très improbable. On admettra au contraire sans peine que, tout en les comprenant pour ce qu'ils sont partout, deux jeunes gens, deux frères de type humain, une pensée déjà abstraite ou une technique encore rudimentaire ait exprimé l'essentiel du concept — le fait du couple — par la juxtaposition de deux barres[2].

Pourquoi les premiers Romains ne figuraient-ils pas Mars, ni d'ailleurs d'autres dieux[3] ? Suivant Varron, on l'a vu, c'est

1. J'emprunte le mot à l'une des plus mauvaises descriptions qui aient été faites d'une religion d'après un dossier purement archéologique : G. Glotz, *La civilisation égéenne*, 1923, pp. 263-295.

2. V. l'importante étude de K. Schlosser, *Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker*, 1952.

3. Il y a d'ailleurs peut-être des réserves à faire sur l'aniconisme des plus anciens Romains : P. Boyancé, *REA*. 57, 1955, pp. 66-67, avec la bibliographie (*Etudes...*, pp. 270-271).

seulement faute de maturité artistique. Ce peut être aussi, comme chez les Germains qu'a décrits Tacite, par révérence, par le sentiment que toute représentation, et aussi toute « mise en temple », serait un emprisonnement. Ce peut être enfin parce qu'ils n'en éprouvaient pas le besoin : il ne faut pas poser, comme des équivalences nécessaires et réciproques, « personnalité = contour », « anthropomorphisme = figuration » : bien des peuples conçoivent des dieux de type humain, savent même que tel dieu a telle particularité, telle monstruosité physique, la barbe rousse, trois yeux, un bras démesuré, et pourtant ne manifestent pas ce savoir dans des images de bois, d'argile ou de pierre. Cependant, comme il peut être utile, pour les sacrifices, dans les lieux sacrés, de marquer distinctivement la présence de cet être invisible, sans confusion possible avec les autres, on se sert d'un objet qui le caractérise suffisamment, qui le symbolise : à Rome, ce sera le feu du foyer pour Vesta, le silex, la pierre de foudre, pour Jupiter tonnant, la lance pour le guerrier Mars. Ainsi harcelée de toutes parts, la phrase de la *Vie de Romulus* échappe aux tenants du *mana* : « Les anciens appelaient Mars » une lance placée dans la *Regia*... Ces mots ne feraient-ils pas simplement allusion au rite par lequel le commandant en chef, *is qui belli susceperat curam*, remuait la lance en disant « *Mars uigila* », s'adressant non au symbole, mais au dieu par delà son symbole ? Sûr d'être compris, ne prévoyant pas H. J. Rose, Plutarque a rédigé hâtivement, sans souci de nuances ni de style ; il a même répété trois fois coup sur coup en quelques lignes le verbe προσαγορεύειν : le second emploi – celui sur lequel repose la déduction prédéistique — est-il plus qu'un à peu près ? Rien d'autre, dans les nombreuses notes que cet auteur, respectueux de la divinité, a colligées sur la religion romaine, n'oriente vers le prédéisme, ne dissout un dieu dans un fétiche, ne suggère qu'un concept divin ait été produit par l'animation d'un objet : celle-ci fait-elle exception ? Quant à moi, je pense que Plutarque serait désagréablement surpris s'il pouvait voir le sort qu'on fait à son indication cursive.

La lance de Mars et, cas parallèle, passible d'une réfutation semblable, les silex de Jupiter (*Juppiter Lapis*) sont les arguments majeurs des primitivistes. Tout ce qu'ils ont produit d'autre, ou bien est abusivement interprété, ou bien prouve simplement, ce qu'on leur accorde sans peine, qu'il y avait à Rome des actes de religion qui ressemblaient fort à la magie.

Quant à l'*interpretatio romana* du mélanésien *mana* en *numen*, elle paraît aujourd'hui si inadéquate, après tant de critiques

serrées, que son auteur lui-même dans un article tardif, l'a déclarée sans importance, seuls comptant les faits et non leur dénomination [1]. Il a d'ailleurs vite oublié sa palinodie et, jusqu'à sa mort, intrépidement employé *numen* dans la valeur qu'il lui avait imposée. D'autres font de même. Si l'usage paraît s'en raréfier, des livres, excellents par ailleurs, continuent cependant, au détour d'une page, comme par lapsus, à parler du *numen*, aux temps républicains, comme d'une « qualité » possédée par un dieu ou même par une chose. Il vaut donc la peine de résumer ici un dossier très clair et constitué depuis longtemps, puisque l'essentiel est déjà dans le bel article de Th. Birt, « Zu Vergil Aeneis, I, 8 : *quo numine laeso* », *BPhW.* 38, 1918, col. 212-216, et puisque Fr. Pfister, dans sa monographie de la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa (XVII, 1937, col. 1273-1291), avant de se rallier en conclusion, contre toute attente, à la thèse manaïste, a constitué la meilleure histoire du mot.

Le fait dominant est que, jusqu'au temps d'Auguste, jusqu'à Cicéron inclusivement, le mot *numen* n'a jamais été employé seul, mais toujours avec le génitif d'un nom divin (*Iouis, Cereris ; dei, deorum*) ou exceptionnellement, par analogie, du nom d'une entité ou d'une collectivité prestigieuse (*mentis ; senatus, populi Romani*) [2]. Dans ces expressions, il ne désigne pas une qualité inhérente à un dieu, mais l'expression d'une volonté particulière de ce dieu. En quoi il se conforme à son étymologie : *numen* est un dérivé de la racine indo-européenne **neu-*, mais formé en latin même et non pas hérité de l'indo-européen (le grec νεῦμα paraît être une formation parallèle, mais indépendante, et d'ailleurs synonyme) ; or en latin, quelles que puissent en être les valeurs dans d'autres langues, cette racine (*adnuere, abnuere*) signifie exclusivement « faire un geste expressif de la tête, et par extension, un signe, pour approuver ou pour refuser » ; *numen dictum a nutu*, explique bien Varron (*L. L.* 7, 85), et la belle imploration que Tite-Live (7, 30, 20) prête aux ambassadeurs campaniens devant le Sénat de Rome est mieux qu'un jeu de sons : *adnuite nutum numenque uestrum Campanis et iubete sperare incolumem Capuam futuram.* La tentative de

1. « Numen and Mana », *HThR.* 1951, pp. 109-130. Il est sans exemple que la notion dominante d'une religion n'ait pas d'expression dans la langue des fidèles de cette religion.

2. Les manaïstes allèguent parfois un fragment de Lucilius (dans Nonius, p. 35 L), mais *numen* y est une correction pour *nomen* des manuscrits, qui est pourtant acceptable ; v. en dernier lieu Latte, p. 57, n. 2, et cf. H. Wagenwoort lui-même, *Roman Dynamism*, p. 74, n. 1, dans le ch. III, « *Numen* ».

M. Wagenvoort pour donner à *numen* le sens général de « mouvement », d'après la valeur, d'ailleurs inexacte, qu'il prête à la racine *nav-* en védique, était donc condamnée d'avance. Elle n'est pas sauvée par Lucrèce, 3, 144 (*cetera pars animae... ad numen mentis momenque mouetur*), où *numen* et *momen* ne font pas double emploi, l'un désignant la décision manifestée de la souveraine *mens*, et l'autre le mouvement où elle s'est engagée (on peut traduire : « le reste de l'âme obéit aux décisions de l'intelligence et suit ses mouvements »). Ce n'est qu'avec les écrivains augustéens, par l'intermédiaire d'une valeur « puissance divine », qui est comme l'intégrale des volontés particulières du dieu, que *numen* est devenu d'une part un synonyme poétique de « dieu », d'autre part la notation de chacune des diverses *prouinciae* qui composent le domaine complexe d'un dieu, et en troisième lieu l'expression de ce qu'il y a de plus mystérieux dans l'invisible. Pour l'appréciation de la religion des temps royaux et républicains, ces développements sont sans conséquence. Encore faut-il remarquer que Virgile respecte souvent le sens originel ; par exemple dans les vers du début de l'*Enéide* (1, 8-11) qui ont été le point de départ de l'étude de Th. Birt :

> *Musa mihi causas memora, quo numine laeso*
> *quidue dolens regina deum tot uoluere casus*
> *insignem pietate uirum tot adire labores*
> *impulerit. Tantaene animis caelestibus irae ?*

numine laeso ne peut signifier ici que « quelle décision manifestée par Junon ayant été violée » (cf. *numen uiolare* dans Lucr. 2, 614 ; *temerata voluntas* dans Ov. *Met.* 9, 267). De même, au septième chant (383-384), quand les Latins décident la guerre contre les Troyens, le poète précise qu'ils le font *contra omina, contra fata deum, peruerso numine* : c'est-à-dire contre les signes qui leur ont été envoyés, contre les déclarations des dieux et en agissant à l'inverse de la décision exprimée par ces dieux (cf. Cic. *Mur.* 36, *peruersa sententia*).

En résumé, *numen* est inapte à remplir le rôle dont H. J. Rose l'a chargé. Les emplois anciens, comme l'étymologie, attestent au contraire la primauté du concept de dieu personnel : pendant des siècles, *numen* n'a été que *numen dei*, la volonté exprimée d'un tel dieu.

Il faut insister ici sur une donnée simple, que les écoles primitivistes, la prédéistique en particulier, réussissent presque à faire oublier : il existe en latin un mot *deus*, et ce n'est pas peu de chose. Une fois encore, nous rencontrons le fait indo-euro-

péen. Le mot se retrouve en effet dans la plupart des langues indo-européennes. Parmi les parlers indo-iraniens, le védique a *devá* « dieu » et si, en avestique, par suite d'une réforme profonde, *daēva* est devenu le nom des démons ennemis des dieux (démons d'ailleurs personnels), on a récemment acquis la preuve que, chez les Scythes, **daiva* était resté le nom des dieux [1]. Les Gaulois disaient *devo-*, les Irlandais *día*, les Brittoniques *de*. En vieux-scandinave, le pluriel *tívar* était un des noms génériques des dieux, avec (en composition surtout), un singulier *-týr*. Le vieux-prussien avait *deiwas* et le lituanien dit *diẽwas*. En Italie, on connaît l'osque *deivaí* « diuae » [2] et, depuis peu (dans une inscription du musée de Vicence, étudiée par M. Michel Lejeune), le vénète *zeivos* [3]. Le fait important est que, partout où l'on peut en préciser le sens, **deiu̯o-* désigne un être individuel, personnel, pleinement constitué, — ce qu'il désigne aussi en latin (*deus* ; pluriel *dīuī*, réduit normalement à *diī*, *dī*, sur lequel a été refait *dīuus* ; l'acc. pl. *deiuos* est dans l'inscription dite de Duenos). Ce terme conservé suffit à ruiner la construction prédéistique, puisqu'il prouve que non seulement les plus vieux Romains, mais leurs ancêtres indo-européens étaient déjà en possession du type de divinité qu'on essaie de dériver sous nos yeux d'un concept équivalent à *mana*, de ce *numen*, détourné de son sens. Ou bien admettra-t-on que, l'ayant possédé d'abord avec le sens indo-européen de « dieu personnel », les plus vieux Romains l'avaient conservé discrètement, sans en avoir l'usage, pendant une phase de recul vers le *mana*, pour le restaurer plus tard, avec son sens ancien, quand leurs nouvelles réflexions sur le *mana-numen* leur eurent rendu l'idée des dieux personnels ? Il suffit d'énoncer ce schéma d'évolution pour en sentir l'absurdité. Mieux vaut admettre le fait sans le torturer : les Indo-Européens qui sont devenus les Romains ont gardé sans discontinuer, sans crise, la conception, déjà achevée avant leurs migrations, que désignent partout, à l'aube de l'histoire, les aboutissements phonétiques de **deiu̯os*.

1. « A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes, 2. **daiva* en ossète », *Paideuma* 7 (*Festg. H. Lommel*), 1960, pp. 47-48.
2. En ombr. *deueia* « diuinam » (en valeur de « deorum »).
3. Le hittite a *šyuš* (gén. *šyunaš*) « dieu », que H. Pedersen a expliqué par **dyeu-* (v. ci-dessous, p. 188, n. 1) : J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*, 1952, pp. 194-195 ; cf. *šiwatt-* « jour », luvite *Tiwat-*, palaïte *Tiyaz* « Sonne(ngott) » (**dyéu+att-*) ; en dernier lieu, E. Laroche, « Les noms anatoliens du ' dieu ' et leurs dérivés », *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967, pp. 174-177. Le mot correspondant a été identifié en lydien (R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, 1964, p. 92 : *civ-*, d'où l'adjectif *ciovali* « divin »).

IV. LE TYPE DES DIEUX ROMAINS

Les autres arguments des primitivistes ne sont pas relatifs à la préhistoire de tel ou tel dieu ni à l'emploi d'un mot technique ; ils s'attachent au type général des dieux romains, des plus éminents, mais surtout de la masse des autres. Moins précis, ces arguments ont cependant meilleure apparence parce que les faits qu'ils retiennent ne sont pas contestables. Ils caractérisent même utilement la religion de Rome en regard, par exemple, des religions grecques. Simplement, ils doivent être correctement interprétés.

En gros, si l'on fait abstraction de tout ce qu'il doit à la Grèce, que trouve-t-on dans le monde divin de Rome ? D'abord un certain nombre de dieux aux contours relativement nets, séparément honorés, mais sans filiation et sans mariage, sans aventures ni scandales, sans rapports d'amitié ou d'hostilité, c'est-à-dire sans mythologie ; quelques-uns, très peu, visiblement les plus importants, sont fréquemment présents dans la vie religieuse ; les autres se distribuent à travers les mois du calendrier et les quartiers de la ville, actualisés une fois l'an par un sacrifice sans qu'on sache parfois (ainsi pour les dieux de juillet) le service qu'ils peuvent rendre. Autour d'eux, dans l'espace et dans le temps romains, un nombre illimité de points ou de moments ont révélé à l'expérience et continuent de révéler qu'ils recèlent une puissance : les Romains sentent ainsi de tous côtés, en éveil, favorisant ou renversant leurs entreprises, irritables ou serviables, des personnes secrètes et jalouses de leur secret, qu'ils ne savent même pas comment nommer. Enfin, on entrevoit quantité de petits groupes, de petites équipes étroitement solidaires, dont chaque membre n'est guère plus que le nom qu'il porte, un nom d'agent qui l'emprisonne dans la définition menue d'une fonction, dans un acte ou dans une fraction d'acte ; à vrai dire, ceux-là paraissent à peine dans la littérature, mais les antiquaires, Varron notamment, en avaient dressé des listes dont la polémique chrétienne s'est emparée. Ces trois catégories d'êtres ne sont même pas aussi distinctes que les signalements précédents le laissent entendre : plusieurs des dieux de la pre-

mière n'ont, eux non plus, guère d'autre personnalité que leur nom, qui est parfois un nom collectif, d'autre mode d'existence que le culte bref qui leur est rendu. En sorte que, s'interpénétrant, elles donnent au panthéon romain l'aspect d'un monde d'ombres presque immobiles, d'une masse crépusculaire d'où peu de divinités, pâles encore, sont parvenues à se détacher, tandis que les autres, toutes les autres, avortées, arrêtées dans leur croissance, se bornent et se borneront toujours à de pauvres et rares manifestations.

On n'échappe pas à cette singulière impression. Habitués que nous sommes aux opulentes mythologies de la Grèce, de l'Inde, de tant de peuples dits barbares, nous imaginons mal qu'une théologie se sépare à ce point de la fable, que des âmes pieuses se contentent de ces sèches nomenclatures et d'un savoir si court qu'il ne dit rien aux sens et peu à l'esprit. Il faut qu'il y ait là-dessous une infirmité native. Et l'on est tenté d'admettre que la société romaine qui, dans le droit et dans la politique, a très tôt fait montre de tant d'ingéniosité, était, en matière religieuse, frappée d'une impuissance quasi totale à créer, à concevoir, à explorer, à organiser.

Une telle déduction serait paradoxale et ruineuse pour l'étude. Avant de s'y résigner, on doit aller au delà de l'impression, examiner un par un les facteurs qui y contribuent, chercher les raisons pour lesquelles, en effet, ce peuple par ailleurs normal et même bien doué, a satisfait ses besoins religieux dans ces formes austères plutôt que dans des formes riches et brillantes dont il n'était certainement pas — il l'a prouvé plus tard — plus incapable que d'autres. Nous prendrons, dans l'ordre inverse de celui où nous venons de les énoncer, les trois composantes du personnel divin, et d'abord les menus *Sondergötter* dont saint Augustin s'est si fort amusé [1].

Quelques groupes de ces entités sont restés célèbres. Celles par exemple qui gouvernent la naissance, la nourriture, la scolarité de l'enfant (*Ciu. D.* 4, 11 et 7, 3, 1) ; après que *Vitumnus* et que *Sentinus* lui ont donné la vie et le sentiment, *Opis* le recueille sur le sol, *Vaticanus* ouvre sa bouche pour les premiers vagissements, *Levana* le soulève de terre, *Cunina* le soigne dans le berceau, *Potina* et *Educa* lui donnent l'une à boire, l'autre à manger, *Paventinus* s'occupe de ses peurs ; quand il va à l'école

1. H. Lindemann, *Die Sondergötter in der Apologetik der Ciuitas Dei Augustins, Diss. München*, 1930.

et en revient, *Abeona* et *Adeona* le prennent en charge sous la surveillance de Juno *Iterduca* et *Domiduca*.

Ou encore celles qui, d'heure en heure, bientôt de minute en minute, avec une indiscrétion croissante, se relaient pour faciliter la tragicomédie de la nuit de noce. Domiducus a déjà conduit la jeune mariée à la maison de son mari. Domitius l'y a installée, Manturna l'a retenue jusqu'au moment le plus délicat, que voici (*ibid.* 6, 9, 3) :

... S'il fallait absolument que les dieux vinssent en aide à la besogne du mari, ne suffisait-il pas d'un seul dieu ou d'une seule déesse ? N'était-ce pas assez de Vénus, sans qui une femme ne cesse pas d'être vierge ? S'il y a chez les hommes quelque chose de cette pudeur que n'ont pas les dieux, les deux mariés, à la seule pensée de tous ces dieux et de toutes ces déesses qui sont là, qui s'associent à leur ouvrage, n'éprouveront-ils pas une confusion qui diminuera l'ardeur de l'un et augmentera la résistance de l'autre ? D'ailleurs, si la déesse *Virginiensis* est là pour que la ceinture de l'épousée se dénoue, le dieu *Subigus* pour qu'elle se place sous le mari, la déesse *Prema* pour la maîtriser et l'empêcher de se débattre, à quoi bon encore la déesse *Pertunda* ? Qu'elle rougisse, qu'elle sorte, que le mari ait quelque chose à faire, car, cet office-là, il est de la dernière inconvenance qu'un autre que lui s'en acquitte. Si l'on souffre sa présence, c'est peut-être parce qu'on la croit déesse, et non pas dieu, car si elle était du sexe masculin, si on la nommait *Pertundus*, le mari alors, pour sauver l'honneur de sa femme, aurait plus de sujet d'appeler au secours contre lui que les accouchées contre Silvanus.

Mais saint Augustin s'est informé auprès d'auteurs graves, qui ne songeaient pas à railler. La liste la plus remarquable, dont il a aussi connu une variante (4, 8), vient des *Libri iuris pontificii* de Fabius Pictor, par Varron, cité lui-même chez le commentateur de Virgile (Serv. *Georg.* 1, 21) ; c'est celle des entités spécialistes dont le flamine de Cérès récite les noms quand il sacrifie à Tellus et à cette déesse (*quos inuocat flamen sacrum ceriale faciens Telluri et Cereri* [1]) ; chacun de ces noms d'agent en *-tor* correspond à un moment de la culture : *Verruactor* (pour le retournement de la jachère), *Reparator* ou *Redarator* (pour la remise en état de la jachère), *Imporcitor* (pour le labour à gros sillons), *Insitor* (pour les semailles), *Obarator* (pour le labour de surface), *Occator* (pour le hersage), *Sarritor* (pour le sarclage), *Subruncinator* (pour le binage), *Messor* (pour la moisson), *Conuector* (pour le charriage), *Conditor* (pour l'emmagasinement), *Promitor* (pour le dégrangement). Dans un

1. Sur cette série, v. J. Bayet, « Les Feriae Sementiuae et les indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus », *RHR.* 137, 1950, pp. 172-206, notamment p. 180, repris dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 175-205.

domaine voisin, quand les Frères Arvales accomplissent certains rites expiatoires pour les arbres qu'ils enlèvent du *lucus* de Dea Dia, ils décomposent le mouvement et s'adressent séparément, on le sait par leurs *Acta* mêmes, à *Adolenda*, à *Commolenda* et à *Deferunda* (en 183), à *Adolenda* et à *Coinquenda* (en 224) : ces quatre entités, ramenées de l'ordre alphabétique à l'ordre naturel de leurs interventions, avaient pour provinces l'enlèvement de l'arbre, son morcellement, son débitage, sa crémation [1].

Dans ces exemples classiques, les primitivistes reconnaissent la forme la plus ancienne des représentations divines des Romains : les dieux mieux caractérisés auraient émergé de groupes de ce type à la faveur d'un domaine d'action un peu plus large ou plus important, ou en s'appuyant sur des modèles grecs. C'est certainement une complète erreur. Les entités spécialistes, qui apparaissent toujours en équipe, d'une part, les divinités autonomes d'autre part, forment deux catégories irréductibles, répondant à des besoins différents. On ne peut citer aucun exemple, à l'époque historique où pourtant ces listes sont nombreuses, de la promotion par laquelle un personnage du niveau de Vervactor ou de Pertunda deviendrait une divinité du type de Cérès ou de Junon. Rien ne permet de penser qu'il en ait été autrement dans la préhistoire. Les catalogues d'*indigitamenta* — car c'est le nom de ces litanies — ne sont pas des pépinières de dieux, et les entités qu'ils rassemblent ne s'en libèrent pas.

Plusieurs remarques s'imposent à propos de ces groupes. D'abord, la zone conceptuelle dans laquelle on les voit intervenir est limitée : les *indigitamenta* connus ne concernent que les opérations rurales et la vie privée. L'activité guerrière, par exemple, où l'on imaginerait sans peine un fractionnement fort poussé du maniement des armes ou des manœuvres du champ de bataille, n'en comporte pas. Si le flamine de Cérès appelle Vervactor et ses compagnons, on ne voit pas que son collègue, le flamine de Jupiter, dont l'activité religieuse est de tous les

1. V. références et commentaire dans Latte, p. 54, qui relève avec raison que ni les noms ni les rites ne peuvent être anciens. Mais s'il y a eu aux noms un modèle archaïque, on n'est pas contraint, comme le croient Wagenvoort et Latte, de traduire : « (l'arbre) qui *doit* être porté (débité, etc.) » : ces noms de pseudo-divinités sont fabriqués avec une grande liberté et *Deferunda* peut être simplement, animé au féminin, le neutre impersonnel *deferundum* « il faut *deferre* » ; de plus, si l'on tient à attribuer ces mots à la langue archaïque, il ne faut pas oublier que, en latin même, les formations en *-n-d-*, avaient une très large valeur, pas nécessairement passive : E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I, 1935, pp. 135-143.

instants et sur lequel nous savons beaucoup, ait à administrer de telles équipes.

Puis, dans les zones limitées où elles agissent, ces entités ne sont sûrement pas importantes. Vervactor et ses compagnons ne paraissent pas avoir eu d'activité, donc d'existence, en dehors de la prière du flamine. Caton, à qui nous devons la connaissance de tant de rituels ruraux, ne les mentionne pas, non plus qu'aucun auteur, pas même le poète des *Géorgiques* ni celui des *Fastes*, nourri de savoir varronien, ni le Cicéron des traités théologiques. Varron lui-même, qui les collectionnait dans ses livres religieux, n'a plus l'occasion d'en parler dans son livre sur l'agriculture. Avant d'amuser saint Augustin, les entités de la nuit conjugale auraient pu, la pointe polémique en moins, fournir de bons effets aux comiques et aux satiristes ; or Plaute et Juvénal les ignorent, comme toute autre énumération de ce genre. Tout se passe comme si ces listes d'appel étaient restées le fait de quelques techniciens des sacrifices, sans plus d'incidences sur la religion des autres Romains que n'en avait, sur la piété du catholique moyen, la hiérarchie des Anges que les diverses Préfaces de la messe donnaient en plusieurs variantes : *Angeli atque Archangeli, Cherubim quoque ac Seraphim ;* ou : *cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus, cumque omni militia caelestis exercitus ;* ou : *per quem maiestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, Caeli caelorumque Virtutes ac beata Seraphim socia exsultatione concelebrant.* Le principe de classification est tout différent dans les *indigitamenta* et dans les Préfaces, mais, dans les deux cas, l'énumération reste l'affaire des liturgistes et des théologiens, elle n'appartient pas à la religion vivante.

En troisième lieu, il est possible que de telles listes aient foisonné, sur le modèle de quelques anciennes, qui ne sont peut-être même pas celles que nous lisons. Il est remarquable que ce que nous savons du vieux chant des Arvales, prêtres qui s'occupent des champs, ne mentionne pas l'équipe de Vervactor, mais seulement les grands dieux qui défendent ou logent le grain ou le « travaillent » de l'intérieur : Mars, les Lares, les Semones.

Enfin, dans les cas les mieux connus, les listes d'*indigitamenta* apparaissent en position subordonnée. Non seulement les entités qui y figurent ne sont jamais l'objet d'un culte, les titulaires d'un prêtre spéciaux, mais c'est par le flamine de Cérès que Vervactor et ses compagnons sont invoqués, lorsqu'il sacrifie à Cérès et à Tellus. Qu'est-ce à dire, sinon qu'ils appartiennent à Cérès, participent, au détail et en sous-ordre, à son œuvre

d'ensemble, qui est de favoriser la prospérité des champs ? De même, parmi les entités qui s'occupent de l'enfant, saint Augustin dit formellement (*Ciu. D.* 7, 3, 1) qu'Abeona et Adeona, *deae ignobilissimae*, sont associées dans leur office à Junon « déesse *selecta*, reine, sœur et femme de Jupiter », et ce que nous savons de Junon, protectrice des mariages comme de l'accouchement, donne à penser que c'est d'elle aussi que la série Virginiensis, Subigus, etc., et la série Opis, Vaticanus, etc. détaillent l'opération.

Ces quelques remarques suggèrent une interprétation raisonnable de la coexistence des dieux proprement dits et des listes d'*indigitamenta*. Les entités mineures groupées dans une de ces listes sont comme la *familia* d'un « grand » dieu. Je ne puis que répéter ce que j'ai proposé il y a vingt ans à ce sujet [1] :

A Rome comme ailleurs, pour comprendre la société divine, il ne faut pas perdre de vue la société humaine. Que nous enseignent ici la vie privée et la vie publique des Romains ?

Dans la vie privée, pensons à ces grandes *gentes* qui ont des esclaves par milliers, *familia urbana*, *familia rustica*, des esclaves dont la plupart sont spécialisés, le *pistor*, l'*obsonator*, etc. ; pensons à des énumérations comiques comme celle du *Miles Gloriosus* (693-698), où un mari se plaint des exigences que manifeste sa femme à la fête bien romaine des *Quinquatrus* (*Da quod dem quinquatrubus*) : elle doit remettre de l'argent à toutes les variétés de sorcières, *praecantrici*, *coniectrici*, *hariolae*, *haruspicae*, *plicatrici*, et aussi à ses servantes spécialisées, la *cer(i)aria*, l'*obstetrix*, la *nutrix* des *uernae*, — et les spectateurs romains s'amusaient de cet « appel » pittoresque comme du catalogue de l'*Aulularia*, où ce ne sont plus des *famuli* qui s'affairent en onze vers, mais des artisans, rassemblés au service et aux crochets des grandes dames (508-522) : *stat fullo*, *phyrgio*, *aurifex*, *linarius*, *caupones*, *patagiarii*, *indusiarii*, *flammarii*, *uiolarii*, *cararii*, *propolae*, *linteones*, *calceolarii*, etc.

Quant à la vie publique de Rome, pensons à tous les *apparitores*, au *lictor*, au *praeco*, au *scriba*, au *pullarius* qui accompagnent le haut magistrat, chacun avec sa compétence particulière, au *calator* du prêtre, au *nomenclator* du candidat, etc.

Dans une telle société, amie des listes et des précisions, de la méthode et du travail bien divisé, il était naturel que les vrais dieux, grands et petits, eussent aussi, à l'intérieur de leur *prouincia*, des auxiliaires nommés d'après le seul acte qu'ils avaient à accomplir sous la responsabilité, si l'on ose dire, et pour le compte du dieu. Et, une fois le moule constitué et l'habitude prise, ce genre de personnages a foisonné à toute époque, avec des noms populaires, parfois aussi « mal faits » ou d'étymologie aussi approximative que peuvent l'être aujourd'hui certains produits lancés par nos pharmaciens.

Il n'y a pas à parler ici de « primitif », ni même de forme inférieure de la religion : c'est un second plan, au peuplement indéfini, solidaire

1. *DIE.* pp. 122-125. Je remercie les Presses Universitaires de France de m'avoir autorisé à reproduire cet extrait et celui des pp. 61-62.

du premier et suscité par lui. A plus forte raison, je le répète, ces entités ne sont pas des candidats-grands dieux. De même que le *pater familias* ne peut être la « transformation » du *pistor* ou de tout autre spécialiste en *-tor* qu'il a dans sa maison ou dans sa ferme, de même que le consul ne peut émerger du niveau de ses appariteurs, mais que, bien au contraire, c'est l'esclave meunier, l'esclave provisionniste, l'esclave charron, etc., qui requièrent l'existence du *pater familias* et s'appuient sur elle, et que c'est le *lictor*, le *quaestor*, etc., qui supposent la province, la volonté, la personne du consul, de la même manière Cérès n'est pas une variété chanceuse de Vervactor, de Reparator, etc., qui serait sortie de la masse, mais tout au contraire ce sont ces personnages mineurs qui supposent, au-dessus d'eux, avec une compétence et des moyens plus larges, la préexistence de Cérès.

Et nous étonnerons-nous que les Romains n'aient rien su de particulier, de personnel, sur Vervactor par exemple, en dehors de son acte ? Autant vaudrait nous étonner de ne rien savoir, pas même son nom, du *lictor* auquel Brutus a livré ses fils, des *lictores* auxquels Manlius ou les cruels vainqueurs de Capoue disaient, anonymement : « *I, lictor, deliga ad palum !* » Aux yeux du citoyen, ce fonctionnaire offre tout juste, dans la vie politique, le même angle d'intérêt très limité que Vervactor et ses compagnons dans le culte de Cérès. Ne concluons pas que les Romains étaient impuissants à dépasser un type schématique de personnage divin. Concluons plutôt, en replaçant les choses dans leur cadre naturel et historique, et en nous fondant sur le parallélisme ordinaire de l'invisible et du visible, qu'ils étaient économes de précisions et que, tout en multipliant à l'image de la vie sociale les spécialistes auxiliaires des dieux, leur imagination ne se fatiguait pas, ne perdait pas son temps à en concevoir et à en dire plus qu'il n'était besoin [1].

Les primitivistes allèguent d'autres types de faits, où leur semble éclater la difficulté des Romains à concevoir, à faire plus que pressentir un dieu ou à le dégager des phénomènes sensibles où il se manifeste.

Il y a d'abord l'incertitude fréquente, qu'acceptaient les Romains et qui ne semblait pas les gêner, sur le sexe des divinités : des formules liturgiques, conservées chez les historiens ou imitées par les poètes, disaient *siue deus siue dea*, ou l'équivalent. Ainsi, d'après une note de Servius (*Aen.* 2, 351) un bouclier était conservé au Capitole, portant l'inscription : *Genio Romae, siue mas siue femina.* Mieux, de la divinité sûrement ancienne, et importante pour l'économie rurale comme pour l'histoire nationale, qu'était Palès, les Romains ne savaient pas si elle était dieu ou déesse, et les opinions se partageaient.

Indétermination plus grande encore pour un certain nombre

1. Dans l'état actuel des choses, il n'y a pas de lumière à attendre de l'étymologie des mots *nouensiles* (ou *-sides*) et *indigetes*. E. Vetter, « Di Novensides, di Indigetes », *IF.* 62, 1956, pp. 1-32, n'est pas convaincant.

d'entités locales ou temporelles [1] : quand un Romain a dit *genius loci*, il a épuisé tout ce qu'il peut énoncer du personnage surnaturel qui s'est révélé indirectement, par un phénomène singulier, dans un lieu déterminé, et il se résigne à cette indigence. Particulièrement probantes paraissent être les spécifications du concept de Fortuna : *Fortuna huius diei* (Cic. *Leg.* 2, 28) à qui fut voué un temple pendant la bataille de Verceil où furent défaits les Cimbres, analogue d'ailleurs, dans son inconsistance, à *Fortuna uirilis*, *Fortuna muliebris* et à tant d'autres, dont les sanctuaires couvraient Rome. Ne touche-t-on pas là, dans une expression qui pourtant se veut suffisante, la limite de la création romaine en fait de dieux, l'incapacité des Romains à étoffer, à préciser un être qu'ils ne voient pas ?

Même enseignement, dit-on enfin, dans des désignations de dieux telles que *Aius Locutius* : un jour, une voix a parlé aux Romains, leur annonçant de proches et graves événements ; ils y ont reconnu, certes, un allié de l'au-delà, mais tout ce qu'ils sont parvenus à concevoir de lui, à exprimer dans un nom double dérivé de deux verbes signifiant « dire », c'est justement cela, qu'il a parlé, et rien de plus. Que n'aurait pas inventé, dans une circonstance pareille, la fertile imagination des Grecs ou des Indiens !

Ces faits sont exacts, en gros, mais peut-être sont-ils présentés tendancieusement, et surtout ils s'expliquent bien mieux en dehors de l'éclairage primitiviste. Tout cela n'est pas impuissance. Le Romain pouvait certainement décider du sexe d'une divinité et, comme le Grec, comme l'Indien, affabuler. S'il ne le fait pas, c'est en vertu d'un caractère, d'une qualité de l'esprit qui ne lui est pas particulière, certes, mais qu'il a développée à un point étonnant : la prudence. Juristes de vocation, ses magistrats, ses pontifes savent l'importance des formules et la nécessité, dans les rapports entre les hommes et les dieux comme dans les rapports d'homme à homme, de ne pas dépasser d'une syllabe l'inventaire des faits connus. D'autres, avec les mots, ont produit du lyrisme, ont rêvé, amplifié ; le Romain, pendant longtemps, a plutôt composé des énoncés exacts et utiles, et l'élégance de ce genre littéraire n'est pas celle de la poésie.

Cet esprit juridique, introduit dans le culte et dans l'ensemble de la vie religieuse avec ses réserves et ses précisions, nous le retrouverons tout au long de ce livre, et de bien des façons, dont beaucoup seront des spécifications de la prudence. Dans la

1. K. Latte, « Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung », *ARW*. 24, 1926, pp. 244-258.

chicane, dans la procédure, dans les efforts de l'avocat comme dans le libellé des prétentions, il faut être *cautus*. Le nom même du procès et de sa matière, *causa*, dérive sans doute de cette racine, et le magistrat qui a dû condamner des hommes à mort dit simplement *male cauerunt*. Le mot qui a fini par désigner l'ensemble des rapports de l'homme avec l'invisible, *religiones*, *religio*, quelle qu'en soit l'étymologie, a d'abord désigné le scrupule : non pas un élan, ni aucune forme d'action, mais un arrêt, l'hésitation inquiète devant une manifestation qu'il faut avant tout comprendre pour s'y adapter. Les Romains ont ainsi mesuré très vite la valeur, l'efficacité des mots dans la religion. Un des premiers « mythes » qu'on lit dans la vulgate des origines, c'est, entre Jupiter et Numa, un marchandage qui est en même temps un examen, par lequel le dieu vérifie que le roi sait l'importance du vocabulaire et de la syntaxe. Le dieu s'exprime mal, donne une chance à son partenaire : « Coupe une tête ! », dit-il. Et Numa, aussitôt : « J'obéirai, je couperai la tête d'un oignon arraché de mon jardin. » — « Mais je veux de l'homme ! », riposte le dieu, sans préciser que ce qu'il veut de l'homme, c'est précisément la tête dont il a d'abord parlé. Numa saisit ce deuxième avantage : « Je couperai donc aussi des bouts de cheveux. » Le dieu renouvelle encore sa faute : — « Mais du vivant ! » — « J'y joindrai donc un poisson. » Jupiter est dès lors convaincu et il récompense, il diplôme, en quelque sorte, ce brillant candidat : « Bien, dit-il, que ce soient là les offrandes expiatoires de ma foudre, ô mortel bien digne de converser avec moi, *o uir colloquio non abigende meo* ! »[1] (Ov. *F.* 3, 339-344).

Tel est constamment le souci du Romain dans sa vie religieuse comme dans sa vie sociale : parler sans imprudence, ne rien dire, et surtout ne pas employer de formule dont le dieu partenaire ou son interprète humain puisse soit profiter à ses dépens, soit s'irriter, soit méconnaître ou déplacer le sens. Non moins légendaire que le colloque de Jupiter et de Numa, mais non moins révélateur, est le récit célèbre de la démarche qui assure à Rome le bénéfice du présage du Capitole. En creusant pour établir les fondations du temple de Jupiter Optimus Maximus, les terrassiers mirent au jour une tête d'homme. Les Romains envoyèrent des émissaires en Étrurie pour consulter un fameux devin sur le sens qu'il fallait donner à cette découverte. Ils ne se doutaient pas du risque qu'ils couraient : par

1. Var. *deum* pour *meo*.

un jeu habile sur les deux adverbes de lieu *illic* et *hic*, « là-bas » et « ici », l'Étrusque les aurait certainement dépossédés, dévalisés du signe et de ce qu'il signifiait si, par une trahison providentielle, son propre fils n'avait averti ses hôtes (Dion. 4, 59-61) :

> Écoutez, Romains, dit-il, mon père vous interprétera ce prodige, et sans fausseté, car un devin n'a pas le droit de mentir. Mais il est important que vous sachiez ce que vous aurez à lui dire et à répondre à ses questions ; je vais donc vous l'indiquer. Quand vous lui aurez exposé le prodige, il vous dira qu'il n'a pas bien compris et fera sur le sol un cercle avec son bâton en disant : « Voici le mont Tarpéien, avec ses quatre côtés, Est, Ouest, Nord, Sud. » Et, vous montrant successivement de son bâton chacun des côtés, il vous demandera dans lequel la tête a été trouvée. Voici mon conseil. Faites bien attention de ne pas dire que la tête a été trouvée en tel ou tel des points qu'il vous montrera avec son bâton. Précisez dans vos réponses qu'elle l'a été à Rome, chez vous, sur le mont Tarpéien. Si vous observez cette précaution et ne vous laissez pas manœuvrer par lui, alors, reconnaissant qu'il n'y a pas moyen de déplacer le point d'application du prodige, il vous en expliquera franchement le sens. »

Et quel sens ! Le devin est finalement obligé de le révéler : l'endroit où a été trouvée la tête sera la tête de l'Italie.

Les formules des fétiaux lors de la conclusion d'un traité, telles que Tite-Live les a transmises (1, 24, 7-8), témoignent du même souci de précision. Avant de sacrifier le porc à Jupiter, garant des traités, le prêtre déclare que le peuple romain ne violera pas le premier les clauses *uti ea hic hodie rectissime intellecta sunt*, et que, s'il le fait, Jupiter pourra, ce jour-là, *illo die*, le frapper *sicut hunc ego porcum hic hodie feriam*.

C'est dans la ligne de cette prudence verbale qu'il faut interpréter des précisions limitatives comme *Fortuna huius loci, huius diei*, etc. Elles s'expliquent par le souci de circonscrire dans l'espace ou dans le temps ce qui est attendu, espéré, redouté. Non pas que les Romains n'eussent depuis longtemps le concept général de *fortuna*. Mais, dans sa généralité, il ne leur était guère utile, puisqu'ils se souciaient peu d'un destin à longue portée et universellement valable. Ils spécifiaient donc la notion suivant ses points et ses temps d'application : tel lieu, tel jour s'était-il, à l'expérience, révélé particulièrement propice ou pernicieux aux entreprises romaines ? On en concluait raisonnablement que quelque variété précise de *fortuna*, en lui, requérait particulièrement, à l'avenir, l'attention reconnaissante ou précautionneuse des hommes. Par exemple, le site de l'Allia avait été le décor d'une cruelle défaite, lourde de conséquences, lors de l'invasion gauloise. Aussi devait-on hésiter à y livrer plus

tard une autre bataille — du moins c'est ce qu'espéraient les adversaires de Rome, les Prénestins —, non point qu'on dût craindre Fortuna en général, ou la *fortuna* du combat ou celle du consul, ou celle du jour, mais, bien précisée, circonscrite, celle du lieu (Liv. 6, 28, 7 et 39, 1) [1].

Cet état d'esprit se retrouve dans toutes les religions, dès qu'interviennent les formules. Les poètes du *ṚgVeda*, dont on oppose volontiers le lyrisme savamment hardi à l'esprit positif des Romains, n'y échappent pas quand l'occasion le conseille. Demandent-ils la protection d'Indra (8, 61, 16-17) ? « Protège-nous derrière, dessous, dessus, devant, de tous côtés. Indra ! Tiens loin de nous le danger qui vient des dieux, loin le coup des non-dieux ! Protège-nous chaque aujourd'hui, chaque demain, Indra, et par delà ; protège-nous tous les jours, jour et nuit ! » La précaution consiste ici à bien analyser, non à bien limiter, mais l'intention, le besoin sont les mêmes : s'exprimer de telle manière que l'être auquel on s'adresse ne puisse trouver d'échappatoire. L'*AtharvaVeda* fournit aussi nombre d'exemples, et l'on pourrait citer, parmi les mythes, dans l'Inde, en Irlande et ailleurs, plus d'un malheur arrivé à des démons ou à des dieux parce qu'ils ont mal prononcé, mal accentué un mot important, ou insuffisamment délimité le « oui » qu'ils répondaient à une requête. Mais ces manifestations de la prudence sont particulièrement en évidence dans la piété romaine, peut-être en partie parce que nous n'en connaissons que l'ossature formulaire.

C'est certainement encore la prudence qui explique les formules du type *siue deus siue dea* [2] ou des dénominations aussi peu ambitieuses qu'Aius Locutius.

Pour les premières, il faut d'abord réduire un malentendu : il n'est pas exact que les Romains aient jamais accepté de ne pas donner un sexe à une divinité précise qu'ils connaissaient par ailleurs et qu'il nommaient ; l'exemple de Palès, qu'on cite toujours, ne résiste pas, on le verra, à l'examen rigoureux du dossier. Palès, ou plutôt les deux Palès de Rome sont toutes deux des déesses et « le » Palès masculin n'est signalé qu'en

1. V. le commentaire dans *DL.* p. 79, n. 3.

2. On cite souvent à cette occasion le début de la formule d'*euocatio* (Macr. 3, 9, 7). C'est un faux-sens : le contexte prouve que *si deus, si dea est cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela* signifie « *tout* ce qu'il y a de dieux et de déesses protecteurs du peuple et de la cité de Carthage ».

Étrurie, ce qui signifie simplement que la divinité étrusque de même fonction que Palès était un dieu, non une déesse ; mais, à Rome, ni les bergers ni les érudits ne s'y méprenaient [1]. Quand on lit sur le bouclier du Capitole *Genio Romae, siue mas siue femina*, et dans tous les cas analogues, *siue* exclut la confusion, l'indistinction : les Romains savent qu'il y a, ici ou là, un être divin, mais ils n'ont pas d'autre renseignement et, tout en cherchant à être entendus, et même pour être sûrement entendus, ils ne veulent pas dépasser leur savoir. L'idée d'un *Genius* féminin est étrange et, par là même, l'indication de Servius, sous cette forme, avec ce mot, suspecte. Mais le mécanisme de pensée qui justifie la phrase est bien réel, et romain : s'ils avaient dit « lui », par exemple, s'ils s'étaient contentés du masculin *Genius*, et que ce fût « elle », « elle » aurait eu beau jeu d'affecter d'ignorer l'offrande du bouclier, ou même de s'offenser. Ce n'est en somme qu'un cas particulier d'une attitude très générale. Dans le même passage, Servius cite une formule de prière : *et pontifices ita precabantur « Juppiter Optime Maxime, siue quo alio nomine te appellari uolueris... »* Les pontifes conçoivent assurément Jupiter avec précision, aussi pleinement qu'un Grec conçoit Zeus, et ils n'ignorent pas que ses principales épithètes sont Optimus et Maximus ; ils réservent pourtant la possibilité d'une information incomplète, d'un caprice du dieu, d'une incertitude quelconque, et ils y pourvoient dans les mots qu'ils ajoutent aux épithètes. Le cinquième chant de l'*Enéide* (94-96) offre un bel exemple de la même circonspection. Au bout de l'an, Enée a posé une offrande sur le tombeau de son père. Un serpent s'est montré, a goûté les mets, puis est rentré dans le tombeau. Enée ne sait ce qu'est

1. Ci-dessous, pp. 385-389. Les autres « hésitations sur le sexe » qu'on cite n'en sont pas. **Florus* n'existe pas à Rome à côté de *Flora* : ce n'est qu'en pays osque qu'on le rencontre, encore n'est-ce pas sûr (Vetter, 183). **Pomo* ou **Pomonus* est ombrien (*TIg. III* 26, etc. ; cf. A. Ernout, *Aspects du vocabulaire latin*, 1954, p. 29, n. 1) et ne coexiste pas en latin avec *Pomona* (les *Pomones*, mot de lexique (*Gloss. Ansileubi* : *Gloss. Lat.* 1, 1926, p. 450) définis « *pomorum custodes* » ne pourraient être que la monnaie, au pluriel, de *Pomona*, pour les diverses sortes de *poma* ; mot fait d'après *Semones* ?). *Tellumo* n'est pas le doublet masculin de *Tellus*, mais un nom d'indigitation dans la série *Tellumo Altor Rusor* (Aug. *Ciu. D.*, 7, 23, 2). *Jana* est plus que douteuse. S'il y a eu une déesse *Caca*, ce qui n'est pas établi, *Cacus* est seulement un personnage de légende. En fait, il n'y a couple (et non hésitation !) que pour des divinités régentes de la sexualité (*Liber-Libera*) ou fortement engagés dans la sexualité (*Faunus-Fauna*). Des couples tels que *Quirinus* et *Hora Quirini*, ou du type *Mars* et *Çerfus Martius* (Iguvium), ne prouvent évidemment pas que les Romains ou les Ombriens distinguaient mal la seconde divinité de la première ; cf. p. 256, n. 1.

cet animal : le génie du lieu ? un messager de son père ? *incertus Geniumne loci famulumne parentis esse putet...* Alors il renouvelle l'offrande. Conclura-t-on qu'Enée, c'est-à-dire n'importe quel Romain, était impuissant à distinguer diverses sortes d'esprits ? Tout au contraire, c'est parce qu'il connaît ces variétés et qu'il ne sait pas, le serpent étant multivalent, à laquelle il a eu affaire, qu'il recommence le rite. L'incertitude existe, est ressentie par le célébrant, mais elle résulte d'une insuffisance d'information dont il a conscience et sur laquelle, prudemment, il fonde sa conduite [1]. L'expression *siue deus siue dea* ne prouve pas davantage que le Romain conçoit difficilement des divinités sexuées ; elle prouve simplement que, dans un cas précis, il ne se sent pas assez éclairé et qu'il préfère envisager l'une et l'autre possibilité. Le commerçant d'aujourd'hui qui fait imprimer à dix mille exemplaires une circulaire de réclame commençant par les mots « Monsieur, Madame », ne procède pas autrement.

Le cas de *Aius Locutius* ressortit à la même explication et ne trahit pas une faiblesse de conception, n'est pas du primitif prolongé : [2]

Les Romains savaient qu'un dieu, dans une circonstance célèbre, était intervenu, puisqu'il avait parlé, puisqu'on avait entendu sa voix ; ils savaient encore que c'était un dieu mâle, puisqu'on peut reconnaître à sa voix le sexe d'une personne qui parle ; mais, de ce bienfaiteur, ils ne savaient rien d'autre. Certes ils auraient pu exprimer ces certitudes et cerner ces ignorances dans une formule analytique, dire par exemple « le dieu qui a parlé ». C'était long. ils ont dit « *Aius Locutius* ». Mais l'intention et le résultat sont les mêmes. Contestera-t-on vraiment que les Romains, si telle eût été leur volonté, n'eussent pu se figurer en forme d'homme, complet, avec regard et visage, le dieu qui leur avait parlé d'une voix humaine, ou faire des hypothèses sur son identité avec tel ou tel d'entre les dieux connus et honorés ? Ils ne l'ont pas voulu. Leur pratique des procédures, de cet art du droit qui est par essence exact et méfiant, leur avait enseigné qu'il vaut mieux ne pas ajouter d'éléments imaginaires et invérifiés aux données sûres d'un dossier, même si celles-ci sont très limitées : les précisions artificielles ouvrent des

1. J. Bayet, « Les cendres d'Anchise : dieu, héros ou serpent ? », *Gedenkschrift G. Rohde*, 1961, pp. 39-56, repris dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 366-381.

2. *DIE.* pp. 138-139. On ferait les mêmes réflexions par exemple, pour le « dieu » *Rediculus*, qui avait un *fanum extra portam Capenam* : il devait son nom au fait que Hannibal, après être venu tout près de Rome, *ex eo loco redierit* (Fest., Paul. pp. 384-385 L²). Au temps de la seconde guerre punique, les Romains étaient certes capables de concevoir des dieux à personnalité complète ; mais, ne sachant de quel dieu venaient les visions qui avaient décidé Hannibal à partir (*quibusdam perterritus uisis*), ils ont choisi ce parti prudent.

risques, et d'abord celui de se tromper d'adresse. Dans des cas plus favorables, l'intervention merveilleuse étant en quelque sorte signée, ils n'hésitaient pas sur le *nomen* du dieu et, de l'événement, ne tiraient qu'un *cognomen* nouveau. Par exemple, dans tous les cas de *uota* : on était sûr que la puissance qui avait arrêté la panique sur certain champ de bataille, ou achevé la victoire sur un autre, était Jupiter, puisque c'est à Jupiter que le général venait de vouer un temple pour obtenir ce succès ; la piété et la gratitude romaines se sont donc naturellement adressées à Jupiter, *Stator* ou *Victor*. De même sans doute un détail précis, oublié par la suite, et remplacé par diverses légendes incompatibles entre elles, avait garanti que la déesse à laquelle on devait certain avertissement précieux était Junon : aussi n'adorait-on pas quelque vague « *Nuntia Moneta* », mais bien, en toute assurance, Junon *Moneta* — celle dont un pittoresque et imprévisible avenir devait faire l'éponyme de notre « monnaie ». Les Romains auraient pu former aussi bien l'hypothèse flatteuse que le dieu qui avait parlé dans une rue de Rome à la veille de l'invasion gauloise était Jupiter, et l'appeler Jupiter *Locutius*, comme ils disaient Jupiter *Elicius*. Mais cela aurait été dangereux, cela pouvait irriter à la fois Jupiter, si d'aventure il n'était pour rien dans l'affaire, et le dieu qui, en ce cas, avait réellement parlé. Ils ont donc dit simplement, avec une expression double, quelque peu populaire, à laquelle il y avait des précédents, « *Aius Locutius* ». Non pas impuissance de sauvage mais, encore et toujours, prudence, réserve verbale d'un peuple expert en chicane.

V. LA MYTHOLOGIE PERDUE : L'EXEMPLE DES *MATRALIA*

Reste la grande singularité des dieux romains, ce dépouillement de toute mythologie, de tout parentage, cette « inhumanité », et aussi, pour plusieurs, des contours et une activité si vagues qu'on en sait finalement moins sur eux que sur Vervactor, Pertunda ou Aius Locutius.

Ce dernier point n'est que trop bien établi : une déesse comme Furrina, assez importante pour être titulaire d'un des douze flamines mineurs, nous reste presque aussi mystérieuse qu'elle l'était déjà pour Cicéron, qui n'a pu dire quelque chose d'elle que par un calembour étymologique (*furia*). Elle n'est pas la seule. Cependant, ici encore, quelques remarques suffiront pour écarter l'argument que les primitivistes tirent de telles divinités.

D'abord, le nombre de ces mystères s'est sensiblement réduit depuis vingt-cinq ans. De la liste des figures énigmatiques qu'a dressée Wissowa, la plupart ont reçu une signification plausible, où trouvent place harmonieusement toutes les pièces du dossier, et qu'ont appuyée des parallèles fournis par d'autres peuples indo-européens. Parmi les déesses, pour ne pas revenir sur Palès dont tout le mystère résidait dans une prétendue incertitude de sexe, Carna, Diva Angerona et avec elle Volupia, Feronia, Lua Mater même, se laissent maintenant comprendre, originales dans leur spécialité, mais normales, banales même en tant que divinités [1]. Parmi les dieux mâles, l'exemple classique de Quirinus ne vaut plus : lui aussi se laisse comprendre en lui-même et dans ses rapports avec les deux autres dieux des flamines majeurs, dans sa forme originelle et dans son évolution. Il a suffi, pour obtenir ces résultats, d'écarter de forts préjugés, par exemple, pour les déesses, la stérilisante obsession de la « Déesse Mère », de la « Grande déesse », et, pour le dieu, l'illusion sabine et quelques autres, dont il sera reparlé tout à l'heure.

1. V. ci-dessous, pp. 385-389 (Palès), 390-392 (Carna), 341-343 (Angerona), 416-422 (Feronia) ; pour Lua, *DL.* ch. IV.

Cette première remarque débouche naturellement sur une autre. L'imprécision, l'indétermination qu'on croyait congénitales chez ces divinités ne l'est pas. Certes, les Romains des temps classiques comprenaient mal Quirinus et, s'ils ont laissé de bonnes définitions de Carna, ils hésitaient fort sur Angerona par exemple, et, pour Quirinus comme pour Angerona, ces hésitations n'ont pas peu contribué à compliquer le dossier et à nous rendre, à nous modernes, l'exploration difficile. Mais cet état fâcheux ne signifiait pas que Quirinus, Angerona étaient des divinités mal constituées, inachevées, de tout temps incertaines, des embryons prolongés. C'était au contraire un affaiblissement, un vieillissement produit par l'oubli de définitions et de fonctions qui, jadis, avaient été claires, complexes et harmonieuses. A l'époque où il a été fixé dans la littérature, une grande partie du panthéon romain se trouvait ainsi en voie de dissolution. La marée grecque avait tout submergé, détruit le goût et la connaissance des explications traditionnelles. Les figures les plus originales, celles qui, par là-même, n'avaient pu recevoir d'*interpretatio graeca*, étaient vouées à disparaître ou à ne survivre que dans des rites de moins en moins intelligibles. C'est merveille, dans ce désastre, qu'aient subsisté les quatre ou cinq données disparates dont la composition éclaire Angerona, les deux notices qui assurent du sens de Carna. Pour Furrina, simplement, la merveille ne s'est pas produite. Bref, toutes ces personnalités divines qui, par leur imprécision, déconcertaient les antiquaires de la République finissante et de l'Empire avant de défier les modernes exégètes, ne relèvent d'aucune forme « primitive » de religion.

Mais c'est un fait : même les dieux les plus importants et les plus vivants n'ont pas de mythologie. Soient les dieux des flamines majeurs, Mars et Jupiter qui, sans se confondre, collaborent dans la croissance de Rome, Quirinus qui se définit comme l'opposé de Mars et pourtant, paradoxalement, est parfois confondu avec lui. Ni tous trois, ni deux à deux, ils ne sont engagés dans aucune aventure, pas même dans un partage des *prouinciae* du monde ou de l'État comparable à celui que font Zeus et ses deux frères après la défaite des Titans. En dehors des *sacra* qui lui sont offerts, des *auspicia* qu'il donne et de la foudre qu'il manie, tout ce que les Romains savent du plus ancien Jupiter se réduit aux promesses qu'il a faites à Romulus et à Numa et au châtiment qu'il a infligé à l'imprudent Tullus. Encore, dans ces quelques cas, le partenaire du grand dieu est-il un homme, et ses actions de « l'histoire ». Quand les trois

dieux capitolins, à la fin de la période étrusque, furent associés dans un seul temple à trois *cellae*, il n'est pas sûr, bien qu'une influence grecque indirecte fût très probable dès ce temps, que Junon Regina ait été « la femme » de Jupiter. Ops et Consus forment un couple théologique et rituel, non un ménage.

Denys d'Halicarnasse a exprimé l'étonnement admiratif de ses compatriotes philosophes devant cette absence de fables. Sûr que, par l'intermédiaire des Albains, les Romains sont des Grecs, il célèbre en toute liberté la sagesse des premières institutions et la pureté religieuse de ces colons d'occident. Romulus, pense-t-il, a copié « les meilleurs des rituels en usage chez les Grecs », mais il a su borner là son emprunt (2, 18-20) :

Quant aux mythes qui, en Grèce, accompagnent ces rituels et qui contiennent contre les dieux des blasphèmes et des diffamations, les représentant comme méchants, malfaisants, indécents, dans une condition indigne non seulement d'êtres divins, mais simplement d'honnêtes gens, Romulus les a tous rejetés. Il a disposé les hommes à ne dire et à ne penser des dieux que le meilleur, sans y mêler aucun trait incompatible avec la nature des bienheureux. Aussi ne rencontre-t-on pas chez les Romains l'histoire d'Ouranos châtré par ses enfants, ni de Kronos anéantissant sa descendance par crainte d'une attaque, ni de Zeus mettant fin au règne de Kronos et enfermant son propre père dans la prison du Tartare, ni celle des guerres, blessures, incarcérations ou servitudes terrestres des dieux... Je ne méconnais pas que, parmi les mythes grecs, il y en a qui sont utiles aux hommes, soit qu'ils décrivent allégoriquement les opérations de la nature, soit qu'ils apportent des consolations aux maux de l'humanité, soit qu'ils extirpent les troubles de l'âme et fassent disparaître les opinions malsaines, soit qu'ils aient été combinés en vue de quelque autre service. Je sais tout cela et je n'en reste pas moins réservé à leur égard et davantage séduit par la conception divine, la *theologia*, des Romains. J'ai conscience que les avantages des mythes grecs sont menus et qu'ils ne sont d'ailleurs sensibles qu'à ceux qui ont assez de philosophie pour rechercher le dessein qui a présidé à leur composition, c'est-à-dire à un petit nombre ; tandis que la foule inculte tourne naturellement au pire ce qu'on raconte des dieux, n'hésitant qu'entre deux attitudes, les mépriser en raison de leur mauvaise conduite, ou se précipiter à leur exemple dans tous les excès...

Nous avons depuis peu la preuve directe que cette nudité, cette insensibilité du panthéon romain, ne sont pas, elles non plus, primitives. Comme tous les autres peuples indo-européens, les Romains ont d'abord chargé leurs dieux de mythes, appuyé les scénarios cultuels périodiques sur des conduites ou des aventures de leurs dieux [1]. Puis ils ont oublié tout cela. Il arrive pourtant qu'il soit possible de les lire en empreinte dans les

1. Contre H. J. Rose, « Myth and Ritual in Classical Civilization », *Mnem.*, 4 .S., 3, 1950, pp. 281-287, qui nie l'existence de mythes à Rome.

rites qu'ils avaient justifiés et qui, eux disparus, étaient devenus pour les Romains, même de la grande époque, d'insolubles rébus. Les mythes qui apparaissent alors sont dans une concordance étroite avec ce que contaient les Indiens védiques et, parfois, les Scandinaves. Je ne donnerai qu'un exemple, mais avec quelque détail [1]. D'autres seront signalés dans le corps du livre.

Le 11 juin, les Romains célébraient les *Matralia*, fête de la déesse Mater Matuta [2]. Malgré beaucoup de discussions, malgré des prodiges d'ingéniosité pour rendre confus ce qui est clair, Mater Matuta est l'Aurore : *Matuta* est le nom sur lequel a été formé l'adjectif *matutinus* et, dans ce genre de dérivation, l'adjectif n'ajoute jamais rien de fondamental au substantif ; certes le nom *Matuta* appartient à une large famille de mots (*manus* « bon », *maturus* « mûr », notamment) dont l'élément commun est la notion d' « être à point » ; mais chacun de ces mots a suivi sa ligne indépendante, et *Matuta* est spécialisé comme le nom divinisé du « point du jour ». Ainsi la comprenaient les anciens (Lucr. 5, 650) [3].

Par chance, nous connaissons deux rites très précis des *Matralia*, sa fête, qui est réservée aux dames, *bonae matres* (Ov. *F.* 6, 475), mariées une seule fois, *uniuirae* (Tert. *Monog.* 17). Plutarque, confirmé par Ovide pour le second (*F.* 6, 559, 561) et partiellement pour le premier (*ibid.* 551-558), y revient plusieurs fois (*Cam.* 5, 2 ; *Q. R.* 16 et 17 ; pour le second rite, *Mor.*

1. Ce qui suit résume le premier appendice de *ME.* III, qui lui-même met au point le ch. 1 de *DL.*, en le corrigeant — pour le second rite — d'après d'utiles critiques (notamment de J. Brough) que je regrette d'avoir d'abord sous-estimées. On trouvera là les discussions des exégèses antérieures, notamment de celle de H. J. Rose, fondée sur une utilisation extravagante de *sororiare*, rattaché à la racine de l'allemand *schwellen*, qu'on a le regret de retrouver dans Latte (p. 97, n. 3 et 133 : Junon *Sororia* comme déesse de la puberté !).

2. Les *Matralia* ne sont pas autre chose que cette fête de *Mater Matuta* et il n'y a pas à les distinguer ; opinion contraire d'A. Ernout, *RPh.* 32, 1958, p. 151.

3. Je résume ici la démonstration de *DL.*, pp. 17-19 ; cf. M. Pokrovskij, « Maturus, Matuta, matutinus, manus (manis), manes, mane », *KZ.* 35, 1897, pp. 233-237. Latte (p. 97) n'en tient pas compte et préfère éclairer *Matuta*, en qui il refuse de voir l'Aurore, par les *Maatúis Kerrtiuis* osques (datif) du rituel de la table d'Agnone (Vetter, 147, 10) qui, étant « céréaux », doivent plutôt être rapprochés de *maturus*. N'est-il pas plus sain d'écouter Lucrèce :

Tempore item certo roseam Matuta per oras
aetheris auroram refert et lumina pandit...

492 D = *De frat. am.* 21, fin). Ces rites sont les suivants : 1° Alors que le temple de Matuta est normalement interdit à la gent servile, les dames réunies pour la fête introduisent exceptionnellement dans l'enceinte une esclave, qu'elles expulsent ensuite avec gifles et coups de verges ; 2° les dames portent dans leurs bras, « traitent avec égards » et recommandent à la déesse non pas leurs propres enfants, mais ceux de leurs sœurs. Ces scènes, qui devaient se succéder dans l'ordre où, par deux fois, Plutarque les présente réunies, mais que les Romains n'ont pas commentées, ont provoqué les exégètes modernes à beaucoup de fantaisies. Un coup d'œil sur la mythologie de la déesse Aurore des Indiens védiques, *Uṣás*, justifie pourtant l'interprétation que suggèrent les gestes et la date de la fête : une fois l'an, à l'approche du solstice d'été, pour aider par magie sympathique l'Aurore que deux saisons vont dorénavant retarder, les dames romaines font, aux *Matralia*, ce que chaque matin fait Uṣas, ou ce que font les Aurores, *Uṣásaḥ*, dans une collectivité qu'il arrive aux poètes de mobiliser solidairement pour chaque matin particulier : à savoir un service négatif, de nettoyage, et son corollaire positif.

1° L'Aurore « chasse l'informité noire » (*bádhate kṛṣnám ábhvam* : *ṚV.* 1, 92, 5), « refoule l'hostilité, les ténèbres » (*ápa dvéṣo bádhamānā támāṃsi* : 5, 80, 5), « refoule la ténèbre (*ápa... bádhate támaḥ*) comme un archer héroïque chasse les ennemis » (6, 64, 3) ; les Aurores « écartent et chassent la ténèbre de la nuit (*ví tá bādhante táma ûrmyāyāḥ*) en conduisant la tête du haut sacrifice » (6, 65, 2) ; « l'Aurore marche, déesse, refoulant (*bádhamānā*) par la lumière toutes les ténèbres, les dangers ; voici que se sont montrées les Aurores brillantes ; ... la ténèbre s'en est allée à l'occident, la déplaisante (*apācínaṃ támo agād ájuṣṭam*) » (7, 78, 2 et 3). Les hymnes présentent ainsi le phénomène naturel du point du jour comme le refoulement violent des ténèbres, de « la » ténèbre, assimilée à l'ennemi, au barbare, au démoniaque, à l' « informité », au danger, etc., par l'Aurore ou par la troupe des Aurores, — nobles déesses, « femmes de

Il n'y a pas à Rome d'autre mention ancienne de l'Aurore ; mais il se peut que cette figure soit restée vivante dans le folklore. L'Aurore a eu sa revanche plus tard : R. Rebuffat, « Les divinités du jour naissant sur la cuirasse d'Auguste de Prima Porta », *MEFR.* 73, 1961, pp. 161-228 ; « Images pompéiennes de la Nuit et de l'Aurore », *ibid.* 76, 1964, pp. 91-104 ; « La relève des bergers chez les Lestrygons (= La Nuit et l'Aurore, III) », *ibid.* 77, 1965, pp. 329-348.

l'arya », *aryápatnīḥ* (7, 6, 5) [1], *supátnīḥ* (6, 44, 23). C'est ce que miment aussi dans les *Matralia* les *bonae matres*, les dames *uiuirae*, contre une esclave qui doit représenter, par opposition à elles-mêmes, l'élément mauvais et mal né.

2° Dans ce monde libéré des ténèbres, l'Aurore ou les Aurores apportent le Soleil. Cette vérité simple reçoit dans les hymnes védiques plusieurs expressions, mais l'une d'elle, singulière, et que ne suggère pas le phénomène lui-même, a des chances d'être une représentation réfléchie, élaborée par les prêtres. L'Aurore est la déesse-sœur par excellence : dans le *ṚgVeda*, le mot *svásṛ* « sœur » n'est appliqué que treize fois à une divinité ; or, onze fois, il s'agit d'Uṣas ou d'une divinité dite sœur d'Uṣas ; et c'est avec une divinité du même type, avec la Nuit, Rātrī, qu'elle forme le « couple sororal » le plus constant : sur les onze textes dont il vient d'être parlé, six concernent Uṣas comme sœur de Rātrī, ou l'inverse ; au duel, sur cinq exemples, « les deux sœurs » désignent trois fois Uṣas et Rātrī, deux fois le Ciel et la Terre. Et ce n'est pas une élégance de langage ; l'expression définit bien les rapports des deux personnes : autant l'Aurore est violente contre les démoniaques Ténèbres, autant elle est respectueuse et dévouée envers la Nuit qui, comme elle, appartient au bon plan du monde, à ce *ṛtá*, ordre cosmique, dont elles sont dites conjointement « les mères » (1, 142, 7 ; 5, 5, 6 ; 9, 102, 7). Mais c'est un autre enfant de ces mères collaborantes qui donne lieu aux expressions les plus caractéristiques. Tantôt, par une physiologie étrange, elles sont les deux mères du Soleil, ou du Feu, sacrificiel ou autre, « leur veau commun » (1, 146, 3 ; cf. 1, 95, 1 ; 96, 5) ; tantôt l'Aurore prend livraison du fils, Soleil ou Feu, de la seule Nuit, sa sœur, et le soigne à son tour [2]. Cette seconde forme d'expression est particulièrement utile ici ; en voici une illustration (3, 55, 11-14) :

1. Malgré l'accent, c'est le sens le plus probable de ce mot appliqué dans le *ṚV.* une fois aux Aurores, une fois aux Eaux.

2. L'importance, l'authenticité même de cette représentation mythique des deux mères du Soleil a été contestée à la légère par J. Brough. Elle reçoit une confirmation éclatante de l'exégèse wikanderienne du *Mahābhārata*. Les principaux héros de ce poème sont présentés comme les fils des principaux dieux et reproduisent, dans leur type et dans leur comportement, les caractères essentiels de leurs pères. Or Karṇa, le fils du dieu Soleil, ne reproduit que trois traits mythiques du Soleil védique : 1° ses rapports hostiles avec le héros Arjuna, fils d'Indra, sont ceux du Soleil et d'Indra ; 2° Arjuna l'abat parce qu'une roue de son char s'enfonce dans la terre, comme Indra détache une roue du char du Soleil ; 3° comme le Soleil, il a deux mères successives, sa mère naturelle l'abandonnant la nuit même de sa naissance, sa mère adoptive étant ensuite à ses yeux sa vraie mère ; v. *ME.* I, pp. 126-135.

11. Les deux sœurs jumelles (*yamīd*) ont revêtu des couleurs différentes, dont l'une brille, dont l'autre est noire. La sombre et la rouge sont deux sœurs (*svásārau*)...

13. Léchant le veau de l'autre, elle a mugi (*anyásyā vatsám rihatī mimāya*)...

14. La multiforme se vêt de belles couleurs, elle se tient dressée, léchant le veau d'un an et demi...

A travers ces variantes, l'idée maîtresse est constante : l'Aurore allaite (1, 95, 1 ; 96, 5), lèche (3, 55, 13) l'enfant qui est, soit, en commun, le sien et celui de sa sœur la Nuit, soit seulement celui de cette sœur ; grâce à quoi cet enfant, le Soleil (ou, dans les spéculations liturgiques, le Feu des offrandes, et tout Feu), issu d'abord de la matrice de la Nuit, arrive à la maturité du jour. Ces expressions mythiques, qui articulent les notions de « mères », de « sœurs », d' « enfant de la sœur », expriment bien le service de la brève aurore : l'apparition d'un soleil ou d'un feu qui cependant était déjà formé quand elle est entrée en scène. Comme le premier, le second rite des *Matralia* reçoit donc, de cette confrontation avec l'idéologie indienne, une lumière complète. Simplement, les Romains, gens positifs, n'envisagent pas de prodige physiologique ; l'enfant n'a pas deux mères, mais, comme dans la variante que l'Inde n'a pas préférée, une mère et une tante : le soleil, fils de la nuit, est pris en charge par la sœur de celle-ci, l'aurore [1].

On a enfin fait remarquer que, de toutes les figures divines du *Ṛgveda*, c'est Uṣas qui a le parentage le plus développé [2]. Sœur de la Nuit, mère et tante du Soleil (ou du Feu), elle est aussi, dans d'autres contextes, femme ou amante du Soleil (ou du Feu), et de lui seul (car elle n'est pas courtisane), fille du Ciel et mère en général, mère pour les hommes (7, 81, 4), mère des dieux (1, 113, 19). Or les matrones qui miment dans les *Matralia* les deux aspects du service de « Mater » Matuta et qui, donc, doivent non seulement agir, mais « être » comme elle, sont à la fois des sœurs, des mères, des tantes, et remplissent d'autre part une condition quant à leur mari, sont *uniuirae*. Aucun rituel romain ne comporte l'exigence cumulative de tant de circonstances familiales.

1. Est-il besoin de souligner que cette représentation de l'Aurore ne suppose pas que Rome ait eu, parallèlement, une déesse Nuit ? La déesse Nuit védique, sœur de l'Aurore, existe à peine en dehors des mythes de celle-ci.

2. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1, *Les hymnes à l'Aurore du Ṛgveda*, 1957, pp. 8-9 ; on doit lire toute cette introduction, brève mais substantielle, pp. 1-12.

L'enseignement que donne cette confrontation est de très longue portée. Les deux gestes des *bonae matres* et les conditions familiales qu'elles devaient remplir ne nous ont pas été expliquées par les Romains eux-mêmes et Plutarque, qui leur a cherché des justifications hellénisantes, n'était plus informé de cette antique valeur. Peut-être s'était-elle complètement perdue. Et pourtant, derrière les gestes, il a bien fallu, primitivement, que, à Rome comme dans l'Inde, il y eût les idées, une représentation nuancée et complexe, négative et positive, rationnelle mais aussi dramatique, du phénomène de l'aurore, ou plutôt de l'Aurore, des Aurores, conçues comme personnes divines. Car, on doit insister sur ce point, ni l'un ni l'autre des deux rites romains n'est inspiré directement du phénomène, ne le mime objectivement ; tous deux en supposent d'abord une interprétation anthropomorphique, avec des rapports de parenté, une déesse sœur de la nuit, noble, expulsant avec hostilité son contraire sous les traits d'une femme esclave, puis choyant affectueusement son neveu le soleil ; et aussi, comme dans l'Inde, une multiplication de cette personne divine dans le groupe « des » Aurores, agissant en troupe. Il a donc existé jadis, au sens ordinaire, grec, védique, du mot, une mythologie romaine de l'aurore, dont nous lisons l'essentiel dans l'empreinte qu'en conserve le rituel [1].

Si la première des deux représentations ainsi révélées — les dames Aurores expulsant la vilaine Ténèbre — peut avoir été formée indépendamment dans l'Inde et à Rome, la seconde — les dames Aurores choyant le fils de leur sœur — est originale et même inattendue. En dehors de l'Inde et de Rome, je n'en connais pas d'exemple ; il est donc *a priori* probable que la mythologie de l'aurore a été héritée, dans les deux sociétés, de leur passé commun [2].

Enfin, cette mythologie est d'un niveau élevé : elle suppose une analyse moins des moments que des aspects du phénomène auroral, une distinction subtile entre la mauvaise ténèbre que les Aurores expulsent et la féconde nuit dont elles recueillent le fruit : voilà les plus vieux Romains remis dans leur dignité intellectuelle, au niveau des chantres védiques, non certes pour l'expression poétique, mais pour la conception. Nous sommes

1. V. maintenant l'important article de R. Bloch, « Ilithye, Leucothée et Thesan », *CRAI.* 1968, pp. 366-375, et la seconde partie (« La saison de l'Aurore ») de *ME.* III, notamment le chap. IV.

2. Sur la date annuelle de la fête de *Mater Matuta*, v. ci-dessous, pp. 343-344.

loin des balbutiements, des impuissances, et même de l' « electrodynamic land of enchantment » à quoi les réduisent les primitivistes [1].

A quelle époque Rome a-t-elle perdu sa mythologie ? On ne peut faire que des hypothèses. Personnellement je ne reporterais pas très haut l'origine de ce processus. En tout cas, ce qui l'a accéléré et achevé, c'est certainement l'invasion de la mythologie grecque, autrement riche et prestigieuse. Le sort de Matuta à l'époque des *interpretationes* est intéressant : comme aucune déesse grecque ne lui correspondait dans sa fonction centrale ('Ηώς aux doigts de rose n'était qu'une figure littéraire), c'est à Leukothéa qu'elle a été savamment assimilée, à la faveur de deux analogies de détail dans le rituel. Elle n'en est pas moins restée, dans la conscience des Romains, la déesse Aurore. Mais la mythologie de Leukothéa, reversée sur elle, a, d'une part, fait oublier l'ancienne et, d'autre part, lui a créé un lien avec une divinité qui primitivement ne la concernait en rien : Portunus, qui, assimilé à Palaimôn, devint son fils.

Il est une autre question qu'on aimerait poser utilement, mais qui, faute de documentation, reste ouverte : les autres peuples latins avaient-ils aussi perdu toute mythologie ? Leurs divinités étaient-elles devenues aussi décharnées, aussi abstraites, que celles de Rome ? Des indices, rares, donnent à penser que certains avaient été moins radicaux. La Fortuna Primigenia de Préneste est présentée, dans l'aporie énigmatique qui la définit, comme à la fois primordiale, *primigenia*, et, contradictoirement, fille de Jupiter, *puer Jouis* ; comme cette aporie paraît fondamentale (elle aussi rappelle un théologème védique de même niveau), on est tenté d'admettre que la filiation à partir de Jupiter est ancienne [2]. A Préneste, existe un couple inséparable de frères, dont la parenté typologique avec Romulus et Rémus est certaine ; ce sont pourtant des dieux, et c'est comme dieux qu'ils interviennent dans l'histoire de la fondation [3]. Dans ces conditions, le récit qui, à Rome même, fait des jumeaux

1. H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, p. 79. Récemment, passant d'un extrême à l'autre, le même auteur a pensé retrouver à Rome la trace d'une conception indo-européenne du paradis, « Indo-European Paradise Motifs in Virgil's IVth Eclogue », *Mnem.* 4. S., 15, 1962, pp. 133-145. Il faut plus de précautions pour reconstituer de l'indo-européen.

2. C'est la matière du chap. III de *DL*. *Primigenius* ne signifie pas « aîné (par rapport à des frères) », mais « primordial ».

3. Ci-dessous, pp. 263-264.

fondateurs, ramenés au plan humain, les fils de Mars, n'est peut-être pas à éliminer d'office pour la seule raison que les filiations divines sont étrangères à la pensée religieuse des plus anciens Romains. L'autre variante non plus, qui fait engendrer les jumeaux romains par un phallus apparu dans le foyer, et qui a aussi un parallèle à Préneste, n'est peut-être pas une invention tardive : outre que la Grèce, qui ignore ce thème, n'a pu le fournir, il se rencontre dans l'Inde, où le culte du foyer présente tant de similitude avec celui de Rome ; s'il n'est pas attesté dans la littérature védique, il l'est dans plusieurs traditions épiques qui, bien qu'écrites plus tard, peuvent être anciennes : Kārttikeya, dieu de la guerre, est né du désir qu'Agni, le Feu personnifié, a éprouvé devant de nobles femmes ; il est alors entré dans le foyer domestique (*gārhapatya*) et, avec des flammes (*śikhābhiḥ*) pour organe, s'est satisfait [1]. Mais encore une fois, les cas de ce genre sont trop rares, la religion des autres villes du Latium trop mal connue pour permettre un jugement.

Si la preuve est faite que la Rome du VIII^e^ siècle savait plus de mythologie que celle du III^e^, on doit cependant penser que, à la différence de la grecque, faute de poètes, cette mythologie n'était pas littéraire, exposée aux tentations de la littérature, mais se bornait à l'utile et « collait » au rituel. En ce sens, elle méritait déjà les éloges que Denys d'Halicarnasse donne à la *theologia* de son époque. Quand nous le connaissons, Jupiter O.M. est un seigneur sérieux et parfaitement estimable et il est peu probable que les Romains ou leurs ancêtres lui aient jamais attribué les aventures galantes de son homologue hellénique.

Enfin, la situation particulièrement favorable où nous ont mis les *Matralia* est rare : il n'y a guère que Matuta et Angerona dont le rituel ou la figuration miment ou signifient une activité mythique pittoresque, complètement interprétable. Aux *Lupercalia*, le rire obligatoire des jeunes gens, le sang frotté sur leurs fronts, restent sans explication, sinon faute de parallèles chez d'autres peuples, du moins faute de savoir exactement quelle était la divinité de la fête. Les Nones Caprotines reposent peut-être sur un mythe perdu de Junon : on ne l'entre-

1. Romulus : Plut. *Rom.* 2, 7 ; Servius Tullius : *Dion.* 4, 2, 1-4, etc. ; Caeculus (Préneste) : Serv. *Aen.* 7, 678 ; A. Brelich, *Vesta*, 1949, pp. 70, 97-98 ; v. V. Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, p. 95, n. 380. — Kārttikeya : *Mbh.* 3, 14.291-14.292 ; Agni et la fille de Nīla : *Mbh.* 2, 1124-1163.

voit même pas. En fait, les justifications de la plus grande partie des fêtes romaines — de celles au moins qui en ont — sont d'un type différent : elles ne concernent pas les dieux, mais les hommes, de grands hommes du passé. La course des Luperques, leurs deux équipes, sont prétendûment issues d'une circonstance de la vie des jumeaux fondateurs, la flagellation du même jour, d'une calamité contemporaine de Numa ; les feux allumés aux *Parilia*, d'une scène de la fondation ; un épisode, certainement fictif, du siège gaulois, pris au folklore des ruses de guerre, « explique » le culte de Jupiter Pistor, etc. Encore, la plupart du temps, la notice « historique » ne parle que de l'institution des rites, sans en éclairer le déroulement. Il s'est ainsi formé quantité de petites légendes étiologiques, soit purement humaines, soit mettant les dieux en rapport avec les hommes. Le plus grand nombre sont d'invention tardive et sans autre intérêt que d'attester une certaine attitude religieuse. Par exemple le marchandage de Numa et de Jupiter, rappelé plus haut, ou encore le « mythe » justifiant les *Larentalia* du 23 décembre, qui montre bien le niveau de cette littérature [1]. Sous le règne d'Ancus Marcius, un jour que l'*aedituus* du temple d'Hercule s'ennuyait, il proposa au dieu de jouer contre lui ; enjeu : le perdant servirait au gagnant un bon repas et lui amènerait une belle fille. Il joua, pour lui-même d'une main, pour le dieu de l'autre, et, ayant perdu, s'exécuta. Il posa donc sur l'autel le repas promis et enferma dans le temple la plus renommée des femmes légères du temps, Acca Larentina (Larentia). Une flamme sortie de l'autel dévora les mets, et la dame rêva que le dieu jouissait d'elle et lui promettait que, le lendemain, le premier homme qu'elle rencontrerait lui remettrait le petit cadeau d'usage. De fait, le matin, en sortant du temple, elle rencontra suivant certains un jeune homme, suivant d'autres un barbon, en tout cas un homme fort riche qui l'aima, l'épousa et lui laissa en mourant un énorme héritage. A son tour, elle légua ces biens, notamment des terrains, au peuple romain qui, reconnaissant, sacrifie sur sa tombe, au Vélabre, chaque 23 décembre, par les soins de prêtres importants. Il n'y a, bien entendu, rien à retenir de cette histoire, sinon sans doute que la destinataire des *Larentalia* avait quelque rapport idéologique avec la richesse et le plaisir. Mais sa mythologie proprement dite avait disparu.

1. Plut. *Rom.* 5, 1-10, et *Q.R.* 35 ; Macr. 1, 10, 13-16. Sur *aedituus*, v. Latte, p. 410.

Le type de la religion romaine, presque complètement démythisée, où bien des rites subsistaient dont les justifications mythologiques, et même théologiques, étaient oubliées, ne se retrouve qu'en de rares autres points du monde indo-européen. Le cas le plus remarquable est, dans l'Hindoukouch, celui des Indiens de l'ex-Kâfiristan, devenu Nouristan depuis que les Afghans, à la fin du dernier siècle, lui ont apporté la « lumière » de l'Islam, *nur*, avec la violence qui convient à ce genre de service. Dans leurs hautes vallées, les « Kâfirs », peuple intelligent et beau, avaient conservé jusqu'alors une intéressante religion, dont bien des traits rappellent le védisme, et qui fut observée *in extremis* par un voyageur anglais, sir George Scott Robertson, dont le livre est un des chefs-d'œuvre de l'ethnographie [1]. Robertson a consacré deux admirables chapitres (XXIII et XXIV) à la religion, mais il commence par des excuses, qu'un observateur de la religion romaine des derniers siècles aurait pu signer, en remplaçant l'Islam par l'héllénisme et Chitrâl par Athènes ou par Rhodes.

On ne doit pas oublier que les Kâfirs Bashgul ne sont plus une communauté isolée, au sens strict du mot. Ils se rendent souvent à Chitrâl et sont en affaires avec d'autres peuples musulmans. Beaucoup de leurs parents ont embrassé l'Islam sans rompre pour autant les liens de famille. L'un des résultats de ce libre commerce avec les musulmans est que les Kâfirs Bashgul d'aujourd'hui mélangent très facilement leurs propres traditions religieuses avec celles de leurs voisins musulmans. Ils brouillent tout, et je désespère d'écrire rien de définitif, ou même de relativement juste, sur la religion du Kâfiristan. Tout ce que je puis essayer est de faire une modeste relation de ce que j'ai réellement vu et entendu. Peut-être une meilleure pratique du dialecte Bashgul, ou des interprètes de meilleure qualité m'eussent-ils permis de tirer au clair beaucoup de points qui me restent présentement obscurs. Mais je suis sûr que, si je n'ai réussi à découvrir que si peu de choses sur les croyances des Kâfirs, c'est qu'eux-mêmes n'en savent guère plus. On pourrait dire que, dans le Kâfiristan, les formes de la religion subsistent, tandis que la philosophie qu'elles étaient primitivement destinées à exprimer est entièrement oubliée. Cela n'est pas tellement étonnant dans un pays où il n'y a d'archives d'aucune sorte et où tout dépend de la tradition orale.

Les Kâfirs Bashgul, tout au moins la partie la plus jeune de la communauté, est quelque peu portée au scepticisme. Ils sont superstitieux, bien entendu, mais il est fréquent, lorsque deux ou trois jeunes gens facétieux se trouvent ensemble, qu'ils parodient ou ridiculisent les cérémonies sacrées. Gîsh (le dieu de la guerre et des guerriers) est le seul dieu qui soit populaire parmi ces jeunes. Le culte qu'ils lui rendent est d'une grande sincérité. Un jeune Kâfir me demanda un jour si nous,

1. *The Kâfirs of the Hindu-Kush*, 1896. Le voyage est de 1889-1890. Les lignes citées ici sont pp. 378-379.

les Anglais, nous ne préférions pas, comme il faisait lui-même, Gîsh à Imrâ (le Créateur), et beaucoup de Kâfirs m'ont exprimé leur déception d'apprendre que les Européens ne savent rien de Gîsh.

Les hommes plus âgés gardent révérence et dévotion envers tous les dieux, mais les Kâfirs Bashgul semblent prêts à abandonner leur religion à n'importe quel moment et sans grand regret. Ils en sortent comme ils y reviennent, surtout pour des motifs d'intérêt matériel, et il est rare qu'on observe chez eux une inquiétude de conscience à propos de leur foi.

Ces lignes sont une excellente préface aux *Fastes* d'Ovide.

VI. DE LA MYTHOLOGIE A L'HISTOIRE

Par la substantielle figure de Mater Matuta, nous avons été ramenés à la donnée capitale, plusieurs fois déjà mentionnée, qu'est le fait indo-européen : dans son organisation d'État et dans sa religion les plus anciennes, Rome se présente comme la continuatrice d'une tradition indo-européenne. Jusqu'où s'étend cet héritage ? Avant l'influence étrusque, avant la pénétration grecque, d'autres éléments anciens, non indo-européens, sont-ils décelables ? Dans quelle proportion les uns et les autres se sont-ils associés, mélangés ? C'est, en somme, le problème du subtrat que nous rencontrons. Comment se pose-t-il aujourd'hui ?

Il y a un peu plus d'un demi-siècle, André Piganiol a proposé et développé une solution simple [1]. Il a admis l'authenticité du « synécisme » que l'annalistique met aux origines ; Rome aurait été constituée par la réunion de Latins et de Sabins, les premiers étant des Indo-Européens, les seconds des Méditerranéens, et l'apport de chacune des composantes, considérable, se laisserait reconnaître dans l'organisation, dans le droit, dans la religion. Quant à la religion notamment, les Indo-Européens seraient responsables des sépultures à crémation, les Sabins des fosses d'inhumés qui sont juxtaposées et parfois se chevauchent dans le *sepolcreto* du Forum ; les Indo-Européens auraient introduit en Italie l'autel portant le feu allumé, le culte du feu mâle, celui du soleil, celui de l'oiseau, et la répugnance aux sacrifices humains ; les Sabins auraient eu pour autels des pierres qu'ils frottaient de sang, remis le patronage du feu à une déesse, rendu un culte à la lune et au serpent et immolé des victimes humaines. Cette construction, bien charpentée, était et ne pouvait qu'être arbitraire. Outre que les Sabins, eux-mêmes Indo-Européens, ne pouvaient jouer le rôle de « Méditerranéens » qui leur était confié, on n'avait alors aucun moyen de prendre une vue objective de la civilisation indo-européenne ni de la civilisation méditerranéenne. L'auteur

1. *Essai sur les origines de Rome*, 1916. Discuté dans *NR.*, ch. III (« Latins et Sabins : histoire et mythe »).

était ainsi libre, trop libre, de répartir entre l'une et l'autre les deux termes de beaucoup de couples antithétiques de croyances, de pratiques ou d'institutions, qu'il pensait observer dans la Rome historique. Dans des travaux ultérieurs, quelques-unes des affirmations les plus évidemment contestables ont été atténuées par l'auteur, mais, semble-t-il, le principe de l'origine double de la civilisation romaine maintenu et les Sabins confirmés contre toute vraisemblance dans leur rôle de Méditerranéens ; la méthode sommaire et *a priori* qui avait présidé aux dichotomies et à la distribution de leurs termes entre les deux composantes, n'a pas, que je sache, été désavouée [1].

Depuis vingt-cinq ans, la notion de civilisation indo-européenne a sensiblement progressé, par le seul procédé admissible, la comparaison. La confrontation des plus anciens documents de l'Inde, de l'Iran, de Rome, de la Scandinavie, de l'Irlande a permis de lui donner un contenu, de reconnaître un grand nombre de faits de civilisation, de religion notamment, communs à ces diverses sociétés ou du moins à plusieurs d'entre elles. Beaucoup de ces concordances, comme celle qui vient d'être résumée à propos de l'Aurore, sont assez singulières pour ne pouvoir guère être interprétées que par l'héritage de conceptions indo-européennes. Plusieurs, aussi, sont solidaires, se complètent et s'articulent, en sorte que ce n'est pas une poussière inorganique de concordances plus ou moins considérables qui se découvre, mais des structures de représentations. Il n'en est pas de même de la notion de « civilisation méditerranéenne » [2] : malgré beaucoup d'efforts méritoires, elle reste confuse et continue de prospérer dans l'arbitraire. Ici aussi, la comparaison entre plusieurs domaines connexes serait le seul procédé d'exploration possible ; mais on n'a plus le point de départ, le point

1. Cependant l'auteur a esquissé, en 1949, dans un cours public, une autre analyse des faits religieux romains qu'il ne semble pas facile de concilier avec la dichotomie latine-sabine, et qu'on aurait eu plaisir à voir développer ; je n'en connais que ce qui est dit dans l'*Annuaire du Collège de France*, 1950, p. 200 : « Le cours a été consacré presque tout entier au problème des origines. Le professeur a tâché de lier étroitement l'étude du phénomène religieux à celle de la vie économique et sociale, de retrouver dans la série des fêtes le rythme de la vie des pasteurs nomades, des agriculteurs sédentaires, et même, plus lointainement, des chasseurs. Il a dû reprendre le problème de la religion indo-européenne. »

2. Malgré mon désaccord sur beaucoup de points de méthode, je rends hommage au labeur, notamment, de Mme L. Zambotti : *Il Mediterraneo, l'Europa, l'Italia durante la preistoria*, 1954 ; de U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I-II, 1942-1945, et *Religione mediterranea*, 1951. Avec une riche information et une méthode contestable, M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, 1939.

d'appui que, pour les Indo-Européens, constitue la parenté des langues ; l'unité générale, ou les grandes unités partielles qu'on suppose dans le bassin méditerranéen, sans tenir compte de langues qu'on ignore, d'apparentements ethniques et de migrations qu'on ne peut déterminer, sont forcément incertaines. De plus, les données qu'on utilise sont presque exclusivement archéologiques, ce qui permet, on le sait, les plus généreuses interprétations.

Heureusement, la question du substrat n'a plus l'importance que lui attribuait l'*Essai* de 1916. A la différence des Grecs qui ont envahi le monde minoen, les diverses bandes d'Indo-Européens qui sont descendues en Italie n'ont certainement pas eu à affronter de grandes civilisations. Ceux d'entre eux qui ont occupé le site de Rome ne paraissent même pas avoir été précédés par un peuplement dense et stable, et des traditions comme ce qu'on disait de Cacus donnent à penser que les quelques indigènes qui pouvaient alors camper au bord du Tibre ont été aussi simplement et sommairement éliminés que les Tasmaniens devaient l'être, aux antipodes, par les marchands venus d'Europe [1]. On ne conclura pas que tout, dans la Rome primitive, soit un héritage des ancêtres indo-européens : beaucoup peut avoir été créé sur place pour des besoins nouveaux, beaucoup aussi, comme il est arrivé constamment dans les siècles suivants, peut avoir été emprunté, directement ou indirectement, aux autres peuples de la péninsule, eux-mêmes, pour la plupart, héritiers du passé indo-européen. Mais il est exclu que, à Rome, se soit faite une mixture en parties égales d'Indo-Européens et de pré-Indo-Européens.

Si la question du substrat perd ainsi de son importance, une autre la remplace : celle de l'homogénéité ou de la dualité des fondateurs indo-européens de Rome. Rome est-elle issue par développement, ou par conquête, d'un groupe ou de quelques groupes étroitement associés de Latins, ou bien, comme on pense pouvoir le déduire de l'annalistique, est-elle le produit d'une fusion entre ce ou ces groupes de Latins et un groupe de Sabins ? Les termes sont, on le voit, sensiblement les mêmes que dans le problème de Piganiol, mais autrement colorés, les deux composantes étant cette fois également indo-européennes. L'enjeu n'en est pas moins important : c'est la valeur

1. Les traditions sur les Aborigènes paraissent purement légendaires et savantes.

du dieu Quirinus et, par conséquent, celle de la plus vieille structure théologique connue à Rome, la triade formée de Jupiter, de Mars et de Quirinus.

La plupart des historiens modernes, avec une hésitation croissante cependant, continuent à pencher pour la dualité, pour le synécisme [1]. Dans l'état actuel du dossier, c'est là un acte de foi que n'appuient ni l'archéologie, ni la toponymie, ni même, éclairée du dehors, la tradition annalistique.

Comme faisait l'*Essai* de Piganiol, comme Friedrich von Duhn faisait en 1924 au premier tome de son *Italische Gräberkunde*, nombre d'auteurs posent toujours en principe que la dualité des modes de sépulture, crémation et inhumation, puits et fosses, est une présomption grave en faveur de la dualité du peuplement. Elle ne l'est pas. En bien des pays, à bien des époques, les deux traitements du cadavre ont coexisté sans qu'il y eût de différence de race, de langue, entre ceux qui les pratiquaient, et même sans différence dans la manière de concevoir l'au-delà, la vie *post mortem*. Pour ne pas sortir du monde indo-européen, les Indiens védiques les employaient concurremment ; la crémation domine dans leurs textes, mais l'hymne funéraire *RV.* 10, 15, à la strophe 14, mentionne conjointement les ancêtres qui ont été brûlés par le feu et ceux qui ne l'ont pas été, et les strophes 10, 18, 10-13, ont fait certainement d'abord référence à une inhumation ; pourtant, tous les morts allaient chez Yama. En Scandinavie, où l'homogénéité de civilisation est restée très grande et où les mouvements de peuples ont été longtemps restreints, on a renoncé à expliquer par des différences ou des changements ethniques l'instabilité des techniques funéraires. Dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, à un moment où s'exerce de loin l'influence romaine, note Jan de Vries, [2]

la variété des usages funéraires est particulièrement grande. Tandis qu'en Gotland prédominent les tombes avec corps inhumés et offrandes d'armes, en Norvège et en Suède les tombes à incinération sont en majorité, bien que, là aussi, l'inhumation se rencontre. Dans ces deux pays, les offrandes d'armes sont la règle, alors qu'elles manquent complètement au Danemark. Il faut sans doute admettre que ces différences sont dues à des circonstances locales et historiques. En tout cas, ce qui les conditionne, ce n'est pas en première ligne des divergences dans les représentations de la vie d'outre-tombe mais plutôt les courants variables de commerce et par conséquent de culture qui ont agi sur la Scandinavie.

1. C'est aussi, semble-t-il, la position de Latte, p. 113 et n. 2.
2. *Altgermanische Religionsgeschichte* I², 1956, § 109, p. 148.

Un peu plus tard, quand tout le monde germanique s'ébranle pour la Völkerwanderung, il se peut certes que, en Norvège, la répartition nouvelle, provinciale, des usages qui apparaît s'explique en partie par des déplacements de tribus, mais, note le même auteur [1], « au cours de cette période, le mélange des divers types de tombes est poussé au point qu'on rencontre des incinérés et des inhumés à l'intérieur d'une même sépulture familiale ». Devant le *sepolcreto* du Forum, devant les maigres nécropoles des collines romaines, il ne faut pas oublier ces exemples [2]. Comme dit en cette occasion M. Raymond Bloch, avant de conclure à l'inverse pour des raisons visiblement sentimentales, « le Latium occupe une situation marginale, périphérique par rapport aux zones d'où proviennent, respectivement, le villanovien typique et la civilisation subapenninienne du fer, c'est-à-dire l'Étrurie maritime du sud et le territoire osco-ombrien. Ce double voisinage peut expliquer le croisement, sur son territoire et particulièrement sur le site de Rome, d'influences culturelles d'origines diverses [3] ».

La dualité ethnique deviendrait probable si les traces de civilisation matérielle, notamment la céramique, les ornements, différaient sensiblement sur le Palatin, sur l'Esquilin, sur le Quirinal. Il n'en est rien. M. François Villard, qui a minutieusement examiné la céramique du site romain entre le VIII^e^ et le V^e^ siècle, n'a relevé aucune différence et, pour la seconde moitié du VIII^e^ siècle — les débuts — croit, en conséquence, à l'homogénéité de la population [4].

Les autres raisons dont on a appuyé la dualité sont faibles. Que les hauteurs du nord de Rome portent le nom de *colles*, *collis Quirinalis*, *collis Viminalis*, en regard des *montes* que sont, au delà du Forum, le Palatin, le Caelius, le Cispius, l'Oppius, le Fagutalis, c'est certainement une différence importante, qui peut avoir son explication dans l'histoire, témoignant par exemple d'une extension progressive, mais *collis* est un mot latin au même titre que *mons* et rien ne permet de dire que les *colles* ont été d'abord sabins et les *montes* romains. A Paris, ne disons-nous pas « la montagne Sainte-Geneviève », mais « la butte Montmartre », « la colline de Chaillot », « les hauteurs de

1. *Ibid.*, § 114, p. 152.
2. V. la discussion de H. Müller-Karpe, *Vom Anfang Roms*, *RM.*, *Erg.* -*H.* 5, 1959, pp. 36-39. Au contraire E. Gjerstad, *Gnomon* 33, 1961, pp. 378-382, se range dans la ligne de F. von Duhn.
3. *Les origines de Rome*, 1959, p. 86.
4. « Céramiques des premiers siècles de Rome, VIII^e^-V^e^ siècles », mémoire analysé (A. Piganiol) dans les *CRAI.* 1950, p. 292.

Saint-Cloud ou de Ménilmontant » ? Ces variations renseignent sur la chronologie, non sur la nature, la nationalité du peuplement.

On essaie aussi de déduire la dualité ethnique, de la géographie ou, comme on dit depuis peu, de la géopolitique. La vallée, alors marécageuse, du Forum et de Suburre, formait, dit-on, une véritable frontière ; d'un côté les hauteurs du Palatin, du Caelius, de l'Esquilin étaient comme la pointe avancée du Latium vers le Tibre ; de l'autre côté le Quirinal et le Capitole qui le prolonge, le Viminal qui le double, jouent le même rôle quant à la Sabine, ou du moins quant aux Sabins descendant eux aussi vers le Tibre par la route du sel : n'était-il pas naturel que chacun des deux groupes saisît cet avantage et occupât, sur un site commercial important, les positions qui s'offraient à lui ? Il n'est pas besoin de souligner combien de telles spéculations sont subjectives. Si l'on accepte de s'engager dans ce jeu, on pourra aussi bien objecter que la colline du nord la plus « intéressante » à occuper pour les Sabins n'était pas le Quirinal, mais le Capitole, proche du Tibre et dressé face au Palatin ; on pourra aussi remarquer qu'il était « naturel » pour les possesseurs latins des *montes* d'occuper tôt, par des postes avancés, extérieurs, le Quirinal, d'où un ennemi pouvait menacer l'Esquilin. Mais à quoi bon faire assaut d'ingéniosité ? La géopolitique peut aider à rendre compte, *a posteriori*, d'une histoire connue, elle ne permet pas de reconstituer, d'entrevoir même une histoire inconnue.

En fait, sur le vu du seul bilan des fouilles ou de la carte des collines, nul n'aurait songé à supposer une dualité ethnique, une juxtaposition, puis une association de Sabins et de Latins, si l'annalistique, dans des conditions d'ailleurs très différentes de celles qu'on déduit du sol, n'avait conté une aventure dualiste. Quoi qu'on prétende, ce sont les chapitres 8-13 du premier livre de Tite-Live et les textes parallèles qui continuent à former le principal argument : on interroge, et souvent on sollicite la terre, les tombes, la céramique, à la lumière du récit traditionnel des origines. C'est ainsi que, après avoir loyalement reconnu que l'archéologie ne prouve pas « l'arrivée concrète et réelle de tribus apportant chacune une civilisation diverse », M. Raymond Bloch revient à la vulgate : « Cependant, l'accord entre les données massives de l'annalistique et les éléments d'information apportées par les fouilles semble suffisant pour que l'on admette, dans son ensemble, l'idée de la présence de

deux populations diverses, latine et sabine, aux origines de Rome »[1]. De même, après avoir interprété hardiment la topographie, Jean Bayet conclut : « Ainsi prend vraisemblance la plus ancienne tradition annalistique : d'un double peuplement, latin et sabin, du site ; d'un double apport religieux, attribué aux premiers rois, l'Albain Romulus et Numa de Cures ; mais sous l'aspect, moins schématique, de relations progressives (de guerre ou de paix) entre des habitants distincts à l'origine. »[2] On a vu dans quelle indétermination laissent, objectivement considérés, et la topographie, et les « éléments d'information apportés par les fouilles ». Que sont donc, que valent donc « les données massives de l'annalistique », « la plus ancienne tradition de l'annalistique » ?

Le récit de la première guerre de Rome est très bien construit, mais évidemment construit. Par les caractères et les avantages de chaque parti clairement exposés ; par la succession d'épisodes guerriers bien balancés dont aucun n'est décisif et qui mettent en valeur, l'un après l'autre, ces caractères et ces avantages ; par l'évolution imprévue, mais au fond logique, qui tourne une guerre acharnée en mieux qu'une alliance, en une intime fusion, on voit, sous les mouvements des armes et sous les passions humaines, se déployer, se décrire, se démontrer un autre jeu, d'un autre ordre, un jeu rigoureux de concepts. Or, ainsi compris, le récit de la constitution de la société romaine complète est exactement parallèle à des récits, non plus « historiques », mais mythiques, connus chez d'autres peuples indo-européens, et qui narrent comment la société complète des dieux s'est formée à partir de deux composantes d'abord juxtaposées, puis opposées dans une guerre aux succès alternés, enfin associées dans une véritable fusion. Je reproduis l'analyse comparative des récits romain et scandinave que j'ai proposée en 1949 dans *l'Héritage indo-européen à Rome*, résumant des travaux antérieurs :[3]

I. — Voici, au départ, avant la guerre, le signalement des deux partis qui s'opposeront :

1° D'un côté, Romulus : il est le fils de Mars et le protégé de Jupiter. Il vient de fonder la ville rituellement, ayant reçu les auspices et tracé le sillon sacré. Lui et ses compagnons sont de magnifiques jeunes gens,

1. *Les origines de Rome*, p. 86.
2. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 1957, p. 23.
3. *Hér.*, pp. 127-142 ; v. p. 21, n. 1.

forts et vaillants. Tels sont les deux atouts de ce parti : il a les grands dieux avec lui, partiellement en lui, et il est plein de vertu guerrière. En revanche, il présente deux grosses déficiences sous le rapport de la richesse et de la fécondité : il est pauvre, et il est sans femmes.

2° De l'autre côté, Titus Tatius, avec ses riches Sabins. Certes, ils ne sont ni lâches ni irréligieux, bien au contraire, mais, en ce point de l'histoire, ils se définissent comme riches. De plus, c'est chez eux que sont les femmes dont Romulus et ses compagnons ont besoin.

Avant de s'affronter, avant même de songer à s'affronter, les deux partis sont donc complémentaires. Et c'est parce qu'ils sont complémentaires que Romulus, comprenant que sa société incomplète ne peut vivre, fait enlever « les Sabines » au cours de la fête rurale de Consus. Il agit ainsi et pour avoir des femmes, et pour obliger les riches Sabins, malgré leurs répugnances, à entrer en relations avec sa bande sauvage.

Tous les auteurs s'accordent à souligner, à expliciter ce ressort conceptuel, fonctionnel, des premiers événements. Qu'on relise dans Tite-Live, 1, 9, 2-4, les instructions que Romulus donne à ses ambassadeurs quand, avant de recourir à la violence, il les envoie dans les villes d'alentour. Ils sont chargés de dire aux éventuels beaux-pères : « *Comme toutes choses, les villes naissent d'un germe infime ; ensuite, celles que leur propre courage et les dieux favorisent s'acquièrent grandes ressources et grand nom. On sait assez qu'aux origines de Rome les dieux ont été présents, et que le courage n'y manquera pas ; qu'ils n'aient donc pas de répugnance, comme il convient à des membres de la même race humaine, à mêler leur sang et leur lignée.* »

Di et *uirtus*, les dieux et le courage ou l'énergie virile, définissent fort bien le ressort des deux premières fonctions ; *opes*, ressources, puissance consistant en biens, en moyens d'action, et aussi les moyens de la fécondité et de la génération que désignent ici *sanguis ac genus*, caractérisent non moins bien la troisième. *Di*, c'est l'ascendance divine des deux frères et la promesse donnée par les auspices sur le site de la future Rome, c'est-à-dire la double composante surnaturelle qu'ils apportent en dot ; la *uirtus*, ils n'en ont pas encore fait l'épreuve guerrière, mais ils la sentent en eux ; *opes*, c'est la seule chose qu'ils n'aient encore ni en puissance ni en acte, qui n'est pas inscrite dans leur nature : quand ils l'auront acquise et mêlé *sanguinem*, la synthèse des trois principes d'abord distribués entre les deux peuples voisins assurera à Rome sa place dans l'histoire, *nomen*. Et, de fait, la synthèse aura ce résultat. Un autre historien, Florus, résumant très schématiquement la guerre (1, 1), écrit que, après la réconciliation, les Sabins se transportent dans Rome et *cum generis suis auitas opes pro dote sociant*, partageant avec leurs gendres, en manière de dot, leurs richesses héréditaires.

Au troisième livre des *Fastes* (v. 178-199), Ovide donne la même substructure conceptuelle à l'événement, mais sous forme dramatique ; c'est le dieu Mars lui-même qui raconte comment il inspira à Romulus, son fils, l'idée d'enlever les Sabines :

Le riche voisinage ne voulait pas de ces gendres sans opes *et n'attachait pas d'importance au fait que, moi, j'étais la source de leur sang. J'en ressentis de la peine et je mis dans ton cœur, Romulus, une disposition conforme*

à la nature de ton père ; je te dis : Trêve de sollicitations ; ce que tu demandes, ce sont les armes qui te le donneront...

Ici encore, les deux « atouts » de Romulus sont, d'une part sa naissance divine, le dieu *auctor sanguinis* ; d'autre part, grâce à une inspiration directe de ce dieu, une résolution belliqueuse, *patriam mentem*, et les armes, *arma*. Ses partenaires sont des riches, *uicinia diues*, qui méprisent son *inopia*.

Denys d'Halicarnasse (2, 30, 2 et 37, 2), verbeux comme toujours, et suivant une tradition légèrement différente (non pas à deux, mais à trois races, entre lesquelles sont distribués les trois atouts), exprime encore pourtant la même structure fondamentale. Pressenties par Romulus pour des alliances matrimoniales, les villes latines refusent de s'unir à ces nouveaux venus « qui ne sont ni considérables par les richesses ni célèbres par aucun exploit. » A Romulus ainsi réduit à sa qualité de fils de dieu et aux promesses de Jupiter, il ne reste qu'à s'appuyer sur des militaires professionnels, ce qu'il fait, appelant entre autres renforts Lucumo de Solonium, « homme d'action et illustre en matière de guerre ».

Telle est, partout, la nervure de toute l'intrigue : le besoin, la tentation, l'intention, l'action de Romulus tendent à composer une société complète en imposant aux « riches » de s'associer aux « braves » et aux « divins ».

II. — La guerre, elle, tient en deux épisodes. Dans chacun, l'un des deux partis est presque vainqueur, mais la situation, chaque fois, se rétablit et la décision s'éloigne, lui échappe.

1° C'est d'abord l'épisode de Tarpeia. Raconté de diverses manières, parfois (ce sont les formes les plus belles : Properce...) avec la passion amoureuse pour ressort, il paraît transmis par Tite-Live sous sa forme la plus pure (1, 11, 5-9). Titus Tatius, le chef des riches Sabins, par l'attrait de l'or, des bracelets et des bijoux qui brillent aux bras de ses hommes, séduit la fille du Romain chargé de garder la position essentielle du Capitole. Traîtreusement introduits dans ce point dominant, les Sabins paraissent devoir être vainqueurs [1].

2° Ils le sont presque en effet, quand se produit le second épisode. Cette fois, c'est Romulus qui prend l'avantage (Liv., 1, 12, 1-9). Au cours de la bataille que se livrent, dans la vallée du Forum, les compagnons de Romulus, réduits au Palatin, et les Sabins de Tatius, maîtres du Capitole, les premiers cèdent et refluent en désordre. Alors Romulus élève ses armes vers le ciel et dit : « Jupiter, c'est sur la foi de tes auspices que j'ai jeté ici sur le Palatin les premiers fondements de Rome. Ote leur frayeur aux Romains et arrête leur fuite honteuse. En ce lieu, je promets de t'élever un temple, ô Jupiter Stator, pour rappeler à la postérité que ton aide tutélaire a sauvé Rome. »

Après avoir fait cette prière et comme s'il avait le sentiment qu'elle était exaucée : « Maintenant, Romains, dit-il, le très bienveillant et très grand Jupiter vous ordonne de vous arrêter et de recommencer le combat. »... Le

1. Sur Tarpeia, v. mon essai à la fin du recueil qui porte ce nom (1947) et ma note, *REL.* 38, 1960, pp. 98-99. Le thème est certainement emprunté à la Grèce : A. H. Krappe, *RhM.* 78, 1929, pp. 249-267.

reste de l'armée romaine, enflammé par l'audace de son roi, met en déroute les Sabins...

Ainsi à l'acte de corruption, à l'achat criminel (*scelere emptum*) de Titus Tatius, Romulus oppose un appel au plus grand dieu, à Jupiter souverain, à celui dont les auspices ont garanti la grandeur romaine. Et, de ce dieu, il obtient une intervention mystique ou magique, immédiate, qui, contre toute attente, retourne le moral des deux armées et renverse la fortune du combat.

On voit le sens de ces deux épisodes et comme ils se rattachent constitutivement aux signalements des deux partis, tels qu'ils ont été d'abord donnés : Romains et Sabins, Romulus et Titus Tatius, se battent, certes, et également bien, et ce n'est ni dans le courage ni dans l'habileté stratégique qu'il faut chercher ce qui les oppose. Mais le chef des riches Sabins d'une part, le demi-dieu Romulus d'autre part ont chacun un moyen à lui d'intervenir dans la bataille et de faire pencher la victoire : le riche a recours à l'or, à la ruse honteuse de la corruption, non pas encore financière, mais déjà bijoutière, et de la corruption appliquée à un cœur de femme ; le demi-dieu obtient du tout-puissant Jupiter le miracle gratuit qui change une défaite en victoire. Pour sentir la structure logique de tout cet ensemble, il n'est besoin que de constater l'impossibilité où l'on est d'imaginer que les rôles soient inversés, que ce soit Romulus qui corrompe et Titus Tatius qui obtienne le miracle « dial » : cela n'aurait pas de sens. Titus Tatius et Romulus agissent non pas même selon leur caractère, mais selon la fonction qu'ils représentent.

III. — Comment finit la guerre ? Aucune décision militaire n'est intervenue. Le demi-dieu a neutralisé le riche, le miracle du dieu céleste a équilibré la puissance de l'or et la lutte menace de s'éterniser. Alors survient la réconciliation : les femmes se jettent entre leurs pères et leurs ravisseurs. Et tout finit si bien que les Sabins décident de se fondre avec les compagnons de Romulus, leur apportant en dot, comme dit Florus, *auitas opes*. Les deux rois, devenus collègues, instituent chacun des cultes : Romulus, du seul Jupiter ; Titus Tatius, de toute une série de dieux en rapport avec la fécondité et avec le sol, parmi lesquels figure Quirinus. Jamais plus, ni sous ce règne double ni plus tard, on n'entendra parler de dissensions entre la composante sabine et la composante latine, albaine, romuléenne de Rome. La société est complète. Les chimistes diraient que les valences des divers éléments se sont réciproquement saturées. Pour reprendre les mots de Tite-Live, le groupe de Romulus qui avait pour lui, au début, *deos et uirtutem*, vient de gagner ce qui lui manquait, *opes*, et en outre les femmes, gages de la fécondité nationale.

On voit que, d'un bout à l'autre, le lien logique, l'intention significative, la nécessité des épisodes sont clairs. Tout est orienté dans un même sens, tout énonce et met en scène une même leçon : c'est l'histoire, en trois temps, de la constitution d'une cité complète à partir de ses composantes fonctionnelles supposées préexistantes et d'abord séparées. Premier temps : présentation de ces composantes séparées, incomplètes, dont l'une au moins, la composante supérieure, est insatisfaite, non viable comme telle ; deuxième temps : guerre, où chaque composante exprime son génie, son essence, dans un épisode caractéristique (or d'une part, grande magie d'autre part, dominant le combat proprement dit) ; troisième temps : association imprévue, mais on ne peut plus

étroite et définitive, de ces éléments dans la société unifiée. Et l'histoire romaine commence.

D'où les Romains tenaient-ils ce schéma ? En principe, on pourrait penser qu'ils ne le tenaient de rien ni de personne, qu'il est le bien propre de leur génie, qu'ils l'ont, au sens plein du mot, inventé. Mais c'est ici que la comparaison des traditions d'autres peuples indo-européens apporte une lumière que la philologie latine ne peut tirer d'elle-même, résout une indétermination dont la critique littéraire ne peut sortir seule. D'autres peuples indo-européens, en effet, s'expliquent aussi, dans une histoire articulée, la formation d'une société complète selon le système des trois fonctions, à partir de ses éléments d'abord dispersés. Je me bornerai à reproduire brièvement la forme scandinave de cette tradition, le récit de la guerre, puis de la réconciliation des Ases et des Vanes.

Il ne s'agit plus ici d'une société proprement humaine, mais divine, la différence étant d'ailleurs fortement atténuée par le fait que, dans l'un au moins des textes utilisables, les dieux composant cette société divine se trouvent être les ancêtres d'une société humaine, scandinave, et que l'on passe insensiblement de l'une à l'autre. L'histoire nous est connue par deux textes de l'érudit islandais Snorri Sturluson et par quatre strophes d'un beau poème eddique, la *Völuspá*, « la Vaticination de la Voyante ». Bien entendu, l'hypercritique a essayé de retirer toute valeur à ces deux témoignages : Eugen Mogk a voulu faire de Snorri le faussaire type, des œuvres de qui l'on ne pourrait rien retenir sauf ce qu'on connaît par ailleurs, et, par des arguments d'une grande légèreté, il a prétendu démontrer que les quatre strophes de la *Völuspá* ne sont pas relatives à l'ensemble qui nous occupe. Une double discussion, qu'il ne peut être question de reproduire ni même de résumer ici, a montré le mal fondé et de la condamnation de Snorri et de la dépossession des strophes 21-24 de la *Völuspá*. Voici, en trois temps, la marche des événements.

I. — Les Scandinaves connaissent deux peuples de dieux bien caractérisés, les Ases et les Vanes. Les Ases sont les dieux qui entourent Óðinn et þórr (« Ásaþórr », comme il est dit parfois) ; Óðinn en particulier, leur chef, est le dieu-roi-magicien, patron des chefs et des sorciers terrestres, possesseur des runes efficaces et généralement des puissances qui lui permettent une action immédiate dans tous les domaines ; þórr, le dieu au marteau, est le grand batailleur céleste, le pourfendeur des géants, qui passe le plus clair de son temps en expéditions punitives, et qu'on invoque pour vaincre dans les combats singuliers. Les Vanes au contraire sont les dieux de la fécondité, de la richesse et de la volupté ; sur les trois principaux d'entre eux, sur Njörðr (que Tacite signale en Germanie sous la forme de la déesse Nerthus), sur Freyr, sur Freyja, sont rassemblés des mythes, des cultes significatifs à cet égard.

Snorri (*Ynglingasaga*, 1-2), qui les anthropomorphise au maximum, localise Ases et Vanes, voisins mais entièrement séparés, dans la région du bas « Tanaïs », près de la Mer Noire ; les uns habitent l'Ásaland ou Ásaheimr, avec Ásgarðr comme château-capitale ; les autres habitent le Vanaland ou Vanaheimr.

II. — Deuxième temps (Snorri, *Yngl.* 4, début ; *Völuspá*, 21-24). Les Ases attaquent les Vanes et il s'ensuit, comme dit le poème, « la

guerre pour la première fois dans le monde ». « Óðinn, dit Snorri, marcha avec son armée contre les Vanes ; mais ceux-ci résistèrent et défendirent leur pays ; tantôt un parti, tantôt l'autre avait la victoire ; chacun dévasta le pays de l'autre et ils se firent des dommages mutuels... »

Par le poème, haletant, allusif, nous connaissons les deux épisodes — les deux seuls — de la guerre :

1° Une sorcière du nom de Gullveig « Ivresse (ou Puissance) de l'or », évidemment issue des Vanes ou envoyée par eux, vient chez les Ases ; ceux-ci la brûlent et la rebrûlent dans la salle d'Óðinn, sans réussir toutefois à la tuer : elle continue de vivre, ensorceleuse ; en particulier, elle « est toujours le plaisir de la mauvaise femme » [1].

2° Óðinn, le grand dieu magicien, chef des Ases, décoche son épieu sur l'ennemi, faisant pour la première fois le geste magique que plusieurs textes de sagas attribuent ensuite à des chefs humains et dont ils précisent alors l'intention : il s'agit, dit dans un cas semblable l'*Eyrbyggja-saga* (44, 13), « de gagner magiquement le *heill*, la chance » ; et, dans le *Styrbjarnar þáttr Svíakappa* (ch. 2 = *Fornmanna Sögur*, V, 250), c'est Óðinn lui-même qui donne au roi de Suède Eric une tige de jonc et lui dit de la lancer au-dessus de l'armée ennemie en prononçant les mots : « Óðinn vous possède tous ! » Eric suit l'avis du dieu : dans l'air, le jonc se change en épieu et les ennemis s'enfuient, saisis d'une peur panique. C'est, si l'on peut dire, le prototype de ce geste que fait Óðinn, geste qui doit lui assurer la victoire. Il ne réussit pourtant pas, puisque la même strophe décrit ensuite une rupture de l'enceinte des Ases par les Vanes.

III. — Troisième temps (Snorri, *Yngl.* 4). Lassés par cette alternance coûteuse de demi-succès, Ases et Vanes font la paix. Une paix imprévue, aussi totale que la guerre a été acharnée ; une paix par laquelle, d'abord comme otages, puis comme égaux, « nationaux », les principaux Vanes, les dieux Njörðr et Freyr, la déesse Freyja, viennent compléter à l'intérieur, par la fécondité et la richesse qu'ils représentent, la société des dieux d'Óðinn. Ils s'y incorporent si bien que, lorsque le « roi » Óðinn

1. Cependant, J. de Vries, qui approuvait en gros mon analyse, a proposé des strophes 21-22 de la *Völuspá* une exégèse nouvelle, qui me paraît à la fois trop critique et trop libre (*ANF.* 77, 1962, pp. 42-47). S'il avait raison, d'ailleurs, il n'en resterait pas moins que les deux allusions de ces vers présentent le peuple Vane d'une part, Óðinn de l'autre, utilisant chacun contre le parti adverse ses moyens caractéristiques : *seiðr* des Vanes, épieu d'Óðinn. Mais je pense que ces deux strophes doivent être éclairées, comprises à l'aide des formes plus continues du mythe : 1° Snorri garantit que les deux partis remportent des avantages alternés, sans résultat décisif ; 2° le démarquage que Saxo Grammaticus a fait du mythe (1, 7, 1), par la statue d'or envoyée à Othinus et par la corruption que cause cet or dans le cœur de la femme d'Othinus, confirme qu'il faut donner au nom *Gullveig* tout son sens, et que le vers 22, 4, ne fait pas allusion à « l'inceste » des Vanes, mais à la corruption de la femme Ase par le désir de l'or. Je renvoie au ch. VII de mon livre *Du mythe au roman*, 1970, notamment pp. 99-105 (cf. *Les dieux des Germains*, 1959, ch. 1). Je continue à préférer ce que J. de Vries a dit de la guerre des Ases et des Vanes dans *Altgermanische Religionsgeschichte*, II², 1957, pp. 208-214 ; cf. W. Betz, *Die altgermanische Religion*, dans W. Stammler, *Deutsche Philologie im Aufriss*², col. 1557-1558 et *passim*.

meurt (car, dans l'*Ynglingasaga*, les dieux sont des sortes de surhommes que guette malgré tout la mort), c'est Njörðr, et après lui Freyr, qui deviennent roi des Ases. Jamais plus, en aucune circonstance, il n'y aura l'ombre d'un conflit entre les Ases et les Vanes et le mot « Ases », à moins de précision contraire, désignera aussi bien Njörðr, Freyr et Freyja qu'Óðinn et Þórr.

Il n'est pas besoin de souligner l'exact parallélisme non pas seulement des valeurs idéologiques qui sont au point de départ, mais aussi des intrigues, depuis le point de départ jusqu'au résultat final, en passant par les deux épisodes dans lesquels se résume de façon expressive la guerre des dieux riches et des dieux magiciens. Il paraît peu pensable, surtout étant donné que d'autres peuples indo-européens connaissent des récits homologues, que le hasard ait deux fois composé ce vaste ensemble. L'explication la plus simple, la plus humble, est d'admettre que les Romains, au même titre que les Scandinaves, tenaient ce scénario d'une tradition antérieure commune et qu'ils se sont contentés d'en rajeunir les détails, les adaptant à leur « géographie », à leur « histoire » et à leurs modes, y introduisant des noms de pays, de peuples et de héros suggérés par l'actualité.

Cette explication s'ajuste à celle de Mommsen : elle rend compte des thèmes, celle de Mommsen des noms [1]. Si le récit préexistant, indo-européen, sur la constitution d'une société complète s'est précisé dans le cadre ethnique des Latins, des Sabins, éventuellement des Étrusques, c'est que le mouvement démographique ultérieur de Rome le suggérait, c'est que, au Ve, au IVe siècle, comme il ressort de certains indices, un afflux de population sabine s'est réellement fixé dans la ville déjà constituée et sur les collines du nord ; si le traité final établissant le synécisme a reçu les termes, le style que nous lisons, c'est, pense Mommsen, à l'image de la *collatio ciuitalis* qui, en 290, d'une certaine manière, a en effet fondu les deux sociétés [2].

La tendance à se servir de légendes préexistantes, épiques ou mythiques, pour constituer la plus vieille histoire est certainement naturelle à l'homme, car on en observe les effets partout où on lit une telle histoire. Je n'en citerai qu'un exemple, remarquable parce qu'il n'est pas vieux d'un siècle ; il concerne un autre peuple de langue et de tradition indo-européennes et porte sur la même matière qui a formé à Rome la légende des

1. Ci-dessus, pp. 23-25. Si donc on réussissait un jour à démontrer, archéologiquement, qu'il y a eu dualité ethnique aux origines de Rome, le récit que fait l'annalistique n'en resterait pas moins entièrement « préfabriqué » ; le mythe historicisé aurait recouvert l'histoire.

2. V. maintenant mon exposé de la seconde partie (« Naissance d'un peuple ») de *ME.* I, discutant pp. 332-334 et 434, n. 7, J. Poucet, *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, 1967 (Cf. *IR.* pp. 211-215).

deux peuples [1]. Les Ossètes du Caucase, issus des Alains, sont les seuls descendants actuellement subsistants de l'ensemble scythique, ce qui leur donne à tous égards une importance sans rapport avec leur petit nombre : leur langue, iranienne, est le dernier témoin d'un vaste groupe de dialectes, et les récits, les rituels populaires recueillis aux XIXe siècle, mais très archaïques, rejoignent souvent les descriptions qu'Hérodote, Lucien, Ammien ont faites des Scythes et des Sarmates. Ils ont notamment une collection de légendes épiques, qui s'est répandue dans tout le Caucase du nord, relative à un peuple fabuleux des anciens temps, les Nartes. Ce peuple est constitué essentiellement de trois familles, définies chacune par un caractère, et la réunion de ces caractères forme une structure qui prolonge visiblement la classification sociale, tantôt théorique, tantôt pratiquée, commune à tous les Indo-Iraniens, en prêtres, guerriers et éleveurs-agriculteurs : les Intelligents (*Alægatæ*), les Forts (*Æhsærtægkatæ*), les Riches (*Boratæ*). Une section considérable de ces récits est consacrée aux luttes, cruelles, des Forts et des Riches, chaque famille faisant la démonstration de son avantage naturel : ici pure vaillance (aidée parfois par les grands magiciens), là opulence, ruse (souvent malhonnête), grand nombre. Le premier observateur russe qui enregistra plusieurs de ces récits fut pris d'enthousiasme et, à la faveur de bien mauvais jeux de mots, s'en servit pour constituer la « préhistoire » des Ossètes : en bref, selon lui, les *Boratæ*, sortes de Sabins, étaient les plus anciens habitants du pays qu'envahirent ensuite les *Æhsærtægkatæ*, venus de l'étranger, du nord de l'Iran ; les guerres que content les textes épiques furent des guerres d'installation et se terminèrent par une fusion : après la mort du principal héros des *Æhsærtægkatæ*, ses compagnons survivants se fondirent dans leurs vainqueurs. V. B. Pfaff, qui fit cette proposition, était un homme important : la première revue d'études causasiennes, qui en était à son quatrième tome (1870), ne pouvait pas refuser l'article, mais la rédaction l'accompagna d'une note, élogieuse, où elle dégageait sa responsabilité [2]. Cette « opération histoire » fut sans lendemain : le XIXe siècle était déjà trop critique, et un autre savant, celui qui a vraiment fondé les études ossètes, Vsevolod F. Miller, se trouvait déjà à l'ouvrage. Il n'en était pas de même en Islande à la fin du XIIe siècle, quand Snorri, humanisant les dieux Ases

1. *ME.* I, pp. 545-549.
2. *Sbornik svěděnej o kavkazskih gorcah*, 4, 1870, 1, 3, pp. 1 (et II. 1)-7, notamment pp. 4-5.

et les dieux Vanes, écrivait à partir d'un mythe « la plus vieille histoire » scandinave ; ni, trois ou quatre siècles avant notre ère, à Rome, quand d'estimables érudits inséraient, incarnaient dans le temps et dans l'espace latins le vieux mythe traditionnel qui expliquait comment une société se constitue à partir de trois (ou deux) groupes dépositaires chacun d'une (ou de deux) des trois fonctions nécessaires à sa vie normale.

La guerre de Romulus et de Tatius présente ainsi un premier exemple d'un processus d'historicisation de mythes, de transposition de fables en événements, qui a été fort employé par les annalistes ou leurs prédécesseurs et qui même, employé à ce point, est caractéristique de Rome. Depuis un quart de siècle, un grand nombre ont été décelés dans l'histoire royale, dans l'histoire aussi de la première guerre de la République : l'antithèse structurée de Romulus et de Numa définit deux types de pouvoir également sains et nécessaires, qui sont ceux des dieux souverains védiques Varuṇa et Mitra [1] ; tout le contenu du troisième règne, avec, notamment, la victoire du troisième Horace sur le trio des Curiaces, transpose ce qui, en forme de mythe, constitue la carrière du dieu guerrier Indra, avec, notamment, la victoire du héros Trita, « troisième », sur le démon triple [2] ; les deux mutilés, dont la conjonction en ce point de l'histoire est en soi invraisemblable, Coclès et Scaevola, le Cyclope et le Gaucher, qui successivement sauvent Rome assiégée par Porsenna, l'un en paralysant l'armée étrusque par le regard prestigieux de son œil, l'autre en sacrifiant sa main droite devant le chef étrusque dans une procédure héroïque de serment frauduleux, forment un couple parallèle à celui du dieu Borgne et du dieu Manchot des Scandinaves, d'Óðinn et de Týr, dont le premier, parce qu'il a sacrifié un œil, a reçu compensatoirement le savoir surnaturel et dont l'autre a sauvé les dieux en livrant à la gueule du démon-loup sa main droite [3].

Ainsi se complète l'information qu'avait donnée la considération des rites de Mater Matuta. La mythologie romaine a bien existé, riche autant que celle des Indiens védiques et des

1. *MV.* ch. II, résumé dans *ME.* I, pp. 274-278.

2. *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen*, 1964, pp. 21-22 (cf. *Heur*, p. 17, n. 2), où l'on trouvera la critique de la thèse (H. J. Rose, etc.) qui voit dans l'histoire des Horaces et des Curiaces un ingénieux roman fabriqué à partir de noms de lieux ou d'objets préexistants (*Tigillum Sororium, Pila Horatia, Janus Curiatius*...) ; résumé dans *ME.* I, pp. 278-280.

3. *MV.* ch. IX (« Le Borgne et le Manchot ») ; *ME.* I, pp. 424-428 et *ME.* III, 268-281.

Scandinaves. De larges parties, concernant un grand nombre de dieux, ont certainement disparu. Mais d'autres, et les plus importantes, — les trois cas qui viennent d'être cités relèvent des provinces idéologiques de Jupiter et de Mars — ont été conservées. Les mythes ont seulement été ramenés du grand monde à ce monde-ci et les héros n'en sont plus les dieux, mais de grands hommes de Rome, qui ont pris leur type. Ils n'en ont pas moins continué à jouer, peut-être même ont-ils ainsi mieux joué le rôle d'*exempla*, d'encouragements, de justifications, qui est dans toutes les sociétés un des offices de la mythologie.

Pour en revenir à notre point de départ, l'interprétation comparative qui vient d'être rappelée du récit de la première guerre de Rome élimine une des explications traditionnelles du dieu Quirinus. La signification de ce dieu, on le verra bientôt, est un des points capitaux, la charnière de l'étude que nous entreprenons. Suivant qu'on le conçoit de telle ou telle manière, comme un dieu de la plus vieille société romaine et même préromaine, ou comme un dieu apporté, surajouté par une composante étrangère, sabine par exemple, tout change, et non pas seulement dans sa province : Jupiter, Mars, beaucoup de dieux de la fécondité sont solidaires de lui. Nous l'observerons plus tard à loisir, mais nous pouvons enregistrer cette importante donnée négative : le récit de l'annalistique sur le synécisme, étant d'origine mythique, ne peut être considéré comme un appui à la thèse de Quirinus sabin [1].

Malgré la fidélité spectaculaire d'importants auteurs à l'idée d'une composante sabine primitive [2], il semble qu'elle perd du

1. Une seconde considération, le parallélisme des faits d'Iguvium, éliminera complètement cette thèse : ci-dessous, pp. 161-162.

2. Cette conviction remplace volontiers les preuves qui lui manquent par l'affirmation chaleureuse et l'appel à l'autorité. Ainsi C. Koch, *Religio*, 1960, p. 25 : « Jedenfalls gibt es heute keinen Bodenforscher, der es wagte, etc. ». Jacques Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, 1969, p. 92, reconnaît que les Sabins aux origines de Rome, le caractère sabin primitif du Quirinal sont matière non de démonstration, mais de foi : « Nous conclurons, dit-il, par un acte raisonné de confiance en la tradition et un procès-verbal de carence de l'archéologie ». Les arguments qui colorent ainsi de raison cette confiance sont inefficaces : 1) L'opposition des *montes* (Palatin...) et des *colles* (Quirinal...) n'enseigne rien sur la nationalité des plus anciens occupants (*collis* n'est pas un mot moins latin que *mons*) et sans doute atteste seulement une différence de temps dans l'occupation (cf. pp.

terrain. D'autres auteurs, non moins considérables, l'ont récemment abandonnée. Mais, chez ceux-là mêmes, quant à Quirinus, quelque chose subsiste du mode d'explication que suggérait la tradition annalistique. Sabin ou latin de peuplement, dit-on, opposé à l'ensemble Palatin-Esquilin ou au contraire poste avancé de cet ensemble, le *collis Quirinalis* était en tout cas la colline de Quirinus, nommée d'après Quirinus. Comme ce site, extérieur au premier rassemblement des *montes*, n'est entré qu'ensuite, par un véritable synécisme, dans l'unité de l'*urbs*, ce ne peut être qu'à ce moment que son dieu propre est entré dans le panthéon commun. A la nationalité près, on le voit, l'explication de la présence, du rôle de Quirinus dans la religion romaine est la même : c'est toujours un dieu d'abord séparé, attaché sinon à un peuple, du moins à un lieu extérieur, qui se joint, par addition, aux dieux des *montes*. Nous discuterons plus tard cette explication, mais il faut montrer ici qu'elle ne va pas de soi, qu'elle n'est pas logiquement nécessaire. Elle repose en effet sur un postulat inexprimé : la colline aurait été nommée *Quirinalis* avant son incorporation à la ville, et

80-81) ; — 2) s'il y a eu des « dieux Sabins » sur le Quirinal, cela ne prouve rien quant aux origines : on sait bien que, la grande Rome une fois constituée, c'est sur la colline du nord-ouest que l'immigration sabine a été naturellement la plus forte ; mais quels dieux ? Avec Wissowa (*RL.* 1, v. « Sancus », IV, 1909, col. 316-318), je doute que la sabinité de Semo Sancus et de Dius Fidius (souvent confondus, comme ils ont été tous deux assimilés à l'Héraklès grec) soit autre chose qu'une « gelehrte Kombination » (D. F. porte un nom double bien latin ; les *semones* romains sont nommés dans le chant des Arvales ; la racine de Sancus est bien attestée en latin ; le culte de S. S. n'est pas connu en dehors de Rome et de ses environs immédiats) [M. Poucet, qui refuse également de voir dans la présence du culte de Semo Sancus une preuve de la sabinité primitive du Quirinal, reconstitue hypothétiquement une évolution : « Semo Sancus Dius Fidius, une première mise au point », *Recherches de philologie et de linguistique*, Louvain, 1972, pp. 53-68] ; 3) la dualité des Salii Palatini et des Salii Collini repose sur l'articulation conceptuelle de leurs dieux (ci-dessous, pp. 285-287) et il est naturel que les deux groupes se soient domiciliés là où, primairement ou secondairement, leur dieu résidait ; 4) le cas des Luperques *Quinctiales* et *Fabiani* est différent et l'argument tiré d'un culte que les *Fabii* desservaient peut-être sur le Quirinal, est sophistique (v. ci-dessous, p. 583, n. 1 et, plus détaillé, *ME.* III, pp. 294-297) ; 5) « que Rome ait été en fait une ville double, écrit M. Heurgon, explique trop bien de nombreux traits de ses institutions primitives pour qu'on puisse rejeter sur ce point le témoignage unanime des auteurs » ; plutôt que « témoignage », disons seulement « récit » ; mais quels sont ces « nombreux traits » non précisés ? La référence aux fantaisies de l'*Essai sur les origines de Rome* d'André Piganiol (ci-dessus, p. 76) ne peut qu'inquiéter, et la référence aux *Lupercalia* (à paraître) d'Andreas Alföldi nous laisse sur notre faim. Les hypothèses que fait l'auteur (pp. 231-235) sur « le mode de constitution des légendes » sont sans fondement dans les textes.

Quirinus aurait été son dieu spécial, éponyme, dès le premier peuplement. Or les choses ont pu se passer autrement : sans prendre officiellement le nom de « colline de Jupiter », l'autre colline du front nord, le Capitole, n'est-il pas devenu, en cours d'histoire, le séjour cultuel de ce dieu qui, sûrement, dès le début, recevait un culte sur le Palatin au même titre que Mars ? Les rapports de Quirinus et du terrain peuvent avoir été parallèles, son installation sur une nouvelle colline ayant seulement entraîné en outre un changement de dénomination. On verra plus loin que d'autres raisons recommandent de penser qu'une triade organique Jupiter-Mars-Quirinus a présidé, dès l'origine, à la société latine du plus vieil habitat, du premier *regnum*. Cette société ayant annexé progressivement toutes les collines, le culte de ses divinités principales peut avoir été réparti alors, au terme de cette extension, Jupiter prenant possession du Capitole et Quirinus occupant ce qui, d'après lui, fut dorénavant nommé *Quirinalis*. Le choix entre ces explications opposées du dieu soit fondamentalement comme « Ortsgottheit », soit comme dieu transporté, dépendra de ce que des considérations moins extérieures enseigneront sur sa nature et sur sa fonction [1]. Du moins est-il acquis que le nom du *collis Quirinalis* n'impose pas la première et n'exclut pas la seconde.

Cette réflexion, soit dit en passant, ne vaut pas seulement pour le *collis Quirinalis* : il n'y a pas une solidarité rigide, absolue, entre un culte et le lieu où il s'exerce à l'époque historique. De ce que la *Regia*, l'*aedes Vestae* que nous connaissons sont sur le Forum, on se gardera de conclure que les conceptions, les règles, les rites qui les concernent sont postérieurs à l'occupation du Forum : il y avait sûrement un *rex* et une *Regia*, ainsi qu'un foyer public, dès le premier peuplement. Quand le Forum eut été occupé dans des conditions suffisantes de sécurité, *rex* et Vestales, maison royale et foyer s'y sont installés, y transportant tout naturellement leurs caractères, leurs singularités traditionnelles [2].

1. Ci-dessous, pp. 160-162, 257-282, 285-287.
2. Symétriquement, il n'y a pas à tenir compte, pour l'interprétation de la *Regia* et de l'*aedes Vestae*, des vestiges de bâtiments tout différents qui avaient occupé leurs futures places sur le Forum (huttes, puis deux petits temples sous une partie de la première, plateforme carrée sous la seconde).

VII. L'HÉRITAGE INDO-EUROPÉEN A ROME

Ce qui précède a donné plusieurs exemples de la nécessité où l'on est, pour l'exploration et l'intelligence de la plus ancienne Rome, de tenir compte du facteur indo-européen, c'est-à-dire de comparer des faits romains avec des faits homologues de l'Inde ou de la Scandinavie, de l'Irlande ou de l'Ossétie. Cette comparaison est-elle possible ? D'aucuns affirment *a priori* qu'elle ne l'est pas. Ainsi Kurt Latte, qui veut bien excuser l'illusion chez les romantiques du XIX^e^ siècle, mais non à notre époque (p. 9) :

> Le temps qui s'est écoulé entre la descente des Indo-Européens sur les régions méditerranéennes et nos sources pouvait bien, à cette époque [celle de Max Müller et de Preller], paraître sans importance, parce qu'on datait Homère et les Védas très haut et l'invasion indo-européenne très bas (v. la critique de cette opinion dans Kretschmer, *Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache*, pp. 76 et suiv.). On ne se rendait pas compte des changements que quelques siècles peuvent produire dans la pensée de peuples civilisés, non plus que des influences culturelles qui ont commandé le développement propre des Romains. Aujourd'hui, nous savons combien est récente notre traditon sur Rome...

Aux hommes habiles qui contestaient que le mouvement fût possible, le philosophe répondait en marchant. Nous ferons de même ici, dans les nombreuses occasions où la comparaison indienne ou scandinave éclairera des points obscurs, ou bien exorcisera les monstres nés d'une critique sans contrôle. Mais l'objection peut être réduite dans son principe même.

Les plus vieilles traditions irlandaises ne sont connues que sous la forme qu'elles avaient prise dans le haut Moyen Age ; les plus vieux poèmes eddiques datent des derniers siècles du premier millénaire de notre ère, et le gros de notre information vient de Snorri, à la fin du XII^e^ et au début du XIII^e^ siècles. Et pourtant le rapprochement de ces textes occidentaux avec ceux de la société védique, plus vieille de plusieurs millénaires, a donné, pour les deux parties, des résultats éclairants. Je ne parle pas de mon propre travail ou de celui de mes plus proches amis. Deux éminents spécialistes ouverts à la comparaison, le

celtisant Joseph Vendryes et l'indianiste Sylvain Lévi, s'accordaient à admirer non seulement comme le *rí* et le *rājan*, comme le druide et le brahmane, mais aussi comme les formes de l'épopée et de la poésie de cour sur leurs deux domaines se ressemblaient, se comprenaient mieux les uns par les autres. Plus près de nous, indianiste et celtisant à la fois, Myles Dillon a analysé dans le détail cette impression, de même que, au pays de Galles, dans un beau livre récent, MM. Alwyn et Brinley Rees. D'autres ont montré que le type rhétorique de certains poèmes de l'*Edda* rejoint celui de poèmes gâthiques, c'est-à-dire des plus vieux morceaux de l'*Avesta*. Rome est-elle vraiment si singulière que, connue plus tôt que les grandes îles de l'Atlantique, le même type d'exploration comparative ne trouve pas chez elle d'application ?

Ce serait d'autant plus étonnant que le vocabulaire religieux de Rome provoque lui-même à cette exploration. En 1918, précisant des indications de Paul Kretschmer, Vendryes a publié dans les *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* un article de première importance, sous le titre : « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique »[1]. Par la suite, on a généralement renoncé à parler d'italo-celtique et l'on dirait plutôt aujourd'hui « entre les langues indo-iraniennes, italiques et celtiques » — certains même rompant l'unité italique —, mais cela ne change rien à l'enseignement de ces vingt pages que l'auteur a très bien résumé en ces termes : « Ce qui est frappant, c'est que, dans cette liste de concepts, figurent un assez grand nombre de mots qui se rapportent à la religion, et notamment à la liturgie du culte, au sacrifice ; en passant ces mots en revue, en y joignant quelques autres et en groupant le tout par catégories, on ne fixe pas seulement un des éléments les plus anciens du vocabulaire italo-celtique ; on établit aussi l'existence de traditions religieuses communes aux langues de l'Inde et de l'Iran et aux deux langues occidentales ». De cet éloquent relevé de faits, Vendryes, strict linguiste, et voltairien vite lassé par l'observation de faits religieux, n'a pas mesuré lui-même la portée. Mais le relevé existe. Il contient des notions proprement religieuses, et aussi politico-religieuses, éthico-religieuses, juridico-religieuses, puisque, à ces hautes époques, la religion pénétrait tout. J'ai rappelé plus haut *rex* (véd. *rāj(an)*, gaulois *rīg-*), à quoi il faut très probablement joindre le nom du prêtre *flāmen*, masculin de forme neutre

1. 20, pp. 265-285.

(véd. *bráhman*, neutre, et *brahmán*, masculin ; cf. v.-pers. *brazman*, neutre). Plusieurs mots — et c'est une indication précieuse sur l'évolution précoce de la pensée romaine — sont passés du domaine religieux au droit, coloré naturellement lui-même de religion, mais tout en gardant jusque dans le détail les nuances, l'éventail d'emplois que l'on constate en indo-iranien : ainsi *iūs*, devenu le nom du droit, mais qui proprement signifie la pleine zone ou mesure d'action permise ou requise (*ius consulis*...), répond à véd. *yóṣ*, avest. *yaoš* « intégrité, perfection mystique » [1] ; *crē-do* et son substantif *fidēs* (qui paraît refait sur un **crēdēs* disparu, dont il a pris la déclinaison) recouvrent, dans les rapports entre hommes, tous les usages qu'ont, dans les rapports des hommes avec les dieux, le verbe védique *śrad-dhā-* (avest. *zraz-dā-*) et son substantif *śraddhā́* (cf. v.-irl. *cretim*, v.-gall. infin. *credu*) [2]. A la limite des valeurs religieuses (qu'on pense au quasi-sacerdoce qu'est la fonction du *censor*), une même racine désigne la parole qualifiante, qui, par une note (éloge ou blâme), place une chose, un être, une opinion à sa juste place parmi d'autres (lat. *censeo*, véd. *śáṃsati*, av. *saŋhati*) [3]. Beaucoup de mots, religieux dans l'Inde, le sont aussi à Rome : *rītus* est apparenté à l'important concept véd. *ṛtá*, iran. *arta* « ordre cosmique, rituel, etc., fondant la vérité » (cf. véd. *ṛtú* « temps propre (à une action rituelle), cours de temps ordonné, réglé » ; avest. *ratu*) ; la pureté, la purification sont exprimées par la même racine, lat. *pūrus*, véd. *pávate* « il purifie » (partic. *pūta* « purifié » ; peut-être avest. *Pūtika*, lac mythique où se purifient les eaux) ; *castus* est de la racine de véd. *śā́sti* « il donne l'instruction » (cf. avest. *sās-tu* « qu'il éduque ») ; *uoueo* est dérivé de la même racine que véd. *vāghát* « qui offre un sacrifice » ; etc.

A la fin de son article, du nombre considérable d'équations qu'il venait d'énumérer, Vendryes avait donné une explication plausible, où simplement quelques mots sont impropres, et qu'il faudrait nuancer : « L'Inde et l'Iran d'une part, de l'autre l'Italie et la Gaule ont conservé en commun certaines traditions religieuses, grâce au fait que ces quatre pays sont les seuls du domaine indo-européen à posséder des collèges [ou des classes] de prêtres. Brahmanes, druides ou pontifes, prêtres du védisme

1. « A propos de latin *jus* », *RHR*. 134, 1947-48, pp. 95-112 ; repris avec de grands changements dans *IR*. pp. 31-45.
2. « *QII*. 6 », *Coll. Lat.* 44 (= *Hommages à L. Herrmann*), 1960, pp. 323-329 ; repris, avec beaucoup de changements, dans *IR*. pp. 47-59.
3. *Servius et la Fortune*, 1943, pp. 70-98, 188 ; résumé dans *IR*. pp. 103-124.

ou de l'avestisme, malgré des différences qui ne frappent que trop les yeux, ont tout de même ceci de commun de maintenir chacun une tradition antique. Ces organisations sacerdotales supposent un rituel, une liturgie du sacrifice, bref un ensemble de pratiques, de celles qui se renouvellent le moins... Mais il n'y a pas de liturgie ni de rituel sans des objets sacrés dont on garde les noms, sans des prières que l'on répète sans y rien changer. De là, dans les vocabulaires, des conservations de mots qu'on ne s'expliquerait pas autrement. » L'existence de puissants sacerdoces, conservateurs de science, est en effet frappante sur les quatre domaines considérés ; mais il ne faut pas oublier que les Germains, qui ne semblent pas en avoir jamais connu l'équivalent, ont eux aussi maintenu, sinon un vocabulaire, du moins beaucoup de traditions religieuses. Quant au contenu des traditions, Vendryes est trop réservé. Les religions ne se limitent pas à des paroles et à des gestes, à ce qu'il appelle « un attirail extérieur » ; elles comportent une théologie et généralement une mythologie, une explication de la société et souvent du monde, une interprétation du passé, du présent et de l'avenir : c'est cela qui justifie et soutient les paroles et les gestes [1].

Aucun *a priori* ne peut prévaloir contre ces indications du vocabulaire et ce qu'elles suggèrent de matière conservée, de mécanismes conservateurs : l'indo-européen est solidement installé dans la place [2].

1. V. les réflexions de *Hér.* pp. 16-17.
2. Sur la comparaison « italique », v. R. Bloch, « Parenté entre religion de Rome et religion d'Ombrie, thèmes de recherches », *REL.* 41, 1964, pp. 115-122 ; « Réflexions sur le plus ancien droit romain », *Studi in onore di Giuseppe Grosso* II, 1968, pp. 231-248 (notamment pp. 244-247)

VIII. CONSERVATISME DE LA RELIGION ROMAINE : LE CAS DU *IUGES AUSPICIUM* [1]

Les principales raisons du scepticisme de Kurt Latte sont la rapidité avec laquelle évolue la religion d'un peuple civilisé, et la date tardive de notre information sur la religion romaine. Ni l'une ni l'autre n'a les conséquences qu'il croit.

La religion des Romains, des diverses catégories de Romains, a beaucoup évolué dans les derniers siècles de la République. Mais un trait certain du caractère romain en toute matière, et dans les périodes les plus mouvementées, c'est son conservatisme. Les changements religieux se sont faits par addition, beaucoup plus que par mutations internes. Ceci est particulièrement vrai pour les plus hauts et les plus vieux sacerdoces publics, dépositaires de la science sacrée. Je reviendrai bientôt sur le cas des pontifes, mais au-dessus d'eux, le *rex* et les trois flamines majeurs sont un bon exemple d'immobilisme. A aucun moment de l'histoire, nous ne lisons qu'un de ces prêtres ait été chargé de faire, à partir de telle date, autre chose que ce qu'il faisait depuis le début. Cela a été contesté, il est vrai, pour le flamine de Quirinus : Wissowa soutenait (p. 155) que ce prêtre, devenu chômeur par l'oubli où était tombée la théologie de son dieu, avait été réemployé pour officier dans les *Consualia*, dans les *Robigalia*, dans les *Larentalia*. C'est une vue arbitraire, conséquence d'une certaine conception de Quirinus que gênaient, précisément, les seuls offices connus de son flamine, et, non seulement dans les nouveautés, mais dans les pertes qu'elle suppose, elle contredit la pratique ordinaire des Romains. S'il est certain que la théologie de Quirinus s'est obscurcie (sans doute moins tôt qu'il ne le faudrait dans l'hypothèse), cela, du moment que le prêtre subsistait, n'avait pas de conséquence automatique sur le rituel : le férial est rempli de rituels — par exemple des fêtes de juillet — dont le sens était perdu, mais qui se maintenaient. Nous dégagerons plus tard une conception de ce dieu qui non seulement tolèrera, mais requerra que son flamine s'occupe de diverses divinités du domaine auquel il

1. La troisième face de l'inscription est reproduite sur la couverture de ce livre.

appartient : ce prêtre ne fait donc pas exception [1]. D'autre part, le service, l'accoutrement, le statut extrêmement exigeant, la situation honorifique du mieux connu des flamines majeurs n'ont pas varié à travers les temps républicains et portent en eux la marque d'un grand archaïsme : il n'y a pas de raison de penser que les flamines aient été plus souples sous les rois. Bref, ces quatre prêtres, maintenus jusqu'au bout au-dessus du *pontifex maximus* qui pourtant est le vrai, l'actif président de la vie religieuse, sont comme des fossiles soigneusement entretenus dans leur forme étrange.

Quant aux augures et à leur art, si importants à toute époque, et qui ont survécu au scepticisme, à l'ironie du temps des lumières, nous avons acquis récemment la preuve de ce dont on se doutait : là aussi, il y a eu conservation parfaite, immobilisme complet. L'augure Cicéron obéissait à des règles qu'avaient connues ses collègues de l'époque royale. Cette preuve, généralement ignorée (et même *ignoriert*), vaut d'être donnée ici avec quelque longueur : dans un débat où l'on court toujours le risque d'être subjectif, elle constitue un point fixe comme on souhaiterait en avoir beaucoup.

Une des plus anciennes inscriptions romaines [2] a été trouvée en 1899 près du Comitium, au *Lapis Niger*, et remonte soit au début de la République, soit à la fin des temps royaux, peut-être plus haut. Il n'en subsiste que des fragments qui se lisent, en graphie boustrophédon, sur les quatre faces et sur l'une des arêtes d'un cippe de tuf rectangulaire, plus exactement du tronçon de base de ce cippe, qui seul subsiste. Dans l'impossibilité où l'on est d'évaluer avec précision la longueur de la lacune périodique entraînée par la mutilation du cippe, il est vain, malgré beaucoup de tentatives, de prétendre la remplir. Mais ce qui est conservé est plein de substance [3].

1. Ci-dessous, pp. 168-172.

2. *CIL* I² 1 ; Degrassi, *ILLR.* I, pp. 4-6, n° 3. Ejnar Gjerstad, « The Duenos-Vase » *Septentrionalia et Orientalia* (Mél. B. Karlgren) : *Kungl. Vitt. Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar*, 91, 1959, pp. 133-143, et *Early Rom*, III, pp. 161-163, pense que l'inscription du vase du Quirinal est plus ancienne encore, mais les raisons de sa datation ne sont pas décisives. J'ai moi-même interprété l'inscription du vase dans les Remarques Préliminaires de *IR.*, pp. 12-25. Une autre inscription dispute à celle du cippe du Forum le premier rang d'ancienneté ; elle provient de la Regia et se réduit, justement, au mot REX, E. Gjerstad, *ibid.*, p. 300 et fig. n° 199 (4).

3. Je transcris les fragments (distingués par a, b, c) de chacune des quatre faces et de l'arête (chiffres romains : I-V), en marquant les lignes

I a[1] quoiho...
b[2-3] ... sakros : es|edsor*d*...
II a[4-5] ... ia..ias|recei : *lo*...
b[6-7] ... euam|quos : r*e*...
III a[8-9] ... m : kalato|rem : ha...
b[10-11] ... od : io : uxmen|takapia : dotau...
IV a[12] ... m : i : te : *r p*(?)*e*(?)...
b[13-14] ... m : quoiha|uelod : nequ...
c[15] ... od : iouestod|
V[16] loi*u*quiod (qo ?)

Le texte commence par une formule exécratoire, protégeant l'objet ou le lieu, p. ex., transcrit en classique, *quī hu*[*nc lapidem*... (ou *hu*[*ic lapidi*...), *sacer erit*.

En 4 se lit *recei*, c'est-à-dire le datif *rēgī*, « au roi », ou « pour le roi ».

En 8-11 se lisent aisément, en classique, -]*m calatorem ha*[*ec* ?... et -]*ō* (abl.) *iūmenta capiat* (+ ?).

En 12, on peut avoir -]*m iter* suivi d'une forme du verbe *perficere* ; 13 et 14 sont, à première vue, énigmatiques ; 15 est, en classique, -]*ō iūstō* ; le mot unique de 16, dont le premier *u* est incertain et qui, de toutes façons, ne peut être lu en latin que *loiquiod*, est un ablatif, certainement solidaire des deux ablatifs de 15 qui précèdent immédiatement.

Or les lignes 4, 8-9 et 10-11, qui mentionnent le *rex*, un *calator* et, après un ablatif en *-ō*, l'acte prescrit (subjonctif) de « *iumenta capere* », se réfèrent à une situation connue. En janvier 1951, je venais juste de relire le *De diuinatione* quand, au cours d'une visite à l'Antiquarium du Forum, je revis le bon moulage du cippe qui s'y trouve exposé. Les mots les plus apparents de l'inscription me rappelèrent aussitôt une phrase de Cicéron qui m'avait intrigué. Rentré à Paris, il fut aisé de pousser l'affaire à son terme et l'article parut en octobre de la même année dans les *Mélanges* offerts au R. P. Jules Lebreton, sous le titre : « L'inscription archaïque du Forum et Cicéron, *De diuinatione*, II, 36 » [1]. Les principaux éléments de solution sont les suivants :

(chiffres arabes : 1-16) et l'interponction, et en mettant en italique les lettres de lecture incertaine ou sérieusement contestée.

1. Dans *Recherches de Science Religieuse*, 39, 1951, pp. 17-29 ; « Le *iuges auspicium* et les incongruités du taureau attelé de Mudgala », *Nouvelle Clio*, 5, 1953, pp. 249-266 ; « Sur l'inscription du Lapis Niger », *REL.* 36, 1958, pp. 109-111, et 37, 1959, p. 102. Plusieurs critiques qui ont bien voulu examiner ce rapprochement l'ont approuvé ; même, pour la partie essentielle et la seule qui importe ici (*calatorem... iumenta*

1° Dans ce passage (2, [36,] 77), après avoir rappelé une précaution qu'avait adoptée M. Marcellus pour se mettre à l'abri des auspices gênants, Cicéron ajoute : *huic simile est, quod nos augures praecipimus, ne iuge(s) auspicium obueniat, ut iumenta iubeant diiungere*, « de la même manière nous autres, les augures, pour éviter que ne se produise fâcheusement (*ob-*) ce qu'on appelle *iuge(s) auspicium*, nous prescrivons qu'ils ordonnent d'ôter du joug les bêtes de joug. »

2° « Ils » — qui ? Évidemment les *calatores*, que les augures (Suet. *Grammat.* 12), comme d'autres prêtres, ont justement à leur service pour ce genre d'ordres, pour enjoindre à temps aux profanes d'éviter ce qui pourrait souiller et annuler l'opération sacrée (p. ex. Serv. *Georg.* 1, 268 ; Macr. 1, 16, 9).

3° Sous la royauté, même si les augures étaient différenciés du *rex* (primitivement *rex-augur* ?), les *auspicia* étaient fondamentalement chose royale : « la divination, comme la sagesse, était tenue pour *regale* », dit Cicéron dans le même traité (1, 89 : v. tout le passage).

4° Qu'est-ce que le *iuge(s) auspicium* ? Paul (p. 226 L²) le définit : *iuge(s) auspicium est, cum iunctum iumentum stercus fecit*, « il y a *i. a.* quand une bête de joug, sous le joug, a fait ses excréments ». On comprend dès lors le commandement que l'augure Cicéron et ses collègues donnent à leurs *calatores* : lorsqu'ils cheminent ès qualités, engagés dans une mission sacrée, c'est une précaution nécessaire que tout propriétaire d'attelage, à proximité de leur itinéraire, soit averti de dételer, de retirer du joug ses *iuncta iumenta*.

5° Le lieu où l'inscription a été trouvée est précisément important pour une des missions connues des augures. Varron, *L. L.* 5, 47, expliquant le nom de la Sacra Via qui traverse en long le Forum et aboutit au Capitole, dit que c'est par cette voie que

capiat), le plus réservé, Michel Lejeune, dont j'ai examiné, pour le reste, les objections et les propositions dans *Hommages à Jean Bayet* (*Coll. Latomus*, vol. 70), pp. 172-179. Une nouvelle interprétation, par Robert E. A. Palmer, « The King and the Comitium : A Study of Rome's Oldest Public Document », *Historia, Einzelschriften* 11, 1969, rencontre une série d'immédiates et insurmontables difficultés : dans le principal fragment, l. 11, *kapia* serait le pluriel de **cape*, variante supposée de *caput*, et *iouxmenta kapia* vaudrait *iūmentōrum capita* ; le dernier mot serait un adjectif dérivé de *louquo-*, barbarisme, soi-disant ancienne forme de *lūcus* « bois sacré » qui, en fait, n'a jamais existé avec *qu* (racine de *lux* « lumière »), etc. J'ai discuté en détail la thèse de R. E. A. Palmer dans « A propos de l'inscription du Lapis Niger », *Lat.* 29, 1970, pp. 1039-1045. J. Loicq reprendra bientôt la question dans son ensemble.

les augures, *ex arce profecti, solent inaugurare* ; s'agissait-il, comme l'a supposé Bouché-Leclercq, d'un renouvellement périodique (printanier ?) de l'*inauguratio* de tous les *templa* à partir de l'*auguraculum* de la citadelle ? Peu importe la circonstance : Varron atteste que les augures, partant pour une certaine opération augurale, descendaient du Capitole au Forum et s'engageaient dans la Sacra Via. Pendant ce parcours, il leur fallait naturellement éviter de s'exposer à un *iuge(s) auspicium*. Or, en descendant de la colline sur le Forum, la première transversale qu'ils coupaient et où pouvait se produire *d'abord* l'accident fâcheux, s'appelle justement *uicus iugarius*, nom qui s'explique bien par référence au risque et à la prescription qui nous occupent [1]. Et le Comitium, lieu où a été trouvée la vieille inscription, est tout proche de la partie gauche de cette transversale, en sorte qu'il paraît naturel qu'elle ait été mise précisément là : elle avertissait les passants, au point sensible, de l'ordre urgent que pouvait avoir à leur donner le *calator* de l'augure.

Est-il besoin de souligner comment les éléments de cette circonstance s'accordent avec les lignes 4, 8-9, 10-11 de l'inscription ? En 4-5, 6-7, ce qui avoisine le datif *regi* est trop mutilé pour qu'il soit utile de tenter une lecture, mais *regi* lui-même est clair ; 8-9 peuvent être, par exemple, (... l'augure opérant pour le roi, ou le roi-augure) [...*iubet suu*]*m calatorem hae*[*c praecipere*], et 10-11 peuvent être [...*iug*]*o* (ou [...*subiugi*]*o*, ou [...*iugari*]*o* ??) *iumenta capiat*, valant : « qu'il retire (sans doute avec un préverbe séparé, *ex* ou *de*, devant l'ablatif [2]) les bêtes de joug hors du [joug...] » ; la ligne 12 s'ajuste d'ailleurs très bien à un tel commandement et peut être lue [... *ut augur* (ou *rex*) *ad*... -]*m iter pe*[*rficiat* ou *pe*[*rficere possit*.

Les quatre dernières lignes se laissent aussi expliquer dans ce contexte [3], mais comme certains critiques, tout en acceptant

1. V. Lugli, *RA.*, pp. 78, 89, 124. L'explication de *iugarius* par le culte de *Juno Juga* paraît être un jeu de mots étymologique. Platner, *TD.* p. 574, souligne que, primitivement, le *uicus iugarius* était un tronçon de l' « original trade route » vers le Tibre. C'est là ensuite que convergèrent les voies venant du nord, du nord-est et de l'est, C'était donc un itinéraire bien fréquenté.

2. Plausible dans cet état de langue et correspondant à hom. (*Od.* 9, 416) ἀπὸ μὲν λίθον εἶλε θυράων, avec le verbe correspondant à *capere*.

3. Je fais valoir que *iustum* et *liquidum* (trois exemples dans Plaute) sont des qualifications techniques des auspices : « régulier, correctement pris », et « non ambigu » ; que la forme première de class. *aluus*, « ventre », et aussi « excréments » (déjà chez Caton), était **aulos* (que, d'après un doublet lituanien, Max Niedermann et, à sa suite, F. Muller Jzn et J. B. Hofmann écrivent **au(e)los*) ; que *h*, dans *quoihauelod*, peut être

l'interprétation des lignes 8-11 par le *iuges auspicium*, préfèrent admettre que l'inscription traite de plusieurs matières et notamment, dans sa fin, d'autre chose que dans son milieu, je m'en tiens ici à ce qui n'est pas contesté et dont l'enseignement est suffisamment clair : à propos d'une règle précise, qui suppose toute une théorie sur les valeurs mystiques du joug et des excréments, une organisation du sacerdoce (avec *calatores*), un itinéraire régulier, nous voici assurés que, pendant quatre et peut-être cinq siècles, la technique augurale n'a pas changé, non plus que, au rajeunissement grammatical près, la langue où elle s'exprimait. Même s'ils déploraient par ailleurs l'oubli de nombreux points de leur science, Cicéron et ses collègues en possédaient encore de précieux fragments, qui les transportaient d'un trait aux origines.

L'art augural n'était certainement pas une exception. Les grands sacerdoces, les grands collèges avaient leurs traditions et leurs règles : ni les unes ni les autres ne devaient être plus sujettes au changement. « Aujourd'hui nous savons combien est récente notre tradition sur Rome... » Oui, mais qu'importe, si, au dernier siècle de la République, les hommes de l'art répétaient encore fidèlement les mots et les gestes des temps royaux ?

la marque d'hiatus qu'il est, par exemple, dans *ahēn(e)us*, épigr. *huhic* (c.-à-d. *huic* dissyllabique) ; et je propose (l. 12-16) :

... *ne, descensa* (ou *reddita*) *tunc iunctorum iumentor]m cui aluo, nequ[eatur* (... indication de l'opération religieuse en cours, à l'infinitif passif...) *auspici]o iusto *liquido (que* ??).

En 13, le *h*, signalant un hiatus dans un ensemble traité graphiquement comme un seul mot, oblige (ce serait sa justification) à lire ce qui précède, avec finale vocalique, *quoii* (l'inscription ne répète pas les lettres semblables), c'est-à-dire *quoiī*, datif de *quoi* ; si *quoiei* est le datif ancien, et attesté plus tard encore, du relatif accentué, on peut penser que, dans l'indéfini enclitique (non encore appuyé sur *ali-*), le datif avait été précocement réduit à *quoiī*. Quant à *e* dans *auelod*, il peut être, et son vocalisme (*e*, non *o*) conseille d'y voir, une voyelle irrationnelle (cf. *numerus, umerus* de **nom-zo-*, **om-zo-*) ; le mot dont la forme est le plus proche de **aulo-* est le prénom *Aulus* ; or l'original étrusque se trouve écrit *Avile* et *Avle*. Enfin, pour *loi(u)quiod*, v. mon article de 1951, p. 28, n. 34 ; on pense à une forme archaïque d'un type dont il y a des exemples : cf. *Lūcius*, prénom, et *lūcidus, flŭuius* (subst.) et *fluuidus* (Lucrèce), *Līuius*, nom propre, et *līuidus* ; il est pensable aussi que le graveur se soit perdu dans un mot où tant de lettres se répétaient deux à deux, **loiuquī(d)od*, — où le vocalisme *oi*, au lieu de *i* (d'où *liquidus*), pourrait s'expliquer par l'influence de *ᵘqu* suivant ; en tout cas, il faut expliquer le mot *par le latin*. L'interprétation de *quoihauelod nequ*[-...] en *quoi ha(u)* uelod* (valant *qui hau(d) uoluntate*) *nequ*[*e sciens faxit*...] (ou *nequ*[*e dolod faxit*]) (M. Lejeune, *Coll. Lat.* 58, 1962 = *Hommages à A. Grenier*, pp. 1030-1039), rencontre des difficultés de forme, de sens, d'espace, et, à l'endroit de l'inscription où sont ces mots, de vraisemblance.

IX. VALEUR DES TÉMOIGNAGES FORMULAIRES

Cette observation vaut pour un autre ordre de renseignements précieux, qu'on a aussi entrepris de dévaloriser.

De ce qui a été dit, au début de ces Remarques, de la valeur de l'annalistique et du genre, des limites de la vérification que permet l'archéologie, il résulte que, depuis la fin des temps royaux jusqu'à la catastrophe gauloise, et sans doute pas mal de décennies ensuite, ce qu'il est licite de retenir des récits « historiques », au point de vue religieux, ce sont les dates approximatives et quelques circonstances des fondations de cultes et de sanctuaires. Le temple de la triade capitoline et son répondant plébéien, presque contemporain, le temple de la triade Cérès Liber Libera, l'*euocatio* de la Junon de Véies et son installation sur l'Aventin, remontent approximativement aux dates et, en gros, aux événements que racontent Tite-Live et Denys d'Halicarnasse. Mais, dans le détail, la fable reprend ses droits : que tirer, sinon pour l'idéologie, de l'exauguration de Terminus, de l'exhumation du *caput humanum*, du conflit des consuls à propos de la dédicace ? La consultation des Livres Sibyllins avant l'établissement du temple de Cérès, l'ambassade à Delphes et tout le merveilleux de la guerre de Véies sont plus que suspects. Beaucoup plus tard, même, pendant les guerres samnites, si l'on peut penser que le tableau précis des offrandes faites en 296 à Jupiter, à Mars, aux Jumeaux par les magistrats patriciens, à Cérès par les plébéiens, est authentique, en revanche quand, l'année suivante, sur le champ de bataille de Sentinum, chacune de ces divinités (Tellus remplaçant Cérès) contribue par une intervention particulière à la difficile victoire des Romains, nous revenons à la légende ou, si l'on veut, à l'épopée.

Mais, chez Tite-Live notamment, et surtout dans les premiers livres, on recueille en outre des *formules* rituelles, quelques-unes longues et détaillées, que l'historien présente comme authentiques. Que valent-elles ? « La prudence est particulièrement de rigueur, écrit Latte, quand il s'agit d'utiliser les documents insérés dans la tradition annalistique. Ils ont été, pour l'essentiel, fabriqués par l'écrivain lui-même, ou par le

modèle auquel il les a directement empruntés, avec l'aide de formules religieuses ou juridiques destinées à donner une coloration archaïque. » Et ce jugement est motivé en note de la manière suivante (p. 5) :

Mommsen, *Röm. F.*, 2, p. 419, a donné une appréciation fondamentalement juste de ce genre d'extraits d'archives. La description du rituel des Fetiales dans Liv. 1, 32, 6, présente, comme concept-sujet, un *Fas* personnifié qui est impossible pour l'ancienne langue, ainsi que le vocatif précisant *populus Albanus* (Wackernagel, Antike Anredeformen, 16). Le *foedus* de Liv. 1, 24, 7, emprunte la formule *tabulis ceraue* au testament (p. ex. Gaius 2, 104) où elle fait référence à la distinction du testament et du codicille. La formule de la *deuotio*, Liv. 8, 9, 6, a un *ueniam fero*, attesté dans tous les manuscrits, qui contredit la signification de « grâce, témoignage de faveur » qui est la seule qu'ait le mot dans la langue religieuse (malgré Conway, rem. *ad loc.* ; v. ci-dessus, p. 183, n. 4) ; la même formule est le seul texte qui juxtapose les *Diui Nouensiles* et les *Di Indigetes* (dans cet ordre !) ; Tite-Live comprenait évidemment les dieux nouveaux et les dieux anciennement installés.

Cette discussion commence par mêler deux questions, deux matières entièrement distinctes : d'une part les actes relatifs à un événement particulier, rédigés une fois pour cette seule circonstance ; d'autre part les formules employées, chaque fois que de besoin, par les prêtres spécialistes compétents. La critique de Mommsen, dans l'étude citée, porte exclusivement sur les premiers ; il s'agit des pièces d'un procès [1] : « Les deux décrets tribuniciens, dans le procès d'intercession, qu'on lit dans Aulu-Gelle 6 (7), 19, et qu'il a empruntés aux anciennes Annales, sont sans nul doute à mettre sur le même plan que les discours, lettres et extraits d'archives qu'on rencontre en si grand nombre dans les vieux ouvrages historiques. Ce ne sont pas des faux, mais des présentations de la matière que l'écrivain met dans la bouche des personnages agissants. » C'est fort bien dit, et mesuré. Encore ne faut-il pas généraliser. Dans un seul cas, pour le sénatusconsulte *de Bacchanalibus*, nous pouvons confronter l'original d'un long acte public de ce type avec le résumé qu'en donne Tite-Live (39, 18) : l'historien sort de l'épreuve avec honneur.

1. *Römische Forschungen* II, 1879, pp. 417-510 : « Die Scipionenprozesse », reproduit de *Hermes*, 1866 ; pp. 417-432 : « die Quellen ». Parmi ces sources, au nombre de huit, Mommsen traite d'abord des archives du procès et commence en ces termes une démonstration convaincante : « Wirkliche Actenstücke aus diesen Verhandlungen oder nachweislich aus solchen geflossene Angaben besitzen wir nicht. » A aucun moment il n'est question des *formules* permanentes du *ius pontificale* ou *fetiale*, d'aucun *ius*.

Les formules du *ius fetiale*, de la *deuotio* sont tout autre chose. Ce n'est plus de la littérature. Tite-Live les cite pour leur pittoresque, pour leur archaïsme : dans quelle intention les changerait-il ? L'élégance est au contraire ici la stricte fidélité à des textes étranges, que d'ailleurs des prêtres connaissaient sûrement encore à son époque. La critique interne par laquelle on essaie de détruire ces témoignages est abusive, comme il est aisé de le vérifier dans chaque cas.

1° Le fétial qui va à l'étranger demander réparation au nom des Romains se couvre la tête du *filum*, c'est-à-dire d'un voile de laine, et, s'arrêtant sur la frontière (*fines*), prononce (Liv. 1, 32, 6) : « *Audi, Juppiter, audite fines* (en précisant des frontières de quel peuple il s'agit), *audiat fas. Ego sum publicus nuntius populi Romani; iuste pieque legatus uenio, uerbisque meis fides sit.* » Le prêtre prend ainsi à témoin de sa qualité et le dieu garant du droit, et le lieu où il se trouve, et ce qui est le fondement, le principe même de sa mission : la base mystique (*fas*) de tous les rapports et contrats humains (*ius*). Cette troisième invocation est particulièrement opportune si, comme il est probable, *fas* est un dérivé archaïque de la racine **dhē-* « poser », d'où est aussi tiré le nom du *fētialis* [1] : l'action de ce prêtre, la **fēti-* (mot qui aurait évolué en **fētio, -ōnis*, s'il avait survécu), consiste à « poser » la base mystique, *fas*, pour toute action extérieure du peuple romain, guerre ou paix. Mais, quoi qu'il en soit de l'étymologie, c'est en vertu d'une conception *a priori*, primitiviste, infantiliste, de la religion et de la pensée romaines anciennes qu'on déclare impossible la personnification de ce *fas*, qui n'est d'ailleurs pas isolable de celle de *fines*, qui précède [2] : les premiers Romains étaient certainement capables de cet effort, eux qui avaient déjà animé, incarné dans des prêtres le *flamen* neutre, l'*augur* neutre, et qui n'allaient pas tarder, à côté de vieilles entités féminines telles que Ops, à personnifier, de façon plus stable que *fas* et en le féminisant, le *uenus* neutre.

2° Le fétial qui sanctionne un traité en lit les clauses et prononce (Liv. 1, 24, 7, — car c'est là, et non en 1, 32, 6, que se lit le nominatif *populus Albanus*) : « *Audi, Juppiter; audi pater patrate populi Albani; audi tu, populus Albanus. Vt illa palam prima postrema ex illis tabulis ceraue recitata sunt sine dolo malo, utique ea hic hodie rectissime intellecta sunt, illis legibus populus Romanus prior non deficiet.* » Cette formule se trahirait comme forgerie, dit-on, en deux points.

1. Ci-dessous, pp. 144 et 579-80.
2. Et qui comporte une nuance : *audite fines*, mais *audiat fas*.

D'abord *populus Albanus* serait un « vocatif grécisant ». Pourquoi ? Le seul vocatif de la phrase est *tu* ; *populus Albanus* est un nominatif en apposition, presque en parenthèse, équivalent à une proposition relative : « toi, qui es le peuple Albain et nul autre », « toi, je spécifie bien : le peuple albain. » Ce nominatif de précision fait partie des précautions qui émaillent la formule (*prima postrema, illis tabulis, hic hodie*). De même que dans la formule de 1, 32, 6, après avoir dit *audite fines*, le fétial doit préciser de quel peuple (*cuiuscumque gentis sunt nominat*, dit Tite-Live, entre parenthèses, après *fines*), de même que, ici, il ne s'est pas contenté de dire, *audi pater patrate*, mais a précisé *audi pater patrate populi Albani*, de même ensuite, ayant dit *audi tu*, il précise le contenu de ce *tu* ; mais il ne le fait pas par un vocatif qui le doublerait simplement ; il emploie un nominatif qui le définit. Connaît-on assez le latin d'avant Plaute pour lui refuser la possibilité de cette nuance ?

L'expression *tabulis ceraue* serait un faux grossier, pris à une formule, tardive, du droit testamentaire. Gaius dit en effet, 2, 104 : *deinde testator tabulas testamenti tenens ita dicit* : « *Haec ita, ut in his tabulis cerisque scripta sunt, ita do, ita lego, ita testor, itaque uos, Quirites, testimonium mihi perhibetote* ». Par les mots *tabulis cerisque*, doit-on comprendre le corps du testament et le codicille ? Ce n'est pas l'opinion unanime. Dans la dernière édition de son Manuel (I, 1945, p. 460), R. Monier admet un hendiadys et traduit : « Conformément aux dispositions écrites sur ces tablettes de cire... » Mais acceptons l'interprétation de Latte. La formule du fétial dit en tout cas autre chose : non pas *cerisque*, mais, opposant les deux matières, *ceraue*, qui peut se comprendre de deux façons : ou bien *ceraue* est une parenthèse du formulaire, l'un ou l'autre mot, *tabulis* ou *cera*, devant être employé par le fétial suivant que l'accord qu'il sanctionne a été gravé sur des *tabulae* nues (de pierre, de métal) ou sur des tablettes de bois enduites de cire ; ou bien, et je préfère cette interprétation, les deux mots *tabulis ceraue* font également partie d'un texte unitaire et ne se rapportent qu'à des tablettes de bois enduites de cire ; *ceraue* constitue alors une précaution contre une ruse d'interprétation, contre une restriction mentale : *ut illa... ex illis tabulis ceraue recitata sunt* vaut : « Ces clauses, telles qu'elles ont été lues d'après ces tablettes-là, ou, si vous préférez, d'après la cire qui est dessus » [1] ; ainsi, les contractants

1. Dans le *Pseud.* de Plaute, v. 36 (et dans la « lecture » qui suit), on retrouve le même genre de précaution pour une lettre, « *eccam in*

n'auront pas d'échappatoire, ne pourront pas prétendre que rien n'a été lu d'après les tablettes au sens strict, c'est-à-dire d'après le bois des tablettes : n'est-ce pas une précaution de ce genre, non plus quant au support, mais quant au libellé du texte, qui est prise dans la proposition qui suit, *utique ea hic hodie rectissime intellecta sunt* ? Dans les deux hypothèses, entre la formule cumulative du testateur et la formule alternative du fétial, il n'y a de commun que les matières premières des écritoires en usage aussi bien sous la République que sous les empereurs. Si les rédacteurs de l'un et ceux de l'autre ont fait référence à la dualité de la tablette et de la cire, avec des orientations et pour des précautions bien diverses, c'est qu'elle s'imposait à tout le monde, quoi qu'on écrivît.

3° Le général romain qui se dévoue, lui et l'armée ennemie, aux dieux Manes et à la Terre, récite une formule que lui dicte le grand pontife (Liv. 8, 9, 6) : *Jane, Juppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, diui Nouensiles, dii Indigetes, diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, uos precor ueneror ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriamque prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morte afficiatis. Sicut uerbis nuncupaui, ita pro republica Quiritium exercitu legionibus auxiliis populi Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum diis Manibus Tellurique uoueo.* »

Ce texte est particulièrement important pour l'étude de la religion romaine, car il contient une attestation formulaire de la triade des dieux des flamines majeurs, Jupiter, Mars et Quirinus. Nous aurons à le considérer plus tard de ce point de vue et à interpréter l'invocation conjointe à ces trois dieux. Constatons seulement, en réservant ceux-là, que la présence de tous les autres se justifie sans peine : Janus ouvre, selon une règle connue, une invocation adressée à plusieurs dieux ; Bellona est à sa place au moment décisif du *bellum* ; les Lares sont les patrons de toute portion du sol intéressant l'action humaine, et il s'agit sans doute ici, plutôt que des Lares de Rome, de ceux du champ de bataille ; les Manes sont, avec Tellus, les destinataires de l'offrande, et les mentions collectives résument, l'une (Nouensiles, Indigetes) l'ensemble des dieux romains,

tabellis *porrectam, in* cera *cubat* ; *tabellae* et *cera* supportent un seul et même texte.

l'autre tous les dieux qui se soucient de l'une et de l'autre armée. Quant à la prière et au vœu (*uti*, etc. ; *sicut*, etc.), avec leurs précisions, leurs répétitions, la symétrie antithétique de ce qui concerne les Romains et de ce qui concerne leurs ennemis, elles sont conformes à un type dont il y a d'autres exemples romains, mais surtout qu'illustre bien le rituel ombrien d'Iguvium, incontestablement authentique [1]. Rien de tout cela n'est suspect. Latte voit cependant deux maladresses de rédaction qui établiraient la forgerie.

D'abord l'usage de *uenia* dans *ueniam fero* : *uenia* n'aurait pas ici le sens de « Gnade, Gunstbezeugung », le seul admissible dans la langue religieuse. Cette remarque paraît reposer sur une interprétation erronée de *fero*, et d'abord sur une altération du texte, qui ne dit pas *ueniam fero*, mais *ueniam peto feroque*.

Il est exact que *uenia*, corrélatif divin du **uenus*, de la *ueneratio* humaine envers le dieu, comme l'a bien montré M. Robert Schilling [2], ne désigne que le bon mouvement du dieu envers l'homme, la faveur du dieu. Mais justement le mot n'a pas ici d'autre sens. Dans cette procédure extraordinaire, violente et hâtive qu'est la *deuotio*, où l'orant ne veut pas douter que les dieux ne l'exaucent, où, surtout, il n'attend d'autre signe de leur acceptation que, dans peu d'instants, sa propre mort, payant en quelque sorte le prix d'avance dans une transaction qui ne peut pas, qui ne doit pas être un marché de dupes, il ne dit pas seulement : « Je demande votre acceptation, votre faveur », mais bien : « Je demande et j'emporte, j'obtiens déjà, j'en suis sûr, votre acceptation, votre faveur. » *Ferre* a ici le sens qu'il a souvent, à toutes les époques de la latinité : « recueillir, retirer, recevoir un avantage, un prix, un profit ». La circonstance exceptionnellement contraignante de la *deuotio* était la seule où cette prétention pût accompagner la prière : *ueniam peto feroque* y est l'expression juste et caractéristique. Dans l'*euocatio*, par exemple (Macr. 3, 9, 7), l'orant et les dieux sont moins bousculés, et ce qui est offert n'a pas le caractère dramatique de ce qui l'est dans la *deuotio* ; aussi n'y lit-on pas *peto feroque : precor uenerorque ueniamque a uobis peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis*.

La mention conjointe des *diui Nouensiles* et des *dii Indigetes* n'appelle pas de suspicion. Si l'on révoquait en doute tout ce qui n'est attesté à Rome qu'une fois, combien de détails dis-

1. V. « *QII.* 9 », *Lat.* 20, 1961, pp. 253-257 (notamment p. 254).
2. Ci-dessous, p. 422, n. 1.

paraîtraient, que d'autres raisons engagent à conserver et que tous les auteurs, y compris Latte, conservent en effet [1] ! Quant à l'ordre où ils paraissent ici, il donne plutôt confiance. Si le vrai sens de cette classification des dieux n'est pas encore éclairci, il est du moins certain, comme dit Latte, que Tite-Live et ses contemporains, et de grands érudits, faisaient l'à-peu-près, le calembour *indigetes* = *indigenae*, et reconnaissaient dans l'autre terme une combinaison, linguistiquement bien improbable, de *nouus* et de *insidere*. Si donc Tite-Live ou les annalistes ses prédécesseurs avaient inventé ou retouché la formule de la *deuotio*, comment n'auraient-ils pas commencé par les « dieux indigènes » et mis en second les « dieux naturalisés » ? L'ordre de la formule de la *deuotio* se justifie au contraire, quel que soit le sens de *nouensiles*, si les *indigetes* étaient des dieux subordonnés, comme le suggère la parenté de leur nom avec *indigitamenta*, nom des listes de menus dieux sans prêtre spécial, qui sont, on l'a vu, comme la monnaie, ou la *familia*, de quelques « grands » [2]. De cela, Tite-Live n'avait pas conscience, et pourtant, il présente les dieux dans l'ordre où cette ancienne doctrine les appelait, et qui contredit la sienne : n'est-ce pas parce qu'il respecte, jusque dans ce détail, une liste qu'il copie ?

De ces trois épreuves aussi, Tite-Live sort donc à son honneur. « Die philogische Kritik des Materials » est chose nécessaire, certes, mais il ne faut pas qu'elle soit décidée d'avance à détruire.

1. Il n'est pas exact d'ailleurs que ce soit la seule mention conjointe des *Indigetes* et des *Nouensiles*. La prière qui termine les *Métamorphoses* (15, 861-870), et où Ovide s'inspire visiblement d'un modèle, ou du moins d'un type formulaire, commence par une paraphrase de *Nouensiles* (naturellement au sens de « dieux importés ») et, en clair, la mention des *Indigetes* :

Di precor, Aeneae comites quibus ensis et ignis
cesserunt, dique Indigetes...

Les dieux qui suivent sont *Quirinus*, *Mars* et, après les dieux du prince (*Penates Caesarei*, *Vesta Caesarea*, *Phœbus domesticus*), *Juppiter*. Vient enfin l'expression généralisante, qui doit, elle aussi, gloser une formule rituelle :

quosque alios uati fas appellare piumque.

2. V. ci-dessus, pp. 54-55.

X. LES ÉRUDITS ROMAINS

L'interprétation de l'inscription du Forum, les réflexions qui précèdent, engagent aussi à ne pas traiter en suspects perpétuels les antiquaires des derniers temps de la République et du début de l'Empire, c'est-à-dire avant tout, à défaut de Caton et de bien d'autres dont l'œuvre est perdue, Varron et Verrius Flaccus. C'est de Varron que vient la plus grosse part de l'information d'Ovide dans les *Fastes* ; c'est au travail de Verrius Flaccus que nous reporte l'abrégé qu'en a fait Festus et, pour les parties de Festus qui n'ont pas été sauvées, l'abrégé que Paul Diacre a fait de son abrégé. Sans parler de Denys d'Halicarnasse et de Plutarque, Servius, le prolixe commentateur de Virgile avec son interpolateur, Aulu-Gelle, Macrobe, les Pères de l'Église dépendent de ces antiquaires, ainsi que généralement tous les érudits de la Rome impériale et, plus tard, de Byzance. Il est de mode aujourd'hui de déprécier ces grands travailleurs [1]. Le sabinisme systématique de Varron notamment, ses mauvaises étymologies, sa culture grecque et ses interprétations philosophiques gâteraient son œuvre au point de la rendre peu utilisable. C'est injuste. Chacune de ces faiblesses n'a eu que des effets limités : les excès de sabinisme ne sont sensibles que dans quelques passages du *De lingua latina* et, si beaucoup des étymologies qu'il avance ne peuvent être retenues, beaucoup aussi sont bonnes et, de plus, il est toujours aisé de voir et d'écarter ce qui ne s'appuie que sur de mauvaises analyses de noms propres ou communs. Quant aux conséquences de sa familiarité avec la pensée grecque, de son stoïcisme, elles sont réduites et, en quelque sorte, contrôlées par le cadre d'études qu'il avait adopté [2].

C'était un bon esprit, que Q. Mucius Scaevola, le grand pontife qui, avant de pâtir dans les guerres civiles, avait mis en ordre

1. Bibliographie dans les notes de Latte, pp. 5-7.
2. Bonne mise au point dans J. Collart, « Le sabinisme de Varron », *REL.* 30, 1952, pp. 69-70 ; du même auteur, *Varron, grammairien latin*, 1954. L. Gerschel, « Varron logicien », *Lat.* 17, 1958, pp. 65-72, a montré que Varron se servait à l'occasion de classifications très archaïques, sans doute conservées dans la science pontificale.

les conceptions religieuses, alors fort troublées [1]. Par ce qui reste d'Ennius, nous voyons assez l'ivresse, puis la confusion, où la connaissance des lettres grecques — mythologie, philosophie, critique — avait précipité les Romains cultivés, patriotes et pieux. Que de contradictions ! Alors que Jupiter continuait de prouver magnifiquement sa puissance et sa fidélité dans les beaux vers de la première épopée nationale, les innombrables fables, souvent scandaleuses, qui couraient sur son double grec pénétraient à Rome avec la littérature, et la plèbe s'amusait de la besogne soignée et prolongée qu'il menait à bien chez le général Amphitruo. Dans le même temps, la traduction qu'Ennius donnait d'Evhémère montrait en ce dieu un homme, un ancien roi divinisé, et de savants physiciens enseignaient qu'il n'était, lui et ses aventures, qu'une expression imagée de l'air et de ses phénomènes. Peu compatibles entre elles, ces vues sur le grand dieu avaient toutes de quoi se recommander : la croissance continue de Rome manifestait à elle seule l'existence du Capitolin ; le charme et l'abondance de ses mythes attachaient les hommes de goût au roi de l'Olympe ; le prestige de la science et l'habileté de la dialectique balançaient les hommes raisonnables entre le scepticisme et les interprétations symboliques. Comment harmoniser tout cela ? Conciliateur né, empiriste comme tout bon Romain et bien informé des choses grecques, Mucius Scaevola sut utiliser de façon originale les réflexions des stoïciens sur les sources diverses de la connaissance des dieux [2]. Il dégagea ainsi la classification qui convenait le mieux à sa matière, sépara ce qu'un mélange trop rapide et sans contrôle était en train de confondre et, dans une des cellules de ce cloisonnement, sauva l'originalité et la dignité de la tradition proprement romaine. Il distingua, dit saint Augustin, les dieux introduits par les poètes, les dieux introduits par les philosophes, les dieux introduits par les chefs politiques (*Ciu. D.* 4, 27). Varron perfectionna cette heureuse division, qui répondait au besoin du temps. Les mêmes noms divins pouvant figurer d'ailleurs dans les trois rubriques, il posa une théologie mythique, qui convient par exemple au théâtre, une

1. G. Lepointe, *Q. Mucius Scaevola, sa vie et son œuvre juridique, ses doctrines sur le droit pontifical*, 1926 ; né vers 140, il périt à 58 ans. R. Seguin, « Sacerdoces et magistratures chez les Mucii Scaevolae », *REA.* 72, 1970, pp. 97-112.

2. P. Boyancé, « Sur la théologie de Varron », *REA.* 57, 1955, pp. 57-84 (repris dans *Études...*, pp. 253-289 ; sur les stoïciens, Mucius et Varron, pp. 256-271). J. Pépin, « La théologie tripartite de Varron », *Revue des études augustiniennes*, 2, 1958, pp. 265-294.

théologie physique ou naturelle, qui convient au monde, et une théologie civile, qui convient à la cité. Les définitions qu'il en donne (*ibid.*, 6, 5) sont excellentes.

1. ... Dans la première espèce de théologie, il se rencontre beaucoup de fictions contraires à la dignité et à la nature des dieux immortels, comme, par exemple, la naissance d'une divinité qui sort d'une tête, ou d'une cuisse, ou de gouttes de sang ; ou bien encore des dieux voleurs, des dieux adultères, des dieux esclaves chez un homme ; pour tout dire, on y attribue aux dieux tous les désordres où tombe l'homme, et même l'homme le plus méprisé...

2. ... La seconde espèce de théologie que j'ai distinguée à donné matière à un grand nombre de livres où les philosophes discutent sur la définition des dieux, sur leur séjour, leur essence et leurs qualités : ont-ils existé à partir d'un certain moment ou sont-ils éternels ? Proviennent-ils du feu, comme le croit Héraclite, ou des nombres, suivant l'opinion de Pythagore, ou des atomes, ainsi que l'affirme Epicure ? Et autres questions semblables que les oreilles supportent mieux entre les murs d'une école que sur le Forum.

3. ... La troisième espèce de théologie est celle que, dans les États, les citoyens, et surtout les prêtres, doivent connaître et pratiquer. Elle consiste à savoir à quels dieux il faut rendre un culte public, et à quelles cérémonies, à quels sacrifices chaque homme est obligé.

On croira difficilement que l'homme qui a formulé ces distinctions et si nettement opposé la troisième théologie aux deux premières, n'était pas capable de séparer, dans ce qu'il disait de Jupiter, ce qui venait d'Homère ou du Portique ou de l'Académie, et ce qui venait de la tradition pontificale. Les vives attaques de saint Augustin, dans les chapitres suivants, les cas de confusion qu'il dénonce entre la première et la troisième, ou entre la seconde et la troisième théologies sont de bonne guerre plus que de bonne foi. Ceci par exemple (6, 7) :

... Jupiter lui-même, quelle idée s'en sont faite ceux qui ont placé sa nourrice au Capitole ? N'ont-ils pas de la sorte confirmé le sentiment d'Evhémère qui a soutenu, en historien scrupuleux et non en mythologue bavard, que tous les dieux ont été originairement des hommes ? Et de même ceux qui ont mis des dieux *Epulones*, parasites de Jupiter, à la table de ce dieu, n'ont-ils pas tourné le culte en bouffonnerie ? Si c'était un bouffon qui s'était avisé de dire que Jupiter a des parasites à sa table, on croirait qu'il a voulu égayer le public. Mais c'est Varron qui dit cela et Varron ne veut pas ridiculiser les dieux qu'il met à l'honneur...

L'indignation tombée, que reste-t-il de ces propos ? Nous comprenons que, traitant du temple Capitolin, Varron y signalait, entre autres objets d'art consacrés, une figure de la chèvre Amalthée, et aussi qu'il parlait (comme on aimerait lire les

renseignements que contenait le passage incriminé !) des *epula Jouis*, des lectisternes qui s'y faisaient. Quand, un peu plus loin, saint Augustin reproche à Varron d'avoir, dans un développement de théologie civile sur la fête des *Larentalia*, reproduit le conte que nous avons résumé plus haut [1] et qu'il trouve tout au plus digne de la théologie mythique, sur la belle nuit herculéenne de la courtisane Larentina, nous savons gré à Varron, au contraire, d'avoir séparé des fables grecques, matière de la théologie mythique, les fables romaines de toute époque, les explications romaines, anciennes ou non, des fêtes nationales, et d'avoir accueilli celles-ci dans sa théologie civile : n'est-ce pas chez lui que d'autres, Ovide, Plutarque, que nous lisons encore, les ont prises ?

Qu'il faille peser les témoignages de Varron, comme tous autres, c'est certain, et c'est en général facile, grâce aux grandes lignes mêmes de son système. Mais il faut aussi savoir accepter son enseignement quand rien de précis n'engage à en douter. Je pense à l'admirable définition qu'il donne (Aug. *Ciu. D.* 7, 9) de l'opposition conceptuelle entre Janus et Jupiter ; il ne peut l'avoir prise chez les philosophes grecs, puisque les Romains ont renoncé à trouver en Grèce un répondant à leur original Janus ; d'autre part, c'est pour expliquer un fait de rituel qu'il l'a donnée : dans les énumérations, Jupiter n'est nommé qu'en second, après Janus. Pourquoi ?

C'est que Janus gouverne ce qui est premier (*prima*), Jupiter ce qui est le plus haut (*summa*). Il est donc juste que Jupiter soit estimé roi universel, car, si l'accomplissement a la seconde place dans l'ordre du temps, il a la première dans l'ordre de l'importance [2].

Le préjugé primitiviste empêche beaucoup d'auteurs contemporains d'admettre, dans la Rome primitive, un dieu des commencements, un dieu défini uniquement par sa position dans tous les *prima*. Janus devient alors inexplicable, ou se voit imposer d'acrobatiques explications. Pourquoi refuser d'accueillir pour ancien ce bref et substantiel morceau du catéchisme pontifical, qui éclaire tout ?

En dehors des antiquaires, ce qui a été constaté à propos de

1. Ci-dessus, p. 73.
2. St. Augustin, dans sa discussion, s'empresse de comprendre *summa* comme *ultima*.

l'inscription du *Lapis Niger*, la longue conservation du rituel qu'elle mentionne, ne permet plus de mépriser les compilations techniques qui, sous le nom de traités *de auspiciis*, *de religionibus*, etc., ont préparé les traités *de iure pontificio* de deux contemporains d'Auguste, Antistius Labeo et Ateius Capito. Perdus, mais souvent cités jusque chez l'érudit et inintelligent Byzantin Jean Lydus, ils ont mis en circulation des connaissances exactes qui, sans eux, auraient disparu avec les sacerdoces.

XI. LA PRÉTENDUE « RÉVOLUTION PONTIFICALE »

Il a été plusieurs fois parlé, dans ce qui précède, de science pontificale, de tradition pontificale. Mais la valeur de ces mots donne encore lieu à de grandes divergences. De quels pontifes s'agit-il, ou plutôt des pontifes de quel temps ? Faut-il penser qu'il y ait eu, et à quelle époque, ce qu'on a appelé une révolution, — « la révolution, comme dit Latte (p. 195), qui a porté à la tête de l'organisation religieuse de Rome le grand pontife et le collège qui lui est subordonné » ? Latte, qui fonde toute son interprétation de la religion romaine archaïque sur cette révolution, reconnaît qu'elle n'a pas laissé de trace chez les annalistes, qui pourtant ont fait un sort à tant de conflits de moindre importance ; dans ce silence, il voit une raison de douter, non pas de la révolution qu'il suppose, mais de la « pseudo-tradition historique sur la Rome archaïque ». Par analogie avec ce que présente la Grèce, il pense que le *rex*, après avoir été naturellement à la tête de la religion, an der Spitze des Sacralwesens, a dû s'y maintenir un certain temps quand, la royauté politique abolie, il s'est trouvé réduit au rôle de *rex sacrorum*, et qu'il a fallu un changement radical pour le déposséder au profit du *pontifex*. Que s'est-il passé ?

> On ne peut penser que le Roi des Sacrifices ait un beau jour, pacifiquement, renoncé en faveur du Pontifex à la direction de la religion, et cela d'autant moins que rien, apparemment, dans les attributions des « faiseurs de chemins », n'impliquait la position centrale prise par le collège pontifical. Il faut que l'énergique volonté de puissance d'individus porteurs de la charge se soit imposée, par des combats plus ou moins longs (pp. 195-196).

A quelle époque dater la fin victorieuse de ces combats qui ont dû provoquer quelques mouvements dans le patriciat et dans l'État, bien que la tradition, si prolixe quand il s'agit des premiers affrontements de la plèbe et du patriciat, n'en souffle mot ? J. B. Carter, qui avait précédé Latte dans cette voie, s'était cru en droit de descendre aussi bas que 260 avant notre ère, mais sur un indice léger et abusivement interprété, qui n'est plus retenu. On ne peut donc plus se fonder que sur

des appréciations de convenances, par exemple sur l'examen de l'*ordo sacerdotum*, qui doit avoir été fixé, paraît-il, bien que le *rex* y soit toujours au premier rang d'honneur, lors de cette victoire du *pontifex* sur le *rex*. Cet *ordo* nomme, remarque-t-on, comme les cinq premiers prêtres de l'État, d'abord le *rex sacrorum* puis, hiérarchisés, le *flamen Dialis*, le *flamen Martialis*, le *flamen Quirinalis*, et, en cinquième, le *pontifex* ; or il y avait quinze flamines, entre lesquels les réformateurs pouvaient choisir ; ils n'ont retenu aucun des douze, dits mineurs, qui intéressaient surtout le monde rural, mais seulement les trois « qui avaient de l'importance pour la communauté » ; n'est-ce pas un indice que la victoire et la réforme ont eu lieu en un temps où la prépondérance de l'*urbs* sur l'*ager* était acquise ? Indice plus important : parmi les trois flamines ainsi sélectionnés, figure celui qui dessert le culte du dieu local d'une des collines, Quirinus, que rien ne prédestinait à cet honneur tant qu'il n'était que Quirinus ; « on conclura de là que l'identification de Quirinus avec le fondateur de Rome était faite, ce qui ne peut guère être reporté plus haut que la seconde moitié du IVe siècle » (Latte, p. 196) ; on possède ainsi un *terminus a quo* : la révolution pontificale est postérieure à 350. Il est certes gênant que l'annalistique n'en dise rien, elle qui, vers ce temps, devient de la véritable histoire et qui peu après, en l'an 300, ne manquera pas de signaler les changements moins radicaux que la *lex Ogulnia* apportera dans le statut des pontifes (l'augmentation de leur nombre, l'ouverture du sacerdoce aux plébéiens). Mais le fait est là : Quirinus n'a pu mériter à son *flamen* cette promotion avant d'avoir été lui-même promu fondateur.

Cette présentation un peu surprenante de l'ascension des pontifes, et de ses effets, s'explique par l'image que Latte propose des longs débuts de la religion romaine. Le plan qu'il a choisi l'a obligé, comme il lui arrive souvent, à morceler son exposé, mais on parvient ici à en rejoindre les fragments. Ceci d'abord (p. 23), qui semble faire allusion à la révolution de tout à l'heure, mais en la situant plus tôt :

> Très précocement a dû avoir lieu une réorganisation complète des sacerdoces, qui n'a laissé aucune trace dans la tradition. Il n'est pas douteux que, dans les temps anciens, le roi n'ait eu à accomplir des rites religieux comme chaque Romain en accomplissait dans sa maison... D'après tout ce que nous savons, à époque ancienne, les prêtres particuliers des diverses divinités étaient juxtaposés de façon lâche, chacun avec un cercle bien défini de devoirs. A l'époque historique, cet ordre lâche se trouve remplacé par une organisation stricte, à la tête de laquelle est placé le Pontifex Maximus.

On gagne ainsi quelque idée d'un état de religion primitif, tout à fait anarchique, sans d'ailleurs qu'on entrevoie en quoi consiste la garantie des mots « d'après tout ce que nous savons ». Les choses se précisent un peu plus loin (pp. 36-37) de la façon suivante, sous le titre « la couche la plus ancienne ». D'origine étrusque et plus lointainement grecque, le calendrier des fêtes a été introduit à Rome aux environs de l'an 500, en tout cas peu avant l'établissement du culte capitolin, qui n'y figure pas. La religion dont il témoigne était déjà loin de la forme originelle ; des dieux avaient été oubliés, d'autres ajoutés. Cela ressort de la liste des quinze flamines, qui desservaient chacun un dieu particulier et dont plusieurs n'apparaissent plus dans le férial. De ces flamines, nous ne connaissons que douze, au hasard des textes et des inscriptions (douze et non pas treize, Latte suspectant le *flamen Portunalis* pour une raison de principe) : le *Dialis*, le *Martialis*, le *Quirinalis*, le *Volcanalis*, le *Carmentalis*, le *Cerialis*, le *Volturnalis*, le *Palatualis*, le *Furrinalis*, le *Floralis*, le *Falacer*, le *Pomonalis*. Primitivement, ces flamines étaient entièrement indépendants les uns des autres, comme leurs dieux. Que s'est-il passé ensuite ? Pour ne pas faire tort à la pensée de l'auteur, je traduis ses propres termes :

D'une hiérarchie postérieure [des flamines] — qui a été peut-être introduite lors de la mise en ordre des sacerdoces (v. ci-dessous § 61), — nous savons seulement que le Dialis, le Martialis, le Quirinalis étaient en tête et Pomona en queue (Festus 144 b). La position des premiers s'explique par le fait qu'ils étaient les seuls dont, à l'époque historique, le nom fût plus qu'une étiquette (Aug. C. D. 2, 15 ne nomme qu'eux), et que, pour cette raison, ils furent seuls insérés dans le collège pontifical. De trois des quinze, nous ne savons pas même les noms. Que cette liste de divinités soit plus ancienne que le férial, c'est ce qui ressort du fait que, parmi ses termes connus, Falacer, Pomona et Flora ne figurent pas au férial. Même si l'absence de Flora et de Pomona peut s'expliquer parce que les dates de leurs fêtes étaient variables et fixées d'après la floraison et la maturation de la moisson, il reste en tout cas Falacer et les trois termes inconnus. Le souvenir de Furrina (qui avait en outre un sanctuaire près de Satricum, Cic. Quint. fr. 3, 1, 4) n'est pratiquement conservé que parce que C. Gracchus trouva la mort dans son lucus. Dès l'antiquité, Volturnus a été interprété en dieu fluvial d'après la rivière de Campanie de ce nom ; mais, de sa fête, les Volturnalia, nous ne savons que le nom. Au moment où le Pontifex Maximus prit la direction du culte public de Rome, la plupart de ces sacerdoces étaient devenus si insignifiants que l'on renonça à les incorporer à la hiérarchie. Assurément nul ne prétendra dessiner, à partir de cette liste, une image de la plus ancienne religion publique de Rome, ni ne soutiendra que les divinités qui ne s'y trouvent pas (p. ex. Janus, Genius, Juno, Tellus, les Lares, les Pénates) appartenaient exclusivement, à cette date encore, aux cultes privés. Mais il est clair que même l'état de choses attesté

dans le férial ne peut être considéré comme l'état de choses primitif à Rome ni, à plus forte raison, comme l'état de choses italique primitif.

Cette vue des origines appellerait quantité de discussions de détail, mais je veux m'en tenir à l'essentiel, qui tient en deux affirmations : l'État inorganique de la religion originelle ; la date et l'ampleur de la révolution pontificale. Deux remarques préliminaires cependant seront utiles.

Personne n'a jamais soutenu, je crois, que les dieux des trois flamines majeurs et des douze mineurs épuisaient le panthéon le plus ancien. Le type de sacerdoce qu'était le *flamonium* ne convenait sans doute pas à n'importe quel type divin. Par exemple sont sans flamines les groupes de dieux mal dissociables, tel que Lares, Pénates ; les dieux multipliés à l'infini, un par individu, tels que Genius, ou dont l'action très précise se répète à l'infini par le retour perpétuel d'une même circonstance, tels que Janus (*deus omnium initiorum*) et peut-être Junon (compte tenu de son caractère de déesse de toutes les naissances), ou encore Carna (qui préside à l'assimilation des aliments) ; Tellus est inséparable de Cérès, laquelle a un flamine ; Vesta possède ses Vestales, incompatibles avec un sacerdoce masculin spécial. Dans chaque cas, il devait y avoir ainsi une raison déterminant la présence ou l'absence d'un tel prêtre, mais nous ne la comprenons pas toujours, faute d'une idée assez précise de ce qu'était le *flamonium* aux débuts de Rome, ou d'une connaissance assez détaillée de la divinité elle-même. Par la suite, on le sait, divers flamines spécialisés ont été créés, mais qui n'ont pas à intervenir dans l'étude des origines.

Rien non plus, dans la documentation, n'engage à penser qu'une classification, une hiérarchie unitaire ait jamais embrassé la totalité des prêtres et, à travers eux, l'ensemble des dieux. Nous sommes informés d'un *ordo* des cinq plus hauts prêtres (le *rex*, les trois *flamines maiores*, le *pontifex maximus* : Fest. 299-300 L[2]) et, d'autre part, de *discrimina maiestatis*, d'une hiérarchie de *dignationes* entre les quinze flamines, hiérarchie dont le lexicographe ne donne que les termes extrêmes (1 : *Dialis* — certainement suivi du *Martialis* et du *Quirinalis* ; 15 : *Pomonalis* « *quod Pomona leuissimo fructui agrorum praesidet, id est pomis* », *ibid.*, 272), mais qui est très probablement observée par Ennius (Varro, *L.L.* 7, 45) dans son énumération des six derniers (*Volt. Pal. Furr. Flor. Fal. Pom.*). Il s'agit de deux

classifications indépendantes, qui n'ont en commun que le groupe compact des trois *maiores*.

Ces précisions permettent de mieux circonscrire les deux discussions.

1. Latte n'admet aucune hétérogénéité entre les quinze flamines, entre les majeurs et les mineurs. Il pense d'autre part que c'est tardivement, et par un accident de l'histoire, que les trois majeurs ont été, sous le *rex*, placés aux premiers rangs des prêtres, mais l'explication qu'il donne de cette promotion varie au cours du livre. Si les flamines de Jupiter, de Mars et de Quirinus ont été ainsi distingués par le *pontifex* vainqueur du *rex*, un peu après 350, c'est, a-t-on lu p. 37, parce qu'ils étaient alors les seuls, à avoir plus qu'une titulare Bedeutung ; pp. 295-296, p. 403, c'est même par cette Bedeutung des uns et cette praktische Bedeutungslosigkeit des autres que sont interprétées les expressions *flamines maiores* et *flamines minores* — distinction qui d'ailleurs ne se serait définitivement établie (endgültig festgelegt) qu'au temps de la restauration augustéenne, c'est-à-dire trois siècles après la victoire supposée du *pontifex* et sa conséquence, l'établissement du collège pontifical et de l'*ordo sacerdotum*. Mais, p. 196, la bonne fortune des trois premiers flamines viendrait de ce que, dans la seconde moitié du IVe siècle, l'*urbs* l'avait définitivement emporté sur l'*ager* et que leur dieux étaient les seuls à intéresser l'ensemble de la société ainsi rééquilibrée : partis d'humbles origines, Jupiter et Mars étaient déjà depuis quelque temps les dieux principaux de l'État et le pâle Quirinus, fraîchement tiré de son néant par son assimilation au héros fondateur, venait de les rejoindre à ce niveau.

Mis à part, on le verra plus tard [1], ce qui concerne Quirinus, la seconde explication serait certainement meilleure, parce qu'elle reconnaît, vers 350, entre les *flamines maiores* et *minores*, une distinction non pas seulement de vitalité, mais d'assise sociale et de signification conceptuelle, que Latte considère, il est vrai, comme produite, elle aussi, par les accidents de l'histoire. En fait, toutes deux se heurtent à de graves difficultés.

D'abord, dans la nomenclature religieuse, l'articulation *maiores* — *minores*, là où elle se rencontre, n'oppose pas seulement le plus important et le moins important ; elle note une différence

1. Ci-dessous, pp. 257-271.

de nature ou de statut et une hiérarchie fondée sur cette différence : les magistratures se répartissent en *maiores* et *minores*, non suivant leur « importance », mais suivant qu'elles ont le *ius* des *auspicia maiora* (*maxima*) ou *minora* et, sauf pour la censure, cette division recouvre celle des magistratures avec (consul, préteur) et sans *imperium* (Gell. 13, 15, citant le traité *De auspiciis* de Messala ; Fest. 274-275 L²) [1] ; de plus (Gell., *ibid.*) les magistrats mineurs tiennent leur charge des comices tributes, les majeurs des comices centuriates. La distinction des flamines en *maiores* et *minores*, elle aussi, se double de caractères différentiels qui ne datent sûrement pas de la restauration augustéenne ni du quatrième siècle, et qui la fondent rituellement : non seulement il est exigé des seuls *maiores* qu'ils soient nés *farreati* et mariés par *confarreatio* (Gaius 1, 112), mais eux, et eux seuls avec le *rex*, les augures et quelques autres prêtres (pontifes, peut-être Saliens) [2], doivent être *inaugurati*, — car absolument rien n'appuie la supposition, reprise par Latte (p. 403), que tous les flamines devaient aussi l'être [3]. Or le droit augural est conservateur entre tous et les augures sont restés, en tout état de cause, indépendants des pontifes ; il est donc invraisemblable que, par une décision du *pontifex* vainqueur, on se soit mis à inaugurer vers 350 des prêtres qui ne l'étaient pas jusqu'alors, ou, à l'inverse, à cesser d'inaugurer des prêtres qui, auparavant, devaient l'être.

En second lieu, la différence dans les types de compétence que Latte a marquée p. 196 est réelle, et non pas accidentelle comme il croit, mais fondamentale. Celles des divinités des flamines mineurs sur lesquelles nous savons quelque chose d'utile (ce qui exclut Falacer et Furrina) ou bien sont rurales, agraires, par leur fonction (Cérès, Flora, Pomona ; en partie aussi Volcanus, à en juger par la destination des Volcanalia ; sans doute Volturnus et les vents), ou attachées soit à un type de lieu (Portunus et les portes), soit à un lieu précis (Palatua et le

1. Le *praetor maior* est l'*urbanus*, les autres sont *minores*, Fest. p. 277 L². Il ne faut bien entendu considérer que les cas où *maior* et *minor* sont explicitement opposés (p. ex. les *pontifices minores* ne s'opposent pas à des **p. maiores*).

2. Catalano, *DA*. pp. 211-220, me paraît étendre trop largement les cas d'inauguration ; Cic. *Leg.* 2, 8, 20, n'implique pas que *tous* les prêtres, ni même beaucoup, y soient soumis, et Dion. 2, 22, 3, a été pertinemment critiqué par Mommsen et par d'autres.

3. V. aussi, p. 409, n. 2, l'amusante manière dont, retenant l'abréviateur Paul (p. 330 L²) contre l'original Festus plus complet (p. 354 L²), Latte estompe discrètement une autre différence entre *fl. maiores* et *minores* (le privilège d'avoir des *calatores*).

Palatin ; peut-être Furrina et le Janicule : cf. tardivement les *Forrinae*, dat. pl. νυμφὲς Φορρίνες [1], sur cette colline) ; enfin si Carmentis est sûrement plus complexe, son nom ramène le faisceau de ses fonctions à la notion puissante, mais simple, du *carmen*. Jupiter, Mars, Quirinus sont d'une tout autre sorte : Jupiter, dès le début, à en juger par son flamine, est non seulement dieu céleste, mais dieu royal, « recteur », comme il s'appelle chez d'autres Italiques, et garant des rapports humains ; Mars préside à tout un monde : la guerre et les hommes en tant que guerriers, entre le mois qui lui doit son nom, mars, et octobre ; Quirinus, quel que soit son domaine, que nous explorerons plus tard, porte du moins un nom apparenté à *Quirites* et dérivé d'un **co-uirio-* ou d'une **co-uiria-* qui désigne un rassemblement des hommes. Ces trois dieux ont donc en commun un intérêt social, les hommes — sujets, ou combattants, ou masse —, en tant que groupe organisé.

Mais surtout ce que nous avons déjà entrevu de l'héritage indo-européen à Rome, et du niveau de cet héritage, ne permet pas de penser qu'il n'ait pas existé au centre du panthéon et du culte des symétries, des articulations, des classements : pas plus que les divinités indo-iraniennes, germaniques, celtiques, celles de la Rome primitive ne devaient vivre dans une indépendance désordonnée.

En particulier, les rapports certains du *rex sacrorum* et du *flamen Dialis* [2] ne peuvent pas avoir été produits par la décision plus ou moins tardive d'un *pontifex* : quel intérêt aurait eu celui-ci, dans le roman historique où on le place, à donner un renfort sacré au rival qui s'opposait à ses ambitions ? On ne voit pas non plus comment, aux temps républicains, entre ces deux prêtres qui étaient de vrais fossiles, immobilisés dans leur bizarrerie, aurait pu s'établir quelque liaison nouvelle. C'est donc que celle qu'on constate préexistait, qu'elle datait du temps où le *rex* était vraiment le chef politique, et cela reporte aux origines mêmes la préséance du flamine de Jupiter, associé sacré du roi, sur tous les autres : l'*ordo* la lui a maintenue, non conférée.

De même, de quelque manière que l'on comprenne Mars et Quirinus [3], c'est un fait que, à toutes les époques où la religion est observable et dans toutes les formes qu'a prise la conception de Quirinus, ils ont des rapports étroits ; qu'on appelle Quirinus

1. V. références dans Platner, *TD.* p. 318.
2. Ci-dessous, pp. 161-163.
3. Ci-dessous, pp. 187-214 et 215-256.

le « Mars Sabin », qu'on y voie le dieu guerrier du Quirinal doublant le dieu guerrier du Palatin, qu'on reporte au contraire sur eux l'articulation *milites-Quirites*, voire *bellum-pax*, que suggèrent certains textes, c'est un fait que tous deux, et eux seuls, ont des armes donnant lieu à des rituels ; c'est un fait qu'à tous deux, et à eux seuls, sont attachées, toutes semblables autant qu'on puisse le savoir, des équipes de Salii [1] ; c'est un fait que la légende qui déclare Romulus fils de Mars le divinise aussi en Quirinus. Nous tâcherons de mettre plus loin de l'ordre dans ces représentations, mais la seule persistance d'un rapport particulier entre les deux dieux à travers tant de variations prouve assez que ce rapport est dans leur nature : ce ne doit donc pas être un hasard de l'histoire si le *flamen Quirinalis* suit le *Martialis* dans l'*ordo* et, avec lui, sous le *Dialis*, épuise la liste des *maiores*.

2. Ce n'est pas seulement le silence total des historiens sur un événement aussi important et à une époque où l'histoire commence d'exister, qui rend peu vraisemblable la « révolution pontificale » de Latte. Comment imaginer le fonctionnement de la religion, entre 500 et 350, pendant la longue concurrence qu'il suppose entre le *rex* et le *pontifex* ? Je ne sais sous quelle forme il se représente la fin des temps royaux. Quant à moi, je ne pense pas que, après l'élimination du dernier roi étrusque de Rome, de quelque manière qu'elle se soit produite, une royauté latine ait été rétablie à Rome pour disparaître bientôt à son tour. Le départ des Étrusques a bien dû être, comme le veut l'annalistique, la fin du *regnum*, et la réorganisation des pouvoirs publics, la distribution de l'héritage du *rex*, ont dû se faire à ce moment [2]. En quoi consistait cet héritage ? En fonctions politiques et en fonctions religieuses [3].

Dans les premières, il fut peut-être remplacé d'abord par un

1. Ci-dessous, pp. 158-159 et 285-287.

2. Ci-dessous, pp. 572-576 ; d'après C. Giofredi « Rex, praetores e Pontifices nella evoluzione dal regno al regime consolare », *BCA.* 71, 1943-45, pp. 129-135, sous le *regnum*, les pontifes étaient non des prêtres, mais des experts, conseillers du roi ; c'est quand le *rex* fut réduit au rôle de *rex sacrorum* que, assumant progressivement beaucoup de ses devoirs, ils seraient devenus prêtres. Cette vue est arbitraire.

3. Opinions diverses dans : S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano* [1945] ; K. Hanell, *Das altrömische eponyme Amt*, 1946 ; U. Coli, *Regnum*, 1951 ; J. G. Préaux, « La sacralité du pouvoir royal à Rome », *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du centre d'étude des Religions*, 1 (*Univ. libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay*), 1962, pp. 103-121; et tout le treizième volume des *Entretiens* de la fondation Hardt (1666).

iudex ou *praetor* à vie, puis à temps, en tout cas par un type de chef patricien qui aboutit, plus ou moins vite, aux magistrats suprêmes de l'État républicain, les consuls annuels [1]. Les secondes étaient moins aisément transférables, les dieux y prenant un intérêt immédiat. Elles comportaient, et c'était le plus délicat, des opérations sacrées que le roi faisait directement, en tant que chef politique, soit dans le domaine du culte, soit dans celui des signes ; les unes, sacrifices, cérémonies, proclamation des fêtes du mois, étaient comme une routine rituelle dont l'accomplissement, nécessaire, se suffisait à lui-même ; les autres, c'est-à-dire la prise des auspices, débouchaient sur l'action politique et la commandaient. Il y avait aussi l'articulation mystique, mal définissable, mais certaine, où il était avec deux augustes sacerdoces, le *flamen Dialis* et les très pures vierges Vestales. Il y avait enfin la direction de la vie religieuse de l'État, depuis la surveillance générale et la discipline du culte jusqu'à la neutralisation des prodiges et l'apaisement des dieux irrités ; dans ces derniers offices, le *rex* était en collaboration, plus opérative que mystique, avec un prêtre original, le *pontifex*, seul ou déjà *maximus*, à la fois conseiller et auxiliaire ; l'origine de ce sacerdoce est obscure, mais il paraît avoir toujours eu, au contraire de ce qui était requis du *flamen Dialis*, de la liberté, de l'initiative, du mouvement, les deux types s'équilibrant dans l'entourage sacré du *rex*.

Après le dernier *rex* régnant, et il faut bien qu'il y en ait eu un, ce vaste domaine religieux ne pouvait qu'être partagé : transféré massivement au *iudex*, il aurait fait de lui un *rex* sous un nouveau nom, ce qui eût annulé la réforme. La partie qui était le moins séparable de la politique, les *auspicia*, passa, principalement, au magistrat. Le conservatisme scrupuleux qui a toujours caractérisé la pratique romaine et qui permettait d'ajouter au culte plus que d'y détruire, fit qu'un *rex* fut maintenu, réduit aux *sacra*, comme son nom le spécifie, et ramené au statut d'un prêtre, le premier de l'État, puisque le mot *sacra* n'avait de sens qu'en cette position, pour cette position. Le *rex* conserva aussi, car c'était encore de l'inchangeable, ce qu'il y avait de rituel dans ses rapports avec le *flamen Dialis* et les *Vestales* : *rex* et *regina*, *flamen* et *flaminica* continuèrent à agir ensemble (*a rege petunt et flamine lanas* : Ov. *F.* 2, 21), à sacrifier

1. A. Momigliano, « Praetor Maximus e questioni affini », *Studi in on. di Giuseppe Grosso*, I, 1968, pp. 161-175 ; A. Magdelain, « Praetor Maximus et Comitiatus Maximus », *IVRA, Riv. internaz. di diritto romano e antico* 20, 1969, pp. 257-285.

en liaison (rituels de la *Regia*), à partager insignes et privilèges ; les Vestales continuèrent, une fois l'an, seul fragment connu de rapports plus complexes, à s'approcher du roi avec les mots : *uigilasne, rex ? uigila !* Restait la partie active du statut religieux de l'ancien roi. Passa-t-elle d'abord au *iudex*, que le *pontifex* aurait alors continué à conseiller et à aider, pour ne revenir à ce *pontifex* que lorsque la magistrature suprême s'amenuisa à la durée d'un an, peu compatible avec l'acquisition et l'utilisation de ce qui était, déjà, une lourde science ? Ou bien le *pontifex* en fut-il, d'emblée, le premier preneur ? Le fait est que, à travers toute l'histoire, c'est lui, avec ou sans ses collègues, qui non seulement conseille et assiste le Sénat et les magistrats pour les affaires religieuses et les actes du culte, mais qui est présent aux comices calates et, plus tard, dirige les comices sacerdotaux, préside à la *confarreatio*, rédige le calendrier, « prend » ou nomme et, sous des formes et à des degrés divers, contrôle les Vestales et les plus hauts prêtres. Et sa compétence, sa puissance même croîtront si bien que Jules César tiendra et, par les moyens douteux de l'époque, réussira à occuper, que les Empereurs enfin confisqueront à leur profit, la dignité de grand pontife.

Cette vue a plusieurs avantages : elle est logique, elle explique toutes les données de façon cohérente, sans résidu ni difficulté ; elle n'oblige pas à imaginer des luttes, des compétitions prolongées et vives qui n'auraient laissé aucune trace dans aucun écrit ; enfin — mais c'est le moins important — elle est conforme à la tradition annalistique, c'est-à-dire sans doute, en pareille matière, à la tradition pontificale elle-même.

La portée de cette restauration est considérable. Ce que Latte présente comme les effets de sa « révolution pontificale » — formalisme, casuistique, développement des formules, et généralement constitution de la religion en une science et une technique minutieuses, multiplication des présages et des *piacula*, etc. — ne sont pas des nouveautés du IVe siècle finissant : ce sont les caractères mêmes de la religion romaine, et sans doute dès son début, même s'ils se sont, comme il est certain, accentués et durcis par la suite. Je doute que jamais le premier des flamines ait passé sa vie en plein air dans un *lucus* de Jupiter (Latte, p. 203), mais, dans sa cabane du Palatin, il observait déjà les obligations positives et négatives qui firent de lui, plus tard, une si étrange variété d'homme sacré, et qu'il tenait d'une très vieille préhistoire.

XII. QUELQUES CARACTÈRES DE LA RELIGION ROMAINE

Latte a raison, d'accord avec l'opinion générale, de dire que le calendrier des fêtes ne donne pas une image de la plus vieille religion, ni même un bilan des cultes et des dieux qui avaient cours au temps où il fut établi. L'importante étude de ce calendrier qui, depuis Mommsen, est presque la matière d'une spécialité, n'est cependant pas dominante. Don des Étrusques qui, en cela comme en tant de choses, ont été les missionnaires des Grecs, le calendrier est un cadre placé après coup sur une religion déjà en grande partie organisée. La date d'introduction est incertaine. Comme aucune mention n'y est faite du culte capitolin, beaucoup pensent qu'il lui est, de peu, antérieur. C'est possible ; il est même naturel de penser, puisque la science étrusque en est la source immédiate, qu'il a été importé pendant la période étrusque de Rome. Mais l'argument tiré de l'absence du culte capitolin n'est pas décisif. « L'habitude de noter l'anniversaire des dédicaces de temples, dit bien Jean Bayet, a pu s'introduire assez tard, et une coalition politique n'avait pas à s'inscrire en une liste de fêtes rituelles. [1] » Il peut y avoir aussi d'autres raisons, qui nous échappent : Jupiter n'occupe pas, dans le férial, la place que fait attendre sa place éminente dans la religion. Les Ides, notamment celles de septembre, *natalis* du temple capitolin, chargées plus tard d'un *epulum Jouis*, et plusieurs fêtes sont bien placées sous son patronage (le *Regifugium* du 24 février et les *Poplifugia* du 5 juillet, qui ont dû former une structure de religion politique ; les trois fêtes du vin des 23 avril, 19 août et 11 octobre ; les *Terminalia*, fête des bornes, du 23 février) ; ces attributions s'expliquent toutes par des aspects de la théologie du dieu, et il n'y a pas de raison de penser qu'elles soient secondaires ; cependant aucun de ces rites, sauf le plus discret — l'*ouis* des Ides en tant que « sommet » du mois, — ne s'adresse au centre de cette théologie. *Rex* et *summus*, Jupiter est moins spectaculairement servi que

1. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 1957, p. 94. Je fais des réserves sur la « coalition politique » en cette circonstance.

Mars. Mais, dans l'Inde védique aussi, le culte du guerrier Indra n'est-il pas beaucoup plus développé, en extension sinon en profondeur, que celui de Varuṇa et de Mitra, les souverains ?

Presque tous les cultes sont placés à des temps fixes de l'année, qui se trouve ainsi constellée de fêtes. Cette pratique, qui subsiste dans l'occident moderne, est sans doute antérieure à l'introduction du calendrier étrusco-grec, qui n'aura fait que la préciser. Si elle paraît normale à qui connaît surtout l'autre civilisation classique, la grecque, elle n'en est pas moins originale quand on la compare à la pratique des Indiens, des Germains, des Irlandais les plus anciennement connus. En Irlande, l'activité sacrée, et même mythique, se concentre sur les quatre grands moments saisonniers, et surtout sur trois d'entre eux, qui regorgent de rites, avec des récits justificatifs. Dans l'Inde védique, les plus importantes cérémonies sont aussi des « complexes » où paraissent s'être agglomérés des rituels de diverses origines ; mais là, en outre, sauf pour les fêtes saisonnières et lunaires, ni le cadre annuel, ni aucun cadre périodique, ne sont l'essentiel ; on a affaire notamment à des rituels royaux, qui se distribuent sur la carrière d'un roi ; au temps de sa consécration d'abord, puis à divers moments où il souhaite une confirmation ou une promotion de pouvoir et de dignité dans son royaume ou face aux autres rois. Certaines saisons sont bien recommandées plutôt que d'autres, pour la célébration ou du moins le commencement de ces « sessions », qui parfois se développent sur des semaines, des mois, des années ; mais ces précisions sont secondaires : occasionnels, les rites ne sont pas ancrés dans le temps.

Comme la comparaison de plusieurs fêtes du rituel romain et de rituels indiens est particulièrement éclairante (Cheval d'Octobre et *aśvamedha*, *fordicidia* et *aṣṭāpadī*, *suouetaurilia* et *sautrāmaṇī*, etc.) [1], il faut bien se pénétrer, avant de l'entreprendre, de ces différences : souvent, à ce qui est une unité rituelle, une cérémonie autonome dans le férial romain correspondra, dans les traités védiques, ce qui n'est, sans doute ce qui n'est plus, qu'un épisode dans un vaste ensemble ; d'autre part le rôle et le bénéfice du *rex* dans l'activité rituelle de la société, au moins sous la forme où nous la connaissons, sont beaucoup plus modestes que ceux du *rājan* ; il sera normal, par exemple, d'avoir à comparer une fête agraire romaine et un fragment, agraire, de consécration royale indienne.

1. Ci-dessous, pp. 236-238, 364-366, 247-251.

Cette même fixation dans le morcellement caractérise les lieux du culte et cela aussi, qui ne paraît même pas digne de remarque à l'helléniste, est bien différent du cadre où s'exerce l'activité religieuse des sociétés védiques. Avant de s'orner, à l'exemple de l'Étrurie, puis de la Grèce, de temples permanents dédiés chacun à une divinité, Rome était couverte de *sacella*, chapelles sommaires [1], de bosquets ou d'espaces sacrés et, aussi haut qu'on remonte, les cultes y sont localisés : on n'imagine pas un dieu qui n'ait pas « sa place ». L'Inde védique au contraire, par un souvenir des temps de migration, ne lie pas le culte à des sanctuaires fixes. Pour n'importe quelle cérémonie, un emplacement est choisi, rituellement préparé, selon des règles qui trouvent à Rome, on le verra, de remarquables correspondants, mais ce décor est provisoire et indifférencié.

La même remarque vaut enfin pour le personnel du culte. Non seulement le *pontifex*, sans doute plutôt les *pontifices*, relativement libres, et les divers flamines attachés et réduits chacun au service pour lequel il a été choisi, sont irrévocablement distincts, mais les augures, mais les Salii, les Arvales, les Luperques, toutes les sodalités et tous les collèges sont spécialisés. Rome abondait en prêtres, et chacun des principaux groupes était capable de transmettre fidèlement, de génération en génération, ses techniques et le savoir qui les justifiait, mais il n'y a pas trace de la disponibilité générale qui faisait l'unité et la force, chez les Celtes, de l'ordre cooptatif des Druides et, chez les Indiens, de la classe endogamique des brahmanes : un prêtre védique instruit était apte à tenir n'importe quel rôle dans n'importe quelle équipe sacrificielle, les différenciations étant dans ces rôles, non dans les hommes.

Cette orientation, la même, au fond, dans l'utilisation des temps, des lieux, des hommes sacrés, qui devra être observée de plus près, atteste que la société latine qui s'est installée près du Tibre était bien plus loin que les sociétés védiques et celtiques, réellement et idéologiquement, de la période de mobilité qu'avaient traversée ses ancêtres. Avant même que se forment légendes et spéculations sur la pérennité de Rome, sur les garanties que les dieux lui ont données de sa stabilité sur son site, avant, par exemple, que l'obstiné Terminus refuse

1. Primitivement à ciel ouvert, d'après Fest. p. 413 L[2] ; Gell. 7, 12, 5, donne un sens plus général à *sacellum* : *locus paruus deo sacratus cum ara*.

de se laisser exaugurer [1] pour faire place à Jupiter sur le Capitole, les Romains étaient plus attachés à leur coin de sol que n'importe quel peuple de ces autres provinces indo-européennes qui ont tant de conceptions et de pratiques en commun avec eux. Aussi n'est-il pas superflu, au seuil de cette présentation, de rappeler, dans le « champ idéologique », quelques autres divergences qui résultent du même « enracinement » précoce et profond et qui caractérisent Rome par rapport à l'Inde : il faudra ne pas les perdre de vue quand on comparera, sur ces deux domaines, des faits homologues, non semblables [2].

Les Romains pensent *historiquement* alors que les Indiens pensent *fabuleusement*. Tout récit, en tout pays, concerne un morceau du passé, mais, pour avoir audience auprès des Romains, il faut que ce passé soit relativement proche, se laisse situer dans le temps comme dans l'espace, qu'il concerne des hommes et non des types d'êtres imaginaires, et généralement qu'il mette en jeu le moins possible les forces et ressorts étrangers à la vie courante. A l'inverse, les Indiens ont le goût des lointains, des durées et des distances immenses ; ils aiment aussi bien l'imprécision amplificatrice que la monstruosité grandiose ; ils sont friands de merveilles.

Les Romains pensent *nationalement* et les Indiens *cosmiquement*. Les premiers ne s'intéressent à un récit que s'il a quelque rapport avec Rome, s'il se présente comme de « l'histoire romaine », justifiant un détail d'organisation de la ville, une règle positive ou négative de conduite, une représentation, un préjugé romains. A l'inverse, les seconds, du moins ceux des Indiens qui consignent et développent les mythes, se désintéressent des patries éphémères ; ce qui les touche, ce sont les origines, les vicissitudes, les rythmes du grand Tout, de l'Univers même plutôt que de l'Humanité.

Les Romains pensent *pratiquement* et les Indiens *philosophiquement*. Les Romains ne spéculent pas ; s'ils sont en état d'agir, s'ils sont au clair sur l'objet et sur les moyens de leur action, ils sont satisfaits et ne cherchent ni à comprendre ni à imaginer davantage. Les Indiens vivent dans le monde des idées, dans la contemplation, conscients de l'infériorité et des périls de l'acte, de l'appétit, de l'existence même.

Les Romains pensent *relativement, empiriquement* ; les Indiens pensent *absolument, dogmatiquement*. Les uns sont toujours en éveil sur l'évolution de la vie, pour la freiner sans doute, mais aussi pour la légitimer et lui donner une forme acceptable ; l'édit du préteur, les votes des comices, l'escrime subtile ou violente des magistrats assurent en tout temps un juste équilibre entre l'être et le devenir, entre la tradition et les sollicitations du présent. L'Inde n'a de regard que pour l'immuable ; le changement est pour elle, suivant les matières, illusion, imperfection

1. Le mot est dans Liv. 1, 56, 3. Catalano, *DA.*, pp. 281-288, pense que le terme exact serait *euocare*.

2. *Servius et la Fortune*, 1943, pp. 190-193. Des confrontations analogues de champs idéologiques ont été faites entre Romains et Celtes (*Horace et les Curiaces*, 1942, pp. 65-68), entre Romains et Iraniens (*Naissance d'Archanges*, 1945, pp. 181-188) ; v. p. 23, n. 1.

ou sacrilège ; les maximes qui règlent les rapports humains sont donc inchangeables, comme l'est l'organisation sociale elle-même, comme l'est toute organisation légitime, tout *dharma*.

Les Romains pensent *politiquement*, les Indiens pensent *moralement*. La plus auguste réalité accessible aux sens étant Rome, la vie de Rome étant un problème constamment posé, et la religion elle-même n'étant qu'une partie de l'administration publique, toutes les réflexions des Romains, tous leurs efforts s'ordonnent à la *res publica*, tous les devoirs, toutes les règles et par conséquent tous les récits qui forment le trésor de la sagesse romaine ont une pointe tournée vers la politique, vers les institutions, vers les procédures, vers la casuistique du consul, ou du censeur, ou du tribun. Pour les Indiens, du plus élevé au plus humble, tout homme a d'abord affaire soit aux dieux, soit aux grandes notions qui valent des dieux ; l'ordre social n'étant pas absolu, ou plutôt ne tirant sa valeur absolue que de sa conformité aux lois générales du monde, tout ce qui le concerne n'est qu'une science seconde déduite de vérités supérieures, et non pas un art directement induit de l'examen de sa matière.

Enfin les Romains, pensent *juridiquement*, les Indiens pensent *mystiquement*. Les premiers ont dégagé très tôt la notion de personne et c'est sur elle, sur l'autonomie, sur la stabilité, sur la dignité des personnes qu'ils ont construit leur idéal des rapports humains — *ius* —, les dieux n'y intervenant guère que comme témoins et garants. L'Inde s'est au contraire de plus en plus persuadée que les individus ne sont qu'apparences trompeuses et que seul existe l'Un profond ; que par conséquent les vrais rapports entre les êtres, humains ou autres, sont plutôt des rapports de participation, d'interpénétration que des rapports d'opposition et de négociation ; que, dans toute affaire, même la plus temporelle, le principal partenaire est le grand invisible dans lequel, à vrai dire, se rejoignent, se fondent les partenaires visibles.

Ces traits de l'imagination et de l'intelligence romaines ont eu, dans la religion, des conséquences importantes dont plusieurs ont été déjà rencontrées et dont voici, en termes très généraux, les principales autres.

XIII. ÉQUILIBRES DANS LA RELIGION ROMAINE

Deux sections composent l'ensemble des rapports cultuels des hommes et des dieux, les offrandes que les hommes adressent aux dieux, les avis que les dieux envoient aux hommes. L'importance relative de ces deux sections est un caractère important dans n'importe quelle religion. La piété des Romains, scrupuleuse quant aux *sacra*, donne cependant aux *signa* une attention qui en fait la notion directrice de leur conduite.

Empiriste, le Romain est toujours en quête de signes qui lui révèlent la volonté ou les sentiments des dieux : avant, pendant ses actions, il enregistre ceux qui se produisent, et surtout, il en sollicite. Les interpréter correctement est la grande affaire : d'où la part énorme des *auspicia* et de l'art augural, des *omina* aussi, et des prodiges avec leur *procuratio*, dans la vie publique et privée. Le sens qu'ont pris à Rome les dérivés du vieux thème nominal **auges-* est instructif à cet égard [1].

Les Indo-Iraniens connaissent le mot, sans coloration religieuse, au sens de « force physique, matérielle » mais avec une nuance intéressante : à la différence d'autres quasi-synonymes, véd. *ójas* est exactement « le plein de force », la force accumulée jusqu'au point où elle se consommera dans une action ; l'étymologie en est claire : à partir de la racine **aug-* « augmenter », c'est un dérivé en *-s* exprimant, comme il est fréquent, le résultat capitalisé de l'action, non l'augmentation, mais la plénitude qu'elle produit : de la même manière, lat. *genus*, grec γένος n'est pas l'enfantement, mais la race ; gr. κλέος, véd. *śrávaḥ* n'est pas l'audition, mais la gloire, etc. Dans le vocabulaire romain, le mot a été réservé à la zone religieuse de l'idéologie, mais, dans cette zone, le dérivé *augustus* est tout proche de la valeur indienne : est *augusta* la personne ou la chose qui possède plénitude, charge parfaite, d'une force non plus matérielle, mais mystique. On attendrait donc que l'*augur*, que ses opérations eussent pour mission et pour effet de donner cette

1. « Remarques sur *augur*, *augustus* », *REL.* 35, 1957, pp. 126-151, repris dans *IR.* pp. 79-102 ; cf. le bel article de J. Gagé dans sa première manière, « *Romulus Augustus* », *MEFR.* 1930, pp. 138-181.

plénitude à des personnes ou à des choses. Peut-être en effet certains *auguria* archaïques gardent-ils cette valeur active [1] ; ce ne sont en tout cas que des survivances : pour l'essentiel, l'activité de l'augure est tournée non à produire, non à conférer le plein de force mystique nécessaire à la réussite d'une action, mais à en constater la présence ou l'absence, ou tout au plus, position intermédiaire que semblent suggérer quelques faits, de demander aux dieux de bien vouloir la mettre dans des choses de manière qu'on puisse l'y constater. Son art est donc de consultation, non d'opération. Le vocabulaire révèle ici, sur un point particulièrement important, un virement du domaine de l'action à celui de la réception.

Mais les signes sont partout. Aux temps historiques, un des premiers devoirs du consul entrant en charge est de faire un rapport au Sénat *de religione*, c'est-à-dire surtout sur les prodiges qui ont été signalés et qur lesquels il faudra consulter les Livres Sibyllins, — autre produit de ce besoin constant d'information. Il ne partira lui-même pour sa province qu'après avoir pris les auspices sur la citadelle. Les oiseaux du ciel, les poulets en cage, le ventre ouvert des victimes l'éclaireront ensuite constamment sur les dispositions des dieux.

Ce n'est pas le lieu de décrire la formidable machine d'information que Rome avait dressée face à l'invisible. Mais il faut sans attendre signaler à ce propos un autre caractère important de cette religion. Le Romain n'est pas seulement empiriste, il est raisonnable. Or, poussé à ce point, le souci de découvrir les sentiments des dieux est tout près de l'obsession. Non seulement la crédulité publique, dans les crises et même dans le calme, multiplie dangereusement les prodiges, mais l'attente anxieuse des *auspicia oblatiua*, la disposition à entendre partout des *omina*, rappellent des troubles connus de l'esprit. La vie religieuse des particuliers et de l'État relèvera-t-elle de la psychiatrie ? La question n'est pas oiseuse. A en juger par l'épopée, la pensée religieuse de l'Irlande préchrétienne a été troublée par l'envahissement, la prolifération d'un autre concept, non plus celui de signe, mais celui d'interdit. Tout individu, tout roi, tout guerrier était chargé d'interdits dès sa naissance, puis, tout au long de sa vie, recevait des espèces de sorts que lui jetaient des hommes puissants : le réseau de ses *geasa* le paralysait et, pour vaincre le plus vaillant, l'habileté consistait à le prendre en tenailles entre deux interdits incompatibles ; l'un des plus

1. C'est aussi l'opinion de Latte, p. 67, n. 1.

illustres, son nom contenant celui du chien, ne devait pas manger de la viande de cet animal ; mais il ne devait pas non plus, en passant, refuser la nourriture qu'on lui offrait. Pour provoquer sa fin, il suffira à des sorcières de s'installer près de sa route, de mettre un chien dans un chaudron et de l'inviter à manger ; il choisira d'en manger, quitte à périr dans le combat qui suivra. N'en eût-il pas mangé, l'autre *geis*, violée, le condamnait aussi sûrement. Les signes n'ont pas gagné sur les Romains un empire aussi absolu ; le bon sens les a défendus, inspirant une casuistique d'échappatoires aussi étendue que le péril. S'agit-il d'un *omen* ? celui qui le perçoit peut, s'il a assez de présence d'esprit et d'ingéniosité, l'interpréter favorablement contre la première évidence : on admet alors que le sens qu'il lui donne prévaut ; il peut le refuser purement et simplement (*omen improbare, refutare*), ou l'écarter par une formule sacrée (*abominari, omen exsecrari*), ou, comme un projectile qu'on rejette contre l'ennemi, le transférer mystiquement sur autrui ; il peut enfin, entre plusieurs signes qui s'offrent, choisir celui qui convient à son projet : que de paroles ne dut pas entendre Paul-Émile en quittant sa demeure pour commander l'armée contre le roi de Macédoine Persée ! Il n'en retint qu'une : sa petite fille lui annonça en pleurant que sa chienne, nommée « Persa », était morte (Cic. *Diu.* 1, 103). Contre les *auspicia oblatiua*, ces signes non sollicités qui, à n'importe quel moment, peuvent contrarier une action déjà engagée, la défense est aussi multiple. D'abord, on peut s'arranger pour ne pas les voir : M. Claudius Marcellus, consul, circulait en litière fermée ; on peut, comme les *omina*, les refuser (*refutare, repudiare*) ; plus subtilement, on peut dire qu'on n'y a pas prêté attention (*non obseruare*), ce qui suffit à les rendre inoffensifs comme un projectile qui rebondit sans pénétrer. Si puérils que nous semblent tant de *prodigia* consignés dans les listes annuelles d'un Julius Obsequens par exemple, nous devons nous rappeler que, déjà épurés sans doute par les services des consuls, ceux-ci les soumettaient au Sénat, qui décidait de ceux qu'il y avait lieu de retenir (*suscipere*) : sans quoi magistrats et prêtres n'eussent pas eu assez de l'année entière pour « procurer » tous les produits de cerveaux en délire. S'agissait-il de signes sollicités, *impetratiua*, et de consultants patentés ? Ils ne manquaient pas de recours, que Jean Bayet résume en termes excellents : [1] « Ces techniciens eux-mêmes, fidèles à la

1. *Histoire politique...*, p. 55 ; cf. Plin. *N.H.* 28, 17 : *in augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos qui quamque rem ingredientes obseruare se ea negauerint.*

tendance de l'esprit latin, se rendirent de plus en plus maîtres de signes qu'ils étaient censés subir. L'auspiciant développe encore les libertés traditionnelles : de son bâton incurvé (*lituus*) il délimite le *templum* où les présages seront valables, l'oriente de fait et par ses paroles ; il choisit les oiseaux, deux à gauche, deux à droite, qu'il entend observer ; il peut toujours n'avoir pas égard à un signe en disant *non consulto* ; il peut même nommer, donc faire exister, une chose non vue. Le choix du moment (*tempestas*), la disjonction de l'observation et de la *renuntiatio* (formulation), la constatation d' « erreurs » (*uitia*) et la reprise sur de nouvelles bases d'auspices fautifs accroissent la part de l'arbitraire. Les chances laissées au hasard seront enfin réduites à presque rien dans les *pullaria auguria* : tenus en cage, les poulets sacrés ne manqueront guère à donner à l'augure par leur appétit l'indication qu'il désire. »

Ces limitations, ces truquages posent un problème, et bien d'autres faits du même ordre le posent aussi : dans quelle mesure le Romain, profane ou prêtre, qui agissait ainsi était-il sincère ? Nier ce qu'on a perçu, déclarer ce qu'on n'a pas perçu, enregistrer gravement comme signe divin ce qu'on a rendu d'avance et matériellement inévitable, n'est-ce pas là une gymnastique ruineuse pour le sens du sacré, le *timor* et la *reuerentia* ? L'homme peut-il se compartimenter à ce point que, croyant aux dieux, il se substitue à eux dans le rôle qu'il leur attribue ? Au cours des derniers siècles de la République, on connaît assez les abus qui ont été faits de ces facilités au service des intrigues politiques ; mais ce n'est pas d'abus qu'il s'agit, c'est de l'usage ordinaire, c'est du principe même de ces parades. On ne peut, certes, répondre avec assurance, mais il ne semble pas qu'elles aient entamé la *grauitas* avec laquelle le Romain considérait la religion.

Dans les matières de droit, où il est passé maître, ne garde-t-il pas une idée pure et profonde de ce qui est juste dans le temps même où, usant à l'extrême de la procédure, il tourne à son avantage les cas douteux ? Sincérité et habileté font en lui bon ménage. D'autre part, rencontrant et renforçant une croyance sûrement fort ancienne et sans doute universelle, la pratique du tribunal lui a prouvé la puissance du mot, puissance non seulement de définition ou d'affirmation, mais de création : les trois verbes fameux que prononce le juge, *do*, *dico*, *addico*, créent vraiment une situation, terminent un débat, légitiment une pré-

tention, — et il peut refuser de les prononcer. J'ai rappelé plus haut le rôle de la précaution, de la prudence dans la pratique juridique, et les prolongements qu'il a dans les approches romaines du divin. L'inverse, ce sentiment de souveraineté souvent sans appel que donne au testateur, au vendeur, à celui qui affranchit ou qui épouse, l'énonciation des mots décisifs, n'est pas resté non plus sans écho dans l'autre droit, où le partenaire est invisible : pourquoi, là aussi, une affirmation de l'homme intéressé n'eût-elle pas créé une situation légitime ? Le mensonge même est admis, mieux, requis dans certaines actions du droit humain : le ressort d'un des plus vieux modes de transfert de la propriété, l'*in iure cessio*, n'est-il pas l'indifférence affectée, le silence de l'aliénateur quand, devant le magistrat, l'acquéreur revendique faussement le bien comme étant sa propriété ? Quand le jeune Clodius amoureux de Pompeia, épouse de César, eut été surpris, déguisé en femme, dans la maison de celui-ci, au cours des fêtes féminines de la Bona Dea, il fut cité par un des tribuns devant les juges, comme sacrilège. César répudia Pompeia, mais, appelé à témoigner contre Clodius, déclara qu'il ignorait tout des faits qu'on reprochait à l'accusé. L'accusateur lui demanda alors pourquoi il avait répudié sa femme : « C'est, dit-il, que ma femme ne doit pas même être soupçonnée. » Et, sur ce témoignage incroyable mais incontestable, Clodius fut déclaré innocent (Plut. *Caes.* 10, 4). Dire qu'on n'a pas observé un auspice oblatif n'est pas un plus gros mensonge et a le même pouvoir, juridique, d'annulation du fait. Il faut admettre comme sincère, comme ne faisant pas problème dans la conscience des intéressés, ce mélange de foi et de ruse et, malgré tant de siècles de critique ou de scepticisme qui s'interposent entre Marcellus et nous, essayer de comprendre l'équilibre où il tenait sa croyance à l'authenticité des signes et son artifice pour ne pas les voir.

Cette réflexion doit être étendue à l'ensemble de la religion, bien au delà de la théologie des signes. Inventée sans doute, une histoire flatteuse éclaire cet état d'esprit dans une autre matière, le *ius fetiale*. Après la capitulation honteuse des Fourches Caudines, un des consuls vaincus, Sp. Postumius, revenu à Rome, conseilla lui-même au Sénat de le renvoyer solennellement aux Samnites avec les autres auteurs de la capitulation, comme coupables d'avoir engagé la parole du peuple romain sans en avoir le droit. Les fétiaux les ramenèrent donc au camp des

Samnites. Alors, tandis qu'un fétial, prêtre inviolable, les livrait, « Postumius lui donna un violent coup de genou sur la cuisse, disant à haute voix qu'il était de nationalité samnite et le fétial un ambassadeur ; que le *ius gentium* avait été violé par lui dans la personne du fétial ; que, par conséquent, les Romains feraient dorénavant une guerre plus légitime, *iustius bellum* » (Liv. 9, 10, 10). Le chef samnite protesta, invoqua les dieux, mais les dieux avaient sans doute jugé le coup régulier puisque, peu après, ce fut au tour des Samnites de passer sous le joug. Modernes, nous avons envie de dire ici : qui trompe-t-on, qui espère-t-on tromper ? Le mot est inexact. Le Romain ne trompe pas les dieux. Il les traite comme des juristes, autant que lui persuadés de l'excellence des formes, il leur prête le goût des connaisseurs pour l'usage habile d'une technique : qu'on songe au brevet d'astuce licite que Jupiter décerne à Numa, *o uir colloquio non abigende meo* [1]. Ce genre de familiarité, de complicité avec des collègues supérieurs n'exclut pas la foi : il la suppose. Même dans les siècles hellénisants, quand les philosophes et les critiques de la religion auront mis les Romains en éveil, il faut se garder de parler, sans nuance, de libre pensée, d'athéisme. Certes la religion traditionnelle, comme toute chose, s'avilira, se corrompra, mais il subsistera dans les esprits les plus affranchis le sentiment très conscient que la prodigieuse fortune de la ville justifie du moins ses rites, sa pratique et par conséquent ses dieux, dans la mesure très large où ses rites requièrent des dieux. Aujourd'hui encore, entre la foi du charbonnier et l'adhésion pragmatiste, plus d'une position intermédiaire, logiquement inconfortable mais sentimentalement suffisante, s'offre aux fidèles des grandes religions que l'on voit, suivant l'épreuve qu'ils font de la vie, passer d'un perchoir à l'autre, avec des périodes plus ou moins longues de grand vol dans l'indifférence ou la négation. Les choses ne devaient pas être plus simples à Rome. Pour avoir traduit Evhémère, Ennius n'était sans doute pas un athée et les sacrifices présentés aux dieux immortels par Jules César n'étaient pas tous de la mise en scène politique.

En d'autres matières que les signes, la religion romaine présente le même équilibre, le même heureux tempérament d'une tendance par son contraire. Dans le ressort du culte, d'abord. On a trop répété que le culte romain est un commerce. C'est

1. Ci-dessus, p. 57.

vrai, mais sauf pour les formes mystiques, n'est-ce pas le cas ordinaire, dans toutes les religions ? *Do ut des* se lit, presque mot pour mot, dans les livres liturgiques des Indiens et transparaît dans la plupart des hymnes védiques où, supprimés les artifices de la rhétorique et les beautés de la poésie, il ne reste que le raisonnement élémentaire : « Je te loue, aide-moi », ou « Je t'offre, donne-moi. » Il n'est pas contestable que ce ne soit le même raisonnement qui justifie le cours régulier des *sacra* et soutienne aussi les *uota*, avec la nuance supplémentaire d'une condition et d'une échéance : « Si tu me donnes, j'offrirai », les choses à offrir étant soigneusement spécifiées. La *procuratio prodigiorum* revêt d'autre part l'aspect d'une sorte de chantage divin : les dieux menacent, sans qu'on sache en général pourquoi ; on consulte les Livres pour apprendre ce qu'ils exigent, et l'on paie. Mais la religion n'est pas seulement cela, ne se borne pas à ce qui se passe sur l'autel. Il y a une attitude générale et constante de respect, une façon sérieuse de prononcer les noms divins ; il y a, dans les plus vieux temps, cette qualification de *pater*, de *mater*, donnée aux principaux ; heureux sous-produit de la démythisation, et jusqu'à ce que la Grèce vienne la compliquer et la gâter, il y a la pureté, la dignité de l'idée presque abstraite qu'on se fait d'eux ; il y a enfin le sentiment de leur *maiestas*, de leur supériorité dans la hiérarchie des êtres, qui fait que la meilleure transaction à passer avec eux est encore celle du bon *cliens*, fidèle, dévoué sans réserve ni calcul à son puissant *patronus* (Hor. *Carm.* 3, 6, 5-6) :

Dis te minorem quod geris, imperas,
hinc omne principium, huc refer exitum...

Dans le culte même, la *fides* contractuelle n'est pas seule à opérer. Une belle étude récente a opportunément rappelé le rapport de *Venus* et de *uenerari* [1] ; quand nous rencontrerons cette déesse, ce rapport apparaîtra, mais on sent bien que celui qui *ueneratur* un dieu lui apporte autre chose qu'une proposition ou un règlement en bonne et due forme. Notion réciproque, la *uenia* des dieux qu'il sollicite en même temps que leur *pax* dépasse, en bienfait, tout ce qui peut être spécifié par contrat. Il serait anachronique de mêler à cette affaire le cœur et ses raisons, mais tout ne se réduit pas non plus à un troc.

1. Ci-dessous, pp. 422-424.

Le plus important de ces balancements entre deux contraires commande l'évolution même de la religion. Le Romain, avons-nous rappelé en plusieurs occasions, est scrupuleusement conservateur. Dans le dépérissement de la science sacrée, il maintiendra obstinément, même quand il ne les comprendra plus, les actes traditionnels du culte ; de plus, il distingue rigoureusement, totalement, ce qui est *patrius* et ce qui est *peregrinus*, ou, comme on disait d'abord, *hostilis*, avec la conviction tranquille de la *maiestas* qui s'attache au nom de Rome, à ses usages, à ses idées. Mais, d'autre part il est, avons-nous rappelé aussi, empiriste, prêt à reconnaître et à estimer ce qu'il ignorait d'abord et qui aura fait preuve de puissance ou d'utilité. Le résultat est que, aussi haut qu'on remonte, la plus traditionnaliste des religions ne se montre pas fermée, mais tolérante, voire accueillante, aux nouveautés, — en quoi elle paraît s'opposer à la religion védique, au jugement de laquelle les dieux et les cultes des barbares sont démoniaques comme ces barbares eux-mêmes. Selon des modalités que nous considérerons plus tard, assez diverses suivant les partenaires et les occasions, elle s'est presque toujours trouvée apte à acquérir, en guerre ou en paix, de l'ennemi ou de l'ami, dans le voisinage ou loin dans le monde, des divinités, des modes de culte, des recettes pour explorer l'invisible. Assez tôt, semble-t-il, elle s'est donné un organe propre à ce qui devenait une fonction régulière : des prêtres spéciaux, les *decemuiri sacris faciundis*, développement, disait-on, de *duumuiri*, furent les grands agents de croissance et d'innovation religieuses, équilibrant presque les pontifes [1]. Les débats de la plèbe et du patriciat furent aussi pour beaucoup dans cette ouverture, encore qu'il ne faille pas y voir un apport exclusif de la plèbe [2].

Mais — autre balancement, autre équilibre — jusqu'à la fin des temps républicains, même au milieu des troubles des derniers siècles, les innovations, tolérées dans le domaine privé, acceptées et souvent souhaitées dans le domaine public, restèrent soumises à un contrôle sévère. Pour être admis, un dieu, un culte ne devait pas seulement être populaire, ni simplement compatible avec le *corpus* des pratiques nationales, mais utile, et cela au jugement des responsables de la vie religieuse et politique : l'engouement seul, on le voit dans l'affaire des Bacchanales, était plutôt une mauvaise note et une raison de refus

1. Ci-dessous, pp. 593-594.
2. D. Sabbatucci, « Patrizi e plebei nello sviluppo della religione Romana », *SMSR.* 24-25, 1952-54, pp. 5-21.

violent [1]. Hercule et Apollon, la Diane d'Aricie et la Junon de Véies, la Vénus d'Eryx et la Mère de Pessinonte ont tous et toutes apporté à Rome un renfort évident, — si opportun, même, quant aux dernières, que, à propos des décemvirs qui avaient lu dans les livres Sibyllins l'ordre de les acquérir, on se pose forcément la question de sincérité. Mais sans doute, ici encore, est-elle déplacée. Les Livres étaient des grimoires où l'on pouvait lire bien des choses, comme dans Nostradamus, et l'important était de savoir quoi y lire, en fonction de la circonstance qui les faisait consulter et de l'ensemble de l'actualité nationale et mondiale, avec ses besoins et ses occasions. Ce n'était pas supercherie : l'obscur n'étant jamais vaincu que par le clair, il fallait aux décemvirs, pour être en état de comprendre les oracles, se tenir informés de beaucoup de choses et, s'ils ont été si utiles, c'est qu'ils savaient en effet, mieux que d'autres, ce qui se passait de religieux dans le monde, les valeurs en hausse, et que, connaissant aussi par des rapports étroits avec le Sénat et les hauts magistrats les souhaits raisonnés de la politique romaine, ils étaient capables, avec une certaine hauteur de sagesse, de comprendre ce que la sagesse suprême des dieux ne pouvait manquer de recommander, ce qu'elle recommandait donc certainement à travers les arcanes écrits où il n'y avait plus qu'à le lire. Tel fut, je pense, l'honorable moyen de tant de conseils judicieux. Il n'y a pas de trace, bien qu'on ait cru en voir au moins une dans les événements de 207 [2], d'un conflit, d'une rivalité entre pontifes et décemvirs, entre les conservateurs des usages éprouvés et les commissaires aux nouveautés. Comme les augures limitaient eux-mêmes les risques de leur art, les décemvirs faisaient eux-mêmes la police de leurs inspirations.

Il n'est guère qu'un point de vue qui ne laisse pas observer un équilibre aussi harmonieux, — et sans doute est-ce une des causes de la facile victoire des cultes grecs et orientaux dans les derniers siècles de la République : le rapport que l'on constate entre la part de la collectivité et l'initiative des individus dans le développement et même dans l'administration de la religion penche nettement du côté de la collectivité. Même si l'on peut penser que la bonne idée d'appeler à Rome la Dame

1. Ci-dessous, pp. 511-516.
2. Ci-dessous, pp. 479-481.

de Pessinonte s'est formée dans la tête d'un des décemvirs, elle a été si bien adoptée par les autres et par l'aristocratie qu'elle a été, dès le début, la chose de tous. Les *uota* des généraux sur les champs de bataille ont créé, sous de nouveaux vocables, des cultes de dieux déjà existants, créé aussi des cultes d'abstractions personnifiées selon un modèle connu, et, semble-t-il, dans les premiers temps, l'État a été engagé par l'*euocatio* de quelques dieux ennemis, mais cela ne va pas loin. Il faut attendre Sylla et les grands individus dont il a été le chef de file pour voir des cultes vraiment personnels s'imposer à la collectivité. Il est un type d'être, en tout cas, que Rome n'a pas connu ou a très tôt éliminé : c'est l'Inspiré, celui dont la bouche, sans le filtrage d'une technique et le contrôle de collègues, transmet d'abondance la pensée d'un dieu. Au *uati*- des Gaulois, au *faith* des Irlandais correspond bien, en latin, le substantif *uates* [1], mais ce n'est qu'une correspondance de noms. *Vates* n'est pas un titre de fonction reconnue, ne range pas un homme dans un service public, comme *augur* ou *haruspex* ; en attendant de retrouver au contact de la Grèce quelque chose de son bouillonnement préhistorique, mais surtout au profit des poètes inspirés, il désigne, sans précision, quiconque « devine ». Encore ce dernier mot est-il trompeur : la *diuinatio* ne se pratique pas dans l'enthousiasme, elle est le fait des froids interprètes des signes. L'homme le plus engagé dans le sacré est sans doute le *flamen Dialis*, qui est chaque jour *feriatus*, au service de son dieu : il n'y a pas non plus d'homme moins libre envers ce sacré, envers ce dieu, et tout son comportement est déterminé par des règles immuables. Sous la République, nul n'est prédestiné à un office religieux : la cooptation, ou bien le choix du grand pontife, avec « prise » sans recours, plus tard le vote d'une partie du peuple, font les principaux prêtres ; on ne naît pas augure ni Vestale, on n'est pas l'objet d'une élection divine, aucun signe surnaturel n'indique une vocation [2]. En a-t-il toujours été ainsi ? Non, sans doute. Le collège des augures se réclamait d'un grand ancêtre des temps royaux, Attus Navius, et l'on entrevoit dans son type, pourtant discipliné par la tradition, un peu de ce qui manque à ses épigones (Cic. *Diu.* I, 17). Alors que, tout jeune, très pauvre, il gardait

1. M. Runes, « Geschichte des Wortes *uates* », *Festsch. P. Kretschmer*, 1926, pp. 202-216 ; H. Dahlmann, « *Vates* », *Philol.* 97, 1948, pp. 337-353.
2. L'inauguration des prêtres pour lesquels elle est exigée signifie autre chose : le consentement des dieux après le choix des hommes (ci-dessus, p. 121 et n. 2).

les cochons de son père, un de ses animaux disparut. Il promit aux dieux, s'il le retrouvait, de faire l'offrande de la plus grosse grappe de la vigne familiale. Le cochon retrouvé, il se mit au centre de la vigne, face au sud, la divisa en quatre sections et observa les oiseaux ; dans la partie qu'ils montrèrent, il trouva une grappe d'une taille extraordinaire. Ainsi marqué par le ciel même comme « doué », il acquit gloire et clientèle et devint l'augure du roi.

XIV. LE VOCABULAIRE DU SACRÉ [1]

Il y a trente ans, dans son livre célèbre, *Das Heilige im Germanischen*, M. Walter Baetke a suivi à travers le développement des langues germaniques les mots issus des deux racines qui désignent deux orientations, non pas opposées, mais complémentaires, de la notion : en allemand, celle de *weihen* et celle de *heilig*. D'un côté, on a le sacré de séparation ; est *vé*, en v.-scandinave, ce qui a été retranché de l'usage ordinaire et appartient à un dieu. De l'autre côté, on a le sacré positif, la qualité indéfinissable, mais évidente par ses effets, qui distingue du type ordinaire certains êtres, certaines choses. Envers le premier, l'attitude de l'homme est de réserve, de crainte, et c'est bien celle qu'exigent les dieux sous cet aspect ; la piété s'exprime alors surtout par des interdictions : ne pas toucher, ne pas entrer, ou seulement dans des cas et avec des précautions bien déterminées. Envers le second, l'attitude de l'homme est plus nuancée, le respect est surtout d'admiration et n'exclut pas la confiance ni une certaine familiarité ; sous cet aspect, les dieux eux-mêmes sont actifs et accessibles, répandent et communiquent leur vertu ; la piété s'exprime alors par la prière, l'offrande, pratiquement par tout le culte. Cette analyse, ici grossièrement résumée, dépasse de loin le dossier germanique qui l'a fondée.

A Rome, les expressions de ces deux aspects existent : *sacer*, *augustus*. Mais, dans l'état de religion que nous pouvons observer, les deux termes ne s'équilibrent plus. Est *augustus*, je l'ai rappelé tout à l'heure [2], la personne ou la chose douée du « plein de force mystique » que désignait d'abord *auges-* ; mais, coupé précocement du nom des augures et de leur art par l'évolution de ces derniers vers la consultation, le mot n'appartient pas à la langue religieuse et ne joue guère de rôle ailleurs, comme si

1. Ces pages étaient écrites quand a paru l'excellent livre de Mlle Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, 1963, auquel le lecteur doit se référer. Sauf sur quelques points secondaires (sens primitif de la racine de *sacer* ; valeur positive initiale de *religio*...), je me sens en accord avec ces lucides analyses.

2. Ci-dessus, p. 131.

les dieux l'avaient tenu en réserve, à travers l'histoire et la littérature républicaines, pour l'usage, pour la valorisation éclatante qu'en fera Octave. Au contraire *sacer* est un concept religieux et un concept vivant ; par chance, sous la forme *sakros*, il se trouve dans une des plus vieilles inscriptions conservées [1], avec une valeur formulaire qu'il gardera. Est *sacer* ce qui, par nature ou par décision, se trouve réservé, séparé pour les dieux [2] : dans le *sacri-ficium*, l'animal, la *uictima* (mot de la racine de *weihen*) est extraite de son usage normal et livrée au destinataire invisible, même si une partie de son corps, restituée au *profanum* (*profanare*) [3], doit être ensuite consommée par les hommes. Le violateur de certaines règles ou de certains lieux, la Vestale impure sont, par leur faute même, *consecrati* : *sakros esed, sacer esto*, primitivement sans spécification de dieu, semble-t-il, le monde divin, dans son ensemble, faisant face aux hommes.

La réflexion des prêtres a nuancé la notion de *sacer*, lui a trouvé des quasi-synonymes. Une de ces distinctions est remarquable, car elle est fondée sur la juxtaposition de trois notions, de trois domaines, divin pur, militaire, souterrain, qui est sans doute fort ancienne [4]. C'est la division des matières du *ius diuinum* en *res sacrae, res sanctae, res religiosae*, à laquelle on ne peut donner d'âge ; elle est sûrement antérieure au jurisconsulte C. Aelius Gallus (qui la dit *satis constare*), c'est-à-dire à Verrius Flaccus, dont l'abréviateur écrit : ... *inter sacrum autem et sanctum et religiosum differentias bellisime refert* [*Gallus*] : *sacrum aedificium, consecratum deo ; sanctum murum, qui sit circa oppidum ; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit* [5]. Cette doctrine figure au début du second des

1. Ci-dessus, p. 100.

2. Fest. 414 L[2] : *Gallus Aelius ait sacrum esse quodcumque modo atque instituto ciuitatis consecratum est, siue aedis siue ara siue signum siue locus siue pecunia, siue aliud quod dis dedicatum atque consecratum sit ; quod autem priuati suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum.* V. D. Sabbatucci, « Sacer », *SMSR.* 23, 1952, pp. 91-101 ; H. Fugier, *op. cit.*, pp. 57-127, 199-247.

3. H. Wagenvoort, « *Profānus, profānāre* », *Mnem.*, 4. S., 2, 1949, pp. 319-332 ; E. Benveniste, « *Profanus et profanare* », *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, pp. 46-53 ; R. Schilling, « *Sacrum* et *profanum*, essai d'interprétation », *Lat.* 30, 1971, pp. 953-969.

4. L. Gerschel, dans *JMQ.* IV, pp. 175-176. Sur *sanctus*, M. Link, *De uocis* sanctus *usu pagano*, 1912, et surtout H. Fugier, *op. cit.*, pp. 179-197, 249-290. Pour l'étymologie des mots cités ici, on trouvera les données, sinon toujours des options probables, dans Walde-Hofmann, *Etym. Wb.*, ss. vv.

5. La discussion de H. Fugier, *op. cit.*, pp. 290-292, contre L. Gerschel repose sur un malentendu : Gerschel n'a pas soutenu que c'étaient là

Institutionum commentarii de Gaius (3-8), mais l'auteur y paraît gêné par la note militaire donnée à *sanctus* ; il distingue d'abord les deux autres épithètes par deux espèces divines, les *res sacrae* étant celles *quae diis superis consecratae sunt* et les *res religiosae* celles *quae diis manibus relictae sunt* ; il ajoute, en une sorte de post-scriptum : *sanctae quoque res, uelut muri et portae, quodammodo diuini iuris sunt* ; mais la doctrine est solide : au Digeste, 1, 8, 8, Marcianus définit *sanctus* par deux termes militaires : *sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est.* En dehors de cet emploi technique, la nuance n'apparaît pas. Avant Auguste, *sanctus* ne qualifie pas beaucoup de dieux (Naevius dit *sanctus Pithius Apollo* et Ennius *sancta Venus*, et *pater Tiberine tuo cum flumine sancto*) ; mais *sancti uiri, sanctissimi uiri*, qui sont de la meilleure langue, rapprochent le mot de la zone d'*augustus*.

Un autre terme fondamental de la religion est *fas*, sur lequel juristes, historiens de la religion et linguistes discutent encore et dont la bibliographie est lourde [1]. L'articulation de *fas* à *ius* est ancienne, bien que *ius* ait été laïcisé en latin [2] ; elle n'est pas à comprendre, avec certains anciens déjà, comme celle de quelque « droit divin » superposé au « droit humain ». Mon sentiment est que *fās* n'appartient pas à la racine de *fari* (**bhā-*), dont les anciens l'ont rapprochée, mais à celle de *facio* (**dhē-*) dans son sens premier, « poser », et je suis enclin à voir, entre *fas* (**dhəs-*) et *ius*, un rapport comparable à celui qu'on entrevoit en védique entre deux concepts de l'Ordre du monde, *dhâman* et *ṛtá* : *fas* serait l'assise mystique, invisible, sans laquelle le *ius* n'est pas possible, qui soutient toutes les conduites

les valeurs anciennes, premières, des trois adjectifs ; il a seulement noté qu'ils ont été, à tort ou à raison, rangés par les docteurs romains selon le schéma des « trois fonctions ». Sur le troisième terme, v. F. de Visscher, « Locus religiosus », *Atti del Congr. intern. di diritto romano* (1948), 3, 1951, pp. 181-188.

1. Je ne peux ici que dire mon sentiment, sans entrer dans cette immense discussion. J'ai vu avec plaisir qu'il est partagé par Mlle Fugier, *op. cit.*, pp. 127-151. Les données sont rassemblées avec des interprétations diverses, notamment dans C. A. Peeters, *Fas en Nefas, Diss. Utrecht*, 1945, et dans J. Paoli, « Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes », *Rev. histor. de droit français et étranger*, 4e série, 29, 1952, pp. 293-327. Linguistiquement, v. *fas* dans les dictionnaires étymologiques, dont la préférence pour un rapport *fas-fari* (sur quoi se fonde la célèbre définition varronienne des *nefasti dies* comme ceux où il est *nefas fari praetorem ' do, dico, addico '*, *L.L.* 6, 29) n'est pas contraignante.

2. Ci-dessus, p. 96, n. 1.

et relations visibles définies par le *ius* [1]. *Fas* n'est pas matière à analyse, à casuistique comme *ius* et ne se détaille pas comme lui : il est ou il n'est pas, *fas est, fas non est.* Un temps, un lieu sont *fasti* ou *nefasti* suivant qu'ils donnent ou ne donnent pas à l'action humaine non religieuse cette assise mystique qui est sa principale sécurité. D'après quel critère les plus anciens Romains distinguaient-ils ces qualités, décidaient-ils de la présence ou de l'absence du « fondement » ? Nous n'avons aucun moyen de le savoir. Mais la notion était sûrement importante. On en a vu plus haut le probable rapport avec la mission des *fetiales.*

Le latin n'a pas de mot pour désigner la religion. *Religio* [2], *caerimonia* [3], ce dernier d'origine obscure, n'en couvrent pas le champ ; tous deux sont fréquemment employés au pluriel. Le terme le plus général est *colere deos* (le substantif *cultus deorum* est plusieurs fois dans Cicéron), avec un usage banal d'un verbe qui n'a rien de technique.

Pius (pīus), pietas, appelés à un grand avenir, ont eu d'humbles débuts. Le mot est connu dans d'autres langues italiques, mais on dit trop vite que le volsque *pihom estu* vaut la formule latine *fas est* [4] et que, en latin même, *piare, piaculum, expiare* portent la trace de cette ancienne valeur : *piare* n'est pas « ein *nefastum* beseitigen », mais « réparer la violation d'un devoir naturel », et *pihom estu* doit avoir la même résonance, non pas simplement : « On peut faire, sans risque d'accident mystique », mais : « On peut faire, sans violer aucun devoir ». Les deux permissions convergent, mais l'origine en est différente. En somme, la notion s'apparente à *ius* plutôt qu'à *fas*, seulement avec une couleur plus morale que juridique. La *pietas* consiste

1. A. Bergaigne, *La Religion védique* III, 1883, p. 220 (cf. 218-219, 239), a remarqué que le *RgVeda* emploie plusieurs fois les expressions « *dhâman* (ou *dhârman*, ou *vratá*) du *ṛtá* », mais jamais les expressions « *ṛtá* du *dhâman* (etc.) » : « *ṛtá*, dit-il, peut être régi au génitif par l'un quelconque des trois autres [mots du groupe] ; ... il reste toujours [malgré les atténuations des sens étymologiques] cette différence entre le mot *ṛtá* et les trois autres, qu'il ne régit jamais aucun de ceux-ci au génitif. »

2. C. Koch, *Religio*, 1960, p. 100, n. 11, rappelle que le concept opposé à *religio* paraît se trouver dans le verbe *negligere* ; cf. aussi *re-uereri.*

3. V. notamment K. H. Roloff, « Caerimonia », *Glotta* 32, 1953, pp. 101-138, et H. Wagenvoort, « Caerimonia », *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, pp. 84-101.

4. Latte, 39-40 ; sur la laïcisation du mot, *ibid.*, p. 40, n. 4 ; H. Wagenvoort, « Pietas », *Leçon inaugurale Groningue*, 1924. La notion de *pietas*, dominant l'*Enéide*, a inspiré à P. Boyancé un beau chapitre de sa *Religion de Virgile*, 1963, pp. 58-82, et l'on se reportera naturellement à H. Fugier, *op. cit.*, pp. 331-415. Ci-dessous, p. 400 et n. 2.

à se conformer avec respect aux rapports normaux, traditionnels, indiscutables, résultant de la définition et de la position des termes, qui existent, réciproquement, entre gens de même sang, de même *ciuitas*, entre voisins, entre alliés, entre contractants, ou, sans réciprocité, entre l'individu et ce qui lui est supérieur, la patrie, les dieux, finalement l'humanité. Rome fait un *bellum pium et iustum* [1] quand il a été dûment établi que l'adversaire a violé et qu'elle-même a respecté l'esprit comme la lettre du droit. *Justus* peut recouvrir des ruses, voire des pièges, au moins de l'habileté ; *pius* est simple. Ce terme, qui n'est qu'en partie religieux, révèle un des liens certains, quoique peu marqués, entre la religion romaine et non pas seulement l'exactitude, mais la morale naturelle.

Ce qui est attendu des dieux, c'est d'abord leur *pax*, au sens ordinaire du mot : rapports normaux et, davantage, bienveillants. Le mot est ancien : le rituel ombrien d'Iguvium demande aux divinités d'être à la fois *foner pacrer* (VI b, 61 ; au sg. *fos pacer*, VI a, 23 etc.), c'est-à-dire *fauentes* et **pacri-*, deux quasi-synonymes dont le premier est sans doute plus actif que le second. En latin, la racine de *paciscor* n'a pas produit d'adjectif ; et c'est par des images qu'est indiqué le souhait d'un mouvement du dieu vers l'homme : *propitius*, ancien, et, de date indéterminable, mais cicéronien, *praesens*, qui sert de participe à *adesse* [2].

1. *piho-* et le correspondant de *iusto-* (*med(es)to-*) sont également associés formulairement en osque : Vetter, 183, μετστεδ πεεδ (de **peied* ?). On n'a pas encore produit d'étymologie entièrement satisfaisante de *pī(h)o-*.

2. Sur *uenia*, v. ci-dessous, p. 422, n. 1. Autres mots importants : *ritus*, *rite*, bien étudiés par K. H. Roloff, « Ritus », *Glotta* 33, 1954, pp. 36-65.

XV. INTENTION DU LIVRE

Cette *Religion Romaine* n'est pas un manuel, un livre de consultation : on s'est efforcé de ne négliger aucune question importante, mais quantité de débats mineurs ont été laissés de côté. Ce n'est pas non plus un répertoire de tous les cultes romains : par exemple, à propos des abstractions personnifiées qui se sont multipliées surtout à partir du IIIe siècle, on s'est borné à observer les principales, celles pour lesquelles le procédé de création est le plus clair. Le service qu'espère rendre ce livre n'est que de manifester les caractères directeurs de la pensée religieuse des Romains, les grandes articulations de la structure religieuse qui a présidé à la croissance de Rome, les mécanismes par lesquels cette structure s'est enrichie, puis alourdie, puis affaiblie et décomposée, tandis que se rassemblaient les éléments d'un nouvel équilibre.

Contrairement à la mode de ce temps, la théologie a été maintenue à la place d'honneur. Les Remarques Préliminaires qu'on vient de lire justifient cette option : dès le début, la religion romaine résumait, personnalisait dans des figures divines et dans les rapports de ces figures les idées qui la constituaient, et le culte était, pour l'essentiel, le service de ces dieux, non une collection incohérente de recettes magiques.

Je me suis refusé à choisir entre « l'exposé systématique » et « l'exposé historique ». Ce dilemme classique est illusoire. J'entreprends de montrer que les hommes qui ont créé Rome sont arrivés sur leur site en possession d'un héritage religieux considérable, qu'il serait faux de vouloir expliquer par leur histoire : c'est ce vieux fond déjà fortement structuré qu'il faut d'abord dégager, sans prétendre en rendre compte par une pseudo-histoire fabriquée de toutes pièces pour la circonstance. Mais, à partir de là, tout est histoire, obscure et incertaine pendant longtemps et qu'il faut accepter comme telle, plus ferme et plus précise aux approches du IIIe siècle. En conséquence, pour les débuts, le cadre « systématique » s'impose, l' « historique » pour les derniers siècles. Mais, à l'intérieur de chacun, l'autre point de vue doit rester ouvert ; par exemple, traitant « systé-

matiquement » de la triade précapitoline, qui est ce qu'on touche de plus ancien, il serait artificiel et dangereux, sous prétexte de respecter une division chronologique, de n'analyser que la forme la plus ancienne de Jupiter, de Mars et de Quirinus, telle que la dessinent des données sûrement archaïques, réservant pour d'autres chapitres le Jupiter, le Mars, le ou les Quirinus ultérieurs ; dès cette première partie, pendant que nous tiendrons sous notre observation ces trois dieux qui sont toujours restés importants, nous les suivrons à travers leur évolution, éclairant ainsi d'avance les chapitres plus « historiques » qui suivront. Cette souplesse n'est pas incohérence, mais docilité à la matière ; elle évite des difficultés d'exposition qui seraient vite insurmontables et en même temps diminue les risques d'erreur et d'arbitraire en maintenant sous un seul regard les parties d'une longue carrière malgré tout unitaire.

D'autre part, pour des raisons qui ont été exposées plus haut, nous ne pouvons considérer la « Staatsreligion » comme un produit secondaire superposé à la « religion des paysans » ou sorti d'elle : dès le début, la société, le *regnum*, ont eu leurs cultes et leurs dieux, dont les particuliers ont parfois tiré parti, mais qui ne leur appartenaient pas. C'est donc la religion publique que nous considérerons essentiellement, signalant au passage les osmoses et réservant pour la fin les données, assez pauvres, qui sont propres aux cultes privés.

Notre plan sera le suivant.

L'étude des trois dieux composant la triade précapitoline et de leurs associés se complètera naturellement par celle de la triade capitoline, parce que Jupiter y prend un nouveau relief et bien que l'une des deux personnes divines auxquelles il s'y trouve associé n'ait pas une grande envergure et soit même suspecte d'origine étrangère. Les autres représentations et figures théologiques de l'ancien fonds seront ensuite passées en revue dans un ordre simple : celles qui donnent à la pensée et à l'action religieuse leurs cadres cultuel, temporel et local ; celles qui concernent directement l'homme dans ce monde-ci et dans l'au-delà ; celles qui président aux grands processus, économiques ou autres, dont vit la société.

Nous considérerons ensuite les premières extensions du personnel divin, en nous attachant surtout à analyser et à illustrer d'exemples les procédés très divers de cet enrichissement : abstractions personnifiées ; emprunts aux plus proches voisins ; dieux évoqués et dieux conquis ; premières naturalisations, sur place, de dieux apportés par les Grecs ; dieux grecs acquis de

plus loin, et bientôt de Grèce même. Nous tâcherons ensuite de reconnaître rapidement, à grands traits, la chronologie de ces mouvements, dont les derniers seuls se sont faits dans la pleine lumière de l'histoire.

La religion ainsi préparée, nous la regarderons fonctionner, somme toute au mieux des intérêts et des besoins immédiats de Rome, pendant la crise terrible que fut la guerre d'Hannibal, mais en même temps se transformer, se pénétrer d'un hellénisme à la fois fécondant et destructeur contre lequel les conservateurs la défendront maladroitement et vainement. Le temps des guerres civiles accélérera cette évolution : nous l'observerons à travers ceux qui furent alors, successivement, les maîtres de Rome, jusqu'au moment où il ne restera plus qu'une grande confusion, prête pour l'ouvrage du nouveau Romulus.

Revenant en arrière, dans une sorte d'appendice, nous étudierons pour eux-mêmes les moyens, opératifs et réceptifs, par lesquels la société romaine se tenait en rapport constant avec les puissances divines : sacrifices et cérémonies, organisation sacerdotale, interprétation des signes. Enfin, en marge du culte public, nous décrirons quelques éléments de culte privé bien connus et caractéristiques.

Cette enquête ne se réclame d'aucune école, d'aucune doctrine préfabriquée : si nous rencontrons du « primitif », de « l'agraire », du « solaire », nous le reconnaîtrons. En dépit d'une accusation que renouvellent constamment des critiques rapides, on constatera qu'il n'y a pas ici d' « impérialisme indo-européen », que la « tripartition indo-européenne » n'y intervient pas à tout propos et hors de propos. Mais, quand des analogies indo-européennes se proposeront, elles aussi nous les accueillerons : ce n'est pas notre faute si la comparaison avec des faits védiques est souvent possible et plus utile que le recours à la seule Grèce [1].

Les notes ont été réduites au minimum. Le lecteur trouvera toujours aisément, sur un point particulier, des compléments de documentation en se reportant aux rubriques correspondantes des grands répertoires usuels qui ont chacun leur style et leurs mérites : *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg, Saglio,

1. Sur l'historique de ma recherche indo-européenne, sur les tâtonnements du début, sur ce que je considère comme périmé, v. *Idéol.* pp. 90-92, et l'Introduction de *ME.* I ; le travail d'autocritique n'est pas achevé : dans le présent livre, beaucoup de points sont améliorés (p. ex. l'appréciation des témoignages de la triade Jupiter Mars Quirinus ; la discussion des arguments apportés à l'appui du « Mars agraire » ; le problème *flamen-brahmán*).

Pottier, etc. ; *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* de Roscher ; *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de Pauly, Wissowa, Kroll, etc. Il se servira aussi des manuels existants, d'abord celui de Wissowa dont le plan est clair et l'index bien fait, et aussi, avec moins de facilité, celui de Latte, où il gagnera surtout des compléments, souvent importants, de documentation épigraphique. Ensuite, pour la doctrine, il confrontera ce que disent ces livres et ce qui est ici proposé. En conséquence, j'ai pris deux partis [1].

Les notes ne renvoient à ces cinq manuels ou répertoires que lorsqu'il y a lieu d'attirer spécialement sur eux l'attention. Dans tous les autres cas, que le lecteur se considère comme adressé en permanence à leurs richesses. Il trouvera pourtant, dans les notes, des indications suffisantes pour constituer une première bibliographie de la plupart des sujets.

Les discussions, elles aussi, ont été réduites à peu de chose, sauf sur des points essentiels, comme la théorie de Mars ou de Quirinus [2]. Cette réserve, qui n'est pas toujours due à l'ignorance, n'implique jamais un dédain des autres opinions. Mais, sur un domaine aussi fréquenté que la religion des anciens Romains, la moindre controverse, pour être correctement conduite, demande un nombre de pages que les convenances de l'édition ne sauraient accorder. J'ai d'ailleurs l'intention, dans un livre prochain, d'examiner l'histoire des études depuis le début du siècle, car nombreux sont ceux qui y ont appliqué des vues personnelles. Pour des auteurs comme Jean Bayet, Pierre Boyancé, Jérôme Carcopino, Jean Gagé, Albert Grenier, Jacques Heurgon, André Piganiol en France, Andreas Alföldi, Franz Altheim, Franz Bömer, Angelo Brelich, Karl Kerényi,

1. De même, le lecteur est renvoyé en permanence aux deux grands dictionnaires étymologiques du latin : celui de A. Meillet et A. Ernout (4e édition, 1959-1960) ; celui de J.-B. Hofmann (troisième édition de celui de A. Walde, 1938-1955). Une très utile présentation des problèmes est donnée par R. Schilling, « La situation des études relatives à la religion romaine de la République (1950-1970) », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrg. von H. Temporini, I, 1972, pp. 317-347.

2. En conséquence, les notes bibliographiques indiquent souvent, sans critique, des livres ou des articles soutenant des opinions différentes de la mienne. Quant aux références aux sources anciennes, il a fallu aussi se limiter : 1° pour les faits d'histoire politique, littéraire, etc. mais non religieuse, les justifications, en principe, ne sont pas citées ; 2° pour les faits religieux, les sources ont été directement citées, ou du moins la source principale (que la *RE.*, Wiss., etc. permettront sans peine de compléter ; l'indication « etc. » signale que l'attestation est abondante) ; ou bien j'ai renvoyé à une étude antérieure, à une monographie où les références aux sources sont groupées.

Arnaldo Momigliano, Herbert J. Rose, Hendrik Wagenvoort à l'étranger, il sera intéressant de publier des analyses de méthode, des portraits d'œuvre, faits avec l'entière liberté qui est comme le revenant bon de l'ostracisme, mais aussi avec la sympathie qu'inspire une pensée fraternelle, ou du moins la sérénité que commandent, même lorsqu'il y a entre nous un désaccord total et de mauvais souvenirs, l'importance et la droiture de tant d'efforts. Dans ce même livre, j'examinerai aussi les critiques de la présente *Religion Romaine* qu'auront écrites ou fait écrire ceux dont elle contredit les thèses. A ce parti pris d'irénisme, je ne me suis permis qu'une exception, au profit de Kurt Latte [1] ; d'abord parce que son manuel va dominer les études latines pendant une ou deux générations, comme a fait celui de Wissowa, qu'il aurait dû remplacer ; et aussi parce que ce savant a opposé à l'ensemble de mon travail une objection préjudicielle (p. 9 et n. 3) qu'il est nécessaire d'éprouver sur des cas précis [2]. Le lecteur aura ainsi mainte occasion de confronter deux conceptions des droits et des devoirs de la critique philologique.

1. Le manuscrit de ce livre a été remis à l'impression avant la mort de Kurt Latte (1964). Je n'ai rien eu à changer à des critiques auxquelles j'avais donné une expression modérée.

2. L'auteur autorise son jugement d'un article de H. J. Rose, sur lequel v. ci-dessus, p. 37, n. 1, et de quelques lignes de C. Koch, sur lesquelles v. ci-dessous, p. 277 et n. 1. On lira aussi avec profit les brèves et justes réflexions de S. Wikander, « Indoeuropeisk religion », *Religion och Bibel* 20, 1961, pp. 3-13 (sur la position de Latte, pp. 11-12). J'ai commencé moi-même à examiner plusieurs des thèses de Latte dans « Religion romaine et critique philologique, 1 et 2 », *REL.* 39, 1961, pp. 87-93 ; je comptais continuer cet examen dans la *RHR.*, mais est-ce la peine ?

PREMIÈRE PARTIE

LES GRANDS DIEUX DE LA TRIADE ARCHAÏQUE

CHAPITRE PREMIER

LA TRIADE ARCHAÏQUE : LES DONNÉES

Plusieurs fois, dans les pages qui précèdent, il a été fait référence à l'une des plus anciennes structures qui se laissent reconnaître dans la religion romaine : l'association, dans un certain nombre de circonstances, de Jupiter, de Mars et de Quirinus. Aux temps historiques, cette triade n'a plus beaucoup de vitalité et les témoignages s'en trouvent dans quelques cérémonies, rituels, sacerdoces évidemment archaïques. Elle n'en est pas moins le vestige du premier état de théologie qui nous soit accessible et, comme telle, requiert notre premier examen. De plus, individuellement, Jupiter et Mars ont toujours été les figures les plus importantes du panthéon ; quant à Quirinus, il pose un problème complexe dont la solution en commande bien d'autres : suivant le parti qu'on adopte, non seulement l'interprétation de la triade, mais celle de nombreuses divinités se trouve diversement orientée.

Même s'il n'en a pas ensuite tiré un grand parti, c'est un des mérites de Georg Wissowa que d'avoir attiré l'attention, dès le début de son livre, sur l'existence de la triade précapitoline. Voici sa présentation, d'après la seconde édition (p. 23) :

Les trois *flamines maiores* assurent le service de Jupiter, de Mars et de Quirinus, et cette triade (*dieser Dreiverein*) de dieux est aussi celle qui apparaît comme dominante dans les formules sacrées les plus diverses, datant des plus anciens temps. Sur la même conception repose l'ordre de préséance des plus hauts prêtres, qui était encore en vigueur à la fin

de la République, et qui plaçait le *Rex sacrorum* avant tous les autres, suivi successivement des *flamines Dialis, Martialis, Quirinalis*, tandis que le *Pontifex Maximus* formait le dernier terme (Fest. p. 185 [1]). Moins cela correspond aux rapports réels de puissance et de signification de ces divers prêtres à époque tardive, plus grande est la probabilité que ce tableau reflète une hiérarchie, en vigueur aux plus anciens temps, des divinités représentées par ces différents prêtres.

Et une note énumère ainsi les emplois formulaires mentionnés à la fin de la première phrase :

Dans le rituel des Saliens, Serv. *Aen.* 8, 663 ; lors de la conclusion d'un traité par les fétiaux, Pol. 3, 25, 6 ; dans la formule de la *deuotio*, Liv. 8, 9, 6 ; lors de la consécration des *spolia opima*, Fest. p. 189 [2], Plut. *Marc.* 8 ; Serv. *Aen.* 6, 860 (quand, dans la dernière formule, Festus dit « Janus Quirinus » à la place de « Quirinus, » les autres témoignages prouvent que c'est une inadvertance). Une triade analogue paraît avoir été placée à la tête de la structure théologique des Ombriens, car, dans les Tables d'Iguvium, Jupiter, Mars et Vofionus portent en commun le surnom distinctif de Grabovius.

Ce bilan, que complète encore, pp. 133-134, une circonstance du culte de Fides, est un peu sommaire, et il faut le corriger sur quelques points, mais il existe. On ne peut que s'étonner que celui qui l'a dressé et qui a écrit, à propos de la triade d'Iguvium, le mot important de « structure théologique », « Göttersystem », ait ensuite étudié les trois dieux romains en ordre dispersé, sans s'inquiéter de leurs rapports ni de ce que signifie, à Rome et à Iguvium, le « System » entrevu. Depuis 1912, les exégètes de la religion romaine ne lui ont pas prêté non plus grande attention. De nos jours seulement, elle a donné lieu à deux conceptions radicalement opposées, qui se sont exprimées l'une dans la série des études auxquelles j'ai donné le titre commun *Jupiter Mars Quirinus* (1941-1949), l'autre par réaction, chez divers auteurs, avant de recevoir sa forme la plus remarquable dans la *Römische Religionsgeschichte* de Kurt Latte (1960), destinée justement à remplacer le livre de Wissowa dans le *Handbuch der Altertumswissenschaft*. En bref, alors qu'il me paraît qu'il faut partir de cette triade pour comprendre la plus vieille religion romaine, Latte n'y voit qu'un groupement tardif et accidentel, et d'ailleurs mal établi. On chercherait vainement dans son manuel une discussion d'ensemble de la question. Le parallèle ombrien n'est nulle part signalé. Les autres éléments du dossier ont été dispersés dans des notes, chaque fait étant

1. = pp. 299-300 L[2].
2. = p. 302 L[2].

examiné comme si les autres n'existaient pas, et à propos d'autre chose, sans référence à la triade qu'il contient, et chacun de ces examens, à une exception près, qui, isolée, n'a plus d'importance, aboutit à dévaloriser ou à éliminer le témoignage. Avant donc de réfléchir sur la signification de la triade, il nous faut éprouver, philologiquement, les documents qui en établissent l'existence et que prétend détruire la plus récente critique.

Deux de ces documents ont été déjà suffisamment examinés, dans les Remarques Préliminaires, à cause des problèmes de méthode qu'ils soulèvent. 1° Pour l'*ordo sacerdotum*, dont Latte s'est occupé aux pages 37, 195 de son livre, on a montré [1] qu'il n'est pas possible d'en abaisser l'établissement à la seconde moitié du quatrième siècle, ni d'expliquer par les hasards de l'histoire de ce temps la « sélection » des trois flamines dits *maiores*. Je me bornerai donc à citer le texte de Festus où il se trouve énoncé (pp. 299-300 L²) :

C'est le *rex* qui est regardé comme le plus grand (de ces prêtres), puis vient le *flamen Dialis*, après lui le *Martialis*, en quatrième lieu le *Quirinalis*, en cinquième le *pontifex maximus*. Aussi, dans un repas, le *rex* siège-t-il seul au-dessus de tous les prêtres ; le *Dialis* au-dessus du *Martialis* et du *Quirinalis* ; le *Martialis* au-dessus de ce dernier ; et tous ceux-là au-dessus du *pontifex* : le *rex*, parce qu'il est le plus puissant ; le *Dialis* parce qu'il est le prêtre de l'univers, qu'on appelle *dium* ; le *Martialis*, parce que Mars est le père du fondateur de Rome ; le *Quirinalis* parce que Quirinus a été appelé de Cures pour être associé à l'empire romain ; le *pontifex maximus* parce qu'il est le juge et l'arbitre des choses divines et humaines.

Seul le fait de la hiérarchie nous occupe ici, non les raisons par lesquelles Festus la justifie et qui se fondent, pour le troisième et le quatrième rang, sur la vulgate de « l'histoire » des origines. Ajoutons seulement que, pour réduire l'importance du témoignage, Latte a souligné que les préséances des cinq prêtres ne sont indiquées qu'à l'occasion des banquets. N'est-il pas cependant invraisemblable que les préséances dans les banquets aient été différentes de celles qui avaient cours dans les autres réunions ? D'ailleurs, pour les trois flamines, c'est moins l'ordre des prêtres que celui de leurs dieux qui est donné, et cet ordre est constant dans tous les autres témoignages.

2° La formule de la *deuotio* (Liv. 8, 9, 8), où sont d'abord invoqués, après Janus, les dieux des flamines majeurs, a été

1. Ci-dessus, pp. 116-125.

citée plus haut intégralement [1]. On a montré que les deux raisons qu'a données Latte (p. 5, n. 1 de son livre) d'y voir une forgerie ne démontrent pas la thèse : *fero*, dans l'expression *ueniam peto feroque*, n'a pas le sens qu'il lui attribue ; et l'ordre d'énumération des *diui Nouensiles* en premier, des *dii Indigetes* en second, qui contredit le sens qu'on donnait de son temps aux deux mots, confirme plutôt que l'historien a correctement copié une authentique formule.

3° Une des deux traditions concurrentes sur les dépouilles opimes, celle qu'on s'accorde à considérer comme la plus ancienne, donne pour leurs destinataires, distributivement, Jupiter (des *prima*), Mars (des *secunda*), Quirinus (des *tertia*) : ainsi Varron, dans Fest. p. 302 L[2], et Serv. *Aen.* 6, 859. Cette donnée est la seule qu'ait respectée l'hypercritique. Il suffit donc ici de la mentionner. Elle fournira plus tard d'utiles éléments pour l'interprétation de la triade [2].

4° Une fois l'an, « les flamines » allaient sacrifier à la chapelle de Fides dans des conditions très spéciales [3]. Tite-Live, attribuant la fondation des rites à Numa qui était, suivant l'opinion commune, l'instituteur de tous les *sacra*, les décrit ainsi : « Il décida que les flamines se rendraient à cette chapelle dans un char couvert, traîné par deux chevaux, et qu'ils offriraient le sacrifice avec la main droite enveloppée jusqu'aux doigts. »

Jusqu'à ces dernières années, eu égard au contexte, on comprenait ici *flamines* comme désignant les trois *flamines maiores*, ceux de Jupiter, de Mars, et de Quirinus. L'indication de Tite-Live se trouve en effet dans l'énumération qu'il fait des institutions religieuses du roi légendaire Numa (1, 20-21). Il a d'abord été parlé des créations de prêtres, dont les premiers sont justement, et solidaires, les trois *flamines maiores* (20, 1-2), suivis des Vestales, puis des Saliens, enfin des pontifes (20, 3-7) ;

1. Ci-dessus, p. 108.
2. Ci-dessous, pp. 178-180.
3. V. maintenant les articles, en tous points excellents, de P. Boyancé, «Fides et le serment », *Coll. Lat.* 58 (= *Hommages à A. Grenier*), 1962, pp. 329-341 ; « Fides Romana et la vie internationale », *Institut de France, Séance publ. des cinq Académies*, 25 oct. 1962, pp. 1-16 ; « Les Romains, peuple de la *fides* », *LH.* 23, 1964, pp. 419-435 (*Etudes*, pp. 91-152) ; L. Lombardi, *Dalla 'fides' alla 'bona fides'*, 1961 ; V. Bellini, « Deditio in fidem », *Revue historique de droit français et étranger* 42, 1964, pp. 448-457 (notamment comme moyen de créer un lien de *cliens* à *patronus*). Bibliographie détaillée dans Catalano, *SSR.* p. 81, n. 31, et dans J. P. Boucher, *Études sur Properce*, 1965, pp. 485-487.

après des réflexions concernant l'heureux effet de ces institutions sur les Romains (21, 1-2) et la mention de leur inspiratrice prétendue, la nymphe Égérie (21, 3), l'historien passe aux sacrifices et cérémonies inventés par Numa (21, 4-5), et le sacrifice à Fides vient en tête. Il est donc naturel de penser que, dans ce texte où tout est précis et technique, les *flamines* qui interviennent en 21, 4, sont ceux — les seuls — dont il a été jusqu'alors question, c'est-à-dire ceux qui ont été nommés en 20, 1-2, les trois *maiores*. Tel est le sentiment général, par exemple celui de Otto dans l'article « Fides » de la *RE*. VI, 1909, col. 2292, l. 5-14 : « Du culte de Fides, un rituel antique et très remarquable nous a été transmis... Les trois grands flamines allaient à son sanctuaire dans une voiture couverte attelée de deux chevaux » ; tel aussi le sentiment de Wissowa (1902, p. 123 ; 1912 pp. 133-134 : « En fait, le culte lui-même est certainement plus ancien que la fondation du temple [de Fides, vers 250, sur le Capitole], puisque nous savons que, une fois chaque année, les trois grands flamines se rendaient au sanctuaire de Fides (celui qui avait précédé le temple capitolin) dans une voiture couverte, et lui offraient un sacrifice... »

Dans la n. 4 de la p. 237 de son livre, sans mentionner l'opinion admise, Latte a donné, comme allant de soi, une autre interprétation du mot *flamines*, destinée à détruire le témoignage : « Tite-Live emploie *flamines*, conformément à l'usage de la langue de son temps, sans valeur technique, au sens de *sacerdotes* ; il ne résulte pas de là que Fides ait eu un flaminat spécial. » Si la remarque finale est certainement juste (mais qui donc a supposé un *flamen* de Fides ?), la suggestion qui la précède est doublement invraisemblable : on vient de voir que l'intention et le style des chapitres 20-21 de l'historien n'engageait pas à supposer un emploi « untechnisch » de *flamen* (emploi qui, sauf erreur, ne se trouve pas dans Tite-Live [1]), et que le plan cohérent de ces mêmes chapitres conseille au contraire d'éclairer 21, 4, par 20, 1-2. D'autre part, en comprenant le mot comme propose Latte, le pluriel *flamines* en 21, 4, ne se justifie pas : Tite-Live n'avait aucune raison de mettre en valeur dans cette phrase la succession, à travers les âges, des titulaires chaque fois uniques d'un sacerdoce particulier [2] de

1. Quelques chapitres plus loin, à propos d'Ancus, Tite-Live écrit (1, 33, 1) : *Ancus, demandata cura sacrorum flaminibus sacerdotibusque aliis...*

2. C'est pourtant ce que fait K. Latte (p. 237, n. 4), traduisant audacieusement *flamines* par un singulier : « Wir erfahren, dass ihr der Priester einmal im Jahr... ein Opfer brachte. »

Fides, seul emploi du pluriel qui serait conforme à l'usage [1], et *flamines* doit signaler ici un groupe de prêtres simultanément présents et agissants. Supposera-t-on alors que Fides ait été servie par une sodalité qui n'aurait pas laissé d'autres traces ?

5° Servius, *Aen.* 8, 663, dit que les Salii, les prêtres qui utilisent dans leurs cérémonies les *ancilia*, le bouclier tombé du ciel et ses onze indiscernables imitations, sont *in tutela Iouis Martis Quirini.*

Cette déclaration ne dépend pas du texte de Virgile auquel elle est attachée, n'est pas suggérée par lui ; Servius a donc placé ici une fiche indépendante, qui n'a d'ailleurs rien qui surprenne, chacun des trois dieux ayant en effet un rapport personnel avec les Salii : si c'est Jupiter qui, suivant la légende de fondation, a fait tomber l'*ancile* du ciel, c'est Mars et c'est Quirinus qui patronnent respectivement les deux équipes de prêtres à travers l'histoire. La forme sous laquelle nous connaissons la légende de fondation est certes récente et marquée d'influences grecques, mais les *ancilia* sont anciens, non pas sans doute avec une valeur de *pignora imperii*, mais avec celle de talismans de sécurité annuelle. Quel autre dieu que le souverain Jupiter était habilité à donner à la collectivité de tels talismans ? Et quel autre dieu pouvait mieux faire tomber un objet du ciel ? Quant à l'attribution d'un des collèges de Salii à Mars et de l'autre à Quirinus, quelle qu'en soit la signification, elle est assurée. Personne ne rejette la première et la seconde n'est pas moins bien attestée, malgré ce qu'écrit Latte (p. 113, n. 3) : « L'attestation est faible : un discours dans Tite-Live, 5, 52, 7, et une expression quelque peu contournée de Stace, *Silv.* 5, 2, 129. » Pour ne pas parler du texte du poète, qui n'est pas négligeable [2], on ne

1. Ainsi se justifie le pluriel dans des textes comme Gaius, 1, 112 (*flamines maiores, id est Diales Martiales Quirinales, item reges sacrorum*...) : Gaius considère ces prêtres à travers l'histoire ; de même *Dialibus* dans Tac. *Ann.* 3, 71, 4 ; etc.

2. R. Schilling, « Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages », *MEFR.* 1960, p. 123, n. 4, écrit : « Notons que le sens de cette opposition [Quirinus-paix, Mars-guerre, v. ci-dessous, pp. 267-271] n'a jamais été perdu. Quand Stace (*S.*, 5, 128 sq.) compose un poème en l'honneur de Crispinus, qui est un « Salien de la Colline », il distribue les rôles dévolus à Mars et à Quirinus conformément à la tradition : à Mars (et à Athéna) l'art des combats, à Quirinus les armes défensives :

Monstrabunt acies *Mauors Actaeaque uirgo*
..... *umeris quatere arma Quirinus*
qui tibi tam tenero permisit plaudere collo
nubigenas clipeos intactaque caedibus arma.

Le dernier vers désigne les *ancilia* et les javelines servant à les frapper : remarquons l'insistance *intacta caedibus arma.* » Il se peut que cette

voit pas en quoi le fait que celui de l'historien se lise dans un « discours » et non dans le corps du récit en diminue la crédibilité : *contio* ou *narratio*, tout ce qui se trouve dans Tite-Live est de Tite-Live, repose également sur l'information de Tite-Live. De plus, il n'est pas exact que nous n'ayons pas d'autre témoignage. Lorsque Denys d'Halicarnasse, qui sait par ailleurs que les *Salii Palatini* sont ceux du seul Mars (fragm. 14, 2, 2 : χαλίας τις Ἄρεος, désignant le *sacrarium Saliorum* du Palatin, cf. Val. Max. 1, 8, 11), entreprend (2, 70, 2) de présenter conjointement les *Salii Palatini* et les *Salii Agonenses* ou *Collini*, il les définit comme « danseurs et chanteurs des dieux armés (τῶν ἐνοπλίων θεῶν) ». Ces dieux armés, au pluriel, ne sont évidemment pas le seul Mars, mais bien Mars et Quirinus, les deux dieux que le même historien, par une interprétation, insuffisante, nous le verrons, mais normale à cette époque, du second, réunit ailleurs (2, 48, 2) sous le vocable commun de « divinités guerrières » (δαιμόνων πολεμιστῶν).

En dehors donc de toute interprétation, et à ne considérer que les données romaines, le verdict que rend Latte dans les derniers mots de la n. 3 de la p. 113 est arbitraire : « Serv. *Aen.* 8, 663, *Salios qui sunt in tutela Jouis Martis Quirini* est sûrement faux, ist sicher falsch ». De quelque manière qu'il faille comprendre le concept de *tutela*, les rites et les instruments des Salii intéressent bien ces trois dieux [1].

La triade Jupiter Mars Quirinus n'est donc pas illusoire. les documents qui l'attestent sont valables [2]. Comment l'interpréter ?

dernière expression fasse seulement allusion au fait que les armes des Salii ne servaient qu'à des rites, non à la guerre. En tout cas, ce texte prouve bien que les Salii Collini étaient de Quirinus.

1. Latte refuse aussi d'admettre que les Salii soient des prêtres, (pp. 115, 120) ; disons, s'il préfère, des hommes spécialistes de certaines fonctions religieuses.

2. On aura noté qu'aucun des témoignages ne suppose que Quirinus soit identifié à Romulus, ce qui s'oppose à la thèse de Latte discutée ci-dessus, p. 120.

CHAPITRE II

INTERPRÉTATION : LES TROIS FONCTIONS

Depuis qu'on veut bien en discuter, cette triade précapitoline est généralement considérée comme le résultat de l'histoire précoce de Rome.

Interprétant librement les légendes classiques sur les origines de la ville, en retenant surtout l'idée du synécisme, de la fusion de deux populations ethniques différentes, Latins et Sabins, certains ont admis que, comme le dit une des deux variantes, Quirinus était le dieu de la composante sabine, une sorte de Mars sabin, qui aurait été juxtaposé au Mars latin, et que Jupiter, commun aux deux nations, aurait été mis diplomatiquement à la tête de ce compromis. Au cours des Remarques Préliminaires, la faiblesse de cette thèse sabine a été soulignée [1]. Il suffit d'ajouter ici que la variante qui attribue Quirinus aux Sabins repose visiblement sur un à-peu-près étymologique, sur un rapprochement, que les linguistes ne sauraient homologuer, avec le nom de la ville sabine de Cures.

Renonçant à la composante sabine et généralement aux considérations ethniques, d'autres maintiennent le dualisme originaire en le fondant sur la topographie : le peuplement du *collis Quirinalis*, quel qu'il fût et d'où qu'il vînt, aurait eu pour dieu principal Quirinus, comme les peuplements du Palatin avaient Mars, et c'est la réunion de ces habitants d'abord indépendants en une cité unitaire qui aurait entraîné la juxtaposition de Quirinus et de Mars, dieux locaux, dans le panthéon. Mais une de nos Remarques Préliminaires a rappelé que, si le nom *collis Quirinalis* signifie en effet « la colline de Quirinus », rien ne prouve que cette dénomination soit antérieure au synécisme — disons plus prudemment à l'absorption du *collis* dans l'*urbs* —, et qu'il se peut aussi bien qu'un dieu « palatin » Quirinus ait vu transporter son culte sur cette annexe septentrionale, comme le Jupiter « palatin » a été mis en possession du Capitole. En

1. Ci-dessus, pp. 76-93.

réalité, entre les thèses théoriquement possibles, le choix n'est pas libre. L'interprétation de Quirinus comme dieu primitivement local se heurte à un fait massif qui condamne, en même temps qu'elle, toute tentative d'expliquer la triade par des considérations propres à l'histoire ou au site de Rome, et que, par suite, les auteurs de ces tentatives se gardent de mentionner. Ce fait est l'existence, chez les Ombriens d'Iguvium, dont le panthéon nous est un peu connu par les célèbres *Tabulae*, d'une triade toute semblable [1]. Là paraissent aussi trois dieux dont le groupement en une structure organique ressort et de leur épithète commune et exclusive, *Grabouio-*, et du rituel en triptyque où ils figurent. Ces dieux sont, dans l'ordre, *Jou-*, *Mart-* et *Vofiono-*, et leur succession est bien une hiérarchie, à en juger par un détail important : si chacun de ces dieux reçoit comme victime, avec le même cérémonial, trois bovins (seulement précisés, pour le troisième, en *buf trif calersu* « tres boues callidos », c'est-à-dire ayant le front ou la face blanche et le reste d'une autre couleur), en revanche les dieux mineurs qui sont joints à chacun d'eux reçoivent des victimes inégales : respectivement trois truies pleines, trois cochons de lait, trois agneaux ; il est remarquable que, à Rome, dans la théorie de la consécration des dépouilles opimes, seule circonstance liturgique où nous soyons informés de victimes différentielles offertes à Jupiter, à Mars et à Quirinus, celle de Quirinus est un *agnus mas* (contre un *bos* à Jupiter et des *solitaurilia* [*suouetaurilia* ?] à Mars) [2]. Enfin le rapprochement des trois noms d'Iguvium et de ceux de Rome fait ressortir un trait remarquable : alors que *Jou-* et *Mart-*, communs aux deux listes, sont des substantifs, le troisième dieu est désigné, ici comme là, par un adjectif, par un dérivé en *-no-* d'un thème nominal [3]. Ces faits suffisent

1. V. mes « Remarques sur les dieux *Grabovio-* d'Iguvium », *RPh.* 28, 1954, pp. 225-234 ; « Notes sur le début du rituel d'Iguvium (E. Vetter, *Handbuch...* 1, 1953, pp. 171-179) », *RHR.* 147, 1955, pp. 265-267 ; mis à jour dans *IR.*, pp. 167-178. V. toujours I. Rosenzweig, *Ritual and Cults of pre-Roman Iguvium*, 1937 ; cf. R. Bloch, « Parenté entre religion de Rome et religion d'Ombrie, thèmes de recherches », *REL.* 41, 1963, pp. 115-122. Bibliographie des Tables (notamment éditions et traductions de G. Devoto, E. Vetter, V. Pisani, G. Bottiglioni, J. W. Poultney) en dernier lieu dans A. Ernout, *Le dialecte ombrien*, 1961, pp. 5-6 (pp. 14-47, texte et trad. latine des Tables) ; cf. A. J. Pfiffig, *Religio Iguvina*, 1964, (pp. 11-31, texte et trad. allemande, suivis d'un commentaire des plus étonnants : l'auteur est de ceux qui comprennent l'étrusque). Sur *Grabouio-*, v. G. Garbini, « Grabovius », *Studi linguistici in on. di Vittore Pisani*, 1969, pp. 391-400.

2. Ci-dessous, p. 250.

3. V. Pisani, « Mytho-Etymologica », *Rev. des Études Indo-Européennes* (Bucarest) 1, 1938, pp. 230-233, et, indépendamment, E. Benveniste,

à établir que les deux listes ne sont pas séparables. Et cette constatation a une conséquence importante.

Ni l'une ni l'autre forme du groupement divin ne peut être le résultat des hasards, des accidents de l'histoire [1] : il est invraisemblable, par exemple, qu'une fusion d'habitants en un ensemble unitaire dans des circonstances et avec des composantes forcément très différentes ait produit deux fois, indépendamment, le même compromis religieux exprimé dans deux hiérarchies divines si semblables. Il s'agit donc certainement d'un groupement de dieux antérieur à la fondation d'Iguvium comme à celle de Rome, apporté et maintenu par les deux groupes de fondateurs, et provenant de leur commun passé.

Si l'explication du groupement n'est pas locale, ni historique, elle ne peut être que d'une autre sorte : le groupement est significatif, dessine, par l'association de trois types divins différents et hiérarchisés, une conception religieuse à trois étages, bref constitue une structure théologique, est bien, comme disait Wissowa, un « Göttersystem », et non pas simplement une Götterversammlung. C'est cette structure qu'il faut dégager.

Enfin, puisqu'il s'agit d'une structure préromaine et préombrienne, conservée par conséquent depuis des temps plus proches de l'unité indo-européenne, il y aura lieu de la comparer à ce qu'on sait des structures théologiques les plus anciennes des autres peuples indo-européens. Refuser ce secours, comme font plusieurs spécialistes, ne se justifie par aucune raison de fait ni de principe : les Remarques Préliminaires du présent livre en ont suffisamment illustré la possibilité et l'utilité. Mais, naturellement, c'est à partir des données romaines que doit se former l'interprétation, la comparaison fournissant aide et contrôle sur les points délicats et donnant à l'ensemble ses dimensions véritables.

Quelles données romaines utiliser dans cette enquête ? Progressivement, nous devrons y faire entrer la théologie entière des trois dieux, et leur histoire. Car ils ont une histoire : si Mars n'a guère évolué, le Jupiter capitolin, dont le culte s'est

« Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques », *RHR.* 129, 1945, pp. 7-9, ont proposé une étymologie de *Vofiono-* très vraisemblable, qui en fait l'exact équivalent de **Couirio-no-* : **Leudhyo-no-* ; les correspondances phonétiques (*l, eu, dh* > *u, o, f*) sont entièrement régulières et, pour **leudhyo-*, cf. all. « Leute », etc. D'autres étymologies de *Vofiono-* (S. Ferri, J. Devoto) sont très peu probables : v. mes « Remarques... » (ci-dessus, p. 161, n. 1), p. 226, n. 1, et ci-dessous, p. 172, n. 2.

1. Et l'emprunt est évidemment exclu. Une discussion détaillée se trouve dans mon article : « A propos de Quirinus », *REL.* 33, 1955, pp. 105-108.

établi à l'articulation du *regnum* et de la *libertas*, est à certains égards un type nouveau ; quant à Quirinus, son identification à Romulus dans le récit des origines a certainement altéré et compliqué sa définition. Il ne faut certes pas exagérer les changements, et nous verrons que le Capitolin a conservé beaucoup et, comme l'identification de Quirinus à Romulus ne peut avoir été entièrement arbitraire, les changements mêmes qu'elle a produits sont aptes à révéler des traits anciens du personnage. Mais, pour le problème précis que nous abordons, il nous faut être exigeants et nous borner, dans un premier temps, à ce qu'enseignent les comportements de leurs trois flamines : d'une part, en effet, ces prêtres « *maiores* » sont, je l'ai dit et répété, de vrais fossiles, réfractaires à l'évolution, dont aucun, à l'époque historique, n'a jamais été chargé d'offices nouveaux, dont le nombre n'a jamais varié, et dont l'archaïsme est évident (règles du *Dialis* ; le *Martialis* et le sacrifice du Cheval d'Octobre) ; d'autre part ils forment eux-mêmes, dans l'*ordo*, dans le culte de Fides, une triade humaine où les caractères différentiels ne doivent pas s'éloigner de ceux qui soutiennent la triade divine. Tout au plus quelques faits sociaux ou politiques des temps royaux pourront-ils être joints à ce premier témoignage.

Le statut du *flamen Dialis* et de sa femme, la *flaminica*, est le mieux connu des trois : contenant un grand nombre d'articles étranges, il a intéressé les antiquaires et les annalistes [1]. De ces articles, un certain nombre sont seulement destinés à assurer la présence continue du prêtre à Rome, sa communication physique avec le sol romain (il ne peut s'éloigner de Rome ; les pieds de son lit sont enduits d'une légère couche de boue, et il ne peut rester trois jours sans y coucher), mais d'autres éclairent la nature de son dieu.

Certains font référence au ciel, attestent que Jupiter est dans le ciel : le *flamen Dialis*, par exemple, ne se dépouille de sa tunique de dessous que dans des lieux couverts, afin de ne pas paraître nu sous le ciel *tanquam sub oculis Iouis*. Ou encore il ne lui est pas permis d'ôter *sub diuo* ce qui est le plus distinctif dans son costume, l'*apex* de son bonnet. On doit admettre en outre que, de toujours, le dieu céleste a été lanceur de foudre, car, si rien n'y correspond dans ce qu'on sait du comportement du *Dialis*, celui de sa femme supplée à cette

1. Sauf indication contraire, les données rappelées ici sont dans Gell. 10, 15, *de flaminis Dialis deque flaminicae caerimoniis*.

lacune : quand elle a perçu un coup de foudre, la *flaminica* est *feriata* « jusqu'à ce qu'elle ait apaisé les dieux » (Macr. 1, 16, 8).

Mais cet aspect naturaliste n'est pas le seul. Les rapports du *flamen Dialis* et du *rex*, dont il a déjà été fait mention, sont certains, et ne sauraient dater des temps républicains. Tite-Live en explique le principe, évidemment d'après la doctrine pontificale, dans le chapitre des prétendues fondations de Numa, où il résume si bien l'essentiel de chaque sacerdoce (1, 20, 1-2) :

> Numa s'occupa ensuite d'établir des sacerdoces, bien que lui-même assurât alors la plupart des fonctions sacrées, celles notamment qui appartiennent aujourd'hui au *flamen Dialis*. Mais, comme il pensait que, dans cette ville belliqueuse, il y aurait plus de rois à ressembler à Romulus qu'à Numa et qu'ils iraient en personne à la guerre, il voulut éviter que les offices religieux de la fonction royale ne fussent interrompus ; il créa donc, pour Jupiter, un flamine qui restait toujours à son poste et lui donna le privilège d'un costume spécial et de la chaise curule du roi. Il lui adjoignit deux flamines, un pour Mars, un pour Quirinus...

La chaise curule n'était pas l'unique signe d'une attache mystique avec le pouvoir : seul des prêtres avec les Vestales, le *flamen Dialis* était précédé d'un licteur (Plut. *Q.R.* 113) et seul il avait le privilège de siéger au Sénat (Liv. 27, 8, 8) [1]. A travers ces définitions et ces symboles, transparaît un caractère du plus vieux Jupiter : lui-même était *rex* et protégeait le *rex* humain. Même aux temps républicains, quand ce titre sera devenu suspect et odieux, il restera *fas* de le donner à Jupiter, et à lui seul (Cic. *Rep.* 1, 50 ; Liv. 3, 39, 4).

D'autres règles du *flamen Dialis* (principalement Gell., *l. c.*) dont l'interprétation la plus probable est qu'ils étendent au prêtre des caractères de son dieu, font apparaître un Jupiter maître du serment, maître du droit, absolument libre. Seul des Romains, le *flamen Dialis* est exclu du serment, *iurare Dialem fas nunquam est*. Par essence, il suspend l'exécution des peines : si un homme enchaîné entre dans sa maison, il faut qu'on le libère, que les liens soient montés sur la toiture et de là jetés dans la rue ; si l'on emmène un homme pour être battu de verges et qu'il se jette en suppliant aux pieds du *Dialis*, c'est un sacrilège de le battre ce jour-là. Un symbolisme personnel met en valeur la liberté, l'absence de lien : le *Dialis* n'a de nœud ni au bonnet ni à la ceinture ni ailleurs ; il ne peut même porter d'anneau qui ne soit à jour et creux.

1. La *flaminica* et la *regina* sont seules à porter la coiffure dite *(in)arculum*, Serv. *Aen.* 4, 137 ; cf. Paul., p. 237 L[2].

Différentiellement, d'autres règles le séparent nettement de la zone guerrière de l'activité humaine : il ne doit pas voir l'armée, *classem procinctam*, rassemblée hors du *pomerium*. Le cheval lui est particulièrement contraire : il ne doit pas le monter.

Un autre groupe de règles fait enfin du *Dialis* l'être pur et sacré par excellence, une incarnation du sacré. Il est *quotidie feriatus*, c'est-à-dire que, pour lui, aucun jour n'est profane. Il garde sur lui, jour et nuit, quelque chose du costume qui exprime sa fonction. De sa maison, on ne peut emporter d'autre feu que du feu sacré. Près des montants de son lit, il doit toujours y avoir un coffret contenant des gâteaux sacrés, *strues* et *ferctum*. La plus sacrée des formes du mariage, la *confarreatio*, d'ailleurs exigée de lui et de ses parents, requiert sa présence. Il évite le contact de tout ce qui souille, et d'abord de ce qui est mort ou évoque la mort : cadavres, bûchers funèbres, chair crue [1].

Ainsi se dégage, en tête de la triade, la figure d'un dieu personnel déjà complexe : céleste et fulgurant, mais aussi royal ; actif dans les zones du pouvoir et du droit, mais non du combat, qui est, au contraire, comme le cheval, la chose de Mars ; sacré entre tous et source du sacré. Il serait artificiel de prétendre mettre une chronologie entre les éléments de ce signalement cohérent ; artificiel en particulier de ne vouloir retenir aux origines qu'un Jupiter de paysans régent du beau et du mauvais temps, donneur de pluie, et d'admettre que le reste est venu par surcroît : le *regnum*, on l'a vu, est aussi ancien, plus ancien que Rome, et le couple fonctionnel *rex-flamen Dialis* a des répondants en Irlande comme dans l'Inde [2]. Frazer a trop réduit le *rex* latin à des tâches magico-agricoles, au rôle de garant de la fécondité ; il était le chef en toutes choses, d'abord politiquement, et jadis, sans doute, religieusement : ce sont ces parties du *regnum* que Jupiter patronnait dans le visible et, dans l'invisible, assurait.

Nous savons peu de choses du *flamen Martialis* : il ne vivait pas, comme le *Dialis*, dans un exigeant réseau d'interdictions et d'obligations, non pas sans doute par l'effet d'un relâchement, mais plutôt constitutivement : il n'eût pas accompli sa vraie mission s'il avait été asservi à des règles qui n'avaient de sens

1. Sur le *flamen Dialis* et la première grappe, v. ci-dessous, p. 195.
2. Ci-dessus, pp. 34-35.

que dans la théorie de Jupiter [1]. Nous ne connaissons directement aucun de ses offices sacrés. Il est cependant très probable qu'il opérait dans une cérémonie qui remonte aux plus anciens temps et qui caractérise sûrement le plus ancien Mars : le sacrifice d'un cheval offert à ce dieu, le 15 octobre, sur le Champ de Mars. Si en effet, les informations sommaires que nous avons sur l'*Equus October* ne spécifient pas quel est l'officiant, une macabre imitation qui en fut faite au temps de César et où deux soldats mutins prirent la place du cheval, fut exécutée, précise Dion Cassius (43, 24, 4) « par les pontifes et le prêtre de Mars ». Nous aurons plus tard à examiner en détail cette cérémonie, ou du moins ce qui en est décrit dans des sources incomplètes [2], mais seul importe ici le caractère de l'acte rituel où intervenait le *flamen Martialis*. Ce caractère est nettement guerrier. La victime était un « cheval de guerre », ἵππος πολεμιστής qui, de plus, venait d'être « vainqueur » dans une course, ὁ νικήσας δεξίος, et elle n'était pas immolée avec un couteau, mais d'un coup de javelot, καταχοντίζειν (Pol. 12, 4 b) [3].

1. Serv. *Aen.* 8, 552 : *more enim uetere sacrorum neque Martialis neque Quirinalis omnibus caerimoniis tenebantur quibus flamen Dialis.* Si le *flamen Martialis* peut monter à cheval (*ibid.*), ce n'est pas par un relâchement de son statut, mais parce que le cheval appartient au domaine de Mars (ci-dessous, p. 226). Que le statut propre au *Martialis* ait été assez strict ressort, par exemple, de Val. Max, 1, 1, 2, où l'on voit un grand pontife empêcher un consul qui est en même temps flamine de Mars d'aller faire la guerre en Afrique *ne a sacris discederet* ; mais on ne connaît pas les *caerimoniae Martiae* qui requéraient sa présence. De même le grand pontife n'autorisa pas un Q. Fabius Pictor, nommé préteur, à se rendre dans sa province de Sardaigne, en 189, parce qu'il avait été consacré flamine de Quirinus l'année précédente (ce personnage est, en conséquence, figuré à la fois avec ses attributs sacerdotaux et avec des armes sur des monnaies d'un Fabius, au début du premier siècle av. J.-C. : H. Grueber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, I, 1910, pp. 181-182).

2. Ci-dessous, pp. 225-239, et « *QII* 17 (Le « sacrifice humain » de 46 av. J.-C.) », *REL.* 41, 1963, pp. 87-89. Il n'est pas douteux que la forme de l'exécution ne soit prise au Cheval d'Octobre (elle a lieu aussi au Champ de Mars, les têtes sont aussi portées jusqu'à la *Regia*) ; Dion Cassius précise d'ailleurs qu'on s'est conformé à un rituel religieux, ἐν τρόπῳ τινὶ ἱερουργίας. C'est certainement à l'*Equus October*, seul sacrifice de cheval à Rome, que se réfère Plin. *N.H.* 28, 146 : le fiel de cheval, dit-il, est considéré comme un poison ; *ideo flamini sacrorum equum tangere non licet, cum Romae publicis sacris equus etiam immolatur* ; le *flamen* doit être ici le *Martialis* et le mode de mise à mort (à coups de javelot) lui permettait de sacrifier l'animal sans le toucher.

3. Dans sa leçon inaugurale du Collège de France, 4 décembre 1945, p. 12 (= *Philologica* I, 1946, p. 10), A. Ernout a ingénieusement attribué au *flamen Martialis* un second office, nullement guerrier : « ... Tel ce distique que prononçait le *flamen Martialis*, le jour des *Meditrinalia*, fête en l'honneur de Meditrina 'la < déesse > Guérisseuse' pour écarter la maladie : *Nouum uetus uinum bibo | nouo ueteri morbo medeor* (Var-

Le rôle attribué à Mars dans les légendes royales permet d'entrevoir quelle était alors sa place dans l'idéologie, son point d'insertion dans l'ordre social. Bien qu'il soit le père des jumeaux fondateurs, il n'intervient nulle part en rapport avec la royauté. Ce n'est pas à lui, mais à Jupiter que son fils Romulus attache son œuvre. S'il est dit de Numa qu'il créa son flamine et son groupe de Salii, ce n'est pas le signe d'une affinité, mais simplement l'effet du parti-pris qui attribue à ce roi la fondation de tous les grands sacerdoces. Pendant les temps royaux, il n'est pas question de lui, mais, à la fin, dans l'expulsion des Tarquins et l'établissement de la République, il est mis brusquement à l'honneur. Alors que le serment appartient normalement à la province de Jupiter, c'est Mars que l'annalistique fait invoquer par Brutus, *tribunus Celerum*, c'est-à-dire chef de l'armée, quand il jure de venger par l'expulsion des rois l'attentat commis contre Lucrèce, et c'est à Mars qu'est consacrée, le long du Tibre, la terre du roi déchu, le *campus Martius*. On a l'impression que, dans cette insurrection de l'aristocratie militaire latine contre les rois étrusques et généralement contre le *regnum*, Mars s'oppose idéologiquement au Jupiter traditionnel, que la dédicace capitoline n'a pas encore, sous conditions, réconcilié avec la *libertas*.

On voit que, pour les deux premiers dieux de la triade, la collection des faits les plus anciens donne déjà le ton général de ce qu'il seront, malgré d'inévitables adaptations aux circonstances changeantes, à travers toute l'histoire romaine : même quand il assumera, sur le Capitole, des tâches militaires, le céleste et fulgurant Jupiter sera pour les consuls, pour l'État, le maître et le recours qu'il était pour le roi, et sous les traits de Zeus, restera la plus auguste des divinités. Mars patronnera toujours la force physique et la violence d'âme dont la principale application est la guerre et le résultat la victoire. La carrière de Quirinus a été moins linéaire. Qu'enseigne l'observation de son prêtre ?

ron *L.L.* 6, 21) ». Je ne crois pas qu'on puisse déduire cela du texte : *Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat, hoc die solitum uinum nouum et uetus libari et degustari medicamenti causa ; quod facere solent etiam nunc multi quum dicant : Nouum uetus uinum bibo*, etc. Flaccus, flamine de Mars, n'est donc que la *source* de l'information. Ernout maintient cette interprétation dans son édition de Pline, *N.H.* 28, 1962, p. 125, n. 4 (Pour la formule, cf. Pline, *N.H.* 28, 23 : *cur ad primitias pomorum haec uetera esse dicimus, alia noua optamus*).

Nous connaissons trois circonstances, et trois seulement, où le *flamen Quirinalis* intervenait rituellement : lors des *Consualia* d'été (21 août), lors des *Robigalia* (25 avril), et sans doute lors des *Larentalia* (23 décembre). Jusqu'à une époque toute récente, elles n'avaient guère été mises en doute. Wissowa, généralement mieux inspiré, avait seulement pensé qu'elles étaient secondaires (p. 155) : le sens et la fonction du dieu ayant été oubliés, son prêtre serait devenu vacant et, pour occuper ce chômeur, on lui aurait donné de nouveaux offices, sans rapport avec ceux qu'il assurait jadis et qu'on avait eux aussi oubliés. Cette thèse n'est sûrement pas recevable. Jamais les Romains n'ont procédé ainsi avec les prêtres traditionnels, notamment pas avec les autres flamines majeurs. Quand le sens d'un sacerdoce s'estompait avec la théologie qui le soutenait, ils le laissaient dépérir, lui maintenant ses honneurs, et, pour les nécessités nouvelles, créaient de nouveaux prêtres. De plus, plusieurs des divinités desservies par le *flamen Quirinalis* sont parmi les plus archaïques : le nom de Consus, entre autres, porte la marque d'une grande antiquité. Enfin, on imagine mal, dans la réalité romaine, le virement que suppose Wissowa de ces quelques vieux cultes sans prêtres à un vieux prêtre sans culte. Du moins Wissowa ne contestait-il pas les données du problème. C'est ce que vient de faire au contraire Latte. Considérons-les donc successivement, réservant toutefois pour une autre occasion le cas des *Larentalia*, qui comporte une difficulté particulière, mais qui, s'il est retenu comme il semble devoir l'être, ne fait que confirmer, les autres données [1].

Le calendrier contient deux fêtes de Consus, le dieu des grains mis en réserve (*condere*) : toutes deux, le 21 août et le 15 décembre, sont suivies, après le même intervalle (25 août, 19 décembre), de deux fêtes de la déesse Ops, l'abondance personnifiée, et d'abord, certainement, l'abondance agricole : cette disposition prouve, entre les deux divinités, une liaison qui n'a rien de surprenant, et que confirme l'épithète d'Ops dans le culte d'août : *Consiua* [2]. Sur le détail des rites, comme il arrive si souvent,

1. V. ci-dessous, pp. 277-280.

2. Le lien que le férial établit entre Consus et l'Abondance agricole est confirmé par le fait que Consus est une des vieilles divinités (*Seia, Segeta,* etc.) de la vallée du Cirque, toutes agraires. La meilleure étymologie de son nom reste celle qui le rattache à *condere*. La forme *Consualia* peut être analogique (*Februalia*, etc.) ou reposer sur un substantif verbal homophone (thème en *u*), et ne suffit pas à recommander une origine étrusque. Opinion contraire dans A. Ernout, *Philologica* II, 1957, p. 174. V. ci-dessous, pp. 277-279.

nous sommes peu informés. Pour les *Opiconsiuia* du 25 août, on peut penser que le grand pontife et les vierges Vestales officiaient, mais ce n'est qu'une déduction : tout ce que dit l'unique texte (Varr. *L.L.* 6, 21) qui parle d'Ops Consiua est qu'elle avait dans la *Regia* du Forum une chapelle si sainte que seuls pouvaient y entrer les Vestales et le grand pontife, désigné comme il est usuel, par l'expression *sacerdos publicus*. Quant aux *Consualia* du 21 août, un texte également unique, mais clair (Tert., *Spect.* 5), dit qu'en ce jour le *flamen Quirinalis* et les vierges Vestales sacrifiaient à l'autel souterrain que Consus avait dans le Cirque. Les deux opérations sont différentes et, si les Vestales participent aux deux — sûrement aux *Consualia*, probablement à la fête d'Ops Consiua — c'est que les deux divinités sont étroitement solidaires et que l'affinité des prêtresses pour l'une entraîne aussi une affinité pour l'autre. Latte n'hésite cependant pas à écarter le témoignage de Tertullien, sous le prétexte d'une « confusion » que Tertullien aurait faite à propos de Consus, et que, en réalité, il n'a pas faite [1]. Le docteur chrétien aurait ensuite commis faute sur faute, et, n'ayant connaissance que de l'*opiconsiua dies* du 25 août, aurait remplacé dans son indication le 25 août par le 21, le Forum et la Regia par le Cirque, Ops par Consus, et, finalement, — on se demande comment et pourquoi, le *pontifex* étant assurément la *mentio facilior* — le grand pontife par le flamine de Quirinus : le rite du 21 août, déclaré expressément dans ce texte, se volatilise ainsi au profit du rite du 25 août, qui, lui, n'est que reconstitué. Si l'on n'est pas décidé d'avance à détruire pièce par pièce le dossier du *flamen Quirinalis*, n'est-il pas plus sage de ne pas suspecter ce qui n'est pas suspect et de continuer à penser que le 21 août, fête de Consus, avait ses rites à l'autel de Consus, que le 25 août, fête d'Ops, avait les siens dans la chapelle d'Ops, et que c'est bien le *flamen Quirinalis* qui célébrait les premiers ?

Les *Robigalia* comportent le sacrifice d'un chien et d'un mouton à Robigus, personnification de la rouille des blés, une des rares puissances mauvaises qui reçoivent un culte. La fête a lieu, suivant le calendrier de Préneste (*CIL.* I², pp. 316-317), près de la cinquième pierre milliaire de la via Claudia. Ovide qui, par licence poétique, appelle la divinité Robigo comme le fléau lui-même, est seul à parler d'un *lucus* consacré à ce génie et dit qu'il a rencontré les célébrants de la fête alors qu'il reve-

1. « Religion romaine et critique philologique, 2, le *flamen Quirinalis* aux *Consualia* », *REL.* 39, 1961, pp. 91-93.

nait de Nomentum, ce qui ne s'accorde guère avec la localisation donnée par le calendrier, puisque le voyageur venant de Nomentum rentre à Rome par la *via Nomentana* et non par la *via Claudia*. De Mommsen (qui cite Ov. *Pont.* 1, 8, 43-44) à M. Franz Bömer (*Fast.* II, p. 287), on a proposé divers moyens plausibles de conciliation, et il se peut bien, après tout, qu'Ovide ait commis sur ce point une inadvertance. Mais il n'est guère pensable qu'il se soit trompé sur ce qu'il y a de caractéristique dans la cérémonie : d'une part le type des victimes, dont une, le chien, est rare, d'autre part le prêtre sacrificateur. Or ce prêtre est le flamen Quirinalis, dans la bouche de qui le poète met une longue prière conforme à une conception de Quirinus particulièrement cultivée par la propagande augustéenne et que nous examinerons plus tard : celle de Quirinus pacifique. Le jugement de Latte semble hésiter. P. 67, il ne conteste pas la présence du prêtre : « A la cinquième pierre milliaire de la via Claudia, le flamen Quirinalis sacrifie un mouton et un chien » ; mais p. 114, n. 1, il estime au contraire que l'inexactitude d'Ovide quant au nom (*Robigo* au lieu de *Robigus*) et la difficulté d'itinéraire que fait la mention de Nomentum ôtent toute valeur à son témoignage concernant le prêtre. C'est là mêler l'accessoire, où le poète a pris une et peut-être deux petites libertés, et l'essentiel, où il ne pouvait commettre d'erreur sans détruire l'intérêt, l'utilité de tout le passage.

Bien que la présence de son *flamen* n'y soit pas déclarée, il faut citer ici la fête même de Quirinus, les *Quirinalia* du 17 février, qui appartiennent au plus ancien cycle connu de cérémonies annuelles. Or le seul rituel qui soit indiqué pour ce jour est celui qui porte le nom de *stultorum feriae*, dernière partie des *Fornacalia* (Ov. *F.* 2, 513-532) [1]. Les *Fornacalia*, fête de la torréfaction des grains, étaient célébrés séparément par chacune des trente curies, mais non pas à une date fixe, ce qui explique l'absence du nom dans les calendriers ; chaque année, le *Curio maximus* décidait des jours et les affichait sur le Forum. Mais

1. Sur les *Fornacalia*, v. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, pp. 13-22. Le caractère de « dieu des morts » qu'on a voulu tirer de la date des *Quirinalia* (H. Wagenvoort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, p. 182) est sans appui dans les faits. Seul le calendrier de Polemius Silvius place au 17 février la mort de Romulus (*Quirinalia, quo die Romulus occisus a suis*) : toutes les autres sources rapportent cette légende au 7 juillet (*Nonae Caprotinae*). Ovide, *F.* 2, 481-512, parle de la transformation de Romulus en Quirinus au début de son développement sur les Quirinalia, mais il laisse un rapport avec *Capreae palus*, donc avec les Nones Caprotines.

il y avait des retardataires — les *stulti* — qui, par négligence ou ignorance, laissaient passer le jour assigné à leur curie. Ceux-là avaient, le 17, un « jour de rattrapage » où, collectivement, ils devaient se mettre en règle. Quel est le rapport de la « fête des Fous » et des *Quirinalia* ? Simple coïncidence, en un même jour, de deux rituels indépendants ? Ou bien identité ? Ce dernier parti est adopté formellement par Festus, p. 412 (cf. 361) L², et par la 89ᵉ *Question Romaine* de Plutarque, et deux raisons la recommandent. C'est d'abord le fait que, si les *Quirinalia* ne sont pas la fête des Fous, aucun écrivain, aucun antiquaire romain n'a donné la moindre indication sur leur contenu : or les rituels ne disparaissent pas si radicalement et, à Rome, survivent au contraire souvent à la perte de leur justification théologique. C'est ensuite — mais ceci ne prendra intérêt qu'après les prochaines considérations sur le sens même du nom de Quirinus — le fait que la fête des Fous conclut des opérations qui mettent pleinement en jeu, sous l'autorité du *Curio Maximus*, la structure des *curiae*. Je ne pense donc pas que Latte ait raison d'écrire (p. 113) : « La fête des Quirinalia, le 17 février, fut plus tard si bien oubliée qu'on put placer ce jour-là la cérémonie finale des Fornacalia, les *Stultorum Feriae* ». C'est prêter aux responsables romains de la théologie et surtout du culte plus de liberté qu'ils ne s'en reconnaissaient ; et d'ailleurs, comment comprendre ici les mots « plus tard » ? Les *Fornacalia* et leur conclusion ne présentent-elles pas, dans leur matière et dans leur organisation curiate, la garantie de leur antiquité ?

Une réflexion de bon sens suffit d'ailleurs à rendre improbable les éliminations que l'on fait ainsi, dans le dossier de Quirinus, de l'activité de son flamine et du contenu de sa fête : si les offices du *flamen Quirinalis* aux *Consualia* et aux *Robigalia* sont l'un une erreur de Tertullien, l'autre une invention d'Ovide, si la coïncidence des *Quirinalia* et du dernier acte des *Fornacalia* est fortuite et sans signification, par quel miracle ces trois accidents ont-ils eu pour résultat convergent d'intéresser Quirinus à la même chose, au grain, dans trois moments importants de sa carrière d'aliment : encore sur pied, quand la rouille le menace ; puis lorsqu'il est mis en réserve dans les greniers souterrains ; enfin quand les Romains organisés dans leurs curies prolongent sa durée de conservation en le torréfiant ? Si l'on n'a pas d'idée préconçue, deux enseignements se dégagent de cette convergence : il doit être dans la définition de Quirinus, à la différence de Jupiter et de Mars, de collaborer étroitement avec d'autres divinités, au point de leur prêter son flamine ;

et cette collaboration concerne le grain, en tant que récolté et traité par les Romains, à leur profit [1].

Quant au secteur social auquel le dieu s'intéresse, l'indication des *Quirinalia* confirme ce que suggère l'étymologie la plus probable de son nom [2] : depuis Paul Kretschmer, on reconnaît généralement dans *Quirīnus* un dérivé en *-no-* (type *dominus*, de *domo-*) formé sur un ancien **co-uirio-*, qui aurait désigné la collectivité des *uiri*, ou même aurait été le nom propre de leur habitat (« *Quirium* »). Sans doute, simplifiant cette étymologie, faut-il renoncer au neutre imaginaire **couirio-* et à la non moins imaginaire colline **Quirium* et se contenter du féminin **couiria-*, bien vivant dans la forme *cūria*, qui désigne la plus petite division de chacune des trois tribus primitives [3]. Quirinus peut être, non pas le dieu de chaque *cūria* et de ses *curiales*, mais celui de toute l'organisation curiate, de l'ensemble du peuple, non pas en tant que *moles* indistincte, mais dans ses divisions fondamentales. Un autre mot, inséparable de ceux-là, a eu une grande fortune : *Quirites*, de **co-uirites*, nom, précisément, des Romains considérés dans leur organisation civile et politique. Ce n'est certainement pas un hasard si l'une des abstractions féminines que la science pontificale donnait comme parèdre à Quirinus était le pluriel *Virites* (cf. *uiritim*), qu'on pourrait traduire « les individualités » [4] : c'est-à-dire la matière du rassemblement (*co-uirites*) que préside le masculin Quirinus.

Ainsi, sous le céleste, royal et très sacré Jupiter et sous Mars guerrier, le plus vieux Quirinus paraît avoir patronné le peuple Romain et, par lui-même ou par l'action de son flamine au service de divinités spécialistes, veillé particulièrement à son approvisionnement en grains.

1. L'interprétation de G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, *RVV*. 25, 1936, pp. 121-124, est gâtée par la théorie qui fait de Quirinus un dieu « adopté » lors du synécisme.

2. Parmi les autres explications anciennes du nom de Quirinus, le rapport avec la ville de Cures n'a plus de défenseur. L'étymologie par un sabin *curis*, *quiris* « lance » (dont l'authenticité est d'ailleurs garantie par un mot celtique apparenté) est peu vraisemblable : 1° *qu* sabin fait difficulté ; 2° la lance est plutôt de Mars que de Quirinus ; 3° les *Quirites*, opposés aux *milites*, ne peuvent guère avoir été définis par la lance, ni par aucune arme ; 4° comment, à partir de la « lance », expliquer *curia* ?

3. R. Adrados, *El sistema gentilicio decimal de los Indo-europeos occidentales y las origines de Roma*, 1948, pp. 35-59, pense que la *curia* n'a pas été d'abord une division de la *tribus*, mais directement un « rassemblement » (militaire) ; pour lui, primitivement, *curia* = *decuria*.

4. Cf. Liv. 6, 11, 5, (Manlius dit :) « *illius* (= *Camilli*) *gloriae pars* uirilis *apud* omnes *milites sit qui simul uicerint*.

La structure religieuse, conceptuelle, qui se manifeste dans ces trois termes hiérarchisés est maintenant bien connue des indo-européanisants : c'est celle que, avec des particularités propres à chacune des sociétés, on observe aussi bien chez les Indiens et les Iraniens que chez les anciens Scandinaves, avec des altérations plus fortes chez les Celtes et aussi, à en juger par quelques « témoins » qui subsistent malgré la précoce refonte des traditions, celle que connaissaient plusieurs vagues d'envahisseurs grecs, les Achéens, les Ioniens. J'ai proposé, pour faire court, d'appeler cette structure « l'idéologie des trois fonctions ». Les principaux éléments et rouages du monde et de la société y sont répartis en trois domaines harmonieusement ajustés qui sont, en ordre décroissant de dignité, la souveraineté avec ses aspects magique et juridique et une sorte d'expression maximale du sacré ; la force physique et la vaillance dont la manifestation la plus voyante est la guerre victorieuse ; la fécondité et la prospérité avec toutes sortes de conditions et de conséquences qui sont presque toujours minutieusement analysées et figurées par un grand nombre de divinités parentes, mais différentes, parmi lesquelles tantôt l'une, tantôt l'autre résume l'ensemble dans des énumérations divines à valeur formulaire. Le groupement « Jupiter Mars Quirinus », avec des nuances propres à Rome, répond aux listes-type qu'on observe en Scandinavie comme dans l'Inde védique et prévédique : Óðinn, Þórr, Freyr ; Mitra-Varuṇa, Indra, Nāsatya.

Depuis un quart de siècle, de nombreuses études d'ensemble et de détail ont été publiées à ce sujet par moi-même ou par des savants mieux qualifiés que moi pour explorer la matière sur divers domaines : dans la collection allemande à laquelle était d'abord destinée cette *Religion Romaine*, les livres que MM. Geo Widengren, Jan de Vries, Werner Betz consacrent aux religions iraniennes, celtiques, germaniques sont ou seront fondés sur la reconnaissance de cette structure. Pour l'Inde védique, je ne puis que renvoyer à la plus récente mise au point « Les trois fonctions dans le ṚgVeda et les dieux indiens de Mitani », parue dans le *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 47, 1961, pp. 265-298, ainsi qu'aux travaux fondamentaux de M. Stig Wikander [1]. Une analyse raisonnée — provisoire — de ce qui

1. Ce n'est pas ici le lieu de critiquer J. Gonda, *Die Religionen Indiens, I, Veda und älterer Hinduismus*, 1960, où l'auteur parle plusieurs fois de mon travail. J'ai plusieurs fois aussi examiné sa méthode de discus-

avait été proposé jusqu'à cette date a été publié sous le titre *L'idéologie tripartie des Indo-Européens, Collection Latomus*, vol. XXIV, 1956 [1]. Mais l'étude ne cesse de progresser, c'est-à-dire à la fois de se compléter et de se corriger, et les discussions sans cesse renouvelées qu'il faut soutenir contribuent utilement à cette mise au point. Parallèlement, une enquête plus lente s'emploie à déterminer, à travers le monde, quelles sociétés, rares, en dehors des Indo-Européens, ont réussi à expliciter et à mettre au centre de leur réflexion les trois besoins qui sont en effet partout l'essentiel, mais que la plupart des groupes humains se bornent à satisfaire, sans théorie : le pouvoir et le savoir sacrés, l'attaque et la défense, le vivre et le bien-être de tous.

Dans toutes les sociétés indo-européennes anciennes où elle est ainsi le cadre de l'idéologie, c'est un problème de savoir si, et jusqu'à quel point, la structure des trois fonctions s'exprime aussi dans la structure réelle de la société. Car c'est encore autre chose que de reconnaître explicitement ces trois besoins et de leur faire correspondre, dans la pratique, une division du travail social, les hommes étant plus ou moins exhaustivement répartis en « classes » fonctionnelles, en Stände, — Lehrstand, Wehrstand, Nährstand, a-t-on dit parfois avec une expression assonante, mais insuffisante, surtout dans son premier terme. Il semble certain que, partout, les succès rapides des colonnes de conquérants indo-européens ont été dus à l'existence de spécialistes de la guerre, notamment de la charrerie, tels que les *márya* indo-iraniens, dont les chroniques égyptiennes et babyloniennes ont gardé le souvenir apeuré. Les étonnantes ressemblances qui ont été signalées entre les druides et les brahmanes comme entre le *rí* irlandais et le *râjan* védique semblent de même indiquer que, sur une partie au moins du monde indo-européen, les types anciens des administrateurs du sacré et du dépositaire du pouvoir politico-religieux ont survécu à de longues migrations. Ainsi les deux fonctions supérieures devaient être assurées par des groupes différenciés de la masse, à laquelle, souvent grossie d'autochtones soumis, incombait la troisième. Mais il est certain aussi que, au terme de ces grands voyages, après leur fixation, la plupart des groupes parlant des langues indo-européennes ont plus ou moins tôt, parfois très tôt, renoncé dans la pra-

sion ; en dernier lieu, *REL.* 38, 1960, pp. 99-100. J'y reviendrai probablement ailleurs.

1. Cf. aussi *Les dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave*, 1959, et *ME.* I, 1968, notamment pp. 46-52.

tique à ce cadre, qui n'est plus resté qu'idéologique, constituant un moyen d'analyser et de comprendre le monde, mais, quant à l'organisation sociale, ne donnant plus, au mieux, qu'un idéal caressé par les philosophes et une vue légendaire des origines. La lumière de l'histoire surprend la Grèce au moment où la mutation est presque partout achevée, au point que la valeur fonctionnelle des tribus ioniennes n'y est plus qu'une donnée mythique. Parmi les Indo-Iraniens mêmes, l'Inde est seule à avoir, par une évolution inverse, durci cette division archaïque dans son système des trois *varṇa* arya, — *brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya* — dominant le quatrième, non arya, des *śūdra*. Si l'*Avesta* et les livres mazdéens qui en dépendent parlent abondamment des trois états (ou des quatre, le quatrième étant, comme en Ionie, celui des artisans), on sait cependant que, ni dans l'empire achéménide, ni dans les autres sociétés iraniennes du Proche-Orient la matière humaine n'était réellement ainsi divisée, du moins de façon exhaustive et stable.

Le problème doit donc être posé à Rome aussi. Mais il s'y pose dans des conditions à peu près désespérées, trop de siècles s'étant écoulés entre les origines et la description qui en a été faite par les annalistes, pour qu'on puisse attendre des renseignements authentiques sur la plus vieille organisation sociale. Si quelque chose subsistait au VIII^e^ siècle d'une division de la société en trois classes assurant respectivement les trois fonctions, ces dernières traces ont vite disparu, en tout cas avant la fin des temps royaux. La domination étrusque aura achevé de la détruire. Dans les Remarques Préliminaires [1], j'ai fait valoir que la légende sur la guerre, puis sur la fusion des Latins de Romulus et des Sabins de Titus Tatius se conformait, par son développement, par la signification de ses épisodes, à un type de récit auquel ressortissent, chez les Scandinaves (guerre, puis fusion des Ases et des Vanes) comme chez les Indiens (conflit, puis étroite association des dieux supérieurs et des Nāsatya), les légendes relatant comment la société divine complète s'était formée à partir de ses futures composantes d'abord séparées et hostiles : d'un côté les dieux représentant la première et la deuxième fonctions, la puissance magique et la force guerrière, de l'autre les dieux de la fécondité, de la santé, de la richesse, etc. ; de la même manière Romulus, fils de dieu et bénéficiaire des promesses de Jupiter, éventuellement avec son allié étrusque Lucumon, technicien de la guerre, s'oppose d'abord

1. Ci-dessus, pp. 76-93.

à Titus Tatius, le chef des riches Sabins et le maître des Sabines, puis compose avec lui une société complète et viable. Or cette légende, où les trois chefs, avec leurs groupes respectifs, sont bien caractérisés chacun selon l'une des fonctions — qu'on relise en particulier les vers 9-32 de la première *Élégie Romaine* de Properce —, est destinée à justifier la plus vieille division connue, les trois tribus dont ils sont les éponymes, les compagnons de Romulus devenant les *Ramnes*, ceux de Lucumon les *Luceres* et ceux de Titus Tatius les *Titienses*. Peut-on dès lors penser que les trois tribus primitives (dont les noms, soit dit en passant, ont une consonance étrusque, et donc ont été soit changés, soit au moins retouchés sous les derniers règnes) avaient effectivement une définition fonctionnelle, les Ramnes assurant la direction politique et le culte (comme les compagnons de « Rémus » dans Properce, 4, 1, 9-26), les Luceres étant spécialistes de la guerre (comme Lucumon dans le même texte de Properce, 26-29), et les Titienses étant définis par leur richesse en brebis (comme le Tatius de Properce, 30) ? La question reste ouverte : j'ai donné des raisons assez nombreuses de répondre positivement [1], mais aucune n'est contraignante. Aux IV^e^ et III^e^ siècles, les fabricants de l'histoire romaine n'avaient, des tribus préserviennes, qu'une idée très vague, et il se peut que les Ramnes, les Luceres et les Titienses n'aient été colorés fonctionnellement que par la « légende des origines », héritée de la tradition indo-européenne et, comme telle, fidèlement trifonctionnelle. Mais pour la présente étude, analyse de tenaces idées et non poursuite de faits inaccessibles, cette incertitude n'est pas tellement grave. Il est plus important pour nous de reconnaître la philosophie implicite, la théorie du monde et de la société qui soutient les légendes des origines que de prétendre y découper la part de l'histoire.

L'interprétation de la triade divine archaïque permet de mieux comprendre les raisons qui la font mobiliser dans plusieurs des formules et des rituels qui ont été énumérés plus haut [2]. D'une façon générale, partout où les trois dieux apparaissent

1. C'est la matière du chap. II de *NR.*, pp. 86-127 : « Properce et les tribus » (étude des variantes à deux et à trois races), et de la seconde partie de *JMQ. IV*, 1948, pp. 113-171 : « Les trois tribus primitives de Rome » résumé dans *Idéol.*, pp. 12-15. V. maintenant *ME.* I, pp. 15-16, 290-302, 428-436, et *IR.*, pp. 209-223.
2. Ci-dessus, pp. 153-159.

réunis, la société est intéressée dans son ensemble et dans sa structure et, à son profit, engagée la totalité des grands ressorts de l'action divine et humaine.

Fides, la Bonne Foi, patronne tous les rapports entre personnes et groupes de personnes ; sans elle, à aucun niveau, rien n'est possible ; d'elle dépendent la concorde et la confiance réciproques des Romains, l'harmonie entre les droits et les devoirs de tous, à quelque place qu'ils naissent ou s'élèvent, sans parler de la paix stable ou de la guerre juste avec l'étranger, ni des honnêtes marchandages entre les humains et les dieux. On conçoit donc que les trois flamines majeurs participent à son culte et figurent, en traversant tous trois la ville dans une même voiture et en sacrifiant ensemble, la bonne entente de ce qu'ils représentent.

Le risque dont la *deuotio* doit délivrer l'armée, le *populus Romanus Quiritium*, comme dit la formule, n'est pas moins total. Il est donc naturel que, avant les mentions collectives et indistinctes « *diui Nouensiles, dii Indigetes* », puis « *diui quorum est potestas nostrorum hostiumque* », le récitant s'adresse, entre le dieu introducteur et les spécialistes de la bataille et du morceau de terrain où elle a lieu, à la triade divine qui a pouvoir sur les trois parties constitutives de la vie en société.

L'*ancile*, le bouclier bilobé tombé du ciel et les onze autres, indiscernables, qui ont été faits d'après lui et participent donc à sa sainteté, sont un des principaux groupes de talismans de Rome. Leur nombre fait sans doute allusion à la totalité du temps annuel considéré dans ses divisions, mais leur vertu protège, dans cette année, une autre totalité, celle des Romains. Quand nous étudierons plus complètement et différentiellement Mars et Quirinus, nous essaierons de comprendre ce que signifie la juxtaposition de leurs deux groupes de Salii dans les rites de printemps et d'automne. Mais nous pouvons dès maintenant remarquer que plusieurs autres peuples indo-européens possédaient des talismans tombés du ciel : les objets d'or, par exemple, que les Scythes honoraient chaque année (Hérod. 4, 5) ; les trois pierres honorées à Orchomène sous le nom de Charites (Paus. 9, 38, 1). Or ces talismans faisaient explicitement référence aux trois fonctions : pour les Charites cela ressort de l'invocation de la quatorzième *Olympique* (3-7), bien interprétée par le scholiaste (sagesse, beauté, vaillance) [1] ; pour les talis-

1. V. F. Vian, « La triade des rois d'Orchomène », *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, pp. 216-224, notamment pp. 218-219.

mans scythiques, cela ressort de leur énumération même (coupe cultuelle, hache guerrière, charrue avec son joug) [1]. Dans le cas des Salii, la *tutela Jouis Martis Quirini* exprime, autrement, la même valeur trifonctionnelle, donc totale, des talismans qu'ils administrent [2].

Nous pouvons aussi reprendre utilement ici la vieille théorie des dépouilles opimes, le seul témoignage rituel sur la triade qu'ait épargné Latte. Cette théorie est connue en deux variantes. L'une, définissant comme *opima* les seuls *spolia quae dux populi Romani duci hostium detraxit*, les fait offrir uniformément à Jupiter Feretrius et se borne à noter la rareté d'un tel exploit. Seuls en effet trois chefs romains auraient réussi à l'accomplir : Romulus lui-même, vainqueur du roi de Caenina Acron et réputé fondateur du culte ; puis Cossus, vainqueur du roi de Véies Tolumnius (428) ; enfin Marcellus, vainqueur du chef des Gaulois Insubres Viridomare (222). L'autre variante est plus nuancée. Elle se lit avec le plus de détail dans Festus (p. 302 L[2]), qui se fonde sur les Livres des pontifes à travers le témoignage de Varron et cite aussi, de la même source, une « loi de Numa Pompilius » ; le texte contient quelques mots corrompus et quelques lacunes qui se laissent rétablir ou remplir avec sûreté, mais il présente aussi une certaine confusion dont on ne peut sortir qu'en interprétant, en supposant une doctrine plus cohérente. Les *spolia opima* existent chaque fois que le vaincu est le *dux hostium*, même si le vainqueur n'est pas le *dux* romain en personne. Comme dans la précédente variante, il y en a trois espèces, mais ce chiffre n'est plus simplement l'effet de circonstances historiques accidentelles, il fait partie de la définition : les premières doivent être offertes à Jupiter Feretrius, les

1. « La préhistoire indo-iranienne des castes », *JA.* 216, 1930, pp. 109-130 ; « Les trois trésors des ancêtres dans l'épopée Narte », *RHR.* 157, 1960, pp. 141-154 ; « La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles ? », *IIJ.* 5, 1962, pp. 187-202 ; *ME.* I, pp. 446-452, 485-503. Mon interprétation (1930) des objets scythiques tombés du ciel améliorait celle de A. Christensen et a été améliorée elle-même (pour la liaison du joug et de la charrue d'après l'analogie d'une expression avestique) par E. Benveniste, « Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales », *JA.* 230, 1939, pp. 532-533.

2. Sur d'autres groupes de talismans mythiques à valeur trifonctionnelle — non tombés du ciel — v. *Idéol.* p. 25 (§ 19), avec les références correspondantes, pp. 97-98 : les joyaux des Tuatha Dé Danann irlandais ; les objets fabriqués pour les dieux par les Rbhu védiques et par les Elfes Noirs eddiques. A la différence des objets scythiques, irlandais, védiques, sinon des pierres-Charites d'Orchomène, les *ancilia* sont uniformes : v. à ce sujet L. Gerschel, « Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques », *RHR.* 150, 1956, pp. 55-92, notamment 56-59, 68-69.

secondes à Mars, les troisièmes à « Janus Quirinus ». A l'occasion des premières, un bœuf est sacrifié au nom de l'État ; pour les secondes, des *solitaurilia* (seulement un taureau ? ou *suouetaurilia*, un verrat, un bélier, un taureau ?) ; pour les troisièmes un agneau. En outre, celui qui a conquis ces dépouilles sur le chef ennemi reçoit dans le premier cas trois cents pièces de monnaie, sans doute deux cents dans le second, et simplement cent dans le troisième [1].

Dans cette variante comme dans l'autre, on a généralement compris les adjectifs *prima, secunda, tertia*, en valeur de temps [2], et Servius (*Aen.* 6, 859) n'hésite pas à écrire, mêlant les deux variantes, que Romulus (conformément à la loi de son successeur Numa !) a offert les *prima opima spolia* à Jupiter Feretrius, Cossus les *secunda* à Mars, Marcellus les *tertia* à Quirinus. Cette interprétation n'est certes pas impossible puisqu'il s'agit de légende et que la légende supporte tout, mais elle est étrange : elle attribue à Numa non seulement une prescription, mais une prophétie annonçant qu'il n'y aurait, dans toute l'histoire romaine que trois occasions de célébrer le rituel, et indiquant les variétés successives de ce rituel. Aussi Latte (pp. 204-205) préfère-t-il, en complétant et en harmonisant le texte de Festus, une autre interprétation, en effet plus satisfaisante, mais où il voit, je ne sais pourquoi, une marque de « l'influence des pontifes sur la systématisation de la religion romaine », alors que la casuistique est aussi vieille que le monde : « Ainsi, dit-il, la consécration à Jupiter des armes d'un chef ennemi était liée à la condition que le Romain qui l'avait tué exerçât un commandement, avec ses auspices propres. Dans le même sens, il y avait *secunda* ou *tertia spolia* suivant que l'exploit avait été accompli par le commandant d'une troupe romaine sans auspices indépendants, ou par un simple soldat. Dans ces deux derniers cas, ils devaient être consacrés non à Jupiter Feretrius, mais les uns à Mars, les autres à Janus Quirinus. » Ainsi *prima, secunda, tertia* sont ici compris en indications non plus de temps, mais de valeur, de grade. Si cette interprétation est fondée, la répartition des trois genres de *spolia opima* entre les dieux s'accorde remarquablement avec l'explication trifonctionnelle de la triade : Jupiter reçoit les *spolia* de la main du *rex*, ou du « chef souverain » tenant lieu de *rex*, auquel il a donné, dans la prise des auspices, les signes célestes ; Mars

1. Sur la valeur de cette *lex regia*, v. G. Ch. Picard, cité ci-dessous, p. 247, n. 1 (fin).
2. Ce que j'ai fait moi-même jusqu'à maintenant.

reçoit les *spolia* conquis par l'officier en tant que pur technicien de la guerre, sans les auspices personnels qui lui auraient donné en outre, comme dans le premier cas, valeur religieuse [1] ; enfin Quirinus reçoit les *spolia* conquis par un soldat de la masse, qui ne se distingue en rien de cette masse organisée que **Couirīnus* porte dans son nom. [2] Ne retrouve-t-on pas ici la distinction fonctionnelle des trois dieux, simplement alignée sur la circonstance, qui est guerrière et oblige les trois dieux à caractériser leurs « hommes » par rapport à un même acte guerrier, ce qui ne laisse au dernier, à Quirinus qu'une faible, mais authentique, partie de sa définition ?

Il a été rappelé tout à l'heure, en passant, que, chez d'autres peuples indo-européens, par opposition au petit nombre des patrons de la souveraineté et à l'unicité de celui de la force guerrière, la « troisième fonction » se morcelait volontiers entre toute une troupe de patrons divins. L'explication est facile : sauf peut-être dans nos sociétés de l'ère atomique, commander, prier, se battre sont des conduites relativement simples au regard des innombrables comportements particuliers qu'exigent en permanence l'exploitation de sols variés, l'élevage de bêtes diverses, l'administration de richesses de plus en plus différenciées, la surveillance aussi de la santé, de la fécondité, et l'usage même des plaisirs des sens. L'Inde védique, par exemple, groupe à ce niveau, près des Aśvin à la bienveillance multiforme, des déesses comme Sarasvatī, la rivière personnifiée, les Eaux, les déesses spécialistes de la génération, et Pūṣan, le maître des troupeaux, Draviṇodā, le donneur de richesses, et plusieurs autres.

A Rome, une situation semblable, on l'a vu, est déjà révélée par le remarquable tableau des activités du *flamen Quirinalis*. Alors que le *Dialis* et, semble-t-il, le *Martialis* sont strictement attachés au culte de leur dieu, le *Quirinalis* officie au service de l'agricole Consus, répondant masculin d'Ops, fait un sacrifice propitiatoire à Robigus, la Rouille du blé, et participe sans doute à la *parentatio* de la mystérieuse Larenta, fabuleusement riche, et généreuse bienfaitrice du peuple romain.

Cette diversité, qui donnait à croire à Wissowa que le prêtre

1. Peu importent ici les discussions des anciens sur le titre et le commandement exacts de Cossus.

2. Comparer l'emploi du singulier *Quiris* au sens de « un Romain quelconque, de basse classe » : Juv. 8, 47 (*ima plebe Quiritem*), Ov. *Am.* 1, 7, 29 (*minimum de plebe Quiritem*), 3, 14, 9 (*ignoto meretrix corpus iunctura Quiriti*).

de Quirinus avait été dépossédé de ses anciennes missions proprement quirinales et tant bien que mal réemployé par la suite, est au contraire conforme à la nature du dieu, si on le comprend comme nous l'avons fait. Mais la légende des origines de Rome donne de façon saisissante l'énoncé et le développement de ce théologème.

Lorsque Romulus et Titus Tatius, — personnages qui, dans cette scène épique, incarnent, illustrent la première et la troisième fonctions [1] — mettent fin à leur guerre et fondent la société romaine complète, ils font chacun œuvre religieuse, ils instituent des cultes, chacun selon sa fonction. Or tandis que Romulus n'en institue qu'un seul, de Jupiter, Titus Tatius est censé en introduire à Rome toute une série dont Varron donne la liste (*L.L.* 5, 74) : *uouit Opi, Florae, Vedioui Saturnoque, Soli, Lunae, Volcano et Summano, itemque Larundae, Termino, Quirino, Vortumno, Laribus, Dianae Lucinaeque* [2]. Certes, cette liste est composite et en partie anachronique, contenant des divinités telles que Diana, Sol, Luna, qui ne semblent pas du plus vieux fonds romain, et, comme le Jupiter Stator attribué à Romulus, elle porte la marque du siècle où ont travaillé les premiers annalistes ; elle n'en est pas moins, quant au sens, quant au niveau des dieux, remarquablement homogène et conforme à ce que ces annalistes sentaient encore et mettaient dans la « composante sabine » qu'ils imaginaient. Sur les quatorze divinités qui accompagnent ainsi Quirinus, sept s'intéressent par des voies diverses à l'agriculture et à la vie rurale (Ops — associée calendérique du dieu des *Consualia* ; Flora, Saturnus, Terminus, Vortumnus ; Volcanus, auquel il est sacrifié le 23 août, en même temps qu'à Ops et à Quirinus, très probablement contre les incendies de

1. Ci-dessus, pp. 82-88.

2. Varron ne cède pas ici à son « sabinisme » ; il dit s'informer dans des « annales » : *nam ut annales dicunt, uouit Opi*, etc. Plusieurs noms de cette liste sont dans Dion. 2, 50, 3, certainement d'après Varron, mais l'auteur renonce à en rendre d'autres en grec ; Aug. *Ciu. D.* 4, 23, 1, donne la même liste, écourtée et altérée (il nomme *Lux* et la déesse Cloacina !), mais, au lieu de n'attribuer à Romulus qu'une seule fondation (Jupiter), il lui fait créer, symétriquement à Tatius, toute une liste de cultes (*Ianum Iouem Martem*, etc., et même *Herculem*, par déplacement sans doute de ce que dit Liv. 1, 7, 15) ; le docteur chrétien gâte ainsi la claire opposition de l'un (au premier niveau) et du multiple, du morcelé (au troisième) ; cf. un fait germanique de même sens, *Du mythe au roman*, 1970, pp. 101-102. — Dans la suite de ce livre, j'emploierai souvent l'expression « les dieux de Titus-Tatius » pour désigner brièvement ce groupement de dieux : que mes critiques me fassent la faveur de croire que je n'en attribue pas la fondation à un nommé Titus Tatius, ni à aucun autre ; il n'a, à mes yeux, qu'une valeur théologique, non historique.

récoltes ; les Lares, patrons des portions du sol, des carrefours) ; deux favorisent les naissances (Lucina, Diana) ; deux (Sol et Luna) sont des astres dont la religion romaine ne retient guère que le rôle régulateur des saisons et des mois ; un et peut-être deux (Vedius, Larunda — variante sans doute du nom de la bénéficiaire des *Larentalia*) ont ou passaient pour avoir un rapport avec le monde souterrain. Bref, le presque inconnu Summanus n'y contredisant pas, ces dieux se répartissent les morceaux, les dépendances, les annexes du domaine de la prospérité et de la fécondité, et Quirinus n'est qu'un élément de cette grande famille.

Un résultat du morcellement de la troisième fonction, à Rome et ailleurs, est qu'aucun des dieux qui la patronnent fragmentairement ne peut la représenter adéquatement dans les listes schématiques qui résument la structure tripartie. Même celui qu'un usage dominant installe à ce rang dans la « liste canonique » n'est pas, ne peut pas être complet. La raison qui l'a fait choisir de préférence aux autres est souvent claire. Chez les Indiens védiques, par exemple, j'ai rappelé plus haut la liste Mitra-Varuṇa, Indra, Nāsatya qu'a confirmée, chez les para-Indiens de l'Euphrate, la découverte d'un traité mitanien-hittite du XIV^e^ siècle avant notre ère. Au troisième terme, les deux jumeaux Nāsatya, ou Aśvin, sont des sauveurs en tout genre comme les Dioscures grecs, spécialement des médecins, et en outre un fait précis donne à penser qu'ils ont d'abord patronné l'un l'élevage des chevaux, l'autre l'élevage des bœufs, c'est-à-dire des deux sortes d'animaux qui intéressaient les sociétés indo-iraniennes archaïques [1] ; enfin leur caractère de jumeaux les met dans un rapport symbolique avec la fécondité en général. Cela n'empêche pas que, dans d'autres formes de la liste, ils cèdent leur mandat de troisième fonction aux déesses aquatiques, dans d'autres à Pūṣan, plus exact spécialiste de l'élevage qu'eux-mêmes, dans d'autres encore à la notion collective de « *Viśve Devāḥ* » qui reçoit alors sans doute le sens de « masse organisée des dieux », des dieux pris dans leur ensemble,

1. S. Wikander, « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, 6, 1947, pp. 27-39, traduit et commenté dans mon *JMQ. IV*, pp. 37-85 (pp. 48-50 sur les jumeaux ; cf. p. 59) ; « Nakula et Sahadeva », *Orientalia Suecana*, 6, 1957, pp. 65-95 (pp. 79-84 sur la différentiation des jumeaux par rapport aux chevaux et aux bovins) ; v. maintenant *ME.* I, pp. 73-89.

dans leur triple division, abstraction faite de leurs singularités. Cette dernière spécification divine rappelle, sur la terre, les *vaiśya*, la troisième des classes sociales : ce sont les membres des *viśaḥ*, des « clans », ainsi définis par leurs cadres sociaux, alors que les deux premières classes reçoivent des noms (*brāhmaṇá*, *kṣatríya*) dérivés de ceux de leurs principes (*bráhman*, principe sacré, quelle qu'en soit la valeur exacte ; *kṣatrá* « puissance »).

A Rome, c'est justement cette notion de masse organisée [1], mise en valeur dans le nom *Quirinus*, qui a été retenue dans la liste canonique, mais Quirinus représente si peu à lui seul l'ensemble de la « troisième fonction » qu'il ne paraît placé dans cet honneur que pour mettre son flamine à la disposition d'aspects plus matériels du même niveau : le soin des grains, le sous-sol. Sa fête même est ambiguë, associant un traitement des grains à la considération du peuple distribué en *curiae*, sous le contrôle du *Curio maximus*. On conçoit dès lors que, dans des circonstances particulières, la liste canonique Jupiter Mars Quirinus ait été sentie insuffisante, ou même impropre, et que le troisième terme y ait été remplacé par une autre divinité de troisième fonction, de ce qu'on peut appeler, pour reprendre l'affabulation de la légende, « les dieux de Titus Tatius ». Une de ces circonstances, qui concerne encore le *rex*, doit être signalée [2].

A l'époque républicaine, la *Regia* du Forum, la « maison du roi », est le centre des affaires religieuses. C'est dans ses murs qu'ont lieu les délibérations des pontifes, et que le grand pontife a ses bureaux. Si elle n'est pas proprement un temple, elle contient du moins des objets sacrés et sert de cadre à des cérémonies cultuelles. Les objets et les cérémonies, évidemment archaïques, se sont conservés, comme le *rex* lui-même, en marge des évolutions idéologiques. Plusieurs fois incendiée et reconstruite, les fouilles en ont révélé le plan très simple qui correspond bien à ce qu'on sait par ailleurs de ses usages, et il est probable que, avant de descendre dans la vallée, au temps même où leur domaine se réduisait au Palatin, les *reges* avaient

1. Ainsi s'explique peut-être une indication de Plin. *N.H.* 15, 120-121 : jadis deux myrtes se dressaient devant le temple de Quirinus ; l'un s'appelait le myrte patricien, l'autre le myrte plébéien ; le premier dépérit, l'autre se fortifia en fonction des progrès politiques de la plèbe.

2. M. C. Ampolo, dans *La parola del passato*, 141, 1971, a soutenu que la *Regia* devait son plan à un vieux Prytanée athénien, que le *rex sacrorum* copiait l'archonte roi, que Vesta, les Pénates étaient pris à la Grèce. J'examinerai ces propositions ailleurs. Cf. ci-dessus. p. 93, n. 2.

une *Regia* de cette forme [1]. Dans celle du Forum, de dimensions réduites, le principal corps de bâtiment est un trapèze presque rectangulaire divisé en trois pièces consécutives, l'une contenant un foyer et plus grande que les deux autres, celles-ci sensiblement égales entre elles. Or, en dehors de la gestion des pontifes, les actes religieux qui y sont signalés sont de trois types bien différents, pour deux desquels les textes disent expressément qu'ils ont lieu dans deux *sacraria* particuliers, deux chapelles, que, dès lors, il est tentant d'identifier avec les deux pièces mineures, attribuant aux autres emplois la pièce principale, les bâtiments accessoires, la cour [2].

1° Certains actes sont assurés par les personnages sacrés du plus haut rang, le *rex*, la *regina*, et aussi la *flaminica Dialis* : à toutes les *nundinae* celle-ci sacrifie un bélier à Jupiter (Macr. 1, 16, 30) ; à l'*agonium*, 9 janvier, première fête de l'année, c'est à Janus, dieu de « janvier » et de tous les commencements, que le *rex*, *princeps ciuitatis*, offre un bélier, *princeps gregis* (Ov. *F.* 1, 318 ; Varron *L.L.* 6, 12) [3] ; à toutes les calendes, la *regina sacrorum* immole à Junon soit une truie, soit une agnelle. Si Janus et Junon, que servent le couple royal, sont ici considérés comme régulateurs du temps au sens le plus général (début de chaque année, début de chaque mois), le Jupiter des *nundinae*, servi par la *flaminica Dialis*, semble avoir valeur politique : la légende attribuait en effet l'institu-

1. Peu importe, pour ce problème, l'âge de la première Regia dont il reste des ruines, Frank Brown, « The Regia », *MAAR.* 12, 1935, pp. 67-88. Des fouilles récentes ont mis au jour des constructions toutes différentes du VII^e^ et du VI^e^ siècles, F. Brown, « New soundings in the Regia ; the evidence of the early Republic », dans *Les origines de la République romaine, Entretiens sur l'antiquité classique de la fondation Hardt*, 13, 1967, pp. 47-64, et trois plans. Je dois un commentaire précis de ces plans à Mrs Susan Dawney (U.C.L.A.) qui a participé aux fouilles et qui pense que le bâtiment principal (vers 500) a reproduit un plan archaïque (comme est archaïque le type du puits ajouté plus tard dans la cour). Du VII^e^ siècle, il y a des traces d'un village (?), du VI^e^, des vestiges d'un petit sanctuaire. La pièce médiane a des seuils vers l'extérieur, et symétriquement, vers la cour ainsi que vers les pièces latérales.

2. Bien entendu, cette « concordance » simple n'est qu'hypothétique et l'ensemble des bâtiments peut avoir été distribué autrement : d'autres propositions ont été faites. La seule chose qui nous importe est que la « maison du roi » héberge les deux *sacraria* spécialisés, et eux seuls. Sur les *sacraria*, v. M. van Doren, « Les *sacraria*, une catégorie méconnue d'édifices sacrés chez les Romains », *AC.* 27, 1958, notamment pp. 35-36.

3. Peut-être doit-on comprendre que le *rex* officie aussi aux quelques autres *dies Agonales* de l'année : Varron emploie cette expression générale. Mais le bélier, *dux gregis*, est la victime propre à Janus en tant que dieu des commencements (ci-dessous, pp. 333-337).

tion de ce jour mensuel à Servius Tullius « pour qu'on y vînt en foule de la campagne à la ville, régler les affaires de la ville et de la campagne » (Cassius, dans Macr. 1, 16, 33) ; « pour qu'on vînt de la campagne à Rome y faire marché et y recevoir les lois ; pour que les actes des chefs et du Sénat fussent déférés à une assistance plus nombreuses et que, proposés à trois *nundinae* consécutives, ils fussent facilement connus de tous et de chacun » (Rutilius, *ibid.* 34) [1]. En somme, tous ces cultes ressortissent à la première fonction, administration du monde comme de l'État.

2° Un *sacrarium Martis*, dans la *Regia*, abrite des talismans guerriers de Rome qui ont été longuement examinés dans les Remarques Préliminaires [2] : c'est là que sont les *hastae Martis* dont le frémissement est un présage menaçant ; c'est là que, la guerre déclarée, le général désigné vient faire bouger (*commouebat*) d'abord les boucliers, puis « la lance de la statue », en disant : *Mars uigila* ! (Serv. *Aen.* 8, 3 : 7, 603). Sans doute est-ce aussi dans ce *sacrarium* qu'avait lieu le sacrifice offert in *Regia* par les « *Saliae uirgines* », accoutrées dans le costume des Salii, *cum apicibus paludatae*, dont parlait Cincius (dans Fest. p. 419 L²).

3° Enfin un second *sacrarium*, où nous a tout à l'heure conduits une autre discussion [3], est celui d'*Ops Consiua*, de l'Abondance apparentée à Consus ; il est connu par une indication de Varron (*L.L.* 6, 21) et par une notice de Festus (p. 354 L²). Le premier dit que cette chapelle était tellement sainte (*adeo sanctum*, correction probable pour l'inintelligible *ita actum*) que seules les vierges Vestales et le *sacerdos publicus*, c'est-à-dire le grand pontife, pouvaient y pénétrer ; le second parle d'un vase d'un type particulier (*praefericulum*), *quo ad sacrificia utebantur in sacrario Opis Consiuae.*

Ainsi la « maison du roi » réunit, ou plutôt sans doute juxtapose, classe en trois lieux des cultes relevant clairement de la souveraineté sacrée, de la guerre, de l'abondance : quoi de plus naturel, le roi de toute société, malgré son affinité spéciale pour la première fonction, ne pouvant se désintéresser des deux autres ? Mais l'intérêt du groupement est de donner à Ops, une autre divinité du « groupe de Titus Tatius », le rôle

1. Voir A. Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967, pp. 84-89 (« Nundinal letters and *Nundinae* ») et 191-206 (Appendix 3 : « Nundinae and the *trinum nundinum* »).
2. Ci-dessus, pp. 40-43.
3. Ci-dessus, pp. 168-169.

représentatif que la liste canonique, celle des flamines majeurs, donne à Quirinus : ce n'est pas sous l'aspect du peuple consommateur, mais directement sous celui de l'aliment à consommer, que la *Regia* loge la troisième fonction [1].

Ce premier examen de la triade, on le voit, n'a pas été stérile. Volontairement borné à ce qu'enseignent les statuts ou les activités des trois *flamines maiores* et à quelques données connexes, il n'épuise certainement pas tout le Jupiter, tout le Mars, tout le Quirinus des temps royaux, mais il donne un bilan solide et précis, quelques points fixes et coordonnés à partir desquels, de proche en proche, l'ensemble des dossiers des trois dieux peut être exploré. C'est à cette extension de l'enquête que nous allons d'abord procéder, avec le double souci, pour chacun, d'enrichir l'image originelle que nous en avons formée et de le suivre à travers son histoire.

Mais il nous faut rappeler une règle de méthode qu'on oublie souvent, au risque de beaucoup de confusions. Dans le signalement d'une divinité, la définition de son mode d'action est plus caractéristique que la liste des lieux de son action, des occasions de ses services. Une divinité importante est inévitablement sollicitée par tous et pour tout, parfois sur des domaines inattendus, éloignés de sa province principale ; elle y agit néanmoins et, si l'on se borne à constater la place excentrique de cette intervention, on la joindra sans nuance aux autres, centrales, et l'on dira que la divinité échappe à une description limitative, qu'elle est « omnivalente » ou « indéterminée ». Au contraire, si l'on regarde non pas *où*, mais *comment* elle intervient, on constate presque toujours qu'elle conserve, dans ses interventions les plus aberrantes, une manière et des moyens constants. L'objectif de l'étude est de déterminer cette manière, ces moyens. Un paysan invoquera un dieu guerrier pour la protection de son champ : le dieu n'en restera pas moins guerrier dans cet office, et non « agraire », au sens ordinaire du mot, au sens où l'est Cérès ; un général attendra, sollicitera d'un dieu souverain l'heureuse issue de sa guerre : le dieu, dans cette circonstance même, restera pourtant souverain, et non guerrier. Jupiter, Mars fourniront à cette règle de bonnes illustrations.

1. Gell. 4, 6, donne une indication de même sens, qu'il a lue *in antiquis memoriis*. Un jour que les *hastae Martis* s'étaient agitées dans la *Regia*, un sénatusconsulte prescrivit à l'un des consuls de sacrifier à Jupiter et à Mars *hostiis maioribus* et, parmi les autres dieux, d'apaiser ceux qu'il estimerait devoir l'être *lactentibus*.

CHAPITRE III

JUPITER

Le nom de *Juppiter*, du moins le thème *Jou-* (**Diou-*) est le bien commun des peuples italiques : sous des formes plus ou moins bien conservées, il se retrouve en osque comme en ombrien et dans les parlers latins. De plus, il est de formation claire et nul n'en conteste l'origine indo-européenne : il recouvre le védique *Dyáuḥ* (*Div-*), le grec Ζεύς (ΔιϜ-), et le sens propre, conservé en védique où le mot sert à la fois de nom divin et d'appellatif, est « ciel », l'étymologie suggérant la nuance « ciel lumineux ».

Mais ici se commet fréquemment une première erreur. L'antiquité et la transparence du nom une fois reconnues, on en conclut que le Jupiter primitif n'était que ce que signifie ce nom, et l'on s'appuie sur la valeur du dieu védique homonyme, qui n'est en effet que le Ciel et qui n'a pour fonction qu'une paternité universelle qui s'exprime aussi dans l'expression *Dyáuḥ pitā́*. C'est cela et cela seul que les pères des Romains auraient trouvé dans leur héritage. Ce raisonnement, qui a semblé si évident à beaucoup d'auteurs qu'ils n'ont pas même songé à le formuler, méconnaît deux faits, l'un familier à quiconque étudie les panthéons des peuples dits demi-civilisés : il n'y a pas solidarité limitative entre le nom et la définition d'un dieu, entre l'étymologie et la compréhension d'un concept divin ; l'autre, familier à qui pratique la comparaison entre les religions de peuples apparentés : des dieux de noms différents peuvent, dans des structures parallèles, occuper des places homologues et, inversement, des dieux de même nom peuvent avoir été affectés, avoir glissé à des places différentes. Pas un dieu scandinave ne porte un nom qui se retrouve dans la mythologie védique, et pourtant les rapports d'Óðinn, de Þórr, de Freyr (ou de Njörðr et de Freyr), volontiers réunis en liste dans cet ordre, recouvrent ceux de Varuṇa, d'Indra et des Nāsatya dans la plus vieille liste trifonctionnelle connue chez les Indiens. Inversement, dans la réforme zoroastrienne, Miθra a reçu les attributs et la fonction d'Indra excommunié et rejeté parmi

les démons. L'homonymie de Jupiter et de *Dyáuḥ Pitá* ne permet même pas de conclure à leur homologie. Elle le permet d'autant moins que le Zeus grec présente une complexité qui rappelle celle de Jupiter, et qui l'éloigne également de la simplicité, de l'insignifiance de Dyauḥ. Tout ce que l'étymologie du nom donne à penser, c'est que, en effet, aux origines — mais non pas aux origines romaines ni grecques : dans la préhistoire indo-européenne — **Dyeu-*, conformément à son nom, n'a été que ce qu'est resté Dyauḥ. Mais sur certains points du domaine indo-européen déjà, puis dans les étapes qui se sont insérées entre cette unité et l'installation des Italiques et des Hellènes sur leurs domaines respectifs, des évolutions avaient pu promouvoir ce dieu sans envergure, comme empêtré dans son immense et passive valeur naturaliste, à l'active position qui, dès les plus vieux témoignages, est celle de Jupiter comme de Zeus [1]. Zeus, Jupiter restent des dieux-ciel, mais ils sont aussi des dieux souverains d'une part, des dieux fulgurants de l'autre. Dans aucune de ces spécifications leur homologue védique n'est leur homonyme ; dans le *ṚgVeda*, les souverains sont Varuṇa et Mitra, le fulgurant est Indra.

Et, même dieu-ciel, Jupiter ne l'est pas de la même manière que Dyauḥ. Tant qu'ils n'ont pas été à l'école des Grecs, les Romains ne paraissent pas s'être souciés, dans l'univers, des trop lointaines perspectives et des merveilles qui les peuplent : le soleil même et la lune n'ont presque pas de rôle dans la religion, les étoiles aucun ; le firmament non plus : la voûte céleste, ce qui se trouve derrière le bleu qui alterne avec le noir, n'a pas plus d'intérêt pour la Ville latine que l'au-delà de la grande mer. Dyauḥ, c'était tout cela : la cosmographie védique distingue en bas la terre, *pṛthivî*, avec son sous-sol, en haut le ciel lointain, *dyáuḥ*, avec, parfois, un au-delà, et dans l'intervalle, l'entre-deux, *antárikṣam*, soit à peu près l'atmosphère. Cet éloignement de Dyauḥ commande sa théologie, inactuelle sinon passive. Le Zeus grec — petit-fils et successeur d'un Ciel, Ouranos, plus comparable à ce Ciel védique —, reste pleinement céleste, mais annexe l'atmosphère et agit surtout dans l'atmosphère : la cime de son Olympe est dans « l'entre-deux ». Le Jupiter

1. Ces évolutions, finalement convergentes, — Miθra, Zeus, Jupiter, à la fois célestes et fulgurants — se sont faites indépendamment et pour des raisons diverses. L'influence de dieux polyvalents du Proche Orient n'est pas exclue pour la Grèce, mais est bien improbable pour les Jupiter d'Italie. **dyeu-* a eu une autre promotion en hittite (ci-dessus, p. 48, n. 3) : il y remplace **deiwo-* comme appellatif, « dieu ».

Romain, lui, est complètement descendu d'un étage : malgré ses premiers sanctuaires placés sur les bien modestes hauteurs de la Ville, il reste, comme elles-mêmes, proche de la plaine. Un résultat de cette évolution, en Grèce comme à Rome, a été de remettre à Zeus comme à Jupiter, et cela, semble-t-il, dès avant l'histoire, le maniement de l'accessoire plus atmosphérique que céleste qu'est la foudre. De fait, dans son aspect naturaliste, plutôt que de la lumière sereine ou de la chaleur, c'est de la foudre que Jupiter est le maître, de la foudre avec son décor et son accompagnement, l'orage et la pluie. Même une épithète comme *Lucetius*, connue aussi en pays osque, qui paraît d'abord se rapporter directement à la lumière, et que les Romains hellénisés ont ainsi comprise (Serv. *Aen.* 9, 570 ; etc.), désigne en réalité le flambloiement de l'éclair ou de la foudre : le vénérable chant des Salii emploie au vocatif la variante *Leucesie* dans un contexte où il s'agit du tonnerre. Et Jupiter n'a pas attendu l'exemple de Zeus ni la casuistique minutieuse des *Libri Fulgurales* étrusques pour communiquer avec les hommes par ce signe auquel la *flaminica Dialis* manifestait une grande sensibilité religieuse. Si une autre épithète ancienne, *Elicius*, ne fait pas allusion à la foudre comme le croyaient certains érudits anciens et comme l'admet, dans la légende des origines, le foudroiement du roi Tullus Hostilius par un Jupiter Elicius mal évoqué, sans doute se rapporte-t-elle, comme le pensent plusieurs modernes, à l'ouverture des réservoirs de la pluie [1], et, s'il n'est pas sûr que Jupiter ait été le destinataire du rituel, plutôt magique, du *lapis manalis*, de la pierre introduite par la porte Capène et promenée dans la ville en temps de sécheresse (Fest., p. 255 L^3, etc. ; Latte, p. 78, n. 4), il était si bien compris comme le maître de la pluie que des cérémonies relativement tardives, comme les *Nudipedalia*, destinées elles aussi à la faire tomber, se sont rattachées naturellement à lui (Petr. 44, etc.).

Enfin, dieu du ciel proche, il y fait paraître les *auspicia*, les signes que, dieu souverain, il donne aux chefs de Rome par les oiseaux et que les augures — *interpretes Jouis O. M.*, dira Cicéron (*Leg.* 2, 20) [2] — observent dans une portion de ciel imaginairement découpée.

1. Cf. le nom de la cérémonie du *lapis manalis* : « *Aquaelicium* » (Paul. p. 94 L^2) ; F. Bömer, « Der sog. Lapis Manalis », *ARW.* 33, 1936, pp. 270-281.

2. Catalano, *DA.*, p. 155.

Déjà certains côtés de la théorie des éclairs, mais surtout celle des auspices dépassent l'aspect naturaliste de Jupiter et relèvent de son aspect souverain. *Rex*, collègue et moniteur céleste du *rex* terrestre, c'est à ce titre qu'il doit son rang et son prestige. C'est à ce titre aussi, naturellement, qu'il a été le plus sensible aux évolutions lentes et aux mouvements brutaux qui ont transformé la vie politique des Romains. Bien que les témoignages de la souveraineté de Jupiter se multiplient surtout après sa promotion capitoline, elle est certaine dès les plus anciens temps. Les principaux faits ont été signalés dans l'esquisse du plus ancien Jupiter [1], notamment la complémentarité de son flamine et du *rex*, et son patronage des marchés royaux et politiques qu'étaient les *nundinae*. On peut joindre la fête obscure des *Poplifugia*, qualifiée « feriae Jouis », sur laquelle on ne sait rien, mais qui paraît faire pendant au *Regifugium*, ce qui indique une articulation *populus* ~ *rex* qui ne peut se comprendre qu'en termes politiques.

Politique et droit, puissance et justice se rejoignent, au moins idéalement, par de multiples points : un autre élément du prestige de Jupiter comme de Zeus, comme des dieux souverains de l'Inde védique, Varuṇa et Mitra, est son rôle de témoin, de garant, de vengeur des serments et des pactes, dans la vie privée comme dans la vie publique, dans le commerce entre citoyens ou avec les étrangers. La poésie classique a rendu familière l'image, quelque peu grécisée, du dieu « sanctionnant » l'engagement par un coup de tonnerre. Moins spectaculaires, des rituels archaïques sont fondés sur cette vocation du dieu, notamment le rituel des *fetiales*, des prêtres qui vont réclamer au peuple virtuellement ennemi la réparation d'un tort, puis qui lui déclarent la guerre dans une forme pieuse et juste, enfin qui concluent la paix avec lui. Le Jupiter *Lapis*, ainsi nommé en la circonstance, d'après la pierre que le fétial lance avec une formule exécratoire [2], ne paraît pas séparable du très ancien Jupiter *Feretrius*, dont le temple minuscule, sur le Capitole, servait de conservatoire à cette pierre.

Le serment est de Jupiter, mais aussi de Dius Fidius [3], et les rapports des deux personnages sont une question controversée : Dius Fidius a-t-il été d'abord un dieu du niveau souverain, voisin mais indépendant de Jupiter, se réservant, comme

1. Ci-dessus, pp. 164, 184.
2. Ci-dessus, pp. 106-107, et ci-dessous, pp. 580-581.
3. P. Boyancé, « Fides et le serment », *Coll. Lat.* 58 (*Hommages à A. Grenier*), 1962, pp. 329-341, repris dans *Etudes...*, pp. 91-103

l'indique la *fides* incluse dans son nom, le serment et toute la province de la loyauté, et laissant à Jupiter la souveraineté politico-religieuse, le *regnum*, les *auspicia* ? Au contraire Dius Fidius n'est-il qu'un aspect, un nom spécial de Jupiter qui aurait acquis quelque autonomie ? Si elles sont vraiment distinctes, les deux divinités se sont en tout cas interpénétrées : Jupiter veille aussi sur les serments, Dius Fidius lance aussi l'éclair, son temple a une ouverture vers le ciel et on ne jure par lui qu'à découvert. Ni les rapports de Dius Fidius avec un personnage très mal connu, Semo Sancus, ni la ressemblance de son nom avec celui du dieu ombrien patron de la citadelle, dans les Tables d'Iguvium (dat. *Fisie Sansie*, etc.), n'orientent ce problème, à vrai dire mineur [1].

La signification de la propriété reconnue au seul Jupiter sur les Ides de chaque mois est aussi discutée. Ce rapport est en tout cas important : aux Ides, avec beaucoup de solennité, dans une procession qui remontait la Sacra Via, le *flamen Dialis* menait un agneau blanc au Capitole et l'y sacrifiait ; d'autre part, le *dies natalis* des temples de Jupiter tombe généralement un jour d'Ides. Certains antiquaires romains expliquaient cette affinité par le caractère céleste et lumineux de Jupiter (Macr. 1, 15, 14) : les Ides, marquant en principe la pleine lune, seraient le moment le plus lumineux du mois, puisqu'à l'éclat du soleil succède celui de l'autre luminaire ; cette ingénieuse explication, admise parfois par les modernes, n'est pas satisfaisante, car Jupiter ne se manifeste guère comme dieu de la lumière en soi et son rapport supposé avec la lune est également sans appui. Personnellement, je préfère envisager le problème dans l'ensemble des « jours singuliers » du mois, en tenant compte des Calendes, jour opposé aux Ides et qui ont elles aussi un patron, Janus. Et la raison de ce dernier patronage est claire : Janus est *deus omnium initiorum*, le dieu des *prima*, et les Calendes sont le premier jour du mois ; le droit de Jupiter sur les Ides, sommet du mois, articulation entre la quinzaine croissante et la quinzaine décroissante, n'est-il pas fondé sur la raison symétrique que Jupiter, suivant la formule de Varron, possède les *summa* [2] ? Les Calendes et les Ides appartiennent respectivement aux deux dieux comme leur appartiennent, pour les mêmes raisons, sur le terrain, à Janus la colline-seuil, le Janicule,

1. Latte, pp. 126-128. A. Ernout, *Philologica* II, 1957, p. 178, sépare *Sancus* de *sancio*, etc., et pense à une origine étrusque. Cf. ci-dessus, p. 91, n. 2.
2. Ci-dessus, p. 114.

à Jupiter la colline-citadelle, le Capitole. A propos de janvier, mois de Janus, les Fastes d'Ovide utilisent avec insistance cette philosophie des deux superlatifs : à propos des Calendes, il multiplie les références au caractère *primus* de Janus (v. 64, 163, 166, 172, 179-180) ; puis, au 13 du mois, c'est-à-dire aux premières Ides que rencontre le poème, il se livre à d'autres variations, cette fois sur la « grandeur », *magnus* (587), et même sur la série *magnus maior maximus* (603-606) habilement associée au titre *Augustus* et culminant dans le *summus* (608 : *summos cum Joue*) qui est le terme même de Varron. Cette notion est importante, puisque c'est elle que mettra en valeur, au Capitole, le second superlatif de Jupiter O. M., le premier notant son utile bonté ou sa générosité. Bref, Jupiter est au sommet de l'*ordo deorum*, de l'*ordo mundi* même, compris comme une pyramides de *maiestates* : il est *summus*, *maximus*, heureuses expressions de son caractère « souverain » [1].

Jusqu'à ce point, la figure de Jupiter reste celle, différentielle, qu'avaient découverte, pour le Jupiter de la triade primitive, les offices de son flamine et sa place dans l'idéologie des légendes royales. Si certains traits se sont accentués, quelques-uns ajoutés, tous conviennent à un dieu essentiellement souverain, siégeant dans un ciel proche de l'homme. Mais n'est-il que cela ? Son signalement de première fonction est-il vraiment limitatif ? N'est-il pas un dieu omnivalent, aussi bien actif sur les deux autres niveaux, dans la guerre et dans la fécondité ? Plusieurs latinistes l'ont pensé. Il serait étonnant en effet, que de tels services lui fussent interdits : la souveraineté est *sui generis* ; seule d'entre les « spécialités » divines, si l'on peut dire, elle a par nature un droit de regard sur les autres, sur toute chose, sans quoi elle ne serait pas souveraineté. De plus, par la pluie, comment le roi céleste n'intéresserait-il pas l'agriculture ? Mais deux précautions s'imposent ici. Il faut d'abord bien cerner et analyser les faits que l'on considère, ne pas leur donner sommairement des étiquettes générales où se perdraient leur originalité ; il faut aussi, tenant compte de ce qui a été dit à la fin du précédent chapitre, observer de près, dans les cir-

1. On a longtemps pensé que dans la plus vieille série de monnaies, si l'as, en tant que point de départ, est à l'effigie de Janus, il est suivi, sur la monnaie divisionnaire la plus considérable, le *semis*, par la tête de Jupiter ; mais il s'agit plutôt de la tête de Saturne (ci-dessous, p. 219, n. 1).

constances où Jupiter paraît être agraire ou guerrier, le *mode* de ses interventions.

Les faits qu'on allègue du côté agraire sont peu nombreux. On cite d'abord quelques épithètes, qu'on n'ose dire cultuelles, extraites de la collection des onze que saint Augustin a accumulées dans la *Cité de Dieu*, 7, 11 et 12. Justement *Ruminus*, celle dont le polémiste chrétien s'amuse le plus — la moitié du chapitre 11 est consacrée à des plaisanteries sur le sexe du dieu — n'a probablement pas le sens qu'il lui donne (« celui qui allaite les animaux ») ; Wissowa, p. 242, que suit Latte (p. 111), paraît avoir raison de reconnaître dans la série *Rumina*, *Ruminalis ficus*, Jupiter *Ruminus* le nom même de Rome avec un vocalisme étrusque (cf. *Rumaχ* « Romain ») scrupuleusement conservé par la langue sacrée. Deux autres, Jupiter *Almus*, Jupiter *Pecunia* (auquel saint Augustin consacre toute la diatribe du chapitre 12), auraient besoin d'être précisées quant aux circonstances de leur emploi, ou même simplement confirmées. Le Jupiter *frugifer* d'Apulée et d'une inscription tardive sent la littérature et ne prouve rien pour les origines. Enfin Jupiter *Farreus* (Wiss., p. 119) n'est pas ainsi appelé pour un rapport ordinaire qu'il aurait avec le froment, mais concerne uniquement le rituel de la forme la plus auguste du mariage, la *confarreatio*, qui doit son nom au gâteau de froment qu'y tenaient les deux époux ; dans sa brièveté, l'épithète signale simplement que le dieu, avec sa valeur ordinaire de garant des engagements, préside aux actes symboliques de cette cérémonie à laquelle doit participer son flamine et qu'il peut lui-même interrompre d'un coup de foudre (Serv. *Aen.* 4, 339).

Quant aux données rituelles, elles se réduisent à deux. Il y a d'abord, dans la religion rurale (Cato *Agr.* 132), le festin, *daps* — pratiquement de la viande rôtie et une coupe de vin, *culigna*, *urna uini* — qui est offert à Jupiter avant les semailles d'hiver ou de printemps (Fest. pp. 177-178 L[2]) et d'où l'on tire le vocable *Dapalis*. On conçoit que le paysan s'adresse en suppliant, à ce point de son travail, au dieu qui déchaîne ou retient l'orage. Mais, dans la formule que cite Caton, toute d'offrande, sans aucune demande, rien n'oriente en ce sens et, si le paysan a cette idée, il la garde pour lui, au fond de sa pensée. Les termes employés, *daps*, *pollucere* suggèrent autre chose [1] : Jupiter est

1. V., dans l'étude fondamentale d'E. Benveniste, « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *L'année sociologique*, 1951, à la p. 17 ; repris dans *Problèmes de linguistique générale*, 1966, aux pp. 323-324.

ici régalé (c'est la nuance, laïque et religieuse, de *pollucere*, terme particulièrement affecté, semble-t-il, au dévorant Hercule), dans un festin qui est, au moins symboliquement, *amplum ac magnificum*, comme dit Festus à propos du dérivé *dapaticum*. Bref, deux fois l'an, le paysan romain traite Jupiter comme fait le paysan grec d'Ovide, le pauvre Hyriée, qui offre en *daps* au dieu qui le visite, après ses maigres légumes, avec son vin, l'unique bœuf qu'il possède (Ov. *F.* 5, 522). Il est clair qu'Ovide colore ici la légende grecque qu'il versifie d'après le rituel romain, et celui-ci s'en trouve éclairé : c'est une opération de type potlatch, où certes le paysan compte bien, par devers lui, recevoir la contre-partie de sa dépense, mais sans le dire, sans le manifester, sans rien demander. Il traite Jupiter comme un visiteur de marque qui réclamerait son hospitalité. Autrement dit, avec la coloration propre aux choses rurales, c'est encore en *summus* qu'est ici honoré Jupiter. Cette interprétation est confirmée par la cérémonie, certainement apparentée, de l'*epulum Jouis* [1], qui est urbaine et sans incidence agraire et d'où Jupiter tire un surnom parallèle à *Dapalis*, *Epulo*, épigraphiquement attesté : en ville ou à la campagne, sur le Capitole ou dans la villa, le seigneur Jupiter veut un hommage alimentaire ; l'hommage se réduit à un rôti et à une rasade symboliques chez l'économe paysan, mais, parmi les citadins, consiste en un vrai festin au son des flûtes.

La seconde preuve qu'on a cru trouver d'un « Jupiter agraire » est l'attribution, certaine, qui lui est faite des deux *Vinalia*, ceux d'été, *Vinalia rustica* (19 août) et ceux de printemps, *Vinalia priora* (23 avril), et sans doute, malgré des objections récentes, des *Meditrinalia* (11 octobre) [2]. Cette attribution est le plus souvent interprétée, en termes naturalistes, par la qualité fulgurante de Jupiter ; Pline disait déjà, transcrivant Varron et pensant certainement à la fête d'août, *hunc diem festum tempestatibus leniendis institutum* (18, 89) et, un peu plus loin (18, 284), unifiant les intentions de trois fêtes, *tria namque tempora fructibus metuebant, propter quod instituerunt ferias diesque ferios, Robigalia* (25 août), *Floralia* (29 avril), *Vinalia* (certainement ceux du 19 août) ; et l'on a rapproché le vers 419 du second chant des *Géorgiques*, d'autant plus utile

1. Latte, pp. 74, n. 2, 165, n. 2, 377 (mais p. 251 !).

2. Ceci résume « *QII.* 14-16 (Jupiter et les *Vinalia* ; le mythe des *Vinalia priora ; inter exta caesa et porrecta*) », *REL.* 39, 1961, pp. 261-274, où l'on trouvera la bibliographie antérieure (Bömer, Schilling).

ici qu'il n'a pas été écrit pour justifier la fête : et *iam maturis metuendus Juppiter uuis.*

Plausible pour les *Vinalia* d'été, à la veille de la récolte, cette explication doit, là-même, être strictement limitée. W. Warde Fowler écrivait, il y a plus d'un demi-siècle : « The gift of wine might naturally be attributed to the great god of the air, light and heat. » Non : dans les phrases de Pline comme dans les vers de Virgile, il ne s'agit que des dégâts (*metuebant* ; *metuendus* ; *tempestatibus leniendis*) que Jupiter, maître de la foudre et de l'orage, peut infliger aux raisins presque mûrs et dont on lui demande de s'abstenir. Ni chez Pline, ni dans le peu qu'on sait des rites (Varr. *L.L.* 6, 16), il n'est question d'une part positive qu'il prendrait à la maturation du fruit, — cela seul qui l'apparenterait aux divinités dites agraires.

Mais il y a deux difficultés. Le temps, *Wetter*, la pluie et le beau temps suivant les moments, c'est-à-dire la machinerie du Jupiter naturaliste, ne sont pas moins importants pour les autres cultures que pour la vigne : soit par la sécheresse, soit par la tempête, les champs et les jardins, eux aussi, peuvent être dévastés. Comment se fait-il que la demande ou la reconnaissance des hommes ne s'oriente vers Jupiter qu'en faveur de la vigne ? D'autre part, pour la vigne même, l'explication est insuffisante : l'expression de la reconnaissance des hommes dépasse la circonstance précise où Jupiter, maître des orages, est intervenu, ou plutôt s'est abstenu ; il n'y a pas seulement les *Vinalia* du temps de la vendange, il y a aussi les autres fêtes du vin, notamment les *Vinalia* du 23 avril, où les prémices du vin nouveau sont offertes au dieu avant toute consommation profane. Or, dit Pline (18, 287), il ne s'agit plus ici des raisins, mais de leur jus déjà traité par l'art des hommes : *Vinalia priora... sunt VIII Kal. Mai. degustandis uinis instituta, nihil ad fructus attinent.*

Par conséquent, sans contester que les Romains aient aussi pensé à abriter leurs vignobles des fantaisies tonnantes de Jupiter — pourquoi ne pas exploiter toutes les valeurs, toutes les puissances du dieu auquel on s'adresse ? — il semble que le patronage de Jupiter se justifie autrement, plus amplement. De fait, il ne s'intéresse pas à la croissance des grappes, mais à leur utilisation, à leur produit, au vin ; exactement, sa première marque d'intérêt commence avec la première grappe mûre, que, dans l'intervalle d'un sacrifice, *inter exta caesa et porrecta* [1],

1. V. ci-dessous, p. 436.

doit couper le *flamen Dialis*, comme pour en prendre possession au nom du dieu ; sa seconde porte sans doute sur le vin doux qui est prêt quelques semaines plus tard ; sa troisième, en tout cas, et la principale, au printemps suivant, sur le vin fait. Le rapport n'est pas « agraire », n'est pas entre Jupiter et la plante, mais entre Jupiter et la liqueur. Et c'est la convenance particulière entre ce dieu et ce produit qu'il faut comprendre [1].

Le mythe des *Vinalia*, moins artificiel qu'on ne dit parfois, et plutôt simplement rajeuni par son adaptation à la légende d'Enée, ne met en scène qu'un Jupiter souverain. Selon la variante la plus ordinaire (mais toutes conservent le motif essentiel), à la suite du vœu généreux que lui fait Enée de tout le vin du Latium, il donne au Troyen la préférence sur un adversaire impie qui revendiquait ce vin pour lui-même et lui livre le Latium : collation du pouvoir par le dieu qui dispose du pouvoir. Là est sans doute, comme l'a indiqué M. Robert Schilling [2], la solution du problème. Le vin n'est pas un produit comme les autres, comme le pain, comme la salade d'herbes, comme le fourrage. Il n'est pas nourricier, il est enivrant, il a des puissances merveilleuses. L'ivresse n'est pas seulement une débauche plébéienne ; par elle, dans une illusion plus forte que la réalité, l'homme se dépasse. Il en est ainsi généralement des grandes boissons enivrantes, et, par un effet naturel, il est fréquent de les voir revendiquées, obtenues ou dérobées par les dieux des niveaux supérieurs : le voleur et l'usager principal du *soma* ce n'est pas une divinité protectrice des plantes, c'est Indra, le dieu guerrier, qui accomplit ses exploits dans l'ivresse ; le voleur et le possesseur du meilleur hydromel, ce n'est pas l'un des Vanes, dieux de la fécondité des bêtes et des champs, c'est Óðinn, le souverain magicien, le roi des dieux, et l'ivresse qu'il y puise est celle qui donne science et poésie. En définitive, le droit reconnu à Jupiter sur cette boisson enivrante, l'*epulum* qui lui est servi au Capitole et la *daps* dont le régale le paysan — et qui consiste partiellement en vin — dérivent de la même conception : ce sont des hommages rendus au souverain céleste, et non des marchandages avec un dieu agraire.

1. Il est remarquable que le nom du Jupiter étrusque, *Tinia*, paraisse survivre comme nom de *uasa uinaria* (Paul. p. 452 L² ; variante : *tinas*, acc. pl., Varron dans Non. p. 872 L).

2. *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, pp. 131-148.

Quant à un intérêt de Jupiter pour la guerre ou pour les combattants comme tels, le seul rituel archaïque qu'on pourrait alléguer est celui des dépouilles opimes [1]. Mais l'intérêt du dieu y est défini, limité par une condition qui prouve que, là aussi, il reste placé dans la zone de la souveraineté. Selon l'une des variantes, c'est à lui, Feretrius, que sont consacrées toutes les dépouilles opimes, définies comme les dépouilles du chef ennemi conquises par le chef romain. Dans l'autre variante, si l'interprétation de Latte est juste, comme je le crois, toutes les dépouilles opimes proviennent d'un chef ennemi, mais sont de trois sortes, suivant que le vainqueur est un général romain combattant sous ses propres auspices, un officier ou un simple soldat : or seules les premières vont à Jupiter, et les autres, respectivement à Mars et à Quirinus. Il est clair que la notion de chef romain, et de chef suprême, est ici l'essentiel. La dédicace que Tite-Live, qui suit la première variante, fait prononcer par Romulus, après sa victoire sur Acron, roi de Caenina, exprime bien cette précision (I, 10, 6) : « Jupiter Feretrius, je t'apporte ces armes d'un roi, moi, Romulus roi, vainqueur... » L'affaire se passe, hommes et dieu, entre rois.

L'annalistique a attribué à Romulus la fondation d'un second culte qui met Jupiter en rapport avec la guerre, celui de Jupiter Stator. Elle l'a fait en démarquant un événement bien postérieur : la dédicace, au pied du Palatin, d'un temple sous ce vocable à la suite du vœu de M. Atilius Regulus, en 294. Si l'on n'en peut rien conclure quant aux origines, l'épisode révèle du moins ce qu'on attendait de Jupiter sur les champs de bataille à l'époque où il a été rédigé. La victoire que Romulus demande et obtient de Jupiter, ce n'est pas l'effet naturel d'un combat bien engagé, c'est un véritable miracle, un retournement du cours qu'a pris le combat et qui, sans l'intervention du dieu, se terminerait au contraire par le désastre des Romains. « Jupiter », dit le Romulus de Tite-Live (I, 12, 4-6) en levant ses armes vers le ciel, alors que le flot de ses soldats en fuite l'a déjà entraîné jusqu'à la porte du Palatin, « c'est sur l'ordre de tes oiseaux que j'ai jeté ici, sur le Palatin, les premiers fondements de la ville... O père des dieux et des hommes, écarte au moins d'ici les ennemis, ôte leur frayeur aux Romains et arrête leur fuite honteuse ». Ce n'est pas là, dans la guerre, l'action d'un « dieu de la guerre », ni d'un « dieu guerrier ». Les moyens du miracle sont d'un autre ordre que la force phy-

1. Ci-dessus, pp. 178-180 ; sur Jupiter Feretrius, v. G. Ch. Picard, *Les trophées romains*, 1957, pp. 121, 123.

sique et même que le courage inébranlé : par une mutation soudaine et inexplicable des cœurs, il transforme les fuyards en héros et, gratuitement, leur donne l'avantage qu'ils ne méritaient plus. Que telle ait bien été la valeur du culte et le sens du vocable Stator, cela ressort de l'événement de 294 et du vœu, certainement historique, du consul : « Il voue un temple à Jupiter, dit Tite-Live (10, 36, 11), s'il arrête la fuite de l'armée romaine et si, dans une reprise du combat, les légions des Samnites sont victorieusement taillées en pièces. » L'effet est immédiat. Un effort général rétablit la situation dans un évident miracle : « Il sembla que les dieux eux-mêmes, continue Tite-Live, avaient pris le parti du nom romain, tant la décision des armes fut emportée facilement... » Et, en 207, quand Hasdrubal s'apprêtait à franchir les Alpes pour rejoindre son frère Hannibal en Italie, c'est peut-être à ce souvenir, à cette vocation reconnue au dieu de renverser les situations désespérées que se référaient les pontifes quand ils choisirent le temple de Jupiter Stator comme salle de répétition pour le chœur de jeunes filles qui devaient, en procession à travers la ville, chanter l'hymne de Livius Andronicus (Liv. 27, 37, 7) [1].

On voit que les rapports, même légendaires, entre Jupiter et la guerre, non seulement à l'époque royale, mais même au début du IIIe siècle, relèvent d'un autre type que de celui d'un dieu guerrier : ici encore, le mode d'action est plus caractéristique que la circonstance. Comme contre-épreuve on notera, en un autre point des légendes royales, l'hostilité déclarée de Jupiter — qui finalement le foudroie — envers le plus strictement, le plus techniquement guerrier des quatre rois préétrusques, Tullus Hostilius [2].

Ainsi se trouve plus complètement décrit, et de manière cohérente, le souverain céleste archaïque. On voudrait pouvoir

1. On ne sait pour quelle raison, en 146, le préteur Q. Metellus Macedonicus construisit un autre temple à Jupiter sous ce vocable. Sans doute l'avait-il voué en un moment particulièrement périlleux de la dure guerre dont il revenait.

2. Cela ne veux pas dire que Jupiter se soit jamais désintéressé de la guerre : les monnaies, où il apparaît abondamment, suffiraient à établir le contraire, Mattingly, *RC*. pp. 59-60 (la Victoire, le char triomphal lui sont étroitement associés) ; mais sa contribution à la victoire n'est pas la même que celle de Mars. Les deux divinités sont associées dans la figuration de certaines pièces d'or de la République : « The gold coinage marked LX, XXX, XX, has as obverse head of Mars, as reverse eagle on thunderbolt : it was a war coinage under the protection of the supreme god Jupiter and the god of war, Mars », *ibid.*, p. 55.

l'observer dans les grandes crises de l'histoire, mais pour les premières, les plus importantes sans doute, la part qu'on peut faire à l'événement dans la tradition est trop incertaine.

Qu'advint-il du culte sous la domination étrusque ? Sous le nom de Tinia, les Étrusques honoraient un dieu qu'ils avaient assimilé à Zeus et dont eux-mêmes, comme les Romains, sentaient la parenté avec Jupiter. Peut-être la légende de l'augure Attus Navius — les augures, *interpretes Jouis*, avaient des traditions solides, et celui-là était l'honneur de la corporation — conserve-t-elle le souvenir d'une concurrence entre la conception nationale et la conception de l'occupant. A Tarquin est fait honneur du projet du temple capitolin ; mais on lui attribue l'idée d'autres novations : il voulut changer le système des trois primitives centuries de cavaliers (et, à en juger par leurs noms étrusquisés, *Ramnes*, *Luceres*, *Titienses*, il y eut en effet quelque réforme à cet égard). Attus Navius, qui était alors le plus célèbre des augures romains, affirma qu'on ne pouvait toucher à cette matière sans avoir observé les oiseaux, c'est-à-dire consulté Jupiter dans son ciel ; ou selon d'autres, interrogé par le roi, il déclara que les oiseaux étaient contraires. Irrité, et pour bafouer un art qui le gênait, Tarquin lui dit : « Eh bien, devin, fais les observations (*inaugura*) et dis-moi si la chose à laquelle je pense est possible : « Navius prit son *lituus* — qui resta, après celui de Romulus, le second *lituus* fameux de la fable romaine —, observa le ciel et répondit affirmativement. Le roi éclata de rire et tira de dessous son manteau un rasoir et une pierre à aiguiser : « Je pensais, dit-il, à te demander de couper cette pierre avec ce rasoir ! » Sans perdre contenance, Navius prit les deux objets et le dieu fit le miracle : le rasoir coupa la pierre. Tarquin renonça à son projet (Liv. 1, 36, 2-4).

On ne peut préciser quelle était l'intention religieuse des rois étrusques dans l'établissement du temple capitolin [1]. Entre autres choses, quant à Jupiter, il devait s'agir d'étrusquiser le dieu souverain des Latins, auquel le corps des augures n'était certainement pas seul à confier sa résistance et ses espoirs. L'expulsion des Tarquins arrêta ce processus, mais, en même temps, l'abolition de la royauté et l'établissement de la république aristocratique, puis bientôt le conflit croissant du patriciat et de la plèbe marquèrent, sans la changer profondément, l'idée que les Romains libérés se faisaient de leur dieu. Un chapitre prochain sera consacré à l'ensemble de la création capi-

1. Ci-dessous, pp. 315-317.

toline. Pour Jupiter lui-même, voici comme il apparaît au sortir de la crise étrusque.

La vieille triade Jupiter Mars Quirinus, obscurcie dans son troisième membre par les nouvelles classifications sociales que couvre le nom de Servius Tullius, est définitivement hors de l'actualité. Elle subsiste dans quelques rituels, mais la structure conceptuelle qu'elle exprime est démodée. Les trois *flamines maiores* gardent leur place d'honneur, comme le *rex sacrorum* au-dessus d'eux, mais l'activité, la puissance religieuse sont aux mains des *pontifices* [1]. Le dieu souverain, que ne limitent guère ses nouvelles associées féminines, est dorénavant à l'aise pour devenir « le grand dieu », et non plus seulement le premier des grands dieux de l'État. Sa majesté se trouve encore accrue du fait qu'il est, par la disparition de son confrère terrestre, le seul *rex* réel de Rome, le seul survivant d'un temps et d'une idéologie révolus ; en effet, bien que l'annalistique ait parfois dessiné les anciens rois à l'instar des magistrats (il est possible que la collégialité de Romulus et de Titus Tatius ait été suggérée par le double consulat), diverses raisons donnent à penser que les deux types d'hommes sont fondamentalement différents et que les rois primitifs étaient plus prestigieux, plus proches du dieu souverain que ne devaient l'être les plus hauts détenteurs républicains de l'*imperium* [2]. C'est alors que Jupiter devient *Optimus Maximus*, — titulature qu'il n'y a aucune raison de faire venir de Grèce et qui rejoint des formules juridiques bien romaines ; dans la péroraison du *Pro domo sua*, Cicéron dit fort exactement que le dieu a été appelé *Optimus propter beneficia et Maximus propter uim* [3].

1. Ci-dessus, pp. 116-125.

2. De points de vue différents, c'est la thèse de plusieurs beaux livres : S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, 1945 (chap. 2 et 3 : « *Rex* latino *e rhesos* siculo », « L'evoluzione del concetto di sacerdozio ») ; U. Coli, *Regnum*, 1951 (4 : « Aspetto religioso della regalità ; inaugurazione del re ») ; P. Catalano, *DA*. (3e partie : « Auguria e auspicia in età regia »). — P. de Francisci avait publié en 1944 un essai, *Dal regnum alla res publica*, dont il a modifié quelques positions dans son grand livre *Primordia Civitatis*, 1959. Cf. M. I. Henderson, « Potestas regia », *JRS*. 47, 1957, pp. 83-87.

3. J. Marouzeau, *CRAI*., 1956, pp. 347-348 (et *REL*. 34, 1956, pp. 40-41), pense que cette valeur morale n'est pas la plus ancienne ; *Optimus* aurait eu d'abord une valeur étymologique, plus concrète, en rapport avec *Ops*. Le rapprochement fait par cet auteur de Jupiter Optimus et de Bona Dea est en l'air, *Eranos* 54, 1956 (*Mél. G. Björck*), pp. 227-231. V. la discussion de R. Schilling, « A propos de l'expression Jupiter Optimus Maximus », *Soc. Acad. Dacoromana, Acta Philol*., 3, 1964, pp. 345-348 ; A. Magdelain, p. 272 de « Praetor Maximus et Comitiatus Maximus », *IVRA* 20, 1969, pp. 257-285. La thèse selon laquelle *Maxi-*

Mais, par là même, Jupiter Capitolin se trouve dans une situation délicate : à travers la République, il prolonge le régime déchu. Par delà les magistrats temporaires qui lui témoignent leur respect et qu'il consent à inaugurer, il reste le modèle de ce qui ne doit plus être, de ce qui est officiellement abhorré, de ce que les ambitieux rêvent parfois de restaurer. Il arrive qu'il semble les encourager, mais, finalement il les abandonne, à la foix *rex* et Jupiter *Liber*, Jupiter *Libertas*, — titres attestés épigraphiquement et sans doute à interpréter dans un sens politique. Dans « l'incertitude de l'histoire » des Ve et IVe siècles, s'il n'est pas possible de suivre exactement les événements, l'idéologie qui soutient des récits célèbres n'en est pas moins révélatrice de ce qu'était Jupiter aux yeux des hommes de ce temps. Un des griefs que Camille, vainqueur de Véies, fournit à ses détracteurs est d'avoir célébré son triomphe avec des chevaux blancs, privilège de Jupiter (Liv. 5, 23, 6), et Camille doit s'exiler. Son contemporain Manlius, le plus célèbre de ceux qui ont désiré la royauté, en arrive à se prendre pour le dieu capitolin qu'il avait sauvé des Gaulois ; lorsqu'il est emprisonné, ses amis font des reproches aux citoyens : « Lui qu'il avaient presque fait dieu et, par son surnom du moins, l'égal de Jupiter Capitolin, ils acceptaient de le voir traîner sa vie dans les ténèbres d'un cachot, à la merci du bourreau » (Liv. 6, 17, 5). Ce n'est pas par hasard que l'*affectatio regni*, comme généralement les attentats contre la République, la haute trahison, s'expiaient à la Roche Tarpéienne.

En cours d'histoire, Jupiter O. M. a été naturellement associé à la mission de puissance et de conquête que Rome se découvrait : *regere populos* [1]. Une des premières inventions en ce sens a dû être le présage du *caput humanum* trouvé par les terrassiers qui creusaient les fondations du temple, et qui promettait à Rome, pour commencer, l'empire de l'Italie. On verra plus tard le parti qui fut tiré de cette légende à l'occasion de la guerre d'Hannibal [2].

La lutte du patriciat et de la plèbe, dans ses moments les plus importants, a été chargée de fictions et d'anachronismes :

mus signifierait ici « le plus grand des Jupiter » (par rivalité avec d'autres Jupiter latins) est très peu vraisemblable (Warde Fowler, Piganiol).

1. On observera plus loin, pp. 295-296, le rôle du temple capitolin dans la vie romaine.

2. Ci-dessous, pp. 465-467.

la passion et la vanité ne sont pas propices à la sereine histoire. Quant à la part qu'y a tenue, active et passive, la conception de Jupiter, quelques constantes se dégagent pourtant des récits. Deux tendances s'opposent et, puisqu'il faut bien que Rome vive, finalement composent. D'une part, dieu de la tradition, Jupiter n'est pas favorable aux progrès de la plèbe, les retarde, marque son mécontentement ; d'autre part, dieu de l'État, il ne s'engage pas à fond dans le conflit, il reste le dieu souverain des deux parties et, comme les patriciens, cède au « mouvement de l'histoire ».

Une étape décisive a été l'accession des plébéiens au consulat, moins d'un quart de siècle après la catastrophe gauloise (367). Il y a sûrement un fond de vérité dans les argumentations que les historiens prêtent aux grands hommes du moment. Jupiter, qui a déjà dû accepter de substituer les consuls au *rex* (cf. Liv. 4, 2, 8), consentira-t-il à donner les auspices à des hommes nouveaux, c'est-à-dire à des hommes de rien ? Après avoir raillé, du point de vue humain de la *dignitas*, l'outrecuidance des plébéiens, le sénateur Appius Claudius Crassus, farouche adversaire du projet, formule le problème de *religiones*, autrement grave, qui se pose (Liv. 6, 40-41) :

> ... C'est par les auspices, en paix comme en guerre, au dedans et au dehors, que se gouvernent toutes choses : nul ne l'ignore. Or, d'après la coutume de nos ancêtres, en quelles mains sont les auspices ? Aux mains des patriciens, ce me semble, car on n'a pas recours aux auspices pour la nomination d'un magistrat plébéien. Les auspices sont à ce point notre propriété que non seulement le peuple, s'il crée des magistrats patriciens, ne peut le faire autrement qu'avec les auspices, mais que nous-mêmes, avec les auspices, nous nommons un *interrex* sans avoir besoin des suffrages du peuple... N'est-ce donc pas abolir dans notre État les auspices que de les ravir, en nommant consuls des plébéiens, aux patriciens qui seuls ont le droit de les avoir ?

Les craintes du sénateur étaient fondées. Quand, par l'influence de Camille, les patriciens finissent par accepter un compromis, une peste dévaste la ville, emporte Camille : marque certaine du mécontentement du dieu qui donne les auspices. Les signes inquiétants se multiplient, et il faudra, pour remettre les choses en équilibre, le miracle du *lacus Curtius*, avec sa leçon très positive donnée par la déesse Terre, dont les affinités plébéiennes sont connues : un grand gouffre s'ouvre dans le Forum et les Livres, consultés, annoncent que la Terre se fermera si elle reçoit ce qui a le plus de prix pour le peuple romain, et que, dès lors, pour les temps à venir, elle produira en abondance

ce qu'elle aura reçu. Chacun jette dans le gouffre gâteaux sacrés, argent : rien n'y fait. Enfin l'un des principaux *iuniores*, Marcus Curtius, illustre par ses exploits guerriers et par sa sagesse, demande l'accès au Sénat. Il explique que la chose la plus nécessaire à la cité romaine est la vaillance de ses hommes et que, s'il s'en trouve un pour se sacrifier volontairement à sa patrie, la Terre produira en quantité des hommes courageux. Revêtu de ses armes, monté sur son cheval de guerre, il invoque les dieux et s'élance dans le gouffre. Par-dessus lui, la foule jette des victimes animales, des céréales, de l'argent, des étoffes précieuses, des objets caractéristiques de tous les métiers, et la terre se referme (Dion. *fragm.* 14, 11 ; Liv. 7, 6, 1-6, etc.).

Quelle idée soutient cette légende ? A la crise politico-religieuse qui inquiète les Romains, la Terre amie de la plèbe, avec le consentement des autres dieux, apporte une solution. Les auspices, matière de la querelle, passent au second plan, au profit d'une autre promesse. Au premier plan surgit le guerrier typique, engageant toute la jeunesse militaire. Tant qu'il ne s'est pas manifesté, tout ce qu'on a cru précieux, tout ce qu'on a livré au gouffre n'a servi à rien. Il s'y jette, éloquent symbole de la fonction guerrière. Après lui, sur lui, comme sur un fondement, les offrandes religieuses et économiques de tout le peuple romain prennent sens et utilité. Et, sur cette hiérarchie reformée où la deuxième fonction prend la tête et fraie la voie aussi bien à la première qu'à la troisième, la Terre, satisfaite d'avoir été comprise, met fin au prodige-devinette qui n'était menaçant qu'en apparence [1].

Jupiter, lui, est-il satisfait ? Pas entièrement. L'événement ne tarde pas — légendaire lui aussi, et donc significatif — à sanctionner la leçon de Tellus, mais non sans que Jupiter n'ait encore marqué sa mauvaise humeur. Peu après en effet, pour la première fois, un consul plébéien mènera les légions à l'ennemi. Il se fera battre. Une armée de secours viendra. Elle-même, bien qu'elle soit conduite par un consul patricien, la « zone du sacré » ne l'aidera pas : les auspices bouderont toute la matinée, compromettant par ce retard le plein succès. Mais tout sera sauvé par l'élan, par le coûteux sacrifice de la cavalerie, des jeunes *equites* dont Marcus Curtius avait été l'avant-garde mystique et qui, au moment le plus grave, prendront la bataille à leur compte. Et l'histoire romaine continuera, sous la protection d'un Jupiter résigné.

1. « L'idéologie des trois fonctions dans quelques crises de l'histoire romaine », *Lat.* 17, 1958, pp. 429-446.

En pleine époque historique, cependant, en 215, quand, pour la première fois, apparemment sans conflit, et même avec l'approbation du Sénat (Liv. 23, 31, 7-8), l'élection aura créé deux consuls plébéiens, le dieu aura encore un frémissement sonore (*ibid.*, 12-14) :

... Marcellus étant revenu de l'armée, les comices furent convoqués pour nommer un consul à la place de L. Postumius. Presqu'à l'unanimité (*ingenti consensu*), on élut Marcellus, qui devait aussitôt entrer en charge. Mais juste à ce moment, le tonnerre se fit entendre. Les augures, appelés, déclarèrent que l'élection ne paraissait pas valable (*uitio creatum uideri*) et les patriciens allaient répétant partout que les dieux n'étaient pas contents parce que, pour la première fois, on venait de faire deux plébéiens consuls. Marcellus abdiqua et on lui substitua Q. Fabius Maximus pour un troisième consulat.

En 215, au lendemain de Cannes, ce signe divin, l'auguste tonnerre, n'était pas encore devenu matière à ruse et à fiction comme il devait bientôt l'être, et l'on peut penser que les Romains, patriciens et plébéiens, augures et électeurs, le Temporisateur comme le futur vainqueur d'Archimède, crurent vraiment qu'il avait tonné. Ce fut la dernière manifestation antiplébéienne que se permit le dieu souverain.

Trois quarts de siècle plus tôt, d'ailleurs, dieux patriciens et dieux plébéiens, Jupiter et Mars avec un Quirinus rajeuni, d'un côté, Cérès avec Tellus, de l'autre, avaient manifesté avec éclat qu'ils ne rivalisaient pas, qu'ils entendaient collaborer chacun par ses moyens propres, au mieux des intérêts de Rome. En 296, quatre ans après que, par la loi Ogulnia, les plébéiens eurent été introduits dans le collège des pontifes et dans celui des augures, chacun des deux ordres avait, sur le produit de confiscations, offert d'importants présents à ceux de ces divers dieux qui le concernaient. La reconnaissance des dieux ne se fit pas attendre : dès 295, dans une bataille difficile, ils se manifestèrent tous, successivement, aidant les Romains selon les péripéties du moment. Dès avant le combat, un loup, ayant fait fuir une biche dans les rangs ennemis, se dirige vers l'armée romaine : un des *antesignani* s'écrie que ce *uictor Martius lupus* est un signe envoyé par Mars et par le fondateur, Romulus. Puis, à l'aile gauche, le consul plébéien P. Décius Mus, opposé aux Gaulois, plus bouillant qu'habile, engage mal le combat ; alors il se dévoue, lui et l'armée ennemie, à la déesse Terre, Tellus, l'inséparable associée de Cérès, et aux Manes ; aussitôt la situation se rétablit et le grand pontife peut s'écrier *uicisse Romanos, defunctos consulis fato*. Enfin, à l'aile droite,

le consul patricien Q. Fabius, après avoir fatigué ses adversaires Samnites, voue un temple et les dépouilles ennemies à Jupiter *Victor* et s'empare de leur camp sans beaucoup d'efforts, après que leur général est tombé dans une suprême tentative. Beau concours des dieux au service de la « victoire » romaine [1] !

Enfin, si les patriciens ont volontiers, ostentatoirement, annexé Jupiter, il semble certain que les plébéiens ne l'ont jamais considéré comme un dieu ennemi, mais plutôt comme un arbitre qu'il fallait convaincre, gagner à leur cause : puisque la plèbe avait raison, comment le dieu du droit lui aurait-il donné tort ? Je ne puis mieux faire que citer l'excellent exposé de M. Henri Le Bonniec [2], développant une juste remarque de Jean Bayet [3]. Il s'agit du début même de la rivalité des deux ordres, des *leges sacratae* (494, 449) destinées à assurer la sauvegarde des chefs de la plèbe, tribuns et édiles, avant leur reconnaissance comme magistrats d'État : quiconque maltraite, tue ou fait tuer un tribun de la plèbe est *sacer* et peut être abattu impunément. Entre les formules de Denys d'Halicarnasse (6, 89, 3 pour la première *lex*) et de Tite-Live (3, 55, 6-7, pour la seconde), il y a une intéressante différence :

M. J. Bayet a comparé les textes des deux historiens : la loi sacrée de Denys « prononce contre le coupable une *sacratio* sans spécification de divinité et la confiscation des biens au bénéfice de Cérès » ; celle de Tite-Live « voue la tête du coupable à Jupiter, ses biens à Cérès, Liber et Libera ». La première formule est assurément la plus ancienne. « Et l'on serait tenté de reconnaître dans la seconde la trace d'une véritable convention entre les deux parties de la population romaine, Jupiter étant le dieu des patriciens, comme Cérès est la divinité de la plèbe. Sans oublier cependant que c'est à Jupiter que la plèbe avait voué, nous dit-on, le mont Sacré, lorsqu'elle le quitta pour rentrer dans Rome après sa première sécession. [4] » Cette réserve, à notre avis, est importante ; elle tempère heureusement la formule trop schématique qui définit Jupiter comme « le dieu des patriciens » [5]. En admettant même que cette consé-

1. Ci-dessous, pp. 260-261 ; « La bataille de Sentinum, remarques sur la fabrication de l'histoire romaine », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 7, 1952, pp. 145-154 ; repris, avec de grands changements, dans *IR.* pp. 179-194. *Victoria, Salus P.R.* seront aussi plus tard des Entités divines du groupe de Jupiter. Autre conception dans J. Bayet, « L'étrange *omen* de Sentinum », *Coll. Lat.* 58 (*Hommages à A. Grenier*), 1962, pp. 244-256.

2. *Le culte de Cérès à Rome*, 1958, p. 347.

3. Tite-Live, édition G. Budé, vol. III, 1942. Appendice V, pp. 145-153.

4. Dion. 6, 90, 1 ; Fest. p. 414 L[2] (s. v. *Sacer mons*) : *discedentes Joui consecrauerunt.*

5. Cf. A. Piganiol, *Histoire de Rome* [2], 1962 (= 1939), p. 46 : « Du point de vue religieux, les plébéiens sont les fidèles de la déesse terre, Cérès, et les patriciens du dieu du ciel, Jupiter ».

cration du mont Sacré à Jupiter soit « un enrichissement postérieur de la tradition », ce qui n'est pas assuré [1], il n'en reste pas moins vrai que les Jeux Plébéiens étaient donnés en l'honneur de Jupiter et qu'ils étaient sans doute beaucoup plus anciens qu'on ne l'admet généralement ; bien plus, le rite de l'*epulum Jouis* « paraît avoir fait partie intégrante, à l'origine, des jeux plébéiens et non des grands jeux de septembre ». Ainsi on soupçonne que les plébéiens devaient eux aussi, dès l'origine, adorer Jupiter, ce qui d'ailleurs n'a rien que de très normal étant donné la diffusion chez les peuples italiques du grand dieu indo-européen : on ne saurait soutenir que la plèbe ne connaissait que les dieux chthoniens, même si ces derniers tenaient dans sa religion un rôle prépondérant. Nous pensons donc que, dans la formule de la loi sacrée selon Tite-Live, Jupiter occupe la première place parce qu'il est le suprême garant que reconnaissent en commun la plèbe et le patriciat. La triade plébéienne se contente d'une réparation matérielle et le coupable ne lui est pas consacré. La plèbe a accepté cette formule de compromis parce que sa déesse propre pouvait sans déchoir céder le pas à Jupiter, dieu souverain de la communauté entière [2].

La fondation du culte de Jupiter Victor, en 295, sur le champ de bataille de Sentinum, marque-t-elle une extension guerrière du dieu ? On peut le penser. L'occasion est cependant comparable en un point essentiel à celle qui, l'année suivante, donnera naissance au culte de Jupiter Stator : le consul patricien fait son vœu à Jupiter Victor non point, certes, dans une panique, pour que le dieu la transporte miraculeusement sur l'ennemi, ni même, comme il est usuel, au moment décisif, *in ipso discrimine* ; il le fait quand la bataille est pratiquement gagnée et qu'il n'y a plus qu'à liquider l'ennemi ; pourtant, mystiquement, le moment est grave ; Fabius vient seulement d'apprendre la *deuotio* et la mort de son collègue et tout le poids, tous les privilèges du commandement suprême se réunissent sur sa tête (Liv. 10, 29, 12-17) : n'est-il pas naturel qu'il se tourne vers le dieu des chefs ? Deux ans plus tard, la tradition prête aussi à un autre consul patricien, L. Papirius Cursor, un vœu adressé à Jupiter Victor, et cela dans une bataille non moins célèbre : celle où il défit les combattants sacrés, la *legio linteata* des Samnites ; mais n'est-ce pas justement parce que cette redoutable *legio* se trouvait, au moyen de rites et d'imprécations atroces qu'il connaissait par un transfuge, vouée au Jupiter samnite (*ibid.* 38, 3-12) d'une façon qui ne pouvait plaire au dieu, *nefando sacro, mixta hominum pecudumque caede* (*ibid.* 39, 16) ? La forme du vœu de Papirius est remarquable (*ibid.* 42, 6-7) :

1. Bayet, *l. c.*, p. 153, n. 3, qui ne voit là qu'une simple possibilité.
2. En 202 (Liv. 34, 39, 8), les édiles plébéiens consacrent, sur le produit d'amendes, trois statues au temple du Capitole, à l'occasion des jeux plébéiens.

On dit que jamais général ne parut sur le champ de bataille plus gai que Papirius, soit que ce fût sa nature, soit qu'il se sentît assuré du succès. Cette même fermeté d'âme se manifesta quand il ne se laissa pas détourner d'engager le combat par un auspice douteux. Au moment décisif, où il est d'usage de vouer des temples aux dieux immortels, il avait fait vœu, s'il battait les légions de l'ennemi, d'offrir à Jupiter Victor, avant de boire du vin, une petite coupe de vin miellé. Ce vœu fut agréé des dieux et les auspices devinrent favorables.

Le joyeux Papirius se souvenait-il que Jupiter, patron de toutes les fêtes du vin, avait donné la victoire à Enée sur la promesse du vin du Latium, contre un adversaire dont Virgile, qui suit d'ailleurs une autre variante (*Aen.* 8, 483-488), dit qu'il était abominablement inhumain (*infandas caedes* ; *mortua... iungebat corpora uiuis*) ?

Dans l'évolution, lente et limitée, de Jupiter, quand l'influence grecque, la contagion de Zeus est-elle intervenue ? Très tôt si, comme on peut le penser, l'idée de la triade capitoline est venue de Grèce par un canal étrusque [1] et si, dès ce temps, ses associées Junon et Minerve ont été repensées sur les modèles de Héra et d'Athéna Polias. Mais, même en ce cas, elle n'a pas été profonde. Elle se manifestera plus tard, et sans grand effet sur le culte, quand Jupiter et Junon formeront un couple conjugal ; plus tard encore, quand aux *auspicia* nationaux s'ajoutera la notion, certainement peu romaine, de *fatum*, *fata* [2], avec laquelle Jupiter se trouvera dans la même relation ambiguë — source des destins, soumis aux destins — que Zeus avec la μοῖρα, la εἱμαρμένη. Mais, c'est là, plutôt, de la littérature. Plus généralement, c'est surtout dans la littérature que Jupiter, pour son bien et pour son mal, s'est tourné en Zeus, et si les violences dialectiques de Lucrèce, au sixième livre (379-342), contre l'idée d'un lanceur de foudre s'appliquent aussi bien au dieu romain qu'au dieu grec, c'est à celui-ci seul que vont les ironies du second livre (633-639) sur les « enfances » de Jupiter. L'honneur des poètes du siècle d'Auguste sera d'avoir souvent réussi, sous les amplifications et les extensions que suggéraient les grands modèles d'outremer, à garder à Jupiter sa signification et son allure nationales.

1. Ci-dessous, pp. 316-317 ; les Étrusques associaient volontiers trois dieux dans un sanctuaire.

2. V. ci-dessous, pp. 494-500.

Avant même qu'il ne s'adjoignît deux déesses sur le Capitole, Jupiter n'était pas seul dans sa majestueuse souveraineté. Divinités autonomes plus ou moins absorbées par lui, ou aspects plus ou moins détachés de lui, plusieurs Entités l'environnaient, à son niveau, esquissant des structures. D'abord des divinités de la bonne foi. L'une, Dius Fidius, dieu du serment, a déjà été signalée. Du même concept dérive une notion personnifiée, Fides, pour laquelle, au milieu du IIIe siècle, A. Atilius Calatinus bâtit un temple sur le Capitole, tout près de celui de Jupiter O. M. C'est là qu'avait lieu, on l'a vu [1], à l'époque classique, le sacrifice annuel des flamines majeurs, dont il est difficile de contester l'antiquité : d'abord parce que tous les offices de ces flamines sont anciens et qu'on n'en voit créer aucun sous la République ; ensuite parce que le rituel lui-même compte des prescriptions d'un symbolisme archaïque. Wissowa (pp. 133-134) a donc raison de penser que le temple dédié par Atilius, comme il est arrivé plusieurs fois, a remplacé, avec ou sans changement de site, une plus ancienne chapelle. Quant à contester la possibilité même d'un nom abstrait personnifié dans les plus anciens temps de Rome, ce n'est qu'une des formes du postulat primitiviste. Comment refuser à cette branche des Indo-Européens, si agile dans l'abstraction juridique, une pratique largement représentée dans le *RgVeda* et dans l'*Avesta* comme en Grèce, comme dans la Scandinavie et dans l'Irlande préchrétiennes ? Sur tous ces domaines, dès les plus anciens documents, d'importantes divinités ne sont pas autre chose [2].

Quand l'histoire royale a été constituée dans sa forme définitive, Fides y a reçu un rôle remarquable : elle a été donnée pour déesse de prédilection à Numa, fondateur, comme dit Virgile, des *sacra* et des *leges*. Les règnes de Romulus et de Numa ont été conçus comme les deux volets d'un diptyque, chacun faisant la démontration d'un des deux types, d'une des deux provinces de la souveraineté, également nécessaires, mais antithétiques : Romulus est un jeune demi-dieu impétueux, créateur, violent, peu embarrassé de scrupules, exposé aux tentations de la tyrannie ; Numa est un vieillard tout humain, modéré, organisateur, pacifique, soucieux de l'ordre et de la légalité. Or, avec Romulus, le dieu qui mène le jeu et qui reçoit — seul — les hommages du roi, c'est Jupiter, le Jupiter des auspices, le Feretrius, le Stator, c'est-à-dire Jupiter dans

1. Ci-dessus, pp. 156-158.
2. Ci-dessous, pp. 399-407.

des attributions qui l'apparentent au type créateur ou violent de Romulus lui-même ; Numa porte ailleurs ses préférences : « Il n'y a pas de sentiment plus élevé, plus sacré que la bonne foi, dit Denys d'Halicarnasse (2, 75, 2-4), et pourtant elle ne recevait de culte ni officiel ni privé : pénétré de cette vérité, Numa, le premier parmi les hommes, fonda un sanctuaire de la *Fides Publica* et institua en son honneur des sacrifices publics au même titre qu'aux autres divinités. »

Ce diptyque des premiers rois n'a pas été fait de rien. S'il ne faut évidemment pas y chercher de l'histoire, il exprime une conception double de la « première fonction » qui se retrouve dans la théologie ou la légende de la plupart des peuples indo-européens et qui a dû subsister à Rome, bien comprise, assez longtemps pour s'inscrire, comme tant d'autres parties de l'idéologie traditionnelle, dans le roman des annalistes [1] : pour l'Inde védique notamment, la dualité de l'action souveraine est fondamentale et se résume dans l'association de deux dieux antithétiques et complémentaires, Varuṇa, dieu violent, inquiétant, même dans sa garde des serments, et Mitra, le contrat personnifié. Le parallélisme typologique de Romulus et de Varuṇa, celui de Numa et de Mitra, se sont laissés observer dans un grand détail, comme d'ailleurs celui du troisième roi, Tullus Hostilius, et du dieu du « second niveau », le combattant Indra. Cette antiquité de l'articulation et d'abord de la distinction de l'action souveraine créatrice et volontiers violente, même pour le bien, même dans la défense du juste, et de l'action souveraine s'astreignant aux limites de l'ordre et des contrats, engage peut-être à penser que Jupiter et Dius Fidius ont été d'abord distincts.

Un autre aspect de Dius Fidius — l'aspect Dius, lumineux — trouve son antithèse, c'est-à-dire son complément, dans un dieu à peine connu, Summanus, pour lequel se pose à l'égard de Jupiter la même question d'évolution que pour Fidius, car des inscriptions nomment un « Jupiter Summanus » : aspect de Jupiter, dissocié ensuite plus ou moins du grand dieu, ou bien dieu distinct de Jupiter, confondu ensuite plus ou moins avec lui ? Il est en tout cas le dieu qu'il faut apaiser après les foudres nocturnes (Paul. p. 188 L[2]), les diurnes étant de Jupiter, et sans doute, de Dius Fidius [2]. On a pensé, d'après un

1. C'est le thème de mon livre, *Mitra-Varuṇa, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 1940 ; 2e éd., 1948 ; une nouvelle édition, entièrement remaniée, est en préparation.

2. Cf. le rapprochement probablement intentionnel de *Summanus*

texte de Pline (*N. H.* 2, 138) qui n'impose pourtant pas cette interprétation, que Summanus venait de l'art fulgural des étrusques. Son nom, en tout cas, qui signifie « le nocturne », n'est pas d'origine étrangère, comme on l'a soutenu : formé de *sub* et de *mane*, il est parallèle au nom ordinaire de la nuit en arménien *c'-ayg*, formé de *c'* « jusque » et *ayg* « aube » (de même que *c'-erek* « jour » est proprement « jusqu'au soir, *erek* ») ; d'autre part l'antithèse « jour-nuit » est une de celles que la religion védique applique justement sur le couple Mitra-Varuṇa [1].

Un autre groupement où figure Jupiter a un tout autre sens : dans son temple capitolin, il loge deux divinités mineures, Juventas et Terminus. Une légende (Dion. 3, 69, 5-6 ; etc. ; parfois une seule des divinités mineures est nommée) contait que, lorsqu'on exaugura les divinités installées sur le Capitole afin d'y bâtir le temple de Jupiter O. M., toutes se retirèrent docilement, sauf ces deux-là [2], à qui il fallut donc maintenir des chapelles dans le nouvel édifice ; cet entêtement parut de bon augure : il garantissait à Rome, disait-on, une éternelle jeunesse sur son site — en attendant que, plus tard, le présage de Terminus, audacieusement retourné, promît à Rome, capitale du monde, un empire sans borne. On a contesté l'ancienneté, parfois l'authenticité de cette association.

Juventas, suivant quelques auteurs, traduirait seulement la grecque Hébé et ne serait devenue déesse romaine qu'à l'occasion d'un lectisterne et d'une *supplicatio* offerts en 218 « à Hercule et à Juventas » (Liv. 21, 62 9) ; pour une raison difficilement imaginable, elle aurait alors été introduite dans le temple de Jupiter O. M. Il est vraiment peu admissible que, à cette date, une déesse artificielle et étrangère ait été logée en ce lieu, et c'est faire trop bon marché des indications que les antiquaires ont données sur cette personnification divine qui, sous les

(comme nom d'affranchi) et de *somniare* dans Plaut. *Curc.*, 546.

1. Sur le dieu Summanus, v. *ME.* III, pp. 147-150, discutant A. L. Prosdocimi, « Etimologie di teonimi, Venilia, Summanus, Vacuna », *Studi linguistici in on. di Vittore Pisani*, 1969, pp. 777-802.

2. St. Augustin, *Ciu. D.* 4, 23, qui altère sans scrupule Varron (cf. ci-dessus, p. 181, n. 2), ajoute un troisième dieu : Mars ! Naturellement l'obstination de Mars a un sens : les Romains, *gens Martia*, ne cèderont jamais à personne le site de Rome. M. U. Scholz (*op. cit.* ci-dessous, p. 215, n. 1 ; pp. 20-22) a fait endosser à Varron la fantaisie de St. Augustin : pour lui, sur la foi de ce seul texte, Mars avait bien, dès le début de Rome, un sanctuaire sur le Capitole (cf. ci-dessous, p. 217, n. 1, et 290, n. 2).

formes *Iuuentus*, *Iuuentas* ou, visiblement archaïque, *Iuuenta*, était la déesse des *iuuenes*, des *noui togati*. Les classes d'âges jouaient certainement un rôle important dans l'organisation romaine la plus ancienne et il reste frappant (Wiss., p. 135) 1° que tout jeune homme prenant la toge virile ait dû « aller au Capitole », chez Jupiter (Serv. *Ecl.* 4, 50), lequel reçoit sur des inscriptions le titre de Jupiter *Iuuentus* ; 2° que, d'après l'annalistique (Piso dans Dion. 4, 15, 5), Servius Tullius, fondateur de toute l'organisation sociale, ait imposé à chaque garçon entrant dans la classe des hommes de mettre une monnaie dans le tronc de la déesse Jeunesse. Aspect de Jupiter, séparé ultérieurement du dieu, peut être ; mais intruse, tardive, non : ce n'est pas Hébé qui a fourni ces rites [1].

Quant à Terminus, on a objecté qu'anciennement il n'existait pas d'autel de Terminus ni de dieu Terminus, mais seulement un culte des bornes elles-mêmes, des bornes de propriétés privées, et qu'il est invraisemblable qu'il y ait jamais eu sur le Capitole de propriété privée : il ne pouvait donc exister sur la colline de culte de Terminus antérieur à celui de Jupiter O. M. Certes, mais cela ne vaut que contre la légende des dieux entêtés, non contre une affinité ancienne de la borne et de Jupiter, qu'une inscription de l'*ager Ravennas*, jusqu'à présent isolée, appelle « *Iuppiter Ter.* » (*CIL.* XI, 351).

En fait, l'association simultanée de Juventas et de Terminus à Jupiter a un sens, que la comparaison des faits indo-iraniens permet de dégager [2]. Au niveau souverain, près des deux grands dieux Varuṇa et Mitra, mais plus étroitement associés à Mitra, existaient deux « souverains mineurs », Aryaman et Bhaga, le premier, patron des hommes « Arya » en tant que formant société, le second, la « part » personnifiée, patron de la juste répartition des biens dans la société ; des transpositions zoroastriennes garantissent l'antiquité de la structure, dont la signification est claire : le grand dieu souverain a deux adjoints qui s'occupent l'un des personnes constituant la société, l'autre des biens qu'elles se répartissent. Tel était bien, avant les amplifications, la valeur des notions de *iuuentas* et de *terminus* : la première, personnifiée, contrôle l'entrée des hommes dans la société et les protège tant qu'ils sont dans l'âge le plus intéressant pour

1. Un *templum Iuuentatis*, voué en 207 par le consul M. Livius Salinator (engagé contre Hasdrubal), fut dédié en 191 (Liv. 35, 36, 5).

2. *DIE.* ch. II (« Les dieux souverains »), pp. 40-78 ; le tableau de la p. 42 est à améliorer : v. l'édition espagnole, *Los dioses de los Indoeuropeos* (Barcelone), 1970, pp. 40-41, et *ME.* I, pp. 147-149.

l'État, *iuuenes*, *iuniores* ; le second, personnifié ou non, patronne ou marque la répartition des propriétés, non plus mobilières (principalement les troupeaux), comme dans le cas de Bhaga, mais foncières, comme il est normal dans une société définitivement sédentaire. Que ces deux intérêts de la souveraineté aient donné lieu d'abord à deux « aspects » de Jupiter, qui se seraient ensuite, eux aussi, détachés du dieu, c'est possible. Mais l'homologie des faits indo-iraniens engage à penser que l'analyse conceptuelle est ancienne, précapitoline, et que Jupiter a apporté avec lui, sur le site définitif de son culte principal, deux expressions de sa nature, deux moyens de son action aussi anciens que lui-même. Quant à la légende des dieux entêtés, elle a pu se former, comme celle de la tête humaine, quand les Romains se sont mis à demander à Jupiter de grandes promesses, et bientôt des promesses impériales, que ne comportait pas sa mission au temps des villages du Palatin ; Juventas et Terminus auront alors signifié, garanti autre chose que ce que comportait leur définition : la jeunesse pour Rome, et la stabilité (Dion. 3, 69), *firma omnia et aeterna* (Florus, 1, 7, 9), ou, comme dit Jupiter lui-même à Vénus dans la belle ouverture de l'*Enéide* (1, 278-279), dans ce discours où chaque mot est significatif et où s'observent aussi d'autres structures (triade précapitoline : Jupiter qui parle, Mars 274, Quirinus 292 ; couple capitolin Jupiter et Junon 279) :

> *His ego nec* metas *rerum nec* tempora *pono,*
> *imperium sine fine dedi...*

D'ailleurs, dès ses humbles débuts, la borne étant la marque d'un droit qui résultait souvent d'un contrat et attestant ainsi les relations humaines de voisinage, comment sa religion n'eût-elle pas appartenu à la « première fonction » ? Elle n'est qu'un cas particulier de la religion de la Bonne Foi, et les Romains le savaient bien, qui ont donné pour divinité de prédilection à Numa tantôt Fides, tantôt Terminus, tantôt les deux. Ce n'est pas de l'histoire, mais c'est de l'authentique idéologie romaine qui s'exprime dans le chapitre 16 de la *Vie de Numa* :

> On dit qu'il fut le premier, écrit Plutarque, qui construisit un temple à Fides et à Terminus. Il enseigna aux Romains que le plus grand serment qu'ils pussent faire, et qu'ils font encore aujourd'hui, est le serment par Fides. Quant à Terminus, qui est la Limite, ils lui sacrifient sur les bords des champs, dans le culte public et dans le culte privé... Ce fut encore lui qui borna le territoire de Rome. Romulus n'avait pas voulu le faire, parce que, en mesurant son bien, il aurait avoué du même coup ses empiètements sur celui d'autrui, car la frontière est un lieu

qui, si on le respecte, contient la puissance et, si on le viole, témoigne de l'injustice...

Il était naturel qu'une borne, « en quelque sorte représentant officiel de toutes les pierres de bornage » (Latte), fût placée dans le temple du garant de la justice et de la bonne foi ; naturel aussi qu'une fête publique, les *Terminalia* du 23 février, célébrés à la sixième pierre miliaire de la Via Laurentina (Ov. *F.* 2, 679), peut-être sur une ancienne frontière de l'*ager Romanus*, honorât cet important symbole des rapports humains. Même dans les rites privés de cette journée, que décrit agréablement Ovide, l'aspect contractuel, l'amitié formée et entretenue par le respect du droit est en évidence : les voisins synchronisent leurs gestes, se réunissent, communient joyeusement dans le bienfait de la Borne : « Les deux maîtres des champs te couronnent chacun de son côté, ils t'apportent chacun une guirlande, chacun un gâteau sacré » (*F.* 2, 643-644), et, après les offrandes rustiques (froment, miel, vin, le sang d'un agneau ou d'un porcelet), « les voisins, avec simplicité se réunissent, célèbrent un festin et chantent tes louanges, ô Terminus : c'est toi qui limites les peuples, les villes, les vastes royaumes ; sans toi, tout territoire serait matière à procès... » (657-660). Pas plus que Jupiter, patron du vrai droit, le génie de la borne n'est *litigiosus* [1].

La plupart des documents qui renseignent sur le Jupiter des autres peuples italiques sont d'un temps où la domination romaine n'avait laissé au dieu souverain des vaincus d'autre choix que de devenir un aspect du Jupiter romain [2] ou de se réduire à quelque emploi limité, à quelque développement secondaire de son ancienne fonction. De plus, bien peu de ces Jupiter locaux ont été signalés avec assez de netteté pour qu'on en puisse apprécier le type divin : ainsi, malgré beaucoup d'in-

1. A. Magdelain, *REL.* 40, 1962, pp. 224-227, a souligné un autre aspect des *Terminalia*, et donc de Terminus : leur valeur conclusive, « terminale », dans le temps du calendrier.

2. C. Koch, *Der römische Juppiter*, 1937, oppose au contraire le Jupiter italique et le romain. — On ne peut, dans l'état de la documentation, rien dire de probable sur *Vedius*, *Veiouis* ; malgré son second terme, ce composé désigne un dieu qui n'est pas jovien ; les anciens ont souvent vu en lui un dieu infernal ; mais qu'était-il avant les *interpretationes graecae* ? V. E. Polomé, « Veiovis = Vofiono- ? », *Coll., Lat.* 23 (= *Hommages à Max Niedermann*), 1956, pp. 274-285, et Latte, p. 81 et n. 3. Pour son temple, v. A. M. Colini, *Il tempio di Veiove*, 1943 ; Lugli, *RA.* pp. 39-42.

géniosité, on n'a pas découvert ce qui a valu au Jupiter lavinien le vocable, par lui-même obscur, d'*Indiges*, et, chez les érudits au moins, une assimilation à Enée. Cependant, quelques surnoms rappellent des titres ou des fonctions connus à Rome : *Praestes* à Tibur, *Maius* (cf. *Maiestas*) à Tusculum ; *Liber*, notamment à Furfo (Sabelliens) ; en pays osque *Lucetius*, *Lúvfreis* (gén.) « Liberi », *Regaturei* (dat.) sans doute « Rectori ». Le Jupiter *Anxurus* des Volsques était figuré imberbe [1], assis sur un trône, tenant un sceptre. L'*Arcanus* de Préneste avait miraculeusement fourni à la cité les « sorts » sur lesquels elle réglait ses actions. Le rituel ombrien d'Iguvium prouve assez la prééminence de *Jou-* dans la théologie et dans le culte. Mais le plus intéressant, parce qu'il a été très tôt annexé par Rome et a continué de jouer, dans l'ombre du Capitole, un rôle important, est le Jupiter *Latiaris*, dieu *antiquissimus* (Serv., *Aen.* 12, 135) honoré sur les monts albains [2]. Un des premiers actes des nouveaux consuls était d'aller lui sacrifier (*sacrum in monte* : Liv. 21, 63, 5 ; etc.) et, célébrées avec la participation de toutes les cités du Latium, les *feriae Latinae* manifestaient chaque année que Rome était bien, et définitivement, l'héritière des confédérations, des hégémonies diverses qu'on entrevoit dans les premières lueurs de l'histoire.

1. Mais cette indication de Servius, *Aen.* 7, 799, ne repose probablement que sur le jeu de mots grec ἄνευ ξυροῦ, « sans rasoir ».

2. La bibliographie de ce dieu est considérable et l'appréciation qui en est faite par les divers auteurs dépend de la conception qu'ils ont des plus anciens rapports de Rome et des Latins. V. Catalano, *SSR.* pp. 170-175, avec les notes.

CHAPITRE IV

MARS

A toutes les époques qui nous sont accessibles, le sentiment commun des Romains donnait la guerre pour province à *Māuors-Mars*. Quelques modernes ont ouvert des discussions byzantines : faut-il dire « dieu de la guerre » ou « dieu des guerriers », ou « dieu guerrier » ? Existe-t-il vraiment dans l'antiquité de purs « dieux de la guerre », des « dieux guerriers » qui ne soient que cela ? Ces chicanes de vocabulaire laissent intacte l'impression qui se dégage d'un immense dossier. Depuis que les rigoureuses enquêtes de Wilhelm Mannhardt sur le folklore européen, voici presque un siècle, ont ouvert les voies à une mythologie agraire beaucoup moins rigoureuse, et même, chez les disciples du maître, à une sorte agressive de « panagrarisme », des discussions bien plus importantes se sont instituées : aux origines, Mars n'était-il pas un grand dieu omnivalent, en particulier aussi bien agraire que guerrier, ou même plus agraire que guerrier ? Les latinistes se sont partagés : il y a soixante ans, Georg Wissowa maintenait avec force le Mars guerrier contre Wilhelm Roscher, Hermann Usener et surtout Alfred von Domaszewski, et l'on a plaisir aujourd'hui à voir un Kurt Latte (p. 114, n. 4) refuser, dans le même sens, les plus récentes propositions d'un Herbert J. Rose qui, pour embrouiller davantage, ont mêlé la chasse à cette affaire. Ces controverses ont été fort utiles [1]. C'est peut-être sur le « Mars agraire » que les méthodes successives qui ont été appliquées à l'étude de la religion romaine font la meilleure démonstration de leur force ou de leur faiblesse.

Le calendrier comme la topographie sacrée, la littérature comme les inscriptions, la légende pour les premiers siècles et

1. Le livre récent de M. Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, 1970, applique une méthode incompatible avec celle qui est ici suivie. Je ne signalerai au passage que quelques-uns de nos désaccords (p. 210, n. 2, p. 217, n. 1 ; p. 230, n. 3 ; p. 290, n. 2).

l'histoire pour les derniers, fournissent des preuves surabondantes du rapport essentiel de Mars et de la guerre.

Le cycle de ses fêtes se divise en deux groupes, l'un ouvrant (mois de mars avec quelques extensions), l'autre fermant (mois d'octobre) la saison guerrière : au printemps ce sont les *Ecurria* (*Equirria*) [1] avec leurs courses au Champ de Mars (27 février et 14 mars), la lustration des armes aux *Quinquatrus* (19 mars) et celle des trompettes au *Tubilustrium* (23 mars, 23 mai) ; en octobre, ce sont le rituel du Cheval d'Octobre aux Ides et la lustration des armes le 19, à quoi il faut sûrement ajouter, aux Calendes, le rituel du *tigillum sororium* [2], expliqué par la légende du jeune Horace, type du guerrier soumis à une purification après les violences nécessaires ou superflues de la guerre.

Jusqu'aux fondations d'Auguste en faveur de Mars Ultor, vengeur de César et des enseignes prises par les Parthes, les sanctuaires de Mars se sont conformés à une règle, explicitement formulée : comme une sorte de sentinelle, il a sa place non pas dans la ville, où la paix doit régner, où les troupes armées n'entrent pas, mais hors de l'enceinte, sur le seuil de la Wildnis qui n'est pas, quoi qu'on ait dit [3], son domaine, mais d'où viennent les dangers, et d'abord l'ennemi armé. C'est, sur le *campus* qui porte son nom, un très antique autel, *ara Martis in campo*, qu'un temple devait compléter tardivement, en 138, par l'effet d'un vœu de D. Junius Brutus Callaicus. C'est aussi le célèbre *templum Martis extra portam Capenam*, près duquel se concentraient les armées destinées à opérer au sud de Rome (Liv. 7, 23, 3) et d'où partait la grande parade religieuse de la cavalerie, *transuectio equitum*, dont l'éclat émerveilla Denys d'Halicarnasse (6, 13, 4). Le temple de la porte Capène est un des sanctuaires romains qui ont eu la plus grande longévité : dédié au début du IVe siècle avant notre ère par le duumuir T. Quinctius en vertu d'un vœu fait pendant le drame gaulois, il dura plus de huit cents ans : c'est sans doute l'empereur Honorius qui le détruisit, lorsqu'il répara le mur d'Aurélien aux dépens des édifices voisins, et l'on pense que les blocs de marbre insérés dans la reconstruction de la porte Appia pro-

1. Sur ce mot, v. J. Loicq, « Le témoignage de Varron sur les *Ecurria* », *Lat.* 33, 1964, pp. 491-501.
2. Sur l'extraordinaire transformation de *sororius*, « de la sœur », en un adjectif signifiant « du temps du gonflement, de la puberté » (H. J. Rose), v. ci-dessus, p. 66, n. 1.
3. Latte, *ARW.* 24, 1926, pp. 250-251.

viennent de ce vieux témoin des grandeurs romaines... Le *sacrarium Martis* de la *Regia*, dans Rome, ne contredit pas à la règle d'extériorité : il n'est que le dépôt d'objets sacrés relatifs à la guerre et donnant lieu à quelques rituels, et il fallait bien que, dans cette synthèse de toutes les fonctions que doit être la « maison du roi », la fonction guerrière fût présente [1].

Ces objets sacrés de la *Regia*, comme les services que les Romains en attendent sont purement guerriers : des boucliers et les ou la lance de Mars (sans doute, le plus anciennement, la lance qui figurait Mars, la « lance appelée Mars ») que le général en chef venait toucher avant de prendre son commandement, en disant « *Mars uigila* ».

Les invocations des pontifes adjoignaient à beaucoup de divinités masculines des entités féminines, des abstractions personnifiées qui, dans une mythologie plus pittoresque, eussent été leurs épouses et qui, dans quelques cas, ont bien reçu finalement cette promotion. Dans la liste qu'a citée Aulu-Gelle (13, 23, 2), une *Nerio* et des *Moles* sont ainsi associées à Mars. Les *Moles*, confirmées épigraphiquement, font sans doute référence aux « masses » dynamiques (*moles*) que remue puissamment (*moliri*) la guerre [2]. Mis à part l'adjectif de glossaire *nerosus*, le nom de *Nerio* est la seule survivance en latin du terme **ner-* qui, à en juger par l'usage indo-iranien et aussi par l'usage ombrien, s'opposait en indo-européen à **uīro-* comme l'homme considéré dans son « moral » héroïque s'oppose à l'homme — producteur, engendreur, engendré, esclave — pris en tant qu'élément démographique ou économique [3] ; ce nom archaïque, qui se traduirait pourtant à peu près en latin classique par *uirtus*, puisque *uir* a été chargé des anciennes valeurs de **ner* disparu, rappelle

1. U. Scholz, *Marskult...* (ci-dessus, p. 215, n. 1), pp. 27-31, traite ce *sacrarium Martis* de la Regia comme un temple et y voit une des trois preuves (les autres étant : le culte de Mars que saint Augustin fait établir par Romulus sur le Capitole, ci-dessus, pp. 181, n. 2 et 210, n. 2; le *Capitolium Vetus* du Quirinal tel que cet auteur l'interprète, ci-dessous, p. 290, n. 2) que Mars, à époque ancienne, avait son culte *dans* la ville. Mais ce *sacrarium* a une tout autre destination, que j'ai étudiée en détail dans *ME.* II, pp. 364-371.

2. Il n'y a pas de raison de voir dans *moles*, en cet emploi, un calque de μῶλος. Quand Liv. 10, 19, 19, écrit *fugant hostes, maiorem molem haud facile sustinentes quam cum qua manus conserere assueti fuerant*, il parle un latin qui ne doit rien au grec. On a vu, ci-dessus, p. 172, que *Moles Martis* équilibre très bien *Virites Quirini*.

3. « *ner-* et *uiro-* dans les langues italiques », *REL.* 31, 1953, pp. 175-189 ; repris dans *IR.* pp. 225-241. Nerio est associée à Mars sur un denarius de Cn. Gellius, vers 146 av. J.-C., Mattingly, *RC.* p. 72 et pl. XVI, 14.

le védique *nárya*, distinct de *vīryá*. Il situe donc bien Mars dans le domaine qui, chez les Indo-Iraniens, a fourni le nom même du dieu son homologue, *Indra* (**ənro-*), « l'héroïque ». L'analyse des conditions, des composantes de la réussite au combat que présentent *Moles* et *Nerio* se retrouve dans la mythologie scandinave qui donne pour fils à þórr, dieu homologue d'Indra et de Mars, deux dérivés masculins d'abstractions, *Magni* et *Móði* : *megin* est proprement la force physique (la ceinture magique qui donne à þórr sa vigueur extraordinaire est dite, au pluriel, *megin-gjarðar*) et *móðr* est la « fureur » guerrière (en allemand « Wut », plutôt que « Mut ») qui caractérise principalement þórr et ses adversaires ordinaires, les géants (cf. *jötun-móðr* « fureur de géant »).

Mars est le principal, à époque ancienne sans doute le seul dieu mis en rapport avec la vieille pratique italique du *uer sacrum*, qui prolongeait, au sein de leur habitat définitif, la pratique d'occupation du sol de proche en proche qui avait conduit les Indo-Européens fort loin de leur point de départ. Dans une situation difficile, un groupe humain prenait religieusement la décision d'essaimer, de faire sortir de son territoire, quand elle serait devenue adulte, la génération en train de naître. A l'échéance, Mars prenait en charge les enfants rejetés, qui n'étaient encore qu'une bande, jusqu'à ce qu'ils eussent fondé, par l'expulsion ou la soumission d'anciens occupants, une nouvelle communauté sédentaire, et il arrivait que les animaux qui lui sont consacrés guidassent ces *sacrani* et devinssent leurs éponymes : un loup (*hirpus*) avait ainsi dirigé les Hirpini, un pic (*picus*) les Picentes, alors que les Mamertini tiraient leur nom directement du sien. Des deux traditions concurrentes sur les origines de Rome, l'une paraît reposer sur un *uer sacrum* dont l'autre parle en clair. Cette dernière disait que de tels Sacrani venus de Réate avaient chassé les indigènes Ligures et Sicules de ce qui devait devenir plus tard le Septimontium (Fest. p. 414 L²), et l'on sait comment le récit qui est devenu canonique fait fonder Rome par les fils de Mars, nourrissons de la louve, volontairement partis d'Albe.

Dans la guerre, Mars n'a de rapport qu'avec le combat. Ce qui précède juridiquement les hostilités jusqu'à l'*indictio belli*, ne le concerne pas : les fétiaux relèvent de Jupiter, non de lui. Il n'est même pas nommé dans le constat d'injustice par lequel le fétial commence sa procédure et pour lequel il prend à témoin les deux autres dieux de la triade primitive, Jupiter et Qui-

rinus [1]. Mais, s'il est vrai que la lance est un symbole de Mars, c'est ce dieu qui entre en jeu, et lui seul, au terme de la procédure, quand le fétial, sans aucune invocation, ouvre les hostilités en lançant sur la terre ennemie *hastam ferratam aut sanguineam praeustam* (Liv. 1, 32, 12) [2]. La victoire acquise, il est parmi les dieux *quibus spolia hostium dicare ius fasque est* (Liv. 45, 33, 2), mais là-même le général vainqueur garde une grande liberté et des divinités techniciennes de la destruction, Volcanus, Lua, se proposent à son choix. Ces remarques ne sont pas contredites par le fait que, dans le combat lui-même, le général formule souvent, à l'adresse d'un autre dieu que Mars, et parfois fort éloigné de son type, le vœu d'une offrande, d'un temple ou d'un culte en cas de victoire, et que de tels vœux soient rarement adressés à Mars lui-même. Combat et victoire ne sont pas la même chose, bien qu'une bonne direction et une bonne exécution du premier conditionnent la seconde. Mars fait combattre, se déchaîne, *saeuit*, dans les bras et dans les armes des combattants ; il est pour Rome *Mars pater* certes, mais aussi *Mars caecus*, et l'on conçoit que, pour orienter cette force, au moment décisif de la mêlée, *in ipso discrimine*, le général intéresse à l'issue encore douteuse une divinité moins engagée dans le détail enivrant de l'action [3]. Mais, naturellement, cette différence n'est pas une opposition, et Mars peut cesser d'être aveugle et conduire seul à son terme la vengeance des Romains.

Tel est Mars. Il faut dire que son type rappelle plus l'Arès grec auquel les théologiens l'assimilent que les dieux combattants des Indo-Iraniens et des Germains. Un changement impor-

1. A toute époque, Mars figure sur de nombreuses monnaies, mais il n'est pas parmi les divinités qui se partagent les valeurs de la série librale. Sans doute parce que cette série est résolument commerciale, pacifique ; après Janus, qui a l'*as* parce qu'il préside à tous les commencements (ci-dessous, p. 334), ces divinités sont : Saturne (*semis*) comme dieu de l'abondance [plutôt que Jupiter, v. Sydenham, *The Coins of the Roman Republic*, 1952, p. 7, note au n° 73] ; Minerve (*triens*), déesse des artisans (bien qu'elle soit figurée casquée d'après son interprétation grecque en Athéna) ; Hercule (*quadrans*), patron des marchands du port fluvial et des longues expéditions (ci-dessous, pp. 433-439) ; Mercure (*sextans*, et aussi *semuncia*), dieu du commerce ; Bellona (*uncia*, et aussi *quartuncia*) est présente sans doute parce qu'elle aide à bien sortir des guerres et aussi à les éviter (ce qui la distingue de Mars, ci-dessous, p. 395).

2. *sanguineam* a été interprété « de bois de cornouiller » par J. Bayet, « Le rite du fécial et le cornouiller magique », *MEFR.* 52, 1935, pp. 29-76.

3. Cf. des expressions fréquentes chez les poètes et chez les historiens, telles que Liv. 10, 28, 1 : *Ceterum, quanquam communis adhuc Mars belli erat, necdum discrimen fortuna fecerat, qua datura uires esset...* (même groupement *Martem communem belli fortunamque* en 5, 12, 1).

tant a été déjà signalé : alors que la foudre appartient à ses homologues Indra et þórr, ce n'est pas lui qui foudroie, mais Jupiter. Parallèlement, il n'a pas d'aspect naturaliste ; son séjour, le lieu de ses signes, n'est pas l'atmosphère, passée elle aussi à Jupiter ; ses animaux sont terrestres, sauf le pic qui, lui-même, vole bas ; c'est sur la terre qu'il est chez lui et que les Romains le cherchent ou le trouvent, lui ou ses symboles ; en temps de paix, son domaine est le « champ » de Mars ; en temps de guerre, il est avec l'armée.

Mais l'armée romaine, quand nous la connaissons, est elle aussi bien éloignée de ce qu'avaient été les bandes de guerriers indo-européens. L'armement est renouvelé et l'on n'a même plus le souvenir, la technique de la charrerie, qui ne se survit que dans les courses. La légion est la petite-fille de la savante phalange et la discipline y compte plus que le *furor*, ressort des anciennes victoires [1]. Les combats singuliers sont exceptionnels. Tout en restant plus sauvage que les hommes qu'il anime, Mars a dû suivre l'évolution. En 282, il intervient dans une bataille contre les Bruttiens et les Lucaniens (Val. Max. 1, 8, 6) : sur ces terres marquées par l'influence grecque, il procède à la manière des Dioscures, incognito. Les légions de C. Fabricius Luscinus, d'abord hésitantes, sont entraînées à l'assaut et à la victoire par un jeune soldat d'une taille exceptionnelle, soudainement apparu. Après la bataille, on le recherche pour lui donner la couronne vallaire : on ne le trouve pas. « On découvrit alors, dit Valère-Maxime, et l'on crut du même coup que *Mars pater* avait en cette circonstance aidé son peuple. Entre autres indices certains de son intervention, on cita le casque à double aigrette qui ornait la tête du dieu. » Mars s'est fait légionnaire modèle, et, le combat fini, a disparu.

Rome a perdu jusqu'au souvenir de ces troupes de guerriers qui se voulaient plus qu'humains, à qui une initiation magico-militaire prétendait conférer des pouvoirs surnaturels et dont, beaucoup plus tard encore, la Scandinavie avec ses Berserkir, l'Irlande avec ses Fianna donnent l'image. D'autres Italiques, dans leur affrontement aux Romains, confiaient leurs espoirs

1. V. le premier chapitre de *Horace et les Curiaces*, 1942, pp. 11-33 (« Furor »), et la troisième partie de *Heur et malheur du guerrier*, 1969. Il n'y a aucune raison de supposer que μαίνεται, employé dans l'Iliade à propos d'Arès, soit le « modèle » direct de *saeuit*, appliqué à Mars.

2. Autre conception dans S. Tondo, *'Il sacramentum militiae' nell' ambiente culturale romano-italico*, 1963, notamment pp. 113-121. V. L. Gerschel, « Couleur et teinture chez divers peuples indo-européens » *Annales*, 1966, pp. 608-631.

à des « *sacrati milites* »[2]. Plusieurs fois Tite-Live en signale dans les guerres samnites ; en 9, 40, 9, il montre les Samnites revêtant de blanc et armant de boucliers d'argent une partie de leurs troupes, *sacratos more Samnitium milites* ; puis, en 10, 38, pour la bataille décisive, la *legio linteata* de ce peuple énergique se constitue sous nos yeux, longuement, suivant une procédure et un rituel archaïques ressuscités pour la circonstance par un très vieux prêtre qui disait *se id sacrum petere ex uetusta Samnitium religione* : sacrifices sanglants dans une enceinte secrète, serments terribles imposés aux nobles et aux guerriers illustres, cooptation, armes splendides, vêtement blanc ; c'est vraiment, suivant l'expression de l'historien, une *sacrata nobilitas* qui entraîne l'armée au combat. A Rome, les derniers représentants de ces formes d'armées héroïques et magiques à la fois existent peut-être, mais ils ne combattent pas : ce seraient les équipes de prêtres Salii, que nous examinerons plus tard en confrontant Mars et Quirinus. Leurs danses en armes rappellent que, chez les plus vieux Indiens, Indra et ses compagnons, la bande des jeunes guerriers Marut tout parés de plaques d'or, sont des « danseurs », *nṛtú*.

Ce renouvellement de la chose militaire s'accompagne d'un renouvellement du vocabulaire correspondant, d'autant plus frappant que, au contraire, un bon nombre de termes de « première fonction » ont été fidèlement conservés. Le latin n'a rien qui corresponde au nom technique indo-iranien de la fonction guerrière et du pouvoir reposant sur la force, véd. *kṣatrá*, avest. *χšaθra*, scyth. Ξατρα-, Ξαρτα- (alors que, des noms des deux autres fonctions, *bráhman* se retrouve sans doute dans *flāmen* et *víś* sûrement dans *uīcus*) ; ont disparu les noms du « héros fort », véd. *śū́ra*, avest. *sūra* (conservé en celtique, irl. *caur* « héros », gall. *cawr* « géant »), du « jeune homme excessif », véd. *márya*, avest. *mairya* (le rapprochement avec *marītus* est incertain et ne garderait rien de guerrier) ; les noms indo-iraniens de l'armée, de la victoire, du combat (*iubere* ne rejoint pas directement *yudh* « combat », *yúdhyati* « il combat », qui subsiste en celtique : *iud-* dans des noms propres brittoniques) ne se retrouvent pas en latin, ni celui de l'ennemi (véd. *śátru* : cf. gaul. *catu-*, irl. *cath*, v.-h. all. *hadu-* « combat ») ; un verbe essentiel de la fonction guerrière, « tuer » (véd. *han-*, etc.) ne survit que domestiqué dans *offendo*, *defendo*, *infensus* ; la qualité fondamentale du guerrier védique, *iṣirá*, *iṣmín*, « furiosus », ne subsiste que dévalorisée dans le nom de la colère *īra* (**eisā*) ; l'*ójas* védique, l'*aojah* avestique, « force physique », terme carac-

téristique de deuxième fonction, a été promu dans la première, appliqué à un autre ordre de force et purifié sous les espèces de l'*augur*, de l'*augurium*. Compensatoirement, toutes les notions de ce niveau ont reçu à Rome des noms nouveaux, soit indigènes (*miles*, *exercitus*, *legio*, *for*(*c*)*tis*, *impetus*, *certamen*, *praelium*, *pugna*, *hostis*, *infestus*, *caedere*, *occidere*, etc.), soit empruntés (*triumphus*, peut-être *classis*, *dimicare*).

Cette constante divergence, que ne suffit pas à compenser la figure divine de Nerio, rend d'avance peu probable une étymologie souvent proposée du nom même de Mars. Sauf le *Marmar* (*Marmor*) étrange, peut-être sabin, du *carmen* des Arvales, et l'osque *Mamers* qui peut être la réduction d'une forme voisine (**Marmart-s*, **Mā-mert-s*) [1], toutes les variantes italiques se ramènent à *Māuort-*, dont on a très tôt rapproché, en se fondant sur une alternance connue (en latin même, *quatuor* et *quadru-*), le nom des compagnons guerriers d'Indra, du « Männerbund » mythique des hymnes védiques (attesté aussi dans le panthéon cassite), *Marút-* ; on a même jadis (Grassmann, 1867) pensé retrouver, dans une des énigmatiques entités qualifiées de « martiales » par le rituel ombrien d'Iguvium, *Çerfus Martius*, l'expression technique védique *śárdho Mārutam*, « la bande guerrière des Marut. » Mais la quantité de la voyelle est différente, *a* est long en latin, bref en védique (*Mâruta-*, qui vient d'être cité, est un adjectif dérivé de *Marút* par allongement régulier de la syllabe initiale), et *Marút* semble avoir été formé sur le radical d'où dérive *márya* (cf. grec μεῖραξ, μειράκιον), par un suffixe *-ut* dont il y a d'autres exemples en védique, mais qu'on ne peut reporter aux temps indo-européens.

Quant aux affinités de Mars pour une des classes sociales qui se sont constituées à Rome, l'importance soudaine que lui donne la légende lors du passage de la royauté à la République a déjà été signalée [2]. Plus tard, dans les difficultés entre le patriciat et la plèbe, il est resté patricien, si l'on peut interpréter en ce sens l'historiette populaire qui justifie les réjouissances plébéiennes du 15 mars, la fête d'Anna Perenna. Celle-ci, une vieille femme du bourg de Bovillae, aurait ravitaillé secrètement la plèbe pendant la retraite sur le mont Sacré et, après sa mort, elle aurait été divinisée ; à peine promue, elle aurait bafoué Mars, amoureux de Minerve, dont la fête suit de près le 15 mars :

1. A. Ernout, *Philologica* II, 1957, pp. 209-215. Sur le nom du dieu, v. en dernier lieu A. G. Ramat, « Studi intorno ai nomi del dio Marte », *Arch. Glottol. Ital.* 47, 1962, pp. 112-142.
2. Ci-dessous, p. 167.

elle se serait rendue chez le dieu dans les atours de Minerve (Ov. *F.* 3, 661-696). Quelle que soit l'origine de cette anecdote, qui avait donné lieu à des comédies populaires, elle semble attester que Mars n'était pas reconnu pour sien par la plèbe, par ailleurs si souvent opposée aux guerres que conduisaient alors les patriciens [1].

Il faut maintenant ouvrir le grand débat. Ce dieu dont la vocation guerrière vient d'être rapidement explorée n'était-il pas aussi, n'avait-il pas été d'abord, un « Mars agraire » ? Le type qui vient d'être décrit n'est-il pas un aspect parmi d'autres, devenu prédominant, d'un « grand dieu » à valeur beaucoup plus générale ?

Le champ de la discussion est aujourd'hui plus réduit qu'il ne l'était il y a un demi-siècle. Les plus récents défenseurs du Mars agraire paraissent avoir abandonné les positions extrêmes qui faisaient de ce dieu un « Jahresgott » (Usener) ou un dieu « des Sonnenlebens der Natur » (Domaszewski). On ne tire plus argument de la position du mois de mars dans l'année ni de la répartition des principales fêtes du dieu en mars et en octobre, au printemps et à l'automne, que suffisent à justifier, dans la ligne de son caractère, les convenances de l'activité guerrière des anciens Italiques. Domaszewski avait été fort loin dans cette voie [2]. Après avoir mentionné les *Lupercalia* de février, il écrivait : « Cette étrange course des louveteaux est aussi le jour où s'enfante la vie estivale de la nature qui, par une croissance d'une merveilleuse rapidité, au jour de la naissance de Mars, au 1er mars, se manifeste dans ce dieu... Deux semaines : voilà ce que dure la croissance non moins merveilleuse du dieu qui, au 17 mars, jour des *Liberalia* et de l'*agonium martiale*, est déjà un homme... » Les Salii, selon l'imaginatif auteur, protègent Mars naissant comme les Curètes du mythe crétois dansaient et faisaient du bruit avec leurs armes afin de protéger Zeus enfant contre les malveillants ; s'ils dansent, c'est « pour tenir à l'écart du petit garçon les démons hostiles de l'hiver ». Quant aux fêtes d'octobre, tous les rites « y font référence à la résurrection de Mars qui aura lieu l'année suivante... » Pas un texte n'autorise ces enthousiastes propositions.

On ne tire plus guère argument non plus du rituel populaire

1. L. Gerschel, « Coriolan », *Éventail de l'histoire vivante* (= *Homm. à L. Febvre*), II, 1954, pp. 33-40, et mon *ME.* III, pp. 239-262.
2. *Abhandlungen zur römischen Religion*, 1909, pp. 176-177, 180.

de Mamurius Veturius [1] ; le 14 ou le 15 mars sans doute, la foule menait en procession un homme couvert de peaux et le frappait avec de longues baguettes blanches en l'appelant Mamurius (Lyd. *Mens.* 4, 49) [2]. Il s'agissait, disait-on, du forgeron qui avait reproduit en onze exemplaires indiscernables l'*ancile* tombé du ciel sous Numa ; par la suite, ayant eu quelques déboires, les Romains en avaient accusé cette sorte d'infidélité au signe unique qui leur avait été donné et, rendant l'artiste responsable, l'avaient expulsé de la ville en le frappant avec des baguettes ; de quelqu'un qui recevait une rossée, on disait vulgairement qu'il « jouait le Mamurius » [3]. C'est là clairement, comme l'a vu H. Usener, la forme romaine d'un rituel printanier dont Mannhardt a donné de nombreux exemples : l'expulsion de la vieille année, sans doute ici « du vieux mars » ou « du vieux de mars » ; la date, au milieu du mois, semble d'accord avec ce nom, la première quizaine étant peut-être la vieille, encore attachée à l'année précédente, la seconde, la jeune, ouvrant l'autre année [4]. Mais là s'arrêtent les droits de l'interprétation : quoi qu'on pense de la légende de Mamurius, son nom, dans

1. Il n'y a pas de raison d'attribuer à l'étrusque (p. ex. A. Ernout, *RPh.* 32, 1958, p. 151, n. 1) ce double nom de formation évidemment populaire : le rituel a lieu en *mars* et il s'agit bien de l'expulsion du *vieux*. V. une opinion nouvelle dans J. Loicq, « Mamurius Veturius et l'ancienne représentation italique de l'année », *Coll. Lat.* 40 (*Hommages à J. Bayet*), 1964, pp. 401-425.

2. H. Stern, « La représentation du mois de mars d'une mosaïque d'el-Djem [cf. ci-dessous, p. 354, n. 1] », *Mélanges André Piganiol*, II, 1966, pp. 597-609 ; « Un calendrier illustré de Thysdrus », *Acc. Naz. dei Lincei*, ann. 365, 1968, quad. 105, pp. 179-200 (notamment, p. 182), a reconnu ce rite sous une figuration de la première moitié du IIIe siècle ap. J.-C. et donné une raison grave de préférer la date du 15 mars (Lydus) à celle du 14 (calendrier de Philocalus) ; mais sa nouvelle interprétation du rite lui-même (Mamurius aurait été imaginé comme corroyeur avant de l'être comme forgeron, et les *ancilia* auraient été d'abord des boucliers de cuir) n'est pas vraisemblable. La punition de Mamurius (chassé de Rome) est déjà sous-jacente, sans allusion au rite, à la fin de l'Élégie de Vertumnus, Prop. 4, 2, 59-64. La scène est aussi figurée — avec en outre le dieu Mars, patron du mois, derrière les personnages — sur une mosaïque du casino Borghese, connue depuis une centaine d'années et commentée notamment par R. Hertig, « Mosaik im Casino Borghese », *RM.* 40, 1925, pp. 289-318, et par A. Alföldi, « Hasta — Summa Imperii », *AJA.* 63, 1959, p. 23. La discussion que fait Stern de leurs interprétations (Herbig : scène de purification des Saliens ; Alföldi : serment militaire), *art. cit.*, pp. 598-602, est convaincante.

3. Cette expression que Lydus n'a sûrement pas inventée, suffit à garantir l'authenticité de l'interprétation qu'il transmet du rite. Serv. *Aen.* 7, 188, mentionne le rite et le rattache à Mamurius, mais autrement : *cui et diem consecrarunt quo pellem uirgis feriunt ad artis similitudinem.*

4. H. Usener, « Italische Mythen », *RhM.* 30, 1875, pp. 209-213.

ce rituel, fait référence au mois, non au dieu, et il n'y a pas de solidarité automatique entre un mois et son éponyme ; une fois nommé d'après Mars pour une raison particulière, le premier mois de l'ancienne année a vécu sa vie folklorique propre : les rites de changement d'année se sont couverts de son appellatif, personnifié sous une forme osque, Mamurius. Le même processus s'est reproduit plus tard pour février, devenu le « consul Februarius », méchant rival de Camille [1] ; cet imposteur aurait été expulsé de la ville à coups de verges et les Romains auraient en outre amputé de deux jours le mois auquel on avait donné son nom ; ainsi se trouvait résolu le problème que se sont posé beaucoup de folklores : « Pourquoi février n'a-t-il que vingt-huit jours ? » Il est clair que l'expulsion du « consul février » n'enseigne rien sur les *februa*, sur les purifications qui sont l'origine véritable du nom du mois ; celle du « vieux mars » ne sert pas davantage à éclairer le dieu de ce nom.

Nettoyé de ces grosses méprises, le dossier du Mars agraire, tel que l'a plaidé son dernier avocat, H. J. Rose, comporte quatre éléments de démonstration : le rituel du Cheval d'Octobre, deux cérémonies paysannes décrites par Caton, et les paroles du *carmen* des Arvales. Le premier est particulièrement important et le lecteur ne s'étonnera pas de l'ampleur que va prendre la discussion.

Les textes qui parlent du Cheval d'Octobre ne sont pas nombreux. Les voici :

1) Polybe, 12, 4, b : « ... Et, toujours dans le livre sur les guerres contre Pyrrhus, il [= Timée] dit que les Romains, maintenant encore, commémorent la ruine de Troie : un certain jour on abat à coups [ou : d'un coup] de javelot un cheval de guerre devant la ville, sur ce qu'on appelle le Campus (champ de Mars). » Polybe rejette ensuite avec raison l'explication par le cheval de Troie et rappelle que le cheval est sacrifié par presque tous les peuples avant l'ouverture d'une guerre ou avant un engagement général, et qu'on cherche des signes dans la manière dont il tombe.

2) Plutarque, *Q.R.* 97 : « Pourquoi, aux ides de décembre (erreur pour : octobre), après une course de chevaux, le cheval de droite du char vainqueur est-il consacré et sacrifié à Mars

1. J. Hubaux, *Rome et Véies*, 1958, pp. 348-367.

et pourquoi quelqu'un coupe-t-il sa queue, la porte-t-il dans ce qu'on appelle la *Regia* et y ensanglante-t-il l'autel, tandis que, à propos de la tête, des hommes, descendant les uns de ce qu'on appelle la Sacra Via et d'autres de Suburre, se livrent combat ? » Plutarque envisage trois explications : commémoration du Cheval de Troie ; convenance entre Mars et le cheval (« Est-ce parce que le cheval est un animal fougueux, belliqueux, et par conséquent martial, et que ce qu'on sacrifie aux dieux, c'est principalement les choses qu'ils aiment et qui ont un rapport avec eux ? ») ; punition symbolique de ceux qui utilisent leur agilité pour fuir. Enfin, si la victime est un cheval « vainqueur », « est-ce parce que Mars est le dieu propre de la victoire et de la force ? »

3) Paul, p. 197 L² : « On immolait un cheval à Mars... » Deux explications : ou c'est par commémoration du Cheval de Troie, ou parce que, selon l'opinion commune, cette espèce d'animal plaisait particulièrement à Mars.

4) Festus, avec un résumé de Paul, pp. 295-296 L² : « On appelle *October Equus* le cheval immolé chaque année au mois d'octobre sur le champ de Mars. C'est celui qui tenait la droite dans l'attelage du bige qui a gagné la course. Une lutte sérieuse avait alors lieu, pour la tête de ce cheval, entre les gens de Suburre et ceux de la Sacra Via, pour l'attacher, ceux-ci au mur de la *Regia*, ceux-là à la Tour Mamilia. La queue du même cheval est portée à la *Regia* avec tant de célébrité qu'il peut encore en tomber des gouttes de sang sur le foyer, pour le faire participer au sacrifice. On dit que le cheval était immolé à Mars en tant que dieu de la guerre, et non, comme le vulgaire le pense, parce qu'on se venge sur lui, les Romains tirant leur origine d'Ilion, de ce que Troie a été prise par l'ennemi au moyen d'un cheval de bois. »

5) Paul, p. 326 L² : « On garnissait de pains la tête du cheval immolé aux Ides d'octobre sur le Champ de Mars, parce que ce sacrifice se faisait *ob frugum euentum* ; et c'était un cheval qu'on immolait de préférence à un bœuf, parce que le cheval est propre à la guerre tandis que le bœuf est propre à la production des fruits de la terre. [1] »

1. Comme une discussion de mots portera sur ce texte, le voici : *Panibus redimibant caput equi immolati Idibus Octobribus in campo Martio quia id sacrificium fiebat ob frugum euentum. Et equus potius quam bos immolabatur quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus.*

Voici comment, dans une conférence Eitrem, donnée à Oslo en 1955 et publiée en 1958, H. J. Rose a très clairement condensé les arguments de l'interprétation agrariste [1] :

Même le groupe de fêtes qui s'accorde le mieux avec ses qualités guerrières en contient une qu'il est difficile d'expliquer seulement comme une partie du culte d'un dieu de la guerre. Je veux parler de l'Equos October. C'est un rite qui n'a de parallèle ni à Rome ni ailleurs. Le 15 octobre avait lieu une course de chars, sans doute au Campus Martius. Quand elle était achevée, le cheval extérieur de l'attelage victorieux était sacrifié à Mars. Sa tête et sa queue étaient coupées. Les habitants de la Sacra Via et de Suburre se livraient un combat dont la tête était l'enjeu, et les vainqueurs la suspendaient à un bâtiment remarquable de leur quartier. La queue était apportée par un coureur à la *Regia*, où on laissait son sang dégoutter sur le foyer. Comme nous savons par Ovide que du sang de cheval était un des ingrédients utilisés pour une purification pendant les *Parilia* [a], et qu'il était fourni par les Vestales, on admet généralement que ce sang n'était autre que le sang du Cheval d'Octobre, qu'on peut supposer que le Rex leur avait remis. En tout cas, s'il n'en est pas ainsi, il est difficile de comprendre pourquoi Properce déclare [b] que les purifications *curto nouantur equo*, car un animal est dit *curtus* si sa queue est coupée. La tête était couronnée de pains, et nous sommes informés, sur l'autorité de Verrius Flaccus, que cela était fait *ob frugum euentum* [c]. Un tel témoignage ne peut être tenu à l'écart, comme on l'a fait, parce qu'il contredit telle ou telle théorie sur Mars. Si nous voulons comprendre ce dieu, et généralement quelque point relatif à une matière aussi complexe qu'est une religion, nous devons tenir compte de toutes les données, et non d'une sélection, et nous n'avons le droit de rien omettre, si ce n'est les explications que tel ou tel, ancien ou moderne, a avancées.

Que quelque chose ait dû être fait en octobre pour assurer une moisson abondante l'année suivante est parfaitement intelligible, étant donné que le blé d'hiver, qui est la principale céréale, se sème en Italie entre ce moment et janvier, suivant les localités. Et le cheval était évidemment une créature chargée de *numen* ou de *mana*, suivant qu'on préfère dire la chose en latin ou en polynésien, puisqu'une menue particule de son sang séché, qui était bien la quantité qu'on pouvait attribuer à chaque possesseur individuel de bétail, suffisait, moyennant un traitement convenable, à purifier ses étables en combinaison avec deux ou trois autres substances. Par conséquent, en mettant la partie la plus

1. *Some Problems of Classical Religion, Mars* (pp. 1-17) ; le développement sur l'*Equos October* occupe les pages 5-6. Il n'y a absolument aucune raison de penser que la queue du cheval représente son pénis, comme a fait H. Wagenvoort, « Zur magischen Bedeutung des Schwanzes », *Serta Philologica Aenipontana*, 1961, pp. 273-287.

a. Ov. *F.* 4, 733, avec la note de Frazer. [a-e : Notes de Rose].

b. Prop. 4, 1, 20.

c. Fest. p. 241, 21 Linds. La description de l'Equos October est entièrement faite d'après ce texte et aussi d'après *id.*, pp. 190, 11 et suiv. ; cf. Plut. *Q.R.* 97 (*Moralia* 287 a, b, qui suit Verrius Flaccus avec une ou deux menues erreurs), avec ma note, *Rom. Quest. of Plut.*, p. 208 ; Prop., *loc. cit.* ; et Pol. 12, 4 b.

importante du cheval en contact avec des pains faits probablement avec le blé de l'année, on accroissait grandement la vertu de toute la récolte présente et future.

Passons maintenant en revue toute cette étrange cérémonie. D'abord un cheval est choisi après qu'il a prouvé qu'il était plein de vigueur, car non seulement c'est le char auquel il était attelé qui a gagné la course, mais c'est lui qui avait la tâche la plus lourde dans l'attelage, puisque les anciennes courses se faisaient sans doute dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre et que, par conséquent, aux tournants, le cheval extérieur devait donner tout son effort, à la différence de l'autre cheval, intérieur. En tout cas, les courses sont un trait commun aux rituels du monde entier, pour la même raison que les combats singuliers (tel est du moins mon avis), à savoir qu'elles impliquent le maximum d'action.

D'autre part l'animal est sacrifié, ou du moins mis à mort, car ce n'est pas un sacrifice ordinaire, puisqu'il n'y a ni la *mola salsa*, ni la répartition ordinaire des chairs de la victime. Pour une raison ou pour une autre, peut-être simplement parce que ce sont les deux extrémités, et que par conséquent elles représentent le tout en vertu d'une équivalence usuelle en magie, la tête et la queue sont les deux morceaux les plus importants. On ne nous dit pas ce que devenait le reste de la carcasse, ni même qui était le prêtre sacrifiant, encore qu'il soit naturel de penser que ce soit le *flamen Martialis* qui opérait au service de son dieu [d]. Quant à ces deux importantes portions — tête et queue — elles sont le moyen d'un surcroît de vertu : on court avec l'une, on combat à propos de l'autre [e] : la concentration de *mana* pouvait difficilement être plus grande. Des usages qui en étaient faits, nous avons vu qu'on en connaît au moins deux, l'un destiné à favoriser la croissance des moissons de l'année suivante, l'autre contribuant à purifier les étables au printemps. Incidemment on peut noter que le rituel évite le plus vieil habitat romain : le sacrifice avait lieu au Campus Martius, et les deux équipes rivales venaient l'une de la Sacra Via, c'est-à-dire de ce qui n'était qu'une vallée marécageuse lorsque le Palatin fut occupé pour la première fois, l'autre de plus loin encore, de Suburre, entre l'Esquilin et le Viminal. La queue non plus n'allait pas plus loin que le forum et les personnes qui avaient à en faire usage étaient de ce quartier : probablement le Rex, certainement les Vestales.

Ici donc, nous n'avons rien qui oriente formellement vers le culte d'un dieu de la guerre, ni même d'une divinité particulièrement belliqueuse. Au contraire, un certain nombre de faits indiquent quelque forme de rapport avec les animaux, puisqu'un cheval est tué, et qu'une des utilisations de son sang est tournée à l'avantage du bétail. Soit dit en passant, personne n'a expliqué pourquoi du sang doit dégoutter sur le foyer de la *Regia*. Nous pouvons supposer que la magie du cheval, ou le *mana* du cheval, avait de l'importance pour le roi, régnant ou nominal, mais on ne voit pas quel usage on attendait qu'il en fît.

d. Je considère comme peine perdue la tentative de Wissowa pour découvrir certains détails de la cérémonie dans la procédure entièrement anormale décrite par Dion Cassius 43, 24, 4.

e. Pour la signification des combats rituels, v. mon article dans *Folklore* 36, 1925, pp. 322-331. Je considère toujours que l'explication que j'ai proposée alors est, pour le moins, soutenable.

H. J. Rose a pleinement raison de dire que, dans ce domaine comme dans tout autre, il faut tenir compte de tous les éléments et n'en pas faire « a mere selection » d'après des préférences subjectives. Mais alors pourquoi passer sous silence ce que précise le plus ancien document (Timée, dans Polybe), à savoir que le cheval sacrifié est un cheval de guerre, ἵππον πολεμιστήν, et que le mode de ce sacrifice, dont Rose se borne à dire, négativement, qu'il n'est pas du type ordinaire, consiste à tuer l'animal d'un coup (ou à coups) de javelot, κατακοντίζειν ?

Les deux éléments agraires qu'il met en valeur appellent les remarques suivantes :

Ob frugum euentum est comrpis, sans discussion, « en vue de l'heureuse récolte future », alors qu'il peut aussi bien, grammaticalement, signifier « en paiement, en reconnaissance de la bonne venue à terme de la moisson passée » [1] ; or diverses raisons recommandent cet autre sens : *a*) le rituel fait partie d'un ensemble qui conclut la saison écoulée, qui est tourné vers le passé et non vers l'avenir ; *b*) ce qui est mis sur la tête du cheval sacrifié, ce ne sont pas des sacs de semences, ni même des épis, c'est le dernier terme, non pas de l'évolution naturelle, biologique, du blé, mais de son utilisation par l'industrie de l'homme, et il est plus satisfaisant de penser que l'offrande de pains déjà préparés avec la farine de la moisson engrangée fait référence au résultat acquis d'un service passé qu'à l'espérance d'un service à venir [2] ; *c*) telle était certainement l'orientation que Verrius Flaccus donnait au rite, à en juger par le commentaire que résume Paul ; de plus, ce commentaire, qu'il n'y a aucune raison de rejeter, qui d'ailleurs rejoint ce que suggèrent Polybe et la seule partie raisonnable de la *Question Romaine*, fournit une explication très satisfaisante, conforme

1. Un emploi très comparable dans Tert. *Spect.* 5 : *Nam et cum promiscue ludi Liberalia uocarentur, honorem Liberi patris manifeste sonabant. Libero enim a rusticis primo fiebant* ob beneficium *quod ei adscribunt demonstrata gratia uini* ; J. Büchner traduit (*Tert. de spect. Komm., Dissert. Würzburg*, 1935, p. 66) : « Sie (die Spiele) wurden nämlich dem Liber zu Ehren von den Landleuten zuerst gefeiert, wegen der Wohltat, die man ihm zuschreibt, — weil er ihnen das liebliche Gut (*gratia*) des Weines zeigte. » Le bienfait est passé, la cérémonie est de remerciement et vient ensuite.

2. Dans une autre cérémonie aussi, des animaux sont garnis de pains : les ânes, aux *Vestalia*, en même temps que les meules sont couvertes de fleurs (Ov. *F.* 6, 311-312 ; les oreilles des ânes sont fleuries de violettes, 469) ; il est clair que ces ornements ne sont que des marques de reconnaissance et d'honneur (*seruat*, 317) pour les bons services de l'âne et de la meule qu'il tourne : ils ne prétendent pas favoriser les moissons futures.

à la double qualité requise du cheval : cheval de guerre, cheval vainqueur. Quelle est cette explication ?

La guerre romaine n'est pas un sport désintéressé. Dans les plus anciens temps, avant de songer à l'empire du Latium, puis de l'Italie, puis du monde, elle a assuré annuellement la protection de l'*ager Romanus* contre les razzias ennemies, et par conséquent le ravitaillement de Rome ; grâce à la campagne guerrière qui trouve sa conclusion religieuse dans les fêtes militaires d'octobre, la moisson a pu venir à terme, *euenire*, et les Romains ont commencé à en faire des pains. En conséquence, au sacrifice des Ides, *ob frugum euentum*, en remerciement au dieu qui a présidé à l'offensive, ou à la défensive, ou simplement à la présence vigilante de l'armée, la tête du cheval vainqueur est couronnée de pains [1], c'est-à-dire du produit second, déjà mis en usage, de la moisson tranquillement rentrée. Le dernier abréviateur de Verrius Flaccus précise bien ce genre de bienfait à résultat économique, mais à ressort guerrier. S'il s'était agi, dit-il en peu de mots, d'un sacrifice offert à une divinité de la fécondité en remerciement de la génération, de la croissance physiologique (*pariendis*) de la moisson, on eût immolé un bovin, symbole du travail de la terre ; mais comme il s'agit de reconnaître un service guerrier (*bello*) qui a écarté des champs l'armée ennemie ou les pillards, sans compter les mauvais Esprits, *morbos uisos inuisosque*, comme dira un autre rituel, c'est un cheval, symbole de la guerre, le πολεμιστής de Polybe, qu'on sacrifie [2]. Telle est l'explication simple que les Romains se donnaient du rite. Les disciples de Mannhardt n'ont pas le droit de substituer à ce cheval bien caractérisé le cheval fantômatique dans lequel il arrive que les paysans modernes incarnent « l'esprit du blé ». Les primitivistes n'ont pas le droit non plus d'estomper la condition fixée pour le choix du cheval — être vainqueur — dans la notion confuse d'effort, d'effort maximum, vite

1. U. Scholz, *Marskult...* (ci-dessus, p. 215, n. 1), pp. 93-102, suppose que dans le texte perdu de Festus, que Paul a résumé, *panibus* était présenté et expliqué comme une variante de *pan(n)is* « avec des étoffes », et il conclut (pp. 119-121) que le Cheval d'Octobre était sacrifié non par un coup de javelot (l'auteur se débarrasse du texte de Polybe), mais par étouffement, à la manière de l'*aśvamedha*. Cette construction est sans plus de fondement que le rapprochement de l'*aśvamedha* et de la *hasta caelibaris* (pp. 158-163) et la plupart des nouveautés proposées dans le livre.

2. On n'a pas le droit de ne retenir du texte que les mots *ob frugum euentum* en éliminant l'explication que Paul donne de *ob* : v. ma discussion sur ce point contre P. de Francisci, « Primordia ciuitatis », *RBPhH.* 39, 1961, pp. 64-65.

traduite en termes de *mana*, ou plutôt, hélas, de *numen*.

Le deuxième argument, que H. J. Rose formule comme allant de soi et utilise comme chose démontrée, a une histoire, et une histoire étonnante. Aucun des textes précédemment cités sur l'*Equus October* ne dit, ne suggère que le sang de la queue de ce cheval soit conservé pour entrer, six mois plus tard, le 21 avril, dans la composition du *suffimen* purifiant des *Parilia* ; aucun des textes non plus qui renseignent sur les *Parilia*, sur ce *suffimen*, ne dit rien d'une telle origine ; aucun des anciens antiquaires n'a de notice en ce sens. Ce sont les commentateurs modernes de Properce qui ont posé un rapport entre les deux fêtes, non sans résistance d'abord, puis avec une assurance croissante. Deux textes donnent quelques renseignements sur la « fumigation » lustrale de la fête de Palès, c'est-à-dire sur la mixture qui, jetée dans la paille brûlante, purifie le bétail et les bergers. D'abord un passage des *Fastes* d'Ovide (4, 731-734) :

Va peuple, va chercher la fumigation sur l'autel de Vesta : c'est Vesta qui te la donnera, c'est par le don de Vesta que tu te purifieras. La fumigation, ce sera du sang de cheval (*sanguis equi*), et aussi de la cendre de veau (*uitulique fauilla*) et, troisième élément, des tiges vides de la dure fève (*durae culmen inane fabae*).

Puis un passage de la première Élégie Romaine (4, 1, 19-20,) où Properce, opposant, dans les fêtes, la simplicité antique au luxe de la Rome d'Auguste, écrit un distique grammaticalement hardi, dont le sens paraît être :

... et pour célébrer chaque année les Parilia, on se contentait alors d'allumer du foin, alors que maintenant on y fait la purification par un cheval mutilé.

De ces deux petits textes, on a conclu que le « cheval mutilé » était le « cheval d'octobre », dont ils ne disent mot, et que le « sang de cheval » utilisé le 21 avril était le sang de la queue coupée le 15 octobre. Pour en arriver là, il a fallu de généreuses suppositions, car le dernier et seul usage que nous connaissions de cette queue est qu'un homme l'apporte, depuis le Champ de Mars jusqu'à la *Regia*, en courant assez vite pour que le sang n'en soit pas entièrement coagulé et que le foyer de la *Regia* puisse en être aspergé. Mais l'*aedes Vestae* n'est-elle pas très proche de la *domus regia*, et certaines théories ne font-elles pas de cette *aedes* l'ancien foyer de cette *domus* ? On a donc établi un schéma d'opérations qui est devenu une sorte de vulgate, et qu'on trouve partout, même dans les deux manuels de Wissowa et de Latte. Les commentateurs de Properce en donnent

les formules les plus audacieuses. Ainsi F. A. Paley : « Le cheval [le *curtus equus* dont il est question aux Parilia] était tué à cet effet [le rituel des Parilia] six mois plus tôt et sa queue était coupée de sorte que le sang pût dégoutter sur l'autel de Vesta (*sic*), d'où il était pris, en forme coagulée (*sic*), pour être utilisé comme fumigation, mélangé à d'autres ingrédients émunérés par Ovid. *F.* IV, 733 » ; M. Rothstein : « De la *Regia* qui appartenait à la zone sacrée de Vesta, ou peut-être de l'*aedes Vestae* même, dans laquelle le *suffimen* peut avoir été apporté de la Regia... » De même les commentateurs d'Ovide. Ainsi J. G. Frazer : « Ce sang [= celui de l'Equus October], le Rex le recueillait dans un récipient et le conservait, ou bien le remettait aux Vestales, dont la maison était attenante à la sienne... » F. Bömer : « La queue de l'Equos October sacrifié le 15 octobre à l'*ara Martis in Campo* était portée en toute hâte jusqu'à la *Regia*, où le sang était aspergé sur le foyer, la queue elle-même brûlée, et ses cendres conservées dans le Penus Vestae jusqu'aux Parilia (Fest. 131. 179, 180 s. 221 M 117. 190 s. 246 L. Plut. Qu. R. 97 p. 287 A ; cf. Polyb. XII 4 b, 11 ss. Prop. IV 1, 20) ». Cette abondance de références n'empêche pas les faits d'être les faits : on cherchera vainement dans Festus, dans Plutarque, dans Polybe, une mention de la queue brûlée, des cendres transportées dans le *penus Vestae* et conservées pendant six mois [1].

Malgré la grande fortune qu'elle connaît, cette construction est extrêmement fragile. Elle repose sur le postulat simpliste que, puisqu'il est question ici du sang qui coule d'une queue de cheval coupée, là du sang d'un *curtus equus*, il ne peut s'agir que du même sang et du même cheval. Non seulement ce postulat ne s'impose pas, mais il rencontre de lourdes difficultés, dont voici les principales :

a) Si le sang de la queue du Cheval d'Octobre avait eu cette destination, c'eût été l'essentiel et il serait étonnant que les

1. La plus amusante transformation des faits est due à M. Michael Grant, dans *The Roman Forum*, 1970, livre fort bien illustré, mais où la religion romaine est quelque peu malmenée. P. 60, on lit, à propos du *Penus Vestae* : « ... The traditions from remote antiquity which centred upon the Storehouse of Vesta were very numerous. It housed, for example, a jar containing the Blood of the head of a race-horse which was decapitated and sacrificed to Mars every October. » Et bien entendu une note, p. 221, renvoie aux Parilia, avec une autre innovation : « In April the blood was distributed as one of the materials for purifying cattle-stalls. » (En français, *Le Forum romain*, 1971, pp. 60 et 221 également, cette dernière enrichissant encore la tradition : « En avril, on agitait ce sang que l'on considérait comme élément purificateur des étables. »)

auteurs — notamment Festus, dont la description, pp. 295-296 L² est détaillée et bien construite — qui en parlent ne l'aient pas signalé ; à les lire sans préjugé, on a l'impression que la *destillatio* sur le foyer de la *Regia* est bien le terme, l'objectif unique et suffisant du transfert rapide de la queue, et que tout est fini, en acte comme en intention, quand la queue a ainsi rejoint (dans le meilleur cas) la tête chez le roi.

b) Replacés dans leur contexte, les deux vers de Properce font entendre que, dans la pensée du poète, l'utilisation de sang de cheval pour les *Parilia* est une innovation relativement récente : en effet, presque tous les distiques précédents et suivants opposent un état ancien, primitif, fruste et simple, à un état moderne et somptueux [1]. Or il est difficile de penser que le poète érudit, archéologue, que révèle cette élégie ait pu considérer l'*Equus October* comme un rituel récent, postérieur en tout cas aux temps royaux, alors que la « maison du roi » y joue un si grand rôle. Il ne peut non plus avoir voulu dire que l'innovation somptuaire a consisté à établir un lien entre les deux rituels également anciens, un peu de sang caillé du sacrifice d'octobre, pratiqué de tout temps, ayant été tardivement (*nunc....*) associé à la purification d'avril ; car alors on ne verrait pas en quoi cette innovation mineure eût conféré un caractère luxueux, coûteux aux *Parilia*. Il semble donc que Properce pense à un autre cheval, mutilé spécialement pour les *Parilia*.

c) H. J. Rose écrit, pour fonder l'identité du *curtus equus* du 21 avril et de l'*Equus October* : « If it was not so, it is hard to see why Propertius declares that the purifications *curto nouantur equo*, for a beast is *curtus* if its tail is docked. » Ce sens existe, mais il n'est pas le seul, même dans le langage technique des chirurgiens, à plus forte raison en poésie : Celse dit *curtus* pour désigner des mutilations de l'oreille, du nez, des lèvres et son expression laisse entendre que cet emploi n'est pas limitatif : *curta igitur in his tribus, si qua parua sunt, curari possunt* (7, 9). Les mots de Properce permettent aussi bien de comprendre que le *sanguis equi* dont parle Ovide est prélevé sur un animal, qui n'en mourra pas, par la mutilation de quelque organe saillant, tel que les oreilles ou les testicules, aussi bien que de la queue. Aussi bien ou mieux : quels que soient les droits de la poésie, le sens obvie de *curtus equus* est « cheval survivant, dont quelque partie a été coupée », plutôt que « sang provenant

1. Voir maintenant *ME.* I, pp. 304-336 ; pour les fêtes, pp. 313-315 (Parilia), 316 (Compitalia, Lupercalia).

d'une partie coupée d'un cheval mort », — la seule chose qui, dans l'hypothèse de Rose, interviendrait aux Parilia.

d) Que serait-il resté, six mois plus tard, des rares gouttes de sang qui, après celles qu'avait absorbées le foyer de la *Regia*, auraient été recueillies in extremis dans un vase et transportées au *penus Vestae* ? Ni par l'intégrité de sa matière, ni par son volume, ce troisième ingrédient, *sanguis equi*, n'eût été comparable aux deux autres, les tiges de fève apparemment fraîches, la cendre incorruptible des trente embryons de veaux brûlés six jours plus tôt, aux *Fordicidia* du 15 avril. M. Franz Bömer règle la difficulté en substituant au sang les « cendres de la queue », indéfiniment conservables, mais les expressions de Properce, d'Ovide — celui-ci opposant *sanguis equi* et *uituli fauilla* — ne permettent pas cet artifice : c'est bien du sang comme tel qui est requis aux *Parilia*.

e) Enfin, il faut bien prévoir le cas où le sang de la queue du cheval n'a pas du tout dégoutté sur le foyer de la Regia : soit qu'il se soit coagulé ou bien épuisé trop vite, soit que le coureur n'ait pas eu la *uelocitas* souhaitée, se soit blessé en tombant, etc., et que, par conséquent, sa mission ait échoué, comme peut échouer, dans la *contentio* livrée pour la tête, l'effort des Sacravienses, « équipe de la Regia ».

Pour toutes ces raisons[1] et malgré tant d'autorités, « die philologische Kritik des Materials » ne permet pas d'attacher ce prolongement printanier au Cheval d'Octobre. Ainsi disparaît, après l'argument tiré de l'intention *ob frugum euentum*,

1. On a soutenu aussi que *sanguis equi*, sans spécification, peut bien être le sang du Cheval d'Octobre puisque, sans plus de spécification, *uituli fauilla* est sûrement la cendre des embryons de veaux des Fordicidia. Les deux cas ne sont pourtant pas comparables. Ovide n'avait pas à indiquer ici l'origine de la cendre puisqu'il l'avait fait quelques vers plus haut, dans le même quatrième livre, à propos des Fordicidia. Au contraire il savait (dans l'hypothèse de Rose) qu'il ne retrouverait l'occasion d'indiquer la destination finale du sang du Cheval d'Octobre que beaucoup plus loin dans son œuvre, dans le livre consacré au dixième mois : il est donc étonnant qu'ici, en avril, au moment où cette destination finale s'accomplit, il n'ait pas rappelé l'origine, remarquable, du sang. — On a dit aussi que, la *uituli fauilla* étant le reste d'un sacrifice antérieur, il est *a priori* probable qu'il en est de même du *sanguis equi*. C'est abuser de la symétrie et oublier le troisième ingrédient, le *culmen inane fabae* (sur quoi, v. ci-dessous, p. 388) — à moins qu'on ne soit prêt à admettre que ce dernier est aussi un « reste d'offrande », le résidu des fèves présentées aux Lémures onze mois plus tôt (9, 11, 13 mai) ou des fèves servies en purée à Carna dix mois plus tôt (1er juin), résidu qui aurait été, comme la cendre et le sang, mis à la disposition des Vestales. Mais où s'arrêter sur une telle pente ?

l'argument tiré du *suffimen* des *Parilia*, — les deux soutiens de l'interprétation de H. J. Rose. Le rituel des Ides d'Octobre se suffit à lui-même et c'est dans les traits qui nous en sont connus, non dans un faux-sens et dans une invention des modernes, qu'il faut chercher les moyens de l'interprétation.

Les traits connus qui, bien entendu, ne sont qu'une partie de ce rituel complexe, permettent cependant une constatation : l'*Equus October* présente une étroite homologie avec le sacrifice védique du cheval, l'*aśvamedha* [1].

Ce sacrifice était un sacrifice de *kṣatriya*, de la classe des guerriers : les textes rituels répètent en beaucoup d'occasions cette affinité [2]. Si, dans la forme que décrivent les Brāhmaṇa, il est offert à Prajāpati, les mêmes livres savent encore que les grands *aśvamedha* des temps plus anciens étaient offerts, par des princes dont ils donnent les noms, au dieu *kṣatriya* par excellence, Indra [3]. Mais le sacrifiant et bénéficiaire n'est pas un *kṣatriya* quelconque : il est un *kṣatriya* qui a reçu la consécration royale, un roi (*rājan*), un homme qui possède la puissance royale (*rāṣṭrin*), de plus un roi qui a remporté des victoires et qui aspire à une sorte de promotion parmi les rois [4].

La victime choisie est un cheval dont l'éminente rapidité a été prouvée dans une course : il est le cheval de droite de l'attelage vainqueur [5].

Si le roi est bénéficiaire, ce bénéfice est soumis à un risque : une fois choisi, le cheval doit être lâché librement, pendant un an, simplement suivi d'une escorte composée de gens du roi [6], qui a pour mission de le défendre contre les attaques éventuelles

1. P.-E. Dumont, *L'aśvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, 1927 (en appendice, fragments de traités du Yajurveda noir) ; cité dans ce qui suit : Dumont. Une ébauche de la comparaison a été donnée en 1954 dans *RIER*. pp. 76-80. Le rituel que décrivent les traités est, naturellement, très élaboré, mais à partir d'un rituel ancien de même sens, que les allusions des deux hymnes *RV* 1, 162 et 163, ne permettent pas de reconstituer limitativement. Des analogues celtiques à l'*aśvamedha* ont été proposés : F. R. Schröder, *Z.f. Celt. Philol.* 16, 1927, pp. 310-312 (F. Le Roux, *Ogam*, 15, 1963, pp. 123-135), J. Puhvel, « Vedic *aśvamedha* and gaulish *iiPOMiiDVOS* », *Language* 31, 1955, pp. 353-354 ; et une analogie thrace, M. Capozza, « Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut., *Crass.*, 11, 8-9), » *Critica Storica* 2, 1963, pp. 251-293.

2. Ainsi Dumont, p. 201 (§ 584) : « Le cheval est le *kṣatriya*, et les autres victimes les *vaiśya*. »

3. Dumont, pp. 2-3 = *Śat. Brāhm.* 13, 5, 4, 9. 11. 15.

4. Dumont, p. 7 (§§ 8 et 9) ; variantes : pp. 247 (§ 1), 293, 355.

5. Dumont, pp. 22-23 (§§ 67 et 75) ; « *QII.* 3 », *REL.* 35, 1958, pp. 130-131.

6. Dumont, p. 3 (§ 2) ; v. le célèbre épisode du fils d'Arjuna, Babhruvāhana, au quatorzième chant du *Mbh.*, sections 79-81.

des peuples ou des souverains des pays qu'il traverse : si ces derniers ont le dessus, ils enlèvent le cheval et il n'est plus question de promotion pour le roi qui l'attend.

Une fois revenu, le cheval est sacrifié selon un rituel extrêmement minutieux qui comporte un symbolisme très riche, le cheval étant assimilé à la totalité de ce que peuvent souhaiter le roi et, à travers lui, ses sujets. Peu avant l'immolation, le corps du cheval vivant est divisé en trois secteurs, antérieur, médian et postérieur, sur lesquels trois des femmes du roi (la reine en titre, la favorite, et une femme dite « rejetée ») font respectivement des onctions mises sous le patronage des dieux Vasu, Rudra et Āditya et destinées à procurer au roi, différentiellement, l'énergie spirituelle (*tejas*, par l'avant), la force physique (*indriya*, par le milieu), le bétail (*paśu*, par l'arrière), ces trois avantages, répartis sur les trois fonctions, se résumant dans un quatrième terme, la prospérité ou la bonne fortune (*śrī*). Puis les mêmes reines attachent des perles d'or, en ayant soin que ces perles ne tombent pas, respectivement, en avant, aux crins de la tête et de la crinière (ou bien des deux côtés de la crinière) et, en arrière, à ceux de la queue, en prononçant les noms mystiques de la Terre, de l'Atmosphère et du Ciel [1]. Cette topographie omnivalente du corps du cheval est encore manifestée, avec un plus grand morcellement, dans le rite qui suit : des victimes secondaires (*paryaṅgya*), dédiées chacune à un dieu, sont matériellement liées aux diverses parties du corps du cheval, les listes différant un peu suivant les variantes du rituel, mais le front et la queue étant à l'honneur ; dans toutes les variantes étudiées par Paul-Émile Dumont, la victime ou une des victimes attachées au front est destinée à Agni, le dieu Feu, et la victime attachée à la queue est généralement destinée à *Sūrya*, le dieu Soleil ; mais en outre, partout Indra est servi à l'une de ces deux extrémités [2].

Est-il besoin de souligner tout ce que ces règles apportent de lumière aux fragments connus du sacrifice des Ides d'octobre, qui apparaît vraiment comme un *aśvamedha* romain [3] ? On

1. Dumont, pp. 152-154 (§§ 450-454) ; variantes : pp. 271-272 (§§ 7-13), 329-330.
2. Dumont, pp. 157-158 (§§ 465-474) ; variantes : pp. 267 (§ 12), 331, 368.
3. Est-il besoin de souligner aussi que l'accord est dans le *sens* et dans la *matière* de chacun des traits ou des actes importants, du rituel, non dans le détail de la *forme* ? Les conditions, dans l'Inde et à Rome, étaient trop différentes. Par exemple, comment les Romains auraient-ils pu lâcher un cheval vivant, avec une escorte guerrière, à travers les terres

comprend les deux aspects du rituel : le sacrifice est offert à Mars, sur le Champ de Mars, et le bénéficiaire en est le *rex*, puisque, dans le cas le plus favorable, les deux secteurs éminents du corps du cheval se trouvent réunis dans la *Regia*.

Le roi court pourtant un risque, devant lequel il est personnellement passif, confiant à ses gens le soin de lui assurer la possession, et donc la vertu, de la victime. Ce risque est différent du risque indien dans sa forme et dans son moment, mais de même sens : ce n'est pas avant le sacrifice, ni pour la possession du cheval encore vivant, qu'une lutte — *non leuis contentio*, dit Festus — a lieu entre un « groupe royal » (l'équipe de la Sacra Via, dont l'édifice central est la *Regia*) et un groupe extérieur (l'équipe de Suburre, dont l'édifice central est la *Turris Mamilia*, inconnue par ailleurs [1]) ; c'est après le sacrifice, et pour la possession de la tête déjà coupée. Le risque existe aussi, différent, en ce qui concerne la queue : le porteur peut ne pas arriver à temps pour que du sang dégoutte encore sur le foyer de la *Regia* : la frustration de la *Regia* peut donc être aussi totale que, en cas d'interception du cheval, celle du roi indien [2].

Même différence de forme et de moment, mais même identité de sens pour la division du corps du cheval : ce n'est pas pendant le sacrifice et avant la mise à mort qu'a lieu le découpage, c'est après, et ce découpage n'est pas fictif, il est réel ; mais il se fait comme dans l'Inde, en trois parties (nous ignorons seulement le sort réservé au tronc, à la partie médiane), et la tête et la queue sont mises à l'honneur — non pas seulement, sans doute, comme dit H. J. Rose, parce qu'elles résument le corps, mais plutôt parce qu'elles sont distributivement chargées des plus riches symbolismes.

Dans le cas médiocre, la queue, et, dans le meilleur, la queue

non romaines du voisinage ? La *contentio* est donc limitée à deux quartiers dans Rome, le « quartier royal » et un faubourg, et réduite à une lutte pour la possession de la tête du cheval mort.

1. Les Mamilii n'étaient pas originairement romains, mais tusculans (Liv. 1, 49, 9), et la légende leur attribue un grand rôle, contre la Rome républicaine et pour la restauration des Tarquins, dans la guerre de Porsenna et par delà : la *turris Mamilia*, par opposition à la *Regia* devenue le centre religieux de la République, peut donc représenter symboliquement dans le décor de ce rituel l'élément étranger.

2. Au total, dans l'Inde comme à Rome, il y a deux risques : à Rome, risques provenant de la nature (dessication trop rapide) ou d'accidents de parcours pour la queue, risque résultant de la compétition (enlèvement) pour la tête ; dans l'Inde, maladies variées, mort accidentelle ou disparition du cheval pendant l'année de courses libres, mise à mort ou enlèvement dans les royaumes étrangers qu'il traverse, Dumont, pp. 52-54 (§§ 224-237).

et la tête arrivent à la maison du roi et les gouttes de sang de la queue sont répandues sur le foyer du roi, *participandae rei diuinae gratia*, pour le mettre en communication avec la vertu du sacrifice : l'Inde affecte ce service à la tête, qui, mise en rapport par le *paryaṅga* avec Agni, assure au roi, dit un commentaire, « le premier feu »[1] de quelque façon qu'il faille comprendre ce symbolisme.

Un seul détail du dossier lacunaire de l'*October Equus* n'est pas d'accord avec la pratique ou la théorie indiennes : le mode de sacrifice. Le cheval est en effet tué, dans une mimique guerrière, d'un coup (ou à coups) de javelot, alors que le cheval de l'*aśvamedha* est étouffé. Peut-être sur ce point le rituel romain a-t-il été moins normalisé, se montre-t-il plus fidèle à l'esprit du rituel préhistorique commun qui, dans l'Inde, tout en restant réservé aux *kṣatriya* et fermé expressément aux brahmanes comme aux *vaiśya* en tant que « sacrifiants » et bénéficiaires, a été livré comme tous les rituels aux brahmanes en tant qu' « officiants ». En tout cas, cette divergence mineure, où Rome va plus loin que l'Inde dans le sens de l'Inde, ne contredit pas l'accord constaté sur tous les autres points.

On voit — et c'est l'essentiel dans la présente analyse — que ce rituel de Mars est conforme, dans ses gestes et dans l'esprit que la comparaison indienne permet de leur soutendre, au type général de Mars, patron de la fonction guerrière. Il révèle en outre, entre le *regnum* et cette fonction, au moment précis du retour des guerres, d'importants rapports, une sorte de capitalisation royale de la victoire[2].

Quant à la méthode, il convient de remarquer que la comparaison a éclairé l'articulation des détails connus du rituel romain, mais que celle-ci a d'abord été dégagée par critique interne : suivant le conseil que donne et que ne suit pas H. J. Rose, on a tenu compte de tous les faits attestés et d'eux seuls, ne refusant qu'un pseudo-fait supplémentaire inventé au XVII^e siècle et si souvent affirmé depuis lors qu'il avait fini par s'imposer et par tout déséquilibrer ; remettant aussi à sa

1. Dumont, p. 157 (§ 466).

2. Les rituels indiens insistent sur l'intention totale de l'*aśvamedha* : ce sacrifice est tout, donne tout, Dumont, pp. 3-4 (§ 5) ; cf. déjà *RV.* 1, 162, 22 (commenté « *QII.* 3 » p. 80) ; « *QII.* 9 (Un parallèle védique à l'énumération d'Iguvium *nerf arsmo*, etc.) », *Lat.* 20, 1961, pp. 257-262. On pourrait donc concevoir que, à Rome, tout en restant le sacrifice martial et royal qu'il est, l'*October Equus* ait été orienté vers la demande de « tout », y compris l'*euentus frugum* de l'année à venir ; mais le texte de Paul Diacre, on l'a vu, ne permet pas cette interprétation de *ob.*

place et incorporant à l'ensemble rééquilibré l'élément royal que Rose ne citait qu'à la fin de son exposé, « incidentally », et le déclarant inexpliqué.

Deux des autres circonstances alléguées à l'appui du Mars agraire placent bien l'intervention de Mars dans un décor rural, en rapport soit avec l'agriculture soit avec l'élevage [1]. Mais comme il a été rappelé plus haut, un dieu est défini moins par les décors où il paraît que par le type du rôle qu'il joue, l'intention et les moyens de l'action qui lui est attribuée, et ce sont ces moyens et cette intention qu'il faut, dans chaque cas, préciser. « Divinité agraire », rappelons-le, est une expression confuse, car il n'y a pas de parenté entre des divinités, par exemple, qui, comme les *Semones*, président à la vie des *semina*, et une divinité « sauvage » dont le service qu'elle peut rendre aux ensemencements est de les épargner, ni entre une divinité fécondante qui forme les épis et une divinité vigilante qui monte la garde à la frontière du champ. Or il est aisé de vérifier que Mars, dans les invocations que lui font les frères Arvales, est à la fois cette divinité sauvage et cette divinité vigilante et, dans la lustration du champ que décrit Caton, cette divinité vigilante seulement, sans qu'aucune expression l'engage dans les processus mystérieux qui perpétuent la vie végétale.

Le caractère ambigu de Mars, quand il se déchaîne sur les champs de bataille, lui vaut, des poètes, l'épithète de *caecus* : à un certain point de *furor*, il s'abandonne à son génie, consumant aussi bien l'ami que l'ennemi, comme le jeune Horace, encore ivre de sang, tue sa sœur après avoir tué les Curiaces. Comme Horace, il n'en est pas moins, par ce *furor* et cette dureté mêmes, le plus sûr rempart de Rome contre tout agresseur. Aussi, dans les *Ambarualia*, dans la circumambulation sur le pourtour des *arua*, de la terre cultivable de Rome, ces deux aspects de Mars paraissent mis en valeur. D'une part, comme la saison propre à la guerre est en même temps décisive pour l'*euentus* des moissons, il faut que les batailles se fassent au delà du « seuil » qu'est ce pourtour [2]. D'autre part, il existe pour les moissons de plus redoutables ennemis que l'*hostis* humain, parce

1. En dernier lieu, H. J. Rose, *op. cit.* (ci-dessus p. 227, n. 2), pp. 9-12 (*Carmen Aruale*), 7-9 (Cat. *Agr.* 141). La conception « Mars agraire » dépare l'étude, par ailleurs importante, de F. Castagnoli, « Il campo marzio nell'antichità », *MAL.* 8. Ser. 1, 1947, pp. 93-193.

2. A. Alföldi, « Ager Romanus antiquus », *Hermes* 90, 1962, pp. 187-213.

qu'invisibles, démoniaques et, contre eux, il faut une sentinelle surnaturelle comme eux. C'est ce que demandent les trois phrases (chacune plusieurs fois répétée) du *carmen Aruale* où Mars est nommé [1] :

1. *neue lue(m) rue(m) sins* (et : *sers*) *incurrere in pleoris.*
2. *satur fu fere Mars limen sali sta berber.*
3. *e nos Marmor iuuato triumpe triumpe triumpe trium[pe tri]umpe.*

Si le troisième fragment n'oriente en aucun sens « l'aide » qu'il demande à Mars, le premier se laisse traduire : « Ne permets pas à Fléau, à Destruction de faire incursion dans — ? — » ; et le second : « Sois rassasié, sauvage Mars, saute le seuil (??), arrête-toi — ? — » Il se peut à la rigueur que les prières du second fragment soient à comprendre, comme veut H. J. Rose : « Sois rassasié (non de violence, mais par nos offrandes), saute sur le bord du champ et prends-y ta faction » [2]. En ce cas, ce fragment doublerait seulement le premier, ou plutôt demanderait au dieu de prendre sa faction pour le service que précise le premier. Cependant l'épithète *fere* (si c'est bien ainsi qu'il faut découper et lire le mot) se laisse difficilement réduire ici, malgré Rose, au sens anodin de « non domestiqué, appartenant au monde extérieur, à la brousse », ce que, d'ailleurs, Mars n'est pas.

Les deux termes consonants de la formule *luem ruem* (si c'est, ici encore, la bonne restitution) sont certainement personnifiés, car *incurrere* décrit une action concrète et volontaire, « faire incursion » ; mais il est difficile de préciser ce que sont les dangers ainsi présentés comme des personnes. Il s'agit probablement d'autre chose que des razzias de l'ennemi humain ; *lues* au moins oriente plutôt, d'après l'usage classique, vers les maladies qui peuvent détruire massivement les cultures. La démonologie des Romains est mal connue [3], mais comment n'auraient-ils pas, avec tant de peuples, attribué à de mauvais esprits tout ou partie des maladies qui assaillent les êtres vivants ? C'est contre eux que Rome, par la voix des Arvales, mobilisait son dieu combattant.

1. E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, 1939, pp. 109-280.
2. P. 11 : « Leap on the threshold (boundary ? border ?) and stand there. » Rose commet un faux-sens sur *ferae pecudes* (Lucr. 1, 14), qui n'est qu'une asyndète valant *ferae et pecudes* : A. Ernout, *Philologica* I, 1946, pp. 119-124. F. Menz, « Zum Carmen Aruale », *KZ.* 70, 1951-52, p. 222, remarque que *ferus* n'apparaît pas avant Virgile comme épithète divine, mais que ce peut être, dans Virgile même, la « réminiscence » d'une épithète cultuelle ou du moins formulaire.
3. Parmi les principales entités, avec Robigus, noter Febris et (italique), par certains aspects, Mefitis.

Les *Ambarualia* appartiennent à une classe de lustrations qui a plusieurs autres variétés [1] : par exemple, la grande lustration quinquennale du peuple (*lustrum conditum*), et l'*amburbium*, se font aussi par des circumambulations d'animaux à sacrifier et il est naturel que cette marche « sur la frontière », à la fois purificatoire et préservative, se fasse sous le signe du dieu combattant, capable de protéger le périmètre et son contenu contre toute surprise. Ces cérémonies établissent autour de l'*ager*, de l'*urbs*, etc., une barrière invisible que ne franchiront pas, pourvu qu'elle soit gardée, non seulement les ennemis humains qu'attendent déjà les murailles ou l'armée, mais les puissances malignes, elles aussi invisibles, et d'abord celles qui causent les maladies. Dans plusieurs cas, les victimes forment le groupe des *suouetaurilia*, qui sera étudié plus loin [2], et qui est caractéristique de Mars : un verrat, un bélier, un taureau. Mais ces divers rituels, pas plus que les *Ambarualia*, ne font de Mars un spécialiste d'autre chose que de la « protection par la force » ; toute sa fonction est sur cette périphérie que la procession rend sensible ; quelle que soit la matière que sa consigne protège, il est la sentinelle qui opère en avant, sur le seuil, comme dit probablement le *carmen Aruale*, et qui arrête l'ennemi, permettant éventuellement à des divinités spécialistes — dans les *Ambarualia* même, suivant le *carmen*, les Lares, dieux du sol, et ceux que désigne le mot *Semones*, forme animée de l'inanimé *semina* ; Cérès suivant *Georg.* 1, 338 — de faire un travail technique, créateur, variable selon la circonstance. Ce n'est pas un hasard si le *carmen* se termine par le cri répété de *triumpe*, qu'E. Norden commente bien (p. 228) : « Der Erfolg des Gebets, die Rettung aus Not und Gefahr ist gesichert. »

En traitant du dieu souverain, nous avons vu le paysan de Caton doubler, pour son usage privé, avec le rituel de Jupiter *Dapalis*, le festin que les magistrats servent à Jupiter *Epulo* dans son temple du Capitole [3]. Les grands dieux de la triade archaïque dominent la vie publique, mais représentent des fonctions, répondent à des besoins, qui commandent aussi bien la vie de chaque sous-groupe, de chaque foyer, de chaque individu. Il est donc naturel qu'ils soient sollicités par des *priuati*.

1. Hors de Rome, cf. la circumambulation d'Iguvium, *TIg.* I b 20-23 ; dans l'Inde, *AV.* 6, 28, 2, accompagne la triple circumambulation d'une vache et d'un feu autour de la maison (Whitney et Lanman, *HOS.* 7, p. 300).
2. Ci-dessous, pp. 248-251.
3. Ci-dessus, pp. 193-194.

L'intention des rites est alors limitée à un petit intérêt — non plus peuple, mais *familia* ; non plus *ager Romanus* mais *fundus* ; non plus *urbs*, mais *uilla* — et les offrandes sont moins somptueuses : la *daps* rustique de Jupiter se réduit à un rôti et à une cruche de vin. Il en est ainsi pour le rituel de Mars décrit au chapitre 141 du même traité de Caton : sa *lustratio agri* est une réplique mineure des grands rituels de circumambulation, et ses *suouetaurilia* sont *lactentia*, c'est-à-dire associent un porcelet, un agneau et un veau. Mais le texte doit être cité dans son ensemble, pour que l'ensemble éclaire certaines expressions que les tenants du Mars agraire isolent volontiers et dont ils tirent des conséquences injustifiées.

Après une offrande préliminaire de vin à Janus et à Jupiter, voici la formule de prière que Caton propose de faire réciter au villicus :

> Mars *pater*, je te prie et je te demande d'être bienveillant, propice envers moi, notre maison et nos gens. Aux fins de quoi j'ai ordonné de promener les *suouetaurilia* autour de mes champs, terre et domaine :
>
> 1° afin que tu arrêtes, repousses, et boutes dehors les maladies visibles et invisibles, la disette et la désolation, les calamités et les intempéries *(ut tu morbos uisos inuisosque uiduertatem uastitudinemque calamitates intemperiasque prohibessis defendas auerruncesque) ;*
>
> 2° et afin que tu permettes aux produits, blés, vignes, jeunes pousses, de grandir et d'arriver à bonne issue *(utique tu fruges frumenta uineta uirgultaque grandire beneque euenire siris) ;* que tu gardes saufs bergers et troupeaux et donnes heureuse sauvegarde et santé à moi, à notre maison et à nos gens *(pastores pecuaque salua seruassis duisque bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae)*. A ces fins-ci, pour purifier mes champs, terre et domaine, et pour faire la purification, comme je l'ai dit, sois honoré par le sacrifice de ces *suouetaurilia lactentia*... » (Le texte continue par les prescriptions au cas où les premières victimes n'obtiendraient pas la *litatio*).

L'analyse des services de Mars est distribuée ici sur deux tableaux, que j'ai distingués par 1° et 2°. Le premier désigne les *ennemis* à combattre et les *modes* du combat ; le second désigne les *bénéficiaires* et les *effets bénéfiques* du combat.

Le premier présente Mars dans sa fonction et dans son attitude ordinaires : dressé devant des ennemis, vigilant ou combattant. Comme *luem ruem* dans le *carmen Aruale*, ces ennemis sont des personnifications de fléaux et de désastres traités en assaillants. Et l'action du dieu est exprimée par des verbes dont les deux premiers sont techniquement militaires (*prohibere* « tenir à distance, empêcher d'aborder » ; *defendere* « repousser dans le combat » : les deux cas sont bien distingués, par exemple,

dans Caes., *B.G.* I, II, 2 et 4), et dont le troisième, proprement religieux, s'éclaire par *Auerruncus*, probablement « celui qui écarte en balayant », en tout cas bien défini par Gell. 5, 12, comme l'un des petits dieux qu'il faut propitier *uti mala a nobis uel frugibus natis amoliantur*.

Après ce premier tableau, il n'y a plus de place pour la mention de services *nouveaux*, d'actions *différentes* du dieu : l'éloignement des maladies et des fléaux extérieurs de l'agriculture est la condition non seulement nécessaire, mais suffisante, de la croissance normale des plantes une fois semées (croissance confiée aux Lares et aux Semones, à Tellus et à Cérès), comme de la santé des bêtes et des hommes une fois nés. Pour allonger la prière, il n'y a donc d'autre moyen que d'énumérer les résultats de l'action divine déjà exhaustivements détaillée. La formulation juste, le rapport exact des deux tableaux serait :

ennemis à combattre :	modes du combat :	bénéficiaires et effets bénéfiques du combat :
VT TV :	*prohibessis defendas auerruncesque* :	*VT* (subordonné au premier *VT*) :
morbos uisos inuisosque		*fruges frumenta uineta uirgultaque grandiant beneque eueniant,*
uiduertatem uastitudinemque calamitates intemperiasque		*pastores pecuaque salua sint,*
		bona salus ualetudoque mihi domo familiaeque nostrae maneant

Mais, priant Mars, voulant intéresser Mars, le paysan le traite le plus possible en agent, amplifie le plus possible l'intervention qu'il sollicite. En conséquence, il fait de Mars le sujet de *tous* les verbes, et de *tous* les verbes, dans le second comme dans le premier tableau, des transitifs. En *coordonnant* les deux *ut*, dont le second est logiquement *subordonné* au premier, il a l'air de doubler le nombre des actions du dieu :

VT TV	*VTIQVE TV* (coordonné au premier *VT*)
	fruges frumenta uineta uirgultaque grandire beneque euenire SIRIS
	pastores pecuaque salua SERVASSIS
	DVISque bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae

En réalité, les deux séries de verbes ne sont pas homogènes : ceux du premier tableau (« tenir l'ennemi à distance, le repousser, le déloger ») expriment concrètement, techniquement, et

épuisent, les modes de l'action physique du dieu ; ceux du second tableau expriment abstraitement, rhétoriquement, l'orientation psychologique, l'intention de la même action du dieu.

Conclusion : il ne faut pas contraindre la seconde série de verbes à signifier des modes d'action, ni même en serrer de trop près le sens. Ainsi le premier, *siris*, si on le prend littéralement, est impropre : *sinere* signifie seulement « ne pas empêcher », ce qui n'a pas d'application dans cette prière où Mars n'est évidemment considéré que comme un allié, non comme un trouble-fête. Quant aux deux autres verbes, il est clair que les expressions *salua seruassis* et *duis bonam salutem ualetudinemque*, appliquées à des catégories homogènes de bénéficiaires (dont la seconde est seulement plus proche de l'orant) sont pratiquement équivalentes, la seconde ne disant pas plus que la première. Et pourtant, négligeant toutes ces considérations imposées par le contexte, on a voulu tirer du verbe *duis* la preuve que Mars ne se bornait pas à « permettre » aux hommes de l'exploitation d'être en bon état et en bonne santé en écartant d'eux les maladies et les dangers, mais qu'il « donnait », c'est-à-dire conférait lui-même directement ces avantages à la manière des dieux médecins ou nourriciers de troisième fonction. C'est attribuer à ce verbe, le dernier d'une longue série, une valeur qu'il n'a certainement pas : *dare bonam salutem ualetudinemque* n'est qu'une autre façon de dire *salua seruare*. *Dare* n'a d'ailleurs pas forcément le sens de « conférer » ; ce peut être « donner la possibilité de » ; p. ex. *dare iter per Prouinciam* (Caes. *B. G.* 1, 8,3) n'est pas « faire passer », mais « permettre de passer » par la Province ; c'est l'exact équivalent de *dare facultatem per Prouinciam itineris faciundi* (*ibid.* 1, 7, 5, à propos du même événement) ; compris ainsi, *duis salutem* signifie simplement *des facultatem salutis seruandae*, « donne, par ton action, dans ton ordre propre (*prohibere, defendere, auerruncare morbos* etc.), les conditions d'un bon état », et ne signale pas plus une activité spécifique du dieu que, quelques lignes plus haut, *grandire siris*. Ce mot très général, à cette place dernière, n'est pas apte à soutenir la lourde thèse qu'on pose sur lui et la prière de la *lustratio agri* ne s'adresse pas à un Mars autrement orienté que celui du *carmen* des Arvales [1].

1. Ces formules de Caton ne sont certainement pas des formules traditionneles, *ne varietur*, mais plutôt des modèles qu'il propose, auxquels il a mis sa marque. Les « trichotomies », et d'abord celle du plan, qui se remarquent dans ce chapitre sont conformes à ce qu'Aulu-Gelle, 13, 25 (24), 13, dit de Caton orateur : *item M. Cato... cum uellet res nimis pros-*

Le dernier argument retenu par H. J. Rose a l'appui d'un Mars de troisième fonction [1] est tiré d'un autre rituel rustique décrit par Caton, au chapitre 83. En voici la traduction :

Votum pour les bœufs. — Qu'on fasse ainsi un *uotum* pour les bœufs, *uti ualeant*. Au milieu du jour, dans le bois, qu'on fasse un vœu à Mars (et) à Silvanus, consistant, pour chaque tête de bœuf, en trois livres de farine de froment, quatre livres et demie de lard, quatre livres et demie de viande maigre et trois setiers de vin. Qu'il soit permis de mettre ces substances (solides) dans un seul récipient et, de même, le vin dans un seul récipient. Il sera permis qu'un esclave aussi bien qu'un homme libre fasse cette cérémonie. Dès que la cérémonie sera achevée, consommez (la nourriture) aussitôt, sur le lieu même. Qu'aucune femme n'assiste à la cérémonie ni ne voie comment elle est faite. Il sera permis, si tu le veux, de refaire ce *uotum* d'année en année.

La description n'est pas entièrement claire, mais se laisse interpréter. Un *uotum* est la promesse d'une offrande, pour l'avenir, conditionnée par l'obtention d'une certaine faveur divine : la faveur obtenue, celui qui l'a reçue est *uoti reus* et il doit se libérer, *uotum soluere*. Pour conformer le texte à cette définition, il faut penser que la première partie concerne la promesse et la seconde l'exécution : soit, au bout d'un an, l'exécution de la présente promesse, soit, sur le moment même, l'exécution de la promesse de l'année précédente. La phrase finale recommande cette seconde interprétation [2].

Des deux divinités sollicitées — car en dépit d'un contresens parfois commis, les deux noms divins sont sûrement juxtaposés, non confondus, et il ne s'agit pas d'un « Mars Silvanus » [3] — l'une, Silvanus, l'est en qualité de patron de la *siluatica pastio*, du pâturage d'été dans la montagne boisée, qui était usuel dans l'antiquité : c'est donc là, *in silua*, que se font la promesse et l'exécution du vœu, ainsi que la consommation. C'est aussi à un caractère connu de Silvanus (Wiss. p. 214)

peras dicere, tribus uocabulis idem sentientibus dixit. Cependant, dans d'autres vieilles prières, on retrouve de ces accumulations triples (*precor ueneror ueniamque peto, metum formidinem obliuionem, fuga formidine terrore*, etc., dans le *carmen* d'*euocatio* de Carthage, Macr. *Sat.* 3, 9, 7-10).

1. *Art. cit.*, p. 7.

2. Malgré Wiss. p. 410, n. 11, il ne paraît pas que l'offrande du chap. 131 soit l'exécution du vœu du chap. 83.

3. Ainsi H. J. Rose et plusieurs autres : Silvanus ne serait qu'un « titre » de Mars. C'est certainement faux, v. le *Commentarius* de H. Keil (1894), pp. 110-111, avec les nombreux exemples qu'il a relevés, dans ce livre de Caton, d'énumérations par simple juxtaposition (p. ex. 134 : *Jano Joui Junoni praefato*). D'ailleurs, s'il n'y avait qu'un destinataire, à quoi correspondrait la permission : *id* (= *far* et *carnem*) *in unum uas liceto coniicere, et uinum item in unum uas liceto coniicere* ?

que se réfère l'interdiction de laisser les femmes assister à la *res diuina*.

S'il ne s'agissait que d'assurer le processus nourricier qui donne aux bœufs force et santé, Silvanus, ouvrant son domaine, suffirait. Mais la *silua* a ses périls, qui ne l'entourent plus seulement, comme c'était le cas pour la terre domestiquée du *fundus* ; qui la pénètrent, qui sont partout. Contre ces périls, Mars est nécessaire [1]. Il doit monter la garde, non plus sur un pourtour qui n'existe pas, mais en chaque point du terrain où marchera chaque bête. Alors que, dans la *lustratio* des *arua*, Mars agit « autour », et les dieux agraires, Semones et Cérès, « dedans », le secteur de Mars est ici coextensif à celui de Silvanus : d'où l'étroite association des deux dieux, que souligne la suggestion de mettre toutes les offrandes solides dans un seul vase, de même que tout le vin. En sorte que, avec les positions stratégique et rituelle différentes qui résultent d'une mission et d'un décor différents, Mars doit être encore ici ce qu'il est toujours et partout : le combattant actuel ou virtuel, la sentinelle prête à écarter ou à défaire l'ennemi [2].

Semones-Mars, Silvanus-Mars : cette collaboration des spécialistes et du combattant dans l'agriculture et dans l'élevage est instructive. Comme encore les pains passés au cou du *bellator equus* des Ides d'octobre, elle rappelle, s'il en était besoin, que les « trois fonctions » sont faites pour s'aider et se compléter, qu'elle ne se définissent bien que dans leur agencement. S'agissant de la troisième, cette vérité peut s'exprimer en d'autres termes. Le succès de l'agriculteur ou de l'éleveur dépend toujours de deux sortes de facteurs : les uns positifs, concrets, spéciaux à chaque cas, tels que de bonnes graines, une bonne terre, la pluie et le soleil opportuns, un mâle généreux, des femelles riches laitières ; une autre négative et uniforme, à savoir que rien ne vienne contrarier le jeu des éléments positifs, qu'aucun fléau — guerre, maladie, catastrophe, gelée, loups, etc. — n'annule les avantages que l'homme a patiemment réunis. Théologiquement, cette distinction définit deux ordres de services, renvoie à deux types de dieux, dont le second, uniformément, se réduit à Mars. Une association dont le ressort est autre s'observe, on l'a vu, entre la première et la deuxième fonc-

1. C'est sans doute en ce sens qu'il faut comprendre l'épithète *Bubetis* donnée à Mars sur une inscription de Préneste récemment découverte et déjà fort commentée ; cf. les *ludi Bubetii* (Plin. *N.H.* 18, 12), dont on ne sait rien, sinon qu'ils étaient célébrés *boum causa*.

2. Recettes purement « médicales » pour les bœufs dans Cat. *Agr.* 70, 71, 73, 103.

tions : la guerre est de Mars par le combat, par les moyens violents de la victoire, mais la préparation juridico-religieuse, les auspices et tout l'arrière-plan providentiel de la victoire sont de Jupiter, qui, dans tout cela, reste aussi souverain que, dans les gardes qu'il monte pour le paysan contre la horde des fléaux, Mars reste combattant [1].

Adultes ou *lactentia*, nous avons signalé plusieurs fois le groupement de victimes constituant les *suouetaurilia*, caractéristiques de Mars [2]. En particulier, dans la théorie des *spolia opima*

1. On s'est servi parfois de la danse des Salii comme d'argument pour le « Mars agraire » (en dernier lieu Lambrechts ; mais H. J. Rose lui-même y a renoncé) ; les quelques faits ethnographiques comparés par Frazer sont différents : la danse des Salii n'a pas lieu dans la campagne, mais dans les rues de Rome ; sans doute s'agit-il d'écarter les mauvais esprits à l'entrée et à la fin de la saison guerrière (R. Bloch, « Sur les danses armées des Saliens », *Annales, Économies Sociétés Civilisations* 13, 1958, pp. 706-715). On a parfois cherché des arguments dans divers animaux liés à Mars (en dehors du loup et de l'épervier, Serv. *Aen.* 11, 721, bien entendu). De la légende de la fondation de Bovianum (un *uer sacrum* samnite conduit par un taureau envoyé par Mars et finalement sacrifié par lui, si Mommsen, *Unteritalische Dialekte*, p. 173, a raison), on a conclu (*RL.* II, col. 2431) à une liaison du dieu avec le *bos arator*, mais le taureau (cf. *suouetaurilia*) est autre chose ! Du fait que le pic, non seulement à Rome, mais chez les Ombriens d'Iguvium, à l'oracle de Tiora Matiene et dans la légende du *uer sacrum* des Picentes, est l'oiseau de Mars, on a conclu (*ibid.*) à un rapport de Mars et de l'agriculture : le pic crie quand il va pleuvoir ; mais est-ce vraiment là ce qui a fait rattacher l'oiseau au dieu ? On ne peut faire à cet égard que des hypothèses, mais celle-là n'est pas la seule possible : le pic est frappeur et les coups de son bec vigoureux sont plus caractéristiques que son cri. Cf. R. Merkelbach, « Specht fahne und Stammessage der Picenter », *Stud. in on. di U. E. Paoli*, 1955, pp. 513-520 ; l'auteur passe en revue les légendes d'animaux conducteurs, qu'il met en rapport avec les enseignes animales de l'armée romaine (Plin. *H. N.* 10, 16). Sur les enseignes, v. toujours Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome, les enseignes*, 1903. Marius fut le premier, dit Plin., *N. H.* 10, 16 (cf. Sall. *Cat.*, 59, 3), à généraliser l'aigle dans les *signa militaria*. Jusqu'alors l'aigle n'était que le premier d'une série de cinq, devant le loup, le Minotaure, le cheval, le sanglier (*aper* ; *porcus* selon Paul.-Fest.). A. Alföldi, « Zu den römischen Reiterscheiben », *Germania*, 30, 1952, p. 188, n. 11 (et communication personnelle), propose de reconnaître sous cette succession apparemment hiérarchisée d'animaux une suite de grands dieux romains de la République : Jupiter, Mars, Liber Pater, Neptunus, Quirinus (pour ce dernier, v. ci-dessous, p. 277, n. 1, fin). Personnellement, je rappellerais plutôt l'affinité des dieux et hommes guerriers, notamment indo-iraniens, pour les formes animales : parmi les dix incarnations (dont sept animales) du dieu mazdéen de la victoire, Vərəθragna, figurent le taureau, le cheval, le sanglier, le faucon ; v. *Heur*, pp. 125-133. Sur divers aspects de la *res militaris*, v. A. Alföldi, *Der frührömische Ritteradel und seine Ehrenabzeichen*, 1952 ; G.-Ch. Picard, *Les trophées romains*, 1957, qui, p. 131, défend bien la « lex regia » de Fest. 302 L[2] contre Carcopino.

2. P. Veyne, « Le monument des suovétauriles de Beaujeu », *Gallia*, 1959, p. 79-100 ; 1962, p. 410-412 (relief religieux conservé au Musée de Lyon). La comparaison des *suouetaurilia* et de la *sautrāmaṇī* a été dévelop-

où les trois dieux de la triade archaïque reçoivent sélectivement les *prima*, *secunda* et *tertia spolia*, la consécration comporte un *bos mas* quand il s'agit de Jupiter ; quand il s'agit de Mars, des « *solitaurilia* » (*suouetaurilia* ?) ; quand il s'agit de Quirinus, un agneau. La pratique est fort ancienne. Par delà les *trittyes* ou *trittoiai* grecques, généralement composées des mêmes animaux que le sacrifice romain, mais dont la théorie et l'usage présentent, comme toute chose en Grèce, des variétés et même quelque flottement, l'Inde védique connaît un rituel parallèle, avec des intentions et un destinataire homologues à ceux des *suouetaurilia* : c'est le sacrifice de trois animaux dit *sautrāmaṇī*, c'est-à-dire offert à Indra *Sutrāman*, « bon protecteur ». Seulement dans l'Inde, et aussi chez les Iraniens, la liste canonique des animaux sacrifiables se compose, en ordre décroissant de dignité, sous l'homme et le cheval, du bœuf, du mouton et du bouc, à l'exclusion du porc, tandis qu'à Rome les victimes normales sont, en dehors du cheval (l'homme paraissant exclu du rituel national), le bœuf, le mouton et le porc, seuls quelques rites singuliers comportant un bouc. Ce sont donc les trois derniers *paśu* admis — bouc, bélier, taureau — qui sont sacrifiés à Indra.

Les livres rituels connaissent deux variétés de *sautrāmaṇī*. L'une est incorporée au sacrifice de consécration royale (*rājasūya*), l'autre libre. L'objet de cette dernière est, fondamentalement, une « médication » (*Śat. Brāhm.* 1, 6, 3, 7), une purification (*pavitra*, *ibid.* 12, 8, 1, 8) ; elle débarrasse le sacrifiant de tout ennemi qui a pris son énergie (*indriya*, *ibid.* 12, 7, 1, 3), délivre de tout péché (*pāpmanaḥ*, *ibid.* 12, 8, 16), et — notion digne d'intérêt — elle guérit aussi de l'épuisement, matériel et mystique, où un sacrifice de soma précédemment accompli a mis inévitablement le sacrifiant ; après le sacrifice de soma, dit le *Śatapatha Brāhmaṇa*, on se sent comme vidé ; qu'on célèbre la *sautrāmaṇī*, et aussitôt, « comme une vache, après avoir été traite, se gonfle de nouveau », on refait son plein (*ibid.* 12, 8, 2, 1-2). Le traité rituel de Kātyāyana (19, 1) prévoit cinq cas, notamment celui d'un brahmane qui a vomi le soma consacré, celui d'un roi qui a été détrôné, celui d'un *vaiśya* qui

pée dans le second essai du recueil *Tarpeia*, 1947, pp. 117-158 ; bibliographie de la cérémonie indienne, p. 119, notamment A. Weber, « Über den Rājasūya », *APAW.* 1893, 2, pp. 91-106 ; A. Hillebrandt, *Ritual-Literatur*, 1897, pp. 159-161 ; v. en dernier lieu P.-E. Dumont, « The Kaukili-Sautrāmaṇī in the Taittiriya- Brāhmaṇa », *Proc. of the Amer. Philol. Society*, 309, 1965, pp. 309-341.

est à la fois *alaṃpaśu* et *apaśu*, c'est-à-dire qui est capable d'avoir du bétail et qui pourtant n'en a pas. La variété de *sautrāmaṇī* incorporée au rituel de consécration doit être orientée dans ceux de ces sens qui intéressent la fonction royale, mais préventivement, non curativement.

A côté des usages réguliers et périodiques du culte public, à côté de la forme privée et occasionnelle de la *lustratio agri*, les *suouetaurilia* sont aussi célébrés comme expiation à la suite de fautes religieuses fortuites, par exemple pour réparer un grave accident, une violation du droit religieux survenue à la suite de la *deuotio* ; on sait que, pour prononcer la formule qui le livre, lui et l'armée ennemie, à Tellus et aux dieux Manes, le général romain se tient sur un javelot posé à terre ; ce javelot ne doit pas tomber aux mains de l'ennemi ; si l'ennemi le prend, il faut offrir des *suouetaurilia* : *si potiatur, Marti suouetaurilibus fieri* (Liv. 8, 10, 14). Ou encore, sous Vespasien, avant la reconstruction du Capitole incendié (les débris de l'ancien temple ayant été jetés dans les marais sur l'indication des haruspices), le terrain fut purifié *suouetaurilibus*, et c'est seulement ensuite, les entrailles une fois posées sur le gazon, que le préteur conduisant la cérémonie invoqua les dieux capitolins *Jouem Junonem Mineruam* (Tac. *Hist.* 4, 53). La seule fois où il soit précisé que des *suouetaurilia* accompagnent la *lustratio* d'une armée avant une opération militaire, celle-ci est un raid destiné à établir un nouveau roi parthe *robore legionum sociorumque* à la place d'un roi fugitif (Tac. *Ann.* 6, 37) [1]. Sans autre commentaire, on voit que, pour les liturgistes de Rome comme pour ceux de l'Inde, les trois victimes inférieures de la liste usuelle sacrifiées ensemble au dieu guerrier sont une puissante médecine, apte également à prévenir et à remédier.

Comme il arrive presque toujours, seuls les faits nous sont

1. Sans doute par allusion au rituel mentionné ci-dessous, p. 251, n. 1, le *Dictionnaire Étymologique* de Meillet-Ernout compare aux *suouetaurilia* (s. v.) un sacrifice indien du cheval, du bœuf et du mouton (*sic*) et ajoute que, « en latin », le sacrifice est fait par des « ruraux ». Cette limitation n'est pas exacte ; et c'est la *sautrāmaṇī*, aussi accessible aux *vaiśya*, qu'il faut citer ici. Sur les *suouetaurilia*, v. D. Nony, « Recherches sur les représentations du sacrifice des *suouetaurilia* », *Annuaire* de l'Ecole Pratique des Hautes Études, IVe Section, 1966-1967, pp. 521-526 (position de thèse). *CIL.* II, 3820, mentionne un sacrifice (provincial) à « Diana Maxima » ; on y offre, sans doute par imitation des *suouetaurilia*, « uaccam ouem albam porcam ». Dans Ov. *Am.* 3, 13, les victimes nommées aux *sacra* de la Junon de Faléries sont *iuuencae* (et *uituli*), *porcus*, *dux gregis* (le bélier), mais elles ne sont pas organisées en une triade et la liste n'est pas donnée pour exhaustive (seuls les capridés sont exclus).

connus à Rome, et schématiquement, non la théorie qui les soutenait ou les avait d'abord soutenus. Les livres indiens au contraire commentent abondamment les rituels complets et détaillés qu'ils prescrivent et souvent, pour les ensembles homologues, les commentaires indiens permettent de comprendre aussi les faits romains. C'est ici le cas. La structure conceptuelle qui justifie la *sautrāmaṇī* est intéressante (*Śat. Brāhm.* 12, 7, 1, 1-14) : tout en étant un sacrifice à Indra, elle adjoint à ce dieu du niveau guerrier, ou plutôt elle met à sa disposition pour qu'ils lui donnent des forces (le mythe étiologique insiste sur ce point), des divinités représentatives du troisième niveau, Sarasvatī, la rivière par excellence, et les Aśvin, c'est-à-dire que se trouvent réunis dans cette hiérarchie, à l'exclusion du terme supérieur et complétés par une déesse vivifiante, le second et le troisième terme de la vieille liste canonique trifonctionnelle Mitra-Varuṇa, Indra, Nāsatya (= Aśvin). Et cette réunion culmine en Indra, tout se subordonne à lui [1]. Il y a d'ailleurs parallélisme entre les victimes et les divinités, le taureau allant plus spécialement à Indra, qui laisse le bélier à Sarasvatī et le bouc aux Aśvin. Ainsi, dans les circonstances où doit être rétabli d'urgence un point compromis ou souillé de l'ordre du monde, ou bien lorsque cet ordre ou ce point doit être protégé contre un péril prévisible, il se fait une sorte de mobilisation de la troisième fonction, fortifiante, au service du dieu qui, fortifié par elle, intervient, et intervient seul. Les *suouetaurilia* témoignent d'une telle mobilisation, non en ce qui concerne les dieux, puisque Mars n'y a pas d'associé, mais en ce qui concerne les victimes : les porcins sont, à Rome, spécialement offerts aux divinités de la fécondité du sol (*sus plena* sacrifiée à Tellus, et aussi à Maia, sentie comme une variété de Ṭellus ; truie sacrifiée à Cérès lors des *Cerialia*, par opposition expresse à *bos* ; *porca praecidanea* offerte à Tellus et à Cérès avant la moisson) ; quant au mouton, s'il est, à Rome, la victime la plus courante, du moins dans la structure des *spolia opima* où les « *solitaurilia* » constituent l'offrande au second terme, à Mars, l'offrande prescrite avec valeur différentielle pour le troisième terme, pour Quirinus, est un *ouis*. Et, dans les deux cas, les dieux souverains, Varuṇa, Jupiter, ne paraissent pas, ou du moins ne sont honorés que dans des rites supplémentaires ou accessoires (pour Jupiter, dans la *praefatio* des *suouetaurilia lactentia* de Caton) : c'est qu'il est des circonstances périlleuses où la fonction sou-

1. *Tarpeia*, pp. 122-131.

veraine s'efface devant la fonction combattante : alors surgit à Rome Camille avec son *magister equitum* et, dans nos sociétés modernes, le commandant de l'état de siège [1]. Ces réflexions comparatives, éclairant un des plus remarquables rituels romains, ajoutent à notre connaissance du dieu lui-même [2].

L'unité fondamentale de la fonction du Mars romain est établie : il n'y a aucune raison de placer aux origines une valeur agraire que n'indique aucune des prétendues traces relevées à l'époque classique. Aux temps républicains, ce dieu est aussi resté remarquablement stable, même si son support social a débordé le patriciat et même si, par l'évolution de la chose militaire, la matière humaine de son action, *milites*, s'est étendue à l'ensemble des citoyens. L'identification au grec Arès, sauf dans la littérature et dans l'art, n'a ni infléchi ni enrichi sensiblement le type du dieu. Il faudra attendre la dévotion affichée envers lui par Jules César, puis la fondation de son culte sous le vocable de Vengeur, pour assister à quelques transformations dont l'établissement de sanctuaires sur le Capitole, sur le Forum d'Auguste, sera la marque visible. Quant à l'intimité de Mars et de Vénus, dont Lucrèce a tiré dans le prologue de son poème des vers pleins de sens et qui n'est que celle d'Arès et d'Aphrodite, elle ne prendra de l'importance, malgré le lectisterne de 217, que sous les Jules, descendants de Vénus.

A la différence de Jupiter, Mars est un solitaire. Aucune divinité pleinement autonome [3] ne lui est associée. Nerio et les Moles, signalées plus haut, ne sont que des entités exprimant deux de ses caractères. Si la première a obtenu des poètes quelque apparence de personnalité, elle n'a pas reçu de culte ; tout au

1. *Tarpeia*, pp. 126, 128, 154-158.

2. Un autre rituel indien prévoit, toujours pris sur la liste déjà indo-iranienne (*Tarpeia*, p. 132) des cinq victimes hiérarchisées, un autre groupement ternaire : l'*aśvamedha* associe au cheval, au moment du sacrifice, une variété de bœuf et une variété de bouc (Dumont, p. 156 = § 464 ; p. 175 = §§ 496, 500). L'*Avesta* connaît des sacrifices mythiques, amplification dans doute de sacrifices réels, où sont associés cent chevaux mâles, mille bœufs, dix mille moutons à Anāhitā : *Yašt* 5, 21 et note de Darmesteter, *Le Zend Avesta* II, p. 372 ; à Drvāspā : *Yašt* 9, 3. Rien de comparable n'est signalé à Rome à l'occasion du Cheval d'Octobre, seule circonstance où le cheval soit victime, mais v. ci-dessous, pp. 465-467.

3. Je ne parle pas des divinités mineures, ci-dessous, p. 255, n. 1.

plus admet-on généralement que, dans les mentions de dépouilles brûlées sur le champ de bataille en l'honneur de Mars et de Minerve (Liv. 45, 32, 2 ; App. *Pun.* 133 : armes, machines et vaisseaux ennemis brûlés en offrande à Arès et à Athéna), *Minerua* est un à-peu-près hellénisant pour *Nerio*. Quant aux *Moles Martis*, la seule trace d'un acte cultuel date du temps d'Auguste, dans une *supplicatio* commémorant la dédicace du sanctuaire de Mars *Ultor* au Capitole (*CIL.* X, 8375, de Cumes). Pallor et Pavor (Liv. 1, 27, 7) ne sont sans doute même pas authentiques (Wiss., p. 149). Parmi les abstractions, Virtus et Honos ne recevront de sanctuaires qu'à la fin du IIIe siècle, et Victoria au début du second ; encore, si les premières, logées dans le voisinage du temple de la porte Capène, peuvent passer pour « martiales », la troisième, par son idéologie, par le lieu et le *natalis* de son temple, appartient au cercle de Jupiter *Victor*. Enfin Bellona, vieille divinité, ne forme pas non plus structure avec Mars, et son service, son concept étaient distincts de ceux du dieu [1].

Au terme de cette étude du Mars romain, quelques considérations sur les autres Mars d'Italie seront utiles, car les tenants du Mars agraire, repoussés de la métropole, y ont parfois cherché refuge et renforts [2]. Ce que nous savons de ces cultes provinciaux se réduisant à de brèves inscriptions, à des monuments figurés, à des mentions rapides dans la littérature, le processus interprétant, qui fait aisément tant de dégâts quand il n'est plus sous le contrôle de vastes dossiers discursifs, s'est donné libre cours. Puis, oubliant que la grande majorité des documents est postérieure à la conquête et marquée du sceau des conquérants, on a voulu, sur ces interprétations, reconstruire un type italique plus ancien que le type romain, prétendûment « altéré ». Serré de près, au contraire, le peu d'enseignements que donnent ces quelques images, ces indications sporadiques, cette centaine d'inscriptions rédigées soit en latin, soit dans d'autres langues indo-européennes de la péninsule, soit en étrusque — et dont la plupart ne servent à rien d'autre qu'à établir, ici et là, l'existence d'un culte de Mars et celle de ses prêtres (*flamen* à Aricie, *Salii* dans plusieurs villes latines, *sodales* à Tuder d'Ombrie, chez les Frentani samnites) — est au contraire remarquablement

1. Ci-dessous, pp. 395-396.
2. G. Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars*, 1940. Ce qui suit résume une discussion de *NR.* pp. 58-71.

conforme à ce que montre Rome. Voici le plus substantiel. A Faléries, Tite-Live signale, au temps d'Hannibal, « que les sorts se rapetissèrent et que l'un d'eux tomba, montrant l'inscription : *Mars secoue son trait* » (22, 1, 11) ; de quelque manière qu'il faille comprendre ces *sortes*, le *telum* de Mars rappelle, on l'a vu, les *hastae Martis* de la *Regia*, dont la vibration était un présage menaçant. Dans plusieurs villes du Latium, au cours de ces mêmes années terribles, la comptabilité des prodiges signale *Lanuuii hastam se commouisse* (21, 62, 4, lance de Junon guerrière), *hastam Martis Praeneste sua sponte promotam* (24, 10, 10).

A Tusculum (Latium) un officier dit, sur une inscription (*CIL.* I²2, 49) *M. Fourio C. f. tribunos militare de praidad Maurte dedet* : si Furius donne à Mars une part du butin, n'est-ce pas parce que le dieu a contribué à sa victoire ? A Telesia (Samnium), une brève dédicace (*CIL.* IX, 2198) est faite *Marti inuicto*, où l'épithète est orgueilleusement guerrière, et à Interamnia (Picenum) une autre à (*M*)*arti pacife*(*ro*), où *pacifer* n'est certainement pas « paisible ».

Des monnaies de l'Italie méridionale combinent sur leurs deux faces une tête de Mars, barbue ou imberbe, avec une Bellona (Lucanie), ou bien avec une Nikè couronnée ou couronnant un trophée (Bruttium), ou encore avec un cheval au galop ou avec une tête de cheval (Campanie). L'identification au grec Arès, évidente, prouve du moins que le dieu était, en tous ces lieux, senti comme guerrier. De l'oracle de Mars par le pic, sans précision ni limitation de compétence, que Denys d'Halicarnasse signale à Tiora Matiene, en pays sabin, on a justement rapproché une gemme représentant un pic perché sur une colonne qu'entoure un serpent et, devant, un *guerrier*, tandis que, agenouillé, un bélier attend le sacrifice [1].

L'un des plus intéressants documents se trouve sur une ciste découverte en 1871 à Palestrina-Préneste, ville latine tôt ouverte à l'influence étrusque. Au milieu de dieux spectateurs, nommés en graphie provinciale, *Juno*, *Jouos*, *Mercuris*, *Hercle*, *Apolo*, *Leiber*, *Victoria*, *Diana* et *Fortuna*, une scène centrale associe *Menerua* et *Mars* dans une opération énigmatique. Tout nu mais casqué, le bouclier au bras gauche et la main droite élevant une petite lance, Mars est agenouillé au-dessus d'une grande outre dont l'ouverture est plus large que ses cuisses écartées,

1. Hermansen, pp. 96-97 ; 84. Sur tout ceci, voir plus de détails à l'appendice, pp. 662-665.

et qui paraît remplie d'un liquide bouillonnant. Menerua, penchée, lui tient de la main gauche le bas du dos et, de la droite, lui porte à la bouche une sorte de bâtonnet. Derrière la déesse, son bouclier et son casque à longue aigrette sont placés sur un tas de pierres et une petite Victoire ailée vient en volant au-dessus de sa nuque. Enfin, dominant la scène, interrompant la frise, est assis un animal, chien ou loup, à trois têtes.

On a rapproché de cette ciste un petit groupe de miroirs étrusques où sont juxtaposées plusieurs scènes et où apparaît, diversement qualifié, *Maris*, c'est-à-dire, emprunté, le Mars des Italiques. Sur l'un figure d'abord un jeune homme, désigné par le mot *Lein*θ, assis, nu, armé d'une lance et tenant sur ses genoux un enfant nommé *Mariśhalna* ; puis *Menrua* baignant dans une amphore un jeune homme nommé *Mariśhusrnana* ; enfin, non nommé, un troisième jeune homme nu, appuyé sur une lance. Un autre miroir représente d'abord *Turms* tenant sur ses genoux *Mariśisminθians* [1] ; puis *Menrua* toute armée, appuyée du bras droit sur sa lance et tirant d'une amphore le jeune *Mariśhusrnana* ; enfin un nommé *Amatutun* portant *Mariśhalna* ; *Hercle* se tient avec sa massue sous la scène médiane. D'autres miroirs encore semblent indiquer que Mars, ou les trois jeunes Mars, sont fils d'Hercle (Mars-hercles). M. Gustav Hermansen, qui a fait ces rapprochements utiles, a aussi ingénieusement rappelé un texte de l'*Histoire Variée* d'Elien, 9, 16 : *Marès*, y lit-on, ancêtre des Ausones d'Italie, vécut cent-vingt-trois ans (total explicable par les spéculations étrusques sur les nombres : Censor. 17, 5) et eut le privilège de ressusciter deux fois et de vivre trois vies, en quoi il rejoint le roi Erulus (Herulus) qu'Evandre dut terrasser trois fois parce que Feronia, sa mère, lui avait donné trois âmes (Verg. *Aen.* 8, 563).

Cette tradition semble en effet apparentée aux scènes des miroirs et l'on peut s'en servir, prudemment, pour les interpréter, mais il faut surtout mettre en valeur ce qui est constant dans ces scènes : l'élément guerrier. Si les armes que porte Menrua sur un des miroirs et qui sont posées derrière elle sur le coffret ne sont pas significatives, les Étrusques prêtant généreusement à cette déesse les attributs de son *interpretatio graeca* Athéna, en revanche le pur italique Mars de la ciste est lui-même en armes et des jeunes gens nus, appuyés sur leur lance, appa-

1. Sur ce nom, v. « Étrusque *Mariś Isminθians* », *RPh.* 28, 1954, pp. 9-18.

raissent dans la dernière scène des miroirs. Sans doute s'agit-il de scènes d'initiation, mais guerrières, et non pas seulement « juvéniles », comme le suggère M. Hermansen ; l'animal triple qui est à l'arrière-fond de la scène, le bain dans la grande outre ou dans l'amphore m'ont suggéré, en ce sens, une interprétation qui importe peu ici [1]. En tout cas, on ne voit pas, dans ces représentations figurées, ce qui peut nourrir la thèse d'un Mars en rapport avec la fécondité.

Non plus que dans la *lustratio* d'Iguvium, seul rituel qui soit connu en détail hors du domaine romain [2]. *Mart-* y est, on le sait, le second de la triade des dieux *Grabouii* ; plusieurs divinités mineures de son groupe sont signalées par l'épithète *Martio-*, et le groupe est lui-même, si l'on peut dire, à deux étages : primairement avec *Çerfo- Martio-*, secondairement et à travers ce *Çerfo-*, avec *Tursa Çerfia Çerfer Martier* et avec *Prestota Çerfia Çerfer Martier*, c'est-à-dire « T. Ç. (et P. Ç.) de Ç. M. ». Prestota et Tursa ont un sens probable : la seconde est un « Terror » féminin, et la première une « Praestes », terme en soi assez général, mais que la titulature divine des Romains réserve à Jupiter, en rapport avec Hercules Victor (comme prétendu fondateur du culte : *CIL.* XIV, 3555), et à une variété de Lares, les Lares *Praestites*, gardiens qui, suivant le commentaire surabondamment étymologique d'Ovide (*F.* 5, 136-137), veillent sur les murs de la ville. La prière adressée à tout le groupe réuni est d'effrayer et de faire trembler (*tursitu tremitu*), de détruire, de lier, etc., les ennemis ; à *Prestota Çerfia Çerfer Martier* seule, il est demandé de détourner tout mal de la communauté d'Iguvium sur la communauté ennemie ; enfin, à une autre *Tursa* qui, elle, est *Jouia*, il est demandé, comme à tout le groupe martial et conformément à son nom, d'effrayer, de faire trembler, etc. l'ennemi. Tout cela laisse Mars, éponyme de l'ensemble, dans son élément guerrier, la dualité des *Tursa*, des « Terreurs », l'une de Mars, l'autre de Jupiter, faisant sans doute allusion aux deux sources possibles de ce fâcheux état : soit conséquence logique, naturelle des coups plus forts de

1. *NR.* pp. 65-66.

2. *NR.* pp. 66-70. « *QII.* 8, Ombrien *Tursa* », *Lat.* 20, 1961, pp. 253-257. Sur ces noms de divinités mineures formés par l'adjectif tiré du nom d'une divinité majeure (en Ombrie, *Çerfus Martius* ; dans le Latium *Numisius Martius CIL* I² 32, etc.), à côté des noms formés par le génitif du nom de la divinité majeure (*Nerio Martis*, *Moles Martis*, etc.), v. *ME.* III, première partie, chap. III, § 5. Cf. ci-dessous, p. 399. Pour les divers types de noms doubles de dieux étrusques, v. M. Pallottino, *SE.* 30, 1962, pp. 303-304.

l'ennemi, soit effet d'un miracle, d'une dégradation du moral de l'armée déjà victorieuse devant un retournement inexplicable de la situation (cf. Jupiter Stator dans la légende Romuléenne). Dans ces conditions, il faut une foi mannhardtienne à toute épreuve pour chercher dans *Çerfus Martius*, dont *Tursa* et *Prestota* sont les plus proches collaboratrices, un répondant masculin de la *Cerès* romaine et pour fonder sur ce jeu de mots une interprétation agraire de Mars et de tout le groupe de Mars, que contredit le contexte : les étymologistes n'ont pas de tels droits, et d'ailleurs l'ombrien *-rf-* peut être l'aboutissement d'un autre groupe que **-rs-* [1].

En résumé, de quelque côté qu'on envisage le problème, à Rome comme à Iguvium, comme en Étrurie, un contrôle strict des arguments laisse Mars dans sa définition traditionnelle, dieu combattant et dieu des combattants.

1. V. déjà Wiss. p. 192, n. 9 ; et ci-dessus, p. 222 ; cf. ci-dessous, p. 379.

CHAPITRE V

QUIRINUS

Si Quirinus pose à l'exégète de tout autres problèmes que Jupiter et que Mars, c'est parce qu'il en posait déjà aux Romains et que les Romains ont déjà encombré son dossier du genre d'hypothèses dont il était réservé aux modernes, à nos contemporains, d'obscurcir les deux autres dieux. Mais ces hypothèses anciennes elles-mêmes sont intéressantes, car, à leur date, elles ne sauraient être entièrement gratuites et, dans leur point de départ au moins, doivent révéler des traits authentiques.

La figure divine qui a été dégagée plus haut des offices connus du *flamen Quirinalis*, de la fête des *Quirinalia*, de l'étymologie et de l'entourage divin de Quirinus, est elle-même complexe, et sans doute en effet le dieu a-t-il été, dès les origines et par nature, plus complexe que ses deux collègues supérieurs : c'est une servitude de la « troisième fonction », plus engagée, de par sa nature même, que les autres dans le concret. **Couirīno-* est, d'après son nom, le patron des hommes considérés dans leur totalité organique. Il laisse à Jupiter et à Mars la superstructure idéologique, et veille à la subsistance, au bien-être, à la durée de cette masse sociale ; il le fait prosaïquement, par le soin qu'il prend des grains, lui ou son flamine, depuis la veille de leur maturité jusqu'à leur torréfaction en passant par leur mise en réserve. Mais la matière même de ce service le range dans le vaste groupe des personnes divines qui pourvoient chacune à une autre condition, à un autre aspect de cette subsistance, de ce bien-être, de cette durée : abondance personnifiée et dieu du grain enfermé, déesse de la floraison, dieux du sol, déesses des accouchements, et beaucoup d'autres ; alors que Mars est seul et que Jupiter reste loin au premier plan devant les pâles entités placées sur son niveau, Quirinus n'est vraiment qu'*unus inter pares* et peut être invité par des circonstances

particulières à s'effacer, même dans l'énoncé de la triade, derrière un de ces nombreux pairs, mieux adapté [1].

A cette figure à la fois complexe et modeste, simple élément d'un ensemble qu'il représente et ne domine pas, deux accidents sont venus apporter, assez tôt, avant les temps pleinement historiques en tout cas, plus de personnalité, mais aussi de profondes transformations. Ce sont, pour parler brièvement, son assimilation à Romulus et son rapprochement avec Mars.

Pour les poètes du siècle d'Auguste, Quirinus est Romulus divinisé après sa mort, *genitor Quirinus*, et n'est presque que cela. Quand ils font allusion — et ce n'est pas rare — à la vieille triade, le troisième terme est toujours ainsi compris. Dans une scène qui remonte peut-être à Ennius, les trois dieux dont l'hellénisation de la mythologie a fait un grand-père, un père et un fils se réunissent volontiers, Mars demandant à Jupiter, en vertu d'une ancienne promesse, d'enlever Romulus à la terre et de le promouvoir Quirinus. Ainsi Ovide (*Met.* 14, 805-828, avec un jeu remarquable *Quirites-Quirinus*) :

Tatius était mort et tu gouvernais les deux peuples, Romulus, quand Mars, posant son casque, dit au *père des dieux et des hommes* : « Le temps est venu, mon père... » Le Tout-Puissant approuva... *Gradivus* monta sur son char et, tandis que, en roi déjà, le Troyen rendait la justice à son peuple de Quirites, il l'enleva... Son visage devient plus beau, et, plus digne des banquets célestes, il prend la forme de *Quirinus*, revêtu de la trabée.

En plusieurs passages des *Fastes*, le poète varie ce thème : dès le début, par exemple, Janus résume en trois noms la simplicité de la Rome primitive (1, 197-202) :

La richesse est plus appréciée aujourd'hui qu'en ces vieilles années où le peuple était pauvre, où Rome venait de naître, alors que *Quirinus*, fils de *Mars*, n'habitait qu'une cabane et que les joncs du fleuve formaient sa couche exiguë. A peine *Jupiter* tenait-il tout entier dans son temple étroit, et c'est une foudre d'argile que Jupiter avait dans sa dextre.

Et encore au sixième livre, 51-54, Junon, désormais protectrice de Rome, déclare :

1. Ci-dessus, pp. 182-186. Sur Quirinus, on a la monographie, confuse et tendancieuse, de Carl Koch, « Bemerkungen zum römischen Quirinus-kult », *Zeitsch. f. Rel.- u. Geistesgeschichte* 5, 1953, pp. 1-25 (à propos de quoi v. mes remarques dans *REL.* 31, 1953, pp. 189-190) ; repris dans le recueil posthume *Religio*, 1960 (sur lequel v. mon compte rendu, *RBPhH.* 39, 1961, pp. 1327-1328) ; et, du même auteur, l'article « Quirinus » de *RE.* 24, 1963, col. 1306-1321.

Aucun peuple ne m'est plus cher. C'est ici que je veux être honorée, que je veux partager un temple avec mon *Jupiter*. *Mars* lui-même m'a dit : « Je te confie ces remparts, tu seras puissante dans la ville de ton *petit-fils*. » Ses paroles se sont accomplies...

Cette vue des choses ne pouvait que plaire à la dynastie naissante et servait son dessein : rapprocher les origines latines et les origines troyennes, Romulus et les Enéades, c'est-à-dire les Jules. En effet, dans ce qui deviendra la vulgate de l'apothéose du fondateur, le témoin, le garant, celui qui eut la première vision du nouveau dieu et dont la parole sauva de la colère du peuple les sénateurs soupçonnés d'assassinat, porte le nom doublement suspect de Proculus Julius. Il jura par ce qu'il y avait de plus sacré que, lorsqu'il revenait de l'assemblée, Romulus lui était apparu, plus grand et plus beau que jamais, couvert d'armes étincelantes. « Les dieux ont décidé, Proculus, aurait dit le fondateur de Rome à l'ancêtre des Césars, qu'après avoir, bien que céleste, vécu si longtemps parmi les hommes et fondé une ville qui surpassera toutes les autres en puissance et en gloire, je m'en retourne au ciel. Adieu donc. Dis aux Romains qu'en pratiquant la tempérance associée au courage, ils s'élèveront au faîte de la puissance humaine. Quant à moi, sous le nom de Quirinus, je serai pour vous un dieu bienveillant. » Plutarque, responsable de ce conseil philosophique (*Rom.* 28, 4-5), ajoute que le caractère et le serment de Proculus ne permirent pas le doute et que, pris d'enthousiasme, renonçant à leurs soupçons, les Romains commencèrent à invoquer Quirinus.

A quelle époque Quirinus et Romulus se sont-ils ainsi rencontrés ? L'Albain « Proculus Julius », en tout cas, est entré tardivement dans l'affaire : plus que de l'apothéose du fondateur, il est un témoin des prétentions de la gens Julia, qui se disait originaire d'Albe ; c'est-à-dire qu'il ne peut guère être antérieur au début du premier siècle avant notre ère. Mais on n'a pas le droit, comme on fait couramment, de conclure que toute l'histoire est une invention de ce temps, une manœuvre des Julii : ils ont fort bien pu y insérer leur ancêtre, nommer de leur nom l'homme qui avait été favorisé de la vision. On abuse aussi du scepticisme dont fait montre Cicéron quant à la transformation de Romulus en dieu dans le *De republica*, 2, 20, où d'ailleurs le scepticisme porte plus sur l'honnêteté du témoin que sur le fait lui-même, que Cicéron justifie au contraire par les vertus et les mérites exceptionnels de Romulus. Cette attitude, dit-on, prouve que l'identification était encore récente et mal assurée

au milieu du premier siècle. Nullement : récente ou ancienne, on comprend que des esprits quelque peu critiques aient pris avec elle leurs distances. En réalité, il y a des raisons de penser que l'opération a été faite beaucoup plus tôt, dans le temps même où les légendes sur les origines de Rome recevaient leur forme définitive. Dès ce moment, les deux conceptions concurrentes, Quirinus-Romulus et Quirinus sabin, ont dû être proposées par les « savants », et, dès ce moment, cette option a dû donner lieu à deux orientations, deux utilisations politico-religieuses de Quirinus dont ni l'une ni l'autre, jusqu'à la pression des Julii et l'officialisation de Quirinus-Romulus, n'a éliminé sa rivale et n'a dépassé le niveau des opinions probables. J'en veux pour preuve, d'une part les offrandes de 296, d'autre part le règlement des guerres sabines en 290.

J'ai déjà rappelé le récit des interventions divines dans la bataille de Sentinum et des offrandes qui les avaient préparées [1]. C'est un témoignage important parce que les offrandes sont certainement authentiques et que, si le récit de la bataille et de ses merveilles est non moins certainement construit, cette construction a suivi de peu l'événement : Tite-Live dit lui-même que la victoire de Sentinum avait donné lieu à une double littérature, grossièrement épique dans des chants de soldats (10, 30, 9), plus élaborée dans des amplifications (*ibid.*, 4-7). En 296, les magistrats patriciens et plébéiens font exécuter des œuvres d'art ou des travaux qui honorent respectivement, quant aux premiers, les dieux patriciens, Jupiter et Mars, ainsi que « sous les pis de la louve, les enfants fondateurs de la ville » (*simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae*) [2], et, quant aux seconds, la déesse plébéienne Cérès

1. Ci-dessus, pp. 204-205.

2. On a proposé de ce membre de phrase deux traductions : ou bien (Bayet) « (les édiles patriciens) placèrent des statues des enfants fondateurs de la ville sous les mamelles de la statue (préexistante et jusqu'alors sans nourrissons) de la Louve » (ce qui permet d'identifier cette louve à la statue archaïque du Palazzo dei Conservatori, à Rome) ; ou bien (Carcopino) « ils placèrent un groupe, tout d'une venue, représentant la Louve et, sous elle, les deux enfants » (ce qui exclut la statue archaïque) ; v. la discussion dans la seconde partie de J. Carcopino, *La louve du Capitole*, 1925, pp. 20-53. Ce débat est important pour l'archéologue, beaucoup moins pour l'historien de la religion, à moins qu'on ne suive Carcopino dans la voltige de la troisième partie de son essai. — Les offrandes patriciennes sont, respectivement : 1° une porte d'airain pour le Capitole, des vases d'argent pour les trois tables placées dans la chapelle de Jupiter et la statue de Jupiter lui-même, avec le quadrige posé sur le faîte du temple ; 2° près du figuier Ruminal, les statues des Enfants fondateurs sous les mamelles de la louve ; 3° le pavement en pierres carrées de l'allée qui mène de la porte Capène

(10, 23, 11-13). L'année suivante, sur le champ de bataille, les dieux témoignent leur satisfaction par des moyens divers : d'abord un loup, évoquant à la fois Mars et Romulus, donne bon moral aux combattants (10, 27, 8-9) ; puis Tellus, l'associée intime de Cérès, rétablit une situation critique en acceptant la *deuotio* du consul plébéien (28, 12 - 29, 7) ; enfin Jupiter, provoqué par un vœu, donne la victoire finale au consul patricien, survivant (29, 14-16).

Les destinataires, les objets ou travaux d'art, les intentions des édiles, en 296, étaient certainement *homogènes*. Est-il concevable que, dans les cas de Jupiter, de Mars et de Cérès, statues, vases, pavement aient été, au sens plein du mot, des offrandes, destinées à rendre propices des êtres surnaturels, tandis que la Louve de bronze n'aurait été qu'une manifestation esthétique, désintéressée, sans adresse ni mission ? C'est donc que les jumeaux fondateurs, ou plutôt le fondateur (son frère n'étant présent que pour la figuration, parce que le *simulacrum* était celui de son *infantia*), était lui aussi considéré non seulement comme un grand mort, mais comme un être agissant librement à partir de l'autre monde, capable de bienveillance et d'action protectrice, c'est-à-dire comme un dieu, — et c'est bien ainsi que les Romains responsables des récits épiques sur la bataille de l'année suivante ont interprété le geste de leurs édiles, puisque le loup qui apparaît juste avant la mêlée est équivalemment un signe de Mars et du fondateur [1]. Or, ni avant ni après cette date, il n'y a jamais eu de culte divin de Romulus — la *parentatio* [2] est tout autre chose —, sinon dans son assimilation à Quirinus. C'est là une sérieuse raison de voir, dans l'offrande de 296, le premier témoignage de cette assimilation. Une seconde raison s'y ajoute : la mise en triade de Jupiter et de Mars avec un autre personnage divin suggère déjà que ce troisième terme valait Quirinus, avait été mis (et, donc, pouvait, conceptuellement, être mis) à la place de Quirinus pour former une variante rajeunie de la triade archaïque, ce qui s'explique au mieux si Romulus *était* Quirinus.

Mais, en ces dures années, Quirinus n'est pas seulement Romulus. Deux ans après Sentinum, en 293, un temple lui

au temple de Mars. Les offrandes plébéiennes sont, outre des jeux, des patères d'or déposées dans le temple de Cérès.

1. Cf. le rassemblement des deux frères, de Mars et de Jupiter dans les vers de Manilius, *Astron.*, 4, 26-29.

2. H. Wagenvoort, « The *parentatio* in honour of Romulus », *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, pp. 290-297.

est dédié par le consul L. Papirius Cursor, s'acquittant sans doute d'un vœu de son père le dictateur (Liv. 10, 46 7) [1]. Et bientôt le Quirinus sabin fera son apparition. Qu'on se rappelle les événements historiques qui ont paru à Mommsen avoir fourni sa matière et ses noms ethniques, sinon son intrigue, au récit de la guerre, puis de la fusion des Romains de Romulus et des Sabins de Titus Tatius [2] : en 290, après une campagne facile, Rome annexa l'ensemble des peuples sabins et leur conféra d'emblée le droit de cité *sine suffragio*, en attendant de leur donner la pleine égalité vingt-deux ans plus tard, puis de les incorporer — ce qui ne peut être que significatif — à la tribu *Quirina* nouvellement constituée. Il est donc probable que les deux interprétations « historiques » de Quirinus, tantôt Romulus divinisé, tantôt apporté à Rome, comme dieu, par les Sabins lors de la fusion des deux peuples, sont contemporaines, et que l'hésitation entre l'une et l'autre, empêchant l'une et l'autre d'obtenir pleine croyance, est aussi vieille que leur formation même.

Mais rien ne se fait de rien. Si le dieu Quirinus, dans une des variantes, a été attribué à Titus Tatius, c'est à la fois par un jeu de mots sur le nom de la ville de Cures et parce que Tatius, avec ses Sabins, avait assumé dans la légende le rôle de « composante de troisième fonction » (richesse rurale, fécondité, masse), celle-là même que représentait Quirinus. Quelle raison, dans l'autre variante, a pu favoriser ou provoquer l'interprétation du dieu en héros ?

L'apothéose, la promotion d'un grand homme au rang des dieux, est chose grecque et l'on admet que la transmutation de Romulus en Quirinus n'a été possible qu'après une certaine pénétration de l'idéologie romaine par les conceptions grecques. Soit. Mais ce n'est pas un hasard si ce phénomène a affecté Quirinus de préférence à tout autre dieu. Dans l'Inde, en Scandinavie, les dieux indo-européens de la troisième fonction se distinguent de ceux des fonctions supérieures en ce qu'il vivent volontiers comme les hommes, parmi les hommes. Qu'on pense à la Nerthus de Tacite (déesse homonyme d'un des deux dieux Vanes typiques de la mythologie nordique, Njörðr) et à sa promenade annuelle à travers les nations de ses adorateurs (Tac. *G.* 40, 3-4) ; au Freyr d'Upsal promené de même de vil-

1. Peut-être ce vœu se fondait-il sur le rapport ancien ***curiae-Quirinus*** (ci-dessus, pp. 172). *ME.* III, pp. 207-209.
2. Ci-dessus, pp. 23-25.

lage en village avec sa femme la prêtresse et gratifié de festins [1]. Qu'on pense, dans l'Inde, au reproche par lequel Indra justifie son refus initial d'admettre les Aśvin au bénéfice du sacrifice : « Ils ne sont pas de vrais dieux, dit-il ; ils sont sans cesse mêlés aux hommes, vivent comme les hommes. [2] » On peut donc concevoir que le dieu **Couirīno-* était par nature proche des hommes, exposé à se voir infliger par la légende un statut mixte de dieu et d'homme, qui eût été inconcevable aussi bien pour Mars que pour Jupiter.

D'autre part, il ne faut pas oublier que, les récits sur les premiers temps de Rome étant en grande partie de la mythologie humanisée et historicisée, Romulus, comme bien d'autres personnages de ces récits, peut tenir un rôle qui, chez d'autres peuples indo-européens restés plus spéculatifs, est celui d'un ou de plusieurs dieux. Or, jusqu'à la fondation de Rome, avec laquelle son caractère change en devenant royal, Romulus présente un trait dominant : il est un jumeau, inséparable de son frère, et tous deux vivent en bergers. Comment ne pas penser au théologème védique et prévédique qui, parmi les dieux de troisième fonction, reconnaît au couple des Nāsatya ou Aśvin, dieux jumeaux, une valeur assez représentative pour que la liste canonique des dieux des trois fonctions soit « Mitra-Varuṇa, Indra, les deux Nāsatya » ? On conçoit l'importance du concept de gémellité au niveau de l'abondance, de la vitalité, de la fécondité : par une convenance naturelle, chez un grand nombre de peuples, la naissance de jumeaux est signe et gage de tout cela. Il en était ainsi chez les Indo-Iraniens : pratiquement indiscernables dans les hymnes et dans les rituels védiques, les Nāsatya-Aśvin, grâce à cette réserve de force vitale dont témoigne leur dualité, distribuent leurs bienfaits sur bon nombre de provinces de la troisième fonction : ils rajeunissent les vieillards, guérissent les hommes et les animaux malades et réparent les mutilés, accouplent, enrichissent, sauvent des dangers et des persécutions, donnent des vaches et des chevaux merveilleux, font jaillir le lait et l'hydromel, etc.

Tombés, à Rome, de la mythologie dans l'histoire, les jumeaux paraissent avoir gardé, dans d'autres villes latines, une position plus relevée, intermédiaire au moins entre la divinité et l'humanité : à Préneste, la légende du fondateur Caeculus [3] rappelle

1. Épisode de Gunnar Helmingr, *Flateyjarbók* (éd. de 1860), 1, pp. 337-338.
2. *NA.* pp. 161-162, *Mbh.* 3, 10.379-10.382.
3. Ci-dessus, pp. 71-72, et ci-dessous, p. 332.

à certains égards celle du fondateur Romulus, mais le couple de frères, jumeaux ou équivalant à des jumeaux, est placé à une autre génération : ils sont ses oncles. On contait que, dans la région, avant la fondation de la ville, habitaient deux frères bergers, les Depidii (ou Digidii), avec leur sœur ; un jour que celle-ci était assise près du foyer, une étincelle tomba dans son sein et la féconda ; elle exposa le nouveau-né près d'une source où il fut trouvé par des jeunes filles venant chercher de l'eau, — qu'une variante qualifie encore *sorores Digidiorum* ; elles l'apportèrent aux frères Depidii, ses oncles, qui l'élevèrent. Après avoir passé sa jeunesse parmi les bergers, il réunit une bande de garçons de son âge et fonda Préneste (Serv. *Aen.* 7, 678 ; Schol. Veron. *Aen.*, 7, 681 ; Solin. 2, 9). S'il n'est pas dit expressément que les Depidii sont des jumeaux, leur nombre et leur indissociabilité engagent à les traiter comme tels : or ils sont « divins » : *erant etiam illic duo fratres*, dit le commentateur de Virgile, *qui diui appellabantur*. On peut donc penser que la mythologie primitive des peuples latins connaissait un couple de frères bergers, probablement jumeaux, divins, mais vivant parmi les hommes, dont les « histoires » des origines des diverses villes ont tiré parti différemment, c'est-à-dire un type homologue de celui des Nāsatya védiques, et si, à Rome, la notion de « demi-dieu » paraît marquée d'influence grecque, la notion moins précise de *diui*, à Préneste, peut conserver une conception proprement latine.

Cette vue est confirmée par les nombreux accords qui se remarquent entre la légende des enfances de Romulus et de Rémus et les caractères ou services attribués dans le *ṚgVeda* aux dieux jumeaux [1].

Les Nāsatya, comme il vient d'être rappelé, sont d'abord récusés par les autres dieux parce que « mêlés aux hommes », et, dans la littérature postérieure, ils seront parfois considérés, classés comme les dieux non pas même des hommes de troisième fonction, mais des *śūdra*, de ce qu'il y a de plus bas, d'extérieur même à la société ordonnée. Ainsi vivent Romulus et son frère : ils sont étrangers à l'ordre établi ; dévoués aux plus humbles, ils traitent avec mépris les gens du roi, chefs et inspecteurs de troupeaux (Plut. *Rom.* 6, 7) ; la bande qui les aidera dans leur révolte sera formée de bergers (Liv. 1, 5, 7) ; ou bien

1. On trouvera les références aux caractères ou actions des Nāsatya dans les manuels de religion védique, p. ex. dans A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897, qui reste l'un des meilleurs, des plus dépouillés de théorie.

ce sera un rassemblement d'indigents et d'esclaves (Plut., *Rom.* 7, 2), préfigurant le peuplement sans condition de l'Asyle (*ibid.*, 9, 5).

Comme les Nāsatya passent leur temps à réparer les injustices du sort et les méfaits des hommes, Romulus et Rémus sont des redresseurs de torts. Étant hommes et non dieux, ils ne peuvent agir par des miracles, comme font couramment les jumeaux védiques, mais ils mettent tous les moyens humains en œuvre pour protéger leurs amis contre les brigands, les bergers du bon Numitor contre ceux du méchant Amulius (Plut. *Rom.* 6, 8).

Un des services les plus fameux et les plus anciens des Nāsatya a consisté à tirer le vieux Cyavana de sa décrépitude et à lui ouvrir une nouvelle carrière d'homme [1]. Le premier grand exploit de Romulus et de Rémus est d'avoir restauré leur grand-père, brimé par Amulius et dépouillé par lui de la royauté.

Entre les deux Nāsatya, généralement indiscernables, un texte védique met cependant une inégalité qui rejoint celle des Dioscures grecs : l'un est fils du Ciel, l'autre, semble-t-il, d'un homme. L'inégalité des jumeaux romains est d'autre sorte, mais aussi considérable : égaux par la naissance, l'un périra et ne recevra plus que les honneurs auxquels ont droit les grands morts, l'autre créera Rome, règnera et deviendra Quirinus [2].

Un des services demandés aux Nāsatya est de faire cesser la stérilité des femelles, des femmes. Romulus et Rémus sont les chefs de file des deux groupes de Luperques dont un des services annuels est de rendre mères, par la flagellation, les femmes romaines (et une légende étiologique, mais qui place l'origine du rite après la fondation de Rome et l'enlèvement des Sabines, dit qu'il a été inventé pour faire cesser une stérilité générale),

Dans tout le *ṚgVeda*, le loup est un être mauvais, son nom désigne même symboliquement tout étranger ennemi ; la seule exception concerne les Nāsatya : à la prière d'une louve, ils rendent la vue à un jeune homme qui, pour la nourrir, avait égorgé les béliers de son père et à qui, en punition, celui-ci avait crevé les yeux. On sait le rôle de la louve « amie » dans la légende des jumeaux romains.

Un des miracles les plus célèbres des Nāsatya a consisté à

1. *NA.* pp. 158-170 ; précisé par J. de Menasce, « Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane : à propos de Harut-Marut », *Études Asiatiques* (*Rev. de la Soc. Suisse d'Études Asiatiques*) 1, 1947, pp. 10-18 ; cf. H.-Ch. Puech *RHR.* 133, 1947-48, pp. 221-225.

2. R. Schilling, « Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », *REL.* 38, 1960, pp. 182-199.

permettre à un héros mythique de survivre dans un brasier où il avait été jeté, et même de lui rendre ce bain de feu agréable. Une des variantes sur la naissance de Romulus et de Rémus les fait naître du feu du foyer et, à Préneste, Caeculus, neveu des deux *diui fratres*, était né de même et avait ensuite prouvé sa maîtrise sur le feu en suscitant, puis en éteignant à volonté un incendie.

Ce parallélisme confirme l'ancienneté du type des « jumeaux » héros ou dieux, et cela dans la troisième fonction. A quelque époque donc qu'il faille reporter l'assimilation formelle de Quirinus au plus prestigieux des jumeaux, les affinités qui l'ont permise étaient dans la nature et dans le rang des personnages.

Si nous étions mieux informés sur le fonctionnement ancien des *curiae*, sur le statut des *curiones* et surtout du *Curio maximus*, peut-être d'autres affinités apparaîtraient-elles entre le fondateur à qui est attribuée cette organisation curiate du peuple des Quirites, et le dieu qui la porte dans son nom. Il est remarquable que l'autre variante, celle qui fait de Quirinus un dieu préexistant, apporté par la « composante de troisième fonction », les Sabins, rend compte de l'organisation « curiate » à partir de cette composante : chacune des trente curies, imaginait-on malgré l'évidence d'une signification locale de plusieurs, avait reçu le nom d'une des jeunes Sabines dont l'enlèvement avait provoqué la guerre et dont l'entremise avait établi la société unitaire.

L'assimiliation à Romulus a eu des conséquences très considérables et n'a pas peu contribué à rompre la cohérence interne du type de Quirinus. La légende de Romulus est longue et complexe et le présente successivement sous plusieurs aspects, trois au moins : pendant ses enfances et jusqu'à la restauration de son grand-père et son départ d'Albe, il est, en association avec son jumeau, le berger, fier et noble certes, mais le berger. Puis, Rémus éliminé lors de la fondation de la ville, Romulus devient homme de guerre : depuis l'enlèvement des jeunes filles jusqu'au synécisme, son histoire est celle de sa lutte contre les alliés des Sabins, puis contre les Sabins eux-mêmes et, dans cette phase, la variante à trois races (Latins, Étrusques, Sabins) l'associe au technicien étrusque de la guerre, Lucumon. Enfin, après le synécisme, d'abord en collégialité presque consulaire avec le Sabin Tatius, puis seul, et dans une évolution inspirée des tyrans grecs, il est le roi et il fait la démonstration d'un type de royauté — où quelques guerres ne sont plus que des éléments secondaires — qu'après lui Numa équilibrera par le

type exactement complémentaire. Mais ces trois Romulus n'en font qu'un et, une fois assimilé à Romulus I en vertu des convenances qui viennent d'être dites, Quirinus s'est naturellement trouvé, du même coup, assimilé à Romulus II et à Romulus III. C'est le destin de toutes les *interpretationes* : quand les Romains, vers la fin de la République, à cause d'un trait de rituel commun et peut-être de la notion de « blancheur », eurent interprété leur déesse Aurore, Mater Matuta, en Leucothéa, toute la légende de celle-ci se transporta sur celle-là, et, Leucothéa ayant pour fils Mélicerte-Palaemon, Matuta se trouva chargée du rôle inattendu de mère de Portunus, assimilé lui-même à Mélicerte pour le rapport que l'un et l'autre ont avec l'eau (Ov. *F.* 6, 545-546). Une des raisons de la difficulté qu'on éprouve à voir clair dans les divinités gallo-romaines vient de ce que quantité d'entre elles ont été nommées « Mars », ou « Mercure », ou « Apollon » en vertu d'analogies fragmentaires et variables avec ces dieux romains alors que, pour l'essentiel, ces divers Mars, ces divers Mercures, ces divers Apollons étaient fort différents. Parfois nous saisissons les perplexités que ce genre de problèmes ne peut manquer de donner à des théoriciens consciencieux : au début du XIII^e^ siècle, le savant Saxo Grammaticus se demande longuement comment faire correspondre à Jupiter et à Mars l'Othinus et le Thor de la mythologie scandinave : Jupiter est le dieu qui lance la foudre, comme Thor, mais il est le roi des dieux, comme Othinus ; d'autre part, ce roi des dieux est le dieu de la guerre, comme Mars... Mais, en général, dans l'antiquité, ces scrupules étaient vite levés : une fois faite à partir d'une correspondance partielle, l'identification déroulait ses conséquences au prix de corrections et d'innovations en chaîne. C'est certainement ce qui s'est produit pour Quirinus devenu Romulus. Il s'est trouvé, dans la légende, fils de Mars, ce qui, restant littéraire n'était pas grave ; mais il a aussi volontiers revêtu l'uniforme guerrier de Romulus II, qui contredisait sa nature. Ici intervient un second facteur.

Dans l'Inde védique comme en Scandinavie, les divinités de troisième fonction, les Aśvin comme les dieux Vanes Njörðr et Freyr, agissent dans la paix. Des nombreux services qu'énumèrent complaisamment les hymnes aux Aśvin, aucun n'est guerrier ; s'il leur arrive d'apparaître dans une bataille, ce n'est pas pour combattre, c'est pour tirer du danger un combattant menacé [1] ; mais cela même est exceptionnel, et le verbe *kṣi-*,

1. « Les trois fonctions dans le ṚgVeda et les dieux indiens de Mitani », *BAB.* 5^e^ série, 47, 1961, p. 275, n. 1 (contre P. Thieme).

« habiter tranquillement », revient souvent dans les prières qui les caractérisent, eux et tout leur niveau. *L'Ynglingasaga*, qui a humanisé en rois les principaux dieux nordiques et transposé leur théologie en actes de règne, après avoir décrit les puissances magiques et les dons guerriers du « roi » Óðinn, en arrive à Njörðr et dit (chap. 9) :

De son temps, il y eut une merveilleuse paix (*friðr allgóðr*) et tant de moissons de toutes sortes que les Suédois crurent que Njörðr avait puissance sur les moissons et les biens meubles des hommes.

Et cela est certainement un trait fondamental : plus de mille ans auparavant, Tacite avait noté la paix exceptionnelle qui était respectée pendant les jours où Nerthus, l'homonyme féminon de Njörðr, circulait de village en village, traînée dans son char par des vaches (*G.* 40, 3-4) :

Ce sont des jours de joie, les lieux qu'elle honore de sa visite et dont elle accepte l'hospitalité sont en fête. On n'entreprend pas de guerres, on ne prend pas les armes, tout objet de fer est enfermé. C'est la seule période de temps où la paix et la tranquillité soient connues et goûtées...

Le fils et successeur de Njörðr, Freyr, second roi de même type, a donné son nom à une paix célèbre dans la légende (*Ynglingasaga*, 10) :

... Il était heureux en amis et en moissons, comme son père. Il éleva un grand temple à Upsal, il y établit sa capitale et y concentra tous les impôts qu'il levait, terres et argent liquide. Alors commença cette « richesse d'Upsal », qui s'est ensuite maintenue. De son temps commença la « paix de Fróði » (un autre de ses noms) et il y eut aussi de bonnes moissons à travers toutes les provinces, et les Suédois attribuèrent cela à Freyr, et il fut adoré plus qu'aucun autre dieu, parce que, de son temps, le peuple du pays était plus riche qu'avant, à cause de la paix et des moissons.

Ce rêve d'une paix qui apporte tranquillité et richesse, ce patronage de *laeti dies* où les armes seraient au repos, étaient-ils attachés au troisième terme de la triade romaine comme à celui des triades védique et scandinave et comme le requérait la logique de sa fonction ? Les poètes du siècle d'Auguste répondent positivement, et c'est même un thème de propagande : après le belliqueux César, Auguste apporte la paix, une paix « quirinale ». Au début de l'*Enéide* (1, 286-296), la révélation, soutenue par une exacte théologie, que Jupiter fait à Vénus de la grandeur future de Rome, s'achève par ce diptyque :

Troyen par sa noble origine, tirant son nom, Julius, de l'illustre Iulus, César étendra son empire jusqu'à l'Océan, sa gloire jusqu'aux astres.

Toi-même, un jour, libre de souci, tu l'accueilleras au ciel, chargé des dépouilles de l'Orient et, à lui aussi, on adressera des vœux. Alors, renonçant aux guerres, la dure humanité s'adoucira. L'antique Fides, Vesta, Quirinus avec son frère Rémus, gouverneront le monde. Les terribles Portes de la guerre seront fermées par d'étroites chaînes de fer. A l'intérieur, assise sur des armes cruelles, les mains liées derrière le dos par cent nœuds d'airain, la Discorde impie grondera affreusement, de sa bouche ensanglantée.

Dès l'antiquité, on a discuté du sens précis qu'il faut donner à la mention inattendue de Quirinus, à l'hémistiche *Remo cum fratre Quirinus* : est-ce le Romain réuni au Romain, toutes factions oubliées ? N'est-ce pas plus probablement Auguste, avec quelque proche collaborateur, tel qu'Agrippa ? En tout cas, Quirinus ne saurait être un mot vain dans ce contexte où presque tous les autres font allusion à des actes ou projets connus de la politique du prince (*saecula* : les jeux séculaires ; *Vesta* : le nouveau culte établi sur le Palatin, « *Vesta Caesarea* », comme dit Ovide ; *Belli portae* : la fermeture du temple de Janus) [1].

La fête de Robigus du 25 avril, où officie le flamine de Quirinus, donne à l'auteur des *Fastes* une belle occasion de développer le même thème (4, 911-932) [2]. Ovide compose, dans l'esprit du règne, la prière que le prêtre est censé adresser au désagréable gobelin qu'est la rouille du blé : Qu'il écarte des épis ses mains rugueuses ! S'il faut absolument qu'il s'attaque à quelque chose, que ce ne soit pas aux fragiles moissons, mais au dur métal ! Qu'il prenne les devants, qu'il détruise ce qui est destiné à détruire, les épées, les malfaisants javelots ! Il n'en est plus besoin : que le monde jouisse de sa tranquillité.

On admet généralement que cette exaltation de la paix sous le vocable de Quirinus est chose récente : elle serait un prolongement de l'opposition, elle-même considérée comme tardive, de *Quirites* et de *milites*. Quatre raisons déconseillent cette hypothèse. D'abord la paix, répétons-le, est attendue dans le groupe de concepts cohérents qui constituent la fonction du plus ancien Quirinus. Puis il serait étrange que cette innovation se fût produite en un temps où, par son assimilation à Romulus, Quirinus avait au contraire des raisons de devenir belliqueux, s'il ne l'était pas, ou de développer cet aspect, s'il l'avait. D'autre part, si certains érudits anciens ont bien senti le rapport étymologique de *Quirinus* avec *Quirites* [3], il n'y avait pas,

1. Ci-dessus, p. 212.
2. Ci-dessus, p. 172.
3. Ainsi Varron, *L. L.* 5, 73 : *Quirinus a Quiritibus*.

dans les derniers siècles au moins, assez de solidarité entre les deux concepts pour qu'une évolution de l'un entraînât automatiquement une évolution de l'autre. Il n'est pas sûr, enfin, que l'opposition *Quirites-milites* soit si récente. Elle est surtout illustrée, certes, par la célèbre apostrophe de César à ses soldats fatigués : il suffit qu'il les appelât avec mépris *Quirites* pour les faire rentrer, repentants, dans leur devoir, dans leur personnage de *milites* (Suet. *Caes.* 70 ; etc.) [1]. Mais il n'est pas exact, comme croit Wissowa, que l'opposition ne se trouve que là et dans un beau vers du tardif Claudien. Tite-Live notamment l'emploie, comme chose usuelle, tout au long de 45, 37-38, équivalemment avec une autre, *exercitus-plebs*. Et surtout nous en avons une attestation en partie formulaire que Jean Bayet [2] a bien mise en lumière. Varron (*L.L.* 6, 88) copie ceci, qu'il a trouvé, dit-il, dans les *Commentarii Consulares*, sorte de guide cérémonial des consuls :

> Celui qui va prendre le commandement de l'armée dit au héraut : « Calpurnius, convoque tous les Quirites, ici, où je suis. » Le héraut dit : « Vous tous, Quirites, venez vous présenter ici, où sont les *iudices* » — « C. Calpurnius, dit le consul, appelle à s'assembler tous les Quirites, ici, où je suis. » Le héraut dit : « Vous tous, Quirites, allez vous assembler, ici, où sont les *iudices*. » Alors le consul s'adresse à l'armée (*ad exercitum*) : « Je vous ordonne, selon les règles, d'aller former les *comitia centuriata* » (ou : « de vous former en centuries »).

Varron n'a malheureusement pas copié la suite du formulaire, mais ce qu'il cite est suffisant : on y voit avec quel soin le consul, qualifié *iudex*, avant sa prise de commandement (*imperaturus*), désigne dans chaque phrase, du nom de *Quirites*, les hommes encore purement civils qu'il fait assembler, tandis que, une fois le commandement pris et le consul s'exprimant directement, sans l'intermédiaire du héraut (*impero*), ce terme n'apparaît plus et les destinataires de l'ordre ne sont plus que l'*exercitus*.

La valeur civile différentielle de *Quirites* [3], quand César l'utilisa si opportunément, était donc chose ancienne, et sans doute fondamentale, puisque, si les mots de même origine *curia*,

1. V. aussi les faits cités dans *JMQ. IV*, p. 162, n. 5.
2. *Tite-Live*, éd. Budé, III, 1942, p. 122, n. 4. Problème connexe dans J. P. Morel, « *Pube praesenti in contione, omni populo* (Pseudolus, v. 126), *pubes* et *contio* d'après Plaute et Tite-Live », *REL.* 42, 1964, pp. 375-388.
3. Le *bellicosis Quiritibus* de Hor. *Carm.* 3, 3, 37, reçoit précisément sa valeur du rapprochement de deux termes qui, d'ordinaire, s'excluent.

Quirites, *Quirinus* ont connu des évolutions indépendantes, tous trois, de façon diverses, présentent cependant cette nuance : civile pour les deux premiers par opposition à militaire ; paix pour le troisième par opposition à guerre.

Pour *curia* [1], elle ressort de la définition même des *comitia curiata* (convoqués *curiatim* à l'appel du licteur), opposés aux *comitia centuriata* (convoqués à son de trompe) (Gell. 15, 27). Les premiers sont ceux où le vote se fait par familles (ou clans), *ex generibus*, c'est-à-dire dans les cadres naturels de la vie sociale, les seconds sont ceux où l'on vote par classes de fortune et d'âge, *ex censu et aetate*, c'est-à-dire dans les cadres de la mobilisation. En conséquence, il est *nefas* que les *comitia centuriata*, mais non les *curiata*, soient réunis à l'intérieur du *pomerium*, *quia exercitum extra urbem imperari oporteat, intra urbem imperari ius non sit.*

Ce qui complique les choses, c'est que ceux qui forment respectivement les *curiae* et les *centuriae*, et aussi ceux qu'on nomme *Quirites* et ceux qui sont *milites*, aux époques où nous pouvons les observer, sont les mêmes hommes. Parlant plus haut de Mars, nous avons rappelé que Rome n'a plus de groupes spécialistes de la guerre, uniquement et constamment guerriers, guerriers par vocation ou par initiation, comme on en recontrait encore chez les Samnites au début du IIIe siècle, comme les Indo-Iraniens en possédaient sous le nom de *márya*. Quand ont-ils disparu ? Il est impossible de le déterminer, l'annalistique présentant dans toute l'histoire royale la forme légionnaire de l'armée. Or, dans cette forme, la seule qui nous soit accessible, entre deux âges fixés, tout Romain est alternativement civil et soldat, citoyen et combattant, chacune de ces qualités s'actualisant selon les circonstances. Autrement dit, il ne s'agit pas de classes fonctionnelles exclusives comme étaient les *kṣatriya* et les *vaiśya* de l'Inde, et aussi les *jarlar* et les *karlar* de la *Rígspula* eddique, et encore la *flaith* irlandaise (les *equites* gaulois) et la masse paysanne des *bó airig* ; il s'agit de deux types d'activité (de morale, de droit, de rapports, etc.) se succédant cycliquement dans la vie des adultes, chacun, patricien ou plébéien, passant de son champ à sa centurie, puis déposant les armes pour reprendre ou surveiller la charrue, étant en un mot le soldat-laboureur dont Cincinnatus reste le plus célèbre exemple.

1. Primitivement tout au moins. Je ne discute pas ici les rapports des *comitia curiata* et de la variété dite *calata*.

Cette alternance qui, pour beaucoup de générations, fut saisonnière avant de varier et de déséquilibrer ses périodes, a aussi marqué le concept de « Quirinus pacifique ». Il ne patronne pas, s'il l'a jamais fait, un groupe social exclu du service de guerre, par opposition à un autre groupe uniquement guerrier, même en temps de paix : Rome n'a plus rien ou n'a jamais rien eu de tel. Il patronne seulement un des deux comportements que chaque Romain assume à tour de rôle et qui fait de lui, suivant les points de vue, un civil entre deux appels ou un soldat entre deux congés. Ainsi s'explique la définition dont le commentateur de Virgile a donné deux variantes. Expliquant le *Remo cum fratre Quirinus* du premier chant de l'*Enéide* (292), Servius écrit : « Mars, quand il se déchaîne (*cum saeuit*), est appelé Gradivus ; quand il est tranquille (*cum tranquillus est*) [1], Quirinus. Il a deux temples à Rome : l'un, à l'intérieur de la ville, de Quirinus, en tant qu'il est gardien et tranquille (*quasi custodis et tranquilli*) ; l'autre sur la via Appia, en dehors de la ville, près de la porte, en tant que guerrier (*quasi bellatoris*), ou Gradivus. » Puis, au sixième chant, rencontrant une autre fois Quirinus à l'occasion des troisièmes dépouilles opimes (860), il écrit encore : « Quirinus est le Mars qui préside à la paix (*qui praeest paci*) et reçoit un culte à l'intérieur de la ville, car le Mars de la guerre (*belli Mars*) avait son temple hors de la ville. »

Ces formules, qui ont paru si étranges à tant d'exégètes qu'ils les ont, par un procédé ordinaire, déclarées sans valeur, décrivent au contraire très bien, au niveau des dieux, ce qui est, au niveau des hommes, le statut de la vie. Tout comme *milites* et *Quirites* sont des aspects, opposés et alternants, des mêmes hommes, semblablement Mars et Quirinus administrent la même matière sociale, en se partageant la guerre et la paix : une guerre violente mais limitée, une paix calme mais vigilante ; une guerre de citoyens, une paix de réservistes.

Cette notion de vigilance dans la tranquillité (*quasi custodis et tranquilli*) qui soutient l'assimilation de Quirinus à Mars

1. Il est douteux que les Romains des siècles classiques aient perçu le rapport étymologique entre *tranquillus* et *quies*. En tout cas, aucun n'a expliqué *Quirinus* par le radical de *quies*, n'a rapproché les deux mots ; visiblement, dans sa glose, Servius ne fait pas non plus d' « *etymologisches Spiel* » entre le *qui-* de *Quirinus* et le *-qui-* de *tranquillus*. Cette hypothèse vicie la discussion de W. Burkert, dans une note de son article, par ailleurs rempli de bonnes choses, « Caesar und Romulus-Quirinus », *Historia* 11, 1962, p. 360, n. 27 ; dans la même discussion, l'auteur n'observe pas non plus la différence de traitement, donc de signification, des « armes de Mars » et des « armes de Quirinus », ci-dessous, p. 273 et n. 1 ; pour Quirinus-Enyalios, ci-dessous, p. 274.

a été de tous temps familière aux Romains. Lors de la dernière guerre, malheureusement civile, à laquelle il participera, Cicéron en fera la théorie dans de belles formules (*Philip.* 2, 113) : « Le nom de la paix est doux, et la réalité en est heureuse ; mais quelle différence entre la paix et la servitude ! La paix est la liberté dans la tranquillité (*pax est tranquilla libertas*), tandis que la servitude est le pire des maux et doit être repoussée non seulement au prix de la guerre, mais au prix de la mort. » Depuis les lendemains de la guerre, encore quasi-mythique, où la jeune *libertas* avait forcé le respect de Porsenna, Rome ne s'était-elle pas, contre l'ennemi extérieur, constamment conformée à cette règle ?

Un rite, annuel sans doute, qu'on voudrait mieux connaître, mais dont le sens est clair et qu'il est hypercritique de suspecter[1], exprimait sensiblement cette vigilance ; nous le connaissons incidemment par une glose où Festus et son abréviateur expliquent le nom d'un vase qui y était utilisé : on appelait *persillum* un *rudiculum* enduit de poix, dans lequel se trouvait l'onguent dont le *flamen Portunalis* enduisait les armes de Quirinus (Fest. p. 321 L[2]). Frotter les armes avec un corps gras signifie, dans la pratique, qu'on ne compte pas s'en servir immédiatement, mais qu'on veut les conserver en bon état pour un usage ultérieur : c'est exactement ce qui convient au « Mars tranquillus ». Et puisqu'il paraît probable que Portunus a toujours été le dieu des portes [2], l'intervention de son flamine est plausible. Si le temple de *Mars belli* est hors les murs, un peu en avant de la Porte Capène, celui du *Mars qui praeest paci* est *intra urbem*, dans la saillie que fait le mur de Servius en épousant le contour du Quirinal, tout près de deux portes, la Sanqualis et la Salutaris, et non loin de la Collina ou Quirinalis, dont Festus balance à expliquer le nom par la colline ou par le sanctuaire (*siue quod proxime eam sacellum est Quirini*, p. 361 L[2]). Ces positions inverses des deux lieux du culte par rapport aux points sensibles de l'enceinte que sont les portes rendent naturel l'intérêt du Portier pour le bon état des armes de réserve, symbolisées par celles du Gardien de la Paix. Comment Portunus,

1. Le refus que fait Latte, p. 37, n. 1, d'admettre qu'il s'agit du *flamen Portunalis* est *a priori* : cet auteur ne comprend pas que, au niveau de Quirinus, les divinités *doivent* collaborer. Quant à la notion d'*arma Quirini* même, cf. mon article « Remarques sur les armes des dieux de troisième fonction chez divers peuples indo-européens », *SMSR.* 28, 1957, pp. 1-10.

2. Schol. Veron. *Aen.* 5, 241, *deus portuum portarumque praeses.*

que l'on figurait une clef à la main (Paul. p. 161 L²), et Quirinus, défini *custos et tranquillus*, n'auraient-ils pas collaboré ?

Telles sont les deux voies qui ont rapproché Quirinus de la fonction guerrière : la pesanteur du type Romulus, à qui de tout autres raisons l'avaient fait assimiler ; la forme prise très tôt par la *res militaris* romaine, faisant de tout civil un homme de Mars en sursis d'appel.

Si la seconde voie n'a pas abouti à une militarisation totale, elle n'en a pas moins contribué à l'*interpretatio graeca* qui, dès Polybe, est établie et ne sera jamais remise en cause : Ἐνυάλιος. Ce très vieux dieu guerrier, dont, récemment, le nom a été l'un des premiers lus sur les tablettes écrites en mycénien linéaire B, fut très tôt assimilé à Arès, au point qu'il n'est, déjà dans l'*Iliade*, qu'un nom ou un surnom du grand dieu des combats. C'est sans doute cet emploi subordonné qui l'aura recommandé pour exprimer Quirinus : entre Quirinus et Mars, les transpositeurs auront retenu l'identification limitée dont témoignent plus tard les heureuses formules de Servius et ils auront cherché un dieu grec qui fût, lui aussi, plus ou moins confondu avec Arès : dès lors Enyalios s'imposait. Mais toute interprétation est trompeuse et déformante : le rapport d'Enyalios et d'Arès n'est nullement fondé sur l'alternance de la guerre suspendue et de la guerre déchaînée, mais sur cette dernière seule, dont tous deux sont les animateurs ; cette distinction, l'essentiel pourtant, s'est donc estompée pour le dieu romain et, dans la pensée des auteurs grecs au moins, la dénomination même d'Enyalios a fait de Quirinus un πολεμιστής qu'il n'était pas : du Mars *tranquillus*, il n'a subsisté que Mars. Et l'on a admis — ce que font encore quelques auteurs contemporains, oublieux du parallèle d'Iguvium et des offices si peu martiaux du *flamen Quirinalis* — qu'il s'agissait de deux dieux équivalents, mais l'un proprement latin, l'autre sabin, dieu de « Cures », *ascitus Curibus*, importé par Titus Tatius lors du synécisme : Quirinus devint ainsi, dans une des deux variantes de la légende des origines, le « Mars sabin » [1]. Voici par exemple l'explication que donne Denys d'Halicarnasse (2, 48, 2) : « Les Sabins, et les Romains d'après eux, donnent à Enyalios le nom de Quirinus, sans pouvoir d'ailleurs dire exactement si c'est Arès. Certains

1. Ci-dessus, pp. 85 et 181-182. Mais il ne faut pas, comme je l'ai fait dans *NR.* et comme le fait Latte, p. 113, n. 2, tirer argument du *qu-* de *Quirinus* contre la sabinité de Quirinus : le sort de *qu-* provenant de *c(o)u-* peut avoir été différent de celui d'un *qu-* hérité de l'indo-européen (> *p*).

en effet admettent qu'il ne s'agit que de deux qualifications d'un seul dieu patron des combats guerriers (πολεμικῶν ἀγώνων ἡγεμόνος), mais d'autres maintiennent que ce sont les noms de deux divinités guerrières ((δαιμόνων πολεμιστῶν)... » L'existence des Salii de Quirinus, dont nous parlerons bientôt [1], à côté des Salii de Mars, n'a pu que confirmer les interprètes grecs dans leur opinion.

L'identification de Quirinus à Romulus a abouti dans certaines occasions à une militarisation aussi complète. On se rappelle la vision qu'eut Proculus Julius après la disparition du Fondateur. Si Plutarque, nourri de sagesse grecque, fait donner par le nouveau dieu un double conseil, promettant aux Romains la plus haute puissance s'ils pratiquent la tempérance en même temps que la bravoure, σωφροσύνην μετ' ἀνδρείας ἀσκοῦντες, il semble que le récit proprement romain économisait la tempérance. Le message de Romulus-Quirinus, dans sa condition comme dans sa promesse, est purement guerrier chez Tite-Live (1, 16, 7) : « Va, annonce aux Romains que les dieux veulent que ma Rome soit la tête de l'univers ; qu'ils cultivent donc l'art militaire ; qu'ils sachent, et qu'ils transmettent ce savoir à la postérité, qu'il n'y a pas de puissance humaine capable de résister aux armes romaines. » Cette vocation conquérante est de Romulus, fils de Mars, mais Quirinus, Romulus posthume, en prend l'honneur et la charge.

On voit ainsi se résoudre les contradictions d'un type divin devenu trop complexe. Les appels guerriers du Quirinus de Proculus Julius, dans Tite-Live, contredisent terme à terme la prière que le flamine de Quirinus, dans Ovide, adresse au gobelin de la rouille des blés : *utilius gladios et tela nocentia carpes*. Tandis que, par simplification en « Mars », la formule *Mars qui praeest paci* aboutit chez les observateurs grecs à l'*interpretatio* Enyalios, elle produit à Rome, par amplification de « pax », une assimilation, de sens contraire, avec Janus : le grand bienfait qu'est la paix ne se marque-t-il pas aussi, solennellement, par la fermeture des portes de Janus, dont l'ouverture, au contraire, accompagne l'entrée dans la guerre ? Et la légende hellénisante ne fait-elle pas de ce Janus le vieux roi pacifique d'un âge d'or perdu ? Il se présente ainsi lui-même au début des *Fastes* (1, 253-254), plus pacifiste même que son confrère Portunus qui, du moins, envoie son flamine graisser les armes de Quirinus :

1. Ci-dessous, pp. 285-287.

« Je n'ai rien de commun avec la guerre : ce que je protégeais, c'était la paix, c'étaient les portes. » Et, montrant sa clef : « Voici, dit-il, les armes que je tiens. »

Aussi n'est-il pas surprenant que les deux concepts divins de Janus et de Quirinus aient été parfois réunis, sans d'ailleurs donner lieu à un culte stable. Le principal exemple, qui vaut définition, est dans le passage des *Res Gestae*, 13, où Auguste relate les trois fermetures du temple de Janus que sa politique a rendues possibles :

Le Janus Quirinus, dont nos ancêtres ont voulu qu'il ne fût fermé que quand, à travers tout l'empire du peuple romain, la paix, fruit des victoires, règnerait sur terre et sur mer, par trois fois, sous mon principat, le Sénat a décidé de le fermer [1].

Et l'on connaît la retouche qu'a faite Horace à l'expression, pour mettre en évidence le nom de Quirinus et reconstituer ainsi, dans le diptyque que forment ses deux dernières odes, la triade archaïque : « Il a fermé le Janus de Quirinus, *Janum Quirini*, vide de guerres. [2] »

Tel est, clarifié autant qu'il est possible, le plus difficile des grands personnages de la théologie romaine. Si l'on fait abstraction des extensions qui, sous son nom, sont propres à Romulus ou à Mars, le tableau dont nous disposons maintenant enrichit, mais ne contredit pas, celui qu'avaient composé les éléments sûrement les plus archaïques. Aux notions de masse sociale organisée, de bon entretien alimentaire de cette masse et généralement de sa prospérité, s'est ajoutée surtout la notion de paix, d'une paix vigilante certes et formant structure avec les

1. L'expression figurait peut-être dans la formule qui, donnant une dernière chance de paix à l'ennemi, précédait l'*indictio belli* (Liv. 1, 32, 10 ; *Jane* est une correction généralement admise pour *Juno*), et où le *fetialis*, évitant d'invoquer Mars, ne prenait à témoin que Jupiter, garant du droit violé, et Janus (?) Quirinus, double protecteur de la paix menacée. Elle figure, sans qu'on puisse en préciser l'intention, dans un fragment de Lucilius. Elle se lit enfin, selon une des variantes de la théorie des *spolia opima* (Fest. p. 302 L[2], ci-dessus, pp. 178-180), dans la « lex Numae » qui prescrit, pour les *tertia*, de sacrifier un agneau mâle *Janui Quirino* ; si les textes parallèles nomment simplement Quirinus, l'archaïsme de la forme *Janui* paraît garantir l'antiquité de la prétendue loi, mais la valeur de la double mention n'apparaît pas. Quant à un *Juppiter Quirinus* (*CIL.* IX 3303), il est plus qu'improbable : « Jupiter — Mars — Quirinus et Janus », *RHR.* 139, 1951, pp. 208-215 (contre V. Basanoff).

2. Wiss. pp. 201-202.

guerres qui l'encadrent, mais bien conforme aux intérêts de la « troisième fonction »[1].

Nous passerons maintenant en revue rapidement quelques uns des dieux du « groupe de Titus Tatius » dont Quirinus, comme il a été dit, n'est qu'un terme parmi les autres. Faut-il préciser encore que, en parlant ici de Titus Tatius, nous n'entendons authentifier à aucun degré la légende des origines ? Simplement, ceux qui l'ont composée se sont conformés à une division naturelle de la théologie : chargeant, dans la légende, la « composante Sabine » de représenter la troisième fonction (richesse rurale, fécondité), ils lui ont aussi attribué beaucoup de dieux de cette fonction dont ils ont, par là même, souligné la parenté. Nous ne retiendrons toutefois ici, de la liste composite des « dieux de Titus Tatius », que les figures sûrement indigènes et mises par ailleurs en rapport soit de collaboration, soit de substitution avec Quirinus ou avec des divinités mises elles-mêmes dans de tels rapports avec Quirinus.

Ops a déjà été signalée à propos de sa présence dans la *Regia* où elle compose, avec le groupe de Jupiter et avec Mars, une variante de la triade canonique, et à propos de ses deux fêtes, les *Opiconsiuia* du 25 août et les *Opalia* du 19 décembre. Son nom est un abstrait personnifié, signifiant l'Abondance en géné-

1. Le lecteur appréciera le verdict du malheureux C. Koch dans son essai sur Quirinus (ci-dessus, p. 258, n. 1), *Religio*, p. 21 : « Ein überzeugendes Bild [sur Quirinus] konnte noch niemand zeichnen. Insbesondere ist als völlig indiskutierbar das immer wieder erneut vorgetragene Theorem G. Dumézils abzulehnen, das kürzlich V. Basanoff modifiziert, aber nicht annehmbarer gemacht hat, in den Kultzeugnissen spiegele sich ein agrarischer Charakter des Gottes, und die altindische Kastenordnung liefere den Schlüssel zum Verständnis der römischen Verhältnisse ; dem Juppiter eigene das priesterliche Element (flamen-Brahmane), dem Mars der Kriegerstand, dem Quirinus die Bauernkaste. » Est-il donc si difficile dans nos études de respecter la pensée d'autrui ? — P. 21, n. 12, Koch fait état de l'opinion (A. Alföldi, brieflich) suivant laquelle Quirinus aurait pour animal propre le sanglier, comme Mars le loup ; Alföldi propose en effet de reconnaître Quirinus dans un personnage coiffé d'une tête de sanglier représenté sur une série de monnaies romano-campaniennes portant au revers le mot ROMA (première moitié du III^e siècle ; ainsi H. Grueber, *The Coins of the Roman Republic in the British Museum*, III, 1910, pl. 75, n^os 9 et 13) et pense en conséquence que, parmi les *signa militaria* (ci-dessus, p. 247, n. 1), l'*aper* était de Quirinus comme l'*aquila* de Jupiter, le *lupus* de Mars, etc. (*Germania*, 30, 1952, p. 188, n. 11 ; repris dans « Hasta-Summa Imperii », *AJA*. 63, 1959, p. 13 et n. 220, où Mars et Quirinus sont hardiment qualifiés « wolf-god » et « boar-god »). Si ces hypothèses se confirmaient, ce serait intéressant : dans la mythologie scandinave, le sanglier est, différentiellement l'animal de Freyr, le grand dieu Vane (ci-dessus pp. 86, 268).

ral, mais il est certain qu'il s'agit surtout d'abondance agricole. Tardivement, une interprétation grecque en Rhéa fera d'elle la femme de Saturne interprété en Kronos, mais c'est à un autre vieux dieu, Consus, que l'épithète qu'elle reçoit dans la *Regia*, *Consiua*, l'associe étroitement, comme aussi la consécution de ses deux fêtes et des deux *Consualia*. Or Consus [1], dieu des moissons rentrées et rangées (*condere*), sans doute d'abord dans des réserves souterraines, était honoré à un autel souterrain dans la vallée du Cirque, au pied du Palatin ; là, il était entouré des images de plusieurs entités exprimant des moments de l'activité agricole, Seia, Segetia (ou Segesta, ou Messia), et surtout Tutilina qui a une fonction plus générale et voisine de celle du dieu : elle veille, dit saint Augustin (*Ciu. D.* 4, 8), *frumentis collectis atque reconditis, ut tute seruarentur* ; aussi, dit Pline (*N. H.* 18, 8), son nom — qu'il ne veut même pas transcrire — ne doit pas être prononcé. Comme la fête de Consus comportait des courses, les interprètes l'ont grécisé en Ποσειδῶν Ἵππιος, ce qui lui a valu, à son tour, d'être réinterprété en *Neptunus equestris* [2], puis en Neptunus tout court : les poètes de l'Empire feront de lui le frère de Jupiter et de Dis, comme Poseidon l'est de Zeus et de Pluton ; mais ce sont là jeux d'écrivains, sans plus de conséquence que le calembour qui l'a transformé en un *deus consilii*. Est-ce cette fausse étymologie qui a fait situer au jour de sa fête l'enlèvement des Sabines, ou bien, les Sabins devant être la composante de troisième fonction dans la « synthèse Rome », une logique plus ou moins consciente a-t-elle suggéré de placer ce dieu à l'origine de tout le processus ? En tout cas, ce choix supposait les *Consualia* antérieurs au synécisme et Consus n'a pu, en conséquence, figurer sur la liste des « dieux de Titus » aux côtés d'Ops. Quant à Ops, l'honneur qui lui est fait de représenter dans la *Regia* tout le personnel divin de la troisième fonction rejoint remarquablement un fait indien et surtout un fait scandinave : une personnification déjà indo-iranienne de l'abondance, celle que le *ṚgVeda* appelle *Puraṃdhi*, montre une affinité spéciale avec un des dieux souverains, Bhaga, lui aussi, à vrai dire, occupé de la distribution

1. En dernier lieu, P. H. N. G. Stehouwer, *Étude sur Ops et Consus*, *Diss. Utrecht*, 1956, avec des constructions hardies. Sur les cultes de la vallée du Cirque et les autels et édicules de la *spina*, v. Lugli, *RA.* pp. 599-616. Dans *IR.* pp. 289-304, j'ai proposé une explication de la dualité des fêtes conjointes de Consus et d'Ops (août, décembre) et de la différence des noms, donc des intentions, de celles d'Ops.

2. Une fois aussi, comme Consus a un autel souterrain, il est rapproché de Poseidon Ἐνοσίχθων.

des biens [1] ; la personnification du même concept chez les Germains (v.-scand. *Fulla*, transcrit en v.-h.-all. *Volla*) est, au moins en Scandinavie, rattachée non pas aux divinités Vanes, mais directement au dieu souverain Ódinn et à sa femme. Il semble donc que, très tôt, « l'Abondance », résultat plutôt que ressort de l'activité rurale, ait eu tendance à se séparer des techniciens de cette activité pour habiter chez les rois [2].

La divinité que Varron nomme Larunda est sans doute la même que Larenta, au « tombeau » de qui, sur le Vélabre, le 23 décembre, était offert un sacrifice. La figure de Larenta nous échappe. Elle est probablement identique à Acca Larenti-(n)a, qui n'est pas une déesse, mais l'héroïne de deux légendes concurrentes [3] : dans l'une, elle est une courtisane qui, pour avoir passé la nuit dans le sanctuaire d'Hercule, est devenue fabuleusement riche et a légué sa fortune par testament au peuple romain, à charge de célébrer les *Larentalia* annuels ; dans l'autre, sans doute plus récente, elle est la mère nourricière de Romulus et de Rémus, la femme du berger qui les a recueillis. Les deux récits ont des ressorts de troisième fonction : ici la volupté et le commerce du plaisir, la richesse et la générosité, là l' « élevage » des petits enfants [4]. Dans tous les deux aussi, il s'agit d'une simple mortelle, ce qui fait que les *Larentalia* sont présentés comme un acte de culte funéraire, une *parentatio*. Les sources ne sont pas d'accord sur le ou les prêtres qui officiaient dans cette cérémonie. Aulu-Gelle (7, 7, 7) nomme le flamine de Quirinus, ce qui n'est pas surprenant, s'agissant d'une divinité de troisième fonction, et ce qui expliquerait peut-être, Quirinus une fois assimilé à Romulus, que Larenti(n)a ait été introduite, comme nourrice, dans la légende de celui-ci. Plutarque (*Rom.* 4, 7) nomme « le prêtre d'Arès », ce qui est sûrement faux, mais pourrait se comprendre comme un

1. Ci-dessus, p. 211.

2. « *QII.* 13, le *sacrarium Opis* dans la *Regia* », *REL.* 39, 1961, pp. 257-261.

3. En dernier lieu, v. Pestalozza, « Mater Larum e Acca Larentia », *R. Inst. Lombardo di Scienze e Lettere, Rendic.*, 46, 1933, pp. 905-960 ; A. Momigliano, *Tre figure mitiche, Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larenzia*, 1938, repris dans *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (*Storia e letteratura*, 115), 1969, pp. 471-479 ; D. Sabbatucci, « Il mito di Acca Larentia », *SMSR.* 29, 1958, pp. 41-76. Mais v. toujours le bel essai qui ouvre (pp. 1-12) le second volume des *Römische Forschungen* de Th. Mommsen : « Die echte und die falsche Acca Larentia ». Cf. ci-dessous, pp. 346-350.

4. Certains faisaient de Larentia la mère des « frères Arvales », prototypes des prêtres chargés de la protection mystique des champs (Gell. 7, 7, 8).

à-peu-près grec pour celui d'Enyalios, de Quirinus. Macrobe (1, 10, 15) écrit *per flaminem*, sans précision. D'après Cicéron (*Ep. ad. Brut.* 1, 15, 8), ce sont les *pontifices* qui célèbrent les *Larentalia*, et, d'après Varron (*L.L.* 6, 23), *sacerdotes nostri*. Il se peut que ces textes se concilient en ce sens que plusieurs prêtres, les pontifes et le flamine de Quirinus, avaient part aux rites, comme, dans la *confarreatio*, le grand pontife et le flamine de Jupiter, comme, pour le sacrifice de l'*Equus October*, les pontifes et le flamine de Mars (d'après Cass. Dio 43, 24, 4) [1].

Le culte de Flora, avec les *Floralia* de printemps, est connu à une époque et dans des circonstances de fondation (238) et de célébration qui rendent très probable une influence grecque : on y a reconnu la marque d'une Ἀφροδίτη Ἀνθεία [2]. Mais la déesse est authentiquement romaine. Elle se retrouve en pays sabin comme en pays samnite (où elle est associée à Cérès [3], dont, à Rome, elle serait la *ministra*, d'après Schol. *in Juu.* 6, 249) et, à Rome même, elle est servie par un des douze *flamines minores*, certificat d'antiquité qu'en confirme un autre, sa présence dans la liste des divinités auxquelles sacrifient les frères Arvales. Son nom est, avec une autre déclinaison, celui de la fleur et son rôle naturel est de protéger, au moment de la floraison, moins les plantes d'agrément que les céréales (Aug. *Ciu. D.* 4, 8) et autres plantes utiles, y compris les arbres. Mais des valeurs secondes lui incombaient. Comme d'ailleurs celui d'Ops Consiua, son nom passait pour « le » nom secret de Rome, dont la dissimulation importait à la sûreté mystique de l'État. En cette qualité, et aussi comme représentante de

1. Il se peut aussi que l'expression de Varron énonce le « genre » pour l' « espèce » (« les prêtres romains » pour le prêtre particulier — *flamen Quirinalis* — qui officie en la circonstance), la chose importante à ses yeux, dans ce passage, étant seulement qu'il y ait un culte. De même l'expression de Cicéron (s'adressant à M. Brutus : *Larentiae... cui uos pontifices ad aram in Velabro facere soletis*) fait peut-être référence non aux pontifes *stricto sensu*, mais à l'ensemble du *collegium pontificum*, dont le *flamen Quirinalis* est membre. G. Rhode, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, *RVV*. 25, 1936, p. 123, pense qu'il faut distinguer deux fêtes (avril : Plut. *Rom.* 4, 7 ; décembre), avec des officiants différents. En tout cas, il paraît impossible d'exclure le *flamen Quirinalis*, mentionné par Aulu-Gelle dans un chapitre plein de précisions sur Acca Larentia et son culte. Conformément à son système, Kurt Latte (p. 92, n. 3) écrit : « Es ist durchaus möglich, dass der flamen Quirinalis einmal die Aufgabe übernommen hat, vielleicht im Zusammenhang mit dem Wiederaufleben des Quirinuskults in augusteischer Zeit. » Mais les flamines n'étaient pas ainsi à la disposition du pouvoir.

2. Mais il y a des rites italiques anciens dans le culte de Flora, H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 1948, pp. 199-200.

3. Vetter n° 147, l. 24 (table d'Agnone) *Fluusaí Kerriaí* « Florae Ceriali » ; un incertain *Floro-* masculin (dat. *φλουσοι*), *ibid.*, n° 183.

la troisième fonction sous Jupiter et sous Mars, constituant donc avec eux une variante de la triade canonique Jupiter Mars Quirinus, il semble qu'elle ait été mêlée aux plus vieilles courses de chars, comme patronne des « verts » [1]. Une légende, qu'elle a en commun avec Larentia, fait d'elle en outre une courtisane bienfaitrice du peuple romain : devenue très riche par une habile administration de son corps, elle aurait légué cette fortune au peuple, à charge de célébrer annuellement les *Floralia*. Certainement tardive, cette tradition n'est pas vaine cependant : comme la grande liberté qui régnait aux *Floralia*, elle atteste à Rome les liens naturels de la fécondité et du plaisir, de la floraison de la nature et de la volupté des hommes, provinces que d'autres sociétés indo-européennes réunissent aussi au sein de la troisième fonction. Parallèle à Flora, pourvue elle aussi d'un flamine — qui passait pour le moindre des *minores*, « parce que les fruits des arbres sont le moins volumineux des biens » — il faut signaler ici Pomona, protectrice des fruits. Dans les vieux calendriers, ni Pomona ni Flora n'ont de fête et, si un lieu dit Pomonal est signalé sur la route d'Ostie, il n'y aura jamais de jour dit *Pomonalia* ; Wissowa a pensé avec vraisemblance que le culte de ces divinités était mobile et se réglait sur l'avancement des cultures [2].

La nature ancienne de Saturne, *Sāturnus* (variante épigraphique *Saeturnus*) ne se laisse pas déterminer [3], faute d'une étymologie claire. Plusieurs auteurs le veulent étrusque, mais qu'en sait-on ? Avant de se perdre, avec ses *Saturnalia* du 17 décembre, dans le type du dieu grec Kronos auquel les interprètes l'ont assimilé et, par conséquence, d' « épouser » Ops-Rhéa, sa voisine dans le calendrier mais anciennement plus proche de Consus, il avait déjà été réinterprété à l'aide d'un jeu de mots, que les linguistes modernes n'approuvent pas, avec *sāta*, « les choses semées, les semences », et ce doit être en cette qualité qu'on le voit figurer près d'Ops et de Flora dans la liste des « dieux de Titus Tatius ». Tout ce qu'on peut dire du plus ancien Saturne est qu'il avait, dès les temps royaux, dans la partie sud-ouest du Forum, un autel dont l'établissement était attribué aux compagnons d'Hercule et que le dernier roi étrusque aurait

1. *RIER.* pp. 45-61 (« *Albati russati uirides* »), et *DL.* pp. 120-121.
2. Sur les *Pomones*, v. ci-dessus, p. 60, n. 1.
3. E. Manni, « A proposito del culto di Saturno », *Athenaeum*, 16, 1938, pp. 223-238 ; l'auteur pense que le développement du culte serait un effet des guerres puniques. Cf. M. Le Glay, *Saturne africain : histoire* (*Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, 205), 1966.

décidé de remplacer par un temple ; mais, comme pour le Capitole, il aurait été pris de vitesse par la République et ce sont les consuls qui auraient dédié l'édifice en 497. Après avoir vieilli sans incident tout au long de la République, il fut rebâti en 42 avant notre ère ; brûlé en 283, reconstruit par Dioclétien, il eut la chance de durer jusqu'à la fin de l'empire. Malheureusement, ni l'ancienneté, ni la vitalité, ni la localisation du culte n'enseignent rien, non plus que l'usage très important, mais secondaire, qui fut fait du *templum Saturni*, surtout sous la République : le trésor public, l'*aerarium*, y était logé sous la garde des questeurs. On ne sait non plus que faire de l'association de Saturne avec Lua Mater : les formules pontificales (Gell. 13, 23, 2) nommaient une *Lua Saturni* dans les mêmes conditions qu'une *Nerio Martis*, que des *Virites Quirini*, etc., c'est-à-dire que l'abstraction doit, dans ce cas aussi, rendre explicite un caractère important du dieu ; la seule chose connue de Lua est qu'elle constituait avec Mars, Minerve (celle-ci sans doute pour Nerio) et Volcanus, la liste des divinités *quibus spolia hostium dicare ius fasque est* ; d'autre part son nom est tiré du verbe *luere*, sans doute dans la généralité de sens dont l'a dépossédé son composé, *soluere*. Ces deux données suggèrent que Lua était la « Dissolution », la destruction personnifiée, force dangereuse donc, mais parfois utile, par exemple lorsqu'il s'agissait de détruire les armes prises à l'ennemi et d'affaiblir ainsi, par action sympathique, celles qui restaient entre ses mains [1]. Mais, dans l'ignorance où nous sommes de la valeur propre de son associé Saturne, il est sans profit de faire des hypothèses sur la part que cette fonction de dissolution occupait dans sa définition.

1. « Lua Mater » dans *DL*. pp. 99-115.

CHAPITRE VI

LA TRIADE ARCHAÏQUE, COMPLÉMENTS

Avant de fermer cette section, vénérable et centrale, de la théologie romaine, il convient de revenir, forts des analyses qui viennent d'être faites de chacun, sur certaines oppositions ou articulations qui s'observent, deux à deux ou dans la triade même, entre Jupiter, Mars et Quirinus.

Wissowa rangeait, on l'a vu [1], parmi les attestations formulaires de la triade, le rituel par lequel, disait-il, les *fetiales* concluent un traité, et il alléguait un passage de Polybe, 3, 25, 6. En fait, il ne s'agit pas d'une formule d'usage général. Comme de toute chose jurée, il n'y a qu'un garant des traités : Jupiter, de qui relèvent en effet les *fetiales*. C'est lui, et lui seul, qui est pris à témoin par le prêtre dans les phrases, certainement formulaires, reproduites par Tite-Live à propos de l'accord des Romains et des Albains sur le combat des Horaces et des Curiaces (1, 24, 7-8) [2] : « Entends, Jupiter ! Entends, *pater patratus* du peuple Albain ! Entends toi, le peuple albain !... S'il s'écarte le premier (de ces clauses), par décision officielle et de mauvaise foi, alors, ce jour-là, Jupiter, frappe le peuple romain comme moi je vais frapper ce porc ici, aujourd'hui ; et frappe-le d'un coup d'autant plus fort que tu as plus de pouvoir et de puissance ! » C'est donc par la circonstance spéciale que décrit en détail le récit de Polybe que doit s'expliquer la présence des deux autres dieux aux côtés de Jupiter. Ainsi considéré, le texte donne un très utile enseignement.

Au moment où la destruction de Sagonte en Espagne va ouvrir la seconde guerre punique [3], l'historien se sent tenu (chap. 21) de bien préciser quel avait été, depuis le début de leurs rapports, le statut diplomatique, juré, de Rome et de Carthage. Deux vieux traités (le premier datant des deux premiers consuls et

1. Ci-dessus, p. 154. Je l'ai fait moi-même depuis *JMQ.*, 1941, jusqu'à *Idéol.*, 1958.
2. Ci-dessus, pp. 106-108.
3. Je n'examine pas ici l'aspect historique de l'événement ni, éventuellement les confusions commises à son propos.

probablement apocryphe, peut-être refait sur le second) [1] définissaient les zones géographiques de souveraineté ou de contrôle que chacune des parties reconnaissait à l'autre et s'engageait à respecter ; aucune alliance n'est prévue, aucune guerre de l'une ou de l'autre contre un tiers, ni généralement aucune clause militaire n'est formulée (chap. 22-24). Vient le temps de Pyrrhus, ce « tiers » non souhaité, et les deux villes éprouvent le besoin d'ajuster aux circonstances, par un nouveau texte, leurs positions respectives (chap. 25). Ce texte confirme, « conserve » d'abord les traités précédents. Mais des clauses militaires sont ajoutées : dans quelle mesure chacun peut-il conclure alliance avec le tiers ? Dans quelle mesure, si l'un est attaqué dans la zone qu'il contrôle, l'autre doit-il le secourir ? Les formes de ce secours sont minutieusement énoncées. Les Carthaginois se réservent le monopole des transports maritimes de troupes, même romaines ; ils fourniront dans tous les cas les bâtiments pour le voyage et pour l'attaque, chacun des deux peuples gardant la charge de l'entretien (τὰ ὀψώνια : ravitaillement, etc.) de ses propres troupes. Mais une limite est fixée à la collaboration : personne ne contraindra les équipages à débarquer s'ils ne le veulent pas.

Or, jurant ce traité, les Romains prennent à témoin trois dieux, non pas collectivement pour l'ensemble, mais séparément pour les deux parties. La confirmation des textes antérieurs, simples accords de coexistence ne contenant que des promesses de respect mutuel, est jurée par Ζεὺς Λίθος, c'est-à-dire *Juppiter Lapis*, selon un rituel que Polybe décrit brièvement et où la pierre est autrement utilisée que par le *pater patratus* de Tite-Live, mais avec une formule équivalente à celle de Tite-Live, qu'il transpose en grec. L'additif, les clauses nouvelles qui concernent la guerre et l'organisation d'une collaboration militaire sur terre et sur mer, est juré par Ἄρης et Ἐνυάλιος, Mars et Quirinus. On peut penser que l'expression de Polybe est impropre et que Jupiter couvre tout le traité, Mars et Quirinus lui étant seulement adjoints dans la seconde partie : on imagine mal un engagement d'où Jupiter serait exclu. Mais,

1. Cependant, dans son article pondéré, « The history of Rome in the regal period », *JRS*. 47, 1957, p. 64, P. Fraccaro accepte la date et les termes du premier traité ; de même F. Hampl, « Das Problem der Datierung der ersten Verträge zwischen Rom und Karthago », *RhM*. 101, 1958, pp. 58-75. Sur Pol. 3, 25, v. G. Nenci, « Il trattato romano-cartaginiese κατὰ τὴν διάβασιν », *Historia*, 7, 1958, p. 283. Cf. A. Aymard, « Les deux premiers traités entre Rome et Carthage », *REA*. 59, 1957, pp. 277-293, repris dans les *Études d'histoire ancienne* (posthume), 1967.

pour l'interprétation de la triade, l'essentiel est que Mars et Quirinus interviennent quand apparaissent des clauses militaires, comme si Jupiter devenait là insuffisant. Seulement, si Mars se justifie immédiatement dans ces clauses guerrières, qu'y fait Quirinus ? Il est probable que, dans la juxtaposition de ces deux dieux, Polybe ne comprend que ce que donne en grec la juxtaposition des noms, c'est-à-dire deux variétés sensiblement équivalentes d'Arès, de Mars : on a vu plus haut que telle a été l'une des évolutions de Quirinus, surtout chez les écrivains de langue grecque, et qu'un Denys d'Halicarnasse, entre autres, est comme captif de l'interprétation par Enyalios. Mais il semble s'agir d'une authentique procédure romaine : quelle valeur y avait exactement la mention conjointe de Mars et de Quirinus ? Il se peut, étant donné l'époque déjà basse, que, compris en Romulus fondateur et protecteur de Rome, Quirinus n'y soit en effet, comme par exemple dans la légende sur la bataille de Sentinum, qu'un double indissociable de Mars. Mais il se peut aussi qu'il y ait eu une différence dans les compétences. L'apparition du « tiers », Pyrrhus, pose aux deux peuples amis non seulement des questions de coopération militaire franche, mais d'autres qui sont à la limite de la paix et de la guerre, qui concernent une paix menacée, où il faut être vigilant. La première clause donne une idée de la complication de cette casuistique : si l'un des deux peuples, le Romain ou le Carthaginois, conclut une alliance écrite avec Pyrrhus, il devra se faire spécifier le droit, au cas où l'autre peuple serait attaqué, de le secourir ! Dans la collaboration militaire même, des limites sont prévues, des réserves de non-belligérance : les Carthaginois s'engagent à fournir les vaisseaux pour le transport des troupes romaines, et même pour l'attaque, mais « que personne n'oblige les équipages à débarquer (et donc à combattre) s'ils ne le veulent pas »... Mars ne suffisait pas à couvrir ces grosses nuances : il y fallait, tel que nous l'avons compris, Quirinus.

La tradition, connue par une brève note de Servius, suivant laquelle les Salii étaient *in tutela Iouis Martis Quirini* a été défendue plus haut : il y a bien un groupe de Salii de Mars et un autre de Quirinus, et la qualité de talisman des *ancilia*, l'origine céleste du prototype rendent naturel que Jupiter s'y intéresse [1]. Mais la coexistence des deux groupes pose un pro-

1. Ci-dessus, pp. 158-159 et 177-178.

blème, auquel Lucien Gerschel a donné une bonne solution, que je résume [1].

Les deux mois où les Salii se manifestent sont ceux qui encadrent la saison guerrière et, en particulier, les deux fêtes relatives aux armes, où ils font montre de leurs talents, se correspondent, avant et après les combats : *Quinquatrus* du 19 mars et *Armilustrium* du 19 octobre. Les expressions techniques sont, en mars, *ancilia mouere*, en octobre *ancilia condere* : avec leurs armes et leurs danses, les Salii servent non seulement à ouvrir, mais à fermer religieusement la campagne d'été et, les deux fois, autrement mais avec le même effet que Janus (d'ailleurs nommé dans le *carmen Saliare*), ils assurent un passage, soit de la paix à la guerre, soit de la guerre à la paix. Comment le *Mars belli*, c'est-à-dire Mars tout court, et le *Mars tranquillus* qu'est Quirinus ne collaboreraient-ils pas dans ces opérations qui sont à la frontière de leurs domaines, à la charnière de leurs activités ? Les deux équipes de Salii n'avaient pas à se répartir les tâches, ceux de Mars ouvrant seuls la guerre, ceux de Quirinus ouvrant seuls la paix : dans les deux circonstances, les uns et les autres sont requis, pour une sorte de passation de pouvoirs d'un dieu à l'autre. Point n'est besoin non plus de supposer qu'ils se différenciaient dans leur action rituelle : Quirinus dieu de la paix vigilante, est armé comme Mars, dieu de la guerre ; c'est donc dans le même accoutrement, par les mêmes danses, qu'ils signifiaient la succession de leurs dieux, dont chacun ne détruisait pas, mais complétait l'autre et même, par son action, préparait le retour de l'autre. Cette notion de préparation est sûrement essentielle : c'est elle aussi, on l'a vu, qui doit justifier le graissage des *arma Quirini*, mesure d'entretien, confié au prêtre du dieu des portes. Et c'est elle encore qui s'exprime dans les légendes de fondation des deux groupes. Gerschel a remarqué en effet, entre les responsables et les bénéficiaires de ces fondations, une sorte de chiasme : c'est le pacifique Numa qui crée les Salii de Mars Gradivus (Liv. 1, 20, 4), prévoyant les guerres futures de rois moins tranquilles que lui-même ; c'est au contraire le plus belliqueux, le plus strictement militaire des rois préétrusques, Tullus Hostilius, qui, en pleine bataille, inquiet de voir la guerre se prolonger sans décision, promet d'instituer le second groupe de Salii « s'il est vainqueur des Sabins le jour même » (Dion. 3, 32, 4). En sorte

1. « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », *RHR.* 138, 1950, pp. 145-151.

que le tout pacifique Numa sert Mars et le passage à la guerre, le tout militaire Tullus sert Quirinus et fait son vœu pour permettre aux Romains en difficulté de passer, dans les conditions souhaitées, de la guerre à la paix. L'institution des seconds Salii est associée, dans le vœu de Tullus, à celle des *Saturnalia* (faut-il comprendre les *Consualia* ?) et des *Opalia* de décembre, « que les Romains, dit Denys, célèbrent chaque année quand ils ont rentré toutes leurs récoltes ».

Cette dernière notion rend au mécanisme salien toute sa grandeur : par delà les mots de guerre et de paix, ce sont les ressorts et les résultats concrets de la guerre et de la paix — bravoure, force et victoire ; agriculture, fécondité et prospérité — que les prêtres danseurs assurent alternativement, grâce aux talismans sacrés du dieu souverain. De plus la collaboration des deux groupes assure du même coup ce qui est au-dessus de la guerre comme de la paix : la continuité de la vie politique et cultuelle, du pouvoir et de la religion. En conséquence, ces talismans, malgré l'uniformité de leur apparence, comme ceux des Scythes par exemple dans leur variété formelle [1], couvrent bien les zones des trois fonctions [2].

Nous quitterons ce tableau sommaire des trois fonctions après deux remarques.

Nous signalerons d'abord un type de problèmes qu'il conduit à poser et dont peu d'exemples ont été jusqu'à présent traités [3]. Ce type d'études, on peut dire d'expériences au sens que les physiciens donnent au mot, consiste à observer ce qui se passe quand les représentants qualifiés ou des applications importantes de chacune des trois fonctions se trouvent en contact ou en rapport avec un même être concret, ou une même notion abstraite, ou un même mécanisme social : la terre, l'or et les métaux, les principaux animaux ; la vie et la mort, la jeunesse et la vieillesse ; le mariage, l'amitié, la famille ; des nombres simples, facilement chargés de symbolisme, tels que « deux »,

1. Ci-dessus, p. 178 et n. 1.

2. Sur le bouclier des Salii, sur leur danse guerrière, éclairée par un vase archaïque (début du VII^e siècle) trouvé près du lac de Bolsena, v. R. Bloch « Sur les danses armées des Saliens », *Annales, Économies Sociétés Civilisations*, 13, 1958, pp. 706-715 ; *Les origines de Rome*, 1959, pp. 134-137 (Je doute cependant que les figurines du vase se livrent à une danse de chasseurs.) ; W. Helbig, « Sur les attributs des Saliens », *MAI.* 37, 2, 1906, pp. 205-276 ; P. Boyancé, « Un rite de purification dans les Argonautiques de Valerius Flaccus », *Études...*, pp. 317-345.

3. Ceci résume le quatrième essai de *RIER.*, « Bellator equos », pp. 73-91.

« trois » ; etc. Un des plus utiles de ces « réactifs » a été le cheval. Voici, sommairement, les résultats de l'examen.

Au premier niveau, deux rapports contraires s'observent, en fonction des deux aspects de Jupiter : sur son flamine, on l'a vu, pèse l'interdiction de monter à cheval (Plut. *Q.R.* 40 ; Gell. 10, 15, 3) : sans doute parce que le cheval évoque la guerre, avec les souillures de mort qu'elle comporte et que ce prêtre évite en toute matière, réelle ou symbolique. Inversement, le Jupiter O. M. du Capitole, dieu souverain des temps républicains, a des quadriges sur le fronton de son temple et c'est sur un quadrige que vient au Capitole le général, souverain pour quelques heures du fait de son triomphe ; mais, lorsque Camille attelle son char de chevaux blancs, Rome crie au sacrilège, un tel équipage étant réservé au dieu. Il ne s'agit d'ailleurs pas de sacrifice : le cheval n'est jamais offert comme victime à Jupiter ; il n'est qu'un symbole de sa puissance.

C'est au deuxième niveau que le cheval est victime, dans une seule cérémonie, mais importante : le Cheval d'Octobre, le cheval de guerre offert à Mars et tué par javelot, sacrifice dont les effets sont concentrés sur la *Regia* dans les conditions précisées plus haut [1].

Au troisième niveau enfin, le cheval n'est plus qu'une valeur économique et une machine de force pour les travaux. Si rien ne le met en rapport avec Quirinus, un dieu du même niveau, Consus, s'occupe assez de lui pour que son *interpretatio graeca*, très inadéquate quant au reste, ait été Poseidon Ἵππιος.. Le genre d'intérêt qu'il lui porte est éclairé par ce qui se passe le jour de sa fête, sans doute celle du 26 août plutôt que celle du 15 décembre : le cheval, et avec lui les autres équidés de trait ou de bât, ânes et mulets, sont exemptés de travail et couronnés de fleurs (Dion. 1, 33, 2, qui reconnaît dans les *Consualia* un héritage des *Hippocrateia* d'Arcadie ; Plut. *Q.R.* 48). On voit que le cheval n'est plus considéré ici dans sa noblesse ou son efficacité singulières, mais comme un équidé parmi les autres, l'élément commun de leur signalement étant le travail. Plutarque donne la bonne explication, sous forme interrogative : « Si l'âne partage avec le cheval l'exemption de service des *Consualia*, dit-il, n'est-ce pas parce que, associé du cheval dans le travail, il se repose aussi avec lui ? » Même caractéristique pour les courses qui avaient lieu ce jour, — courses qui avaient servi d'occasion, dans la légende romuléenne, à l'enlèvement

1. V. ci-dessus, pp. 225-238.

des filles des Sabins : des chevaux y couraient sans doute, mais principalement des bardeaux ou des mulets ((βούρδωνες : Malalas, *Chronographia*, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 1831, p. 178 ; *muli* : Paul, p. 266 L²).

Ces types très différents de rapports sont sûrement anciens. Le cheval ayant joué le rôle que l'on sait dans les migrations et les conquêtes des bandes indo-européennes, on peut s'attendre à ce que d'autres peuples indo-européens présentent un tableau semblable. C'est en effet le cas pour l'Inde védique.

Au premier niveau, deux dieux souverains, le calme et juridique Mitra, le redoutable Varuṇa s'opposent volontiers comme le *brâhman* et le *kṣatrá* (ce dernier au sens de puissance royale temporelle). Ni dans les hymnes ni dans aucun rituel, Mitra n'est mis en rapport avec le cheval et, à l'époque classique, un des interdits qui frappent le brahmane distingué est de lire les Védas monté sur un cheval, ou d'ailleurs sur un autre animal ou moyen de transport (*Manu* 4, 120). Au contraire, répètent les livres rituels, « le cheval est de Varuṇa », *sa hi vāruṇo yad aśvaḥ* (*Śat. Brāhm.* 4, 2, 1, 11 ; etc.) — sans que cette appartenance se traduise jamais par un sacrifice.

C'est au contraire au second niveau, dans l'*aśvamedha*, sacrifice *kṣatriya* (*kṣatrá* au sens de principe de la deuxième fonction), que le cheval est victime, au profit du roi, dans des conditions qui en font, comme il a été montré, l'exact parallèle de l'*October Equus*.

Enfin, au troisième niveau, si les jumeaux Nāsatya s'appellent, de leur autre nom, *Aśvin*, mot dérivé de *aśva* « cheval », si l'un de leurs offices était certainement d'entretenir et de guérir les chevaux, si enfin le char sur lequel ils viennent au sacrifice est parfois dit attelé de chevaux (*ṚV.* 1, 117, 2, etc.), il est aussi — et lui seul, dans le monde divin — tiré par des ânes (1, 34, 9 ; 8, 85, 7). L'hymne 1, 116, 2, dans l'énumération de leurs hauts faits, proclame : « L'âne, ô Nāsatya, dans la course, dans le concours de Yama, a gagné par victoire un millier... » et, dans *Aitar. Brāhm.*, 17, 1, 4 - 3, 4, une course et une victoire de ce genre sont mentionnées, et là, « les Aśvin gagnèrent avec des ânes. »

La correspondance est donc complète, et particulièrement remarquable au troisième niveau.

D'autre part, nous devons souligner le caractère le plus général de la triade Jupiter Mars Quirinus : moyen de distinction

autant et plus que de groupement. Si les cas où elle apparaît comme groupement dans le culte sont si peu nombreux, si notamment les trois flamines majeurs ne coopèrent que dans la seule occasion du sacrifice à Fides, cela peut certes tenir à l'usure, au manque d'actualité de cette représentation et de ce sacerdoce dans la religion républicaine, mais cela tient d'abord à leur nature. Les trois termes définissent dans la pensée religieuse trois zones dont la solidarité fondamentale, une fois reconnue et de temps en temps rappelée, a moins d'importance pratique que la diversité : Jupiter, Mars et Quirinus ont moins d'occasions de se rencontrer tous trois, et même deux à deux, que d'administrer chacun son vaste domaine, et ils n'ont pas eu à perdre, en cours d'histoire, un lieu de culte commun, une fête unitaire qui n'avaient jamais existé. Si l'on appelle triade l'union constante, permanente, en quelque sorte physique, de trois dieux, Jupiter, Mars et Quirinus ne sont même pas une triade : cela aussi a été soutenu [1]. Mais alors comment exprimer leurs rapports ? Mieux vaut conserver le terme, qui ne fait référence qu'au nombre, tout en nous préparant à observer des triades d'un tout autre type [2].

1. Mme L. Banti, p. 196 d'un article important, « Il culto del cosidetto 'tempio dell' Apollo' a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche », *SE.* 17, 1943, pp. 187-224. V. ci-dessous, p. 669 et n. 4.

2. La restauration du temple de Quirinus par Papirius Cursor en 293 (cf. *ME.* III, pp. 207-208) a peut-être rendu une certaine actualité à la triade archaïque où figurait Quirinus. Ainsi s'expliquerait que trois inscriptions dédicatoires, l'une à « Jupiter Victor », une autre à Mars, la troisième à Quirinus aient été trouvées sur l'emplacement probable du temple (Chr. Hülsen, « Zur Topographie des Quirinals », *RhM.* 49, 1894, pp. 406-408). Ces inscriptions sont d'ailleurs indépendantes, hétérogènes, et les dédicataires, les époques aussi sans doute sont divers (seule la dédicace à Mars, faite par un « consul P. Cornelius L. f. » se laisse dater : entre 286 et 180) ; elles ne forment donc pas un tout, mais il est remarquable qu'elles aient été trouvées toutes trois à cet endroit, et elles seules autant qu'on sache, au début du XVIIe siècle, lors du saccage (au point de vue archéologique !) du site destiné à devenir les Jardins du Quirinal. La construction de U. Scholz, *Marskult...* (ci-dessus, p. 215, n. 1), pp. 23-26, avec toutes les conséquences qu'il en tire (cf. ci-dessus, p. 210, n. 2 et 217, n. 1), est arbitraire et improbable. Les trois inscriptions sont relativement récentes et n'ont rien à voir, ni pour l'emplacement (Hülsen, *l. c.*) ni pour le contenu, avec le Capitolium Vetus (où Varron précise que la triade honorée était déjà la triade capitoline, Jupiter-Junon-Minerve, et qu'on n'a pas le droit d'attribuer à la triade précapitoline, Jupiter-Mars-Quirinus !). Elles suggèrent seulement que le culte rénové de Quirinus comportait dans son temple un « rappel », une chapelle peut-être, où Jupiter et Mars avaient trouvé leur place comme Junon et Minerve l'avaient fait, quelques siècles plus tôt, dans deux *cellae* du temple de Jupiter O. M. Cf. ci-dessous, p. 313 et n. 2.

SECONDE PARTIE

THÉOLOGIE ANCIENNE

CHAPITRE PREMIER

LA TRIADE CAPITOLINE

I. Jupiter Capitolin.

Quand le temple de Jupiter Optimus Maximus « naquit » — aux Ides de septembre, dans la 245e année de la Ville, disaient les Romains —, il avait une longue histoire, que de flatteuses et prometteuses légendes ont irréparablement couverte. Le premier roi étrusque, disait-on, en avait fait le vœu au cours d'une guerre contre les Sabins et avait commencé les travaux, mais c'est à son petit-fils, le dernier roi, qu'on en attribuait l'achèvement. Le site choisi, roc et pentes, ne facilitait pas l'entreprise. Le nivellement du sol et l'établissement d'une formidable plate-forme artificielle furent si coûteux que les ressources avec lesquelles le Superbe comptait élever l'édifice jusqu'au toit, contributions des alliés, butin fait à Suessa Pometia, suffirent à peine aux fondations. L'annalistique, peu tendre pour les tyrans, témoigne pourtant d'un sincère respect pour les vues grandioses de ce Chéops du Latium ; le sanctuaire capitolin couronnait un vaste effort de construction, de civilisation, dont il ne faut pas, en effet, le séparer (Liv. I, 56, 1-2) :

Résolu à achever le temple, Tarquin fit venir des ouvriers de tous les points de l'Étrurie ; il y consacra non seulement l'argent de l'État, mais la main-d'œuvre de la plèbe. Ce n'était pas un petit effort qu'il lui imposait ainsi, en plus du service militaire, mais les plébéiens trouvaient encore moins pénible de bâtir de leurs mains les temples des dieux que d'être affectés, comme ils le furent ensuite, à des chantiers autrement fatigants et moins glorieux, à la construction des gradins du Cirque et, sous la

terre, du grand égout qui devait collecter toutes les ordures de la ville : deux ouvrages que la magnificence de notre temps eut de la peine à égaler...

On disait enfin que l'honneur de la dédicace avait échappé au roi constructeur : ses excès, ceux de ses fils avaient contraint Rome à la révolte et c'est un des premiers « consuls » qui remit le temple au dieu. Le récit est un de ceux dans lesquels les Romains se complaisaient, parce que l'astuce chicanière et la grandeur d'âme dont ils étaient également capables s'y mêlent harmonieusement. Pour nous, c'est une bonne illustration de la manière dont ces hommes superstitieux savaient pourtant sauver leur liberté et suivre leur vouloir propre dans leurs rapports avec les dieux (Liv. 2, 8, 6-8) :

La dédicace du temple de Jupiter sur le Capitole n'avait pas encore été faite. Les consuls Valérius et Horatius tirèrent au sort : c'est Horatius qui fut désigné. Valérius (il s'agit d'un des pères légendaires de la République, P. Valérius Publicola) partit faire la guerre contre les Véïens et, en son absence, ses amis supportèrent mal que la dédicace d'un temple si fameux fût laissée à Horatius. Ils mirent tout en œuvre pour s'y opposer, mais tout fut vain. Alors, au moment où le consul tenait déjà dans sa main le montant de la porte et pendant qu'il priait, ils lancent une affreuse nouvelle : « Son fils est mort ! Et le parent d'un mort qui attend ses funérailles (*funesta familia*) ne peut faire la dédicace de ce temple ! » Comprit-il que la nouvelle était mensongère, ou bien eut-il assez de force d'âme ? La tradition est incertaine et l'interprétation difficile. En tout cas, il ne se distrait de la cérémonie que le temps de dire : « Faites donc les funérailles ! » et, sans lâcher la porte, il achève la prière et dédie le temple.

Telle est la dernière des « belles histoires » qui obscurcissent la naissance du plus important monument religieux de Rome.

Les assises, profondément enfoncées dans la craie et dans le tuf de la colline, furent si bien faites que, malgré quelques éboulements dont parle Tite-Live, elles servirent encore, des siècles plus tard, après les incendies, à supporter des constructions de plus en plus considérables. Exécuté par des ouvriers étrusques, le premier temple était fait, au moins dans sa base, de blocs de pépérin recouverts de stuc et mesurait une soixantaine de mètres sur cinquante. Orientée sensiblement au midi, la façade s'ouvrait par un portique : de grosses colonnes supportaient un fronton que garnissaient, à la manière étrusque, des statues de terre cuite peinte. Un quadrige de même facture dominait cette décoration jusqu'à ce qu'un autre, de bronze,

le remplaçât en 296, l'année qui précéda la victoire de Sentinum. Les divinités principales étaient logées dans trois *cellae* [1], Jupiter dans celle du centre et ses deux associées, Junon et Minerve, dans celles de gauche et de droite. Sans doute avaient-elles toutes trois leurs statues de terre cuite, mais seule la figure du maître du lieu a retenu l'attention des antiquaires : un célèbre artiste, le Véien Volca, l'avait modelée, écrit Pline d'après Varron (*N.H.* 35, 157), sur la commande de Tarquin l'Ancien. On a douté parfois que des images divines eussent si tôt occupé les *cellae*, mais la découverte qui a été faite à Véies d'une statue d'Apollon, au moins contemporaine, rend la tradition plus que vraisemblable. Ce fut une nouveauté. Certes la représentation plastique des dieux n'a pas comporté la mutation religieuse qu'affirment les primitivistes : Jupiter n'avait pas attendu sa statue pour être une personne. Mais, dorénavant, les Romains le voient, et à travers le traitement étrusque, c'est déjà le Zeus grec qui s'installe dans leur imagination, d'autant plus aisément que, très tôt, un Apollon, un Hermès viennent décorer le *columen* du temple.

Par la piété des grands citoyens, par la flatterie des rois vassaux, le temple capitolin devint peu à peu un dépôt d'œuvres d'art, et l'on a même le regret de lire que, au second siècle avant notre ère, le plafond reçut des dorures par les soins du bourreau de Corinthe, le barbare L. Mummius Achaicus, alors censeur. D'autre part, la garantie du dieu des serments et la forte position du lieu en firent le conservatoire d'archives précieuses : les tables où étaient gravés les actes diplomatiques eurent le privilège de vieillir sur ses murs comme sur ceux du temple, voisin, de Dius Fidius ; c'est là aussi que la République abrita son trésor de secours, réservé aux cas de grande urgence, et les Livres Sibyllins, qui lui rendirent tant de services.

Réparé, embelli, transformé, l'édifice original dura jusqu'à ce que, en l'an 83 avant notre ère, un incendie dont on ne sut jamais les causes le détruisit de fond en comble, avec ce qu'il

1. Des temples contemporains, à trois *cellae*, ont été dégagés dans d'autres lieux du Latium, ainsi sur l'acropole d'Ardée, en 1930, E. Stefani, *NS.* 1944-45, pp. 91-94 ; D. S. Robertson, *A Handbook of Greek and Roman Architecture*, 1954, p. 200 et Append. I (liste des temples étrusco-italiques). Très bonne étude de U. Bianchi, « Disegno storico del culto Capitolino nell' Italia romana e nelle provincie dell' Impero », *MAL.* 8. Ser. 2, 7, 1949, pp. 347-415 ; du même auteur, « Questions sur les origines du culte capitolin », *Lat.* 10, 1951, pp. 341-366. Antérieurement, A. Kirshop Lake, « The archaeological evidence for the 'Tuscan Temple' », *MAAR.* 12, 1935, pp. 89-149.

contenait. L'époque était mauvaise. Voici comment Julius Obsequens, dans son recueil de Prodiges, 57, encadre l'événement :

Après cinq années d'absence, L. Sylla rentra vainqueur en Italie et ce fut le temps d'une grande terreur pour ses adversaires. Par la faute de l'*aedituus*, le Capitole fut incendié en une nuit. La cruauté de Sylla fit une affreuse proscription des principaux citoyens. Cent mille hommes périrent, dit-on, dans la guerre italique et dans la guerre civile.

Dictateur, Sylla entreprit la reconstruction que César eut le temps de parfaire, en 46, avant de prendre place parmi les étoiles. Le nouvel édifice était de marbre blanc. La triple colonnade du front et les colonnes des côtés avaient été empruntées, par ordre de Sylla, au temple athénien de Zeus Olympien. Au fronton, sous l'inévitable quadrige, la déesse Rome trônait, avec la Louve et ses nourrissons. Brûlé de nouveau dans les combats de rue qui donnèrent le pouvoir à Vespasien, rebâti aussitôt, brûlé accidentellement neuf ans plus tard, relevé par Domitien, il dura cette fois jusqu'aux malheurs sans recours : en 455, appelé par Eudoxie, le roi vandale et arien Genséric, le second fléau de Dieu, débarquait à Ostie, occupait la ville sans coup férir malgré les instances du pape Léon et la livrait au pillage pendant deux interminables semaines. Le temple du Capitole, dont Domitien avait voulu faire le sanctuaire impérial majeur, y perdit ses richesses. Le chef germain enleva même une partie des tuiles de bronze doré qui couvraient alors le toit. Le pape Honorius Ier réemploya le reste, dans le dernier quart du VIIe siècle, pour la construction de la nouvelle basilique de saint Pierre et, par ce symbolique transfert de substance, s'acheva une carrière de plus de onze cents ans. La dégradation des ruines et la transformation des esprits furent ensuite si complètes qu'on perdit jusqu'au souvenir du lieu où, par quatre fois, le plus considérable empire des temps préchrétiens avait enraciné sa confiance : jusqu'en 1875, et bien qu'on eût retrouvé en 1578 et en 1680 l'angle nord-ouest du soubassement, on discuta s'il fallait le chercher sur l'*arx* ou sur le Capitole proprement dit. Le doute fut levé quand on eut repéré, entre 1865 et 1875, la limite orientale de la plate-forme et quelques morceaux du front méridional. Du sanctuaire lui-même, il n'y avait plus grand chose à recueillir [1].

1. Les fouilles de 1919 ont complètement dégagé la plateforme. V. Lugli, *RA*. pp. 19-28 ; E. Gjerstad, *Early Rome*, III, 1960, pp. 168-190 (architectural reconstruction, terracottas).

Nous avons déjà dit ce que Jupiter O. M. représente dans l'idéologie romaine, ce qu'il a changé à la conception archaïque du dieu [1]. Voyons-le rapidement dans la pratique, dans la vie politico-religieuse de Rome, dont il est la tête.

L'humble matière première de la puissance romaine et ses plus éminents dépositaires lui portent également leurs hommages. C'est au Capitole que tout garçon prenant la toge virile, c'est-à-dire entrant dans le corps des citoyens utiles, vient offrir un sacrifice (Serv. II *Ecl.* 4, 49), et c'est au Capitole que les consuls ouvrent leur année de pouvoir. Ils le firent d'abord, dit-on, au jour anniversaire de la fondation, aux Ides de septembre ; plus tard, aux Calendes de janvier, et dans la forme la plus solennelle (*processus consularis*, Ov. *F.* 1, 79 ; *Pont.* 4, 4, 23-42 ; etc.) : après avoir pris les auspices la nuit précédente, les nouveaux chefs de Rome revêtent leurs insignes et se rendent chez Jupiter, accompagnés du Sénat, des magistrats, des prêtres, du peuple. Ils offrent le sacrifice promis par leurs prédécesseurs et formulent leurs propres vœux. Le Sénat entre alors dans le temple et, présidée par eux, tient sa première séance, occupée surtout, semble-t-il, de questions de religion (Liv. 9, 8, 1 ; 22, 1, 6 ; etc.). Puis, avec la même pompe, les consuls redescendent et sont reconduits chez eux.

Si les armées en campagne s'assemblent de l'autre côté des remparts, domaine de Mars, l'administration de l'armée et l'orientation providentielle de la guerre sont choses de Jupiter : c'est *in Capitolium*, sans doute dans la cour du temple, que le consul vient organiser les levées (Liv. 26, 31, 11 ; Pol. 6, 19, 6) et qu'il convoque les magistrats ou députés des Latins, des alliés, pour leur indiquer le nombre d'hommes qu'ils doivent lui fournir (Liv. 34, 56, 5-6). C'est au Capitole que le Sénat délibère généralement sur la guerre, les trèves ou la paix (App. *B. C.* 7, 5 ; Liv. 33, 25, 7) ; au Capitole encore que, avant de quitter Rome pour prendre le commandement de ses troupes, le consul formule des vœux pour le succès de ses armes, — chose qui se fait toujours dit Tite-Live, *cum magna dignitate et maiestate* (42, 49, 1) ; au Capitole encore qu'est dressée, par ordre du Sénat, la statue d'un bon citoyen ou d'un habile commandant.

Le triomphe, quand le Sénat l'accorde au général victorieux, est la plus éclatante manifestation de l'entente du dieu et du peuple. Par son succès, lui-même fruit de son vœu, le général

1. Ci-dessus, pp. 200-202.

est devenu le débiteur de Jupiter. Il s'acquitte, à la tête de son armée. Parti du Champ de Mars, le cortège gagne le Cirque et, contournant le Palatin, s'engage, par le fond du Forum, sur la Sacra Via qui le mène au pied de la colline. Pour quelques heures, le triomphateur est le double humain de Jupiter : suivant l'ordonnance classique de la cérémonie, où des éléments grecs se sont ajoutés à une mise en scène archaïque, il s'avance en char, couronné de laurier, dans l'appareil du dieu [1], *Iouis O.M. ornatu decoratus*, le visage passé au rouge comme celui de la statue qui l'attend dans le sanctuaire ; il tient dans la main droite un rameau de laurier et, dans la gauche, un sceptre d'ivoire que surmonte l'image d'un aigle. Formant, derrière le Sénat, un cortège coloré, les animaux blancs destinés au sacrifice, le butin, les prisonniers de marque le précèdent et ses soldats le suivent, mêlant dans leurs chants en toute liberté la louange et la satire. Au bas du Capitole, il met pied à terre, puis monte la pente et, dans le temple, remet au dieu le laurier qu'il a apporté. Pour tout le peuple romain, cette journée est une expérience extraordinaire où il puise, comme à la source, de nouvelles raisons d'espoir et de fierté. Le récit qu'a fait Plutarque (*Aem. Paul.* 32-34) d'un des triomphes les plus célèbres, celui de Paul-Émile après la victoire de Pydna (168), donne une idée de la splendeur, de la puissance spectaculaire auxquelles a pu atteindre cette liturgie, enrichie à l'exemple du faste hellénistique.

On avait dressé des estrades dans les cirques, sur le Forum, à tous les points de la ville d'où l'on pouvait voir le cortège. Les spectateurs s'y pressaient, en vêtements purs. Tous les temples étaient ouverts, décorés de guirlandes, et l'encens fumait sur les autels. De nombreux licteurs et appariteurs repoussaient les mouvements désordonnés de la foule et maintenaient le passage libre. La pompe du spectacle avait été distribuée sur trois jours.

1. Cf. Serv. *Ecl.* 10, 27 : *unde etiam triumphantes habent omnia insignia Iouis, sceptrum palmatam togam.* L. Deubner, « Die Tracht des römischen Triumphators », *Hermes* 69, 1934, p. 320, pensait que l'appareil du triomphateur était moins celui du dieu que celui de l'ancien *rex* ; Latte, p. 152, n. 3, objecte justement que cela ne peut être vrai du badigeonnage au minium. M^me^ Larissa Bonfante-Warren a proposé, de façon convaincante, une interprétation du vêtement triomphal et du Triomphe, fondée sur des documents étrusques, « Roman Triumphs and Etruscan Kings, the Changing Face of the Triumph », *JRS.* 60, 1970, pp. 49-66 et pl. I-VII. Des vues moins convaincantes sont développées dans H. S. Versnel, *Triumphus, an Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, 1970 (en dernier ressort le triomphe dériverait, par l'intermédiaire de l'Étrurie, d'une fête orientale de Nouvel An).

Le premier suffit à peine à faire défiler devant les spectateurs les statues, les tableaux, les colosses du butin, placés sur deux cent cinquante chars à deux chevaux. Le lendemain, sur un grand nombre de voitures, ce furent les plus belles et les plus magnifiques des armes macédoniennes, dont l'airain et le fer étincelaient, fraîchement fourbis. On avait eu l'art de les disposer de façon qu'elles parussent jetées au hasard, par monceaux ; c'étaient, pêle-mêle, des casques et des écus, des cuirasses et des chaussures, des boucliers échancrés de Crète et des boucliers ronds de Thrace, des carquois parmi des mors, des épées nues à la pointe menaçante et de longues lances macédoniennes. Attachées les unes aux autres par des liens assez lâches, toutes ces armes s'entrechoquaient aux cahots des voitures et rendaient un son aigu et terrible que l'on ne pouvait, tout vaincu qu'était l'ennemi, entendre sans effroi. Puis venaient sept cent cinquante vases remplis d'argent monnayé, portés par trois mille hommes ; chaque vase contenait trois talents et reposait sur quatre hommes. D'autres faisaient admirer des cratères d'argent, des cornes, des coupes de diverses formes aussi remarquables par leur grandeur que par la beauté de leur ciselure.

Le troisième jour, dès l'aube, les trompettes ouvrirent la marche, et ce n'étaient pas de ces airs comme on en joue dans les processions et dans les pompes religieuses, mais bien ceux par lesquels les Romains s'excitent au combat. Venaient ensuite cent vingt bœufs gras, les cornes dorées, couverts de bandelettes et de guirlandes. Ils étaient conduits par des jeunes gens portant des ceintures richement bordées, accompagnés eux-mêmes de plus jeunes garçons qui tenaient des vases d'or et d'argent pour les sacrifices. Derrière eux s'avançaient les porteurs d'or monnayé, avec soixante dix-sept vases contenant chacun trois talents, comme la veille pour l'argent ; puis les porteurs de la phiale sacrée, d'or massif, pesant dix talents, incrustée de pierres précieuses, que Paul-Émile avait fait fondre ; puis ceux qui présentaient aux spectateurs les antigonides, les séleucides, les thériclées et toute la vaisselle dont usait Persée dans ses repas. Derrière était le char de Persée, avec ses armes, surmontées de son diadème. A peu de distance marchaient, désormais esclaves, les enfants du roi, avec le groupe de leurs gouverneurs, de leurs maîtres, de leurs pédagogues qui, tout en larmes, tendaient les mains aux spectateurs et enseignaient à ces enfants comment supplier et demander grâce. Il y avait deux garçons et une fille, trop jeunes pour mesurer leur malheur, et cette inconscience même les rendait plus touchants. Peu s'en fallut que Persée ne passât sans être remarqué, tant la pitié fixait les yeux des Romains sur ces petits êtres et leur arrachait de larmes. Ce spectacle mêlait ainsi au plaisir un sentiment de peine qui ne cessa que lorsque cette troupe fut hors de vue. Derrière les enfants et leur suite marchait Persée, vêtu d'un vêtement sombre, chaussé à la macédonienne ; il était hébété par la grandeur de ses maux et paraissait avoir perdu l'esprit. La foule de ses amis et de ses courtisans le suivaient, accablés de douleur. Leurs regards constamment fixés sur lui au milieu de leurs larmes montraient aux spectateurs qu'ils oubliaient leur propre sort pour ne déplorer que le sien. Persée avait envoyé prier Paul-Émile de ne pas l'obliger à défiler dans son triomphe : Paul-Émile avait ri de cette faiblesse et de cet attachement à la vie. « C'est une chose, avait-il répondu, qui a toujours été et qui est encore en son pouvoir, s'il le veut. » Il lui suggérait ainsi de prévenir sa honte par une

mort volontaire. Mais le roi n'avait pas assez d'énergie et, séduit par je ne sais quel espoir, il n'était plus qu'une des pièces du butin conquis sur lui. Après ce groupe, on portait quatre cents couronnes d'or que toutes les villes de Grèce et d'Asie avaient envoyées à Paul-Émile par des ambassades pour le féliciter de sa victoire.

Enfin paraissait Paul-Émile lui-même, monté sur un char magnifiquement paré. Cet homme, qui n'avait pas besoin de tout cet éclat pour captiver les regards, était vêtu de pourpre brodée d'or et tenait un rameau de laurier. Toute l'armée, couronnée aussi de lauriers, suivait le char de son général, par centuries et par manipules. Les soldats chantaient des chansons traditionnelles, mêlées de plaisanteries, et aussi des chants de victoire pour célébrer les exploits de Paul Émile.

Ainsi le Capitolin était vraiment Jupiter *praesens* parmi son peuple. A travers toute l'histoire, son temple resta la citadelle politique et religieuse comme l'autre sommet de la colline était la citadelle militaire. *Joue incolumi...* : Rome se savait en sûreté aussi longtemps qu'il subsisterait ou qu'il renaîtrait librement de ses cendres.

Jupiter était seul maître dans son temple : c'est à lui qu'avaient été adressés le vœu et la dédicace. Les deux déesses qui logeaient sous son toit n'étaient que ses hôtes. Aucune cérémonie n'avait pour objet d'honorer, de rappeler même la triade en tant que telle et les formules cultuelles qui associent expressément les trois noms à époque ancienne ne sont pas nombreuses. Saisi par le viator, conduit en prison, le Manlius de Tite-Live s'écrie : « Jupiter Très Bon Très Grand, et Junon Reine, et Minerve, et vous tous, les autres dieux et déesses qui habitez le Capitole et la citadelle, est-ce ainsi que vous abandonnez aux violences de ses ennemis votre soldat, votre défenseur ? » (6, 16, 2). Cité en justice par les tribuns, le Scipion du même historien refuse de répondre et, suivi par la foule et même par les greffiers et les huissiers du tribunal, monte rendre grâce aux divinités qui lui ont donné de vaincre Hannibal : « Je vais de ce pas au Capitole, saluer Jupiter Très Bon Très Grand, et Junon, et Minerve, et les autres dieux qui trônent sur le Capitole et sur la citadelle.. » (38, 51, 9). Mais tout cela est de bon style augustéen. On a l'impression que c'est au cours de l'histoire que les deux déesses ont pris quelque consistance aux côtés du dieu ; longtemps, elles s'étaient bornées à regarder son commerce avec les hommes.

Cependant elles sont là, et l'origine, le sens de la triade constituent des problèmes auxquels, dans l'état de la science, il n'est pas possible de donner de solution certaine. Avant de les

poser, il convient d'observer ce que chacune des deux déesses, en dehors du groupement capitolin, a représenté dans la théologie romaine.

2. JUNON.

Junon est la plus importante des déesses de Rome, mais aussi la plus déconcertante [1]. Reine sur le Capitole depuis les premiers temps de la République, elle n'en préside pas moins aux accouchements, gouverne les Calendes de chaque mois et, indéfiniment multipliée en *Junones*, fournit l'équivalent féminin du *Genius* des hommes. Si on l'observe hors de Rome — car son culte était ancien dans l'Italie Centrale, et elle avait été, sous la forme *Uni*, empruntée par les Étrusques, — plusieurs de ces caractères voient confirmer leur authenticité, mais d'autres apparaissent, notamment une mission et un équipement guerriers.

Une suite de tentatives pour mettre dans tout cela un ordre logique et chronologique a abouti à une construction dont la fragilité est évidente. Mieux vaut exposer les données dans leur complexité, après avoir remis à leur juste place un fait et une hypothèse dont on tire volontiers des conséquences excessives.

Le nom, *Jūnō*, qu'on rapprochait jadis de celui de *Juppiter*, ne supporte qu'une étymologie : c'est un dérivé en *-ōn-* de *iūn-*, forme syncopée de *iuuen-* qui se trouve aussi dans *iūnix* « génisse » (à côté de *iuuencus* « bouvillon ») et dans le comparatif *iūnior*. Mais cette origine n'éclaire pas suffisamment le mot. La flexion *-o, -ōnis*, en dehors des noms en *-io* (tels que *legio, natio*), est peu usuelle au genre féminin. D'autre part le sens de *iuuen-* est plus riche qu'on ne le croyait récemment encore. Dans un admirable article (1938), M. Émile Benveniste a montré que ce mot indo-européen dérive de la racine qui, sous une autre forme, a été élargie dans *aeuum* (gr. αἰών, etc.) et qui concerne proprement « la force vitale » [2] : le *iuuen-* (*iuuenis*) est l'homme au moment où sa force vitale est dans son *akmé*. Qu'est-ce alors que *Jūnō* met, ou a d'abord mis en évidence : la simple notion abstraite de jeunesse ? la force vitale ou le moral pétulant des

1. Je ne puis m'accorder avec : W. F. Otto, « Juno, Beiträge zum Verhältnisse der ältesten und wichtigsten Tatsachen ihres Kultes », *Philol.* N.F. 18, 1905, pp. 161-223 ; E. L. Schields, *Juno, a Study in early Roman Religion*, 1926.

2. « Expression indo-européenne de l'éternité », *BSL.* 38, 1937, pp. 103-112.

jeunes ? Les jeunes comme classe d'âge, comme division sociale ? Il n'est pas possible de décider, et l'existence d'une *Iuuentas* personnifiée, sans doute plus récente, ne simplifie pas les choses [1]. On peut noter, certes, que le mot est exactement parallèle au nom propre sabin *Ner-o*, et cette circonstance est d'autant plus remarquable que, en ombrien, dans le rituel d'Iguvium, *ner-* s'articule formulairement à *iou-* pour opposer aux soldats *iuniores*, semble-t-il, les guerriers mûrs, expérimentés [2]. Mais le nom reste trop obscur pour fournir un point de départ à l'étude.

Un des fondements de l'interprétation usuelle est que Junon a commencé par n'être que l'équivalent féminin de Genius : dès les plus anciens temps, chaque femme aurait eu, sous ce nom, son esprit protecteur, ou simplement son double, son essence, ou l'expression de sa nature féconde, et c'est par un effort d'abstraction que, de la foule des *Junones* individuelles, aurait été dégagée une grande déesse. Ce processus, qui a été aussi supposé pour d'autres divinités, n'a aucun appui dans les faits et, en soi, n'est pas vraisemblable : des Genii multiples, par exemple, s'est-il jamais dégagé un dieu appelé Genius ? Mais surtout, il n'est pas probable que Junon ait eu, anciennement, l'emploi qu'on lui prête. Alors que le Genius des personnages masculins règne déjà dans les comédies de Plaute, il n'y est pas question d'une Junon de femme, et il faut attendre Tibulle pour en trouver mention dans la littérature (3, 19, 15 et 3, 6, 48 — d'où l'on déduirait d'ailleurs aussi bien que chaque femme a une Vénus). Comme preuve d'une plus grande antiquité, on allègue (en dernier lieu, Latte, p. 105) que, dans le rituel des Arvales, une *Juno Deae Diae* reçoit deux brebis à côté de *Dea Dia* elle-même, qui reçoit deux vaches. Mais le rituel est d'époque impériale et, malgré son archaïsme général, il n'est pas exclu qu'il ait subi des retouches modernisantes à l'époque où Auguste restaura la solennité et ses cérémonies, pratiquement disparues (Wiss. p. 561, n. 7 ; Latte, p. 54...) ; or, à l'époque d'Auguste, la Junon des femmes équilibrait bien le Genius des hommes. On fait valoir avec raison le parallèle que fournit une inscription d'époque républicaine (*CIL.* IX, 3513 [3] ; 58 av. J.-C.) : dans le bois sacré de Jupiter Liber, à Furfo,

1. V. ci-dessus, pp. 210-211.
2. « *ner-* et *uiro-* dans les langues italiques », *REL.* 31, 1953, p. 185, repris dans *IR.* pp. 225-241.
3. Degrassi, *ILLR.* nº 508, II, pp. 6-8.

une « *res deiuina* » est prévue à la fois pour ce dieu et pour son Genius, *Genius Iouis Liberi*. Des cas de ce genre ont pu, en effet, servir de modèle masculin à une retouche, à un complément, lors de la réfection du rituel des Arvales. Mais on omet de remarquer que, dans la seconde inscription, postérieure, où il est question du *Genius Iouis*, et aussi du *Genius Martis* (*CIL.* II, 2407), une divinité féminine, *Victoria*, est également pourvue d'un tel double : or il est appelé *Genius Victoriae*, et non * *Iuno Victoriae* [1]. Les autres arguments ne sont pas meilleurs. Le serment des femmes, *eiuno*, qui serait parallèle au vieux serment des hommes par leur Genius, est ignoré de Plaute et de toute la littérature et n'est mentionné que chez un grammairien du IVe siècle : il ne prouve rien pour les temps républicains. L'attribution que, d'après Varron (*L.L.* 5, 69), les femmes faisaient de leurs sourcils à la déesse Junon (et non à « leur » Junon), ou, d'après Paul Diacre (p. 403 L[2]), la *tutela* que Junon a sur les sourcils (sans distinction de sexe) n'est pas de même nature que le rapport du Genius de chaque homme avec son front (Serv. *Aen.* 3, 607 ; *Ecl.* 6, 3) [2].

L'inventaire objectif des fonctions de Junon reste donc la plus sûre approche. Voici celles qui paraissent, à Rome, indigènes et prélittéraires.

En tant que Lucina, elle amène les nouveau-nés à la lumière du jour, est invoquée pour les accouchements (Plaut. *Truc.* 476) et reçoit des offrandes en conséquence (Tert. *An.* 39 ; Schol. Bern. Verg. *Ecl.* 4, 62) [3]. Sur la croupe septentrionale de l'Esquilin s'élève un temple *Iunonis Lucinae*, dédié en 375 dans un bois déjà consacré à la déesse ; par un symbolisme facile à comprendre, personne n'y pénètre s'il a un nœud dans son vêtement. L'annalistique a attribué anachroniquement à Servius Tullius une loi obligeant, aux fins de statistique, les parents de tout nouveau-né à verser une pièce de monnaie dans le tronc de ce temple (Dion. 4, 15, 5).

Junon patronne plusieurs fêtes qui ont un rapport certain avec la fécondité des femmes et généralement avec la féminité. Le 7 juillet, le plus vieux férial inscrit les *Nonae Caprotinae*

1. Aussitôt après *genio Victoriae*, l'inscription dit *genio meo*.
2. Les deux contextes de Servius prouvent d'ailleurs que la conception n'est pas ancienne.
3. Ci-dessus, pp. 50-51, les entités mineures qui paraissent constituer des indigitations de Junon.

auxquelles les femmes libres et les *ancillae* participent ; ces dernières s'amusent à courir, à se battre même à coups de poing et de pierres ; le sacrifice a lieu sous un figuier sauvage, *caprificus*, et l'on y utilise le « lait » qui coule d'une de ses branches (Varr. *L.L.* 6, 18 ; Macr. 1, 11, 36 ; etc.) ; Junon elle-même en a reçu le surnom de *Caprotina*. On rappelle à ce propos que les lanières dont les Luperques, le 17 février, frappent les dames romaines pour assurer leur fécondité sont faites d'une peau de bouc, *caper*, appelée *amiculum Junonis*. Figuier, bouc : l'animal comme le végétal fournissent beaucoup à la symbolique de la sexualité.

Moins libres d'allure, les *Matronalia* des Calendes de Mars, que Juvénal (9, 53) appelle *femineae Kalendae*, et qui sont le *dies natalis* du temple de l'Esquilin, ne concernent que les matrones. Les explications de la fête font état soit d'une naissance importante entre toutes, celle de Romulus (Ov. *F.* 3, 233), soit de l'éveil printanier de la fécondité universelle, *tempora fecunda* (*ibid.* 235-244). Le *lucus* de l'Esquilin, lieu du culte, est lié au récit de la première et difficile grossesse des Sabines après leur enlèvement (*ibid.* 2, 425-452, notamment 435, 449, 451), comme le jour de la fête est mis en rapport avec le récit de leur intervention d'*oratrices pacis* entre leurs pères et leurs époux (*ibid.* 3, 179-252). A cette occasion, pour subvenir à leurs propres générosités rituelles, les femmes reçoivent de l'argent de leurs maris, lesquels prient *pro conseruatione coniugii* (Ps.-Acro *in Hor. Carm.* 3, 8, 1 ; Suet. *Vesp.* 19, 1 ; Plaut. *Mil.* 692-700).

Si la dédicace du temple de l'Esquilin se trouve placée aux Calendes de mars, c'est un cas privilégié d'une règle plus générale : toutes les fondations junoniennes sont rapportées à des Calendes parce que les Calendes lui étaient consacrées : *ut autem Idus omnes Ioui, ita omnes Kalendas Iunoni tributas et Varronis et pontificalis adfirmat auctoritas*, dit Macrobe (1, 15, 18), qui ajoute que cet usage était confirmé par celui des Laurentins, qui faisaient des supplications à la déesse à toutes les Calendes, de mars à décembre, et la nommaient en cette occasion *Kalendaris Juno*. Quant aux Romains, dit-il, c'est à toutes les Calendes qu'un *pontifex minor* sacrifie à Junon (les éditeurs corrigent ici volontiers : à Janus) dans la *Curia Calabra*, tandis que la femme du *rex sacrorum* lui immole dans la *Regia* une truie ou une agnelle ; d'où la formule onomastique « *Janus Iunonius* », *quod illi deo omnis ingressus, huic deae cuncti Kalendarum dies uidentur ascripti*. On rapporte aisément cette spécialité de Junon à son rôle de Lucina : la déesse de l'enfantement préside aussi

au début du mois, à la « renaissance » de la lune ; un « commencement » peut être compris aussi bien comme une nativité (Junon) que comme un passage (Janus). Cette interprétation est appuyée par le fait que, à la *curia Calabra*, après le sacrifice, le pontife annonce à quel jour tomberont les prochaines nones, soit le 5, soit le 7 suivant les mois. Il le fait par une formule adressée à *Juno Couella* (Varr. *L.L.* 6, 27). L'épithète est obscure, mais l'acte n'a de sens que si, par delà les Calendes, le rituel confie à Junon la « croissance » de la lune dans les jours qui les suivent [1].

A ce groupe cohérent de services s'en juxtapose un autre, politico-religieux, qui ne s'y laisse pas réduire sans artifice. Mais le premier élément de ce groupe est malheureusement incertain. Plusieurs textes parlent d'un culte que, dans chaque *curia*, recevrait *Juno Curitis* ; ce vocable est écrit de diverses façons et chacune des orthographes se fonde sur une étymologie différente : *Quiritis* (*Quirites*), *Curritis* (*currus*), *Curitis* (soit sabin *curis* « lance », soit *curia*). Il se peut donc que Junon n'ait été mise en rapport avec les *curiae* que par jeu de mots. En tout cas le culte n'est pas directement attesté et il n'y a peut-être pas d'autre *Juno Curitis* à Rome que celle qui y fut introduite en 241, après la prise de Faléries.

En revanche, au Capitole, Junon est certainement *Regina* et ce n'est pas là un titre que des Italiques, en particulier les premières générations de la *libertas* romaine, pouvaient donner ou accepter à la légère. De plus, c'est la *regina sacrorum* qui offre à Junon le sacrifice des Calendes. Comme, dans ce sacrifice, sûrement ancien, la déesse est envisagée, on l'a vu, comme « faisant naître » le mois, l'intervention de la *regina* donne à penser que, dès avant la République et le culte capitolin, Junon, même en tant que mère, intéressait la royauté.

Bien qu'il ne soit pas toujours possible de discerner ce qui est préromain et ce qui dépend du modèle romain, il faut, avant d'apprécier ce bilan, observer en outre l'usage des peuples voisins, d'abord des Latins, chez qui Junon était très honorée.

1. Des idées ingénieuses sont exprimées dans M. Renard, « Juno Couella », *Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Slaves* 12, 1952, pp. 401-408 ; du même auteur : « Le nom de Junon », *Phoibos* 5 (= *Hommages à J. Hombert*), 1950-51, pp. 141-143 ; « Juno Historia », *Lat.* 12, 1953, pp. 137-154 ; « Aspects anciens de Janus et de Junon », *RBPhH.* 31, 1953, pp. 5-21. L'explication de *Couella* par *caua luna*, à laquelle se rallie Latte, p. 43, n. 2, est peu probable.

Cinq cités latines (Aricie, Lanuvium, « populus Laurens », Préneste, Tibur : Ov. *F.* 6, 59-62) donnaient son nom à un mois ; Tusculum et Norba la connaissaient comme *Lucina*, et les poètes font d'elle une déesse importante de Gabii, ville tôt disparue. Elle était en outre *Curitis* à Tibur et à Faléries, et l'on a vu dans le fait que là, sous l'Empire, son culte était assuré par un prêtre masculin, *pontifex sacrarius*, la preuve qu'elle intéressait la société tout entière. Deux traits concordants de son culte sont à noter : plusieurs gloses de Servius, malheureusement gâtées par les jeux étymologiques ordinaires sur ce nom, montrent que la *Juno Curitis* de Tibur était une protectrice armée : « Dans les cérémonies de Tibur, on fait la prière suivante : *Juno Curitis*, avec ton char (*curru*) et ton bouclier protège mes jeunes esclaves de curie (*curiae*) (?) nés à la maison ! » [1] (Serv. *Aen.* 1, 17) ; elle se sert *curru et hasta* (*ibid.* 1, 8), et intervient dans les guerres (*ibid.* 2, 612) ; Martianus Capella (2, 149) écrira : *Curitim debent memorare bellantes.*

Si la Junon de Faléries, à en juger par la description charmante qu'Ovide donne de sa fête (*Am.* 2, 13), est toute pacifique, sauf envers la chèvre, le même caractère guerrier est fortement marqué dans la Junon de Lanuvium, mais, là, il paraît inséré dans une structure complexe, dont témoigne une intéressante titulature. Des représentations figurées confirment pleinement la phrase où Cicéron, ou plutôt Cotta, son personnage du *De natura deorum* (1, 82), illustrant la variété des *simulacra* divins que pratiquent les divers peuples, fait remarquer à son interlocuteur que le bœuf Apis n'est pas moins un dieu pour les Égyptiens « que, pour toi, votre fameuse *Sospita*, que jamais, pas même en rêve, tu ne vois autrement que sous une peau de chèvre, avec une lance [2], un petit bouclier et des souliers à pointe relevée [3] ». Marchante, agressive, le torse bombé, ou bien montée sur un char au galop, la lance en avant, tendant du bras gauche un bouclier à double échancrure analogue à celui des Salii, le type de déesse que montrent statues et monnaies est clairement et uniquement guerrier. Mais la Junon de Lanuvium n'est pas seulement *Seispes*. Plusieurs dédicaces qui

1. Il est excessif de tirer de cette glose, où *curia* fait un jeu de mots étymologique, des conclusions sur « eine archaische Struktur der Gesellschaft in Tibur », Latte, p. 105, n. 2 fin (p. 106).

2. Cette lance se comporte comme, ailleurs, la lance de Mars : Liv. 21, 62, 4 ; ci-dessus, pp. 40-42.

3. Mme L. Bonfante-Warren, « Etruscan Dress in Historical Source : some Problems and Examples », *AJA.* 75, 1971, pp. 277-284 (et pl. 65-68) : « goddesses and pointed shoes », pp. 280-282 (notamment Uni-Junon).

figurent au tome XIV du *Corpus* sont adressées I(VNONI) S.M.R. (2091 ; 2088 ; 2089 ; 2121), c'est-à-dire, comme il est écrit tout au long dans l'une (n° 2090, du premier siècle avant notre ère), IVNONE SEISPITEI MATRI REGINAE « Junoni Seispiti Matri Reginae ». Cette qualification triple est d'un type exceptionnel en Italie et signifie un cumul de fonctions ou d'aspects qui équivaut à une définition théologique ; chacun de ces aspects est clair en soi [1].

Le titre de *Regina*, déjà signalé à Rome, présente Junon comme maîtresse politico-religieuse ; ainsi s'explique que ce soit le plus haut magistrat de Lanuvium, le dictateur, qui nomme son flamine (Cic. *Mil.* 17, 45) et que, depuis le condominium respectueux que Rome s'est arrogé en 388 sur la déesse lanuvienne (Liv. 8, 14, 2), ses plus hauts magistrats aussi, *omnes consules*, soient tenus de lui sacrifier (Cic. *Mur.* 41, 90).

Placé comme il l'est en deuxième position, le mot *Mater* ne peut pas être simplement le large titre d'honneur qu'il est, lui ou son masculin, dans des expressions telles que Mars Pater, Vesta Mater ; il doit avoir sa pleine valeur et rappelle que les fêtes de la Lucina romaine sont appelées *Matronalia* : fête de la fécondité à l'usage des dames à la fois mariées et mères. C'est peut-être à cet aspect « fécondité » que se rattache le fameux serpent de la Junon de Lanuvium, avec les rites correspondants (Prop. 4, 8, 3-14 ; Aelian. *Anim.* 11, 16).

Le premier adjectif, *Seispes*, transporté à Rome sous la forme *Sospita*, est de sens incertain, mais c'est à lui, comme ailleurs à *Curitis*, que les Romains — et il n'y a pas de raison de penser qu'ils aient modifié en cela l'usage des Lanuviens — attachaient spécialement le caractère guerrier de la déesse : *illam uestram Sospitam, quam tu nunquam, ne in somnis quidem, uides nisi cum hasta, cum scutulo...*

Il est immédiatement sensible que Junon se trouve ainsi qualifiée à la fois dans les trois fonctions de la vieille idéologie indo-européenne : dans la zone de la royauté sacrée, dans celle de la force guerrière, dans celle de la fécondité. Et qualifiée formulairement, par une titulature qui garantit que ses prêtres et ses adorateurs la savaient, la voulaient trivalente [2].

1. Je résume ici mon article « Juno S.M.R. », *Eranos* 52, 1954, pp. 105-119. Autres vues dans J. C. Hofkes-Brukker, « Iuno Sospita », *Hermeneus* 27, 1956, pp. 161-169.

2. La *Juno Martialis* qui apparaît sur des monnaies impériales du III[e] siècle est-elle l'affleurement officiel tardif d'un culte local (Ombrie, Étrurie) ? V. J. Heurgon, *SE.* 24, 1955-1956, p. 93, et J. Gagé, *Matronalia*, 1963, p. 55, n. 2 et 275-276.

Cette théologie se retrouvait-elle dans d'autres villes latines ou italiques ? Nulle part on ne rencontre l'équivalent du *S.M.R.* lanuvien. Certes, Junon à travers l'Italie, reçoit des titres qui rappellent ses diverses valeurs de Rome et de Lanuvium : *Lucina* à Pisaurum d'Ombrie, en plusieurs lieux de Campanie ; *Populona* (quel que soit, dans ce mot, le sens de *populus* : « armée » selon Latte ; ou « corps politique ») à Teanum de Campanie ; *Regina* à Terventum du Samnium, peut-être à Ardée du Latium et sûrement, et surtout, à Véies d'Étrurie, où elle a fourni aux Romains et à Camille, au début du IVe siècle, la plus célèbre occasion d'*euocatio*, avant de venir s'installer, sous ce vocable et avec son xoanon, dans le temple de l'Aventin ; *Regina Matrona* à Pisaurum, *Regina Populona* à Aesernia du Samnium. Mais, on le voit, les groupements ne sont que binaires.

On ne veut admettre en général pour primitive que la Junon des cultes féminins et l'on explique le reste soit par développement spontané, soit par des influences étrangères, grecque ou gréco-étrusque.

Le développement de la figure de Junon, écrit Latte (p. 168), se laisse comprendre si l'on admet que, en tant que déesse des femmes, la déesse a été d'abord invoquée pour la multiplication de la population et, en même temps, pour la puissance militaire de la communauté. La samnite Populona se laisse encore comprendre à partir de là. Lorsque son culte fut adopté par les Étrusques, elle devint simplement déesse poliade et se fondit en une seule figure avec Athéna Polias, également adoptée par eux. Ensuite elle revint fournir une image plastique aux cultes latins de Lanuvium et de Tibur, pour la raison que l'art étrusque donnait alors les modèles pour les représentations cultuelles.

Ces métamorphoses ne sont simples et probables que sur le papier. On souhaiterait connaître au moins un autre cas où la protection de la fécondité féminine aurait ainsi évolué en ardeur militaire et en patronage politique. D'autre part, il ne faut pas exagérer l'influence des emprunts plastiques : que les figurations de la Junon de Lanuvium montrent une guerrière habillée, chaussée à l'étrusque, ne prouve pas que la valeur guerrière elle-même vienne d'Étrurie comme l'équipement et les chaussures : les Lanuviens pouvaient posséder, bien nationale, une Junon guerrière, et la réaliser, quand ils se sont mis à la représenter, d'après les seuls modèles alors accessibles. En Étrurie même, si la Junon italique empruntée en *Uni* était déjà *Regina*, on conçoit qu'elle soit devenue (si elle l'est vraiment devenue) Stadtgöttin, poliade, et surtout qu'elle ait été

assimilée à Héra et mise en couple avec Tinia-Zeus ; on conçoit moins bien cette promotion à partir d'une simple « Junon des femmes ». Enfin, *Regina* est un vieux titre italique, qu'il est arbitraire de considérer comme une traduction de l'étrusque.

D'autres auteurs, réduisant aussi la Junon romaine propre au rôle de « divinité des femmes », attribuent le reste à une influence grecque directe : du sud de la grande Grèce serait venue une Héra polyvalente — « féconde, guerrière et politique » — « voisine des Héras armées d'Argos et d'Elis ». C'est elle qui, latinisée, apparaîtrait à Lanuvium et qui se serait avancée « de là à Rome sur laquelle les cultes lanuviens exerçaient un singulier attrait ». Malgré le talent de Jean Bayet [1], cette origine, ce cheminement restent d'invérifiables hypothèses qui ont contre elles de ne rien laisser pratiquement d'original dans une déesse pourtant bien italique et, aussi loin qu'on remonte, importante.

Quand à moi, j'ai proposé une solution, hypothétique aussi naturellement, mais qui ne rencontre aucune des difficultés qui déconseillent les autres. Les divers aspects de Junon — deux à Rome, *Lucina* (etc.) et *Regina*, trois à Lanuvium — seraient fondamentalement irréductibles et c'est leur réunion même qui caractériserait la déesse. Junon n'aurait pas été d'abord *Lucina* ou *Mater* pour devenir soit simplement *Regina*, soit *Seispes* et *Regina*. Dès le début, elle aurait été multivalente, bivalente ici, trivalente là, et nécessairement, traditionnellement multivalente. Cette conception est une suite naturelle de l'interprétation de la triade primitive Jupiter Mars Quirinus comme la survivance, à Rome, d'un groupement indo-européen fondé sur l'idéologie des trois fonctions.

En effet, chez les Germains comme chez les Indo-Iraniens, on observe la structure que voici. En contrepoids du groupe des dieux masculins dont chacun incarne distinctivement, analytiquement, une des trois fonctions fondamentales et une seule, existe une déesse qui en fait au contraire la synthèse, qui les assume toutes et les concilie et qui constitue l'idéal même de la femme dans la société. Par son nom ou par son caractère dominant, cette déesse a bien une assise particulière dans l'une des trois fonctions (généralement la troisième), mais elle n'en est pas moins compétente et active dans les deux autres. Le *RgVeda* confie ce rôle à la déesse-rivière Sarasvatī que sa qua-

1. *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, pp. 75, 115, 170-171 (et n. 1), s'appuyant sur G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, 1924.

lité de rivière installe d'abord dans la troisième fonction [1] : donneuse de vitalité et de descendance (*RV.* 2, 41, 17), elle est associée aux dieux canoniques du troisième niveau, aux Aśvin (10, 131, 5, — et plus encore dans les rituels), aux divinités de la procréation, la spécialiste Sinīvalī et encore les Aśvin (10, 184, 2 : *gárbhaṃ dhehi* « place l'embryon ! » lui est-il dit) ; son sein inépuisable donne à boire des biens de toutes sortes (1, 164, 49) ; bref elle est « mère », et même appelée de trois superlatifs *ámbitame nádītame dévitame Sárasvati*, « S. la plus mère, la plus rivière, la plus déesse » (2, 41, 16) ; elle est la donneuse de postérité (*prajā́*), sur laquelle reposent tous les âges de la vie (ou toutes les forces vitales : *víśvā áyūṃṣi*, *ibid.* 17). Mais en même temps elle agit au premier niveau, l'accent étant mis, dans cette littérature, sur l'aspect strictement religieux, sacré, et non politique de ce niveau : elle est pure (1, 3, 10), elle est le moyen des purifications ; elle forme volontiers triade avec deux déesses spécialistes de l'offrande, *Iḍā* et *Bharatī* ; elle « mène au but notre pensée pieuse » (2, 3, 8), elle est « l'auxiliaire des pensées pieuses », (7, 61, 4) et littéralement « règne (*ví rājati*) sur toutes les pensées pieuses » (1, 3, 10-11). Enfin, elle n'est pas moins guerrière : brave, alliée aux Marut, elle écrase les ennemis (2, 30, 8) et, seule d'entre les êtres féminins, elle porte l'épithète caractéristique du dieu guerrier Indra, *vṛtraghnī* « destructrice des résistances, victorieuse » (6, 61, 7). Dans la transposition d'une mythologie prévédique en épopée, de personnages divins en personnages héroïques, que M. Stig Wikander a su découvrir en 1947 dans le grand poème indien du *Mahābhārata* [2], ce théologème a reçu une forme très pittoresque et très intelligente.

Les principaux personnages masculins du poème, qui sont présentés comme les fils des dieux fonctionnels indo-iraniens, sont des demi-frères, dont le caractère et le mode d'action se conforment à ceux de leurs pères, et dont l'ordre de naissance reproduit l'ordre hiérarchique de ces pères : l'aîné est un roi pieux et juste (fils de Dharma, rajeunissement de Mitra) ; les deux qui se succèdent ensuite sont des guerriers, l'un brutal et armé d'une massue (fils de Vāyu), le second chevaleresque et habile aux armes de jet (fils d'Indra) ; les derniers sont deux jumeaux

1. *Tarpeia*, 1947, pp. 56-66, « Sarasvatī, Anāhitā, Armaiti » ; la correspondance Sarasvatī-Anāhitā a été retrouvée indépendamment par H. Lommel, *Festschrift f. F. Weller*, 1954, pp. 405-413.

2. « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, 6, 1947, pp. 27-39 ; traduit dans mon *JMQ. IV*, 1948, pp. 37-53, cf. 75-76. V. *ME.* I, pp. 103-124.

(fils des jumeaux Aśvin), humbles serviteurs de leurs frères, qu'un épisode caractéristique présente comme spécialistes de l'élevage, l'un des chevaux, l'autre des bœufs. Or l'équipe harmonieuse de ces cinq hommes différenciés n'a, en commun, pour tous, qu'une seule et même épouse, transposition épique de la déesse omnivalente des mythes et, en même temps, modèle des femmes indiennes.

Pas plus que dans les villes latines autres que Lanuvium, cette triple nature de la déesse n'est exprimée, dans les hymnes ou les rituels védiques, par trois épithètes conjointes [1]. Mais la déesse correspondante des Iraniens, en qui l'on s'accorde à voir un rajeunissement très fidèle de l'indo-iranienne Sarasvatī, comble cette lacune : la célèbre Anāhitā qui est, proprement, dans l'*Avesta*, une grande rivière mythique, a en effet les trois même valences que la védique Sarasvatī ; elle est invoquée, dit son *Yašt*, par les guerriers, par les prêtres, par les femmes en couches (*Yt.* 5, 85-87) ; et en effet elle fait enfanter les femelles heureusement et leur donne un lait régulier, au temps dû (*ibid.* 1-2, etc.) ; elle a fourni de vigueur les héros de l'histoire pour qu'ils pussent vaincre leurs ennemis démoniaques (*ibid.* 16-83) ; elle est en outre la grande purificatrice, à qui s'applique spécialement l'expression *yaož dā-* « mettre rituellement en état, purifier » (*Yasna* 65, 2 et 5 ; *Yt.* 5, 5 ; *Vid.* 7, 16). Or le nom complet de la déesse est triple, lui aussi, et Anāhitā n'en est que le troisième terme ; elle se nomme « l'Humide (*Arədvī*), la Forte (*Sūrā*), l'Immaculée (*Anāhitā*) », annonçant ainsi sa triple nature et fournissant un précieux parallèle à la triple titulature *Juno Seispes Mater Regina*, qui montre seulement une autre orientation, politico-religieuse, de la « première fonction ».

Chez les Germains, la déesse homologue était bivalente ou, du moins, la « deuxième fonction » n'y était pas en évidence, annexée qu'elle était, pour ces peuples, à la première : la déesse **Frīy(y)ō-* était à la fois souveraine, épouse du grand dieu (*Frea* dans la légende expliquant le nom des Lombards) et « Vénus » (d'où la traduction **Friy(y)a-dagaz* « Freitag, Veneris dies, vendredi »). Mais la tension interne du personnage était si forte que la mythologie germanique la mieux connue, la scandinave, l'a fait éclater, l'a dédoublé [2] : Frigg (aboutissement normal de **Frīyyō-*) est restée seulement souveraine,

1. Mais Sarasvatī est dite *triṣadāsthā* « à la triple place », *ṚV.* 6, 61, 12.
2. « Le trio des Macha », *RHR.* 146, 1954, p. 16, n. 2, repris dans *ME.* I, p. 611, n. 1.

n'est que l'épouse du souverain magicien Ódinn ; d'autre part, du nom de Freyr, dieu canonique de la troisième fonction, a été tirée une seconde figure, Freyja, réduite, elle, à cette troisième fonction, déesse typiquement Vane, voluptueuse et riche.

Les théologies du Latium n'auraient-elles pas, tout simplement, conservé ce type de déesse ? Il apparaît complet à Lanuvium, mais, à Rome comme chez les Germains continentaux, réduit aux deux fonctions extrêmes de souveraineté et de fécondité. Le caractère *Regina*, reconnu ainsi primordial au même titre que les autres, expliquerait que, dans le système des *interpretationes*, Junon (Uni) ait été traduite en *Héra* et, par là, assurée d'un bel avenir, tout en restant *Lucina* et, là où elle l'était, combattante.

3. Minerve.

Le tableau que présente la compagne capitoline de Junon Regina est tout différent, presque inverse. Le type romain de Minerve tient en un mot ; elle est la déesse des métiers et de ceux qui les pratiquent. En Italie, en dehors de Faléries et de l'Étrurie, son culte est peu attesté. Enfin l'identification avec la grecque Athéna a eu plus de conséquences que celle de Junon avec Héra.

Le nom peut être italique (*Menerua* est la forme épigraphique usuelle en latin), et dériver de la racine indo-européenne **men-* qui note toutes les activités de l'esprit ; *Minerua dicta, quod bene moneat*, lit-on dans Paul Diacre (p. 246 L[2]), et Festus (p. 312 L[2]) signale dans le *carmen Saliare* un verbe *promeneruat* valant *monet* (ou *promonet* ?), ce qui s'accorde bien, au sens de « instruire », avec l'unique service qu'elle rend. Mais la dérivation est étrange en latin [1], et l'on suppose souvent une origine étrusque.

Les anciens calendriers ne connaissent pas de fête de Minerve, mais le jour appelé au féminin pluriel *Quinquatrus*, le cinquième après les Ides de mars, le 19, la voyait honorer par son peuple, celui des artisans de tout genre [2]. C'est l'*artificum dies*, dit le

1. A. Meillet, *De i.-e. radice* *men- « *mente agitare* », 1897, p. 48, refusait déjà cette étymologie. Un très distingué mémoire de l'École Pratique des Hautes Études, V[e] section, vient d'être composé par J. L. Girard, *Étude onomastique : le nom de Minerve en Italie*, 1972.

2. Les *tibicines*, importants dans le culte, avaient un jour spécial, dit *Quinquatrus minusculae*, le 13 juin : Ov. *F.* 6, 651-652 ; v. *ME.* III, pp. 174-194.

calendrier de Préneste, et Ovide décrit avec beaucoup de vie ce qui s'y fait (*F.* 3, 815-832) :

> Garçons, fillettes, priez Pallas ! Celui qui aura été pieux envers Pallas sera savant ! Après avoir rendu un culte à Pallas, que les jeunes filles apprennent à amollir la laine, à dévider les quenouilles garnies. C'est cette déesse encore qui instruit à faire courir la navette au travers des fils tendus sur le métier et à resserrer avec un peigne la trame qui se relâche. Honore-la, toi qui ôtes les taches des vêtements salis ; honore-la, toi qui prépares les vases de métal pour faire bouillir les toisons. Sans le bon vouloir de Pallas, nul ne saura bien emprisonner un pied dans une chaussure, fût-il plus savant que Tychius : fût-il plus adroit de ses mains que l'antique Epeus, si Pallas lui est hostile, il est manchot. Vous aussi qui chassez les maladies par l'art de Phœbus, payez à la déesse un peu de ce que vous recevez. Et vous, les enseignants, même si l'on omet de rétribuer vos services, ne méprisez pas la déesse : c'est elle qui attire de nouveaux élèves. Toi qui manies le burin, toi qui étends sur les tablettes les couleurs brûlantes, toi qui, d'une main savante, donnes à la pierre des formes harmonieuses : de mille métiers elle est la déesse...

Avec cette théologie simple, Minerve est-elle proprement romaine ? On admet généralement le contraire. Le principal argument qu'on fait valoir, l'absence de la déesse dans le férial ancien, n'est pourtant pas décisif : il donne seulement à penser que, pas plus dans la Rome primitive que dans l'Inde védique par exemple, les artisans n'étaient un type d'homme différencié. Les arts existaient : les mots qui désignent à Rome le modelage de la terre, le tissage, l'activité du charron sont indo-européens, ce qui suppose un savoir transmis, des compétences. Mais la pratique se faisait sans doute en privé, dans chaque famille, et Minerve, l' « enseignante », si elle existait alors, n'avait pas de place dans le culte public. Il ne faut donc pas exclure la possibilité que la déesse ait été indigène à Rome comme à Faléries, mais que, exposés plus tôt et plus complètement à l'influence et au prestige des techniques étrusques, les Falisques aient les premiers valorisé la patronne de ces techniques, dorénavant mises en œuvre par de nombreux spécialistes, quitte à se la faire enlever ensuite par leurs émules romains.

En dehors de son logement dans le temple à trois *cellae* du Capitole, Minerve a en effet deux sanctuaires : un temple sur l'Aventin, mentionné pour la première fois au temps de la seconde guerre punique, mais certainement plus ancien ; et, sur le Caelius, une chapelle que Varron (*L.L.* 5, 47) appelle *Mineruium* et qui contenait la statue de la déesse apportée de Faléries après la prise de la ville en 241 : d'où le nom curieux de *sacellum Mineruae Captae*. Ce nom cultuel est le seul que reçoive Minerve ;

il ne fait allusion, on le voit, qu'à un événement historique et n'enseigne rien sur sa nature.

A Faléries même, Minerve était-elle plus qu'une déesse des arts et des artisans ? Dans une inscription de la seconde moitié du second siècle av. J.-C. (*CIL.* XI, 3081 = I² 365 ; Vetter, nº 320), un homme au nom étrusque, Lars Cotena, fils de Lars, préteur, dit s'être acquitté d'un vœu à *Menerua, de zenatuo sententiad* ; de la qualité du donateur, de l'intervention du Sénat, on a voulu déduire que, à Faléries, Minerve était « déesse poliade » (Latte, p. 164), mais qu'en sait-on ? L'inscription n'indique pas les raisons du vœu et l'on peut concevoir plus d'un motif de reconnaissance publique sans sortir du domaine limité qui est celui de la déesse romaine. On ne peut non plus déduire ce caractère de « poliade » de l'enlèvement que les Romains vainqueurs ont fait de la déesse : ils ne l'ont pas « invitée » à venir à Rome comme les divinités qui ont la *tutela* des villes ennemies ; ils l'ont « capturée », ou du moins « prise », ce qui exclut l'*euocatio*.

La seule extension qui se constate, très tôt en Étrurie, plus tardivement à Rome, résulte de l'*interpretatio* de Minerve en Pallas-Athéna. Cette équivalence a pu se fonder d'abord sur le patronage reconnu aux deux déesses sur les arts et les métiers (Ἀθηνᾶ Ἐργάνη) mais, suivant le processus ordinaire, à la faveur de ce contact précis et limité, c'est Athéna tout entière, dans tous ses emplois, qui s'est traduite en *Menrua, Minerua* : dans les scènes de la fable grecque représentées par l'art étrusque, *Menrua*, généralement armée, n'est autre que l'Athéna des poètes. Il est impossible de savoir jusqu'à quel point cette assimilation avait réellement modifié, militarisé, la déesse. On se rappellera seulement que, sur la ciste de Préneste, inspirée sans doute de conceptions étrusques, une scène, qui n'est pas grecque, représente une Minerve guerrière bizarrement occupée de Mars, non moins guerrier.

A Rome, l'hellénisation se manifeste au grand lectisterne de 217, où Minerve est servie en couple avec Neptune, évidemment en tant que Poseidon (Liv. 22, 10, 9). Ennius la comptera parmi les douze grands dieux, et tous les poètes, les orateurs suivront. Mais il faut attendre le temps de Pompée pour la voir cultuellement traitée en Athéna Nikè, bénéficiaire d'une fondation *de manubiis*, c'est-à-dire faite à l'aide du prix de vente d'un butin (Plin. *N.H.* 7, 97). Car lorsque Tite-Live nomme Minerve avec Mars et Lua Mater parmi les divinités en l'honneur desquelles il était bon de brûler les dépouilles de l'ennemi

sur le champ de bataille, on admet avec vraisemblance que son nom n'est ici qu'un à-peu-près littéraire pour Nerio. Même dans le fabliau qu'Ovide rapporte à propos de la fête d'Anna Perenna, le 15 mars, et malgré son expression (*armifer armiferae correptus amore Mineruae*, *F.* 3, 681), les rapports du dieu et de la déesse ne sont pas de deux guerriers : l'intervention comique de la vieille Anna de Bovillae en sa faveur rangerait plutôt Minerve, à cinq jours des *Quinquatrus*, du côté de la plèbe, contre le soudard patricien [1]. La popularité croissante des légendes troyennes et la croyance qui en résulta que le *penus Vestae* abritait un Palladium entre autres gages d'empire (Cic. *Scaur.* 48) n'ont pas produit de rite.

Telle est, sommairement, la ligne d'évolution de la Minerve romaine. Mais que représentait-elle, dans la fondation capitoline, à côté de Jupiter et de Junon ? Aucune figuration ancienne, non plus que pour Junon, n'est là pour orienter la recherche. La simplicité même de son dossier obscurcit la question, car il est difficile de penser, malgré le grand essor que les arts et métiers ont connu sous les rois étrusques, que ce soit cette spécialité qui lui ait valu cet honneur.

4. La triade Capitoline.

D'où vient la triade Capitoline ? Que signifie-t-elle ? Il nous faut maintenant revenir à ces questions, non pour les résoudre, mais pour en mieux cerner les incertitudes, et les causes de ces incertitudes.

Il paraît exclu qu'elle appartienne à un vieux fond latin. L'invention *a posteriori* d'un *Capitolium uetus* qui, déjà sur le Quirinal, aurait réuni Jupiter, Junon et Minerve, n'a été sans doute qu'un artifice pour vieillir et nationaliser l'œuvre étrangère (Latte, p. 150, n. 3) [2].

Une influence cultuelle directe de la Grèce n'est pas probable, le groupement Ζεύς, Ἥρα, Ἀθηνᾶ n'étant signalé qu'une fois dans tout le monde grec, en Phocide, à vrai dire dans des condi-

1. Dans le même sens va peut-être la répugnance à la guerre, aux combats de gladiateurs, le jour de la « naissance » du temple de Minerve (19 mars) : Ov. *F.* 3, 812 : *sanguine prima* [*dies*] *uacat nec fas concurrere ferro* (par opposition aux jours suivants).

2. On a pensé aussi que ce « Capitolium vetus » aurait été un sanctuaire provisoire, accomplissant à peu de frais le vœu étrusque, en attendant le difficile achèvement du sanctuaire capitolin. V. ci-dessus, p. 290, n. 2.

tions remarquablement analogues à celles du culte capitolin (Paus. 10, 5, 1-2) :

Sur la route qui conduit directement de Daulis à Delphes, sur la gauche, se trouve l'édifice appelé Φωκικόν, où les diverses cités de Phocide tiennent leurs assemblées communes. L'édifice est très grand, soutenu à l'intérieur par des rangées de colonnes. Du pied des colonnes partent, montant jusqu'aux murs, des gradins sur lesquels s'asseyent les députés. Dans le fond, il n'y a ni colonnes ni gradins, mais seulement les statues de Zeus, d'Héra et d'Athéna : Zeus au milieu, sur son trône, et les déesses de chaque côté, Héra à droite, Athéna à gauche.

Comment ce modèle, à supposer qu'il existât à la fin du VI^e^ siècle avant notre ère, aurait-il pu être si tôt connu à Rome ?

S'il est naturel au contraire de penser à une origine étrusque [1], l'incertitude apparaît dès qu'on veut préciser. Le groupement capitolin a-t-il été conçu librement chez ceux des Étrusques qui dominaient Rome, ou bien préexistait-il en Étrurie et « les Tarquins » n'ont-ils fait qu'appliquer à leur ville un patron préfabriqué ? La première hypothèse échappe naturellement au contrôle direct. Pour la seconde, les érudits romains n'ont donné que peu de renseignements tendant à présenter la triade capitoline comme un bien commun de l'Étrurie, et faute de recoupements, faute de documents indigènes sur la théologie étrusque, il est impossible d'en apprécier la valeur. D'après Servius, *Aen.* 1, 422, les docteurs de ce pays, *prudentes Etruscae disciplinae*, disaient, à propos de la fondation des villes, que seules étaient réputées *iustae* celles dont trois portes, trois rues et trois temples étaient dédiés à Jupiter, à Junon et à Minerve. Les Tarquins auraient fait ainsi, dans leur temple à trois *cellae*, une autre application du même principe. Dans ses conseils sur le choix des lieux propres aux divers édifices publics, Vitruve dit expressément (1, 7) [2] qu'il s'informe dans les écrits des haruspices étrusques ; or il prescrit de construire *in excelsissimo loco* les temples de Jupiter, de Junon et de Minerve, détachant ces trois dieux de la masse des autres. Mais qui sont ces *prudentes*, quels sont ces livres des haruspices ? Haruspices et docteurs, une foule d'Étrusques se sont très tôt installés, ont prospéré à Rome ; comment auraient-ils réussi, répondu aux besoins changeants de l'actualité, s'ils n'avaient adapté leur science au

1. Une origine sabine, qu'on a aussi proposée, est sans fondement. Grande réserve de Latte, p. 151, sur l'origine étrusque. Utiles réflexions de U. Bianchi, « Questions sur les origines du culte capitolin », *Lat.* 10, 1951, pp. 413-418.

2. V. ce texte traduit ci-dessous, pp. 649-650.

lieu et aux temps ? Ce qui était traditionnel, c'était sans doute, avec un fond de doctrine immuable, des méthodes, des principes. Le texte de Vitruve confirme cette présomption : à côté de la règle relative aux temples des trois grandes divinités, il dit aussi de placer celui de Mercure sur le Forum ou bien, « comme ceux d'Isis et de Sérapis », sur l'emporium, ceux d'Apollon et de Pater Liber près du théâtre, ceux de Mars, de Vulcain, de Vénus hors les murs : c'est là un panthéon bien rajeuni, que la vieille science purement étrusque n'avait certainement pas prévu. Néanmoins, la mention, dans Servius comme dans Vitruve, de temples séparés et aussi, dans Servius, la mention des rues et des portes, qui ne correspondent pas exactement aux faits romains, indiquent peut-être une doctrine indépendante de ces faits [1].

Quant au sens que les Tarquins, d'eux-mêmes ou par tradition, donnaient à la triade, il nous échappe d'autant plus que nous ne connaissons leur œuvre qu'à travers un écran déformant. Le vœu du temple est à mettre à leur compte, mais soit avant la dédicace, soit, si M. Raymond Bloch a raison, immédiatement après, ils ont été éliminés, et ce sont les Romains libérés, c'est l'aristocratie hostile aux ci-devant maîtres, qui ont administré la fondation, laquelle s'est trouvée, de ce fait, dans les premiers temps, au cœur de la querelle ouverte entre les deux nations. La légende raconte plus d'un trait qui, soit avant les travaux, soit lors de leur achèvement, expriment la rivalité de Rome (traitée fictivement comme latine, même sous les Tarquins) et de l'Étrurie : c'est le présage du *caput* qui, sans la trahison du fils d'Olenus Calenus, le « tératoscope » étrusque consulté, aurait assuré à l'Étrurie le bénéfice de la promesse divine, c'est-à-dire le commandement de l'Italie (Plin. *N.H.* 28, 15-16, etc.). C'est aussi le présage du quadrige véien. Pendant que le Superbe, fugitif, suscitait en Étrurie une nouvelle guerre contre Rome, il se produisit un grand prodige. Étant encore roi, il avait commandé à des artistes de Véies un quadrige de terre cuite pour le placer sur le faîte du temple. Quand l'ouvrage, modelé, fut mis au four, au lieu de se condenser par évaporation, il s'enfla et fit éclater le contenant. Les haruspices déclarèrent

1. Dans le rituel ombrien d'Iguvium, des sacrifices sont faits distributivement près de trois portes aux trois dieux correspondant aux romains Jupiter, Mars et Quirinus. Sur un autre texte (Serv. II, *Aen.* 1, 42) où l'on a cherché une attestation étrusque de la triade capitoline, v. ci-dessous, p. 629, n. 1 ; cf. aussi p. 650 (sur Serv., *Aen.* 1, 422) et 669, n. 5.

que cette merveille annonçait bonheur et puissance au peuple qui posséderait l'objet et les Véiens résolurent de ne pas le livrer aux Romains, disant qu'il appartenait à Tarquin, non à ceux qui l'avaient chassé. Mais peu après, à la fin d'une course de chars qui s'était donnée à Véies, les chevaux du vainqueur s'emballèrent et coururent d'un trait jusqu'à Rome, renversant leur conducteur, Ratumena, près de la porte qui fut ensuite appelée de son nom. Effrayés par l'événement, les Véiens permirent aux ouvriers de remettre le quadrige aux Romains (Plut. *Public.* 13 ; etc.). Même si l'on ne tient pas compte de ces légendes, on peut être sûr que les libérateurs latins, tout en respectant la triade capitoline — comment seraient-ils revenus sur un vœu, comment auraient-ils détruit les cultes résultant de ce vœu ? — en ont contrôlé l'esprit, l'ont « désétrusquisée » autant qu'il était possible. En d'autres termes, la théologie capitoline ne doit pas résulter d'une entreprise simple, mais de deux, d'une action et d'une réaction, dont la seconde aura corrigé, obscurci la première. En fait, à prendre les trois divinités, notamment Minerve, pour ce qu'elles étaient alors à Rome, leur réunion n'a pas de sens, ne forme pas une structure conceptuelle : cela est si vrai que, pratiquement, seul compte Jupiter.

Pour le fondateur, au contraire, ou pour les Étrusques en général, la triade devait signifier quelque chose. Quoi ? On ne peut qu'essayer de l'imaginer. La mythologie grecque n'a sans doute pas seulement décoré leurs miroirs, mais imprégné leur pensée religieuse. Or le groupement de Zeus avec Héra et Athéna, s'il n'a laissé de trace cultuelle en Grèce que dans le *Phôkikon*, est cependant présent, et significatif, dans plusieurs ensembles légendaires qui ont très tôt touché l'Italie, et particulièrement l'Étrurie. La destinée d'Héraklès — Hercle — a été faite par ces trois divinités. Juste avant l'enfantement d'Alcmène, Zeus, qui l'a engendré à Tirynthe, déclare devant les dieux que l'enfant qui va voir le jour sera roi des Argiens. Héra retarde en conséquence la délivrance d'Alcmène et fait naître Eurysthée avant terme. Donc l'enfant d'Alcmène ne sera pas roi. En compensation, Zeus promet qu'après avoir servi Eurysthée dans douze travaux, il recevra l'immortalité. Puis, l'enfant ayant été exposé, Héra et Athéna passent près de lui. Athéna persuade Héra de lui donner le sein. Il la mord si puissamment que la déesse le rejette. Alors Athéna le rapporte à sa mère (*Diod. Sic.*, 4, 9, 4-7). D'autre part, au plus tard au début du v^e^ siècle, la légende d'Enée était connue dans l'Étru-

rie méridionale. Or la ruine de Troie, d'où résulte la « naturalisation » italique d'Enée, a été décidée ou accordée par Zeus, mais d'abord voulue, préparée par les rancunes conjointes de Héra et d'Athéna qu'avaient blessées le jugement de Pâris, lui-même organisé par Zeus. Des ensembles comme ceux-là ont pu habituer les esprits à associer Menrva, comme régulatrice des grands destins, au couple Tinia-Uni, que toute la fable grecque imposait [1].

C'est là pure conjecture : l'Étrurie a emporté ce secret, avec tant d'autres. Pour Rome, par chance, cette grande indétermination n'a pas l'importance que les discussions qui précèdent pourraient faire attendre. S'il est piquant de penser que, peut-être, l'acharnement de Héra et d'Athéna contre Troie, entre autres légendes, a contribué à encadrer Jupiter O. M. par Junon et par Minerve, répétons pour finir que Jupiter, en fait, est le seul élément actif de la triade latinisée, le seul maître du Capitole, le seul patron de la République romaine.

1. Une hypothèse. On sait maintenant (v. ci-dessous, pp. 452-453) que la légende d'Enée était connue, dans l'Étrurie méridionale et au Latium, au moins au début du v^e^ siècle. Si l'on pouvait penser qu'elle l'était quelques dizaines d'années plus tôt, n'aurait-elle pu servir déjà au réveil du patriotisme latin, italique, contre les Étrusques ? En ce cas, l'appel fait par les « Tarquins », pour protéger *leur* Rome, au groupement des divinités grecques qui avaient renversé Troie et persécuté les Troyens se comprendrait comme une défense idéologique. Les Étrusques une fois chassés de Rome, les Latins libérés, mais tenus par le vœu de l'ennemi, l'auraient accompli (ou, si l'on suit R. Bloch, auraient hérité le sanctuaire déjà dédié), mais Junon et Minerve perdant pour longtemps toute puissance, toute signification même, à côté de Jupiter. Cf. *ME.* III, pp. 204-206.

CHAPITRE II

LES FEUX DU CULTE PUBLIC

Quand les écrivains du grand siècle veulent résumer Rome, son être et ses espérances, il leur arrive de réunir, dans le même mouvement d'éloquence, trois choses disparates, mais de même sens. A la plèbe romaine qui, avide de terres et de richesse, est prête à déserter le sol national pour s'installer sur les dépouilles de Véies, Tite-Live fait répondre par Camille (5, 52, 6-7) :

... Pour ne pas énumérer tous les cultes et tous les dieux, est-ce que le *puluinar*, pour le festin servi à Jupiter, peut être posé ailleurs qu'au Capitole ? Parlerai-je des feux éternels de Vesta et de la statue, gage de notre puissance, qui est gardée à l'abri dans son temple ? Que dire de vos boucliers, Mars Gradivus, et toi, Quirinus Pater ? Allez-vous décider de déserter, de profaner toutes ces choses sacrées, contemporaines de la Ville, et quelques-unes plus vieilles que sa fondation ?

Dans l'ode de Régulus (3, 5, 5-12), Horace oppose son héros aux légionnaires captifs des Parthes, qui ont facilement oublié leur honneur et leurs devoirs de Romains :

A-t-il pu, le soldat de Crassus, vivre, mari abject, avec une barbare, son épouse, et vieillir — ô Curie, ô renversement des mœurs ! — parmi les armes d'ennemis, ses beaux-pères,
sous un roi Mède, lui, le Marse, l'Apulien, oublieux des Boucliers, et du nom romain, et de la toge, et de l'éternelle Vesta, alors que, intacts, subsistaient Jupiter et la Ville, Rome ?

Le temple de Jupiter capitolin, les boucliers des Salii, le feu perpétuel du sanctuaire de Vesta : trois signes, trois moments de la promesse dont vivait Rome. Le feu passait pour le plus ancien. Les uns, soucieux de reporter au second règne tout ce qu'il y avait d'auguste dans la religion, le faisaient établir par Numa ; les autres, remarquant que Rome n'avait pu vivre, fût-ce une saison, sans foyer sacré, l'attribuaient à Romulus, — et la mère du Fondateur n'était-elle pas une Vestale albaine ? En fait, le foyer national était plus vieux que tout cela, Mais, pour comprendre les traits les plus marqués de la doctrine qui

le concerne, il faut le confronter avec son homologue, « le feu du maître de maison », dans la religion védique. L'idée n'est pas nouvelle : un des plus beaux livres écrits au XIX^e siècle sur ces problèmes, *La cité antique*, de Numa-Denis Fustel de Coulanges (1864) [1], éclairait déjà Vesta par Agni. Mais, depuis cent ans, les études ont progressé et c'est toute une doctrine, non pas seulement du foyer national, mais de tous les feux sacrés qu'il faut envisager. Doctrine explicite dans l'Inde, où les traités rituels abondent, implicite à Rome, où l'on ne possède que les faits, avec quelques bribes des commentaires qu'en donnait la science pontificale. Mais la confrontation des deux découvre des rencontres trop précises pour être fortuites.

Les Indiens des temps védiques, nous l'avons dit, n'avaient pas de sanctuaires bâtis, ni de lieux de culte fixes. Quiconque offrait un sacrifice, et quel que fût ce sacrifice, préparait un terrain, selon des règles strictes, constantes sauf en quelques détails mineurs. La disposition essentielle était celle des feux : trois feux, deux principaux et un accessoire, ou plutôt deux axiaux et un latéral. Les rituels se raffinant, d'autres, à usages spéciaux, y ont été joints, mais ceux-là forment l'ossature du terrain consacré et soutiennent les cérémonies. Les hymnes les connaissent : dans quelques passages de l'*AtharvaVeda* ils portent leurs noms techniques ; le *ṚgVeda*, allusif comme toujours, désignant sans nommer, y fait plusieurs fois référence, et l'une de ces strophes, une devinette rituelle, montre que le poète comprenait bien la triade des feux comme une structure [2]. Quant aux livres liturgiques, postérieurs aux hymnes, mais qui concernent un état de religion encore très conservateur, ils permettent d'observer, dans ses moindres détails, l'articulation des trois feux et prodiguent d'utiles explications [3].

Les deux feux axiaux, qui se trouvent sur une ligne ouest-est, séparés par des distances variables suivant le *varṇa* du sacrifiant, ont des missions et des signalements distincts. L'un, appelé *gārhapatya*, ou « feu du *gṛhapati*, du maître de maison », représente sur le terrain le sacrifiant lui-même, avec ses attaches

1. Réédité *Le club du meilleur livre*, *Historia* 17, avec une utile préface de W. Seston.
2. L. Renou, « Études védiques, 5 », *JA.* 243, 1955, pp. 426-427.
3. Ce qui suit résume le second essai de *RIER.* (« *Aedes rotunda Vestae* »), pp. 27-43 où l'on trouvera les références aux traités rituels de l'Inde.

familiales et économiques. Il est l'origine et le support de tout ; c'est à partir de lui que sont allumés les autres feux et, s'il s'éteint, le sacrifice ne peut être continué, alors que, si l'un des autres feux s'éteint, il peut, lui, servir à le ranimer. Lui-même doit avoir été allumé d'un feu soit produit par friction, soit prélevé sur un précédent feu de sacrifice, soit pris, quel que soit le rang du sacrifiant, dans la maison d'un *vaiśya*. Pendant la cérémonie, la femme du sacrifiant se tient près de lui. Bref, il exprime l'enracinement, l'authenticité terrestre de celui qui s'adresse aux dieux et, passant à la limite, les liturgistes disent qu'il est « ce monde-ci », « la terre ». Comme tel, il est rond. — L'autre feu axial, à l'est du premier, est appelé *āhavanīya* ou feu des offrandes, proprement « (ignis) aspergendus », et c'est lui dont la fumée porte aux dieux les dons des hommes, c'est par lui que ces dons sortent de ce monde-ci et vont à leurs destinataires. C'est à côté de lui, d'une part, qu'est placée la *vedi*, la couche de gazon où les dieux sont censés venir s'asseoir, invisibles, et d'autre part, que se tient, avec le sacrifiant, le prêtre dit *brahmán*, dont le rôle, presque passif mais essentiel, est d'assurer par sa seule présence le cours régulier des rites. Les liturgistes disent que ce feu est « l'autre monde », « le ciel ». Comme tel, il est orienté selon les points cardinaux et, par conséquent, quadrangulaire. Dans cette opposition fondamentale, qui fait des deux feux les pôles de l'opération, le symbolisme du « rond » et du « carré », en liaison avec « la terre » et « le ciel », ne correspond pas tant à une conception cosmologique (bien que les *Brāhmaṇa* rappellent volontiers, en cette occasion, que la « terre est ronde ») qu'à ce fait de bon sens que, tant qu'on ne fait pas intervenir les phénomènes célestes, il n'y a pas d'orientation possible sur la terre et que toutes les directions s'y valent. Alors que les côtés d'un rectangle peuvent se disposer à l'est, au sud, à l'ouest, au nord, c'est-à-dire se définir par le cours du soleil, la forme circulaire nie, refuse ces déterminations. — Le troisième feu est appelé « feu de droite, ou du sud », *dakṣināgni* ; il est en effet situé au sud de l'axe qui joint le *gārhapatya* et l'*āhavanīya*, exactement sur la limite de l'aire sacrificielle, et sa mission est de monter la garde de ce côté particulièrement dangereux, d'où sont redoutées les attaques des mauvais esprits. Par un symbolisme qui n'est pas clair, à moins que ce ne soit seulement parce qu'il fallait un contour qui ne fût ni le carré ni le rond, le *dakṣināgni* est semi-circulaire, « en forme de van ». Il est le parent pauvre de la famille des feux, ne recevant que rarement des libations (la devinette de

RV. 1, 164, 1, le désigne, parmi les « trois frères », comme l' « affamé »). — Cette doctrine des trois feux, qui vient d'être très schématiquement décrite, se rattache elle-même à la doctrine plus générale des trois fonctions : si le feu du sud est une sentinelle combattante, celui du maître de maison a une affinité particulière, on l'a vu, pour la classe des *vaiśya*, et celui des offrandes, où se fait l'opération sacrée, pour le prêtre *brahmán*. Par les deux feux axiaux au moins, elle se rattache en outre à la division du monde en terre, atmosphère, ciel [1], où la science brahmanique distribue d'autre part « trois feux » : le feu terrestre, l'éclair, le soleil.

A l'époque où nous sommes informés, le mode de vie des Italiques, depuis longtemps sédentarisés, est bien différent de celui dont témoignent les hymnes védiques, encore fortement marqué par les convenances du nomadisme. Rome est une ville, qui se veut éternelle. A chacun de ses cultes elle a affecté un lieu particulier, un *templum*, où l'art étrusque ou grec a bâti une *aedes* ou une *aedicula* permanente. D'autre part, elle se considère elle-même, à certains égards, comme un vaste et immuable *templum* [2], à l'intérieur duquel sont réunies, distinctes mais serrées et, sauf incendie, stables, les demeures des hommes et celles des dieux. Mais, compte tenu de cette différence, résultat d'une longue histoire, la pratique romaine des feux sacrés présente avec la pratique indienne de remarquables correspondances. D'abord, dans chaque lieu de culte, pour chaque opération sacrée, la dualité du « feu du maître de maison » et du « feu des offrandes » se retrouve. Sur l' « autel », *ara* ou *altaria* [3], qui, dans quelques cas archaïques se suffit encore à lui-même, mais en général se trouve placé devant un bâtiment sacré, l'offrande sera brûlée et ainsi transmise au dieu ; mais, à côté de l'autel, doit nécessairement se trouver un « foyer » (*nec licere uel priuata uel publica sacra sine foco fieri*, Serv. *Aen.* 3, 134), qui n'est utilisé qu'avant le sacrifice, pour recevoir l'encens et le vin de la *praefatio*, — matières qui, en dehors de cette circonstance, appartiennent surtout au culte domestique. Étant donné que le lieu de culte est fixe et que le sacrifiant s'éloigne de sa maison pour s'y rendre, le foyer n'est plus que symbolique :

1. Certains textes font l'assimilation complète : *gārh.* = monde terrestre, *dakṣ.* (ou *anvāhāryapacana*) = atmosphère, *āhav.* = monde céleste : ainsi *Śat. Brāhm.* 12, 4, 1, 3.

2. A. Magdelain, *Recherches sur l'imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, 1968, pp. 57-67, délimite clairement les analogies.

3. *ara* a un répondant en *hittite* : *haššа-* « foyer, autel où l'on brûle les victimes », E. Laroche, *RPh.* 23, 1949, p. 36.

c'est un *foculus*, foyer portatif ; en sorte que, au lieu d'être le point fondamental et premier du terrain sacrificiel comme le *gārhapatya* indien, il n'y est qu'apporté auprès du point fixe, l'autre feu, l'*ara*.

Mais c'est à l'échelle de la ville que la vieille doctrine de la dualité des feux principaux a produit la disposition la plus significative. Envisagée comme une vaste demeure unitaire, Rome a d'une part son foyer et d'autre part, dispersés et de plus en plus nombreux, les autels de ses lieux de culte. Il est aisé de voir que le statut de l'un et des autres reproduit, sur des points importants, celui du *gārhapatya* et de l'*āhavanīya*.

Le feu continu de l'*aedes Vestae*, l'*ignis Vestae*, est bien le foyer de Rome et, par là, un des garants de son enracinement sur sa terre, de sa permanence dans l'histoire. Il est entretenu par des femmes. Il ne doit pas s'éteindre et, si cet accident survient, il ne peut être rallumé à partir d'un autre foyer, mais seulement par un feu nouveau, obtenu dans le moulin à feu : les Vestales, préalablement frappées de verges par le grand pontife, doivent creuser en frottant, *terebrare*, un morceau de bois pris d'une *arbor felix* jusqu'à ce que l'une d'elles puisse porter dans l'*aedes*, sur un crible d'airain, du feu produit par ce frottement (Paul. p. 228 L[2]). Ainsi, ce premier feu est bien essentiel : il n'est le fils d'aucun autre ; et il est bien de ce monde : son office est entièrement terrestre, assurant aux hommes romains stabilité et durée sur leur site. Or, seul d'entre les sanctuaires anciens affectés à des divinités proprement romaines, celui de Vesta est rond [1].

Au contraire, devant les temples des autres divinités, brûlent, allumés pour la circonstance, les *altaria* ou l'*ara* dont l'office, comme il vient d'être dit, n'est que de transmettre l'offrande à son invisible destinataire ; par ces feux-là, temporaires et sans limite de nombre, ce que l'homme veut atteindre, c'est l'autre monde, celui des dieux. Or les temples sont quadrangulaires.

Ainsi reparaît l'opposition du rond et du carré, que la doctrine indienne explique clairement par le symbolisme de ce monde-ci et de l'autre monde, de la terre et du ciel. Et cette explication vaut aussi à Rome [2]. Si les temples sont quadrangulaires, c'est

1. Sur les temples ronds à Rome, Wiss. p. 470, n. 1. Sur celui de Vesta et les autres bâtiments de l'ensemble, v. Lugli, *RA*. pp. 202-215 (*Atrium Vestae* : *aedes*, *area*, *casa Vestalium*). Catalano, *DA*. p. 359, n. 44, a proposé un moyen de concilier les vues ici exprimées et Serv. *Aen.* 7, 157.

2. Sur un fait étrusque peut-être comparable, v. ci-dessous, p. 639 (rosace, quadrillage). V. aussi ci-dessous, p. 93, n. 2.

qu'ils doivent être inaugurés et orientés, c'est-à-dire définis par les quatre directions du ciel : les premiers gestes de l'augure consistent à découper des *regiones caeli*, une pars *antica*, une *postica*, une *dextra*, une *sinistra*. Voici comment Joachim Marquardt résume l'inauguration d'un *templum* [1] :

L'emplacement en est limité par les augures et fixé par une déclaration solennelle (*quibusdam conceptis uerbis*). Il s'appelle alors *locus effatus* et il sert à déterminer la forme de l'édifice que l'on y élève. C'est un carré ou un rectangle dont les quatre côtés correspondent aux quatre points cardinaux ; le frontispice est tourné, d'après le vieil usage romain, du côté de l'ouest de sorte que celui qui sacrifie à l'autel devant le temple et qui regarde l'image du dieu dans la *cella* ouverte, a le visage tourné vers l'est. On voit que l'édifice est construit suivant un rite qui n'est pas connu en Grèce (car, en Grèce, les édifices consacrés au culte sont, pour la plupart, orientés vers l'est), et qui ne s'est pas conservé longtemps à Rome, car les façades des temples y furent ensuite très souvent tournées vers l'est.

Si la maison de Vesta, elle, n'est pas carrée, c'est que, justement, elle ne doit pas être inaugurée : toute sa puissance, toute sa portée sont sur la seule terre et elle n'a rien à faire avec le ciel, avec les directions du ciel. Elle n'est donc qu'une *aedes sacra*, non un *templum*. Tel était le sentiment des Romains eux-mêmes, sentiment important pour la religion et aussi pour la politique, car, l'*aedes Vestae* n'ayant pas été inaugurée, le Sénat ne pouvait y tenir séance : pour être *iustum*, en effet, un *senatus consultum* devait être rendu *in loco per augurem constituto, quod templum appellaretur* (Gell. 14, 7, 7). On est allé jusqu'à prétendre que c'était pour empêcher les mâles, donc les sénateurs, d'y pénétrer, que Numa n'avait pas voulu qu'elle fût inaugurée : *Vestae aediculam, non templum statuit*. Mais c'est là un anachronisme de juriste et la cause, plus simple et plus mystique, est celle-là même qui, dans l'Inde, commandait la forme ronde, donc non orientée, donc purement terrestre, du « feu du maître de maison ».

La concordance des deux doctrines peut être suivie dans d'importants détails, aussi bien pour les *templa* que pour l'*aedes*.

Pour les *templa*, on a vu que l'orientation met l'est à l'honneur, et il semble qu'il en ait été de même pour les diverses opérations des augures : dans l'inauguration de Numa, décrite

1. *Le culte chez les Romains* (Manuel des antiquités romaines XII, 1, trad. franç.), 1889, pp. 187-188.

avec soin par l'annalistique, si le roi est tourné face au sud, le prêtre opère en faisant du sud sa *pars dextra* (Liv. 1, 18, 7). Or tel était aussi le cas dans les opérations qui délimitaient le périmètre carré du « feu des offrandes » védiques : il était tracé en deux fois à partir du même point, l'angle sud-ouest ; d'abord par un sillon direct allant d'ouest en est et fixant le côté sud (*dakṣina* « dexter ») ; puis par un sillon brisé, à deux angles, allant du même point de départ au même point d'arrivée que le précédent (l'angle sud-est), mais en suivant continûment le contour brisé que forment les trois autres côtés d'un carré ; en sorte que tout le travail se faisait d'ouest en est, la charrue étant rapportée à son point de départ après le premier sillon pour éviter qu'elle marquât dans l'autre sens [1].

Un certain nombre des règles connues de l'*aedes Vestae*, mais que les auteurs anciens n'ont pas expliquées, bénéficient des commentaires que les Indiens ont donnés de règles homologues concernant le « feu du maître de maison » [2]. Étant le foyer de la grande famille romaine et symbolisant son habitat en même temps qu'elle le garantit, l'*aedes* est solennellement balayée une fois l'an, le 15 juin. Ce jour-là, dit Varron (*L.L.* 6, 32), est appelé *Q(uando) St(ercus) D(elatum) F(as)*, et le *stercus* balayé est transporté, par le clivus Capitolinus, dans un lieu déterminé ; Festus (p. 434 L²) précise : le *stercus* enlevé du sanctuaire est porté dans l'impasse qui se trouve à peu près à la moitié du clivus Capitolinus (*in angiportum medium fere cliui C.*), lieu qui est fermé par la Porte Stercoraire. Enfin, si l'on en croit Ovide, ces *purgamina Vestae* finissaient dans les eaux du Tibre (*F.* 6, 713-714). Le mot *stercus* est précis. On a pensé qu'il s'agissait de cendres et de débris du foyer, mais jamais *stercus* n'a signifié autre chose que « fiente d'animal » et « fumier » ; l'expression date donc, fossilisée, d'un temps, antérieur à l'existence de la ville, où une société pastorale campée avait à nettoyer du *stercus* des troupeaux l'emplacement de son feu sacré. La solennité donnée à cet acte annuel, alors qu'on est en droit de penser que l'*aedes* des temps républicains était gardée constamment propre ainsi que tous les bâtiments religieux de Rome, garantit un rite très archaïque, à valeur symbolique et particulier à l'idéologie de ce sanctuaire.

Encore en sa qualité de foyer de la Ville, l'*aedes* joint au feu une industrie domestique : les Vestales y préparent et y con-

1. *RIER.* p. 31.
2. Ce qui suit résume « *QII.* 7 (« Trois règles de l'*aedes Vestae* ») », *REL.* 37, 1959, pp. 94-102 ; erratum *ibid.* 38, 1960, p. 98.

servent en provision la saumure sacrée qui sert à saler la *mola*, cette farine qu'elles préparent aussi, à jours fixes, et qui doit être répandue (*im-molare*) sur tout animal conduit au sacrifice. Voici comment Verrius Flaccus, d'après Veranius (Fest. p. 276 L[1]), définit cette *muries* : c'est une saumure, faite avec du sel non purifié, pilé dans un mortier, versé dans un pot de terre, puis couvert de gypse et cuit au four ; les vierges Vestales le découpent ensuite avec une scie de fer, le jettent dans la partie extérieure du *penus* de l'*aedes Vestae* ; elles y ajoutent de l'eau vive, ou de toute autre eau, sauf de celle qui proviendrait de canalisations, et finalement l'utilisent dans les sacrifices.

Le feu *gārhapatya*, ou plutôt l'emplacement où il sera établi sur le terrain destiné au sacrifice, est l'objet de deux règles qui l'opposent à l'*āhavanīya* et qui sont, dans une forme plus symbolique, de même sens que les règles romaines : cet emplacement, et non l'autre, doit être balayé (*vyudūhati*) afin d'en chasser tous les habitants impurs, avec une branche de *palāśa*, arbre chargé de si fortes puissances sacrées qu'on l'assimile au *bráhman* même. Pourquoi cette différence entre les deux feux ? « Parce que, par le feu du maître de maison, le sacrifiant s'installe (*avasyati*), tandis que, par le feu des offrandes, il monte. » Aussitôt après le balayage, l'officiant saupoudre entièrement cet emplacement, et non l'autre, avec de la terre saline, ou sel de désert (*uṣāḥ*). Pourquoi cette différence ? « Parce que le feu du maître de maison [et non le feu des offrandes] est ce monde-ci et que la terre saline est le bétail : ainsi l'officiant place le bétail dans ce monde-ci. » On entrevoit, dans ces deux descriptions, un état de civilisation pastorale et nomadisante plus archaïque, mais où paraissent les mêmes soucis symboliques que dans le culte romain.

A l'inverse, une troisième prescription indienne, rejoint une interdiction de l'*aedes Vestae*. Toujours lors de l'établissement des feux de l'aire sacrificielle, les rituels commandent de mettre, sur l'emplacement de ce qui sera le « feu des offrandes », mais non pas sur celui du « feu du maître de maison », une feuille de lotus, symbole de l'eau. Pourquoi cette différence ? C'est qu'ainsi l'officiant place les eaux dans leur vrai séjour, dans le ciel. A Rome, la même opposition se retrouve, mais l'accent est mis sur la clause négative. Les *templa* avaient toujours près d'eux des réservoirs d'eau : *delubra* désigne proprement, dit Isidore de Séville (*Etym.* 15, 4, 9) « des *templa* munis de fontaines où l'on se lavait avant d'entrer » ; mais la note *fontes habentia* devait correspondre au cas général, puisque *delubra*

est devenu, dans la poésie et dans la prose élevée, un synonyme exact de *templa*. Paul définit ainsi d'autre part le mot *fauissae* (dont ce n'est qu'un des sens) : « un lieu où l'eau se trouvait enfermée autour des *templa* » (p. 205 L²). Au contraire, l'*aedes Vestae* était réfractaire à l'eau ; celle qu'il fallait absolument avoir pour l'entretien de routine ou pour les autres tâches incombant aux Vestales devait être, au moins dans les anciens temps, puisée chaque jour, fort loin, hors de Rome (Plut. *Num.* 13, 2 ; Prop. 4, 4, 9-22). Et cette eau même, des précautions étaient prises contre elle : « On appelle *futile*, dit Servius (*Aen.* 11, 339), un vase à bouche large, mais à fond étroit, dont on se servait dans le culte de Vesta, parce que l'eau puisée pour ce culte n'est pas posée sur la terre et que, si cela arrive, c'est matière à expiation : d'où l'invention de ce vase qui ne peut se tenir debout et qui, dès qu'on le pose, se vide. » Les Romains, on le voit, qui ne sont pas métaphysiciens, tiennent simplement à marquer que, dans notre expérience et nos usages terrestres, eau et feu ne vont pas ensemble, sont ennemis, et que la première est dangereuse pour le second. Les Indiens voient plus grand ; s'ils évitent de mettre le symbole de l'eau à la base du feu de « ce monde-ci » (qui ne doit pas s'éteindre), ils entendent le mettre dans « l'autre monde », où l'eau s'accorde bien avec les formes supérieures du feu : l'océan céleste avec le soleil, ou, dans l'atmosphère, les nuées avec l'éclair.

La théorie romaine des feux présente donc, avec l'indienne, des concordances qui dépassent largement ce que la Grèce a pu inscrire de survivances indo-européennes dans son culte de Hestia. Rome a conservé aussi et divinisé le troisième aspect du feu, dont la Grèce n'a pas l'équivalent, et qui a fourni aux liturgistes indiens le troisième feu de l'aire sacrificielle, le feu « affamé », celui qui guette, sur son bord, les mauvais esprits : Volcanus est sorti de là [1]. Il est le feu qui, pour le bien ou pour

1. Ce qui suit résume « *QII* 2 (« Les *pisciculi uiui* des *Volcanalia* »), *REL.* 36, 1958, pp. 121-130, où l'on trouvera discutées plusieurs thèses (J. Carcopino, J. Toutain, H. J. Rose, M. Guarducci) ; v. notamment, p. 123, n. 4, à propos de l'étymologie par le crétois Ϝελχάνος et par l'étrusque. W. Meid, « Etr. *Velχans* — lat. *Volcānus* », *IF.* 66, 1961, pp. 259-266, écarte aussi (bibliographie) le rapprochement avec crét. Ϝελχάνος, comme « völlig phantastisch » ; Chr. Guyonvarc'h, *Ogam*, 21, 1969, p. 346, propose de rapprocher le nom d'homme irlandais *Olcán* (ogamique gén. *Ulccagni*). Je reste sceptique quant au rapprochement de *Volcānus* et d'ossète *-wœrgon* (V. I. Abaev) qui ne se trouve que dans une variante, unique, du nom du forgeron mythique de l'épopée

le mal, dévore et détruit. Utile donc et dangereux à la fois, il a son temple hors les murs (Plut. *Q.R.* 47), d'après une règle que Vitruve (1, 7, 1) rapporte à la science étrusque et explique par le dessein de ne pas loger parmi les maisons de la ville le dieu qui peut les incendier. Il se peut qu'il y ait eu, à cette position extérieure, une autre intention, celle-là même qui fait que Mars a aussi ses lieux de culte hors les murs : tourner contre l'ennemi, contre l'agresseur, la puissance du dieu. En tout cas, comme Mars, comme une « Minerve » qu'il faut sans doute interpréter en Nerio, comme la déesse Dissolution, Lua Mater, Volcanus, sur le champ de bataille, reçoit pour les anéantir les armes prises à l'ennemi (Liv. 1, 37, 5 ; 30, 6, 9 ; 41, 12, 6 ; Serv. *Aen.* 8, 561-562), de même que, en cas de *deuotio*, les armes devenues vaines et même dangereuses du *deuotus* qui aurait la mauvaise idée de survivre sont à livrer *Volcano siue cui alii diuo uouere uolet*, expression qui montre que Volcanus est, sauf raison spéciale, le dieu désigné pour cet office.

En plus d'un temple, extérieur en effet, situé près du Circus Flaminius et mentionné pour la première fois en 214, il existait un lieu de culte encore plus ancien, et qui, avant l'incorporation du Capitole à la ville, s'était aussi trouvé, sinon hors des limites, du moins sur elles : au pied du flanc sud-est du Capitole, entre le Comitium et le Forum, s'étendait un petit espace libre, dit Volcanal, avec un autel à ciel ouvert, *area Volcani*. Le feu dévorant montait ainsi la garde à l'une des extrémités du Forum, et on lui donnait des missions de nettoyage mystique en rapport notamment avec les méfaits de son frère céleste, le *fulmen* : quand la statue d'Horatius Coclès eut été frappée de la foudre, elle fut déplacée du Comitium au Volcanal (Gell. 4, 5, 1-4), où furent aussi transportés, depuis le Janicule, les ossements d'un *ludius* foudroyé (Fest. p. 392 L[2]). La date, 23 août, et les prescriptions de sa fête, *Volcanalia*, indiquent qu'on mettait spécialement à son compte le péril d'incendies qui, dans les jours brûlants de l'été, menaçait récoltes et greniers : ce jour-là, on sacrifiait à diverses divinités en divers lieux : à Quirinus (sur le Quirinal), à Ops Opifera (peut-être sur le Forum), aux Nymphes et peut-être à Juturna (sur le Champ de Mars) et à

narte (v. *ME* I, 3[e] partie), nom partout ailleurs très stable et de sens clair : *Kurdalægon* « le forgeron (*kurd*) de la famille (*-on*, suffixe patronymique ordinaire, dérivé du gén. pl. **-ānām*) des Alæg (une des trois grandes familles nartes). » Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, pp. 48-50, écarte tout rapport entre cette offrande de poissons à Volcanus et les *Ludi Piscatorii*, dont on ne connaît d'ailleurs que le nom (ci-dessous, p. 610).

Volcanus lui-même (« sur le Comitium », c'est-à-dire sans doute au Volcanal) (*CIL.* I[1], pp. 326-327) : l'objet commun de ces opérations ne peut guère avoir été autre chose que la défense des grains par le recours à l'eau et par la propitiation du feu. Ce souci dominant explique aussi que Volcanus soit rangé, avec Quirinus et Ops, parmi les « dieux de Titus Tatius », c'est-à-dire parmi les dieux de troisième fonction. On ne connaît rien d'autre de son culte, sinon un rite cruel, qui exprimait, lui, non plus la collaboration du feu et de l'eau au service des hommes, mais leur opposition essentielle et violente : on sacrifiait à Volcanus, dans son feu du Volcanal sans doute, de petits poissons vivants, « à la place d'âmes humaines » (Varro *L.L.* 6, 20 ; Fest. p. 345 L[2]). La tradition indienne aussi faisait d'Agni l'ennemi irréductible des poissons.

Quant au Volcanus forgeron des poètes, il n'est qu'un effet de l'*interpretatio graeca* en Héphaistos, une des moins réussies de toute la théologie : en fait, la Grèce ne fournissait rien de comparable à Volcanus. Mais c'est déjà sans doute en prêtant son nom à Héphaistos qu'il siège, joint à Vesta, au lectisterne de 217 (Liv. 22, 10, 9) [1].

La cohérence de la théologie implicite des feux, éclairée par la théorie explicite indienne, la place naturelle de l'*aedes* circulaire de Vesta dans cette théorie, déconseillent de retenir l'interprétation usuelle de la forme ronde comme une survivance religieuse de la hutte des anciens temps [2]. Si d'ailleurs cette interprétation était fondée, on comprendrait mal pourquoi l'archaïsme se serait borné à la notion géométrique de rotondité : une stylisation de la hutte aurait dû se maintenir, à travers les réfections du monument.

Avant de quitter ces origines indo-européennes, signalons encore deux traits qui s'y rattachent.

D'abord le nom même de la déesse, dérivé en *-ta-*, d'un type rare et archaïque, de la racine $*\partial_1 eu$- « brûler », suffixée en *s*

1. Volcanus figure au droit du *dodrans*, élément rare du prolongement de la vieille série librale, Mattingly, *RC.* p. 52 et pl. V, n° 7 ; peut-être comme patron du travail du métal, donc des ateliers des monnayeurs ? Mais le vieux Volcanus, le feu dévorant des incendies est exclu, comme Mars, de la série librale fondamentale, ci-dessus, p. 229, n. 1.

2. P. ex. Frazer, *Fast.* IV, pp. 179-186.

(Benveniste). Des deux formes possibles de cette racine élargie, la première, *$*h_1eu$-s*, se trouve dans gr. εὖει, lat. *ūrit* (*ustus*), véd. *óṣati* « il brûle », la seconde, *$*h_1u$-es-*, dans *Vesta*, et sans doute dans le grec Ἑστία. Si le nom de Vesta n'a guère été rencontré que dans des villes du Latium, l'ombrien *uesticatu* « libato » (avec un dieu *Vesticio-* « Libasius » ?) et le nom des *Vestini*, peuple montagnard du Samnium, attestent peut-être une plus vaste extension.

En second lieu, l'usage de terminer par Vesta tout acte de culte adressé à plus d'une divinité [1]. Cicéron (*Nat. d.* 2, 27) dit, avec une justification artificielle du fait : « C'est avec cette déesse, en tant que gardienne des choses les plus intérieures, que s'achèvent toute prière et tout sacrifice. » Il n'y a aucune raison de douter de cette règle, symétrique de celle qui consacre à Janus les *prima*. Elle s'oppose exactement à la règle grecque qui veut au contraire que, dans les mêmes circonstances, la première divinité invoquée ou servie soit Hestia. Une enquête exhaustive dans les diverses sociétés indo-iraniennes a donné les résultats suivants : dans le *ṚgVeda*, les hymnes à destinataires multiples, les sacrifices offerts à plusieurs dieux mettent souvent Agni à l'une des deux places, soit au début, soit à la fin, et parfois aux deux ; le mazdéïsme, dans des circonstances rituelles importantes, place Ātar, le Feu, à la fin de la liste qui, sous le dieu suprême, énumère les six grands Archanges (*Aməša Spənta*), puis quelques Entités ; enfin chez les Ossètes modernes, ultimes descendants des Scythes, c'est aussi par le génie du feu que se termine la « prière générale » adressée à quatorze dieux ou génies qui sert de cadre à toutes les liturgies particulières. Il semble donc que déjà les Indo-Européens aient mis volontiers à l'une ou l'autre des places extrêmes leur divinité du feu bienveillant. Les divers peuples héritiers ont donné la préférence à l'une des deux ; l'accord précis des Romains et des Iraniens est remarquable.

Comme il arrive en général là où on le rencontre, le feu perpétuel était néanmoins éteint et rallumé solennellement une fois l'an, au 1er mars (Ov. *F.* 3, 143-144), en même temps que les lauriers anciens étaient remplacés par des lauriers frais dans la *Regia*, dans les curies et dans les maisons des flamines (Macr. 1, 12, 6).

1. Ce qui suit résume « *QII.* 12 (« Vesta extrema ») », *REL.* 39, 1961, pp. 250-257 (p. 250, n. 3, à propos de Latte, p. 207).

L'importance et la valeur de talisman reconnues à ce feu ont fait que, au cours des âges, à mesure que se développaient les prétentions et les annexions politiques et littéraires de Rome, l'*aedes Vestae* est devenue le conservatoire d'autres talismans, *pignora* ou *signa fatalia*, déposés dans la partie la plus intime du *penus* ; Servius en compte sept (*Aen.* 7, 188), dont l'Asie et la Grèce ont fourni plus de la moitié ; de la seule fable troyenne venaient et le Palladium, et le voile d'Iliona, fille aînée de Priam, et le sceptre de Priam lui-même. Anciennement, il existait sans doute une collection moins ambitieuse, mais dont le secret a été bien gardé ; si l'on en croit une indiscrétion, la fonction de fécondité y était crûment représentée par l'image d'un membre viril (Plin. *N.H.* 28, 39).

Quant à Vesta elle-même, la *Vesta publica populi Romani*, elle avait le privilège, qu'admire Ovide (*F.* 6, 299), de n'être représentée dans son sanctuaire par aucune image, le feu suffisant à la figurer, et il se traite de sot pour avoir longtemps cru le contraire. Cette condition avait été d'abord celle de toutes les divinités romaines : Vesta fut simplement la plus conservatrice. Encore a-t-on des raisons de penser que, dans le vestibule de l'*aedes*, cette anomalie se trouvait corrigée au premier siècle avant notre ère, puisque Cicéron dit que le sang du vénérable pontife Q. Mucius Scaevola éclaboussa la statue de la déesse [1].

Pendant les jours de nettoyage solennel, du 7 au 15 juin, l'accès de l'édifice était ouvert aux femmes, qui y entraient pieds nus. En dehors de cette période, seules les Vestales et le grand pontife y étaient admis ; encore le saint des saints, le *penus*, était-il interdit à ce dernier.

Une extension pittoresque a rattaché au culte du feu bienveillant les opérations d'où sort l'aliment de base, le pain. Sans doute cela s'est-il fait à partir du culte privé, domestique, du foyer [2], bien que les boulangers d'abord, et aussi solidairement les meuniers avec les animaux qui tournent la pierre, la pierre même, soient les dévots ou les bénéficiaires de sa fête publique, le 9 juin (Ov. *F.* 6, 311-318) :

1. Frazer, *Fast.* IV, pp. 216-220. C'est peut-être cette interdiction de figurer Vesta qui a empêché de la placer parmi les divinités qui se partagent des valeurs de la série librale des monnaies, ci-dessus, pp. 219, n. 1 et 328, n. 1.

2. Sur Vesta dans le culte privé, ci-dessous, p. 359 et n. 2 ; sans être aussi négatif que Wilamowitz, je ne puis accepter la position que défend encore Latte, p. 90, n. 1 et 3.

Voici les ânes, portant à leur cou des guirlandes de pains ; des couronnes de fleurs voilent les meules rugueuses. Jadis, les paysans ne se servaient des fours que pour torréfier le froment et la déesse des fours a son culte propre. Quant au pain, c'était au foyer même, sous la cendre, qu'on le faisait cuire ; des morceaux de tuile recouvraient le sol de l'âtre. C'est pourquoi le boulanger et, avec lui, l'âne qui tourne les meules de pierre ponce, honorent le foyer et la déesse qui préside au foyer.

Si l'on doit penser que déjà les villages du Palatin avaient leur feu perpétuel, le seul emplacement d'une *aedes Vestae* que connaisse l'histoire est celui du Forum. Détruit lors de la catastrophe gauloise au début du IVe siècle, reconstruit ensuite, le bâtiment circulaire ne fut pas épargné par le feu dévorant : incendié en 241, il échappa de justesse à de nouvelles flammes en 210. Embelli par Auguste, il brûla encore sous Néron en 64, en 191 sous Commode. Septime Sévère et Caracalla le relevèvent et ce fut Théodose qui le ferma en 394 après la défaite d'Eugène. Il subsista néanmoins, presque intact, jusqu'au XVIe siècle, et il en reste d'utiles dessins faits à cette époque.

L'incendie de 241 a donné lieu à une légende dont M. Angelo Brelich a fourni une interprétation très intéressante pour la mythographie, car il doit s'agir d'un vieux mythe, rajeuni en plein IIIe siècle et appliqué alors à un personnage historique connu [1]. L. Caecilius Metellus fut consul en 251 et en 247, dictateur en 224, et, jusqu'à sa mort, c'est-à-dire fort longtemps, grand pontife. Comme général, il s'illustra en Sicile dans la première affaire carthaginoise et son triomphe resta fameux : des éléphants y défilèrent, une centaine, prétendait-on, après une audacieuse traversée. Il eut aussi un grand rôle religieux, signalant son pontificat par une rigueur accrue de la discipline. Bref, un de ces caractères qui marquent, dans l'histoire et dans la chronique. Mais c'est en 241 qu'il vécut son heure la plus glorieuse. L'incendie s'était allumé dans le sanctuaire de Vesta et allait dévorer le Palladium et tous les objets sacrés que nul homme, même lui, grand pontife, n'avait le droit de regarder. Il n'hésita pas. Il se jeta dans la flamme, sauva les talismans de Rome et ressortit aveugle.

L'invraisemblance du dernier trait a été souvent soulignée : si Caecilius Metellus est devenu aveugle en 241, comment a-t-il pu être créé dictateur dix-sept ans plus tard, comment même a-t-il conservé le pontificat ? De telles fonctions excluent de

1. « Il mito nella storia di Cecilio Metello », *SMSR.* 15, 1939, pp. 30-41.

telles tares. L'étrangeté de la situation frappait déjà les anciens et l'une des *Controuersiae* du rhéteur Sénèque débat, avec des arguments tout humains qui n'eussent guère pesé dans une affaire de droit sacré, du devoir qu'avait ou que n'avait pas de se démettre le prêtre aveuglé. Et pourtant, la cécité est bien l'élément capital du récit : c'est pour la commenter que tant d'auteurs, des moralistes notamment, ont parlé de l'incendie.

M. Brelich a remarqué le premier que cet invraisemblable et célèbre accident du Caecilius Metellus de 241 ressemble fort à ce qu'on racontait de l'ancêtre fabuleux de la gens Caecilia, fondateur mythique de la ville latine de Préneste, Caeculus, fils de Volcanus. Ce héros avait été conçu près du foyer, c'est-à-dire dans le séjour domestique de Vesta et, par l'effet de la fumée, ses yeux étaient restés plus petits qu'il n'est usuel : de là était venu son surnom, « le petit aveugle », et, à travers lui, le nom de la *gens*. Surnom excessif, mais qui souligne en tout cas une malformation des yeux due à l'action du foyer, *quam rem frequenter efficit fumus*. On ajoutait que, devenu grand, un jour qu'on mettait en doute que Volcanus fût son père, il avait suscité un formidable incendie.

Il est probable, comme l'a proposé M. Brelich, que c'est le mythe vulcanien du héros éponyme qui a été inséré dans l'actualité, élargi au plan national, pour former le plus haut titre d'un des principaux Caecilii. Groupés autrement, mais toujours groupés, on en reconnaît plusieurs éléments originaux : le foyer de Vesta, les yeux gâtés par le feu, l'incendie. Or cette opération littéraire n'a pu se faire qu'après la mort de l'intéressé (221), à la fin du III^e^ siècle, au temps d'Hannibal, en pleine lumière. Elle donne la mesure de la facilité avec laquelle, cent ou cinquante ans plus tôt, la vulgate de l'histoire des origines avait pu se former, en grande partie, avec d'anciens mythes publics ou gentilices.

CHAPITRE III

CADRES

1. Les commencements.

Si Vesta est la dernière, *extrema*, dans les offrandes et les prières, Janus est le premier : tel est l'enseignement de Cicéron (*Nat. d.* 2, 27). Ils forment ainsi, tous deux, le cadre liturgique le plus général. Mais cette position de Janus n'est pas limitée à la liturgie. Saint Augustin a copié dans Varron une définition remarquable, où *prima* est articulé à un autre superlatif : à Janus appartiennent les *prima*, à Jupiter les *summa* ; le commentaire qui suit cette formule est excellent : Jupiter est donc, à juste titre, le *rex*, parce que les *prima* sont surclassés par les *summa*, les uns n'ayant leur avantage que dans l'ordre du temps, les autres dans l'ordre de la *dignitas* (*Ciu. D.* 7, 9, 1) [1].

Tout ce qu'on sait de Janus confirme et cette règle et cette conception. Aussi bien dans la formule de la *deuotio* où il ouvre une longue énumération de divinités, que dans la partie « personnelle » du chant des Salii où les vers *ianuli* sont mentionnés avant les *iouii*, *iunonii*, *mineruii* (Fest. 95 L^2) ; dans un important rituel des frères Arvales (Henzen, pp. 144-147) où Janus *pater*, toujours suivi de Jupiter, ouvre une liste que clôt Vesta, comme dans la *praefatio* de deux rituels agraires décrits par Caton (*Agr.* 134, 141), Janus est invoqué ou servi le premier. Et quelque fonction, quelque affectation du dieu que l'on considère, à n'importe quelle époque, toutes se déduisent

1. Ci-dessus, p. 114. Bibliographie des études récentes sur Janus au début (« Prefatory note » jointe au tiré à part) de L. A. MacKay « Janus », *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology* 15, 1956, pp. 157-182. Les faits cités dans la première partie de R. Schilling, « Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages », *MEFR.* 1960, pp. 89-100, réfutent l'hypercritique de Latte, p. 134. A. Ernout, *Philologica* 2, 1957, p. 175, pense que *Janus* peut venir de l'étrusque ; mais on conçoit plus aisément le passage de *Janus* à étr. *Ani* (cf. *Juno-Uni*) que l'inverse. Il ne m'est pas possible de suivre dans beaucoup de parties de son développement et dans ses conclusions l'ingénieuse hypothèse de Mrs. Adams Holland, *Janus and the Bridge*, *PMAAR.* 21, 1961. V. maintenant G. Capdeville, « Les épithètes cultuelles de Janus », *MEFR.* (*Ant.*) 1973, p. 395-436.

immédiatement de son patronage sur les *prima*, ou, comme dit ailleurs saint Augustin, de son pouvoir sur tous les commencements (*omnium initiorum potestatem, ibid.*, 7, 3, 1 ; *potestatem primordiorum, ibid.* 7, 10).

Il est de mode, depuis quelque temps, de contester aux barbares romains des premiers siècles la faculté d'abstraction, à laquelle pourtant leur langue fournit tant de moyens, et que leurs cousins de l'Inde et de l'Iran les plus anciens comme ceux de la Grèce, de la Scandinavie ou de l'Irlande, ont si généreusement exercée dans leurs théologies. Cette mode passera, mais, depuis une trentaine d'années, elle a eu, entre autres fâcheux résultats, celui de compliquer et de brouiller le dossier de Janus, un des plus clairs et des mieux équilibrés qui soient. Si l'on ne sacrifie pas les faits à cette doctrine *a priori*, voici comment se présente le dieu.

Son nom, thème en *-o* ou, archaïquement, thème en *-u-* (d'où les dérivés *ianua, Januarius*, ce dernier, à vrai dire, peut-être analogique de *Februarius*), le désigne proprement comme « passage » : il est formé sur la base **y-ā-*, élargissement de **ei-* qui, dans l'autre langue indo-européenne occidentale où il produit un dérivé, marque aussi un passage : l'irlandais *áth* (qui figure, dans le nom officiel de Dublin, Baile Átha Cliath), de **yā-tu-*, signifie « gué ». Cicéron (*loc. cit.*) avait raison de rappeler à propos du dieu que les *transitiones peruiae* sont dites *iani* et que les *fores in liminibus profanarum aedium* sont dites *ianuae*. Il y a deux manières en effet de concevoir les commencements : ou bien ils sont « naissance », et alors ils appartiennent à Junon, ou ils sont « passage » d'un état à un autre, et ils relèvent de Janus ; de là viennent les rapports, les confluences, dont plusieurs ont été déjà signalés, entre Junon et Janus. Mais, tandis que la première conception n'est applicable qu'à quelques commencements, la seconde vaut facilement pour tous, même les plus abstraits : d'où la généralité plus grande de Janus dans la fonction. Janus patronne les commencements, ainsi compris, non seulement dans l'action religieuse, mais dans l'espace, dans le temps, dans l'être.

1° Spatialement, il est sur les seuils des maisons, il est aux portes, *ianitor*, présidant à ces deux débuts que sont l'entrée et la sortie, et à ces deux autres que constituent l'ouverture et la fermeture de la porte : il est *Patulcius* et *Clusius*, deux épithètes qui parlent d'elles-mêmes (Ov. *F.* 1, 128-129). On sait le rôle important que joue cette notion dans le cas particulier de la

paix et de la guerre, dans ce que Virgile appelle *belli portae*, et l'on a vu comment elle a provoqué l'appellation complexe de « Janus-Quirinus », de laquelle certains exégètes ont voulu tirer des conclusions qu'elle ne comporte pas [1]. La légende des origines le placera de même à la porte du Capitole (Ov. *Met.* 14, 782-790), et l'on voit là comment, de cette position sur le seuil, découle naturellement un rôle second de *custos* (Ov. *F.* 1, 120-123 ; Lyd. *Mens.* 4, 2). Mais il est des seuils plus considérables : la colline extérieure qui est comme posée devant Rome est la colline du Dieu, le Janicule.

Dans cet aspect, le plus matériel, de sa fonction, Janus a un collègue qui, lui, s'y est strictement cantonné : c'est Portunus, que Varron définissait *deus portuum portarumque praeses* (Schol. Veron. *Aen.* 5, 241) ; cette dualité recouvre une unité dont témoignent les mots mêmes et que M. G. Bonfante a proposé de rapporter aux temps où les ancêtres des Romains passaient par une période de vie palaffiticole : l'accès des villages sur pilotis était à la fois « port » et « porte » [2]. Comme Janus, Portunus est représenté une clef à la main (Paul. p. 161 L[2]) ; c'est le *flamen* de Portunus, on l'a vu, qui graisse les armes de Quirinus dans ces mêmes fonctions de *Mars qui praeest paci* qui ont permis l'assimilation de Quirinus à Janus ; et une correspondance de dates a été justement soulignée : le *dies natalis* du temple de Janus sur le *Forum holitorium* lors de sa reconstruction sous Tibère est aussi le jour des *Portunalia* (17 août). Cette parenté des deux dieux confirmerait, s'il en était besoin, l'étymologie de Janus : le nom du « gué » était, dans une partie des langues celtiques, en gaélique, **yā-tu-*, et dans les autres, gaulois et brittonique, **ritu-* (c'est-à-dire **ṛtu-*) : à l'irlandais *áth* répond le gaulois *Ritu-* dans *Ritumagos* « Riom » (le « Champ du Gué »), et le gallois *rhyd* (*Rhydychen* « Ox-ford »).

2° A Janus a été confié celui des « débuts de l'année » qui a gardé jusqu'à nous cette qualité, et c'est bien en tant que dieu du « premier mois » de l'année réformée — parfois, par une extension illégitime, en tant que dieu de l'année — que de nombreux auteurs anciens ont célébré Janus. Macrobe (1, 13, 3), parlant de Numa et de son calendrier, souligne bien l'aspect « passage » de ce patronage : janvier est le point de contact de deux années.

1. Ci-dessus, p. 114 ; cf. (contre V. Basanoff) « La triade Jupiter Mars Janus ? » *RHR.* 132, 1946, pp. 115-123.

2. « Trace di terminologia palafitticola nel vocabulario latino ? », *Atti del istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 97, 1937, pp. 53-70 (pp. 64-65 sur *porta-portus*).

La première fête de l'année, le 9 janvier, est l'*agonium* de Janus.

Parallèlement à Junon, qui en est la véritable maîtresse, Janus est présent au premier jour de chaque mois, aux Calendes. Le fait a été tout récemment à la fois contesté par Kurt Latte et confirmé par M. Robert Schilling, et c'est sûrement ce dernier qui a raison. Rien n'engage, qu'un préjugé, à récuser soit Macrobe (1, 9, 16) qui dit qu'on invoquait Janus sous le vocable de *Junonius* en tant qu'ouvrant non seulement le mois de janvier, mais tous les mois, soit Lydus (*Mens.* 4, 2) qui tient de Varron que Janus était appelé « le dieu aux gâteaux », en grec Ἰοπάνων, parce qu'on lui offrait des gâteaux, πόπανα, aux Calendes : ne connaît-on pas justement par ailleurs une espèce de gâteau réservée à Janus et nommée *ianual* (Paul. p. 227 L²), et Ovide ne donne-t-il pas, à propos des Calendes de janvier, la recette de ce gâteau (*F.* 1, 127) ?

Dans la journée même, le matin semble lui appartenir. Il est trop simple d'éliminer [1], sous prétexte du ton plaisant de ces vers, l'apostrophe d'Horace (*Serm.* 2, 6, 20-23) : « Père matinal, ou, si tu préfères être ainsi nommé, Janus, toi par qui les hommes — ainsi les dieux en ont décidé — mettent en train (*primos... instituunt*) leur travail et leur activité, sois l'ouverture de mon poème... » La théorie savante et solaire, que Macrobe enregistre impartialement (*Janum quidam solem demonstrari uolunt...* 1, 9, 9), n'a pu qu'être favorisée par ce patronage du matin.

Enfin, Janus a été inséré dans le temps historique, à la place attendue : au début. Il avait été, disait-on, le premier roi du Latium et le roi d'un âge d'or, où hommes et dieux vivaient ensemble (Ov. *F.* 1, 247-248). Ainsi entré dans « l'histoire », il a reçu les compléments ordinaires d'une vie humaine, femme, enfants, amis, qui importent peu ici. Mais d'autres contextes vont plus loin encore : quand le Chaos initial des Grecs remontera jusqu'à Rome, les penseurs du lieu reculeront d'autant Janus (Fest. p. 157 L² : *Cui primo supplicabant ueluti parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initium* ; Ov. *F.* 1, 102-112). Déjà le chant des Saliens paraît l'avoir qualifié de *duonus cerus* (Varro *L.L.* 6, 26) ou *cerus manus* (Paul. p. 249 L²), que l'on comprenait comme *creator bonus*. Les poètes renchériront, tel Septimius Serenus (*fragm.* 23, E. Baehrens, *Fragmenta poetarum romanorum*, 1886), l'appelant *o cate rerum sator, o principium deorum*. On dira finalement qu'il était « le plus vieux

1. Latte, p. 54, n. 4.

dieu indigène de l'Italie » (Herodian. 1, 16, 1), « le premier des anciens dieux que les Romains appellent Pénates » (Procop. *B. Got.*, 1, 25), etc. C'est à partir de textes comme ceux-ci, oubliant qu'il ne s'agit que d'une spécification des *prima* parmi bien d'autres, que plusieurs auteurs ont construit la théorie singulière qui fait de Janus, *réellement*, un plus vieux dieu que Jupiter, le « dieu principal » de la plus vieille religion, qu'une « réforme » aurait dégradé au profit de Jupiter.

3° Plusieurs débuts naturels sont patronnés, procurés par Janus : il a son rôle dans la conception de l'embryon, ouvrant l'accès à la semence (Augustin, *Ciu. D.* 6, 9, 5 ; 7, 2 et 3, 1) ; sa tête figure sur la pièce d'un as, début de la série librale (Ov. *F.* 1, 229-230). Il est un grand inventeur : c'est lui qui a fondé la religion, construit les premiers temples (Lyd. *Mens.* 4, 2 ; Macr. 1, 9, 3), institué les *Saturnalia* (Macr. 1, 7, 24), imaginé la monnaie de métal (Plut. *Num.* 19, 6-9, etc.). Ces fantaisies et quelques autres, d'époques diverses, ne prouvent qu'une chose, mais la prouvent bien : l'authenticité et la productivité de la définition fondamentale du dieu.

La conception *bifrons* de Janus est sans doute ancienne, résultant aussi de sa définition : tout passage suppose deux lieux, deux états, celui qu'on quitte, celui où l'on pénètre. Dans l'Inde, Aditi est dite « à deux visages » en tant qu'elle commence et finit une cérémonie [1] et, de l'antique Babylonie à l'Afrique occidentale, des dieux de fonction comparable portent la même monstruosité expressive. Seul le type plastique dans lequel s'est réalisée cette représentation symbolique a dû venir à Rome de l'étranger : soit des « Hermès doubles » de la Grèce, soit de plus loin [2].

Quant au *templum Jani* du Forum, qui n'était pas proprement un temple et qu'on attribuait à Numa, la position exacte n'en est pas déterminée [3] : au pied de l'Argilète, dit Tite-Live (1, 19, 2), au pied du Viminal, dit Macrobe (1, 9, 17). Les archéologues cherchent encore. On discute aussi, les textes se contredisant, sur le nombre — deux ? une ? —, sur la disposition, sur la nature même des fameuses portes, sur le sens de l'expres-

1. *Śat. Brāhm.* 3, 2, 4, 16 (*ubhayataḥśīrṣṇi*), et note de Eggeling *ad locum*.

2. J. Marcadé, « Hermès doubles », *BCH.* 76, 1952, pp. 596-624.

3. P. ex. P. Grimal, « Le 'Janus' de l'Argilète », *MEFR.* 1952, pp. 39-58, et, contra, R. Schilling, *art. cit.*, p. 113, n. 2 ; cf. aussi A. Boethius, *Il tempio di Giano in imo Argileto*, 1950 ; A. Audin, « Janus, le génie de l'Argiletum », *LH.* 10, 1951, pp. 52-91.

sion *Janus Geminus*. Mais cela ne touche pas à la théorie du dieu, non plus que les deux interprétations contradictoires données par les anciens quant au rapport du sanctuaire avec l'articulation guerre-paix. La jarre de Pandore contenait, suivant les uns, la santé, suivant les autres, les maladies, mais, quand elle fut ouverte, le résultat fut le même, soit que la santé échappât à l'homme, soit que les maladies fussent mises en circulation. De la même manière, quand il est fermé, que contient, que retient le temple de Janus, la précieuse paix ou la guerre redoutable ? Dans l'interview qu'il accorde à l'auteur des *Fastes*, Janus lui-même ne s'y reconnaît plus : il dit qu'il permet à la paix de « sortir de son tranquille bâtiment » (I, 121-122), mais aussitôt après, dans le même bâtiment, il se félicite de tenir les guerres enfermées derrière des barres solides (123-124) ; et plus loin le même bâtiment reste bien une prison, mais pour la paix : *Paci fores obdo, ne qua discedere possit*. L'autre temple de Janus, construit en 260 sur le *Forum holitorium* par le consul C. Duilius, ne pose pas tant de problèmes : le *bifrons* n'y était sans doute qu'un dieu comme les autres.

Les anciens avaient conscience de l'originalité de Janus : la Grèce l'ignore, remarque Ovide (*F.* I, 90). Pour l'historien des religions, il est plus notable que Janus, en Italie, dans le Latium même, paraisse strictement romain, sous la réserve, importante parce que l'emprunt a été fait probablement à d'autres Italiques, de l'étrusque *Ani*. Il y a cependant des raisons comparatives de le croire ancien et, quant à sa fonction, indo-européen. Les théologies les plus structurées qui soient connues, la scandinave, les indo-iraniennes, présentent un ou plusieurs « dieux premiers » [1]. Le Heimdallr scandinave notamment, dans l'espace, dans le temps, rappelle Janus : posté « aux limites de la terre », « à l'extrémité du ciel », il est le veilleur des dieux ; « né au début », il est l'ancêtre de l'humanité, le procréateur des classes et l'instituteur de tout l'ordre social ; et pourtant, il est bien inférieur au dieu souverain Óðinn : la *Petite Völuspá* le définit par rapport à Óðinn presque dans les termes où Varron oppose Janus, dieu des *prima*, et Jupiter, dieu des *summa* : Heimdallr est né « primigenius » (*varð einn borinn í árdaga*), Óðinn est né « maximus » (*varð einn borinn öllum meiri*) [2]. Il se peut

1. « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr », *Études Celtiques*, 1959, pp. 263-283.

2. *Hyndluljóð*, str. 37 et 40 ; formules iraniennes analogues dans une *gāthā* avestique (*Yasna* 45, premier vers des str. 2, 4, 6) : *Tarpeia*, pp. 86-88.

d'ailleurs que la « fonction initiale » ait été assurée dans d'autres villes du Latium, mais incorporée à des types divins différents et, comme il arrive souvent, de l'autre sexe. C'est probablement le cas de la *Fortuna Primigenia*, c'est-à-dire « primordiale », de Préneste.

A la différence de Portunus, Janus n'a pas de flamine. On dit volontiers que le *rex sacrorum* est son prêtre propre. C'est au moins excessif : le roi, qui a en effet quelques rapports avec lui, assure trop d'autres services pour qu'on le réduise à celui-là. La « primauté » du roi est plutôt « sommité », et sa solidarité avec le *flamen Dailis*, ce qu'on entrevoit de l'ancienne royauté, le rattachent plutôt à Jupiter ; de plus, ce n'est pas tout Janus qui concerne le roi, mais seulement, semble-t-il, son aspect d'ouvreur du temps ; aucun rite, par exemple, ne fait intervenir le roi au seuil d'aucun édifice, ni au Janicule ; quand il paraît donner le départ à une activité appartenant à l'ancienne juridiction royale (début des *Lupercalia*, Ov. *F.* 2, 21 ; peut-être début de la saison militaire, Latte, pp. 117-118), aucune référence spéciale n'est faite à Janus. Il y a cependant à retenir que, entre Heimdallr et la royauté, existe un lien très étroit, non que Heimdallr soit roi, mais parce qu'il crée la fonction royale, suscite le premier roi. Et des faits indiens analogues ont été relevés.

2. Les temps.

Poètes et raisonneurs ont fait parfois de Janus le dieu de l'année, que son mois introduit (Ov. *F.* 1, 62-64 ; Lyd. *Mens.* 4, 1, etc.). Sur une vieille statue de lui, peut-être un xoanon, on voulait même reconnaître dans la disposition des doigts, sans doute très usés, le nombre 365 (Lyd. *l. c.* ; Plin. *N.H.* 34, 33, etc.). L'offrande céréalière des Calendes portait aussi dans ce sens et l'on est arrivé à la conception bizarre de douze autels propres à Janus, chacun servant au début de chaque mois, dont Varron est le garant (Lyd. *l. c.* ; Macr. 1, 9, 16), mais qui n'ont sans doute jamais dépassé la théorie.

Les divisions périodiques du temps avaient-elles des patrons plus spécialisés ? Certainement celles du mois : les Ides, on l'a vu, appartenaient à Jupiter, toutes les Calendes étaient *in ditione Junonis* (Macr. 1, 9, 16) et Janus s'y intéressait. La division saisonnière de l'année n'était pas aussi stricte, mais, sans former

structure, des fêtes importantes, concernant des divinités spéciales, introduisaient plusieurs saisons [1].

A la mi-mars, début de la plus ancienne année, pour ne pas parler de la mascarade populaire qu'était l'expulsion de Mamurius Veturius, « le vieux de mars », c'était la fête d'Anna Perenna, populaire aussi, mais officielle [2] : *et publice et priuatim ad Annam Perennam sacrificatum itur, ut annare perennareque liceat* (Macr. 1, 12, 6 ; cf. Lyd. *Mens.* 4, 36) ; cette réjouissance a fourni à Ovide une de ses plus vives descriptions : la foule, *plebs*, afflue près du Tibre, s'installe sur les prés soit en plein soleil, soit sous des tentes de fortune, soit sous des tonnelles de feuillage. On boit dru et l'on demande autant d'années que l'on vide de coupes. Il y a des hommes qui boiraient là toutes les années de Nestor et des femmes qui deviendraient de vraies Sibylles, s'il dépendait de leurs rasades. Puis on chante des airs de théâtre en gesticulant, et l'on danse sans aucune retenue. Quand on rentre, on est loin de marcher droit ; les passants regardent et disent : « Comme ils sont heureux ! » (*F.* 3, 523-540) [3].

Aucune fête publique ne marque les équinoxes ni le solstice d'été [4], aucune divinité ne les patronne, mais la période qui englobe le solstice d'hiver a sa déesse [5]. C'est une période pathé-

1. On sait que, dans le calendrier lunisolaire d'avant la réforme de Jules César, il fallait des intercalations, périodiques ou non, pour ramener les fêtes à la date qu'implique leur signification, et dont la « dérive » du comput les éloignait d'année en année. Mais il ne faut pas exagérer. Sauf dans quelques cas de négligence prolongée (on en connaît deux cas) les corrections devaient être assez fréquentes pour que l'écart entre les *feriae* et leur fondement naturel, saisonnier, restât dans des limites raisonnables. On peut parler sans scandale, par exemple, à propos des Angeronalia du 21 décembre, de « rituel du solstice d'hiver ». V. *ME* III, appendice II, discussion de critiques de Mme Agnes K. Michels.

2. O. Immisch, « Der Hain der Anna Perenna », *Philol.* 83, 1928, pp. 183-192 (sur l'emplacement du *lucus*). Anna Perenna était l'un des points importants de la construction de mon premier livre, *Le festin d'immortalité*, 1924, dont je ne retiens à peu près rien aujourd'hui : il ne m'a servi qu'à ouvrir la longue période d'exploration tâtonnante qui a duré jusqu'en 1938.

3. Il faut insister sur le caractère *concret* des représentations et des rites romains relatifs au temps, comme à toute chose (lieux...) : ils ne reposent pas sur des spéculations, mais sur les besoins du moment.

4. Mais il est précédé de peu par ce que j'ai proposé d'appeler « le temps des Aurores » (fêtes de Mater Matuta, des Quinquatrus Minusculae, *Dies natalis* de Summanus...) : v. toute la seconde partie de *ME.* III.

5. Ce qui suit résume le second essai de *DL.* (« Diua Angerona »), pp. 44-70, où l'on trouvera la bibliographie antérieure (notamment

tique que celle de ces jours les plus courts de l'année, une crise de la nature, qui s'achève heureusement avec la *bruma*. Mais si *bruma*, « breuissima (dies) », désigne objectivement le solstice, considéré comme un point singulier de la courbe du temps, la gêne, l'inquiétude, éprouvée ou stylisée, que cause la diminution continue de la durée de la lumière s'exprime mieux par une autre racine, celle qui a aussi donné *angor*. Il est de bon latin, à toute époque, de noter par *angustiae* un espace de temps ressenti comme trop bref, fâcheusement ou douloureusement bref, et Macrobe ne manque pas de l'employer et de le répéter quand il dramatise ce tournant de l'année (1, 21, 15) : « le temps où la lumière est *angusta*... ; le solstice, jour où le soleil émerge enfin *ex latebris angustiisque*... » Après trois ans de son exil thrace, l'infortuné Ovide gémit. Son malheur, dit-il, le rend insensible aux plaisirs comme aux ennuis des saisons (*Tr.* 5, 10, 7-8) : « Le solstice d'été n'abrège pas mes nuits, et le solstice d'hiver ne me rend pas les jours *angustos* ».

La religion ressentait ces *angustos dies* : une déesse et un culte en assuraient donc le franchissement. De même qu'une déesse Bellona faisait traverser au mieux la crise de la guerre [1], de même que, dans la mythologie mineure, une Orbona paraît avoir pris soin des parents qui perdaient leurs enfants (Cic. *Nat. d.* 3, 63 ; Arn. *Gent.* 4, 7), qu'une *Pellonia* repoussait les ennemis (Arn. *ibid.* 4, 4) et qu'une Fesson(i)a permettait aux voyageurs de dominer leur fatigue (Aug. *Ciu. D.* 4, 21), de même une *Diua Angerona* permettait de passer cette variété d'*angustiae*. Sa fête, les *Diualia* ou *Angeronalia*, occupe le 21 décembre, notre solstice. Ce jour-là, les pontifes lui offrent un sacrifice *in curia Acculeia* (Varro *L.L.* 6, 23) ou *in sacello Volupiae*, proche de la porte Romanula, une des portes intérieures de Rome, sur le front nord du Palatin (Macr. 1, 10, 7). Dans cette chapelle, *in ara Volupiae* (Macr. *ibid.* 8), se trouvait une statue de la déesse, avec la bouche bandée et scellée et aussi, d'après un témoignage (Solin. 1, 6), un doigt sur les lèvres dans le geste qui commande le silence ; ce dernier trait avait

H. Wagenvoort, J. Hubaux). Les lignes que Latte, p. 134 et n. 4, consacre à Angerona sont un clair exemple de ce que peut, livrée à elle-même, « die philologische Kritik des Materials » ; je les examinerai ailleurs. Depuis mon essai, v. M. Renard, « A propos d'Angerona et d'une urne étrusque », *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, pp. 168-171. Rien, dans le dossier d'Angerona, ne donne à penser que son silence soit celui de la mort. Sur Víðarr, v. maintenant mon étude « Le dieu scandinave Víðarr », *RHR.* 218, 1965, pp. 1-13 et *ME.* I, pp. 230-237.

1. Ci-dessous, pp. 394-396.

dû contribuer à faire d'elle, concurremment avec quelques autres, une candidate au titre de la déesse secrète *in cuius tutela urbs Roma est* (Macr. 3, 9, 3-4).

L'attitude de la statue est énigmatique, mais on n'a pas le droit d'en récuser la leçon sous prétexte que toute figure plastique, à Rome, vient de l'étranger : les Romains n'auraient pas affecté à Angerona une statue si particulière si le bandeau, le doigt sur la bouche, n'avaient pas correspondu à quelque chose qu'ils savaient d'elle et qui ne peut être que son parti pris de silence. On n'a pas non plus le droit, par la raison que le silence est parfois caractéristique de la mort, de donner à la déesse une valeur infernale que, dans son dossier, rien ne suggère. J'ai proposé une autre solution, fondée sur la comparaison de mythes qui, dans d'autres sociétés indo-européennes, sont relatifs à la même situation. Une des intentions du silence, dans l'Inde et ailleurs, est de concentrer la pensée, la volonté, la parole intérieure, et d'obtenir par cette concentration une efficacité magique que n'a pas la parole prononcée [1] ; et les mythologies mettent volontiers cette puissance au service du soleil menacé.

Chez les Scandinaves, le plus fort des dieux après Þórr est Víðarr « à qui les dieux s'adressent dans tous leurs périls », dit Snorri. En fait, sa seule intervention connue se situe lors du « Crépuscule des dieux » : dans la grande crise où le vieux monde disparaît, quand le loup Fenrir vient d'engloutir Óðinn (*Vǫluspá* 53 ; *Edda Snorra St.* p. 72 F. Jónsson 1931) et que le soleil a été aussi avalé par les « loups » (*Edda Sn. St.* p. 75), soit par Fenrir lui-même (*Vafþrúðnismál*, 46), soit par un fils de Fenrir (*Grimnismál* 39), c'est Víðarr qui, venant seul à bout de Fenrir (*Völ.* 55), permet la renaissance du monde, dans lequel dorénavant le soleil détruit est remplacé par sa fille (*Sól* est féminin), heureusement née avant que Fenrir l'eût dévoré (*Vafþr.* 47). Deux points sont à noter : 1° la crise eschatologique dans laquelle le soleil est avalé par Fenrir est considérée comme un hiver, « le Grand Hiver », *Fimbulvetr* ; 2° le dieu qui assure la renaissance en tuant Fenrir, Víðarr, est défini « l'Ase silencieux », *hina þǫgli áss* (*Edda Sn. St.* p. 33), et ce silence doit être

1. L. Renou, « La valeur du silence dans le culte védique », *JAOS.* 69, 1949, pp. 11-18. Au dossier des puissances du silence indien, du silence philosophique (« la discussion par le silence est la suprême discussion »), ajouter E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, *Bibl. du Muséon*, 51, 1962, p. 317, la longue n. 43. Cf. O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, *RVV.* 16, 2, 1919 ; G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, *RVV.* 20, 2, 1926.

en rapport avec sa force exceptionnelle et son exploit sauveur. L'analogie avec la tâche d'Angerona dans les *angusti dies* de l'hiver annuel est éclairante : c'est aussi par son silence et la concentration de force mystique qu'il procurait qu'Angerona devait faire son office, sauver le soleil du péril. La mythologie védique applique cette recette du silence, dont usent par ailleurs largement les rituels indiens, à une crise solaire qui n'est pas celle de l'hiver, mais celle de l'éclipse : quand le soleil était caché dans l'obscurité démoniaque, un héros des anciens temps, Atri, l'en tira « au moyen du quatrième *bráhman* » et en rendant un culte aux dieux « par une adoration dénudée » ; des raisons qui ont été longuement exposées en 1956 donnent à penser que ce « quatrième » *bráhman* est la parole intérieure, et l'adoration « dénudée », l'adoration sans mot prononcé [1].

Ainsi s'explique la solidarité d'Angerona et de Volupia qui, malgré saint Augustin, n'est pas *uoluptas*, mais, personnifié, le substantif correspondant à l'adjectif archaïque *uolup(e)* : c'est le plaisir résultant d'un désir satisfait, d'une volonté réalisée. Et ainsi se justifie aussi la définition d'un glossaire latin-grec : Angeronia (variante inférieure d'Angerona) est « la déesse de la volonté (ou du conseil ?) et des moments favorables », ἡ θεὸς τῆς βουλῆς καὶ καιρῶν [2].

Cette interprétation, où l'analyse exhaustive des faits romains rejoint l'enseignement des mythologies de deux peuples apparentés, ne scandalisera que ceux qui refusent aux plus anciens Italiques toute agilité intellectuelle et tout savoir traditionnel.

Si aucun rite public ne marque le solstice d'été, les Romains s'adressaient du moins, dans son voisinage, le 11 juin — c'en est une des fêtes les plus rapprochées — à une autre déesse régulatrice du temps, Mater Matuta. Nous avons parlé d'elle dans les Remarques Préliminaires [3], parce qu'elle est un cas typique de ces divinités jusqu'à présent mystérieuses, dont la comparaison védique justifie toutes les singularités. Mater Matuta est l'Aurore. A sa fête, les dames romaines miment les gestes que, mythiquement, elle fait, qu'on souhaite lui voir faire chaque jour de l'année dans sa brève intervention : l'expulsion des ténèbres, la réception attentive et affectueuse du soleil, fils de

1. *DL.* pp. 55-64.
2. *DL.* pp. 66-69.
3. Ci-dessus, pp. 66-70. La méthode avec laquelle Mater Matuta est traitée dans Latte, p. 97, n. 3, sera examinée ailleurs.

la nuit, — fils de sa sœur, dit la mythologie védique. Bien qu'on l'ait parfois et récemment encore supposé, et malgré une expression familière aux hymnes (« la première aurore »), il ne semble pas que la religion védique ait comporté un culte de l'Aurore autre que journalier, par exemple une fête annuelle, ni que le pluriel « les Aurores » fasse allusion à autre chose qu'à la troupe illimitée des Aurores de tous les temps. L'usage romain s'est fixé autrement : c'est une fois chaque année que les rites publics imitent et sollicitent le service quotidien de la déesse, et l'on peut penser que la multiplicité des participantes y figure plutôt les aurores des douze mois à venir. La proximité du solstice d'été n'est pas fortuite ; c'est au moment où les jours, comme fatigués, réduisent à presque rien leur croissance pour bientôt se mettre à décroître, que la déesse Aurore se fait le plus intéressante pour les hommes, comme l'est, nous venons de le voir, au bout de cet inquiétant processus de raccourcissement, au solstice d'hiver, Angerona, la déesse qui élargit enfin les jours devenus *angusti*. C. Koch a d'ailleurs remarqué que, symétrique exacte de la fête de l'Aurore du 11 juin, une autre fête, le 11 décembre, célébrait le « Soleil ancêtre » (Lyd. *Mens.* frg. Caseol. p. 172 Wuensch) : cette dernière préparait peut-être l'effort de la silencieuse Angerona au solstice du 21.

Quant à l'intention des rites des Matralia, celle du second peut être double : tout en aidant par action sympathique l'Aurore à choyer le Soleil, fils de sa sœur (comme Uṣas l'allaite et le lèche), les matrones prient pour leurs propres neveux qu'elles tiennent dans leurs bras. Le premier rite ne supporte guère qu'une interprétation : par leur mimique, les dames aident l'Aurore à chasser les ténèbres ; il se peut cependant que, par une assimilation plus profonde des ténèbres à cette malheureuse esclave qui les figure, l'ordre social bénéficie du cours régulier assuré à l'opération cosmique. Mais l'hypothèse est invérifiable. Le reste du dossier de la déesse Aurore rejoint le second rite et s'explique par lui : accueillant le Soleil naissant, elle pouvait être naturellement priée pour assurer d'heureuses naissances, de bons accouchements ; en effet, dans ses sanctuaires non romains, à Caeré, à Satricum, on a trouvé quantité d'ex-voto représentant des bébés en maillot, et Strabon — lui seul — donne le nom d' Εἰλείθυια, la déesse sage-femme, pour *interpretatio graeca* de la Matuta de Caeré (5, 2, 8).

En face de ces divinités dont chacune, par son service, ouvre un laps de temps déterminé auquel se borne sa juridiction,

Vortumnus évoque la transformation, la puissance de mutation cyclique qui fait les saisons. Son nom paraît bien latin : il est à *uorti* « se tourner, se transformer » ce qu'*alumnus* « nourrisson » est à *ali* « être nourri ». Et pourtant les Romains eux-mêmes insistaient sur son origine étrusque, dont les modernes ne veulent pas douter [1].

De bonnes raisons font penser que son temple de l'Aventin, qui contenait une représentation de M. Fulvius Flaccus en tenue de triomphateur (Fest. p. 315 L[2]), avait été fondé par ce dernier qui justement, en 264, avait triomphé *de Vulsiniensibus* (*CIL.* I[2], p. 172) : bien qu'il n'en soit pas fait mention, peut-être avait-il sollicité, évoqué même, au cours des opérations, le dieu dont Varron (*L.L.* 5, 46) dit qu'il était *deus Etruriae princeps*. Mais cet état civil ne serait-il pas le produit d'un à-peu-près phonétique ? L'Étrurie, en effet, ne connaît pas Vortumnus ; hors de Rome, de très rares inscriptions le mentionnent en Ombrie (Tuder), en Apulie (Canusium), sur l'Adriatique (Ancona), en Cisalpine (Segusio), aucune en Étrurie. D'autre part, il semble que la déesse propre de Volsinies portait un nom voisin, mais différent, où se reconnaît le début du nom de la ville : *Veltune*, qui préside à une scène d'haruspicine sur un miroir, et que les Romains, par transformation de la finale, ont latinisée en Voltumna : en 427, Tite-Live signale des palabres de la confédération étrusque *ad fanum Voltumnae* (4, 5, 7-8). N'y aurait-il pas eu, à la faveur de la consonance des noms, assimilation d'un dieu préexistant, bien latin, à la déesse, qu'on souhaitait acquérir, des ennemis étrusques ? du dieu national des métamorphoses saisonnières de la nature, à la déesse de Volsinies ? Ainsi s'expliqueraient et sa valeur fonctionnelle précise, peu convenable à une divinité « poliade », et aussi le double sentiment qu'avaient les Romains : car, s'ils disaient Vortumnus étrusque, si les courtisans de Mécène ont insisté avec plus ou moins d'emphase sur cette origine, ils le disaient aussi, en d'autres occasions, antérieur même aux temps étrusques de la ville ; c'est à l'Osque Mamurius Veturius, ouvrier de Numa, forgeron des *ancilia*, qu'on faisait honneur de la statue archaïque du dieu qui s'élevait sur le vicus Tuscus, au sortir du Forum, juste derrière le temple de Castor (Prop. 4, 2, 59-64), et Varron (*L.L.* 5, 74) le range, avec Quirinus, Ops, Flora, etc.,

1. Latte, pp. 191-192. V. ci-dessous, p. 616, n. 2, et p. 669, n. 3. Sur le problème Vortumnus-Voltumna, v. la bonne discussion et la conclusion prudente de W. Eisenhut, s. v. « Voltumna », *RE.* 2. R., 17 Halbb., 1961, col. 852-855.

parmi les dieux de « troisième fonction » dont il attribue l'introduction à Titus Tatius. Quoi qu'il en soit, indigène ou tôt naturalisé, il a complété le patronage divin de l'année. Faisant allusion sans doute aux offrandes saisonnières qu'il reçoit, il dit lui-même, par la voix de Properce (*loc. cit.*, 13-18) :

C'est pour moi que le premier raisin bleuit ses grappes, que l'épi se gonfle d'un suc laiteux. Ici tu peux voir les douces cerises, les prunes d'automne, les mûres rougies au soleil de l'été ; ici, de fruits en couronne, le greffeur vient payer son vœu, — ces fruits que le poirier a portés malgré lui...

Vortumnus n'était pas, on le voit, une personnification abstraite de l'écoulement du temps : ses saisons propres étaient les saisons colorées et juteuses, l'été, l'automne, *autumnus*, qui lui doit peut-être la dernière syllabe de son nom. Il était tout préparé à poursuivre et à conquérir la « nymphe » Pomona, dans le roman galant des *Métamorphoses* (14, 623-771).

3. Les lieux.

La protection divine des lieux n'importe pas moins à une société que celle des temps. A Rome Janus est sur le « seuil » des uns comme des autres ; les deux dieux *pertinaces* associés à Jupiter O. M. dans son temple capitolin et avant eux, sans doute, les deux aspects correspondants de Jupiter, assurent conjointement à Rome durée et stabilité ; les portions du sol, enfin, qui intéressent l'homme ont leurs patrons, comme l'année, comme un des solstice et sans doute les deux, comme les jours singuliers du mois. Seulement, pour les lieux, règne une unité de conception que ne connaissent pas les temps et qui se marque dans la généralité d'un nom : *Lares* [1].

En gros, semble-t-il, les plus anciens Romains divisaient la terre proche, la seule qui les intéressât, en deux grandes régions, contiguës et parfois chevauchantes : celle où les hommes, normalement, étaient les maîtres, et celle où ils ne se sentaient pas chez eux. Dans la première, clairement compartimentée, agissaient les Lares de toutes variétés ; dans la seconde, divers dieux, mal définis comme elle-même, notamment Faunus.

Sans doute ne faut-il pas chercher, comme l'a fait encore

1. En outre, comme partout, quantité de lieux précis avaient des patrons ou des patronnes dont il est impossible de préciser le caractère : ainsi *Palatua* au Palatin.

Wissowa, quelle espèce de Lare est primitive : dans la religion publique ou privée, il y a un Lare ou des Lares (le pluriel est la règle, le singulier ne s'appliquant guère qu'au *Lar familiaris*) sur toute partie de terrain dont l'homme, ou un groupe d'hommes, ou la société dans son ensemble, fait un emploi durable, régulier, ou seulement important : les champs privés et l'*ager Romanus*, les routes et les carrefours, les maisons et les quartiers, la ville, et aussi, quand on se bat, à en juger par la formule de la *deuotio*, le champ de bataille, et même, quand on navigue, la mer.

Attesté sans rhotacisme dans le chant des Arvales sous la forme *Lases*, le nom n'a pas d'étymologie claire (sg. *Lār*, pl. *Lāres*) et le rapprochement même avec *Larenta* (*Lārunda*) n'est pas certain [1]. On a noté depuis longtemps que, à la différence de *Penates*, régulièrement précédé de *dii*, *diui*, *Lares* n'est pas un adjectif, mais un appellatif. Les Grecs l'ont traduit approximativement, ἥρωες à l'ordinaire, parfois δαίμονες : ils n'avaient pas de terme vraiment équivalent.

Dans les maisons de la campagne ou de la ville, le ou les Lares sont volontiers associés aux autres protecteurs, aux Pénates, mais, tandis que ceux-ci sont spécialement ceux du maître et de ses proches, le Lare protège indistinctement tout le peuple libre et servile, toute la *familia*, d'où son nom de *Lar familiaris* (plutôt que *Lares familiares*). C'est d'ailleurs un caractère qui paraît général : quel que soit son lieu, le Lare est appelé à y protéger les êtres humains quels qu'ils soient, les hommes l'intéressant en tant qu'habitants ou usagers de son domaine.

1. Je laisse de côté la difficile question de la *Mater Larum*, connue seulement dans le rituel des Frères Arvales de l'époque impériale et dans quelques notes (Festus-Paulus, Varron, Macrobe) que leur contexte rend suspectes d'être des spéculations savantes. En effet : 1° la notion même d'une *mère* des Lares ne peut être ancienne, étant donné que la mythologie des temps historiques de Rome avait éliminé les filiations et qu'elles n'ont été réintroduites que sous l'influence grecque (ci-dessus, pp. 64-65) ; 2° même si, comme beaucoup d'auteurs le déduisent de fragments du rituel généreusement interprétés, la *Mater Larum* était une goddess of the underworld (autre notion qui ne paraît pas ancienne, ci-dessous, p. 370), cela serait sans incidence sur les Lares eux-mêmes : il ne serait pas surprenant que secondairement, en cours d'histoire, les génies protecteurs de portions du sol, de lieux, aient été dotés d'une mère « chthonienne », quand les filiations furent redevenues possibles. Bref, la *Mater Larum* ne peut servir de point de départ à une exégèse des *Lares*. L'essentiel de la bibliographie est : L. Ross Taylor, « The mother of the Lares », *AJA*. 2d Ser., 29, 1925, pp. 299-313 ; E. Tabeling, *Mater Larum, zum Wesen der Larenreligion*, 1932 ; U. Pestalozza, « Mater Larum e Acca Larentia », *R. Inst. Lombardo di Scienze e Lettere, Rendic.*, 46, 1933, pp. 905-960 ; H. Wagenvoort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, pp. 113-114 (dans l'article sur Orcus, 1938).

En conséquence, la classe des esclaves, les basses classes libres ont trouvé dans ce culte un refuge religieux et, parfois, un élément de puissance politique [1]. Dans la vie domestique même, la valeur essentiellement locale du Lare — qui, à partir du dernier siècle de la République, deviendra un synonyme usuel de « maison, demeure » — apparaît en maintes circonstances : le premier soin du *pater familias* arrivant dans sa *uilla*, dans sa maison des champs, est de saluer le *Lar familiaris* (Cato *Agr.* 2) ; les personnages de Plaute le prient quand ils partent en voyage (*Mil.* 1339), ou lui annoncent qu'ils vont trouver *alium Larem, aliam urbem, aliam ciuitatem* (*Merc.* 836-837), — en même temps qu'ils invoquent les Lares du chemin *ut me bene tutetis* (*ibid.* 865) ; ils lui sacrifient — à l'intérieur, *quum intro aduenero* — lorsqu'un membre de la famille qu'on croyait perdu revient au bercail (*Rud.* 1206-1207) ; ils le prient quand ils s'installent dans une nouvelle maison, *ut nobis haec habitatio bona fausta felix fortunataque euenat* (*Trin.* 39-41). La jeune mariée dépose un as, qu'elle tient sur son pied, à l'autel des *Lares familiares* (sic) et un autre, placé dans une bourse, à un carrefour, lieu de culte des Lares du quartier (Varron, dans Non. p. 852 L), signifiant ainsi ses deux implantations. Le grand départ qu'est la mort comporte un sacrifice, *piaculum*, au *Lar familiaris* (Cic. *Leg.* 2, 55). Bref, dans le prologue de l'*Aulularia*, le *Lar Familiaris* résume bien, en deux verbes, la théorie de sa fonction : *hanc domum iam multos annos est quom possideo et colo.*

A la campagne, le principal lieu de culte des Lares, proprement *agri custodes*, est le carrefour, *compitum* : là se fait la synthèse des champs, des domaines contigus, de tout le canton, qui s'y réunit pour certaines délibérations (Isid. *Etym.* 15, 2, 15) ; là aussi sans doute, comme il arrive dans beaucoup de folklores, la société est en communication délicate avec « la brousse », avec les esprits inquiétants qui fréquentent volontiers les croisements de chemins. De petites tours y sont construites, avec autant de portes qu'il y a de domaines confluents et, sur le bord de chacun de ces domaines, face à la tour, est dressé un autel, en sorte que chaque propriétaire puisse sacrifier, les pieds sur son sol. Là se célèbrent les *Compitalia*, fête mobile, généralement placée dans les tout premiers jours de janvier, en tout cas peu après les *Saturnalia* de décembre. On attribuait au

1. W. Warde Fowler, « The Origin of the Lar Familiaris », *Roman Essays and Interpretations*, 1920, pp. 56-64, pensait même que, primitivement, le Lar n'avait pas de rapport avec la maison et qu'il y était entré avec les esclaves ; c'est certainement une erreur.

roi-censeur Servius Tullius l'établissement de cette fête des *pagani*, sans doute parce qu'un rite vénérable, dont les livres védiques ont l'équivalent, introduit dans ces fêtes une forme fruste de recensement. Relatant la fondation, et après avoir décrit les chapelles des carrefours, Denys d'Halicarnasse (4, 14, 3) ne consigne que cet usage : « ... et il commanda par loi [aux propriétaires adjacents] d'offrir chaque année des sacrifices aux *Lares Compitales*, chaque maison apportant des galettes ». A ce dénombrement par maison s'en joignait un autre, individuel, où, comme toujours dans le domaine des Lares, les esclaves étaient considérés au même titre que les hommes libres : Paul (p. 343 L²) mentionne la suspension de balles (*pilae*) et de figurines (*effigies* ; Macr. 1, 7, 34, *maniae*), masculines et féminines, dans la chapelle du carrefour (Macrobe : devant la porte de chaque maison), le nombre des balles étant celui des esclaves et le nombre des figurines celui des hommes libres. La fête était une *lustratio* (Prop. 4, 1, 23) et, par les *pilae* et les *maniae*, les hommes, individuellement, « se rachetaient », ou même pensaient remplacer un sacrifice humain [1].

Ces deux exemples, les mieux connus, suffisent à illustrer la nature générale des Lares, dont Wissowa, améliorant Jordan, disait, dès 1894, « qu'il n'y a pas de Lares de personnes ni de groupes de personnes, et que la représentation de Lares est toujours attachée à un lieu » (*RL.* 11, 2, col. 1890, 49-52) [2]. Une troisième spécification doit cependant être mentionnée : les *Lares Praestites* de Rome même, c'est-à-dire du sol de la ville en tant qu'occupé et utilisé par les habitants. La 51e *Question Romaine* leur est consacrée, ainsi qu'un brillant morceau des *Fastes* (5, 129-148). Une figuration de monnaie confirme et illustre ces textes qui dérivent sans doute tous deux de Varron (Latte, p. 94). Ces Lares sont deux jeunes gens, armés d'une lance, couverts d'une peau de chèvre et accompagnés d'un chien. Tout n'est pas grec, quoi qu'on dise, dans cette représentation ; il est probable que ces gardiens et leur chien veillaient sur Rome comme une *Prestota* sur Iguvium. Dans une ingénieuse collection de mauvaises étymologies, Ovide les définit (135-136) :

> stant *quoque pro nobis, et* praesunt *moenibus urbis,*
> *et sunt* praesentes *auxiliumque ferunt.*

1. « *QII.* 10 (« Offrandes et dénombrement au carrefour ») », *Lat.* 20, 1961, pp. 262-265. Sur les *Compitalia* et les *Paganalia*, v. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, pp. 43-48.

2. Contre l'explication des Lares comme provenant du culte des ancêtres (Samter), v. Latte p. 94 et n. 1 (bibliographie).

D'après le même poète, un autel leur avait été consacré un premier mai. Quant aux valeurs morales que, selon Plutarque, leur attribuaient « certains Romains », ce ne peut être qu'une conception d'érudits : « De même que les philosophes de l'école de Chrysippe pensent qu'il circule des démons inférieurs dont les dieux se servent comme de bourreaux publics contre les hommes impies et injustes, les Lares ne seraient-ils pas des démons du type des Erinnyes, chargés de punir, et de surveiller les mœurs et les maisons ? »

Opposés en un certain sens aux Lares tranquilles, Faunus, Silvanus n'en sont pas entièrement séparables. Comment en serait-il autrement ? Il semble bien que ces dieux — le nom de *Siluanus* est assez clair — ont présidé, eux, à des terres moins domestiquées, mais suffisamment accessibles pour intéresser et servir les hommes : non pas la brousse, les *terrae incognitae*, l'étranger, avec leurs grands périls incontrôlables [1], mais la forêt proche, mais la campagne même, comprise non pas dans les contours des domaines qui l'exploitent, mais comme un monde unitaire avec ses surprises, ses peurs, ses odeurs de rut, ses puissances secrètes de fertilité ; une campagne plus substantielle, plus concrète que celle des Lares, et qui se définit par une opposition totale à la ville : Faunus est *agrestis* (Ov. *F.* 2, 193 ; 3, 315, etc.), avec toutes les nuances du mot. Mais les paysans savent, par des sacrifices et avec quelques précautions, employer ces sauvages, qui multiplient leur bétail, fécondent leurs champs et leur fournissent le pâturage de la forêt [2]. Un temps viendra même où Silvanus se laissera docilement ranger dans le groupe de dieux protecteurs qui comprenait déjà les Pénates et les Lares [3]. Le *Faunus Nympharum fugientum amator* de la charmante ode d'Horace (3, 18) n'est pas moins apprivoisé, avec sa kermesse d'hiver :

... En fête, le village se repose dans les prés, avec le bœuf inoccupé. Le loup circule au milieu des agneaux enhardis, la forêt répand pour toi ses feuillages agrestes...

1. En quoi ils se distinguent du dieu védique homologue, Rudra, sur lequel v. ci-dessous, pp. 420-421.

2. Pour le *templum Fauni*, construit en 196 par des édiles plébéiens, dédié deux ans plus tard, les dépenses furent couvertes par des amendes imposées à trois fermiers de pâturage prévaricateurs, Liv. 33, 42, 10 ; 34, 53, 3. Comme il est naturel, les *mulctationes* de *pecuarii* ont surtout servi à élever des temples aux divinités rurales et agricoles : Flora, Cérès, Faunus (Bömer, *Fast.* ad 2, 193).

3. Inscriptions rassemblées dans Wiss. p. 214, n. 11.

De sa sauvagerie native, Faunus gardera des traits incorrigibles : lubrique, substituant à l'occasion la femelle à la nymphe, il est « Inuus », que Servius (*Aen.* 6, 775) explique crument : *ab ineundo passim cum omnibus animalibus* ; comme certains esprits des folklores modernes, il apparaît aux paysans dans les champs de la banlieue (Probus ad Verg. *Georg.* 1, 10), mais il les vexe aussi et les brime et, incube, les entreprend pendant la nuit (Plin. *N. H.* 25, 29 ; etc.). Comme *Fatuus* ou *Fatuclus* (Serv., *l. c.* ; etc.), il est l'auteur des voix mystérieuses, éventuellement significatives, de la nature : du fond de la forêt, il fait entendre l'annonce d'une victoire (Dion. 5, 16, 2, etc.) ; il rend des oracles ; à Latinus couché sur une peau de brebis fraîchement sacrifiée, Virgile lui fait révéler en songe un des trois *fata* dont la combinaison soutient la seconde moitié de l'*Enéide* (7, 81-106). Aussi, quand les érudits le saisiront, sa traduction grecque s'imposera : il sera Pan.

On admet avec vraisemblance que Silvanus n'est qu'un des aspects de Faunus, *siluicola Faunus* (Verg. *Aen.* 10, 551). Il s'oppose nettement à ce dieu lascif par son éloignement des femmes (Schol. Juv. 6, 447 ; Wiss. p. 214). *Horridus* (Hor. *Carm.* 3, 29, 23 ; Mart. 10, 92, 6 ; etc.), barbu, *florentes ferulas et grandia lilia quassans* (Verg. *Ecl.* 10, 25), portant comme badine un jeune cyprès déraciné (Verg. *Georg.* 1, 20), il n'en prête pas moins, associé à Mars, sa forêt aux bœufs du paysan de Caton. Mieux : il n'émigre pas quand la colonisation transforme cette forêt en terre cultivable et, paradoxalement, il devient le dieu de la villa, de l'exploitation agricole, *aruorum pecorisque deus* (Verg. *Aen.* 8, 601) ; à la moisson, les paysans d'autrefois, dit Horace (*Ep.* 2, 1, 143), *Tellurem porco Siluanum lacte piabant.* Il empiète aussi sur l'office de Terminus : Horace l'appelle *tutor finium* (*Epod.* 2, 22), et il reçoit les mêmes souples offrandes que Vortummus (*Tib.* 1, 1, 13-14) :

... Et tous les fruits que me produit l'année nouvelle sont l'offrande que je dépose aux pieds du dieu des champs.

Il est à l'occasion une sorte de Lare, plus hirsute : une incription de la région de Bénévent remercie un *Siluanus casanicus* (*CIL.* IX 2100) pour un heureux retour, exactement comme sont remerciés des *Lar(es) cas(anici)* en un autre point, voisin, du Samnium (*ibid.* 725).

Comme celui des Lares, son culte peut être assuré par n'importe quel membre de la *familia*, homme libre ou esclave (Cato *Agr.* 83) et nombreux sont en effet les témoignages épigra-

phiques de la dévotion d'esclaves, de la reconnaissance d'affranchis à Silvanus [1].

Une fois l'an, pour un jour, l'équilibre entre le monde réglé, exploré, divisé, et le monde sauvage se rompait : Faunus occupait tout. C'était le 15 février, dans la seconde partie du mois où s'établissait aussi, par les *Feralia* du 21, une liaison nécessaire et inquiétante entre deux autres mondes, celui des vifs et celui des morts : fin d'hiver, approche du printemps et du « nouvel an » dans le plus ancien comput, ces jours remettaient rituellement en question les cadres même de l'organisation sociale et cosmique. Rites de liquidation et rites de préparation s'y mêlaient en se retrempant dans leur source commune : ce qui est au-delà de l'expérience quotidienne.

Le 15 au matin, une confrérie de célébrants étranges prenait possession des abords du Palatin. Ils s'appelaient les *Luperci*. Ce nom contient certainement celui du loup, mais la formation est obscure ; peut-être est-ce un dérivé expressif du type de *nou-er-ca* (ainsi Mommsen, Jordan, Otto [2]) plutôt qu'un composé de *lupus* et de *arcere* (Preller, Wissowa, Deubner), car rien, dans les rites, n'est dirigé contre les loups. Ils formaient deux équipes, que la légende rattachait à Romulus et à Rémus et dont les noms sont ceux de deux *gentes*, *Luperci Quinctiales* et *Luperci Fabiani*, mais, semble-t-il, dirigées par un *magister*

1. Sur le triple *Siluanus custos*, v. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, p. 43, n. 5.

2. Mais les linguistes, notamment E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I, 1935, p. 29, coupent autrement : **nou-er+ca-* (cf. gr. νεαρός, arm. *nor*). J. S. Th. Hanssen, *Latin Diminutives*, *Årbok Un. Bergen*, 1951, pp. 98-99, pense à une « back-formation » à partir de *luperca*, diminutif de *lupa*, et aussi à l'influence du nom des *Mamerci*. J. Gruber, *Glotta* 39, 1961, pp. 273-276, part de **lupo-sequos* « qui lupum sequitur »... Sur les *Lupercalia*, v. A. Kirsopp Michels, « The topography and interpretation of the Lupercalia », *TAPA*, 84, 1953, pp. 35-39 (abondante bibliographie dans la première note), et Latte, pp. 84-87 et notes. K. Kerényi, « Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia », *Mél. Marouzeau* 1948, pp. 309-317 (= *Niobe*, 1949, pp. 136-147), pense que les Luperques, ambigus, figuraient à la fois les loups (forme originelle, venue du nord) et les boucs (influence du sud). Sur la flagellation, prolongeant le fameux chapitre de Mannhardt « der Schlag mit der Lebensrute », v. J. Ejdestam, « Piskning med ris vid årshögtider », *Folkminnen och Folktankar*, 17, 1940, pp. 52-81. A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer* (*Rektoratsprogr. d. Un. Basel f. das J.* 1956), 1957, p. 24, voit dans les *luperci* le reste du « Männerbund » qu'il suppose à l'origine de l'État romain. Sur la course des deux groupes de Luperques, v. G. Piccaluga, « L'aspetto agonistico dei Lupercalia », *SMSR*. 33, 1962, pp. 51-62.

unique, et associées dans leur unique exhibition annuelle [1]. Sans autre vêtement qu'une peau de chèvre sur les hanches, ils figuraient ces esprits de la nature dont Faunus, dieu de la fête, était le chef de file. Cicéron (*Cael.* 26) les définit comme « la sodalité sauvage, toute pastorale et agreste, des frères Luperques, dont le rassemblement sylvestre a été institué avant la civilisation humaine et les lois ». C'est sans doute traduire en termes d'histoire une structure conceptuelle : au jour des *Lupercalia*, l'*humanitas* et les *leges* de la ville s'effaçaient devant le *siluestre* et l'*agreste*. Fondamentalement liée à la colline palatine malgré peut-être de petits élargissements ultérieurs dans l'itinéraire des Luperques, la fête était certainement connue des tout premiers Romains.

Un nom revient souvent dans les notices un peu confuses : celui-là même qui a donné son nom au mois de *februarius* ; *februum*, que Varron (*L. L.* 6, 13) traduit « purgamentum » et le verbe *februare* « purifier » (Lyd. *Mens.* 4, 20, d'après les livres pontificaux) avaient un plus vaste usage que les rites du 15 février, mais ceux-ci en étaient l'application majeure. D'après Servius, les anciens appelaient spécialement *februum* la peau de bouc (*Aen.* 8, 343), et Varron (*L. L.* 6, 34) explique *Februarius a die februato* (cf. Plut. *Rom.* 21, 7 ; Ov. *F.* 2, 31-32) « parce que c'est alors que le peuple *februatur*, c'est-à-dire que l'antique mont Palatin, au milieu d'une grande affluence, est purifié, *lustratur*, par les Luperques nus ». Les rites étaient les uns purificatoires, les autres fécondants, sans qu'il soit toujours possible de distinguer les deux intentions. Quelques-uns restent énigmatiques, par exemple celui-ci, que Plutarque (*Rom.* 21, 10) est seul à rapporter : « Ils (les Luperques, sans doute) sacrifient des chèvres ; puis deux jeunes gens nobles leur sont amenés ; les uns leur touchent le front avec le couteau encore sanglant et les autres les essuient aussitôt avec un morceau de laine imbibé de lait ; et il faut que les jeunes gens rient après avoir été essuyés. » Il ne ressort pas du texte que les deux jeunes gens appartiennent eux-mêmes à la sodalité. Le sacrifice d'un chien est aussi mentionné (Plut. *Rom.* 21, 13 ; *Q.R.* 111), ce qui s'explique bien si les Luperques « sont » des loups, moins bien s'ils sont des « écarteurs de loups ». Mais l'essentiel des rites est clair et plusieurs auteurs l'ont décrit de façons concordantes. Après le sacrifice des chèvres, en nombre inconnu, les Luperques se ceignaient des peaux arrachées aux victimes

1. V. ci-dessous, p. 582.

(Justin. 43, 1, 7 ; etc.) ; un bon repas suivait, bien arrosé (Val. Max. 2, 2, 9, dans la légende de fondation), puis commençait la course purifiante, autour du Palatin, partant du lieu dit Lupercal et y revenant. Tout en courant, les Luperques brandissaient des lanières taillées dans des peaux de bouc et en frappaient ceux qu'ils rencontraient, notamment les femmes, assurant par là leur fécondité (Plut. *Rom.* 21, 11-12 ; etc.) ; Plutarque (*Caes.* 61, 2) et Juvénal (2, 142) atténuent la rigueur de la flagellation : les dames romaines tendaient simplement les mains aux coups des prêtres ; mais, comme dit Frazer (*Fast.* II, p. 388), « for the purpose of impregnation it can have made very little difference whether the stripes were administered to the hands or to the back » [1].

Pour justifier cette pratique, Ovide conte une histoire qui ne paraît pas être de son cru et qui la replace dans la théologie de Faunus-Inuus (*F.* 2, 425-452). Après l'enlèvement des Sabines, dit-il, les dieux infligèrent une stérilité presque totale aux épouses mal acquises. Romulus s'irrite de voir son dessein contrarié : « A quoi me sert ce rapt, s'écrie-t-il, s'il me donne non des forces, mais la guerre ? » Hommes et femmes vont alors prier dans un bois consacré à Junon, qui fait entendre sa voix à travers les arbres :

« *Italidas matres, inquit, sacer hircus inito* ! »

« Qu'un bouc sacré pénètre les femmes d'Italie ! » Nouvelle perplexité devant cet ordre monstrueux : comment les Romaines accepteraient-elles d'être « pénétrées » (cf. *Inuus*) par un bouc, — même si *sacer hircus* est la bonne leçon et non pas l'autre, *caper hirtus* ? Un devin étrusque résout l'énigme : il immole un bouc, découpe la peau en lanières, dit aux jeunes femmes de présenter le dos à ses coups, — et neuf mois plus tard *Lucina* ne sait plus où donner de la tête.

1. C'est certainement cette scène, sous une forme au contraire aggravée, qui illustre le mois de février sur un calendrier en mosaïque trouvé en Tunisie (première moitié du IIIe siècle ap. J.-C., ci-dessus, p. 224, n. 2), v. H. Stern, « Un calendrier illustré de Thysdrus », *Acc. Naz. dei Lincei*, ann. 365, 1968, quad. 105, p. 181 et pl. III, fig. 2 : « Ce rite est représenté ici avec un parfait réalisme : les deux aides [du Luperque] ont saisi la jeune femme sous les aisselles et aux jambes pour la soulever ; le bas du corps est dénudé, le Luperque lève le fouet pour frapper. » L'accoutrement du Luperque est le même que sur une stèle du Vatican (époque d'Hadrien) publiée par P. Veyne, « L'iconographie de la *transuectio equitum* et des Lupercales », *REA*. 62, 1960, pp. 160-161 et pl. IX (cf. p. 105 et pl. VIII, 3).

Telle est la valeur qui ressort des rites. Mais il semble que primitivement, les Luperques intervenaient, non moins brutalement, dans un autre ordre de réalités sociales : en ces semaines où tout doit être confirmé, le pouvoir royal bénéficiait des rites [1]. On ne comprend pas bien, autrement, que César, développant le plan qui devait le mener au *regnum*, ait ajouté une troisième équipe aux deux traditionnelles, composée d'hommes dévoués, les *Luperci Julii*, première ébauche du culte impérial (Suet. *Caes.* 76 ; Cass. Dio 44, 6, 2 ; 45, 30, 2), ni que l'expérience qu'il organisa avec Marc Antoine pour savoir comment le peuple réagirait à son couronnement comme roi ait été faite à l'occasion des *Lupercalia*, pendant la course même (Plut. *Caes.* 61, 2-3). Que signifierait cet étrange tableau du consul-Luperque, tout nu, sortant du peloton des coureurs et bondissant à la tribune pour couronner César, si ce n'était la reconstitution d'une vieille scène susceptible de frapper l'imagination du peuple et de l'emporter sur la mystique républicaine ? Et, s'il n'en avait pas été ainsi, les spectateurs auraient-ils si rapidement compris l'intention politique du geste ? [2] Mais notre information date d'une époque où l'on ne peut plus espérer recueillir une vue complète et systématique de rites qui avaient cessé de correspondre à l'actualité religieuse et sociale.

Le groupe de ces divinités sauvages comportait-il, anciennement, un élément féminin ? Fauna n'est guère qu'un nom, qui ne prend consistance que dans des légendes où, femme, fille ou sœur de Faunus, elle est passée dans le roman, et dans le roman hellénisant. Sous le vocable de Bona dea, elle reçoit en décembre un culte d'État, mais secret — strictement de femmes — haut en couleur, mais grec : elle n'est qu'une Damia, importée sans doute de Tarente, et peut-être par un contresens, quand cette ville eut été conquise en 272. Quant à des femmes Luperques, on ne sait que faire de la Valeria Luperca de Faléries dont le 35e des *Parallela Minora* parle « d'après Aristide, dans le

1. C'est un des quelques points qui restent valables dans le chapitre romain de mon livre *Le Problème des Centaures*, 1929. Étant donné le jugement exprimé par A. Ernout dans la dernière édition (1959) du *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, encore signée A. Ernout et A. Meillet, s. v. *februus*, je dois dire que la publication du rapprochement phonétique de *februo-* et de *gandharvá-* m'a été imposée par Meillet lui-même, qui s'était beaucoup intéressé au livre. Dans un dernier billet (19 mars 1929), peu avant la publication, il m'écrivait : « Le *februus* dont je suis responsable ne me pèse pas ; il est assez joli et je souhaite qu'il vous porte chance. »

2. K. W. Welwei, « Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem », *Historia*, 15, 1967, pp. 44-69.

19e livre de son Histoire d'Italie »[1]. La première partie de l'anecdote est de pure fantaisie, mais la fin peut correspondre à un rite local. La ville étant ravagée par une épidémie, Valeria Luperca, désignée par le sort pour être sacrifiée, puis sauvée miraculeusement comme le sont parfois les jeunes filles dans les légendes grecques, prend un marteau non moins miraculeusement apporté du ciel, va de maison en maison, frappe légèrement les malades qu'elle y trouve et dit à tous qu'ils sont guéris ; on célèbre encore, ajoute l'auteur, ce « mystère ». Il s'agirait ainsi d'une *lustratio*, mais autrement orientée qu'à Rome.

Si, à la surface de la terre, le monde sauvage et le monde domestiqué n'ont pas de frontière nette, le second gagnant sans cesse sur le premier, le premier gardant ses îlots dans le second ; s'il n'y a pas non plus de barrage entre la surface de la terre et le ciel, entre les hommes et les *di superi* auxquels la fumée des autels porte sans cesse les offrandes, il n'en est pas de même entre la surface de la terre et l' « au-dessous » : la communication est moins facile, moins souhaitée. Quand la terre ouvre d'elle-même un gouffre vers ses profondeurs, c'est un malheur public, auquel seul le dévouement du chevalier Curtius porte remède. L'accès que les hommes ont creusé, où certains voyaient l'autel propre des dieux *inferi*, est strictement contrôlé : trois fois l'an, le 24 août, le 5 octobre, le 8 novembre, *mundus patet* (Fest. p. 273 L[2]).

La notion de *mundus* est une des plus controversées de la religion romaine. Les auteurs anciens paraissent en effet avoir mêlé plusieurs traditions, confondu même plusieurs rites et plusieurs lieux, et les modernes ont ajouté leurs choix arbitraires ou leurs extrapolations. En 1930, Stefan Weinstock [2], et, en 1958, M. Henri Le Bonniec [3] ont apporté dans ce dossier confus un ordre vraisemblable. Voici comment on peut aujourd'hui cerner les difficultés.

N'importe quelle fosse, n'importe quel lieu de culte souterrain n'est pas un *mundus*. En particulier, l'autel de Consus, au

1. En dernier lieu, Th. Köves, « Valeria Luperca », *Hermes* 90, 1962, pp. 214-238, avec la bibliographie antérieure ; l'auteur cherche à ajuster les gestes de V. L. à ce qu'on sait du culte de la Junon falisque (Ov. *Am.* 3, 13 ; Dion. 1, 21 ; ci-dessus, p. 304).

2. « Mundus patet », *RM.* 45, 1930, pp. 111-123, avec la bibliographie antérieure ; cf. E. Täubler, *Terramare und Rom*, 1932, p. 43 et n.

3. *Le culte de Cérès à Rome*, 1958, pp. 175-184.

Cirque, n'en est pas un [1] ; s'il est enfoncé sous terre, c'est parce que le dieu préside à la conservation des grains dans des greniers qui sont eux-mêmes sous la terre, mais en fait, il appartient toujours à la couche superficielle, qui est à la disposition des hommes.

Le terme *mundus*, appelé à une si ample destinée, était réservé à deux choses, ou types de choses. D'une part la fosse, à jamais fermée, où Romulus, lors de la fondation de la ville, suivant un rituel qu'on disait étrusque, avait jeté les prémices « de tout ce qui est bon de par la coutume et nécessaire de par la nature », et en outre un peu de la terre du pays d'où venait chacun de ses compagnons (Plut. *Rom.* 11, 1-4 ; Ov. *F.* 4, 821-824). D'autre part une fosse (ou plusieurs ?) qui donnait accès à ce monde souterrain dont les anciens Romains ne paraissent pas s'être fait des représentations cohérentes. La principale, peut-être la seule, était, dit Festus, « ce qu'on appelle le *Cereris mundus* » (p. 261 L[2]) ; cette dénomination, que confirme l'existence, à Capoue, d'un *sacerdos Cerialis mundalis* (*CIL.* X 3926), correspond à une localisation : le *mundus* était *in sacro Cereris*, c'est-à-dire sans doute dans une dépendance du temple de la déesse. C'est lui qui, normalement fermé, ne s'ouvrait que trois jours par an. Un autre passage de Festus (p. 273 L[2]) le présente en ces termes [2] :

... Caton, dans ses Commentaires sur le droit civil, explique ainsi ce nom : le *mundus* doit son nom au *mundus* (voûte du ciel) qui est au-dessus de nous ; en effet, comme j'ai pu l'apprendre de ceux qui y sont entrés, il a une forme semblable à celle de l'autre *mundus*. Quant à sa partie inférieure, qui est pour ainsi dire consacrée aux dieux Manes, nos ancêtres ont décidé qu'elle devait rester fermée en tout temps, sauf aux jours indiqués ci-dessus. Ces jours-là, ils les ont considérés comme *religiosi* pour la raison suivante : au moment où les secrets de la religion des dieux Manes étaient pour ainsi dire amenés au jour et découverts, ils ont voulu qu'alors ne s'accomplît aucun acte officiel. Aussi, ces jours-là, n'engageaient-ils pas le combat avec l'ennemi, on ne levait pas de troupes, on ne tenait pas de comices, on ne se livrait à aucune activité officielle, sauf en cas d'extrême nécessité.

Que la pratique, aux siècles que nous connaissons, ne se soit pas conformée à ces prescriptions, en particulier quant aux comices (les calendriers marquent les trois jours du sigle *C(omitialis)*), M^me^ Luisa Banti, Latte l'ont souligné, mais ce n'est pas une raison pour contester la théorie : Festus, c'est-à-dire

1. V. ci-dessous, p. 647, n. 1.
2. Trad. Le Bonniec, p. 176.

Verrius Flaccus, parle au passé, à l'imparfait, signifiant ainsi que l'usage ne s'était pas gardé pur.

D'autre part, l'expression par laquelle il définit l'état de choses que créait, trois fois l'an, l'ouverture du *mundus*, est intéressante par ce qu'elle dit et par ce qu'elle ne dit pas : *quo tempore ea quae occultae et abditae religionis deorum Manium essent, ueluti in lucem quamdam adducerentur et patefierent.* Il n'est pas question d'une sortie massive des morts, qui se fait en une autre saison, aux *Feralia* de février, dans la « crise » de fin d'hiver, mais seulement d'une sorte d'exposition, à l'air libre, de secrets ténébreux qu'il ne nous est malheureusement pas possible de déterminer. La phrase de Varron conservée par Macrobe (1, 16, 18) dit la même chose : *mundus cum patet, deorum tristium et inferum quasi ianua patet,* sans indiquer non plus ce qui passe, ou se fait, ou se montre par cette porte très étroite. Enfin l'autre explication de Macrobe (*ibid.* 17) précise, mais en termes grécisants, que le péril serait plutôt dans le sens de la descente que dans celui de la montée : il ne convenait pas de commencer une guerre quand le *mundus* était ouvert parce qu'il était consacré à Dispater et à Proserpine et que, pensait-on, il valait mieux aller au combat quand la gueule de Pluton était close.

Il n'est pas possible de reconstruire ce que nos informateurs eux-mêmes ne comprenaient plus et dont ils ont, somme toute, très peu parlé. L'étymologie n'aide pas : le mot *mundus* ne s'éclaire pas par l'indo-européen [1].

C'est d'un lieu particulier que les *di Penates* ont reçu leur nom : le *penus*, la chambre aux provisions. Cependant, comme ils ne veillent pas spécialement sur le bon état ou l'abondance de celles-ci, mais généralement sur le bien-être de la maison et de ses habitants, il est probable que *penus* est à comprendre, dans ce dérivé, comme « la partie la plus intime, le fond », valeur attestée dans l'adverbe apparenté, sûrement ancien, *penitus*, et dans les mots *penetrare, penetralia* [2]. En tout cas,

1. Cependant v. maintenant E. Evangelisti, « Una congruenza lessicale latino-indiana, a proposito del *mundus* sotterraneo », *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, 1969, pp. 347-350.

2. Cf. la bonne glose de Fest. (p. 356 L²) à *penetrale sacrificium*. P. Boyancé « Les Pénates dans l'ancienne religion romaine », *REA*. 54, 1952, pp. 112-113 (= *Etudes...*, pp. 69-70) ne pense pas que les Pénates aient été proprement les dieux de l'armoire aux provisions ; ainsi disparaît la difficulté qu'il y a à passer de tels dieux aux *Di patrii* ou même,

c'est de ce « centre » théorique que leur action a rayonné.

Le foyer est un des lieux où les gens de la maison entrent le plus aisément en communication avec eux. Le peu de netteté des désignations collectives *Lares* et *Penates* a fait que, là-même, les deux groupes apparaissent en concurrence, ou confondus : Servius (*Aen.* II, 211) dit *ara deorum penatium est focus*, et Virgile, avec rappel de *penus*, emploie même métonymiquement leur nom pour *focus* (*et flammis adolere penates* : *Aen.* I, 703), mais Caton (*Agr.* 143), Plaute (*Trin.* 139) et d'autres auteurs attribuent ou identifient le même foyer au *Lar familiaris*. Les deux notions sont en effet bien voisines : l'une du lieu, l'autre de la construction qui s'y trouve[1]. Une troisième concurrente, Vesta, n'est pas absente, mais rarement nommée : peut-être parce qu'elle a appartenu plutôt, d'abord, au culte public[2]. Les *Penates*, eux, ont été sûrement promus du culte privé au culte public, où, pendant les temps républicains, ils n'ont pas joué un grand rôle. La rencontre de Vesta et des *di penates* n'en a pas moins établi une solidarité : Cicéron dira avec raison (*Nat. d.* 2, 68) : *nec longe absunt ab hac ui* (sc. *Vestae*) *di penates* ; et c'est dans l'*aedes Vestae*, d'ailleurs pourvue d'un *penus*, que s'est développée la conception des « Pénates du peuple romain » : parmi les sanctuaires brûlés sous Néron lors du grand incendie, Tacite signale *delubrum Vestae cum penatibus populi Romani* (*Ann.* 15, 41). Le séjour des Pénates dans le foyer est confirmé par un rite. Avant chaque repas, quand la famille est réunie autour de la table, on place sur le foyer une écuelle pleine, *patella*, ou bien l'on jette une part dans le feu, pour des *dii* qui ne peuvent être que les *Penates*, et les convives observent le silence jusqu'à ce que l'esclave ait déclaré « les dieux » satisfaits (Serv. *Aen.* I, 730). Plus tard, ils reçurent habituellement une chapelle dans l'atrium, ce qui n'empêche pas la répartition, sans doute artificielle, des diverses parties de la maison entre diverses divinités de leur affecter *culina*, la cuisine (Serv. *Aen.* 2, 469).

Wissowa a bien remarqué que, à la différence de *Lares*, leur nom n'est qu'un adjectif qui requiert devant lui le substantif « dieux » : leur personnalité se confond avec leur localisation,

à l'inverse, des *Di patrii* à de tels dieux. Pp. 114-115, l'auteur fait une bonne critique de l'hypothèse de F. Bömer, *Rom und Troja*, 1951, seconde étude (sur les Pénates troyens), suivant qui les figurines trouvées dans de vieilles tombes albaines seraient des « dieux méditerranéens », par opposition aux dieux, non représentés, des envahisseurs indo-européens.

1. G. Piccaluga, « Penates e Lares », *SMSR.* 32, 1961, pp. 81-97.
2. Ci-dessus, pp. 318-332 ; à l'inverse, Latte, p. 90.

ils sont « ceux du *penus* » comme les *Arpinates* sont les citoyens d'Arpinum. Les Romains se sont longtemps contentés de ce signalement, puis ils comprirent comme Pénates tous les dieux, masculins ou féminins, honorés dans la maison pour quelque raison que ce fût ; *penates sunt*, dit Servius (*Aen.* 2, 514), *omnes dei qui domi coluntur* ; et l'on arriva ainsi à la conception dont témoignent des peintures célèbres de Pompéi : chaque maître de maison se sentit libre de choisir dans le panthéon les divinités qu'il souhaitait pour *di penates*, le titre ne désignant plus qu'une fonction ouverte aux candidats les plus divers, — y compris les plus distingués, Jupiter, Vénus, Fortuna. Et sans limite : Wissowa a mis en valeur le fait que le serment rituel des magistrats, qui devait être prêté par Jupiter et par les dieux Pénates (et, sous l'Empire, en outre par le Genius de l'empereur régnant ainsi que par ses prédécesseurs déjà *diui*), se trouve une fois, en Lusitanie, transformé comme suit : *Juppiter O. M. ac diuus Augustus ceterique omnes di immortales* (*CIL.* II 172). D'autre part, et peut-être cela dérive-t-il d'un trait non attesté de la conception ancienne, la forme « couple » apparaît dans ces diverses extensions. Les peintures de Pompéi distribuent le plus souvent par groupes de deux les dieux si divers qu'elles « pénatisent » [1]. Quant aux *Penates publici*, lorsque pour la première fois, au IIIe siècle, l'État romain leur éleva un temple spécial sur une pente de la Velia, ils y furent figurés par deux jeunes gens du type des Dioscures ; Denys d'Halicarnasse les a vus de ses yeux (1, 68, 1) : « ... Dans ce temple sont placées des images des dieux troyens que tout le monde a le droit de voir, avec une inscription qui les désigne comme les Pénates. Ce sont deux jeunes gens assis, tenant des lances, œuvre d'un travail archaïque ». Plusieurs monnaies du premier siècle portèrent ainsi des têtes de Dioscures avec l'inscription *D(i) P(enates) P(ublici)*. Il ne faut pas conclure que les Pénates publics *sont* les Dioscures : ils ont sans doute simplement emprunté à ces dieux leur figuration ; mais pour que ce fût possible, il fallait que quelque chose en eux orientât vers les jumeaux grecs ; peut-être était-ce simplement leur association en couple [2]. Il est vrai que Varron (*L.L.* 5, 59) n'admettait pas que les dieux de la Velia fussent vraiment les Pénates ; il réservait ce nom à de mystérieux objets conservés dans le *penus Vestae* — si mystérieux et inaccessibles

1. N. Masquelier, « Pénates et Dioscures », *Lat.* 25, 1966, pp. 88-98 (les jumeaux et la troisième fonction, etc.).
2. C. Peyre, « Castor et Pollux et les Pénates pendant la période républicaine », *MEFR.* 74, 1962, pp. 433-462.

que les anciens formaient sur eux toutes sortes de suppositions, qui sont ici sans intérêt.

Denys d'Halicarnasse les appelle « dieux troyens ». Ils ont été en effet captés par la légende troyenne : Enée les aurait apportés d'Asie, assurant la continuité, l'identité même entre les deux villes. Des étapes intermédiaires fournies par d'autres traditions et que la nouvelle légende dut respecter, Lavinium, Albe, s'interposaient entre Enée et Romulus. Rome se sentit donc directement intéressée par les Pénates de ces villes, ou du moins de la première, seule survivante : elle les considérait, ainsi que la Vesta locale, comme identiques aux siens (Varr. *L.L.* 5. 144 ; Plut. *Cor.* 29, 2) et chaque année, à leur entrée en charge, les consuls se rendaient dans la ville voisine pour sacrifier à ces divinités (Macr. 3, 4, 11 ; Serv. *Aen.* 2, 296 ; etc.).

CHAPITRE IV

L'HOMME

I. Le vivant.

Dans chaque religion, à toute époque, il existe des groupes de représentations qui comportent, appellent l'incohérence : et parce qu'elles sont naturellement fluides, ne s'appliquent qu'à la part invisible de l'être, et parce qu'elles se mêlent facilement à des représentations étrangères, elles-mêmes instables. Le principal de ces groupes concerne la vie de l'homme, végétative, affective et réfléchie, et aussi sa survie. Qu'est-ce qui le fait s'animer, sentir, penser ? De quoi se compose, de quoi s'accompagne le « moi » de chacun ? Et, quand il meurt, que subsiste-t-il des parties ou des compagnons de son « moi » ? Les ethnographes le savent : c'est un travail de Sisyphe que d'établir la « psychologie » d'une tribu d'Amérique ou d'Afrique ; quand on croit avoir dénombré les âmes qui sont attribuées à l'individu, déterminé leurs rôles respectifs et leurs noms, on entend une tournure de phrase, on note un récit où les mêmes noms sont employés avec d'autres contenus, où l'une des âmes manque à l'appel. Les ethnographes, missionnaires ou laïcs, savent aussi comme il leur est à eux-mêmes difficile de ne pas introduire dans leurs observations mêmes les catégories de leur propre religion ou des manuels dans lesquels ils ont commencé leurs études. Quant aux idées sur les morts, point n'est besoin de quitter l'Europe : les tombes fleuries du début de novembre montrent assez que notre imagination place encore sous la pierre quelque chose de ceux que notre croyance situe au Purgatoire ou au Paradis. Il n'en était pas autrement à Rome, et sans doute dès les plus anciens temps. A prétendre mettre complètement en ordre et en chronologie les données contradictoires que nous lisons sur ces matières, nous sommes sûrs, d'avance, de tomber dans l'arbitraire. La première notion qui se présente, celle de *Genius*, a donné lieu à beaucoup de ces imprudences.

Puisque le mot d' « âme » a été prononcé, il faut avant tout remarquer qu'aucun des termes où nous pourrions songer à retrouver quelque chose de nos idées sur l'âme, *animus*, *anima*, *mens*, *ingenium*, n'a de valeur religieuse. Quand Plaute écrit, à propos d'un repas, *facite uostro animo uolup* (*Cas.* 784) ou bien, à propos des plantureuses amours de Jupiter, *recte facit, animo quando obsequitur suo* (*Amph.* 995), l'*animus* que l'on satisfait ainsi n'est guère plus qu'un pronom réfléchi.

Mais, dans les joyeuses expressions de Plaute, *animus* a un doublet, *Genius*. Au parasite qui attend vainement la bombance qu'il se promettait, la victime récalcitrante répond : *hic quidem Genium meliorem tuum non facies* (*Stich.* 622) ; *Genio suo multa bona facere*, c'est dépenser largement pour son plaisir (*Pers.* 263) ; et l'avare Euclion, dans son désespoir de ne plus voir sa cassette, regrette presque de l'avoir si jalousement gardée : « Je m'en suis moi-même frustré, moi, mon *animus* et mon *Genius*, et maintenant, d'autres en profitent pour leur plaisir, à mes dépens » (*Aul.* 724-726). Genius sera-t-il donc l'âme, mon âme ? Mais les parasites du même Plaute se plaisent à nommer *Genius meus* celui qui les nourrit (*tuum gnatum et Genium meum*, *Capt.* 879 ; *ecquis est qui mihi commonstret Phaedromum Genium meum* ? *Curc.* 301 ; *teneo dextera Genium meum*, *Men.* 138). Principe de vie, alors ? Mais des notions morales s'y mêlent : *quod ego per hanc te dextram oro et Genium tuum, per tuam fidem...* lit-on dans Térence (*Andr.* 289). Ange gardien ? On pense au début de la définition d'Horace (*Ep.* 2, 2, 183) : Genius, *natale comes qui temperat astrum*. Meurt-il avec l'homme ? Oui, si l'on en croit la suite de la définition d'Horace, *naturae deus humanae mortalis* ; non, si l'on écoute son contemporain Ovide (*F.* 2, 545), qui dit d'Enée : *ille patris Genio sollemnia tura ferebat*. On se gardera de prétendre réduire ces contradictions : elles sont dans la matière même, elles sont attendues, elles ne prouvent rien contre l'intelligence des Romains.

Dès l'antiquité, l'étymologie du mot, clair dans la racine, moins clair dans sa dérivation, a donné lieu à diverses opinions sur la nature profonde du Genius, et la discussion s'est poursuivie chez les modernes. La racine *gen-* (*gigno*, archaïque aussi *geno* [1]) a-t-elle ici valeur active ou passive, est-elle « engendrer » ou « naître » ? Dans le premier cas, faut-il comprendre « qui gignit » (« qui gignere solet » : Birt), ou « qui genuit » ? Dans

1. H. Wagenvoort, « *Genius a genendo* », *Mnem.* 4. S., 4, 1951, pp. 163-168.

les deux cas, quel est le sujet, qui engendre, ou qui naît ? Une autre discussion, dont il a été parlé plus haut, interfère avec celle-ci : aux origines, le Genius était-il dans les femmes aussi bien que dans les hommes, ou était-il réservé aux hommes, les femmes ayant leur Junon ? La majorité des auteurs récents, malgré l'excellente critique de Walter F. Otto (*RE.* VII, 1912, 1157-1158), admettent que la mise en couple de Genius et de Junon est ancienne et concluent (Latte ne change rien sur ce point aux vues de Wissowa) que, primitivement, Genius désignait « die spezifische Manneskraft », « la puissance spécifique du mâle », la faculté d'engendrer, en face de la nature féminine et de l'accouchement que patronnait Junon Lucina. Genius est alors « qui gignit », et l'on pense trouver une confirmation dans le nom du lit conjugal, *lectus genialis*.

On a vu ci-dessus les raisons qui engagent au contraire à considérer comme récente, sensiblement postérieure à Plaute, l'introduction de Junon dans cette affaire, celles aussi qui déconseillent de réduire la plus ancienne Junon à ne patronner que les fonctions physiologiques de la femme [1]. Quant au sens même de Genius, substantif archaïque et d'un type rare, il n'est pas si sûr qu'il soit actif ; le composé *ingenium*, qui est d'un type plus courant mais sûrement ancien lui aussi, n'a qu'un sens passif, à côté du verbe actif *ingignere* « faire naître dans » : parlant de l'instinct de conservation, Cicéron dit (*Nat. d.* 2, 124) *tantam ingenuit animantibus conseruandi sui natura custodiam* et, parlant d'un autre instinct réputé plus noble (*Fin.* 2, 46), *natura cupiditatem homini ingenuit ueri uidendi*. Plus matériellement, Lucain devait écrire (6, 439) : *herbasque nocentes rupibus ingenuit tellus*. Et pourtant *ingenium* n'est pas « ce qui fait naître dans, ce qui inculque, quod ingignit », mais « propriété, qualité innée (ou : caractère, tempérament), quod ingenitum est ». **Genium*, s'il existait à l'inanimé, serait de même, sans la nuance que comporte *in-*, « quod genitum est, la somme physique et morale de ce qui vient de naître » ; *Genius*, au genre animé, est cela même, personnalisé et, dans une large mesure, divinisé.

Ainsi séparé de celui de Junon et corrigé dans son étymologie, ce nom du Genius correspond bien à ce qu'il est en réalité. *Genius est deus*, dit Censorinus (3, 1), *cuius in tutela ut quisque natus est uiuit*. Et Otto (1159, l. 45 - 1160, l. 23) a justement remarqué que, si Genius était « qui gignit », on devrait s'attendre

1. Ci-dessus, pp. 300-301.

à le voir, dans la langue courante, chez les comiques où les occasions ne manquent pas, mêlé à la vie sexuelle, ce qui n'arrive jamais, alors que les expressions du type *Genio indulgere* s'appliquent couramment aux plaisirs de la table et que le Genius revient fréquemment dans les scènes de parasites. Bien avant que se dégageât dans le droit la notion de « personne », c'est Genius qui, dans la religion, s'en approchait le plus, et c'est encore Otto qui a souligné (1158, ll. 15-28) que la partie du corps humain qui était mise figurativement en rapport avec le Genius n'était pas l'organe sexuel [1], comme le voudrait la théorie en faveur, mais le front : *frontem Genio* (*consecratam esse*), *unde uenerantes deum tangimus frontem* (Serv. *Aen.* 3, 607). Enfin, la fête du Genius n'a rien de sexuel : c'est seulement, pour chacun, le jour anniversaire de sa naissance, son *dies natalis* (Censor. 2, 3).

Quant au *lectus genialis*, la discussion d'Otto (1160, ll. 23-43) est moins satisfaisante. Cette expression ne prouve pas ce qu'on lui fait dire. Les textes qui en proposent une explication sont au nombre de trois. 1° Servius (*Aen.* 6, 603) : « Sont proprement *geniales* (les lits) qui sont préparés pour les jeunes mariées ; ils sont ainsi nommés d'après la mise au monde des enfants, *a generandis liberis* » ; 2° Paul (p. 214 L²) : « Le *genialis lectus* est celui qu'on prépare dans les noces en l'honneur du Genius, duquel il tire son nom » ; 3° Arnobe (2, 67) : « Quand vous vous mariez, vous faites de petits lits avec une toge et vous invoquez les Genii de vos maris. » L'explication de Servius ne mentionne pas le Genius et paraît se référer directement à l'idée de fécondité qui est dans la racine *gen-* et qui, dans Pline par exemple, fait de *genialis* un synonyme de *fecundus* (*in tantum abundante geniali copia pecudum*, *N. H.* 17, 53 ; etc.). Ce n'est certainement pas le sens ancien de *genialis* et il est probable que les deux autres textes, qui font intervenir Genius, se fondent sur des rites authentiques (*in honorem Genii ; maritorum Genios aduocatis*). Mais que prouvent-ils ? Au moment où s'établit la condition matérielle, le cadre et le support des naissances (et donc des Genii) à venir, n'est-il pas naturel que soit évoquée la naissance de celui qui sera l'agent de cette propagation (et donc honoré et invoqué son Genius) ? Ce n'est pas en tant que dieu de la procréation, ce qu'il n'est nulle part ailleurs, que Genius figure ici : il y est ce qu'il est toujours ailleurs, la « per-

1. On a affirmé le rapport *genius*-phallus (Altheim, Grenier...) : ce n'est qu'une affirmation.

sonnalité » divinisée d'un homme, tel qu'il est venu au monde, issu d'une suite d'autres hommes dont chacun a eu son Genius, et appelé à mettre au monde, à travers des fils, une autre suite dont chaque terme aura aussi son Genius. Ce n'est pas du point de vue sexuel, c'est du point de vue de la *gens*, de la continuité des générations et donc des Genii, que se comprend et la consécration du lit nuptial au Genius du représentant actuel de la série, et l'hommage rendu à ce Genius par celle qui a été choisie pour continuer la série [1]. Il y a quelque chose de cela dans le poème que Tibulle (1, 7) consacre à Messala pour son anniversaire, c'est-à-dire pour la fête de son Genius. Après avoir évoqué les exploits militaires du triomphateur, il invite le Nil, Osiris, à s'associer aux joies de ce jour (v. 49-56) :

Viens ici, célèbre avec nous son Genius par le jeu et par les danses, étourdis les tempes par des flots de vin ! Que des parfums dégouttent de la chevelure brillante du dieu, qu'il reçoive sur sa tête, à son cou, de souples guirlandes ! Oui, viens, dieu de ce jour, que je t'offre l'hommage de l'encens et t'apporte de doux gâteaux trempés de miel d'Attique !

Quant à toi, Messala, puisses-tu voir grandir des enfants qui ajoutent aux exploits de leur père et, déjà glorieux, l'entourent dans sa vieillesse !...

Ce vœu prouve-t-il que le Genius de Messala a pour fonction propre de lui faciliter des engendrements ? Nullement. Le poète souhaite seulement que de dignes enfants prennent, dans la lignée, la relève de cet illustre père (*tibi succrescat proles*). Les nouvelles mariées qui, avant d'assumer leur rôle, *maritorum genios aduocant*, ne font pas autre chose.

Si mon Genius est ainsi, à la fois ou suivant les points de vue, la personnalité qui s'est constituée à ma naissance, un double de moi, présentant mes caractères et mes goûts, et enfin un être séparé de moi qui me protège, il est naturel que les autres, dans leurs rapports avec moi, le mettent à l'honneur. Ainsi se comprend l'usage, attesté dès les comiques, que l'esclave jure par le Genius de son maître (Plaut. *Capt.* 977 ; etc.), et la fréquence d'inscriptions votives d'esclaves au Genius du maître, — ce qui serait étrange si le Genius avait une valeur sexuelle. Au culte de ce Genius, toute la *familia* participe : *eum decet omnis uos concelebrare*, dit un *paterfamilias* en son anniversaire (*Pseud.* 165) ; mais c'est une participation ordonnée, qui laisse les premiers gestes au principal intéressé (Censor. 2, 3).

Chez les écrivains classiques, sur des peintures de Pompéï,

1. Cf. *primigenius*, qui ne signifie pas le premier-né parmi des frères, mais le premier absolu de toutes les générations, le « primordial ».

une représentation fréquente du Genius est le serpent, un serpent qui, naturellement, aime à se manifester dans le lit conjugal (Cic. *Diu.* 1, 36 ; Jul. Obs. 58), encore que le serpent père du premier Africain (Gell. 6, 1, 3) soit plutôt Jupiter. Mais la coloration grecque est ici évidente.

Une telle notion appelait des enrichissements. Ils se sont faits dans deux sens : par assimilation à d'autres représentations, et par extension à des domaines de plus en plus larges. Avant de s'annexer la représentation du δαίμων, du δαίμων ἀγαθός, le Genius a été rapproché des Lares et même confondu avec le plus familier de leur groupe. Nombre d'inscriptions rapprochent *Lares et Genium*, *Genio et Laribus* et, à la limite, Censorinus (3, 1) rapporte l'opinion de « beaucoup d'anciens auteurs », et notamment de Granius Flaccus, dans le livre *De indigitamentis* qu'il avait dédié à César et qui nous serait si précieux : *eumdem esse Genium et Larem.*

Une analogie naturelle a conduit, à une époque que l'on ne peut non plus préciser, à prêter un Genius aux dieux mêmes : ne sont-ils pas des « personnes » comme les hommes et, à défaut de mort, n'ont-ils pas, dans la mythologie hellénisante, une naissance ? L'exemple le plus ancien ne l'est pas beaucoup, ne datant que de 58 av. J.-C., mais l'usage est certainement antérieur : *sei quei ad huc templum rem deiuin(a)m fecerit Joui Libero aut Jouis Genio, pelleis coria fanei sunto*, lit-on à la fin des *leges* du temple de Jupiter Liber à Furfo (*CIL.* IX, 3513). Les exemples se multiplieront sous l'Empire, épigraphiques et littéraires, jusqu'au *Genius Priapi* de Pétrone (ch. 21), jusqu'au *Genius Junonis* de Martianus Capella (1, 53), — une Junon faisant seulement concurrence au Genius dans le cas des déesses. Mais l'esprit juridique ne s'est pas arrêté là : aux « personnes morales » que sont les familles, l'État, les provinces, les collèges, les unités militaires, un Genius a été attribué, simple protecteur, puisqu'il n'y a plus ici le moment essentiel d'une naissance, mais aussi sans doute expression de l'originalité, de la personnalité, parfois de l'esprit de corps, de ces diverses collectivités. Le plus remarquable est celui de la ville même de Rome, qui, à vrai dire, était « née », avait son *dies natalis*. Le commentateur de Virgile (*Aen.* 2, 351) rapporte, on l'a vu, qu'il y avait au Capitole un bouclier qui portait l'inscription : *Genio urbis Romae siue mas siue femina* [1]. En 218, à la suite d'un grand nombre de prodiges effrayants — et l'on était entre

1. Ci-dessus, pp. 55 et 60.

la Trébie et Trasimène — cinq *hostiae maiores* furent sacrifiées à un Genius (Liv. 21, 62, 9) [1] qui ne peut être que celui-là ou, équivalent, le *Genius populi Romani*, dont il est question plusieurs fois ensuite, toujours à l'occasion de prodiges (Cass. Dio 47, 2, 3 ; 50, 8, 2) ; il avait alors un temple sur le Forum, près de celui de la Concorde [2], et, sous l'Empire, plusieurs calendriers (*CIL.* I² 214, 245) prescrivent un sacrifice *Genio Publico, Faustae Felicitati, Veneri Victrici in Capitolio, Apollini in Palatino.* Ainsi associé à de grandes Entités, il eut quelque fortune, avec le Genius du prince.

Plus éloignée encore de la définition stricte, mais facilitée par l'assimilation du Genius au Lare, l'idée s'est formée que chaque lieu avait son Genius, *nullus locus sine Genio* (Serv. *Aen.* 5, 95). Mais, une fois acquise, elle a proliféré, au point que les portes, les thermes, les étables, les marchés, les moindres *anguli* produisirent de leur. En revanche, malgré une autre définition généreuse du même auteur (*Georg.* 1, 302 : *genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci uel rei uel hominis*), il ne semble pas que les *res*, au sens d'objets matériels, se soient ainsi sécrété des personnalités.

Dans sa valeur limitée, si le Genius des hommes est une notion familière, elle n'a pas été, jusqu'à l'intervention des philosophes et des hellénisants, une notion importante. Lares et Pénates occupent davantage l'esprit de Romains et, dans les rapports avec les dieux, cette entité moyenne, qui eût pu être un intermédiaire, ne joue aucun rôle. Pas un général n'invoque son Genius sur le champ de bataille, pas un magistrat, pas un orateur dans les tempêtes de la politique : tout se passe directement entre l'homme et les dieux, *uos ego obsecro*... La science sacrée n'a pas raffiné sur cet *ego*, constant partenaire des dieux, corps et âme, sang et volonté, souffle et pensée, ou, si de vieilles spéculations l'avaient analysé, ce qui n'est guère probable, elles auront été recouvertes et transfigurées par les mirages venus de la Grèce, et la religion n'en a rien retenu.

Cette réserve dans l'exploration de l'être humain, cette résistance à l'entraînement des mots est caractéristique des Romains, mais elle ne l'est pas moins des Indiens védiques, pourtant prompts aux grandes rêveries : alors que leurs frères de l'Iran, à la lumière du dualisme, dégagent en chaque homme sa *fravaši*, sa *daēnā*, etc., les poètes et les ritualistes du *ṚgVeda*, si habiles

1. Ci-dessous, pp. 460-461.
2. Le *G(enius) P(opuli) R(omani)* est figuré sur un denarius de Cn. Lentulus, vers 75 av. J.-C., Mattingly, *RC.* p. 68 et pl. XV, n° 4.

à reconnaître les détails du monde divin, ne se soucient pas de la structure invisible de l'homme ; dans leur langue religieuse comme dans celle de Rome, le vocabulaire de l'âme est court, et sans portée : c'est l'homme dans son unité qui implore Varuṇa, qui loue Indra [1]. On se gardera donc d'attribuer la pauvreté de ce chapitre de la théologie romaine à je ne sais quelle incapacité d'analyser, d'imaginer : c'est plutôt que, au cœur du Latium comme au seuil de l'Inde, les conquérants étaient entièrement tournés vers le monde, s'extériorisaient tout entiers dans des ambitions et dans des actes auxquels importaient plus la discipline de l'âme que sa connaissance, la pratique de la *magnanimitas* que l'exploration de l'*animus*.

2. Les morts.

Que reste-t-il de l'homme après la mort ? Ce qu'on entrevoit des croyances romaines avant les influences étrusques et grecques, est fruste et confus, — mais il ne faut pas oublier que, ici encore, l'Inde védique, malgré toute son imagination, n'est pas mieux partagée. Pour ces Arya débordants de vie, pour ces soldats-laboureurs latins attachés à l'œuvre qui se continue de père en fils, l'au-delà est sans charmes : jusque dans l'abnégation des héros, c'est « ce monde-ci » qui compte, et leur gloire, qui survivra par la mémoire des hommes. Pour le reste, on se contente de représentations sommaires. Les rapports entre morts et vivants sont sans intimité, sans confiance, — d'autant plus que le mort, si aimé, si admiré soit-il, est d'abord la source de la pire des souillures [2]. Le double sens d'un mot comme *funestus* en fait foi : la *familia funesta* n'est pas seulement en deuil et malheureuse, mais souillée, contaminée et contagieuse, jusqu'à ce qu'elle ait retrouvé la condition de *familia pura* [3]. Plusieurs fonctions sacrées requièrent de leur titulaire d'être *patrimus* et *matrimus*, « ἀμφιθαλής », d'avoir son père et sa mère vivants. Les morts sont essentiellement inactuels ; comme dit bien Latte (p. 100), « ils n'interviennent pas, en général, dans la vie des hommes ; quelque formidable

1. Les spéculations sur *ātman*, etc., sont postérieures.

2. Pline, *N.H.* 28, 23 : *cur ad mentionem defunctorum testamur memoriam eorum a nobis non sollicitari ?*

3. Une déesse Vacuna (« foci Vacunales ») semble avoir été invoquée par la famille d'un absent pour éviter que cette absence (voyage, guerre, maladie...) ne finisse mal, v. mon article « Vacuna », *Mélanges Geo Widengren*, 1972, pp. 307-311.

influence que le *mos maiorum* ait eue à Rome, il ne concerne que le souvenir des actions des vivants, non l'activité des morts. Le célèbre serment de Démosthène par les combattants de Marathon ne serait pas possible à Rome. Certes, on croit en leur pouvoir de venger la négligence ou la violation de l'ordonnance de la famille, mais, dans les besoins quotidiens, on ne prie ni les *Diui Parentes* ni les *Manes*. Il n'y a pas de représentations d'un royaume des morts, d'un au-delà où ils séjournent, ni d'un chef de ce royaume. Tout cela ne se développe que sous l'influence grecque, partiellement sous l'influence étrusque. L'impressionnante cérémonie de la *pompa funebris*, dans laquelle figuraient les morts de la *gens* avec les insignes de leurs fonctions, ne relève pas du culte des morts, mais a pour objet de rendre sensible aux yeux, en ce monde, la gloire de la famille. Ces divers faits n'engagent pas à penser que le culte des ancêtres ait joué à Rome un rôle fondamental. » Quand Cicéron, au second livre du *De legibus*, 45, écrit : *Nunc... de Manium iure restat*, la suite montre qu'il ne pense qu'aux fêtes de février et aux prescriptions, en effet minutieuses, de l'ensevelissement [1].

Le vocabulaire même, dans cette zone, est incertain. L'expression la plus usuelle dans les textes que nous lisons, *di(u)i Manes*, ou simplement *Manes*, bien qu'elle soit évitée par Plaute comme par Térence et bien qu'on assiste, sous l'Empire, à la suite de son expansion, est sûrement ancienne : Lucrèce (3, 52 ; 6, 760 : les deux fois *d. M.*), Cicéron l'emploient d'une manière qui donne à penser qu'elle est traditionnelle [2]. Mais elle est en concurrence avec une autre, assez étrange, *diui parentum* (Fest. p. 338 L[2], dans une *lex regia*), corrigée plus tard en *diui parentes*. *Mānes* était interprété par la plupart des érudits romains comme un euphémisme « les Bons dieux » (cf. *manus* « bon », avec son contraire étymologique, *immanis*), et c'est en effet l'origine la plus probable [3]. Quant au génitif *parentum* dans *diui parentum*, il conduit à reporter primitivement sur *diui* tout le poids du concept : non pas « divins » mais « dieux », sans qu'il soit possible de préciser le rapport qui était senti entre ces « dieux »

1. Dans sa lettre à son fils (sans doute authentique : H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, I, 1952, p. 88), Cornélie l'exhorte à respecter la volonté de sa mère, de celle qu'il honorera comme une divinité quand elle sera morte et à qui il sacrifiera ; il est douteux que ce soit là une croyance proprement romaine.

2. Elle est dans la formule de la *deuotio*, ci-dessus, p. 108.

3. L'explication de *Manes* comme apparenté à phryg. Μήν, Latte, p. 99, n. 3, est invraisemblable.

et les *parentes*, ou ancêtres, dont ils étaient les dieux. Ces deux dénominations ont en commun un trait frappant : ce sont des pluriels ; elles désignent collectivement la foule des morts — concept qui rappelle celui des *Pitárah* du *ṚgVeda*, qui, eux non plus, ne se divisent pas en singuliers. Même lorsque, par une déviation de son sens, *di Manes* sera employé pour désigner l'âme d'un défunt particulier, le pluriel, paradoxalement, subsistera (ce qui est, soit dit en passant, une preuve de l'antiquité du mot) : on dira (*diui*) *Manes alicuius*, et nous-mêmes nous parlons encore, dans les solennités, des « mânes d'Un Tel ». S'il y a une nuance, on peut penser que, avec *diui parentum*, le caractère « ancêtre » était mis davantage en évidence, tandis que les *Manes* étaient plutôt une classe d'êtres à part ; ainsi s'expliquerait que *diui Manes* paraisse désigner parfois, outre les morts, tout le confus peuplement de l'autre monde [1].

A une époque qu'on ne peut préciser, il semble qu'une des conceptions grecques des δαίμονες aient réorienté l'idée romaine des Manes. De l'expression de l'*Enéide* (6, 743), *quisque suos patimur Manes*, « chacun de nous subit ses Manes », M. Pierre Boyancé a rapproché les derniers mots de la *Laudatio Turiae*, éloge funèbre qu'un mari a fait de sa femme, et de peu postérieur à Virgile : *te di Manes tui ut quietam patiantur atque ita tueantur opto*, « je souhaite que tes dieux Manes te permettent d'être dans le repos et t'y protègent. [2] » Dans ces deux cas au moins, et sans doute dans d'autres, les *di Manes* se distinguent de l'âme, sont des « démons » protecteurs, éventuellement vengeurs, comparables aux deux démons personnels de certaines spéculations grecques que Servius, à propos du vers de Virgile, a justement évoqués : « Quand nous naissons, nous recevons deux génies, dont l'un nous exhorte au bien et dont l'autre nous entraîne au mal. » Mais bien entendu, ce n'est pas là une idée proprement romaine.

Les seules périodes de l'année où les vivants s'occupaient spécialement des morts étaient les *Parentalia* de février et les *Lemuria* de mai.

1. Bibliographie sur les *Manes* dans Latte, p. 100, n. 2 ; la meilleure étude est F. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*, *ARW.*, *Beiheft* 1, 1943.

2. « Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine », *RPh.* 61, 1935, pp. 189-202. L'auteur a par la suite un peu modifié son interprétation : « Sur le discours d'Anchise (*Enéide*, VI, 724-751) », *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, pp. 60-76 (notamment 69-72), et *La religion de Virgile*, 1963, pp. 170-174.

Les premiers duraient du 13 au 21 février, *dies parentales* ou *ferales* (Ov. *F.* 2, 548 et 34). Pendant cette neuvaine, les magistrats cessaient de porter leurs insignes, les temples étaient fermés, le feu ne brûlait pas sur les autels et l'on ne contractait pas mariage (Lyd. *Mens.* 4, 29 ; Ov. *F.* 2, 533). Seul le dernier jour, que les calendriers appellent *Feralia*, était de fête publique, les huit premiers paraissant réservés à des rites privés, bien que le calendrier de Philocalus, au 13 février, note *Virgo Vesta[lis] parentat* (*CIL.* I² p. 309). Le mot *parentare*, qui paraît signifier « faire *parentes*, traiter en *parentes* », implique que chaque famille s'occupe alors de ses morts : *animas placate paternas*, glose Ovide, à qui nous devons à peu près toute notre information sur la fête (*F.* 2, 527-564). On apporte sur les tombes mêmes des couronnes et un festin très simple, du sel, du pain amolli dans du vin pur, quelques violettes. Pendant ces neuf jours, les morts remontent, errent çà et là, et se repaissent des mets qu'on leur a servis (*ibid.* 565-566). Il ne semble pas qu'ils profitent de ces courtes vacances en plein air pour inquiéter les vivants ni pour hanter les maisons. On ne voit pas bien ce qui, privément, distingue les *Feralia* des jours précédents, puisque Varron (*L.L.* 6, 13) les définit *ferunt tum epulas ad sepulcrum quibus ius ibi parentare* (cf. Ovide lui-même, 569), sauf peut-être (Fest. p. 202 L²) le sacrifice d'une brebis ; mais, chez Varron comme chez Festus, il paraît ne s'agir que de jeux de mots étymologiques (*a* ferendis *epulis*, *a* feriendis *pecudibus*). Quant aux rites publics, il n'en subsiste rien. A ce jour, en outre, une vieille femme, entourée de jeunes filles, sacrifiait à une Tacita qui, d'après Ovide (615), serait la *Mater Larum* (peut-être par jeu de mots sur *laruae*), et que l'agréable historiette qu'il raconte n'éclaire pas. Le 22 février, lendemain des *Feralia*, un festin réunissait les membres d'une famille et ce rassemblement s'appelait d'un nom particulier, *Caristia* (*Cal. de Philoc.*, Ov. *F.* 2, 617, etc.), pour lequel subsiste d'ailleurs la variante *cara cognatio* (Tert. *Idol.* 10, 3).

C'est un autre aspect des morts qui fonde les rites des *Lemuria*, les 9, 11 et 13 mai, malgré les offrandes faites, cette fois encore, sur les tombeaux (Ov. *F.* 5, 425-426). Les ancêtres, sous le nom de *lemures*, sortaient et, plus hardis qu'en février, revenaient visiter la maison où ils avaient vécu ; à ces hôtes peu souhaitables il fallait donc opposer des gestes, des paroles capables de les apaiser et de les éloigner.

Vers le milieu de la nuit, dit Ovide (429-444), quand le silence favorise le sommeil, quand les chiens et les divers oiseaux se sont tus, l'homme

qui n'a pas oublié les anciens rites et qui craint les dieux se lève. Ses deux pieds sont sans chaussures. Faisant claquer ses doigts réunis contre le milieu de son pouce, il se signale, pour éviter qu'une ombre légère, s'il marchait sans bruit, ne surgît devant lui. Trois fois, il se lave les mains dans l'eau d'une fontaine ; il se tourne et prend dans sa bouche des fèves noires qu'il crache ensuite derrière lui tout en disant : « Je jette ces fèves ! Par ces fèves, je me rachète, moi et les miens ! » Il répète cette formule neuf fois, sans regarder derrière lui : on pense que l'ombre ramasse l'offrande et, invisible, le suit. De nouveau il touche l'eau, fait tinter un objet de bronze et prie l'ombre de sortir de sa maison. Par neuf fois, il dit encore : « Manes de mes pères, sortez ! » Alors seulement il se retourne, convaincu qu'il a correctement accompli les rites.

Il ressort de ce texte que le revenant, s'il n'était pas attiré gentiment vers la porte par les fèves dont il est friand, entraînerait avec lui dans la mort quelques vivants. La précision des règles inspire confiance, mais les formules ont été évidemment retouchées pour entrer dans le mètre [1], et l'on ne peut assurer que, dans l'exhortation finale, les esprits étaient en effet appelés *Manes paterni* [2].

Ces *lemures* de mai ne s'identifient pas avec les *laruae* qui, à n'importe quel temps de l'année, viennent non pas visiter, mais tourmenter les vivants, et dont les personnages de Plaute parlent sans sympathie. Ils pénètrent même dans l'homme avec de fâcheuses suites pour son esprit ; le médecin des *Ménechmes* peut demander : *Quid esse illi morbi dixeras ? narra senex, num laruatust aut cerritus ? fac sciam num eum ueternus aut aqua intercus tenet ?* (889-891) : la *laruatio* est ainsi mise en concurrence de diagnostic avec la léthargie et l'hydropisie, et d'abord avec la folie furieuse, le « possédé des *laruae* » et le « possédé de Cérès » (*cerritus*, cf. Δημητρόληπτος) devant présenter les mêmes symptômes, et aussi le « possédé des nymphes » (*lymphatus*, cf. νυμφόληπτος). C'est dire qu'il ne faut pas prétendre circonscrire la notion : cauchemars, méchants esprits sans doute, dans une complète anarchie, s'y mêlaient aux morts inconnus.

La liaison entre les Manes du mort et le Genius du vivant a été faite, mais tardivement. Rien ne permet de penser que, primitivement, les Genii se transformaient en *diui parentum*. Vidé de sa substance, évanescent, c'est encore un être complet

1. Cf. la formule attique : θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστηρία.
2. Il n'y a aucune raison de dénoncer « a blunder of Ovid », comme fait H. J. Rose, approuvé par Latte, p. 99, n. 2.

que le mort, mais un être anonyme, perdu dans une immense foule. On voudrait pouvoir, des divers modes de funérailles, déduire une succession, par évolution ou par changement, dans les idées relatives à la vie *post mortem* et l'entreprise a été tentée plus d'une fois. Mais il faut être très prudent en ces matières. Comme il a été rappelé dans les Remarques Préliminaires, de nombreux exemples prouvent que crémation et inhumation peuvent se côtoyer ou se supplanter dans une même société sans entraîner de divergence dans les croyances. Si donc, à Rome, dès l'aube de l'histoire, dès la préhistoire, on observe le passage d'une des manières d'expédier le mort à une autre, il ne faut en conclure mécaniquement ni à des renouvellements ethniques ni à des changements dans les conceptions. Pline (*N. H.* 7, 187) donne un exemple des causes bien différentes qui peuvent intervenir : « Brûler les corps n'est pas à Rome une institution de la plus haute antiquité. D'abord on les enterrait. L'usage de les brûler s'établit quand les Romains se furent aperçus, dans des guerres lointaines, que les tombeaux n'étaient pas toujours des asiles sacrés. Cependant plusieurs familles conservèrent l'ancienne coutume. Le dictateur Sylla est le premier des Cornelii qu'on ait brûlé. Il en avait donné l'ordre lui-même parce que, ayant déterré le cadavre de Marius, il craignait le talion. » Cette décision de Sylla n'implique évidemment pas sa conversion à d'autres vues sur l'au-delà.

On ne peut non plus demander aucune lumière à la notion, elle-même obscure, d'Orcus [1]. Plaute, comme Cicéron, ne connaît Orcus que comme une personne divine, auprès de qui l'on va (*Asin.* 606), qui sait si quelqu'un est vivant ou mort (*Capt.* 283), qui accepte ou refuse les candidats à son empire (*Pseud.* 795), etc. Sans doute n'est-ce pas l'état le plus ancien : Plaute, visiblement, l'assimile à Pluton, régnant sur « l'Acheruns » dont il fait le royaume des morts. Mais rien ne permet de décider. Le culte, public et privé, l'ignore. La note de Festus (Paul. p. 363 L[2]), *Quietalis ab antiquis dicebatur Orcus*, n'enseigne rien qu'on n'attende a priori d'une telle représentation.

1. Le rapprochement avec gr. ὅρκος n'est qu'un jeu de mots. Sur Orcus, parmi les dernières études : H. Wagenvoort, « Orcus », *SMSR.* 14, 1938, pp. 32-64, repris dans *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, pp. 102-131 ; J. Heurgon, « Le lemme de Festus sur Orcus (p. 222 L) », *Coll. Lat.* 23 (= *Hommages à M. Niedermann*), 1956, pp. 168-173 (dérivation étrusque).

CHAPITRE V

FORCES ET ÉLÉMENTS

1. Troisième fonction.

Quantité de divinités s'occupent des produits de la terre et spécialement des céréales, quand ils approchent de leur maturité ou qu'ils sont déjà au service de l'homme : Robigus, la Rouille, pour les épargner à la prière du *flamen* de Quirinus, Flora pour les faire épanouir, Consus pour les protéger quand ils sont en dépôt, Ops pour garantir l'abondance des moissons, Quirinus lui-même, dont la fête achève le temps de torréfaction des grains. Mais, plus profonde, plus large et plus continue dans son action, il y a Cérès, la Croissance, avec son intime associée, Tellus, la Terre [1], dont Ovide (*F.* 1, 671-674) a fort bien caractérisé la collaboration :

> Propitiez les mères des cultures, Tellus et Cérès, avec leur propre épeautre et les entrailles d'une truie pleine. Cérès et la Terre assurent la même fonction : l'une fournit aux cultures leur origine et l'autre leur lieu.

Sous la réserve qu'elles sont toutes deux actives, *causa* et *locus* définissent bien les deux Entités, dont l'une restitue, transforme, ce qui a été confié à l'autre, dont l'une manifeste ce que l'autre a caché. Unies ou séparées dans le culte suivant les saisons, elles sont vraiment, toutes deux, *matres frugum*. Un agent masculin, plus obscur, collabore avec elles : Liber. Aucune de

1. Outre les articles tous importants sur Tellus dans *DA.* (J. A. Hild), dans *RL.* (Wissowa), sur Terra Mater dans *RE.* (S. Weinstock), et le livre très personnel de F. Altheim, *Terra Mater*, *RVV.* 22, 2, 1931 (pp. 108-129 « Ceres und Tellus »), v. surtout J. Bayet, « Les *feriae sementiuae* et les indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus » (v. ci-dessus, p. 51, n. 1), et H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, 1958 (cf. P. Boyancé, *REA.* 61, 1959, pp. 111-120 = *Etudes...*, pp. 53-63). On sait le relief, parfois étonnant, donné à la Terre Mère depuis A. Dieterich, *Mutter Erde*, 1905. Sur l'ensemble des fêtes agricoles à Rome, voir aussi le chapitre de ce nom dans A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, 1941, pp. 56-87. Rapports étroits de Cérès et de Tellus dans l'affaire de Sentinum (vœu à l'une, intervention de l'autre, ci-dessus, pp. 260-261), dans les deux versions du châtiment de Sp. Cassius (Liv. 2, 41, 10-11).

ces divinités n'a été insérée par l'annalistique dans la liste des « dieux de Titus Tatius » : elles gouvernent la fécondité d'une autre manière que celles qui y sont nommées.

Aucune formule n'est attestée qui réunisse en couple le Ciel et la Terre, comme c'est le cas chez tant de peuples, en Grèce et dans l'Inde védique en particulier. Quand, au début de son traité d'économie rurale, Varron invoque *Juppiter pater* et *Tellus mater*, en les qualifiant *parentes magni*, il parle en philosophe, nourri de lettres grecques, il ne se réfère pas à un usage liturgique de Rome. Certes l'eau du ciel est nécessaire à l'opération de Cérès, mais ce mariage, tant célébré chez d'autres peuples, n'est pas expressément marqué dans le culte.

Si le temple de Tellus sur l'Esquilin date seulement de 268, il y a des raisons de penser que l'emplacement, depuis plus de deux siècles au moins, lui était consacré [1]. En tout cas sa principale fête est d'une grande antiquité [2]. Le 15 avril, deux jours après les Ides, avait lieu une véritable boucherie sacrée. Dans les bâtiments des trente curies et sur le Capitole, et aussi, privément, dans les champs, on sacrifiait *forda boue*, une vache pleine, dans la cérémonie dite *Fordicidia*. De ce que la fête n'est pas nommée d'après la déesse, mais d'après l'acte, on a parfois conclu que la déesse n'y était pas primitive et que le rite avait d'abord relevé de la magie pure, contraignant directement la nature sans l'intermédiaire d'une personne, d'une volonté divine. C'est une vue de l'esprit, que contredisent les descriptions. Il est partout question de sacrifices, dont la bénéficiaire est Tellus (Ov. *F.* 4, 634 : *Telluri... uictima plena datur* ; 665 : *Tellus placanda*) ou, en grec « Déméter » (Lyd. *Mens.* 4, 72).

Le principe de ce sacrifice est clair. Nous sommes, dit Ovide (633-634), au moment où tout est gravide, la terre avec la semence, comme les bêtes ; c'est pourquoi, à Tellus pleine, on offre une victime pleine : et en vertu de la règle symbolique ordinaire qui veut qu'on offre à une divinité des victimes qui lui soient homologues (femelles ou mâles, suivant son sexe ; blanches, rouges ou noires suivant la zone ou l'effet de son action) ; et aussi pour lui fournir ce qu'elle doit, sous une autre forme, produire. On rapportait à Numa l'institution des rites : une année, toute la fécondité végétale et animale paraissait corrompue ; « Cérès, dès les premières pousses, décevait le paysan », les vaches avortaient, les brebis mouraient en mettant bas...

1. Weinstock, *art. cit.*, col. 804.
2. Ce qui suit résume le premier essai de *RIER.* (« *Fordicidia* »), pp. 11-25, où l'on trouvera les références aux textes rituels indiens.

Numa consulte Faunus, donneur d'oracles et connaisseur, sinon dépositaire, des secrets de la vie. Le dieu lui répond énigmatiquement : « Il te faut, roi, apaiser Tellus par la mort de deux vaches, mais n'en sacrifie qu'une et qu'elle fournisse deux vies. » Egérie donne la solution de l'énigme : « Ce qu'on te demande, dit-elle au roi, ce sont les entrailles d'une vache pleine. » Numa se conforme à l'ordre ; « une année féconde arrive, où la terre et le bétail portent leur fruit » (Ov. *F.* 4, 641-672).

Des sacrifices de vaches pleines sont rares dans le monde. Mme Marie-José Tubiana en a fort bien décrit et analysé plusieurs dans un groupe de sociétés africaines [1], mais le plus utile parallèle est fourni par les Indiens védiques, qui nomment la victime, d'une autre expression énigmatique, « la vache à huit pieds », *aṣṭāpadī*. Le développement des rites, à Rome et dans l'Inde, est parallèle et, une fois de plus, les commentaires des brahmanes éclairent le rituel romain en même temps que le rituel indien.

Ce dernier, annexé à la cérémonie de consécration royale [2], adresse l'offrande de deux vaches pleines à la Terre et aux Marut, traités en la circonstance de « paysannerie (*viśaḥ*) des dieux ». Mais une telle offrande posait aux liturgistes un embarrassant problème, car, si elle paraît recommandable par son abondance, deux vies en un corps, elle est d'autre part incorrecte, l'embryon, animal imparfait (*avikṛtāṅga*, « aux membres indifférenciés »), n'étant pas propre au sacrifice. Il fallait donc trouver un moyen d'associer l'embryon au sacrifice sans cependant le sacrifier. La solution trouvée est celle-ci. Une fois la vache tuée, un des prêtres sacrifiants tire du ventre l'embryon et, sans rien couper de ses membres, se borne à extraire de son cou du « suc gras », qui le représentera dans l'offrande. La vache est alors traitée comme une victime ordinaire : les morceaux sacrificiels sont prélevés et cuits sur le feu, avec le « suc gras » de l'embryon, et finalement offerts. Quant à l'embryon lui-même, il reste disponible pour une autre opération bénéfique,

1. « Un rite de vie, le sacrifice d'une bête pleine chez les Zaghawa Kobé du Ouaddaï », *Journal de psychologie*, 1960, pp. 291-310 ; mais, d'après les descriptions mêmes de l'auteur et contre son interprétation, il semble que l'utilisation de l'embryon (non sacrifié ; secondairement traité) est la même que dans l'Inde et à Rome.

2. Une variante est prévue, accidentelle, quand, dans le sacrifice d'une vache qui doit être stérile, on s'aperçoit que la victime est pleine ; elle est aussitôt enlevée à ses destinataires (Mitra et Varuṇa) et offerte aux Marut, toujours en tant que « commun peuple » des dieux.

qui n'est plus sacrificielle : face à l'est, sans paroles consécratoires, il est livré aux Marut, puis recouvert de charbon, tandis que le prêtre récite [1] une strophe d'hymne demandant au Ciel et à la Terre « d'assaisonner ce sacrifice et de nous remplir de choses qui sustentent ». Ainsi tout est arrangé pour le mieux : le sacrifice est bien fictivement double, et cependant sans le défaut qu'entraînerait l'immolation d'un être incomplet ; d'autre part, l'embryon n'a pas été perdu, a servi dans un rite supplémentaire.

A défaut de livres liturgiques, nous avons le résumé précis, technique, qu'Ovide a fait de la cérémonie et qui prouve que les Romains avaient résolu de façon très voisine le même problème. Pour eux non plus, en effet, l'embryon n'était pas une victime possible, puisque, avant d'être accepté, à la *probatio*, l'animal destiné au sacrifice devait être reconnu *purum*, complet et sans défaut, ce qui exclut, même comme *lactentes*, les victimes trop jeunes et, à plus forte raison, les embryons. Voici donc ce qui se passe :

> Quand les officiants ont arraché les veaux des entrailles et placé dans le foyer fumeux les *exta* découpés, l'aînée des vierges Vestales brûle les veaux, afin que la cendre serve à la purification des groupes populaires, au jour de Palès.

Ainsi, comme dans l'Inde, les destinées liturgiques de la mère et du petit sont différentes : la vache est tuée avec son embryon, mais, aussitôt après, celui-ci est extrait, et c'est seulement alors que les *exta* de la vache, victime *pura*, sont prélevés et transmis aux dieux. L'embryon, lui, est réservé pour un autre service, qui n'est pas un sacrifice, et que nous retrouverons bientôt. C'est le schéma même du sacrifice de l'*aṣṭāpadī*.

Telle est la principale circonstance où Tellus soit servie seule. On ne sait s'il faut y rapporter l'indication de Varron, disant que « les pontifes sacrifient à Tellus » et à quelques-unes de ses indigitations masculines, Tellumo, Altor, Rusor [2]. En tout cas, à en juger par le sentiment d'Ovide tel qu'il ressort du récit étiologique, la gestation souhaitée est d'abord celle des céréales,

1. Dans la variante accidentelle.

2. Il n'y a pas de « couple » *Tellumo-Tellus* du type *Liber-Libera*, ni d'hésitation sur le sexe de la divinité : il ne faut pas, sauf pour polémiquer, si l'on est saint Augustin, extraire *Tellumo* de la série où il figure (*Ciu. D.* 7, 23, 2 fin), et qui est à Tellus ce que la série *Veruactor*, etc., est à Cérès, ci-dessus, p. 51 et p. 60, n. 1. Il n'y a pas non plus de raison de donner à *Tellumo* une origine étrusque. *Tellurus*, dans Martianus Capella 1, 49, a toutes chances de n'être qu'une variante archaïque du génitif *Telluris*.

mais les femelles en reçoivent aussi bénéfice. Le service de Tellus garde la généralité qui est usuelle chez les « Terres-Mères ».

Cérès pose d'autres problèmes. Elle a eu la chance, malheureuse pour qui cherche à connaître la plus vieille religion romaine, d'une *interpretatio graeca* précoce et pleine d'avenir [1] : dès la fin des temps royaux peut-être, elle est devenue Déméter et s'est annexé progressivement le riche domaine, la dramatique légende, les rites mêmes, presque les mystères de la grande déesse. L'assimilation paraît avoir été aussi faite, indépendamment, en pays osque : une des principales inscriptions qui ont survécu en cette langue énumère, sur bronze, les « stations » « qui sont *húrtín Kerríín*, dans le jardin (sans doute le bois sacré) de Cérès », près d'Agnone ; parmi les premières divinités qui ont ainsi leurs stations, sont nommées coup sur coup Cérès et « la fille de Cérès » : il s'agit évidemment de Déméter et de Perséphone [2]. Une autre inscription, sur plomb, une formule de malédiction, voue, remet trois fois les maudits *Keri Arentikai*, c'est-à-dire sans doute à Cérès Vengeresse, autrement dit à une Déméter infernale [3].

Son nom, qui suit une déclinaison exceptionnelle (*-ēs*, *-eris*), dérive de la même racine que l'inchoatif *cresco* et que le causatif *creare*. C'est sans doute un abstrait, la « Croissance » personnifiée. Cette racine **ker-* a sensiblement le même champ sémantique que, en indo-iranien, *sū-*, vieille racine indo-européenne qui avait donné à la langue commune les noms du fils (**sūnu-*, υἱός...) et sans doute de l'animal très fécond qu'est le cochon (lat. *sūs*, etc.) : le védique *sūte* signifie « il, elle enfante, produit », et, conjugué *suváti*, « il donne l'impulsion » ; d'où le substantif radical *sū-* « celui, celle qui enfante » d'une part, le nom du dieu *Savitár* « l'Impulseur », d'autre part, qui est le plus actif des « dieux des commencements » dans la mythologie et dans les rituels. En latin, la racine équivalente **ker-* a produit d'une part le nom de la déesse *Ceres* (dont la victime typique est la truie), d'autre part la dénomination archaïque du « dieu des commencements », *cerus manus*, que les érudits anciens savaient encore traduire « creator bonus » (Paul. p. 249 L²) et qui paraît avoir qualifié Janus. Le parallèle indien enseigne qu'il n'y a pas lieu de considérer, comme on fait souvent, *cerus* comme une « Cerès masculine » : Janus, « creator » parce que « *initiator* »,

1. D. Sabbatucci, « Di alcuni sacrifici romani alla luce del mito di Korè », *SMSR.* 28, 1957, pp. 53-66.
2. Rituel de la table d'Agnone, Vetter, nº 147.
3. Vetter, nº 6.

n'a pas de rapport avec Cérès, qui porte en elle-même le ressort de la croissance [1].

Outre ce nom archaïque, l'existence d'un *flamen Cerialis* garantit l'antiquité et l'importance de la déesse. Mais jusqu'à quel point a-t-elle été transformée par Déméter ? Les avis divergent. Certains critiques radicaux affirment que tout ce que nous savons est tellement contaminé de grec que le tri est impossible. D'autres l'ont entrepris patiemment et prudemment, et l'on suivra avec profit le plus récent exégète de cette question compliquée, M. Le Bonniec [2].

Les *Cerialia* du 19 avril — par la suite, terme d'une période qui commença le 12 — suivent, à quatre jours, les *Fordicidia* du 15 : un tel intervalle dénonce souvent une parenté entre les fêtes qu'il sépare, et relie donc ici Tellus et Cérès, tout en respectant leur distinction. Les deux rituels correspondent bien, symboliquement, à leurs rôles respectifs : à la Terre « gravide » avaient été immolées des vaches pleines ; des *Cerialia*, outre le sacrifice de l'animal propre de la déesse, la féconde truie (au moins dans le culte privé, Ov. *F.* 4, 413, au 12 avril), on ne connaît qu'un rite, et il concerne, par avance, la moisson sortie : les *ludi* du 19 avril comportaient une scène barbare, magique et non sacrificielle ; on lâchait dans le Cirque (Ov. *ibid.* 679-682) des renards « dont le dos portait, attachées, des torches ardentes ». La valeur de ce lâcher, de ces renards, de ce feu, est très discutée, mais, qu'on les comprenne comme lustratoires ou fécondants [3], ils ne peuvent concerner que les épis en formation, après leur sortie de terre. Plus tard, aux *Ambarualia* de mai, comment Cérès eût-elle été absente ? Ce qui est conservé du chant des Arvales ne parle pas d'elle et, à côté de Mars, protecteur combatif du champ, ne mentionne que les Semones, génies des semences, et les Lares, génies du lieu ; mais plusieurs descriptions de la fête (triple circumambulation, lustration soit du *pagus*, soit d'un domaine) font bonne place à la déesse de la croissance (Tib. 2, 1 ; Verg. *Georg.* 1, 338-350). Enfin, avant la récolte, une *porca praecidanea* lui était sacrifiée avec un rituel dont Caton a noté le détail (*Agr.* 134). Voilà

1. Sur Çerfus, v. ci-dessus, p. 255-256.

2. V. aussi J. Bayet, « Les *Cerialia*, altération d'un culte latin par un mythe grec », *RBPhH.* 1951, pp. 5-32, 341-366, repris dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 89-129.

3. Outre les renards de Samson, cf. les quadrupèdes et les oiseaux enflammés à la fête iranienne de Sädäh, A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, 1917 (*Archives d'Etudes Orientales de Lundell*, 14, 1), pp. 164-169.

ce qu'on peut, avec une grande vraisemblance, attribuer en propriété exclusive à la Cérès la plus ancienne : la dissociation d'avec Tellus se fait, on le voit, à partir des fêtes d'avril, la première déesse s'effaçant en quelque sorte devant la seconde.

Au contraire, les *feriae sementiuae*, fête double dont la mobilité paraît se limiter à la seconde partie de janvier, associent les deux déesses (Ov. *F.* 1, 657-696), comme il est naturel à ce point de la carrière du grain où tous ses mystères s'accomplissent encore dans la terre [1]. Et déjà le 13 décembre, à la fin des semailles, une fête commune les réunissait peut-être, mais elle n'est attestée qu'en un temps où elle revêtait la forme étrangère du lectisterne (*CIL.* I² pp. 336-437 : fragment du calendrier de Préneste).

La fécondité a d'autres provinces que les champs et les travaux agricoles. Pas plus à Rome qu'en Grèce ou dans l'Inde, la Terre Mère n'a de telles limitations, et la déesse « Croissance » ne peut se désintéresser de la race humaine. *Quidam*, dit Servius II (*Aen.* 4, 166), *Tellurem praeesse nuptiis tradunt* ; et il en donne pour preuve que les jeunes filles, soit en allant à la maison de l'époux, soit après leur arrivée, lui sacrifient *uariis nominibus uel ritu*. Tellus retrouvait ici sa compagne ordinaire, puisque, dit Festus (p. 204 L²), *facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant*. Et le lien de Cérès et du mariage se poursuivait après les rites des noces : d'après Plutarque (*Rom.* 22, 5) la « loi de Romulus » qui limite à trois les cas où un mari peut légitimement répudier sa femme (empoisonnement d'enfants, soustraction de clés, adultère), ordonne que, s'il la renvoie pour d'autres motifs, « la moitié de sa fortune appartienne à la femme et que l'autre moitié soit consacrée à Déméter. »

Enfin, réserve de la fécondité et de l'avenir, la Terre recèle aussi, dans ses étages inférieurs, le sombre domaine auquel les morts accèdent par leurs tombeaux et avec lequel l'État maintient par le *mundus* une communication contrôlée : il y a une constante et mystérieuse liaison entre ce qui disparaît et ce qui naît, entre les ombres évanescentes et la vie en gestation. Sans qu'on puisse dire que les deux déesses soient des « déesses de la mort », elles interviennent dans deux circonstances des rites funéraires : après toute mort, semble-t-il, une truie était offerte à Cérès pour purifier la famille et, comme ce sacrifice était fait en partie « le corps présent », la truie était dite *prae-*

1. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, pp. 3-13.

sentanea (Fest. p. 357 L[2]) ; d'autre part (Varr. dans Non. p. 240 L) si un mort n'était pas inhumé (*humatus*), la famille ne pouvait redevenir pure qu'en offrant à Tellus et à Cérès une truie appelée, cette fois, *praecidanea* comme celle qui précède la moisson, avec laquelle elle a été parfois confondue. Enfin, on se souvient que le *mundus* était de Cérès et qu'il se trouvait sans doute dans l'enceinte du temple de cette déesse.

On entrevoit ainsi deux importantes entités de la religion la plus ancienne, parentes et irréductibles, entre lesquelles il n'y a pas de raison de supposer une chronologie [1].

Un autre couple de divinités du même groupe, qui n'a pas eu la fortune de Cérès, ou plutôt qui n'a guère survécu comme groupe qu'en s'associant à Cérès, est Liber-Libera [2]. Les *Liberalia* se célèbrent le 17 mars. Par Varron (*L.L.* 6, 14), par Ovide (*F.* 3, 713-790), nous connaissons quelques-uns des rites de cette fête, qui paraît ancienne : de vieilles femmes couronnées de lierre qu'on appelait généreusement *sacerdotes Liberi* vendaient dans la rue des gâteaux de miel ; elles avaient avec elles de petits foyers portatifs sur lesquels une partie du gâteau était offerte à Liber au nom de l'acheteur. D'autre part, les jeunes gens revêtaient ce jour-là le vêtement d'homme, *toga uirilis* ou *libera*. Saint Augustin, d'après Varron, mais peut-être un Varron qu'il retouchait, en dit davantage : le couple Liber-Libera présiderait aux composantes mâle et femelle de la génération, exactement à la « libération » — ce qui n'est qu'un jeu de mots — de ces composantes, sous forme de semence (*Ciu. D.* 7, 3, 1) ; en certains lieux d'Italie, le culte aurait revêtu des formes particulièrement impudiques ; un phallus, promené en char dans la campagne, aurait été ramené en ville triomphalement ; à Lavinium, un mois entier lui aurait été consacré, pendant lequel chacun se répandait en propos obscènes jusqu'au moment où le membre, après avoir traversé le Forum, était replacé dans

1. R. Schilling a proposé de comprendre Dea Dia, dans le culte des Arvales, comme la déesse du ciel lumineux, du « beau temps » nécessaire à l'agriculture et spécialement aux plantes sorties de terre, à l'air libre (*sub dio*) : « Dea Dia dans la liturgie des Frères Arvales », *Coll. Lat.* 102 (= *Hommages à Marcel Renard*, II), 1969, pp. 675-679.

2. Outre les articles *Liber (pater)*, *Libera*, dans *DA.* (J. Toutain), *RL.* (Wissowa), *RE.* (Schur), et la vieille dissertation de A. Schnegelsberg, *De Liberi apud Romanos cultu capita duo*, 1895, on dispose maintenant de A. Bruhl, *Liber pater, origine et expression du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, 1953 (Premier chapitre, pp. 13-29 : « Le problème du *Liber pater* italique »).

son conservatoire ; les plus honnêtes matrones auraient eu le devoir d'aller l'y couronner publiquement, et cela pour assurer la bonne venue des semailles, en repoussant la *fascinatio* (*ibid.* 7, 21) ; à Rome, des représentations des organes masculin et féminin auraient été placées dans leur temple, l'un pour Liber, l'autre pour Libera. De cette débauche de détails comme d'un des rites connus de la fête, il résulte du moins que Liber et Libera avaient une juridiction assez générale sur la fécondité, et non pas seulement, quant à Liber, celle qui l'a fait assimiler à Dionysos, la croissance du raisin. Cependant cette spécialisation doit être très ancienne : non loin de Rome, à Faléries, une inscription sur vase qui paraît dater des environs de l'an 600 [1] demande que Cérès donne de l'épeautre (*farme(n)tom*) et Loufir, c'est-à-dire Liber, du vin. Le nom de Liber a été expliqué par M. Benveniste [2] : il est formé sur un vieux dérivé en *-es-* de la racine déjà indo-européenne **leudh-* ; le sens propre est « celui de la germination, celui qui assure la naissance et la moisson », tout voisin donc, comme l'a noté M. Le Bonniec, du sens propre de Cérès.

Ces quelques données, qui paraissent nettes, forment cependant les assises d'un des problèmes les plus compliqués de l'histoire de la religion romaine : quand Cérès reçoit un temple, dès les débuts de la République, sur les premières pentes de l'Aventin, c'est un *templum Cereris Liberi Liberaeque*, un bâtiment à trois *cellae* et la fondation est associée par la tradition aux premiers débats du patriciat et de la plèbe. Comment comprendre ce groupement qui rappelle certaines triades grecques où Déméter et sa fille Perséphone sont associées à un personnage masculin, qui est parfois, mais rarement, Dionysos ? Seuls les éléments de la triade préexistaient-ils à Rome et ont-ils été simplement réunis, ou bien la triade a-t-elle été importée, toute faite, — et d'où : de Sicile, de Campanie ? La tradition plébéienne est-elle authentique, ou vieillit-elle un état de choses bien connu dans les siècles suivants, le monopole des plébéiens et de leurs magistrats sur le culte de Cérès ? Quel rôle la politique a-t-elle tenu dans l'établissement de ce culte ? M. Le Bonniec a très clairement résumé et discuté les grandes thèses qui s'affrontent en de nombreuses variantes et proposé à son

1. Vetter, n° 241, avec bibliographie ; ajouter M. Lejeune, « A propos de trois inscriptions italiques », *REA.* 54, 1952, pp. 340-342.
2. « Liber et liberi », *REL.* 14, 1936, pp. 52-58.

tour une solution hypothétique, mais raisonnable, qui fait large la part proprement romaine et accorde un non moins large crédit à l'annalistique [1]. De ces brumes mouvantes habilement sondées, plusieurs îlots de probabilités se détachent en effet.

Le culte de l'Aventin ne s'est pas tant adressé à la Cérès des paysans, technicienne de l'agriculture, telle que nous l'avons jusqu'à présent observée, qu'à la Cérès de l'*annona*, intendante du ravitaillement qui protège la population urbaine des famines, nombreuses à cette époque. Inspirée peut-être de modèles étrangers, la triade qui associe Cérès d'une part, le couple Liber-Libera d'autre part, et non pas les déesses d'une part, le dieu d'autre part, est bien indigène dans sa structure. L'établissement de la « triade de la fécondité » quelques années après la dédicace du temple à trois *cellae* du Capitole, manifeste une intention de réplique, de contrepoids. Dans ces conditions, comme c'est en effet à ce moment que la plèbe obtient ses premiers magistrats officiels, n'est-il pas naturel d'accepter, en sacrifiant quelques belles légendes et quelques noms propres anachroniques, les lignes maîtresses de la tradition ? Le culte de l'Aventin témoignerait, lui aussi, de la victoire de la plèbe et résulterait d'un des premiers parmi les nombreux compromis qui, de proche en proche, devaient assurer à cette classe sociale l'égalité politique et religieuse, et c'est dès le début du Ve siècle, dès la fondation que se serait formé le tableau classique : les édiles plébéiens tenant bureau dans les dépendances du temple, y accumulant les archives de la plèbe, les textes des plébiscites, et plus tard, par précaution, le double des sénatusconsultes de l'ordre rival [2].

En tout cas, une fois créé le culte triple, Déméter n'a cessé de s'imposer aux Romains à travers leur Cérès. Commencé dès l'époque royale, le processus d'assimilation connaîtra des périodes

1. Chap. IX, « La triade Cérès-Liber-Libera », pp. 277-311.

2. A. côté de cette hypothèse, il faut signaler celle de A. Alföldi, « Il santuario federale latino di Diana sull' Aventino et il tempio di Ceres », *SMRS.* 32, 1961, pp. 21-39, abaissant la fondation du temple et son usage politique après le temps des décemvirs, dans la seconde moitié du Ve siècle (pp. 32-33). L'exécution qu'il fait (n. 39, « perperam omnino ») de Le Bonniec, p. 357, aurait besoin d'explications : la réponse de Le Bonniec à l'objection de S. Mazzarino est fondée. Mais il est trop évident qu'on ne peut, à travers l'annalistique, toucher l'authentique histoire des premières années de la République : qu'on pense aux mythiques Coclès et Scaevola, par exemple, ci-dessus, p. 90. A. Alföldi a présenté l'ensemble de ses vues personnelles sur les rapports de Rome avec son entourage dans *Early Rome and the Latins*, 1964.

lentes et des crises d'accélération [1]. Dans la seconde moitié du IIIe siècle, le culte sera introduit officiellement, desservi par des prêtresses grecques qualifiées *publicae*. Dans une fête d'été, mobile sans doute, le *sacrum anniuersarium Cereris*, les matrones célèbreront les retrouvailles d'une Cérès et d'une Proserpine qui ne seront plus que Déméter et Perséphone. Rome aura ainsi — c'est du moins l'explication la plus probable — ses mystères, les *initia Cereris* (Varr. *R.R.* 2, 4, 9 ; 3, 1, 5). Liber, lui, de plus en plus possédé par Dionysos-Bacchus, une fois passée la crise des Bacchanalia, triomphera avec le vin.

Si les *Fordicidia* du 15 avril et les *Cerialia* du 19 se trouvent dans la liaison étroite que fait attendre la solidarité des déesses destinataires et que prouve le rapprochement et l'intervalle des jours, une autre fête, par un autre genre de lien, s'attache aux *Fordicidia*. Ce sont les *Parilia* du 21 : la cendre des veaux extraits des *boues fordae*, conservée pendant six jours par les Vestales, constitue l'un des trois ingrédients du *suffimen*, de la fumigation purificatoire qui caractérise la fête de Palès, déesse des bergers et des troupeaux [2].

Déesse, et non pas dieu : il n'y a pas d'incertitude sur son sexe. Trois documents parlent bien d'un Palès masculin, mais ils ne concernent pas Rome. Arnobe (3, 40), d'après un spécialiste des choses étrusques, dit que Palès, non pas déesse comme à Rome, mais dieu, était un des Pénates étrusques (cf. Serv. *Aen.* 2, 325), et il le définit comme une sorte de *minister* et de *uillicus* de Jupiter. En deux passages (1, 50 et 51), Martianus Capella loge un dieu Palès dans des régions du ciel, la sixième et la septième, mais le contexte montre assez qu'il s'agit encore de conceptions entièrement étrusques. Tout ce que ces textes prouvent donc est que la divinité à qui les Étrusques confiaient les bestiaux et l'élevage, qui, par conséquent, équivalait à Palès et appelait Palès comme son *interpretatio romana*, était un dieu, et non une déesse. Étant donné le prestige des disciplines étrusques, les érudits pensaient sans doute que cette conception était plus ancienne, plus distinguée aussi que la romaine ; c'est pourquoi Arnobe écrit : *Palem, non illam feminam, quam uulgaritas accipit, sed masculini generis*. Mais c'était là affaire de

1. V. l'article de J. Bayet signalé ci-dessus p. 380, n. 1.
2. Ce qui suit résume « Les deux Palès », *REL.* 40, 1962, pp. 109-117, repris, avec quelques changements, dans *IR.* pp. 273-287.

savants, sans conséquence sur la pratique ni sur les conceptions de la religion vivante. C'est certainement ce Palès étrusque des érudits que Varron mentionnait dans un passage auquel le commentateur de Virgile, Servius, ne fait malheureusement qu'une allusion, sans le citer (*Georg.* 3, 1) : *hanc Vergilius genere feminino appellat, alii, inter quos Varro, masculino genere, ut hic Pales.* Nous avons en effet la preuve que telle n'était pas la conception de Varron quand, non plus érudit, mais auteur littéraire, il rencontrait Palès : un fragment des Satires Ménippées cité par Aulu-Gelle (13, 23) nomme en deux vers un bon lot de divinités, parmi lesquelles se trouve Palès et dont toutes les autres sont féminines :

Te Anna ac Perenna, Panda te, Lato, Pales,
Nerienes < et > Minerua, Fortuna ac Ceres.

Il est donc certain que Palès, à Rome, est déesse, et c'est abuser des textes précédents que de la citer comme une illustration de la difficulté qu'auraient eue, prétend-on, les Romains à concevoir clairement, complètement, leurs divinités.

Mais Palès n'en a pas moins un caractère remarquable : elle est double, ou même il y a deux Palès. Un fragment du calendrier d'Antium indique, au 7 juillet, une fête *Palibus II*, alors que les *Parilia* ont lieu le 21 avril. De plus, M. Jacques Heurgon, en 1951, a rappelé que, dans un passage de Varron (*R.R.* 2, 5, 1), tous les manuscrits donnent *Palibus*, que les éditeurs, depuis quatre siècles, ont eu tort de corriger de diverses façons [1]. Il suffit de replacer la phrase de Varron dans son contexte pour constater qu'elle est située à l'articulation des deux développements sur l'élevage : avant, les interlocuteurs du colloque ont parlé du petit bétail, après ils parleront du gros ; à un retardataire qui arrive juste à ce point, mais qui ne sait pas encore où l'on en est de l'ordre du jour, Varron prête tout naturellement, dans un intermède plaisant, l'idée de s'excuser en payant une amende « aux Palès », c'est-à-dire certainement aux « deux Palès », à celle du petit et à celle du gros bétail : *dum asses soluo Palibus.* Cette interprétation est confirmée par le plan du livre des *Géorgiques*, le troisième, consacré à l'élevage : il est divisé en deux parties rigoureusement égales consacrées l'une au gros, l'autre au petit bétail et, en tête de la seconde comme en tête de la première, le poète invoque Palès (1 et 289), alors que,

1. « Au dossier de Palès », *Lat.* 10, 1951, pp. 277-278.

dans le chant consacré aux travaux des champs, Cérès n'est mentionnée qu'au début, de même que Bacchus dans celui qui traite des jardins et de la vigne. Elle s'appuie enfin sur la dualité des fêtes, 21 avril et 7 juillet. Si en effet aucune précision n'est donnée sur la fête d'été, la longue description que fait Ovide (*F.* 4, 721-786) des *Parilia* de printemps ne concerne que le petit bétail et les traités d'économie rurale permettent de comprendre pourquoi. Ces deux dates étaient celles de la saillie des animaux. Pour les brebis, Columelle (*De re rustica*, 7, 3) écrit : « L'avis presque unanime est que la première saison pour les faire couvrir est le printemps, aux *Parilia* (*tempus uernum Parilibus*), pour celles qui sont alors à point ; pour celles qui ont agnelé à ce moment, ce sera le mois de juillet (*circa Julium mensem*) », mais il recommande la première saison, « l'agneau d'automne valant mieux que celui de printemps ». Quant aux vaches, au contraire, une seule saison est prescrite (6, 2) : il faut les faire saillir *mense Julio* ; entre autres raisons, c'est, dit-il, l'époque de leur rut, *naturalia desideria, quoniam satietate uerni pabuli pecudes* (c.-à-d. ici *boues*) *exhilaratae lasciuiunt in uenerem*. Les rites suivent ces convenances : à ceux du 21 avril, où il n'est question que de brebis, une seule Palès est intéressée ; aux nones de juillet, où d'autres brebis, mais surtout les vaches, sont en ligne, on s'adresse *Palibus II*. Comme Ovide n'a pas mis en vers les fêtes de juillet, nous ne savons pas ce qu'on demandait alors aux deux déesses, mais ce devait être, adapté à l'ensemble du bétail, sensiblement la même chose que ce que demandent à l'une d'elles, pour les *greges*, ses distiques d'avril [1].

Il n'y a donc pas lieu d'enlever à Palès la fête des *Parilia* (de **Palilia* : cf. *caeruleus* de **caeluleus* « couleur de ciel, bleu ») et d'en faire, par une étymologie en soi improbable pour laquelle les modernes ont moins d'excuses que les anciens (Paul. p. 328 L[2]), une déesse des naissances (*parere*, et aussi *parīre* chez Caton et Plaute) : les rites et prières décrits par Ovide montrent assez que l'intention ne se limite pas au *partus* ; c'est la protection totale et permanente des troupeaux et de l'élevage qui est demandée, la salacité des béliers certes, avec sa conséquence, la multiplication des petits, mais aussi la santé des bêtes, des bergers et de leurs chiens ; l'éloignement des loups comme des démons de midi ; l'abondance d'herbe et d'eau ; de bons produits, la laine comme les laitages ; et d'abord, car les *Parilia*

1. Le principe du dédoublement de Palès, *Palibus II*, est donc voisin de celui qui fait que Varron (dans Gell. 16, 16, 4) parle de *duabus Carmentibus*, ci-dessous, p. 397.

sont une *lustratio*, l'absolution des fautes involontaires que bergers et bêtes ont pu commettre envers les divinités de la campagne. *Dea pastorum*, Palès préside à tout cela, qu'assurent les *Parilia*, et qu'il n'est pas possible de dériver du concept de *partus* [1].

Les moyens de la purification, bien décrits par Ovide, sont de plusieurs sortes : de l'eau versée dès l'aube sur les brebis repues, le sol de l'enclos balayé et arrosé, des feuillages, des guirlandes suspendues à la bergerie, mais surtout des feux de bois divers et des feux de paille à travers lesquels les hommes et les bêtes passent rapidement. C'est sans doute dans ces feux qu'est jetée la fumigation caractéristique de la fête, que les Vestales ont préparée avec trois éléments (Ov. *F.* 4, 731-734) : les cendres des embryons de veaux brûlés le 15 aux *Fordicidia*, du sang de cheval, des tiges de fève dépouillées de leurs fruits. On admet en général, peut-être trop facilement, que les deux premiers ont pour objet d'insuffler dans les êtres l'essence des deux plus puissantes espèces animales domestiquées, bovins et chevaux, fécondité et force ; les tiges de fève, vides de leurs fruits, ne peuvent, elles, être une offrande « infernale », car ce que les lémures et autres esprits aiment dans la fève, ce sont ses fruits, et surtout rien n'indique une telle orientation des rites ; il est possible — des faits indiens utilisant le même symbolisme ont été signalés — que le mot essentiel, dans le *culmen inane fabae* d'Ovide, soit l'adjectif *inane* et que « l'anéantissement » des souillures soit attendu, par magie sympathique, de ce « vide » brûlé [2]. La cérémonie comporte aussi une offrande à la déesse, mais une offrande non sanglante : millet en grains et en gâteau, et lait tout chaud [3].

On ne sait pourquoi l'annalistique a choisi les *Parilia* comme *dies natalis* de Rome : c'est en ce jour que Romulus aurait fondé sa ville. Est-ce parce que l'on considérait encore les deux jumeaux comme les chefs de bergers qu'ils avaient été dans leurs enfances ? Est-ce parce qu'un jeu de consonances, auquel les modernes ont été plus sensibles que les anciens, rapprochait Palès et le Palatin, première assise de Rome ? Est-ce parce qu'un rapport plus archaïque liait Palès non seulement à la santé des troupeaux et des bergers, mais à celle de toute la société

1. Contre Latte, p. 88, n. 1.
2. « *QII.* 1 (« Le *culmen inane fabae* des Parilia ») », *REL.* 36, 1958, pp. 112-121. Pour le *sanguis equi*, v. ci-dessus, pp. 231-234.
3. « *QII.* 4 (« Pūṣan édenté ») », *Coll. Lat.* 44 (= *Hommages à L. Herrmann*), 1960, pp. 315-319.

rurale ? Cette affectation, en tout cas, a donné quelque lustre, dans la littérature, à la fête pastorale et a conduit la plupart des auteurs anciens à la considérer comme antérieure à la fondation de la ville.

Quant au nom de la divinité, il n'a pas d'étymologie claire. La mutilation du cheval, *curtus equus*, que requiert un de ses rites, son rapport avec la légende des jumeaux et avec l'habitat romain m'ont amené à la rapprocher d'une figure de la mythologie védique, malheureusement à peine connue, *Viśpálā*, c'est-à-dire « la **Palā* de la *viś* ou des *viśaḥ* » — *viś* étant, on le sait, le principe de la fonction des éleveurs-agriculteurs et, au pluriel, le nom même des clans entre lesquels se distribue la population. Elle appartient au cycle des dieux jumeaux et il semble qu'elle soit conçue comme une jument qui, dans une course, perd une jambe que les jumeaux lui remplacent. Mais les différences d'affabulation sont considérables, et l'obscur ne saurait éclairer l'obscur [1].

On ignore la circonstance qui fit que, pendant la guerre que M. Atilius Regulus menait contre les Sallentini alliés aux Picentes, *uictoriae pretium templum sibi pastoria Pales ultro poposcit* (Flor. 1, 13) ; un scoliaste des *Géorgiques* (*Schol. Veron.*, 3, 1) appelle la déesse à cette occasion *Pales Matuta*, ce qui est sûrement une confusion, Mater Matuta n'ayant rien de commun avec Palès.

Tellus, Cérès, Liber, Palès délimitent le champ ordinaire de l'activité paysanne. Ces divinités ont toutes un domaine large, avec plusieurs occasions de culte annuel et, pratiquement, une action continue. Elles administrent, peut-être incarnent, les forces mêmes qui, par delà les distinctions de moments et d'espèces, animent l'agriculture et l'élevage. Elles sont en quelque sorte les principes articulés, solidaires, de la troisième fonction, dont toutes les autres divinités de ce niveau — sauf Quirinus, autrement orienté — protègent des applications ou des phases particulières. On ne peut donc s'étonner de la place qu'elles semblent avoir occupée dans la société romaine primitive.

L'élevage et l'agriculture ne sont pas une fin en soi : les produits n'en sont pas d'agrément, mais de besoin, ce sont des

1. « Le *curtus equos* de la fête de Palès et la mutilation de la jument *Viś-pálā* », *Eranos* 54 (= *Mél. G. Björck*), 1956, pp. 232-245.

nourritures. Et non pas seulement dans les *dapes* et les *epula* des dieux : jour après jour dans la vie des hommes. Une déesse présidait à cet épisode final de la carrière des plantes cultivées et des animaux engraissés : Carna, dont la fête, le premier juin, était dite *Kalendae fabariae*, bien que la fève n'y fût pas seule à l'honneur, et dont le nom est formé sur *caro-carnis* comme celui de Flora sur *flos-floris* [1].

Macrobe (1, 12, 32-33) écrit : « On croit que Carna préside aux organes vitaux de l'homme (*uitalibus humanis praeesse*). C'est à elle, en conséquence, qu'on demande de conserver en bon état le foie, le cœur et généralement les chairs qui sont dans le corps (*quaeque sunt intrinsecus uiscera*)... On offre à Carna de la purée de fèves et du lard, aliments qui contribuent plus que tout autre à donner des forces au corps (*quod his maxime rebus uires corporis roborentur*). » Ovide (*F.* 6, 101-182) parle longuement d'elle, non sans déchets : tout le début du passage, où il est question d'une nymphe « Cranè » et où Carna, par à-peu-près, est traitée en déesse des gonds (*cardo*), n'est qu'un jeu. Une seconde partie, où la déesse est encore « la nymphe Cranè », indique cependant un caractère qui lui convient : une histoire est racontée où, en révélant aux parents une série de pratiques magiques, elle sauve un petit enfant de la consomption, des « striges » qui lui dévorent les *uiscera*, et rend des couleurs à son visage exsangue. La troisième partie concerne le rituel du 1er juin :

> Tu me demandes pourquoi, à ces Calendes, nous nous régalons de lard gras et pourquoi l'on fait un mélange bouillant de froment et de fèves ? Carna est une antique déesse, elle continue à manger ses aliments d'autrefois et dédaigne les mets exotiques [tels que les poissons rares, les huîtres, le francolin, la grue, la chair de paon]... C'est le porc qu'on appréciait, c'est d'un porc égorgé que l'on marquait les jours de fête, ainsi que de la fève et du froment dur que produisait la terre. Quiconque, aux sixièmes calendes, mange cette mixture est à l'abri, dit-on, du mal d'entrailles.

De ces textes se dégage un signalement cohérent : les nourritures archaïques et substantielles, animale et végétale, qui sont unies dans l'offrande comme dans la consommation rituelle sont considérées en tant qu'entretenant (Macr. : *salua conseruet*) et développant les forces physiques (Macr. : *uires corporis robo-*

1. Ce qui suit résume « Carna », *REL.* 38, 1960, pp. 87-98. Le traitement qu'a fait Latte, pp. 70-71, de cette déesse a été examiné dans « Religion romaine et critique philologique, 1 », *REL.* 39, 1961, pp. 87-91. Mise au point dans *IR.* pp. 253-271.

rentur), et cela en s'incorporant aux organes essentiels de l'intérieur du corps (*uitalibus*) ; en outre, la consommation rituelle des Calendes de juin préserve les mêmes organes de toute maladie (Ov. 182 : *huic laedi uiscera posse negant*). Le rituel apotropaïque de Cranè-Carna n'appartient pas évidemment à la fête annuelle, mais il est en effet probable que, en cas de consomption, de dépérissement des *uiscera*, la même déesse avait à intervenir pour réparer le mal qu'elle n'avait pas voulu prévenir. C'est certainement en ce sens qu'il faut interpréter l'inscription de *CIL.* III 3893, où l'on a cherché, en l'isolant de tous les autres documents, une raison de faire de Carna une déesse infernale et de sa fête une fête des morts : à Emona, en Pannonie, un homme lègue un capital à un *collegium fabrum* et prescrit *uti rosas Carnariis ducant* ; n'est-ce pas simplement que ce mort, attaché à la vie, souhaitait que chaque année, à la fête de la déesse qui *uitalibus humanis praeest*, la fleur à laquelle se compare le plus volontiers la carnation des joues bien vivantes fût présentée à son ombre, en rappel poétique de ses belles années ou même avec l'espoir de quelque réanimation dans l'au-delà ?

Cette conception de la déesse a été contestée, et remplacée par les inventions ordinaires : déesse lune (R. Pettazzoni), déesse protectrice de la maison ou de la famille (A. Grenier), ou du moins des accès de la maison (W. F. Otto). Tout récemment Latte a suspecté même l'ancienneté de l'attribution de la fête à Carna et l'a interprétée comme un rite de prémices des fèves. Mais ses arguments portent à faux. Les deux nourritures associées ce jour-là, fève et lard, y sont également importantes et symbolisent l'ensemble des nourritures appelées à se transformer en *uiscera*. Que cette fonction d'assimilation puisse produire une entité divine, c'est ce que prouve un hymne du *ṚgVeda*, 1, 187, qui est adressé à *Pitú*, c'est-à-dire à l'aliment personnifié, et qui contient des expressions très proches de la définition de Macrobe ; simplement l'entité chargée de présider et de pourvoir à l'assimilation des aliments est tirée de l'autre bout du mécanisme : à Rome, Carna reçoit son nom des *carnes*, résultat souhaité du processus nutritif ; dans l'Inde, c'est le terme initial qui est divinisé, c'est la Nourriture, mais — telle est la valeur du suffixe *-tu-* — la Nourriture considérée dans son devenir et sa finalité, dans la prévision et le souhait de sa transmutation en chair et en os. Il suffira de citer la strophe 10 « : O plante, deviens gruau, graisse, (graisse des) reins (?)... ?..., — deviens pour nous du gras ! »

L'hymne védique donne une indication précieuse : dans les strophes 1, 5 et 6, l'Aliment est célébré comme contenant la vigueur physique et la transmettant principalement aux guerriers, pour l'exploit. S'il est vrai, comme quelques auteurs anciens l'ont pensé, que le mois de juin tire son nom du même radical que *iuuenis*, *iunior*, *Juno*, la fixation de la fête de Carna en juin, et aux Calendes, serait particulièrement justifiée ; et aussi le choix que la légende a fait de Junius Brutus, père de la *libertas*, comme fondateur du sanctuaire qu'elle avait dans la partie occidentale du Caelius : Junius Brutus, *tribunus Celerum* sous le dernier roi, c'est-à-dire le plus haut gradé militaire, est le guerrier typique, aussi bien dans la conjuration qui provoque que dans la guerre qui suit l'expulsion des Tarquins.

En face de cette imposante représentation des forces qui animent l'agriculture et l'élevage, en face de Tellus qui les soutient et de Carna qui en rend efficaces les produits, les Romains n'ont pas fait large la part divine de l'eau.

L'eau vive était, certes, l'eau lustrale par excellence (Ov. *F.* 4, 778, aux *Parilia*, avec le commentaire de Frazer, *Fast.* IV, p. 368 ; Verg. *Aen.* 2, 719, avec le commentaire de Servius ; etc.), et les fontaines étaient sacrées : les Casmenae, que la consonance de leur nom, sans doute étrusque, avec *carmen* a fait plus tard assimiler aux Muses, étaient honorées dans un bois, devant la Porte Capène (Serv. *Ecl.* 7, 21) et c'est à leur source que jadis les Vestales allaient, jour après jour, puiser l'eau nécessaire à leurs offices (Plut. *Num.* 13, 2). Chaque année, le 13 octobre, une fête publique, les *Fontinalia*, était consacrée aux sources naturelles dans lesquelles on jetait des couronnes, et aux puits, sur lesquels on en déposait (Varr. *L.L.* 6, 22). Fons, divinisé, qui avait une *ara* sur le Janicule (Cic. *Leg.* 2, 56), reçut un temple en 231, hors les murs, sans doute devant la Porta Fontinalis, et dut être introduit, vers la même époque, dans la généalogie des « premiers rois » du Latium, comme fils de Janus : l'affinité « source-commencement » recommandait cette filiation. Plus célèbre, grâce à son rôle dans l'Enéide, est Juturna (Diuturna), qui, d'abord lavinienne d'après Servius (*Aen.* 12, 139), étrusque suivant plusieurs auteurs modernes, obtint à Rome le patronage d'une source alimentant le *lacus Juturnae* du Forum, contigu au temple de Castor ; elle recevait principalement le culte des divers corps de métier dont l'eau était la matière ou le moyen, *qui artificium aqua exercent*. De Grèce, par des inter-

médiaires italiques, vinrent aussi les nymphes (*Lymphae, Lumpae*), sœurs de celles que la table d'Agnone (Vetter, n° 147), en pays osque, range, au datif, parmi les auxiliaires de Cérès : *Diumpais Kerriiais* « Lymphis Cerialibus » ; plus pratiques que lyriques, les Romains les ont affectées à la protection contre les incendies (Cic. *Har. Resp.* 57), notamment dans les sacrifices du jour des *Volcanalia*. Cela n'empêcha pas leur temple de brûler, à la fin de la République, par les soins de Clodius, avec tous les documents administratifs relatifs au cens qu'il contenait, on ne sait pourquoi (Cic. *Mil.* 73). Enfin si le Tibre, *Tiberinus pater*, n'a ni flamine ni culte très anciens, Mommsen avait proposé de le reconnaître, sous un autre nom, dans le dieu Volturnus qui, lui, a un flamine (Varr. *L.L.* 7, 45 ; Paul. p. 466 L[2]) et une fête, les *Volturnalia* (27 août) ; mais cette hypothèse a été abandonnée [1], et le fleuve est retourné à son indigence religieuse ; il est vrai que les poètes de l'âge d'or lui ont assuré une belle revanche [2].

Mais ces figures natives ou empruntées ne sont, chacune, que l'esprit protecteur d'un point d'eau particulier ou d'un type de point d'eau. Au-dessus de ces spécialistes, les Romains connaissaient-ils une divinité qui, comme Tellus pour la terre sous toutes les variétés de Lares, figurât la vertu générale de l'eau présente sur le sol ? Il se peut. Et même cette divinité est peut-être très ancienne, mais, par son assimilation à Poséidon, elle s'est si bien renouvelée que peu de choses subsistent de son signalement propre. C'est Neptunus. On s'accorde à penser qu'il n'était pas, aux origines, le patron de la mer, peu intéressante pour les premiers Romains ; mais il fallait bien qu'il eût assez de généralité dans sa définition pour pouvoir, au temps des traductions, devenir Poséidon. Outre cette déduction de bon sens, ce qu'on sait de lui tient dans quelques bribes d'archéologie, de théologie et de rituel. Il avait, sur le Champ de Mars, sans doute près du Tibre, un temple que Tite-Live mentionne déjà à la date de 207 (28, 11, 4) et qui avait dû remplacer un plus vieil autel. Sa fête tombait le 23 juillet, au temps des plus fortes chaleurs ; on s'y défendait des ardeurs du soleil non par des tentes d'étoffe, mais par des tonnelles de feuillage,

1. J. Carcopino a ensuite cherché dans Volcanus un ancien dieu du Tibre, qui aurait été le grand dieu de Rome, *Virgile et les Origines d'Ostie*, 1919, pp. 115-120, 129-133, 595-720.

2. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953 (pp. 40-56 : « Les prétendus dieux du Tibre ») ; cf. Id., *Le Tibre, fleuve de Rome, dans l'Antiquité*, 1953.

casae frondeae, analogues aux σκιάδες des *Karneia* de Sparte et, comme elles, appelées *umbrae* (Paul. p. 465 L[2]). Une de ses parèdres — l'autre, Venilia, n'est pas encore interprétée — s'appelait Salacia (Gell. 13, 23, 2) et le bondissement que désigne ce nom, l'aptitude à être *salax* (cf. *pertinacia*, de *pertinax*, etc.), doit, suivant l'usage, mettre en valeur une propriété caractéristique du dieu [1].

2. Seconde et première fonctions.

Toutes les figures divines qui viennent d'être considérées concernent des parties de ce que, dans les études comparatives indo-européennes, on a été conduit à nommer la « troisième fonction » : l'économie rurale, alimentaire, avec ses supports, la terre et l'eau. Par son importance propre et par le rôle politique qu'elle a joué, Cérès domine tout ce groupe. « Croissance » personnifiée, elle est le ressort de la troisième fonction, comme Quirinus en patronne le personnel humain, la zone d'application sociale. A côté de Mars, à côté de Jupiter, le ressort des deux fonctions supérieures qu'ils gouvernent, force guerrière et puissance sacrée, s'étaient-ils incarnés dans des divinités ?

Du nom même de la guerre, *bellum*, a été tirée *Bellona* [2]. Au premier abord, il semble qu'elle double Mars : son temple, comme celui du dieu et pour la même raison, est en dehors du *pomerium* [3] ; à en juger par une coupe du IIIe siècle, qui porte à la fois l'inscription *Belolai pocolom* (*CIL.* I, 441) [4] et une tête avec des serpents dans les cheveux, l'assimilation à la grecque Enyō, que l'*Iliade* (5, 592) donne pour répondante féminine à Arès, est chose ancienne ; Virgile placera plus durablement, et en bonne compagnie, sur le bouclier de son héros, une Bellone non moins effrayante (*Aen.* 8, 700-703) :

1. En dernier lieu, sur la probable parenté de *Neptunus* avec l'irlandais *Nechtan* et l'indo-iranien *Apāṃ Napāt* et sur un « mythe des Neptunalia » (débordement du lac Albain) proche de la légende du débordement du Puits de Nechtan, v. la 1ère partie (« La saison des rivières ») de *ME.* III. — Des cultes romains de la Lune, du Soleil à époque ancienne sont mal établis, v. Latte, p. 233, n. 2. *Sol Indiges* reste obscur. C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien*, 1933, remue la matière, mais prouve peu. — Sur le « naturalisme » dans les vieux cultes, il y a l'essai de Diephuis, *Naturkräfte und ihre Verehrung in der altrömischen Religion*, *Diss. Utrecht*, 1941.

2. Datif *Duelonai* au début du senatusconsulte des Bacchanales.

3. Ov. *F.* 6, 205 (cf. commentaire de Bömer à 199-208) ; Aust, « Bellona », dans *RE.* III, 254-257.

4. A. Ernout, *RPh.* 40, 1966, pp. 33-36, y soupçonne un faux.

Mars, ciselé en fer, se déchaîne (*saeuit*) au cœur de la mêlée, les sinistres Furies planent au-dessus des combattants, la Discorde s'ébat joyeusement, la robe déchirée, et Bellone la suit, armée d'un fouet ensanglanté.

Malgré ces fureurs hellénisantes, ce qu'on sait de son culte et de ses services indique une divinité moins abandonnée, moins réduite que Mars à l'action du combat. Autrement que Jupiter, elle intervenait dans ce qui suit comme dans ce qui précède la guerre, et aussi dans ce qui parfois l'économise, la diplomatie. C'est dans son temple que le Sénat délibérait des triomphes demandés à leur retour par les généraux victorieux (Liv. 26, 21, 1 ; etc.). Quand l'éloignement des frontières rendit peu praticable l'ancien usage par lequel un fétial lançait sur le territoire ennemi le premier javelot, c'est devant son temple, par dessus la *Columna Bellica*, sur un coin de terre acheté par un prisonnier et réputé ennemi que le prêtre accomplit son rite (Paul. p. 133 L²) [1]. Mais c'est aussi dans son temple que le Sénat donnait audience aux ambassadeurs étrangers qu'il ne voulait pas admettre en ville. Le Sénat y tenait d'ailleurs assez souvent séance pour que certains théoriciens en fissent un des « trois *senacula* » (Fest. p. 435 L²). C'est là notamment que fut pris le sénatusconsulte *de Bacchanalibus*, acte de guerre morale, expulsion violente d'un culte étranger considéré comme menaçant pour la tradition romaine.

Situé au Champ de Mars, entre les emplacements du Circus Flaminius et du théâtre de Pompée, ce temple de Bellone datait des premières années du IIIe siècle, du temps de ces guerres samnites qui produisirent tant de vœux remarquables, à Jupiter Stator, à Jupiter Victor, à Victoria, à Quirinus, mais dont le détail est souvent légendaire. La bénéficiaire de ce vœu est donneuse de victoire : « Bellone, s'écrie Appius Claudius Caecus au plus fort du combat, *si hodie nobis uictoriam duis, ast ego templum tibi uoueo.* » La victoire ne tarde pas à se dessiner et s'achève par la prise du camp des Étrusques, alliés des Samnites. Dans un dernier effort, pendant que ses soldats franchissent palissade et fossé, Appius enflamme encore leurs cœurs « en répétant sans cesse le nom de Bellone victorieuse, *Bellonam uictricem identidem celebrans* » (Liv. 10, 19, 17) [2].

1. Autres références dans Bömer, *Fast.* II, p. 348. L'artifice est semblable à celui qui fit établir dans les camps romains à l'étranger un coin de terre qualifié « Romanus, » pour que le général pût y *renouare auspicia* sans avoir à retourner à Rome (Serv. *Aen.* 2, 178 ; cf. Fest. p. 371 L²).

2. Les circonstances du vœu sont les suivantes : les deux consuls ne

En fait, de par son nom, *Bellona* n'est pas proprement la guerre, mais celle qui fait sortir au mieux les Romains de la guerre : dans Angerona, on l'a vu, dans Orbona, dans Fessona, et généralement dans les noms divins dérivés de notions abstraites « pénibles », telle est l'orientation ordinaire du suffixe *-ōna* [1]. Cette mission, elle la remplit naturellement dans le combat, où elle rejoint Mars, mais elle voit, elle administre plus loin que le dieu. C'est en ce sens qu'on y peut reconnaître l'expression la plus générale de la fonction guerrière telle que la comprend Rome, alors que Nerio, s'il fallait lui attribuer quelque consistance, exprimerait mieux le ressort de l'acte décisif de toute guerre : la force et l'ardeur de l'homme en train de se battre.

Quant au ressort de la puissance sacrée, peut-être a-t-il donné à la mythologie une figure que nous ne connaissons que bien atténuée, dégradée, spécialisée : tels ces dieux des druides qui n'ont été sauvés chez les Gallo-Romains qu'en limitant humblement leur activité à la guérison des maladies ou à la protection d'un métier. L'Inde védique mettait à l'honneur l'entité *Vāc*, la voix, la parole, spécialement la parole religieuse ou magique, l'hymne, et un chantre l'a magnifiée dans des strophes généreusement panthéistes comme le fondement commun de toute réalité, de toute existence (*ṚgVeda* 10, 125 = *Atharva Veda* 4, 30). Les Romains honoraient une déesse dont le nom au moins semble ressortir à la même idéologie : *Carmentis* (ou, moins bien attesté, *Carmenta*) ne peut être qu'une personnification, au féminin, du *carmen* [2]. Le flamine mineur, les deux

s'entendant pas, l'un d'eux s'est révélé médiocre, les soldats sont intervenus dans le commandement, les moitiés de l'armée ont été engagées sans liaison. Bref, sans que la situation soit vraiment critique, la « machine de guerre » romaine fonctionne mal. Le consul médiocre fait le vœu à Bellona : lui-même et tous les autres se montrent dès lors égaux à leur tâche.

1. Ci-dessus, p. 341.

2. Le mot est soit, féminisé, un **carmentum* doublet de *carmen* (cf. J. Perrot, *Les dérivés latins en* -men *et* -mentum, 1961 ; le signalement de *Carmentis* p. 297, n. 1, n'est pas exact ; et pourquoi supposer une étymologie populaire ?), soit une formation en *-tis, -ta* sur *carmen, Carmen-tis* (cf. *Juven-ta*). Le seul mot exactement comparable est *sementis* « action de semer ; semences » (d'où *feriae sementiuae*). Sur Carmentis, v. L. L. Tels-de Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, 1959 (cf. mon compte rendu, *Lat.* 20, 1961, pp. 614-616). Les autres divinités étudiées dans ce livre, notamment *Parca* (*Parcae*), restent entièrement mystérieuses, en dehors de leurs *interpretationes graecae*. R. Schilling, *Gnomon*, 32 (1960), rendant compte du livre de M^me^ Tels-de Jong, traduit *Carmenta* (*-ta* valant *-trix*) « celle qui fournit le *carmen* ».

jours de fête (11 et 15 janvier) qui lui sont affectés témoignent de son ancienne importance, mais, dans la réalité religieuse qui nous est accessible, la déesse, comme le *carmen* lui-même, proprement religieux ou magico-religieux, a été réduite à des emplois très limités.

La légende des origines s'est emparée d'elle, et c'est là seulement sous des influences grecques sans doute qu'elle a tourné vers la prophétie la puissance de son nom [1]. Mère, plus rarement femme, de l'Arcadien Evandre, le premier colon du Palatin, elle lui aurait annoncé les grandeurs de Rome (Verg. *Aen.* 8, 333-341, avec la note de Servius au v. 336, qui dit que jadis on appelait *carmentes* les voyantes ; Ov. *F.* 1, 471-537 ; Liv. 1, 7, 8 ; etc.) ou le destin d'Hercule (Strab. 5, 3, 3 ; Dion. 1, 40), et aurait inventé l'alphabet latin (Hyg. *Fab.* 277 ; Isid. *Orig.* 1, 4, 1 ; 5, 39, 11). On attribuait à la piété de son fils le *sacellum Carmentis*, datant de l'époque royale, qui avait donné son nom à la Porte *Carmentalis* (Verg., *l. c.*, avec la note de Servius au v. 337 ; etc.). Dans ce rôle, elle est régulièrement qualifiée *Nympha* par une liaison qui s'observe souvent entre le don de prophétie et le patronage des eaux : aux faits grecs souvent cités (Frazer, *Fast.* II, pp. 5-6), on peut joindre que, très tôt, la Vāc indienne a été assimilée, elle aussi, à la déesse-rivière par excellence, Sarasvatī. Mais, dans la pratique des temps républicains, Carmentis intéresse les hommes, ou plutôt les femmes, par un autre pouvoir : elle s'occupe des naissances ; exactement, dit Plutarque (*Rom.* 21, 4), « suivant certains, Carmenta est une μοῖρα — une déesse du destin — qui préside aux naissances humaines » (cf. Augustin, *Ciu. D.* 4, 11 ; *in deabus illis quae fata nascentibus canunt et uocantur Carmentes*). De cette forme particulière d'intérêt, facile à accorder avec sa valeur de prophétesse, Carmentis est passée à des interventions plus techniques et quelques textes font d'elle une véritable sage-femme. Mais c'est là un débat qui, dans l'état de la documentation, ne peut se conclure ; le seul fait assuré est que la déesse portait deux *cognomina* cultuels opposés, dont plusieurs auteurs ont fait deux autres Carmentes, ses compagnes : *Postuorta* et *Prorsa* (Varron dans Gell. 16, 16, 4), *Postuorta* et *Porrima* (Ov. *F.* 1, 633 ; Serv. II *Aen.* 8, 336), *Postuorta* et *Anteuorta* (Macr. 1, 7, 20). Varron et, semble-t-il, Tertullien (*Nat.* 2, 11, 6) rapportent ces deux adjectifs aux positions extrêmes que peut présenter l'enfant qui va naître : bien tourné, la tête la première, ou mal tourné, les pieds en avant. Ovide, Servius II, Macrobe les rapportent aux deux direc-

tions de la voyance, le passé et l'avenir, *quia uatibus*, dit le second, *et praeterita et futura sunt nota*. En dépit de la préférence générale des modernes pour l'explication obstétricale et en dépit de l'ingéniosité de la dernière exégète, elle rencontre plus de difficultés que l'autre, vaticinale [1]. Mais l'incertitude même où l'on est de ce point prouve assez l'usure de la déesse, dépaysée dans une religion qui, très tôt, n'a plus guère fait de place à l'inspiration personnelle, aux *uates* [2], et qui s'est confiée au geste exact et à la formule claire plus qu'à l'incantation.

1. Frazer, *Fast.* II, p. 181, note qu'on n'a pas trouvé de dédicaces à Carmentis, ce qui est étonnant s'il s'agit d'une déesse dont la tâche principale est de collaborer aux naissances.
2. Ci-dessus, pp. 139-141.

TROISIÈME PARTIE

EXTENSIONS ET MUTATIONS

CHAPITRE PREMIER

ABSTRACTIONS PERSONNIFIÉES

Que des abstractions, des qualités souhaitables ou des forces puissantes, *uirtutes* et *utilitates* (Cic. *Leg.* 2, 28), fussent promues personnes divines, c'est un jeu à la fois de langage et de pensée auquel toutes les sociétés indo-européennes anciennes se sont volontiers livrées. Le cas extrême est celui du zoroastrisme où, systématiquement, de nombreux dieux indo-iraniens ont été remplacés par des Entités exprimant, de façon plus pure, la même fonction ; mais certaines d'entre elles paraissent déjà dans le *RgVeda*. La Grèce archaïque, la Scandinavie comme l'Irlande païennes ont tiré parti de cette facilité qu'offrait la grammaire, avec son riche assortiment de suffixes d'abstraits presque tous féminins. Rome ne l'a pas non plus négligée : Ops, Fides, Cérès appartiennent au vieux contingent de ces personnifications. Antérieures aux livres des pontifes où les lisait Aulu-Gelle (13, 23, 1), si anciennes même que le sens en est parfois incertain, sont les Entités féminines que les *comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt*, joignent à plusieurs divinités importantes et qui en expriment un aspect, un mode d'action essentiel : *Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora et Virites Quirini, Maia Volcani, Herie Junonis, Moles et Nerio Martis*. Un procédé voisin s'observe dans le rituel ombrien d'Iguvium (*Tursa Çerfia*, etc.) [1]. Mais, au cours des siècles, les chefs de Rome, attentifs aux circonstances, n'ont cessé de susciter par ce moyen des protectrices à leur action et l'initiative privée

1. Ci-dessus, p. 256, n. 1.

en a produit d'autres. Cicéron n'a pas emprunté à son savoir de philosophe, mais à sa conscience de citoyen la très bonne explication qu'il donne de ces faciles, de ces nombreuses naissances divines (*Nat. d.* 2, 61) : « Que dire d'Ops ? que dire de Salus ? de Concordia, de Libertas, de Victoria [1] ? Comme chacune de ces choses a une force trop grande pour pouvoir être gouvernée sans un dieu, c'est la chose elle-même qui a reçu le titre de dieu. »

L'origine de tels cultes n'est pas toujours connue. On ne sait, par exemple, pour quelle raison le consul M. Acilius Glabrio, pendant la bataille qu'il disputait à Antiochus dans les Thermopyles, en 191, voua à Pietas le temple que son fils dédia dix ans plus tard sur le *Forum holitorium* (Liv. 40, 34, 4). Certes, le fils fit un acte public de *pietas* envers son père en lui dressant à cette occasion une statue équestre dorée, la première qu'on vît ; mais quel avait été le motif du père, lors de son vœu [2] ? La voisine de Pietas sur le *Forum holitorium*, Spes, devait son temple à un vœu de A. Atilius Calatinus, pendant la première guerre punique : on imagine plus facilement qu'un combat amène Spes que Pietas à l'esprit du général et l'on souscrit volontiers à l'explication que donne Cicéron (*Leg.* 2, 28) :

1. Toutes ces abstractions figurent sur des monnaies, Libertas (chère au parti populaire) et Victoria (toujours avec couronne et palme) étant les plus communes. Salus concerne le salut de l'État, en relation avec les guerres civiles, sur les denarii de D. Silanus L. f. (vers 90 av. J.-C.), mais est Hygieia, à côté de Valetudo, sur un denarius de M. Acilius (vers 50), en souvenir du premier médecin grec établi à Rome en 219 et domicilié aux frais de l'État sur la via Acilia, Mattingly, *RC.* pp. 68-69 et pl. XV, n° 12. Fides se voit (en 48) au droit d'une pièce d'un A. Licinius Macer qui, au revers, montre un cavalier traînant un prisonnier, *ibid.*, p. 68, pl. XX, n° 6 ; on a supposé, sans vraisemblance, que c'était un témoignage de « military devotion of some member of Caesar's forces ».

2. V. l'hypothèse « politique » de Latte, pp. 236-239, sur *Pietas*, et le jugement de P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 1963, p. 58, n. 2 : « L'accent mis sur la politique souligne l'impuissance quasi congénitale de Latte à saisir les valeurs proprement religieuses ». Les monnaies donnent quelques représentations remarquables de Pietas, Mattingly, *RC.* p. 69 : « The Pietas of M. Herennius (c. 108 B.C., Plate XV, 11) is explained by the type of the reverse, the Catanean brothers [Amphinomus and Anapias, who carried their aged parents on their shoulders from an eruption of Etna] as an allusion to family affection, probably in the reference to the family of the monayer. On the obverse of Q. Caecilius Metellus Pius she is identified by her bird, the stork ; Metellus won the epithet ' Pius ' by the filial devotion which led him to strive to secure the return of his father from exile [...] On the reverse of denarii of Mark Antony of the Perusine wars, the reference is to L. Antonius, the consul, brother of the triumvir, who took the title ' Pietas ' in token of his devotion to his brother's interests (c. 41 B.C. Plate XX, 8). » Sur l'origine du temple de Pietas, v. Fest. p. 316 L[2].

quoniam exspectatione rerum bonarum erigitur animus, recte etiam a Calatino Spes consecrata est. Calatinus était d'ailleurs un amateur de telles Entités ; c'est encore lui qui, probablement à la place d'un ancien *sacellum*, éleva un temple à Fides (Cic. *Nat. d.* 2, 61) sur le Capitole.

Parmi les cultes de ce type, nous n'en détacherons ici que deux, l'un parce qu'il constitua, lors de sa fondation, un « cas » difficile, l'autre parce qu'il joua un grand rôle et même une succession de rôles dans la vie politique.

C'est du temple double de Honos et de Virtus, devant la porte Capène, tout près du principal temple de Mars, que partait, dans les derniers siècles, la parade de cavalerie des Ides de juillet, la *transuectio equitum*. Ce sanctuaire avait une curieuse histoire, où l'on a plaisir à voir les dépositaires de la science sacrée et le vainqueur d'Archimède aux prises avec un problème de quelque portée. Le temple appartint d'abord au seul Honos, sur un vœu que Q. Fabius Maximus Verrucosus avait fait dans un combat contre les Ligures (233). M. Claudius Marcellus fit ensuite vœu, dans la bataille de Clastidium contre les Gaulois cisalpins, de le transformer en un temple de Honos et de Virtus. Mais quand il voulut faire cette double dédicace, en 208, les pontifes s'y opposèrent, sans égard pour les scrupules, *aliae atque aliae religiones*, dit Tite-Live (27, 25, 7), qui dès lors emplirent l'esprit du grand Marcellus, au point de retarder son départ pour l'armée. Ils avaient pour cela de fortes raisons. Il n'est pas correct, disaient-ils, de dédier une seule *cella* à deux divinités autres que des *dii certi*, c'est-à-dire des divinités à domaines étroitement circonscrits, complémentaires et donc naturellement inséparables [1]. Il faut en effet prévoir un genre d'événement, fréquent et important : les prodiges. Au cas où, foudroiement ou autre, un prodige se produirait dans la *cella*, la *procuratio*, la neutralisation du prodige serait difficile, faute de savoir auquel des deux copropriétaires du bâtiment adresser un sacrifice que les rituels ne permettent pas d'offrir conjointement à deux destinataires. Le malheureux *uoti reus* se tira de difficulté en faisant construire en hâte pour Virtus une seconde *aedes* attenante à la première, celle de Honos. Il n'eut pas le

1. Serv. *Aen.* 2, 141 : *pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse ; hos Varro certos deos appellat* ; A. von Domaszewski, *Abhandlungen zur römischen Religion*, 1909, pp. 154-170 : « Dei certi und dei incerti » (pp. 168-169, le problème de Marcellus).

temps de la dédier. Obligé de rejoindre enfin son armée, il se fit tuer presque aussitôt dans une embuscade tendue par Hannibal. Des signes s'étaient pourtant produits qui auraient dû le rendre prudent : ce jour-là, pendant qu'il sacrifiait, la première victime avait montré un foie sans tête et la seconde un foie dont la tête portait une excroissance ; l'haruspice n'avait pas trouvé bonne cette succession d'*exta* les uns *trunca et turpia*, les autres *nimis laeta*. A plus de soixante ans, Marcellus fut de ces généraux romains, pourtant religieux, qui périrent pour avoir négligé la leçon des entrailles. Ce n'est que dix-sept ans après son vœu que son propre fils M. Marcellus qui, jeune tribun militaire, n'avait été que blessé dans la rencontre où tomba son père, put faire la dédicace de l'*aedes Virtutis ad portam Capenam* (Liv. 29, 11, 13). Le monument était célèbre pour les richesses qui s'y trouvaient accumulées : le sac de Syracuse avait été fructueux. Un second temple des deux mêmes divinités fut élevé plus tard par Marius, probablement sur l'Esquilin, et sans qu'il soit cette fois signalé d'opposition de la part des pontifes (Cic. *Sest.* 116 ; etc.). Peut-être cette double dédicace faisait-elle allusion à une double victoire, puisque le *templum Honoris et Virtutis Marianum* fut bâti *de manubiis Cimbricis et Teutonicis*. Il était en tout cas d'une harmonieuse élégance, que Vitruve a louée en deux passages (3, 2, 5 ; 7, *praef.* 17).

Malgré ces fondations et quelques autres, de moindre éclat, ces deux abstractions n'ont pas joué un grand rôle dans la pensée religieuse des Romains [1]. Il n'en est pas de même pour Concordia.

Aux premiers temps de Rome, il ne semble pas que les relations entre individus, entre *gentes*, sans doute entre curies et tribus, aient été confiées à d'autres divinités que celles de la bonne foi, du respect des promesses et des pactes, Dius Fidius et, sans doute, très tôt, bien avant qu'elle eût son temple, Fides : la cérémonie annuelle, où les trois flamines de Jupiter, de Mars et de Quirinus, agissant exceptionnellement ensemble, tra-

1. Virtus, la tête casquée, est représentée sur les denarii de M'. Aquillius M'. f. M'. n (vers 53 av. J.-C.), en mémoire, sans doute, de la valeur de son grand-père en 101, contre les esclaves révoltés de Sicile (ci-dessous, p. 524), Mattingly, *RC.* p. 70 et pl. XVII, n° 13. Honos et Virtus qui figurent (vers 55) sur un denarius de Kalenus et de Cordius sont probablement en rapport avec les campagnes transalpines de César, *ibid.*, p. 70 et pl. XV, n° 8.

versaient la ville dans une même voiture close et allaient sacrifier à Fides, ne peut être une innovation puisqu'on ne connaît dans les temps historiques aucun cas où l'un des grands flamines ait reçu de nouvelles charges, à plus forte raison les trois [1]. Ce qu'on sait maintenant de la valeur de la triade primitive révèle le sens du rite : la *fides* était le principe des rapports entre les hommes, ou bien entre hommes et dieux, à l'intérieur de chacune des zones, au niveau de chacune des fonctions que représentait chacun des trois grands dieux, et, en outre, le fondement des rapports réguliers entre ces zones et ces fonctions, et par conséquent de la bonne marche de la collectivité, de la paix publique. L'idéologie que couvraient les noms de Jupiter, de Mars et de Quirinus excluait toute compétition entre les groupes d'hommes, chacun ayant sa raison d'être à son rang : c'était déjà celle de l'apologue des membres et de l'estomac, qui, suivant la légende, contribua à calmer la plèbe lors de ses premiers mouvements, mais dont la vertu dut vite s'épuiser.

La distinction de la plèbe et du patriciat était en effet d'un type tout différent, non plus d'agencement et d'harmonie, mais de concurrence et d'hostilité ; par ses données mêmes, elle commandait une rivalité qui ne pouvait cesser qu'après la satisfaction complète d'une des parties et la résignation complète de l'autre. Fides n'y suffisait plus, trop liée peut-être au culte aristocratique, mais aussi parce que le progrès de la plèbe s'est fait constamment en rouvrant les questions que les patriciens pouvaient croire réglées, en déclarant insuffisante et périmée chaque convention de compromis. Est-ce pour cela qu'on voit, dans les remous de la catastrophe gauloise, apparaître une abstraction en partie équivalente, mais de ressort différent : la volonté active d'entente, et non plus le respect statique des accords, voilà ce que Concordia propose aux deux grands ensembles dont le conflit renaît et se règle sans cesse.

Dans cette nouvelle promue, on a voulu voir un reflet de l'ὁμόνοια des historiens, des orateurs et des philosophes grecs, qui avait, déesse, son autel à Olympie. Ni la date, ni les circonstances ne conseillent ce recours, non plus que le nom lui-même, si bien latin, et dont le mot ὁμόνοια n'a été plus tard qu'une traduction approximative.

C'est en 367, dit l'annalistique, que le sauveur de Rome, le patricien jadis intransigeant converti sur le tard à une politique libérale, M. Furius Camillus, voua le temple de Concor-

1. Ci-dessus, pp. 163 et 168.

dia [1]. Après des années difficiles, où le fonctionnement de l'État avait été comme enrayé par les efforts de la plèbe et de ses tribuns réclamant l'accession au consulat, l'inévitable arriva ; les *rogationes tribunitiae*, longtemps repoussées, triomphèrent, à la suite de ce que Tite-Live appelle *ingentia certamina*, et aussitôt, malgré la noblesse, des comices créèrent le premier consul plébéien, Sextius, qui, avec Licinius, avait mené le combat politique. Les patriciens refusèrent de donner *auctoritas* à cette désignation et les plébéiens menacèrent de faire sécession ajoutant *terribiles minas ciuilium certaminum*. Mais les *discordiae*, dit Tite-Live, furent calmées par les propositions de Camille, alors dictateur : « La noblesse concéda à la plèbe un consul plébéien et la plèbe concéda à la noblesse un préteur chargé de dire de droit dans la Ville et choisi parmi les praticiens. Ainsi, au sortir d'une longue hostilité, *ab diutina ira*, les ordres furent enfin ramenés à la concorde, *in concordiam* ; et le Sénat, estimant qu'en aucune circonstance on ne pouvait témoigner aux dieux une reconnaissance plus justifiée, décréta que les « *Ludi Maximi* » seraient célébrés et qu'un quatrième jour y serait ajouté. Puis, comme les édiles de la plèbe refusaient d'assumer cette tâche, les jeunes praticiens s'écrièrent qu'ils s'en chargeraient volontiers pour l'honneur des dieux immortels et feraient fonction d'édiles. Après qu'on leur eut adressé d'unanimes actions de grâces, un sénatusconsulte prescrivit que le dictateur demandât au peuple la création de deux édiles patriciens et que les *patres* donnassent l'*auctoritas* à tous les comices de cette année. » Le livre VI s'achève sur ces phrases qui expriment bien le soulagement que provoqua cette paix, d'ailleurs précaire, et, si l'historien ne parle pas du temple de Concordia, Plutarque (*Cam.* 42, 2 - 3) rapporte dramatiquement le vœu du dictateur : en pleine sédition, alors qu'un licteur envoyé par les tribuns du peuple avait déjà porté la main sur lui pendant qu'il traitait des affaires sur le Forum, il se dirigea vers le Sénat ; avant d'entrer, « il se tourna vers le Capitole, pria les dieux de terminer ce conflit le mieux possible et fit vœu de dédier une fois la sédition apaisée un temple à Concordia. Le Sénat se résigna en cette séance à consentir au consulat

1. L'incertitude est grande pour tout ce qui touche Camille (v. toute la seconde partie de *ME.* III et le second chapitre de la troisième). Il paraît cependant difficile que la fondation d'un temple aussi en vue lui ait été attribuée sans raison. Cf. A. Momigliano, « Camillus and Concord », *CQ.* 1942, pp. 111-120, repris dans *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 1960, pp. 89-108.

plébéien. Camille communiqua lui-même cette décision au peuple qui, pris d'enthousiasme, se réconcilia avec les patriciens et reconduisit le dictateur chez lui parmi les acclamations. Le lendemain, le peuple s'assembla et un plébiscite décida qu'en mémoire de cette journée le temple voué par Camille serait construit dans un emplacement qui aurait vue sur le Forum et le lieu des assemblées. »

C'est en effet au nord-ouest du Forum, au pied du Capitole, que fut bâti ce temple célèbre, qui devait jouer un grand rôle dans l'histoire de la République. Le Sénat s'y réunissait fréquemment et un théoricien put même en faire un des « trois *senacula* », celui où les sénateurs délibéraient avec les magistrats, comme le temple de Bellona était celui où ils recevaient les ambassadeurs étrangers (Fest. p. 435 L²). C'est là que Cicéron, en 63, prononça le quatrième discours contre Catilina et que, vingt ans plus tard, après le meurtre de César, les chevaliers se retranchèrent pour résister au consul Marc-Antoine.

Une telle déesse avait un bel avenir dans un État si agité. Plusieurs fois même, elle fut détournée de son sens et honorée par défi. En 304 un curieux homme, Flavius, petit-fils d'affranchi, scribe, appariteur des édiles, fut lui-même porté à l'édilité : on était en pleine « corruption du Forum et du Champ de Mars », dit Tite-Live. Il opposa son insolence aux dédains des patriciens et sut les toucher en un point très sensible : une partie de leur prestige venait du secret où ils tenaient jalousement les formules du droit civil, monopole des pontifes, et le tableau des jours fastes, qui commandait toute la vie judiciaire. Flavius divulgua les formules et afficha les Fastes au Forum. Après ce coup de maître, « il dédia un temple à Concordia sur le Volcanal, excitant au plus haut point la colère des nobles ». Cette fondation dérisoire ne fit qu'opposer un peu plus les deux partis, d'une part l'*integer populus, fautor et cultor bonorum*, d'autre part la *forensis factio*, la lie de la société (Liv. 9, 46, 10). En fait, cette *aedes* n'était qu'une *aedicula*, qui disparut dans les remaniements que fit faire Auguste du principal temple de la déesse.

Une utilisation non moins provocante de cette noble Entité fut faite, en sens inverse, après la sauvage « liquidation physique » de Caius Gracchus et de Fulvius par l'intraitable patricien qu'était le consul C. Opimius (121) :

Ce qui offensa le peuple bien plus que toutes ces cruautés, dit Plutarque (*C. Gracch.* 17, 4 - 18, 1), ce fut le temple qu'Opimius éleva à Concordia : il semblait ainsi s'enorgueillir de son acte et, en quelque sorte,

célébrer un triomphe sur le meurtre de tant de citoyens. Aussi, pendant la nuit qui suivit la dédicace du temple, on y grava ce vers :

Opus Vecordiae templum Concordiae facit [1].

Opimius fut le premier Romain qui montra dans le consulat la rigueur de la dictature en faisant périr sans jugement, avec trois mille citoyens, M. Fulvius Flaccus, ancien consul orné d'un triomphe et Caius Gracchus, qui surpassait par la gloire et la vertu tous les jeunes hommes de son âge. Mais Opimius, par la suite, ne put s'empêcher de voler : envoyé en mission auprès du Numide Jugurtha, il se laissa acheter. Honteusement condamné pour cette prévarication, il vieillit dans l'ignominie, dans la haine et sous les insultes de la plèbe que sa cruauté avait d'abord abattue et consternée...

C'est ainsi que les hommes ont maintes fois honoré la Liberté en emprisonnant leurs ennemis, la Fraternité en les massacrant [2]. On admet généralement que ce troisième sanctuaire de Concordia n'était qu'une réfection du premier.

Il est remarquable que ces divers lieux de culte, comme celui qui, sous Auguste, les remplaça, aient été élevés tout près du Comitium où la légende situait, dans la mystique du *foedus* et de la Fides, la première grande réconciliation, celle de Romulus et de Titus Tatius, des Latins et des Sabins, c'est-à-dire, dans l'affabulation historicisante, des composantes romaines « de première et de troisième fonctions » (Verg. *Aen.* 8, 639-641) :

Les deux rois, arrêtant leur combat, se montrent debout devant l'autel de Jupiter, encore en armes et tenant des coupes, et concluent leur alliance sur une truie sacrifiée.

Concordia servit au moins une autre fois, en ces temps lointains, non plus *domi*, mais *militiae*. Parmi les exemples du sang-froid que les chefs de Rome conservèrent dans les années les plus sombres de la seconde guerre punique, Tite-Live cite celui-ci (22, 33, 7 ; cf. 23, 21, 7) : en 213, on se souvint qu'un temple avait été voué à Concordia deux ans plus tôt par le préteur L. Manlius *per seditionem militarem*, et le préteur urbain créa aussitôt des duumvirs pour en adjuger la construction sur le sommet de l'*arx*.

Au dernier siècle de la République, avec Sylla et après lui, Rome connut vraiment l'horreur des guerres intestines et mesura le bienfait de la *pax ciuilis*. En même temps, ses intellectuels

1. ἔργον ἀπονοίας ναὸν Ὁμονοίας ποιεῖ, ce qu'on a rendu plus élégamment : « Vecors facinus Concordiae fanum facit. »

2. Cf. l'indignation des polémistes chrétiens, ainsi saint Augustin, *Ciu. D.* 3, 25 : *Cur enim, si rebus gestis congruere uoluerunt, non ibi potius aedem Discordiae fabricauerunt ?*

pensaient cette terrible histoire dans les catégories des maîtres stoïciens ou pythagoriciens. C'est alors que l'assimilation à ὁμόνοια [1] eut tout son effet, au point de rejaillir sur les récits des anciens temps, sur la manière dont Tite-Live et les autres historiens parlent de la fondation de Camille et des premiers débats des plébéiens et des nobles. Puis, par sa conception de la *concordia ordinum*, Cicéron nettoya l'usage du mot, compromis par tant d'abus. César lui-même, par une ébauche de ce que fera Auguste, se proposa de restaurer, en la désolidarisant du passé, cette notion dont le désir et le besoin contribuèrent tant à l'avènement de la monarchie ; c'est du moins le sens qu'on est tenté d'attribuer avec M. Paul Jal, dont je résume ici une excellente étude [2], au projet d'un temple à *Concordia Noua*, en 45, que seul mentionne Dion Cassius (44, 4, 4) et que les événements firent sans doute abandonner [3].

Il faut attendre les débuts de l'Empire pour voir la déesse, tout en développant cette puissance politique retrouvée, se colorer d'une nuance nouvelle, dynastique, *Concordia Augusta*, avant de devenir une sorte de patronne conjugale de la famille princière. Peut-être cependant cette extension aux choses domestiques s'était-elle faite plus tôt. Dans sa description des *Caristia*, ou *Cara Cognatio*, du 22 février, fête, festin auxquels n'assistaient que les membres de la famille et qui se passaient dans la bonne humeur et les témoignages d'affection, Ovide (*F.* 2, 631-632) nomme Concordia (cf. Val. Max. 2, 1, 8 : *fautoribus concordiae adhibitis*) :

... Venez, vous les innocents, — mais loin d'ici le frère impie, la mère cruelle envers ceux qu'elle a enfantés, le fils qui trouve son père trop vivace et qui compte les années de sa mère, la mauvaise marâtre qui hait et opprime sa belle-fille... Brûlez l'encens devant les dieux de la

1. K. Kramer, *Quid ualeat ὁμόνοια in litteris graecis*, *Diss. Göttingen*, 1915 ; E. Skard, *Evergetes-Concordia*, 1931, pp. 67-106.

2. « Pax ciuilis-Concordia », *REL.* 39, 1961, pp. 210-231. Sur les divers sanctuaires romains de Concordia, v. Platner, *TD*, pp. 137-140 et Lugli, *RA.* pp. 111-112 (le temple du N.-E. du Forum).

3. V. J.-C. Richard, « Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République », *MEFR.* 75, 1963, pp. 303-386. Sur les monnaies (Mattingly, *RC.* p. 68), « Concordia appears first on issues of Paullus Lepidus, c. 55 B.C., as a woman veiled and diademed. We meet her later on coins of P. Fonteius Capito, L. Vinicius and L. Mussidius Longus (c. 42 B.C., Plate XV, 2). In all cases the thought of harmony in the State is prominent ; the shadow of the Civil Wars hangs over the coinage. Later Concordia is a sign of the harmonious cooperation of the triumvirs : she appears on a quinarius of Mark Antony and Octavian with another expression of the same ideas, the clasped hands, on reverse. »

famille : on dit que c'est ce jour-là surtout que la douce Concordia nous est présente ; offrez un festin aux Lares...

Par cet aimable service, Concordia, ou du moins sa fonction et son esprit, ont survécu au paganisme. Le calendrier chrétien de Polemius Silvius, au milieu du cinquième siècle, maintient la fête sous le nom de *Cara Cognatio*, avec un commentaire qui en précise l'intention ; il s'agit d'obtenir que les querelles qui ont pu diviser les membres d'une famille de leur vivant soient oubliées à leur mort (*CIL.* I², p. 259, et commentaire p. 310) [1].

1. Frazer, *Fast.* II, p. 474.

CHAPITRE II

LES DIEUX DES VOISINS

Diane, avec son beau nom latin, n'est pas romaine, mais a été donnée à Rome par ses voisins du Latium. A quel moment, dans quelles circonstances, on ne peut le préciser, bien que la chronique des origines ne soit pas avare de détails et même d'anecdotes. En tout cas, l'introduction de ce culte a été liée à l'un des mouvements guerriers et politiques qui ont mis Rome à la tête de la confédération latine : parmi les sanctuaires de Diane, le plus important, celui d'Aricie dans les monts Albains, avait en effet servi de centre à cette confédération, et il est certain que le culte de Diane établi sur l'Aventin a été comme la réplique romaine de celui-là [1].

Le dossier de Diane contient des éléments divers, dont il ne faut pas *a priori* affirmer que tel est primitif et tel autre secondaire. Son nom, scandé autrefois *Dīāna*, est formé sur l'adjectif *dīus*, qui est incorporé à plusieurs noms divins de Rome, *Dius Fidius*, *Dea Dia*, et qui au neutre, *dīum*, signifie « l'espace céleste » (*sub dio*). Le sanctuaire d'Aricie se trouvait au bord d'un lac de montagne, dans un bois auquel la déesse

1. A. Alföldi « Diana Nemorensis », *AJA.* 64, 1960, pp. 137-144 (documents numismatiques) ; et, donnant la bibliographie antérieure, « Il santuario federale di Diana sull' Aventino e il tempio di Ceres », *SMSR.* 32, 1961, pp. 21-39. L'auteur insiste sur le caractère fédéral, *commune Latinorum*, du sanctuaire romain, non succursale mais substitut du sanctuaire ancien, et ne pense pas qu'il puisse être antérieur aux débuts de la République, à la bataille du lac Régille. La position du temple sur l'Aventin serait lié à « l'exterritorialité » nécessaire à un sanctuaire fédéral, et les rapports avec la plèbe postérieurs au « coup d'état » de 456, quand l'Aventin devint la base militaire de la révolte des plébéiens. Tout autrement, A. Momigliano, « Sul *dies natalis* del santuario federale di Diana sull' Aventino » (1962), repris dans *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1966, pp. 641-648. Certains auteurs semblent prêts à restaurer une Diane originellement romaine. Dans l'absence de documents historiques, cela aussi, tout, peut se soutenir. Sur le rôle en tout cas restreint que Diane joue à Rome, v. R. Schilling, « Une victime des vicissitudes politiques : la Diane latine », *Coll. Lat.* 70 (= *Hommages à Jean Bayet*), 1964, pp. 650-667.

doit son nom usuel, *Diana Nemorensis*. Deux faits y caractérisaient son culte.

Son prêtre portait le titre de roi, *rex Nemorensis* (Suet. *Calig.* 35, 3), et un usage sûrement ancien rendait cette dignité fragile : celui qui aspirait à la « royauté » devait tuer le titulaire en exercice après avoir cassé un rameau à un certain arbre du bois sacré [1]. A l'époque classique, on ne trouvait de volontaires que parmi les hommes de basse condition ou les esclaves fugitifs, car le rituel gardait sa dureté sans son prestige. Une des actions perverses que Suétone attribue à l'empereur Caligula est d'avoir suscité un rival plus robuste au *rex Nemorensis* d'alors, parce qu'il le trouvait en possession du sacerdoce depuis trop longtemps. Malgré le beau livre de Frazer, rien ne permet de penser que ce *rex* ait jamais été un roi réel, mais la succession, toujours virtuellement ouverte, du *regnum* dans le *nemus Dianae* devait exprimer un trait important de la mission ou du caractère de la déesse [2].

D'autre part Diane, qu'il faut bien considérer comme vierge puisqu'elle a été assimilée à la rigoureuse Artémis, avait puissance sur la procréation et la naissance des enfants. Les fouilles ont mis au jour quantité d'ex-voto dont le sens n'est pas douteux : images des organes masculin et féminin, statuettes de mères avec leur nourrisson ou de femmes vêtues, mais le corps ouvert par devant [3]. A sa fête, aux Ides d'août, les femmes se rendaient à son bois en procession, avec des torches, pour marquer leur reconnaissance des services rendus (Ov. *F.* 3, 263 ; Prop. 2, 32, 9). Dans ce bois, une source abritait une sorte de nymphe, *Egeria* [4], dont le nom fait référence à la délivrance des femmes (*e-gerere*) et à qui, en effet, les femmes grosses venaient sacrifier pour s'assurer un accouchement facile. Le bois hébergeait enfin un génie masculin, Virbius, tout à fait énigmatique, en qui la fable hellénisante reconnut Hippolyte métamorphosé [5].

1. A. Merlin, *L'Aventin dans l'Antiquité*, 1906, p. 204, n. 4, sur une représentation figurée d'un de ces combats ; v. références dans Wiss. p. 248 ; Latte, p. 171 et n. 2.

2. Ceux qui veulent expliquer tout de Diane par la « protection des femmes » ne justifient pas la présence d'un prêtre masculin : ainsi Latte p. 171.

3. Sur les ex-voto de guérison, extrêmement nombreux dans les *fauissae* du Latium et de l'Étrurie, v. P. Decouflé, *La notion d'ex-voto anatomique chez les Etrusco-Romains*, *Coll. Lat.* 72, 1964.

4. On ne peut préciser le rapport de cette Egeria avec le dictateur légendaire Manius Egerius, auquel était attribuée la fondation du lucus Nemorensis, Fest. p. 263 L² ; sur ce dernier, v. L. Morpurgo, « Nemus Aricinum », *MAL.* 13, 1903, col. 297-368.

5. On pense que l'interdiction des chevaux dans le sanctuaire (Verg.

Ce signalement complexe doit remonter à une lointaine préhistoire [1]. Des faits germaniques et indiens récemment confrontés donnent à penser que les Indo-Européens connaissaient un dieu céleste qui n'était pas, ne devait pas être roi lui-même, ni père, mais qui assurait la continuité des naissances et pourvoyait à la succession des rois ; c'était une variété de « dieu premier » ou de « dieu cadre », dont le rythme lent — la lenteur de l'histoire du monde — était senti en vif constraste avec la brièveté des générations et des règnes. Dans la grande épopée indienne, dont on sait aujourd'hui, grâce à M. Stig Wikander, qu'elle transpose dans ses principaux héros les dieux d'une forme prévédique de la mythologie, le « héros-cadre » correspondant, qui est une incarnation du dieu Dyauḥ « Ciel », vit à travers autant de générations qu'il veut ; il a renoncé à être roi et à être père : il s'est mis au-dessus des rivalités pour le *rājyam* comme des désirs sexuels ; mais son rôle est de veiller, dans sa dynastie, à ce qu'il y ait toujours des enfants (ne les procréant pas, mais les faisant procréer, au besoin par les artifices que prévoit un ingénieux droit sacré) et aussi à susciter, à élever, dans chaque génération, un roi en essayant — vainement — d'éviter les compétitions sanglantes. En Scandinavie, le dieu céleste, on peut à certains égards dire le dieu-ciel, Heimdallr, est aussi le dieu-cadre : le premier à naître et le dernier à mourir. Entre les dieux, il n'est pas non plus roi et, s'il procrée, c'est sans se faire connaître, au profit légal d'autres pères ; son rôle est d'abord de susciter les naissances, en trois générations successives, à travers leurs éponymes, des diverses classes sociales (*þræll, karl, jarl* : esclave, paysan, noble guerrier), puis à partir de la dernière produite de faire naître le roi (*konungr*) et de lui transmettre les virtualités royales qu'il avait en lui et qu'il n'a pas, pour son compte, développées. C'est apparemment une figure et une fonction de ce genre que les Latins honoraient en *Dī-āna* qui réunit en elle, avec des spécifications originales, le monde céleste (*dīum*), la durée mise en valeur par le repoussoir de successions accélérées, la collation symbolique du *regnum* et le patronage des naissances. S'il en est ainsi, son cas s'ajoute à ceux, déjà nombreux, où l'on voit l'Italie confier à une divinité féminine le service que les Indo-Iraniens

Aen. 7, 778-779 ; Ov. *F.* 3, 266) a favorisé l'assimilation : Wiss. p. 249 et n. 6.

1. « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr », *Etudes Celtiques*, 1959, pp. 263-283 ; cf. « La *Rigsþula* et la structure sociale indo-européenne », *RHR.* 154, 1958, pp. 1-9.

et les Scandinaves confient à un personnage masculin [1].

On dit volontiers que le rôle joué par son temple comme sanctuaire fédéral des Latins, a été accidentel, n'est dû qu'au fait que, après la ruine d'Albe, c'est Aricie qui aurait pris la tête du groupement (Wiss. pp. 247-248). Ce n'est pas sûr. Telle qu'on vient de l'entendre, Diane était apte à conférer la souveraineté, la primauté aussi bien entre des états confédérés qu'entre des individus aspirant au *regnum*.

Les chapelles de Diane à Rome, les *diania*, ont été fondées sans doute à diverses époques et sur des initiatives privées. On en connaît sur l'éperon nord-est du Caelius, où se célébraient des *gentilicia sacra* (Cic. *Har. resp.* 32), en haut du Ciprius vicus, sur la Velia (Liv. 1, 48, 6, — à moins que ce ne soit le précédent), sur le vicus Patricius, entre le Cispius et le Viminal (Plut. *Q.R.* 3). Sans doute ne retenaient-ils que le plus aisément transportable des aspects de la déesse, son action sur les naissances : ainsi dans le *sacellum* du vicus Patricius, seules les femmes étaient admises. Mais le principal sanctuaire, l'*aedes Dianae in Auentino*, était certainement d'institution publique. On en attribuait la fondation à Servius Tullius, et il n'y a pas de raison décisive de lui refuser cette antiquité, bien que certains modernes aient soupçonné là le vieillissement d'un événement postérieur, comme les annalistes en ont tant fait dans l'histoire royale [2]. Diane y reproduisait, moins le rite barbare du prêtre-roi, les deux éléments de son personnage aricien, le fécondant et le politique : elle y patronnait les femmes, elle y donnait la suprématie. Le 13 août, à son *dies natalis* — le même que celui du temple d'Aricie — les Romaines peignaient soigneusement leurs chevelures et se lavaient la tête (Plut. *Q.R.* 100), et il est probable que l'Egeria logée, légendairement sinon cultuellement, dans le bois des Casmenae et dont on fit la tendre inspiratrice du roi Numa (Liv. 1, 21, 3 ; Plut. *Num.* 13) n'est autre que l'Egeria du *nemus* d'Aricie, venue à Rome avec sa patronne. D'autre part, la légende voulait, et une inscription sans doute authentique [3] déclarait que le temple était *commune Latinorum Dianae templum* (Varr. *L.L.* 5, 43 ; cf. Dion. 4, 26, 4-5) : par la persuasion de son élo-

1. *DL.* p. 65, n. 3 ; v. ci-dessous, p. 420 (Feronia).

2. Ci-dessus, p. 409, n. 1 (A. Alföldi) ; déjà Merlin, *op. cit.*, p. 215 : « Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que la translation du culte de Diane Aricine eut lieu avant la seconde moitié du IVe siècle avant J.-C. »

3. Merlin, *op. cit.*, pp. 209-211.

quence, Servius Tullius aurait décidé l'aristocratie des Latins à reconnaître, par cette fondation, *caput rerum Romam esse, de quo totiens armis certatum fuerat* (Liv. 1, 45, 3). Que cette Diane fût essentiellement, autrement que Jupiter, collatrice de souveraineté, ressort de l'anecdote que Tite-Live raconte aussitôt après [1] : une vache prodigieusement belle et grande étant née chez un Sabin, les devins prédirent que l'État dont un citoyen l'immolerait à Diane aurait la suprématie, *ibi fore imperium*. Heureux de cette occasion *imperii reciperandi*, le Sabin s'empressa de venir à Rome, au temple de l'Aventin, mais le desservant avait eu vent de la prophétie et, en bon Romain, envoya le Sabin se purifier dans le Tibre pendant que lui-même se hâtait d'immoler la vache à Diane ; *id mire gratum regi atque ciuitati fuit* (Liv. *ibid.* 3-7).

On ne sait pourquoi cette déesse donneuse de souveraineté se trouva, à Rome, si particulièrement chérie des esclaves que son *dies natalis* fût le *dies seruorum* (Fest. p. 432 L[2] ; Plut. *Q.R.* 100) : l'attribution de la fondation à Servius, fils d'esclave, protecteur des esclaves, et qui portait l'esclavage dans son nom fournissait aux anciens une explication toute naturelle, qui ne nous touche plus. C'est encore la proposition de Wissowa (p. 350) qui est la moins artificielle : la Diane latine ayant été la première divinité étrangère à entrer dans Rome, les esclaves se seraient d'autant mieux attachés à ce culte libre qu'ils devaient être eux-mêmes, en majorité, des Latins. Mais ce n'est pas très satisfaisant [2].

Par la suite, la Diane romaine comme l'aricienne fut assimilée à Artémis et s'enrichit de toute la complexe nature de la déesse grecque, de ses parentés, de son histoire. La virginité, l'habitation sur un mont boisé ont probablement décidé de cette aventure, commencée peut-être près de Capoue, dans le sanctuaire que Diane avait sur le mont Tifata. En tout cas, dès le début du IV[e] siècle, elle était assez hellénisée pour figurer, curieusement accouplée à Hercule, dans le premier lectisterne collectif.

1. Sur cette légende, v. G. Capdeville, pp. 312-318 de « Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome », *MEFR* (*Antiquité*). 83, 1971 ; mais je ne suis pas persuadé que des biches, ou tout autre animal sauvage, aient été sacrifiés à Diane ; Plutarque, *Q.R.* 4, dit seulement que des cornes de cervidés sont suspendues dans les autres temples de la déesse, mais des cornes de bœuf dans le seul temple de l'Aventin.

2. Latte, p. 170, prétend qu'à l'origine Diana n'était qu'une déesse lunaire, une Mondgöttin — ce que rien n'indique, avant le développement de l'assimilation à Artémis — et que tout le reste serait venu par surcroît. On imagine mal comment.

Castor est un cas singulier dans l'expérience religieuse des Romains : dieu étranger, venu de quelque point de la Grande Grèce au Latium, il a pénétré de là dans le *pomerium* romain et s'est installé plus près de l'*aedes Vestae* qu'aucun dieu national [1]. Les Romains ressentaient cette anomalie, puisqu'ils l'ont justifiée par un récit, d'ailleurs tout grec de matière, où c'est Castor et son frère qui fixent eux-mêmes le lieu de leur culte, les hommes n'ayant qu'à suivre leur indication, trop heureux du service rendu. Voici les circonstances légendaires de cette impérieuse entrée.

En 499, au cours de la bataille qui, près du lac Régille, sur les terres de Tusculum, opposait Rome à la coalition latine, le dictateur A. Postumius, voyant ses fantassins ébranlés, épuisés, fit mettre pied à terre à ses cavaliers et les lança dans la mêlée. Les Latins plièrent, la cavalerie romaine se remit en selle et les chassa, suivie de l'infanterie. Pour ne négliger aucune aide divine ou humaine, Postumius fit vœu d'élever un temple au cavalier Castor et promit des récompenses aux deux soldats qui pénétreraient les premiers dans le camp ennemi. La victoire fut immédiate, le dictateur, avec son maître de la cavalerie, rentra à Rome en triomphe (Liv. 2, 20, 10-13) et, quelques années plus tard, le temple fut dédié (*ibid.* 42, 5). Mais une variante remplace le vœu par une théophanie : au moment le plus dur de la bataille, deux cavaliers plus beaux et plus grands que les autres apparurent, montés sur des chevaux blancs et vêtus de la *trabea* de pourpre. Or, le soir même, ces deux cavaliers, dans la même tenue, furent vus sur le Forum ; ils firent boire leurs chevaux à la fontaine de Juturne, annoncèrent la victoire et disparurent (Dion. 6, 13, 2). Cette seconde forme du récit transpose à Rome un mode d'intervention des Dioscures connu en Grèce et en Grande Grèce : quelques années avant la bataille du lac Régille, à la bataille de Sagra, les deux jumeaux, en chlamydes rouges, sur des chevaux blancs, avaient ainsi surgi dans les rangs des Locriens, contribué à la défaite des Crotoniates, puis disparu, tandis que la nouvelle de l'événement se répandait presque instantanément à Sparte, à Athènes, à Corinthe (Justin. 20, 3).

En fait, jusqu'à ce que la religion fût livrée aux hellénisants, le sanctuaire du Forum ne fut que celui de Castor : son frère Pollux resta dans l'ombre [2]. M. Robert Schilling, dans un

1. Lugli, *RA.* pp. 179-183.
2. Par plaisanterie, un collègue de César dans le consulat, voyant toute la popularité aller à César, se compare à Pollux, Suét. *Caes.* 10, 2.

article récent [1], a très bien éclairci ce point. Les deux Dioscures grecs étaient de beaux athlètes mais de spécialités différentes : Polydeukès l'emportait au ceste, Kastôr dans les jeux hippiques [2] ; ce dernier, et lui seul, était donc qualifié pour devenir le patron du corps de troupes mis à l'honneur par la tactique de Postumius, la cavalerie, tandis que les poings de Pollux restaient sans emploi. Castor est ainsi entré à Rome comme le modèle et le patron des *equites*. Le culte atteste cette conception : témoin le sacrifice que Denys d'Halicarnasse (6, 13, 4) signale à son temple lors de la *transuectio equitum*, de la parade de cavalerie qui, chaque 15 juillet, depuis 304, par une fondation du censeur Q. Fabius Maximus, conduisait les jeunes cavaliers de la porte Capène au Capitole, de Mars à Jupiter.

Jusqu'à ces dernières années, on inclinait à chercher à Tusculum l'origine du Castor romain. Mais M. Ferdinando Castagnoli publia en 1959 une dédicace archaïque trouvée à Lavinium « en dehors de la cité antique, au lieu dit Madonnella » (*SMSR.* 30, 1959, pp. 109-117) : sur deux lignes écrites de droite à gauche, on lit *Castorei Podlouqueique qurois* [3]. M. Schilling a remarqué [4] que Juturne, si étroitement associée aux jumeaux dans la légende du lac Régille et, topographiquement, à leur culte, est elle aussi venue à Rome de Lavinium, où existait une source de ce nom (Serv. *Aen.* 12, 139) : nulle part, écrit-il, la conjonction Dioscures-Juturne ne paraît avoir eu de « précédent » aussi net et aussi voisin de Rome qu'à Lavinium. Le culte romain n'en reste pas moins original. A Tusculum comme à Lavinium, comme chez les autres Italiques où ils sont connus, les Dioscures paraissent ensemble, avec leur qualification grecque de « fils de Zeus » : *iouiois puclois* sur un bronze de Sulmo chez les Pélignens (Vetter, 202), [*i*]*ouies pucle*[*s*] sur une pierre en pays marse (*ibid.* 204), *tinas cliniiaras* sur un miroir étrusque (Hammarström, *SE.* 5, 1931, 364), et maintenant *qurois*, transcription amputée de Διοσκούροις, à Lavinium. A Rome au contraire, tout rapport avec Jupiter est rompu et, si Pollux demeure dans l'ombre de son frère, c'est celui-ci, le cavalier Castor, qui a pris possession du sol et du culte.

1. « Les Castores romains à la lumière des traditions indo-européennes », *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, pp. 177-192.

2. Déjà Hom. *Od.* 11, 300 : Κάστορά θ' ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα. Sur la préhistoire indo-européenne des jumeaux (Wikander), Schilling, *art. cit.*, pp. 187-191, et mon *ME.* I, pp. 73-89.

3. St. Weinstock, « Two Archaic Inscriptions from Latium, 1 », *JRS.* 50, 1960, pp. 112-114.

4. *Art. cit.*, p. 184.

Quant au mode d'implantation du jeune dieu, il reste mystérieux : aucune procédure connue ne pouvait installer ce *peregrinus* à l'intérieur du *pomerium*, non plus que son associée Juturne [1]. Mais il est certain que, dans des temps très anciens, des liens particuliers avaient existé entre Rome et Lavinium.

On ne sait quand ni comment fut introduit à Rome, avec un temple au Champ de Mars, le culte de Feronia, dont un calendrier fixe aux Ides de novembre le *dies natalis* (*CIL.* I² 335). Elle ne fait qu'une brève apparition dans les récits des historiens : lors de la détresse de 217, en même temps que toutes les grandes Junons de Rome étaient suppliées par l'État ou les matrones, les affranchies furent invitées à réunir des fonds pour une offrande à cette déesse ; son rapport avec les *libertae* est confirmé par l'unique dédicace à son nom qu'on ait trouvée à Rome même et qui provient d'une *ancilla* (*CIL.* VI 30702).

Hors de Rome, son culte est largement représenté en Italie. Des inscriptions l'établissent à Amiternum sur les confins des Sabins et des Vestini, chez les Picentes, à Pisaurum en pays ombrien, à Trebula Mutuesca dans la Sabine. Les écrivains parlent de ses temples à Terracine en Campanie et surtout près de Capène, au pied du mont Soracte, au point de contact des Étrusques, des Sabins et des Latins. L'ensemble des données, dispersées mais assez nombreuses et de sens convergent, donne de la déesse l'image que voici [2].

Tous ses lieux de culte sont hors des villes, assez loin des villes. L'antique Capène et le *lucus Feroniae*, comme l'a établi M. Raymond Bloch (pp. 65, 74), se trouvaient le long du cours d'eau Capenas, l'actuel Gramiccia. La cité avait été construite sur une colline, à peu près à huit kilomètres du confluent de cette rivière et du Tibre, à cinq au nord-ouest de l'actuelle

1. Peut-être la solution est-elle, comme le pense Catalano, *SSR.* pp. 156-158, 270-280, dans la distinction, malheureusement difficile à préciser, des *sacra peregrina* et des *sacra extera* ; cf. M. van Doren, « Peregrina sacra, offizielle Kultübertragungen im alten Rom », *Historia* 3, 1955, pp. 488-497.

2. Les deux plus importants travaux récents sur Feronia sont P. Aebischer, « Le culte de Féronia et le gentilice Feronius », *RBPhH.* 13, 1934, pp. 5-23 ; R. Bloch et G. Foti, « Nouvelles dédicaces archaïques à la déesse Feronia », *RPh.* 27, 1953, pp. 65-77. Ce dernier est fondé sur les fouilles qui ont amené l'identification du *lucus* de Capène. Dans un autre sens, incompatible avec les vues de R. Bloch et les miennes, J. Heurgon, *Trois études sur le Ver Sacrum*, *Coll. Lat.* 26, 1957, pp. 11-19 (1. « Un ver sacrum étrusque ? Les origines du lucus Feroniae »).

Capena, et le sanctuaire s'élevait à un kilomètre seulement de ce confluent : il y avait donc une bonne distance entre le sanctuaire et la ville. En Campanie, le *fanum Feroniae* se trouvait à la troisième pierre milliaire à partir de Terracine (Ps.-Acr. in Hor. *Serm.* 1, 5, 24).

Ils sont aussi dans des bois. Si l'on ne peut l'affirmer des sanctuaires connus seulement par l'épigraphie, c'est certain pour celui de Capène (*lucus Feroniae* ; *lucos Capenos* dans Virgile), probable pour celui de Terracine (Aebischer, p. 6) ; à Rome même, au Champ de Mars, son temple devait être lui aussi dans un *lucus*, d'après une inscription (G. Gatti, *NS.* 1905, p. 15). A Capène, dans une dédicace du troisième siècle avant notre ère trouvée sur les lieux, M. Bloch pense même pouvoir restituer *tesco* (pp. 67-68) ; or *tescum*, vieux terme religieux qu'on disait d'origine sabine, désignait un lieu consacré à une divinité, mais un lieu agreste et boisé, parfois sauvage d'aspect (Varr. *L.L.* 7, 10 : *loca quaedam agrestia quod aliquoius dei sunt, dicuntur tesca*) ; malheureusement, la restitution est bien incertaine [1].

La déesse tenait à cet éloignement des villes, à cette solitude. Ce n'est pas sans raison, dit Servius, que Virgile écrit, à propos du sanctuaire campanien (*Aen.* 7, 800) *et uiridi gaudens Feronia luco* : une fois que le bois sacré brûlait dans un incendie inopiné, et que les habitants voulaient en enlever les statues divines pour les transporter ailleurs, tout d'un coup il redevint vert ; ainsi, menacée d'être sauvée au prix d'un dépaysement, Feronia aima mieux faire ce miracle. Ce goût, cette volonté de la déesse se sont encore exprimés autrement : « On a cessé d'élever des tours en temps de guerre entre Terracine et le sanctuaire de Feronia, dit Pline (*N.H.*, 2, 146), parce que toutes sans exception, *nulla non earum*, ont été détruites par la foudre » ; ainsi toute continuité, toute solidarité avec la ville voisine était refusée par la déesse.

Dans ces divers lieux et dans d'autres points de l'Italie où la toponymie moderne conserve son souvenir (Ferronia, Ferogna : Aebischer, p. 23), Feronia possédait une source.

Les fouilles du *lucus* capénate ont produit quantité d'objets votifs qui prouvent qu'on lui attribuait une puissance curative : des pieds, des mains, des têtes, des yeux de terre cuite, des figures de bébés emmaillotés et, en grande abondance, des

1. On attendrait plutôt là un nom d'homme, *?esco saluod*, la rédactrice remerciant la déesse à l'occasion de la guérison de X.

statuettes de bêtes de labour (Bloch, pp. 65-66, 76 n. 6). Des gloses, qu'il n'y a pas de raison de suspecter, malgré Wissowa (*RE.* VI, 1909, 2219), la qualifient de *dea agrorum* (*Gloss. Lat.* IV, 238, 25 ; 342, 18 ; V, 599, 27 ; à quoi, par jeu étymologique, V 456, 23 et 500, 47 joignent *inferorum*) : ce qui peut s'entendre soit d'un caractère « agrestis », « anti-urbain » (*ager* est un opposé ordinaire de *urbs*), soit, plus positivement, d'une certaine contribution à la fécondité des champs. En ce sens vont les *primitiae frugum donaque alia* (Liv. 26, 11, 9) que les Capénates apportaient au temple de leur *lucus*, et aussi le fait que la « foire » de ce lieu, fameuse dans l'Italie, attirait des foules d'agriculteurs, d'artisans, de marchands (Dion. 3, 32, 1).

Partout, déclaré par la tradition littéraire ou révélé par les inscriptions, la déesse a un patronage sur l'affranchissement des esclaves : c'est Terracine qui donne le témoignage majeur, mais, comme Latte l'a montré, le moins exempt d'influence grecque. Là elle est, dit Servius (*Aen.* 8, 564), *libertorum dea* et c'est dans son temple que les esclaves, la tête rasée, recevaient le *pileum* ; Servius II ajoute qu'il y avait, dans le temple, un siège de pierre portant l'inscription : *bene meriti serui sedeant surgant liberi.* La démarche des affranchies romaines, en 217, a été citée plus haut, et M. Bloch a publié (p. 70) la dédicace faite par une *liberta* au *lucus* de Capène peu avant le passage d'Hannibal, qui rejoint la dédicace, non moins archaïque, d'un *libertus* à Trebula Mutuesca et les dédicaces d'un *seruus* et d'une *ancilla* d'époque impériale (Bloch, *ibid.*).

Enfin, malgré cette bienveillance pour les hommes, Feronia se trouve associée localement ou apparentée légendairement à des dieux ou à des héros violents ou inquiétants. A Trebula Mutuesca, le seul autre dieu dont le culte soit attesté est un Mars franchement guerrier (Jul. Obs. 42), et le mystérieux *picus Feronius* (Fest. p. 308 L²) rappelle le *picus Martius* que Denys d'Halicarnasse (1, 14, 5) signale à Tiora Matiene. Au mont Soracte, elle est la si proche voisine du sauvage *Soranus pater* que Strabon (5, 2, 9) reporte sur elle le rituel frénétique des dévots du dieu, ces « brigands » Hirpi Sorani qui marchaient pieds nus sur des charbons ardents, sans en être blessés. Virgile, c'est-à-dire sans doute à travers lui une tradition locale, fait d'elle, à Préneste, la mère du redoutable Herulus, le héros aux trois vies qu'il avait fallu tuer trois fois (*Aen.* 8, 563-567).

Beaucoup d'explications ont été avancées pour cette figure divine complexe, posant, ainsi qu'il est usuel, un de ses carac-

tères comme primitif et tâchant d'en déduire les autres [1]. Je crois qu'on n'a pas pris assez garde à ceux qui ont été signalés ici les premiers : l'installation de Feronia hors des villes, dans le lieu sauvage de Capène notamment, et le refus de la déesse soit de quitter de tels lieux, soit de les laisser joindre même symboliquement à la ville la plus proche par des constructions intermédiaires. Tout se comprend bien, me semble-t-il, si l'on part de là : déesse d'un autre type que Faunus, elle a en commun avec lui cette localisation. Elle patronne « la nature », les forces encore sauvages de la nature, mais pour les mettre au service des hommes, de leur alimentation, de leur santé, de leur fécondité. Aussi, tout en voisinant avec Soranus pater et Mars, tout en enfantant Herulus, a-t-elle, comme le Faunus et le Silvanus romains, des provinces agrestes, certes, mais agricoles. En possession des immenses réserves de la vie, elle féconde et elle guérit. Qu'elle reçoive les prémices de la récolte ne prouve pas qu'elle soit une technicienne de la croissance, du type de Cérès : remis dans l'ensemble du dossier, cet acte se comprend plutôt par la reconnaissance d'un service plus radical, la transformation de l'*incultum* en *cultum*, la domestication des puissances, normalement désordonnées, de la végétation, de cette « verdoyance » miraculeuse dont elle a donné un bel exemple dans son propre *lucus*. Installée dans le « bled », elle convie à sa foire les peuples voisins, Sabins et Romains, et les plus lointains, auxquels elle fournit, pour les échanges, une sorte de terrain neutre dont la paix ne devait pas être troublée (Dion. 3, 32, 1-2) ; mais, quoi qu'on ait parfois pensé, elle n'a pas de compétence politique, fédérative, à la manière de Diane.

Enfin, c'est tout ce contexte qui doit éclairer son intervention dans les affranchissements. L'esclave est-il un homme ? L'entrée en servitude l'a rendu aussi impropre qu'un mort à toute action de droit : *seruitus morti adsimilatur*, diront les juristes. Selon une opinion que consigne Varron (*R. R.* 1, 17, 1), les « instruments » de l'agriculture sont de trois genres : *instrumenti genus uocale et semiuocale et mutum, uocale in quo sunt serui, semiuocale in quo sunt boues, mutum in quo sunt plaustra*. Qu'on relise surtout le terrible chapitre 21 du *Caton* de Plutarque, et l'on comprendra ce que représente l'affranchissement : un véritable passage juridique du néant à l'être, le passage moral d'une forme supérieure de l'animalité à la condition d'homme. Feronia n'est

1. Notamment W. Mannhardt (Getreide-Erntegöttin), G. Wissowa, P. Aebischer (Quellgöttin, sorte de nymphe), F. Altheim (variété de *Terra Mater*).

pas non plus une technicienne de l'affranchissement, pour lequel Rome a des procédures (*uindicta, censu, testamento*) ; mais, puisqu'elle permet en toute chose un apprivoisement du sauvage, elle préside religieusement à une mutation sociale qui ne doit être sans péril ni pour l'ancien *instrumentum uocale*, ni pour le groupe auquel il s'intègre.

Ceux qui sont informés des religions de l'Inde auront remarqué l'analogie de ce signalement, de ces services, avec ceux d'un dieu védique et postvédique dont le nom a été prononcé plus haut à propos du romain Faunus, *Rudrá*. Rudra est le dieu de tout ce qui n'est pas encore possédé par la civilisation, de ce que les Latins appellent d'un mot sans doute apparenté à son nom, *rude* [1], et généralement le dieu de la brousse ou de la jungle, constamment dangereuse et irremplaçablement utile, « maître des animaux » (l'Inde s'intéresse peu à l'agriculture), et, grâce aux herbes de son domaine, aussi puissant guérisseur que les médecins Aśvin ; protecteur, lui, non pas des affranchis, mais des hors-la-loi, des hommes du maquis, des brigands même [2]. Qu'on ôte de cette fiche de police divine ou qu'on y transforme en « bien » les éléments malveillants et périlleux, et l'on sera tout près de Feronia [3].

Le nom même de la déesse est aisément interprétable. Malgré de nombreux auteurs, et malgré les récentes hypothèses de M. Jacques Heurgon, il n'est pas probable que Feronia soit étrusque ; M. Bloch a donné au contraire de fortes raisons de la restituer aux Italiques, aux Sabins. Elle fait partie du groupe des divinités nommées par un dérivé en *-ōna, -ōnia* d'un substantif désignant un état ou un moment difficile ou dangereux dont elle n'est la maîtresse que pour aider l'homme soit à en sortir au mieux, soit à en tirer le meilleur parti : les princi-

1. Le rapprochement de *rudis* et de *Rudrá* dans W. Wüst, *Rudrá-m. n. pr.*, 1955, p. 39 (le rapport est celui qu'on observe, en sanscrit même, entre *śúci* et *śukrá*, « brillant »). Cet opuscule passe en revue les diverses autres étymologies proposées.

2. C'est, en gros, le signalement de E. Arbman, *Rudra, Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, 1922. Mais le très complexe Rudra déborde cette définition. D'autres aspects sont étudiés notamment dans J. W. Hauer, *Der Vrātya, Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*, 1927, et dans S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, pp. 69-74 (critiquant la séparation qu'Arbman avait faite de Rudra et des Marut).

3. La grande différence entre Rudra et Feronia est que le premier, ambivalent, est installé sur les deux versants de la Wildnis et principalement sur l'inquiétant, alors que Feronia n'a d'autre raison d'être que de mettre les puissances de la Wildnis au service de l'homme et d'en neutraliser les périls.

pales ont été signalées plus haut, à propos de la déesse qui aide à échapper aux *angusti dies* du solstice d'hiver, *Anger-ōn(i)a* [1]. Tout ce qui vient d'être dit du comportement de Feronia conduit à dériver son nom du mot qui, en latin, est *fĕrus*, avec un *ĕ* bref, mais qui, dans toutes les autres langues indo-européennes qui le connaissent, présente un *ē* long généralisé, gr. θήρ, θηρίον, v.-sl. *zvěrĭ*, lit. *žvėrìs* : le *ē* de Feronia est long, lui aussi (les variantes grecques avec ε, ο, sont visiblement suggérées par de mauvaises étymologies) et l'on peut penser que, à la différence du latin, le parler italique, sabin sans doute, où s'est formé le nom avait, comme le grec et le balto-slave, généralisé le vocalisme long [2]. Le sens premier de *ferus* est « non cultus, non domitus » (*Thesaurus*), « agrestis, siluester, indomitus, nullo cultu mitigatus » (Forcellini), et Paul Diacre (p. 203 L²) glose *ferus ager* par « incultus » : ne sommes-nous dans le décor même où se complaisent les Feróniae de Terracine et de Capène et dont la seconde oriente les puissances selon l'intérêt des hommes ? Tout près aussi de ce latin *rudis*, dont la racine paraît avoir fourni le nom du védique *Rudrá* ?

Quoi qu'il en soit, le destin historique et archéologique du *lucus* de Capène mérite d'être rapporté. Lors de la seconde guerre punique, le temple était dans toute sa splendeur, enrichi par des siècles d'offrandes. En 211, Hannibal passa l'Anio et, par deux fois, au moment où il allait engager contre l'armée qui couvrait Rome une bataille décisive, un terrible ouragan empêcha le combat. Peu après, il apprit d'un prisonnier que le champ où il était campé venait d'être vendu aux enchères dans Rome, sans que cette occupation en eût fait baisser le prix. Furieux de la malveillance des dieux et de l'insolence des hommes, voici comme il se vengea (Liv. 26, 11, 8-10) :

> Il ramena son camp sur les bords de la rivière Tutia, à six milles de Rome, et, de là, se dirigea vers le bois sacré de Feronia, dont le temple était alors célèbre par ses richesses. Les Capénates et les autres peuples voisins y portaient les prémices des moissons et d'autres offrandes en reconnaissance de l'abondance, et y avaient ainsi accumulé beaucoup d'or et d'argent. Hannibal dépouilla le temple de tous ces dons. Après son départ, on trouva des monceaux de métal (*aeris acerui*), les soldats, pris d'un scrupule religieux, ayant abondonné des lingots non monnayés

1. Ci-dessus, pp. 342, 396.
2. W. Streitberg, « Die Entstehung der Dehnstufe », *IF.* 13, 1894, p. 327. Si quoi que ce soit, dans le dossier de *Fēronia*, orientait vers une déesse des morts, on envisagerait un rapprochement avec *fēralis* ; mais il n'y a rien de tel (la définition de quelques glossaires, *dea inferorum* n'est qu'un jeu de mots étymologique).

(*rudera*). Il n'y a pas de divergence entre les historiens au sujet du sac de ce temple.

Or, en 1952, les archéologues qui ont réussi à identifier, près du château de Scorano, le site du *lucus*, ont trouvé un important matériel dans une fosse longue de 54 mètres et large de 8, qui appartenait certainement au sanctuaire. Mais aucun objet de métal ne figure à l'inventaire. De plus, on a recueilli une quarantaine de petites bases de pierre (*macco*) dont les statuettes, de bronze sans doute, avaient été arrachées dès l'antiquité (aucune n'a été découverte), les plombs de scellement subsistant parfois sur la face supérieure de ces supports. « Il est très tentant, écrit M. Bloch (p. 75), de supposer que la disparition de tout objet métallique dans la *fauissa* de Scorano et le rapt des statuettes de bronze arrachées aux bases en *macco* sont dus précisément à ce pillage carthaginois : les soldats d'Hannibal avaient dû faire main basse sur tout ce qui était métal, or, argent ou bronze. Mais la crainte religieuse leur avait fait laisser dans notre *fauissa* tout ce qui n'allumait pas leur cupidité, bases des statues, vases ou ex-voto de terre cuite... L'ensemble du matériel trouvé dans la *fauissa* semble confirmer une telle hypothèse, puisque les objets précisément datables, tels les vases campaniens, doivent être attribués au III^e^ siècle avant notre ère... C'est par ailleurs la première fois, à notre connaissance, que le passage d'Hannibal semble se révéler, archéologiquement, sur le sol de l'Italie. »

Vénus pose un problème particulier : son nom est, visiblement, un ancien neutre abstrait, passé au féminin (ce qui ne se marque qu'à l'accusatif), dont le verbe *uenerari* (*uenerare*) est dérivé comme, de *opus*, *operari*. En se tenant ferme à ces certitudes morphologiques et en observant la nuance propre de *uenerari* parmi les termes qui expriment la piété, M. Schilling a proposé pour le neutre **uenus*, à peine attesté, un sens plausible, mais qu'il est difficile d'épuiser d'un mot [1]. Anciennement,

1. *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, pp. 13-64. J'atténue quant à moi la part magique et j'accrois la part affective du signalement proposé par l'auteur : v. *IR.* pp. 245-252. Schilling a pertinemment répondu à des critiques (A. Ernout, P. Grimal) dans « Les origines de la Vénus romaine », *Lat.* 17, 1958, pp. 3-26. Latte, p. 183, n. 4, a approuvé la position de Schilling, mais sans comprendre le rapport (réciproque) qu'elle établit entre *ueneratio* et *uenia* ; Schilling a mis les choses au point dans « La relation *Venus-uenia* », *Lat.* 21, 1962, pp. 3-7. Enfin, à des critiques et à des propositions nouvelles de M. Lejeune, Schilling a répondu dans un article de

uenerari n'est employé que pour exprimer un mouvement et plus encore une attitude de l'homme envers les dieux ; non pas proposition du type *do ut des*, prière-contrat, fondée sur le *ius* et la *fides*, mais effort pour charmer, pour capter la bienveillance du dieu ; *uenerari*, c'est tâcher de plaire, « faire des grâces » au dieu dont on espère, en retour, sans négociation, une autre forme de gentillesse, sa *uenia*. Ce n'est certes pas proprement un acte religieux d'amour, de *bhakti*, que désigne ce verbe : la piété romaine ne comporte pas d'effusion ; cependant, au strict *precor*, le *ueneror* des formules ajoute un mouvement de confiance conquérante, qui se veut séduisant, auquel on compte que le destinataire divin ne résistera pas. Tel devait être, dans cet usage religieux, le sens du substantif disparu **uenus*. Sans doute ce mot s'appliquait-il à d'autres orientations de la même attitude : plus magique, plus contraignant dans le dérivé *uenēnum* (**uenes-no-*), qui traduit φίλτρον ; profane, aussi — et l'on conçoit que le charme féminin avec son habile mise en œuvre, puissant sur les partenaires masculins, ait été désigné par le même mot que la *captatio* du dieu par l'homme. Hypothétique, certes, cette explication est la plus probable qu'on ait avancée. C'est ce **uenus* qui a été personnifié, et au genre féminin, particulièrement apte à signifier toutes sortes de forces. Évolution spontanée ? Artifice pour obtenir, à Rome et dans le vocabulaire latin, un équivalent de la Charmeuse grecque, Aphrodite, ou de son ombre étrusque, Turan ? Une telle influence est plus que probable. Dans le sud de l'Italie, rencontrant également Aphrodite, les Osques lui ont donné une traduction différente, non moins savante, qui est proprement, elle aussi, un substantif abstrait, *Herentas*, c'est-à-dire, à partir de la racine *her-* « vouloir », quelque chose comme le latin *uoluptas* (plutôt que *uoluntas*) à partir de la racine de *uelle*. Il faut donc, dès les premières manifestations de Vénus, penser aux Étrangères, en définitive à l'Étrangère, qui l'a suscitée. De fait, avant le III^e^ siècle, on ne connaît à Rome qu'un de ses cultes, sous le vocable de *Calua*, qui concerne bien le charme féminin dans un de ses moyens qui fut longtemps incontesté, la chevelure : soit en commémoration du geste des matrones sacrifiant leurs cheveux pendant le siège gaulois pour faire des

Hermes 93, 1965, pp. 233-243 (v. notamment, sur des indications d'E. Laroche, l'importante rectification au sens que Lejeune attribuait à hitt. *wanzi* : non pas « futuit », mais « il séduit » ; il faudra aussi reviser l'interprétation de véd. *-vanas*). Cf. C. Koch, « Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venusverehrung » (1954), repris dans *Religio*, 1960, pp. 39-93.

câbles de machines, soit, « sous le règne d'Ancus », dans l'espoir d'obtenir que la reine et les autres femmes récupérassent leurs cheveux perdus lors d'une épidémie, une statue aurait été élevée à la « Vénus Chauve », qui est peut-être à comprendre « la Vénus des Chauves » [1]. Mais, en dehors de cette vieille et obscure dévotion et, semble-t-il, de l'Obsequens [2], les Vénus du Latium et de Rome sont dominées par la légende troyenne : nous les rencontrerons plus tard [3].

Les origines de Fortuna sont inconnues. Si l'on admet en général qu'elle est venue aux Romains d'autres points du Latium, c'est parce que, en effet, de vieux cultes de la déesse, plus prestigieux que ceux de Rome, existaient à Préneste et à Antium et ont influé, du moins le premier, sur ceux de Rome. Mais cela ne prouve pas que, indépendamment, les Romains n'avaient pas à leur manière déifié cette abstraction au nom transparent, si vivante de tout temps dans leur langue, et d'abord au sens de « bonne fortune, chance ». Quoi qu'il en soit, elle n'a cessé de recevoir des cultes nouveaux, parfois pittoresques, sous des vocables particuliers que des légendes expliquaient tant bien que mal et dont les anciens ont dressé des répertoires. Le concept lui-même portait à un tel morcellement [4]. L'influence des représentations grecques de Τύχη, improbable aux origines, est certaine ensuite, dès les premiers poètes hellénisants [5].

1. Schilling, *op. cit.*, pp. 65-66 ; cf. pp. 83-89 : « L'origine probable du culte de Vénus ». Auparavant F. Börtzler, *RhM.* 1928, pp. 188-198, trop négatif, et, dans le troisième essai de mon recueil *Tarpeia*, 1947, les pages 192-193. *Calua* est un mot bien latin et n'a qu'un sens : « chauve » ; l'étymologie de Latte, p. 186, n. 4, reprenant un jeu de mots de quelques anciens (« die den Wunsch vereitelt » : d'après le verbe **caluio, caluor* « chercher des faux-fuyants ; duper ») et l'opposition *Calua* — *Obsequens* qu'il croit établir, sont artificielles. Il n'est pas possible d'étudier ici toutes les variétés de Vénus que se sont données les Romains : les interprétations de Schilling (*Obsequens, Verticordia, Libitina*) me satisfont ; cf. G. Ch. Picard, « Vénus funéraire et Libitina », *MEFR.* 1939, pp. 121-135.

2. Ci-dessous, p. 453.

3. Ci-dessous, pp. 471-472.

4. Ci-dessus, p. 56.

5. V. le détail dans Latte, pp. 176-183 (p. 176, sur la Fortuna Primigenia de Préneste, très contestable) ; p. 179, de bonnes remarques psychologiques : « ... Aber in den Römern ist dieses Gefühl für die Unsicherheit und Wandelbarkeit der irdischen Dinge nicht wirklich lebendig. Die Unberechenbarkeit des Geschehens, die in der griechischen Tyche einen unpersönlichen Ausdruck gefunden hat, ist hier eigentlich aufgehoben in jenem optimistischen Anspruch, der auch sonst römische Religiosität bezeichnet. » Sur l'aporie « Fortuna primigenia puer Jouis », v. le troisième essai de *DL* ; sur Fortuna et Mater Matuta, *ME.* III, pp. 116-131.

CHAPITRE III

LES DIEUX DE L'ENNEMI

Sauf pendant de courtes périodes, la vie de Rome ne fut pas paisible et, s'il est difficile d'admettre que, sous le troisième roi, elle ait eu déjà assez de force pour détruire Albe et se substituer à elle, il est certain que la royauté laissa en héritage à la République non seulement une puissance considérable, mais un instinct bien éveillé : *tu regere imperio populos*... Guerres, victoires, conquêtes ont enrichi le monde divin de Rome.

Les formes d'incorporation des dieux des cités prises ou détruites étaient sans doute dès l'origine multiples, et se sont modifiées, en sorte que les systématisations proposées après coup par les érudits des derniers siècles de la République ne rendent pas compte de cas pourtant bien connus.

La plus célèbre et l'une des plus anciennes est l'*euocatio* [1]. Les Romains étaient convaincus que toute ville se trouvait placée *in alicuius dei tutela*. Aussi, vers la fin d'un siège, quand ils se voyaient près de la prendre, s'adressaient-ils à ces dieux tutélaires par une formule traditionnelle, *certo carmine*, pour les inviter à abandonner, à condamner leur propre pays et à favoriser l'assaillant, leur promettant à Rome des honneurs égaux ou supérieurs (Macr. 3, 9, 2 ; Plin. *N. H.* 28, 18, d'après Verrius Flaccus) : soit parce qu'ils ne pensaient pas pouvoir achever leur victoire sans la conversion de ces dieux, soit plutôt *propter euitanda sacrilegia* (Serv. *Aen.* 2, 351), estimant *nefas deos habere captiuos*. Un sacrifice avait lieu alors et l'examen des *exta* montrait si la proposition romaine était ou non acceptée (Macr. *ibid.* 9).

Macrobe copie (*ibid.* 7-8) le texte du *carmen* d'*euocatio*, soigneusement distingué du *carmen* de *deuotio* des villes ennemies (*ibid.* 9), mais comme l'application qu'il en donne est relative à l'évocation tardive et, pense-t-on, douteuse des divinités pro-

1. La documentation est réunie, avec des interprétations parfois très personnelles, dans V. Basanoff, *Euocatio*, 1949, ch. I (« Doctrine des textes romains ») et II (« *Euocatio* dans la tradition »).

tectrices de Carthage, certains hésitent à retenir la formule elle-même, bien qu'elle présente une symétrie archaïque qu'on retrouve, par exemple, dans les prières à la Tursa du rituel d'Iguvium : les divinités, et d'abord le dieu principal, sont priées notamment *ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis*, puis *Romam ad me meosque ueniatis nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit.*

Par la promesse d'un culte romain compensant le culte supprimé en territoire ennemi, l'*euocatio* est une opération de droit religieux et se distingue de l'acte, magique et contraignant, que désigne le verbe *excantare* (*excantare fruges* p. ex. « faire passer les bonnes moissons du champ d'autrui à son propre champ »). C'est tout au plus, comme la *deuotio*, une proposition de pacte que l'évocateur juge si séduisante pour les dieux auxquels il l'adresse qu'il n'envisage pas leur refus. Il n'y a pas de raison de penser qu'il en ait été jamais autrement, mais, du même coup, il devient probable que n'étaient ainsi évoquées que des divinités recevables à Rome, communes — au *cognomen* près — aux Romains et à leurs ennemis ou bien qu'une interprétation précoce et solide, ou un jeu de sons, identifiait à une divinité romaine. C'est de la même manière que, fréquemment, un chantre védique demande à Indra, par exemple, de dédaigner, de déserter les sacrifices d'autres « arya » pour venir au sien : une telle invitation, adressée aux dieux des non arya, des barbares, est inconcevable. De même le rituel hittite d'*euocatio* que Ludwig Deubner et Vsevolod Basanoff ont heureusement rapproché du rituel romain [1] demande aux dieux de la ville assiégée de sortir par trois chemins colorés en blanc, en rouge et en bleu : ce qui suppose une classification des dieux de type indo-européen, avec les mêmes couleurs symboliques des trois fonctions que chez les Indiens et les Iraniens [2]. De fait, le seul cas certain d'*euocatio* que cite l'annalistique est celle de la Junon Regina de Véies par Camille en 396, à la fin de cette longue et terrible guerre, bien réelle, mais dont une rapide floraison épique a transfiguré le cours : or Junon Regina siégeait déjà depuis longtemps à Rome sur le Capitole quand son double véien — sans doute une *Uni* — répondit à l'appel et vint s'installer sur l'Aventin. La scène a été magnifiquement embellie, mais, imaginés ou non, les détails n'en sont pas moins révéla-

1. Basanoff, *op. cit.*, ch. VI (« Formules hittite et romaine »).
2. *RIER.* pp. 45-49 ; *IR.* pp. 218-223.

teurs de l'intention du rituel et de l'état d'esprit de ceux qui le pratiquaient (Liv. 5, 21, 3-22).

Après avoir promis à Apollon de Delphes la dîme du butin en remerciement de ses oracles salutaires, dit la légende, le dictateur s'adressa à la déesse des assiégés : « Et toi, Junon Regina, qui favorises maintenant Véies, je te prie de nous suivre, nous vainqueurs, dans notre ville qui sera bientôt la tienne et où t'accueillera un temple digne de ta grandeur. » Les Véiens ne se savaient pas encore condamnés ; « ils ignoraient que leurs propres devins et les oracles étrangers les avaient déjà livrés, que déjà des dieux étaient appelés au partage de leurs dépouilles et que d'autres, évoqués de leur ville par des vœux, regardaient déjà du côté des temples et des nouvelles demeures qui les attendaient chez l'ennemi ; bref qu'ils vivaient eux-mêmes leur dernier jour... » Une fois la ville prise et pillée, et les citoyens, *libera corpora*, vendus à l'encan, Camille témoigna son impérieux respect à la déesse qui avait si bien trahi ses premiers fidèles (Liv. 5, 22, 4-7) :

> Des jeunes gens choisis à travers toute l'armée, le corps lavé et purifié, en vêtements blancs, avaient été désignés pour transporter à Rome la Reine Junon ; ils entrèrent dans le temple avec dévotion. Ils avaient scrupule à porter leurs mains sur la statue, car les usages étrusques ne donnaient ce droit qu'à un prêtre d'une certaine famille. Alors l'un d'eux, soit par une inspiration divine, soit dans une boutade de jeune homme, dit à la déesse : « Veux-tu venir à Rome, Junon ? », et tous les autres s'écrièrent que la déesse, d'un mouvement de tête, avait répondu oui ; on ajouta même plus tard qu'on l'avait entendue répondre : « Je le veux ». En tout cas, on rapporte qu'elle fut très facilement enlevée de sa place, qu'elle sembla suivre, légère et consentante, ceux qui la portaient et qu'elle fut déposée intacte sur l'Aventin, sa demeure éternelle, où l'avait appelée le vœu du dictateur romain et où l'auteur même de ce vœu, Camille, fit ensuite la dédicace de son temple...

Mais l'honorable *euocatio* n'était pas le sort unique, ni même ordinaire, des dieux des cités vaincues : vaincus avec elles, ils tombaient sous la discrétion du général et du peuple romain. Le scrupule que Macrobe, que Servius mettent à l'origine de l'*euocatio* — *quod nefas aestimarent deos habere captiuos ; propter uitanda sacrilegia* — est démenti par un fait : le *sacellum Mineruae captae*, « à l'endroit où le Caelius commence à s'abaisser vers la plaine et où le chemin n'a presque plus de pente ». Parmi les explications qu'Ovide donne de ce nom, une seule est admissible, celle qui conserve à *capta* son sens habituel (*F.* 3, 843-844) : « ... Ou bien est-ce parce qu'elle vint captive à Rome, après la soumission complète des Falisques, ainsi que l'enseigne une

antique inscription ? » Et cette épithète brutale prouve assez que la déesse, en 241, lors de la dernière et définitive prise de Faléries (Liv. *per.* 20), n'avait pas été traitée comme la Junon de Véies, mais selon la loi du vainqueur [1]. Cette loi subsistera toujours et se durcira plutôt, à mesure que la conquête romaine s'éloignera des terres proches et familières. Tertullien s'en indignera (*Nat.* 2, 17) : « Les Romains ont commis autant de sacrilèges qu'ils ont de trophées, ils ont triomphé d'autant de dieux que de nations : je n'en veux pour preuve que les statues captives. » Et le Digeste (11, 7, 36) la justifiera rationnellement, froidement : « Quand les lieux sont pris par les ennemis, toutes choses cessent d'y être *religiosa* ou *sacra*. » Mais déjà Plaute (*Amph.* 258) avait ainsi décrit une capitulation : *deduntque se, diuina humanaque urbem et liberos*, à quoi Tite-Live fait écho, dans la formule qu'il copie dès le début de son ouvrage (1, 38, 1-2), à propos de la reddition des Sabins de Collatie : le roi Tarquin demande : « Êtes-vous les représentants et les porte-parole envoyés par le peuple Collatin pour vous livrer, vous et le peuple Collatin ? — Nous le sommes. — Le peuple Collatin est-il libre de disposer de lui-même ? — Il l'est. — Vous livrez-vous, vous et le peuple Collatin, la ville, le territoire, l'eau, les bornes, les temples, les meubles, toutes les choses divines et humaines, en mon pouvoir et en celui du peuple romain ? — Nous nous livrons. — Et moi je prends livraison. »

De ces *sacra* qui leur étaient remis en toute propriété, Rome et ses chefs disposaient librement, sans autre restriction que les scrupules religieux qu'ils pouvaient éprouver. Certainement, dans un grand nombre de cas, les cultes disparurent avec la destruction, physique ou juridique, de ceux qui les pratiquaient, États ou *gentes*, Rome ne faisant alors qu'étendre à ces cas extérieurs l'usage qui laissait disparaître les menus *sacra priuata* avec la *gens* à laquelle ils appartenaient. Mais, de même qu'un autre usage faisait intervenir l'État pour sauver soit les *sacra gentilicia* importants tombés en déshérence, soit les *sacra publica* dont la célébration avait été confiée à des *gentes*, Rome victorieuse, disposant souverainement des *sacra* des vaincus, pouvait les sauver. Arnobe (3, 38) dit que les Romains faisaient d'ordinaire deux parts dans les cultes des villes conquises : l'une était émiettée, *priuatim*, entre les familles romaines, l'autre était annexée aux *sacra publica* et parfois commise à la famille du général vainqueur.

1. Basanoff, *op. cit.*, pp. 50-52. L'évocation d'autres divinités falisques en 241, notamment de Junon Curitis, n'est qu'une hypothèse.

Par la suite Rome, déjà impériale, nuança ses rapports avec les peuples vaincus, et les statuts possibles de leurs dieux se multiplièrent. Souvent la rigueur continua de s'exercer : après la prise de Capoue, qui méritait un sévère châtiment, toutes les statues du butin furent remises au collège des pontifes pour déterminer celles qui étaient sacrées et celle qui étaient profanes (Liv. 26, 34, 12) : aucune ne fut laissée à la ville. Mais Rome terminait d'autres guerres dans des conditions qui soumettaient l'adversaire tout en lui laissant quelque liberté et, là-même, il y avait des degrés : c'était un ancien usage, dit Tite-Live (28, 24, 7) — à propos d'ailleurs d'une conduite plus clémente de Scipion en Espagne —, de ne pas considérer et traiter un peuple comme pacifié tant qu'il n'avait pas livré toutes ses choses divines et humaines, remis des otages, rendu ses armes et reçu des garnisons dans ses villes, sauf lorsqu'un pacte d'amitié était conclu avec lui par traité ou par une alliance d'égal à égal. Le *foedus*, les *leges aequae* maintenaient donc les *sacra* en place ; les *ciuitates foederatae* restaient religieusement indépendantes et, tant qu'elles n'étaient pas passées, de force ou sur leur désir, dans la *ciuitas Romana*, leurs dieux étaient réputés étrangers : telle resta la Fortuna de Préneste, dont le Sénat ne permit pas à Lutatius, vainqueur dans la première guerre punique, de consulter les sorts, parce que l'État ne devait être conduit que par les moyens nationaux de consulter les dieux, et non par des moyens étrangers, *patriis, non alienigenis* [1]. Une fois entrés dans la citoyenneté, les cultes des alliés, sans être incorporés au culte public romain, relevaient de la juridiction des pontifes. Ce vieux principe fut utilisé, sous Tibère, par les spécialistes du droit sacré pour résoudre un problème délicat. Pendant une maladie de Livie, les chevaliers avaient fait le vœu d'une offrande à *Fortuna Equestris* ; or, dit Tacite (*Ann.* 3, 71, 1-2), si Fortuna avait beaucoup de temples à Rome, elle n'en avait point sous ce *cognomentum* ; mais on s'avisa qu'il en existait un à Antium (peut-être une variété distincte des deux célèbres Fortunae de cette ville, ou l'une d'elles ?), et l'on se rappela « que tous les cultes italiques, les temples, les statues des dieux étaient *iuris atque imperii Romani* » ; et le don des chevaliers fut expédié à Antium. Quand fut inventée la formule souple du municipe, si riche d'avenir, les statuts religieux furent variés d'après ceux de l'institution, les magistrats restant parfois, même dans les plus mauvais

1. Val. Max. 1, 3, 2 ; v. *DL.* p. 79, n. 1.

cas, en possession de la *curatio sacrorum*, ou réduits à cette *curatio* (Liv. 9, 43, 24). Ce conservatisme au moins partiel fut la politique des pontifes : Festus définit *municipalia sacra* « ceux que les peuples intéressés pratiquaient de toujours, avant d'avoir reçu la *ciuitas Romana*, et que les pontifes voulurent qu'ils continuassent à observer et à pratiquer dans les formes traditionnelles » (pp. 273-274 L²).

L'habileté juridique et politique des chefs et des prêtres de Rome savait imaginer, dans les cas singuliers, la procédure la plus utile, mais bien peu nous sont connues. A la liquidation de la révolte des Latins, en 338, on aimerait savoir le sort que reçurent les *sacra* de chacune des villes vaincues et, sauf Velitrae, Tibur et Préneste, assez doucement traitées ; mais Tite-Live, tout en disant que, pour chaque ville, il y eut un rapport et un décret spéciaux, ne donne d'indications que sur les clauses politiques et militaires, sur les vaisseaux d'Antium confisqués pour orner de leurs Rostres la tribune du Forum. Seul le sort particulier de Junon Sospita, c'est-à-dire Seispes, de Lanuvium est mentionné : « On accorda le droit de cité aux Lanuviens et on leur rendit leurs *sacra* avec la clause, toutefois, que le sanctuaire et le bois sacré de Junon Sospita fussent communs aux citoyens lanuviens et au peuple romain » (Liv. 8, 14, 2). Cette combinaison originale, sorte de *communicatio sacrorum* dans laquelle le municipe resta *Junonia sedes* (Sil. Ital. 8, 360), eut des suites intéressantes. Les prodiges qui se produisaient dans le temple étaient annoncés à Rome, qui décidait de l'expiation : les années qu'Hannibal passa en Italie en virent plusieurs, tous soigneusement neutralisés, qui prouvaient l'intérêt que la déesse, annexée sur place, portait aux choses de la métropole. A l'époque de Cicéron, le plus haut magistrat de Lanuvium, encore appelé *dictator*, était un citoyen romain, résidant à Rome, son client Milon ; quand Milon eut la chance, ou la malchance, de rencontrer Clodius, le 18 janvier 52, à trois heures après midi, non loin de Bovillae, et que ses esclaves, sans ses ordres et à son insu si l'on en croit l'avocat, profitèrent de ce hasard pour mettre définitivement hors d'état de nuire le turbulent démagogue, il était justement et innocemment sur la route de Lanuvium — *iter sollemne, legitimum, necessarium* — où il devait nommer le flamine de Junon (Cic. *Mil.* 27 ; 46). Mais tout ne se bornait pas à ces formalités, assurées par des hommes de second plan. Chaque année, sans doute après leur entrée en charge, les consuls devaient offrir un sacrifice à cette Junon (Cic. *Mur.* 90) ; il est vrai qu'à cette époque, le plébéien P. Lici-

nius Murena en est un exemple, l'*honestissimum municipium* de Lanuvium donnait des consuls à Rome, en attendant de lui donner, avec Antonin le Pieux, un empereur. Des *sacerdotes Laniuini*, pris parmi les chevaliers romains et analogues aux *sacerdotes Tusculani*, sont connus par des inscriptions (*CIL.* IX 4206-4208, etc.). Le *modus vivendi* de 338 n'empêcha pas les Romains de vouloir posséder sur leur propre sol l'objet du condominium établi à six lieues de chez eux. En 194, C. Cornelius Cethegus construisit à la déesse, sous le vocable romanisé de Sospita, au *Forum holitorium*, un temple qu'il avait promis trois ans plus tôt, en Cisalpine, pendant la guerre contre les Gaulois Insubres (Liv. 32, 30, 10 ; 34, 43, 3), et où la déesse fut honorée dans son appareil guerrier. C'est probablement ce temple romain, et non celui de Lanuvium, qui fut la matière d'une aventure qui éclaire bien la forme de religiosité qui régnait à Rome au début du premier siècle avant notre ère : en 90, Caecilia Metella, fille du vainqueur des Baléares, déclara que, dans un songe, elle avait eu grand peine à retenir par ses prières Junon Sospita qui voulait quitter son temple ; des infamies l'avaient souillé, des matrones y avaient livré leurs corps à de sordides prostitutions et, de plus, une chienne avait mis bas au pied de la statue de la déesse (Jul. Obs. 55). Aussi, sur l'ordre du Sénat, le consul L. Julius Caesar restaura l'édifice (Cic. *Diu.* 1, 4). Doit-on comprendre que le temple était alors si délabré qu'il s'y passait ce qui se passe normalement dans les coins sombres des grandes villes ?

CHAPITRE IV

LES DIEUX DES MARCHANDS

Dès la fin des temps royaux, quand Rome, élargie, s'ouvrit à un afflux de population bien disparate, quantité de cultes y pénétrèrent. Chaque famille arrivait avec ses dieux et les honorait privément. L'usage continua à travers toute la République : la numismatique montre l'attachement aux Dioscures des Fonteii, originaires de Tusculum ; des Thorii et de plusieurs autres familles lanuviennes à la Junon de ce lieu. Non seulement les administrateurs de la religion officielle ne voyaient pas d'inconvénient à ces fidélités, mais ils les souhaitaient. Plus d'un culte public est sorti de cette sollicitude : il arrivait que l'État s'intéressât plus activement aux rites qu'il tolérait et leur donnât, à défaut d'une naturalisation complète, une reconnaissance de droit, un lieu pour s'exercer hors des maisons particulières.

Si le sabinisme de Varron n'a pas retouché les choses, c'est ainsi que les Aurelii auraient introduit le dieu Soleil, que l'ancien férial ignorait : « On pense, dit Festus (p. 120 L[2]) que la famille Aurelia, originaire de la nation sabine, fut ainsi appelée d'après le soleil, parce que le peuple romain lui donna aux frais de l'État un terrain pour y faire des sacrifices au Soleil ; ils étaient appelés, par un dérivé du nom du soleil, *Auselii* », — et cette indication vient certainement de Varron qui (*L.L.* 5, 68) donne *ausel* pour le nom sabin du soleil (*Sol ausel* est une correction très plausible pour l'inintelligible *solauel* des manuscrits). Mais il ne paraît pas que ce culte gentilice se soit développé. Il n'est sans doute pas en rapport avec le *puluinar Solis*, lieu sacré qui se trouvait sur le Quirinal, tout à côté du temple de Quirinus (Varr. *ibid.* 5, 52) ; la désignation du lieu comme *puluinar* « coussin », la mention du nom de l'étoile du soir dans une inscription qui s'y lisait au temps de Quintilien (1, 7, 12) orientent plutôt vers une origine grecque.

Mais il pouvait arriver qu'un de ces cultes gentilices, devenu trop important et d'intérêt vraiment public, fût non seulement

naturalisé, mais nationalisé. On ne connaît guère qu'un exemple de ce processus et ce caractère exceptionnel a rendu suspect aux yeux de plusieurs critiques le récit que les historiens font de la transmission, mais le sens, sinon les circonstances de l'évolution, est certain. Voici comment Hercule devint un dieu considérable de l'État romain [1].

Sur le large débouché, vers le Tibre, de la vallée du Grand Cirque, l'un presque au milieu, devant le Palatin (*per ima montis Palatini*, Tac. *Ann.* 12, 24), l'autre sur le pied même de l'Aventin, deux lieux étaient rattachés par la légende et par le culte à l'illustre marcheur de la fable grecque, Hercule : la région de la Porte Trigemina et celle de l'Ara Maxima, la plus importante dans les siècles historiques de Rome. L'une et l'autre attribuait son principal monument au héros lui-même : le *templum Herculis Victoris*, près de la Porte, avait été bâti tout près de l'autel de Jupiter Inventor, élevé par Hercule, et c'est soit Evandre, soit encore Hercule, soit ses compagnons restés en Italie qui avaient élevé l'*Ara* à l'occasion de sa victoire sur Cacus. Ainsi, Rome n'existait pas que déjà Hercule en avait consacré le site.

« Hercule et Cacus », ces noms évoquent dans notre souvenir le joli livre de Michel Bréal, périmé, mais combien intelligent (1863) : c'était la période héroïque, enthousiaste, des études indo-européennes. En réalité, la légende de leur rencontre peu amicale n'était sûrement pas très ancienne quand Virgile lui donna le renfort de son art. Elle n'est, avec ses propres variantes, qu'une des formes prises par une légende populaire chez les Grecs d'Italie [2]. Tandis qu'Héraklès passait par la péninsule avec les bœufs qu'il avait pris, quelque part dans l'ouest, à Géryon, berger du Soleil, un certain nombre d'imprudents avaient voulu les lui dérober. A Crotone, c'était un nommé Lakinos ou Lakinios : Héraklès le tua, et aussi, par mégarde, Krotôn, qui était le gendre du brigand et qui voulait empêcher le vol ; en réparation, le vainqueur promit que Krotôn donnerait son nom à une ville puissante (Diod. Sic. 6, 24, 7). A Locres, le voleur était de même le roi Lakinos et la victime innocente, de nouveau, l'éponyme de la ville, Lokros (Conon *Narr.* 3). Un de ces récits aura été adapté sur les bords du Tibre et le

1. Le livre fondamental reste celui de J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, 1926. Sur Héraklès dans la Grande Grèce, v. M. Detienne, « Héraclès, héros pythagoricien », *RHR.* 158, 1960, pp. 19-53.
2. Bayet, *op. cit.*, pp. 154-182.

rôle du méchant confié à Cacus, ancienne figure dont on ne sait guère que ce que Virgile a voulu qu'elle fût. Quant au nom qu'Héraklès reçut à Rome (*Hercles*, puis *Hercoles*, puis *Hercules*), il se range aussi parmi les nombreuses déformations qu'on enregistre en Italie (étrusq. *Her(a)cle*, *Hercla*, *Erkle* ; Italie centrale *Hercle* ; osq. *Hereklos* ; sabell. *Herc(o)lo-*), mais ne donne aucun indice sur sa provenance précise.

En fait, on ne peut rien dire de l'origine des sanctuaires herculéens. Le quartier où ils se trouvent, le *Forum Boarium*, était un centre de commerce actif ; entouré de trois collines escarpées — l'Aventin au sud, le Palatin au sud-est, le Capitole au nord — il était au croisement des deux principales routes qui assuraient à Rome sa puissance : la voie d'eau, le Tibre, par lequel remontaient les bateaux qui avaient rencontré la terre à Ostie, et la voie terrestre qui, par le pont Sublicius, le Vélabre et Suburre, reliait l'Italie centrale et la Sabine à l'Étrurie maritime. En partie conquis sur les marécages, ce port intérieur à dû très tôt grouiller d'une de ces foules cosmopolites qui animent tous les grands centres de commerce. Hercule est arrivé là, et plusieurs fois sans doute, avec ses dévots des cités italiques [1].

Jusqu'aux dernières années du IVe siècle, le culte de l'Ara Maxima était un culte privé, appartenant à la famille des Potitii, à laquelle se trouvait associée, en position surbordonnée, celle des Pinarii, — deux *gentes* dont l'origine est inconnue, mais qu'il n'y a pas de raison de supposer étrangères ni de suspecter comme *gentes* [2]. La légende rapportait aussi à Hercule lui-même leur privilège. Une preuve de l'antiquité du culte, moins vertigineuse, mais appréciable, serait la statue d'argile, *Hercules fictilis*, qui présidait là aux rites : on l'attribuait au

1. Il y a une théorie phénicienne, jusqu'à présent peu plausible, que les découvertes de Pyrgi (ci-dessous, pp. 665-667) ont encouragée : D. van Berchem « Hercule-Melqart à l'Ara Maxima », *Rendiconti della Accademia Pontificale* 32, 1959-1960, pp. 61-68 ; A. Piganiol, « Les origines d'Hercule », *Coll. Lat.* 58, t. 2 (= *Hommages à Albert Grenier*), 1962, pp. 1261-1264 ; R. Rebuffat, « Les Phéniciens à Rome », *MEFR.* 78, 1966, pp. 7-48 ; D. van Berchem, « Sanctuaires d'Hercule-Melqart », *Syria* 44, 1967, pp. 73-109, 307-338 (l'interprétation des Potitii en « possédés du dieu », les analogies sémitiques ne sont pas convaincantes, mais, dans la Note Additionnelle, l'auteur identifie avec vraisemblance une représentation de l'Ara Maxima sur un médaillon d'Antonin, sur un médaillon et sur un as de Caracalla).

2. J. Carcopino, dans l'essai que lui a inspiré le livre de Bayet, repris (pp. 176-206) dans *Aspects mystiques de la Rome païenne* 1941, explique hardiment les noms des *Potitii* et des *Pinarii* par des à-peu-près sur des mots grecs et en langage de mystères : ποτίζων « échanson, » πεινῶντες « affamés (de la nourriture de vie) ».

même artiste que le Jupiter Capitolin, à l'Étrusque Volca (Plin. *N.H.* 35, 157) ; mais le critique doit réserver la possibilité que cette vénérable pièce n'ait pas été faite pour le lieu qu'elle honorait de sa présence : bien des villes étrusques, et d'abord Véies, ont été pillées et dépouillées de leurs dieux comme de leurs richesses. Quoiqu'il en soit de ces origines, en 312, tout changea, et nous voudrions bien savoir dans quelles conditions se produisit ce changement [1]. La tradition annalistique dit que le censeur Ap. Claudius avait décidé les Potitii à céder leur *familiare sacerdotium* à l'État en initiant aux rites des esclaves publics. Il avait acheté cette renonciation un bon prix, 50.000 as, dit Festus. Le dieu n'aima pas ce marché où il n'était pas partie prenante, ou bien s'indigna de la divulgation de ses secrets : Ap. Claudius devint aveugle et, dans l'année, tous les membres de la famille vendeuse moururent (Liv. 9, 29, 6 ; Dion. 1, 40, 5 ; etc.). Mais la colère divine se borna à ces deux sanctions : dorénavant, ce fut le préteur urbain qui, chaque année, fit au nom de Rome l'offrande du bœuf (ou de la génisse) à l'Ara Maxima.

Quel fait authentique recouvre ce récit ? Certains pensent que l'essentiel, la procédure, est inventé et qu'il faut comprendre, en renversant l'ordre des moments, que si l'État assuma la charge du culte, c'est parce que la famille propriétaire venait de s'éteindre : l'État, on le sait (Cic. *Leg.* 2, 47 ; cf. 2, 22), veillait à ce que les *sacra priuata* importants ne disparussent pas avec leurs desservants, et il aurait ici exercé une *usucapio pro herede*. Pourtant on s'explique mal, en ce cas, qu'un événement si banal ait été si dramatiquement réinterprété que la notion de vente s'y soit introduite. D'autres pensent donc, par exemple Jean Bayet, qu'il y eut en effet transmission de la famille à l'État, soit par une *communicatio sacrorum*, soit, juridiquement, par une *in iure cessio* ; mais les raisons de cette opération, malgré tout singulière, ne sont pas claires. La tradition en donne l'initiative au censeur, la famille n'ayant que consenti. Bayet propose une explication en soi vraisemblable, bien que peut-être trop strictement « économique » : le culte de l'Ara Maxima, tout privé qu'il était, s'ouvrait déjà sur le public par l'institution de la dîme, dont il sera question tout à l'heure. Le culte se développant, l'État aurait éprouvé le besoin de le contrôler, et les propriétaires, trouvant la charge de plus en plus lourde — la dîme était sacrifiée au dieu et ne les enrichissait pas —,

1. Bayet, *op. cit.*, pp. 263-274.

auraient accueilli avec soulagement la proposition qui leur était faite [1].

La fête annuelle de l'Ara Maxima, un autel dans un *lucus*, avec un *sacellum* contenant la vieille statue, avait lieu le 12 août. Elle se reconstitue surtout à travers la description que Virgile, au huitième chant de l'*Enéide*, a faite du sacrifice d'Evandre (268-305), mais d'autres données en confirment les traits les plus intéressants. Le rituel est déclaré grec (Serv. *Aen.* 8, 276) : le sacrifiant opère la tête découverte (Macr. 3, 6, 17, d'après Varron ; Serv. II, *Aen.* 8, 288), avec une couronne de laurier cueillie sur l'Aventin (Serv. *Aen.* 8, 276), et les femmes sont exclues (Macr. 1, 12, 28, Plut. *Q.R.* 60), comme de plusieurs cultes grecs d'Héraklès. Cependant la forme du sacrifice lui-même est originale : les rites se partagent entre le matin et le soir, la victime étant sacrifiée avant midi et les *exta* offerts à la fin de la journée, parmi les chants et les hymnes, après une procession à la lumière de torches (Verg. *Aen.* 8, 281-305) ; ce vaste intervalle ne rentre pas dans la définition romaine *inter exta caesa et porrecta*, qui ne s'applique d'ailleurs, en matière de culte, qu'à une seule circonstance, les *Vinalia* d'été. Contrairement à l'usage romain ordinaire (*praefatio* à Janus, ou à Janus et à Jupiter, etc.), les sacrifices offerts à Hercule ne comportaient d'invocation à aucune autre divinité (Plut. *Q.R.* 90, d'après Varron). Enfin, alors qu'il existait une liste longue, mais limitative, de denrées susceptibles d'être offertes aux autres dieux, Hercule pouvait tout manger et tout boire : *Herculi autem omnia esculenta, poculenta* (Festus, p. 358 L[2]), et cette gloutonnerie, conforme à sa légende, s'étendait aux participants du culte, puisque, dit Varron (*L.L.* 6, 54), ils mangeaient sur le lieu tout l'animal, même la peau (Serv. II *Aen.* 8, 183), comme on mangeait les courroies dans les disettes.

Mais, plus que la cérémonie annuelle, ce qui caractérisait l'Ara était le service de la dîme, qui ne paraît pas avoir eu de temps privilégié. Elle aussi avait les meilleures garanties légendaires : dans une variante de l'aventure de Cacus, c'est son adversaire, Recaranus, qui, à l'Ara Maxima, consacra (*profanauit*) un dixième de son bétail, d'où il résulta *ut Herculi decimam profanari mos esset* (Aur. Vict. *Or.* 6 5-7) ; ou bien c'est Hercule lui-même qui enseigna l'usage à Potitius et à Pinarius, en consacrant (toujours *profanasset*) le dixième des bœufs qu'il

1. Fest. p. 391 L[2] (« *sine sacris hereditas* ») explique bien comment les cultes privés pouvaient être, pécuniairement, un lourd *incommodum*.

avait enlevés à Géryon et qu'il conduisait à Argos (Fest. p. 343 L²) [1]. En tout cas la dîme était bien établie et n'a pas peu contribué au renom de l'autel et du culte. Des exemples pittoresques ont été conservés, qui nous plongent directement dans la « vie des hommes non illustres » de Rome. Masurius Sabinus, au second livre de ses *Memorabilia*, contait ceci, que Macrobe a conservé (3, 6, 11) : M. Octavius Hersennus (Herennus ?), après avoir été joueur de flûte dans sa prime adolescence, se dégoûta de cette profession et se mit à faire du commerce. Il gagna une fortune dont il consacra le dixième à Hercule. Par la suite, une fois qu'il naviguait pour ses affaires, il fut assailli par des pirates, résista très vaillamment et sortit vainqueur de la rencontre. Hercule, dans un songe, se déclara l'auteur de son salut. Alors Octavius obtint des magistrats un emplacement où il établit un temple et une statue et donna au dieu, dans une inscription gravée, le titre de *Victor* [2].

Le mot important de ce récit est certainement *mercaturam instituit* : ce jeune artiste devient, si l'on peut dire, client et débiteur d'Hercule le jour où, répudiant son art, il se fait marchand. Telle était bien la vocation du dieu. Introduit par des Grecs qui n'étaient pas des philosophes ni des poètes, mais des négociants, ses vertus, ses exemples, ses goûts, l'école d'énergie que formait le récit de sa carrière terrestre se sont naturellement orientés vers les conditions de la vie entreprenante et périlleuse de ses dévots. Comme Héraklès, ils couraient le monde : aussi sacrifie-t-on à Hercule *propter uiam, quod est proficiscendi gratia* (Fest. p. 334 L²). Comme Héraklès, ils suivaient chacun son aventure, aux épisodes innombrables, jalonnée de réussites difficiles, coupée de luttes hasardeuses sur terre et sur mer : aussi honore-t-on Hercule sous le vocable de *Victor* où transparaît peut-être le καλλίνικος grec, mais surtout qui couvre aussi bien les difficultés surmontées que les assaillants repoussés ; et encore sous le vocable d'*Inuictus*, l'indomptable. Comme Héraklès, ils rapportaient du bout du monde des biens aussi difficilement acquis et convoyés que les bœufs de Géryon : on offre en conséquence à Hercule la dîme de tout ce qui a été gagné, sauvé, accumulé.

Le reste est venu par surcroît. Quand des généraux s'intéresseront à Hercule et lui consacreront, eux aussi, la dîme de leur butin, la vieille idée mercantile, certes, subsistera — la bataille

1. Sur *profanus, profanare*, v. ci-dessus, p. 143, n. 3.
2. Latte, p. 15, n. 2 ; on trouvera là d'autres exemples, épigraphiques.

n'est-elle pas une grande et enrichissante aventure ? —, mais garnie de tout ce qu'un militaire pouvait trouver de plus qu'un marchand dans la force et le courage, dans la massue et dans les tactiques légendaires du Pourfendeur : peut-on prétendre limiter la portée d'un rayonnement que l'hellénisme étendait aux professionnels les plus divers ? De fait, plusieurs des sanctuaires herculéens mineurs qui se sont multipliés au cours des âges sont dûs à des généraux heureux et cultivés : en 187, au retour de sa campagne d'Etolie, M. Fulvius Nobilior bâtit, entre le Circus Flaminius et le Tibre, le temple conjoint d'Hercule et des Muses (Cic. *Arch.* 27 ; Serv. II, *Aen.* 1, 8 ; Plut. *Q.R.* 59 ; etc.), dans lequel on admirait la statue d'Hercule jouant de la lyre et celles des neuf Muses, en terre cuite, œuvres de Zeuxis (Plin. *N.H.* 35, 66), et que le beau-père d'Auguste, L. Marcius Philippus [1], eut l'honneur de reconstruire et d'entourer d'un portique, vrai musée de la peinture grecque. C'est au grand Pompée qu'est due la restauration du *templum Herculis Pompeiani*, près du Circus Maximus (Vitr. 3, 2, 5 ; cf. Plin. *N.H.* 34, 57 : *aedes Pompeii Magni*), dont Vitruve trouvait les colonnes trop écartées, ce qui est sans importance, mais dont le titre est remarquable, puisqu'il paraît faire du dieu une sorte de protecteur personnel de l'homme. Le temple même d'Hercule Victor, temple rond qui dut être reconstruit en 213 après le grand incendie qui ravagea tout le quartier, avait son rôle dans le triomphe, cette cérémonie exceptionnelle qui exaltait, dans une sorte d'apothéose, la valeur personnelle, la chance aussi du chef victorieux : le cortège qui se rendait du Champ de Mars au Circus Maximus pour rejoindre la *Sacra Via* et le Capitole, traversait d'abord le *Forum Boarium* et passait devant le temple ; on couvrait de vêtements magnifiques la statue en bronze d'Hercule, un des chefs-d'œuvre de Myron, et on la plaçait sur le seuil, pour la faire participer à l'enthousiasme général.

En ce IV^e^ siècle où tant de nouveautés se produisirent, Hercule, dans deux circonstances, manifesta bien sa double nature : adopté par les Romains, et pourtant étranger, et sans doute même, comme l'a montré Bayet, plus étranger à mesure que la connaissance des choses grecques venait éclairer les pratiques du port cosmopolite. D'une part, lorsque Rome, dans le troisième tiers du siècle, émit ses premières monnaies, Hercule, malgré son nom grec, figura sur le *quadrans*. D'autre part,

1. A moins que ce ne soit son fils, n° 77 des Marcii dans *RE.* (lui-même y est le n° 76).

au début du siècle, le premier lectisterne collectif, grand moment dans le développement du *graecus ritus*, l'associa à une Diane valant Artémis, pour constituer l'un des trois couples « apaisés » sur trois lits magnifiques (Liv. 5, 13, 6).

Apporté sur les quais de Rome par les marchands grecs, Hercule n'était pas pour eux le dieu du commerce, mais plutôt de l'énergie que requérait leur métier. Le technicien pur est Mercure, qui resta fortement attaché au genre d'activité qu'il portait dans son nom. Il n'est pas possible de déterminer d'où il venait : une hydrie des environs de Capoue porte la dédicace *Mirikui* (Vetter, nº 136), et des tessons de coupes assez nombreux, en pays falisque, sont marqués par les mots *tito(i) mercui efiles* (Vetter, nº 264) « les édiles — sans doute ici les fonctionnaires du marché — à Titus Mercus », avec un prénom d'homme inexplicable devant le nom du dieu. Ainsi, hors de Rome, le *u* de *Mercu-rius* est confirmé, alors que le latin de Rome ne connaît que le thème consonantique de *merx* ; d'où l'on conclut, peut-être un peu vite, que le nom n'est pas romain, mais emprunté. En tout cas, le culte est ancien et la tradition le faisait même naître, comme celui de la triade Cérès Liber Libera, dès les lendemains de l'expulsion des Tarquins. Tite-Live signale la dédicace de l'*aedes Mercuri* du Circus Maximus aux Ides de mai de 495, l'année même où le Superbe mourut dans son exil de Cumes (2, 21, 7) et deux ans avant l'établissement du culte de la triade plébéienne (493) ; il précise qu'elle fut l'occasion d'un conflit entre la plèbe et les patriciens : le peuple, pour faire affront aux consuls, confia le soin des rites à un centurion (2, 27, 5-6). Les circonstances de la fondation montrent que le culte de Mercure était dès lors lié au commerce, et spécialement au ravitaillement : avant l'avanie plébéienne, le Sénat avait décidé que celui des deux consuls à qui le peuple confierait la dédicace présiderait aussi à l'*annona* et organiserait le *mercatorum collegium*.

Directement ou indirectement (par l'étrusque *Turms*), l'Hermès grec est certainement derrière Mercure, et les Romains l'avaient bien compris qui, au premier lectisterne collectif (399), l'avaient associé au maritime Neptunus-Poséidon pour former un des trois couples bénéficiaires. Mais l'Hermès qu'il représentait n'a longtemps été, strictement, que le patron *negotiorum omnium* (Fest. p. 251 L[2]). C'est encore ainsi qu'il doit se faire connaître aux spectateurs, avec le lourd vocabulaire

du négoce, dans les premiers vers de l'*Amphitruo*, bien que le *negotium* qu'il favorise à travers la pièce n'ait rien, ou presque rien, de commercial :

> *Ut uos in uostris mercimoniis*
> *emundis uendundisque me laetum lucris*
> *adficere atque adiuuare in rebus omnibus...*

Même Ovide qui, dans les *Fastes* (5, 663-692), invoque d'abord un Mercure qui est Hermès dans toute sa généralité, le ramène aussitôt à ses dimensions romaines pour décrire les rites de sa fête des Ides de mai. « Tous ceux, dit-il qui font profession de vendre des marchandises t'offrent de l'encens et te prient de leur assurer des profits. » Le marchand va donc, ce jour-là, remplir une urne à la « fontaine de Mercure », près de la porte Capène ; il trempe dans cette eau une branche de laurier, asperge ses denrées, humecte ses cheveux et, « d'une voix habituée à tromper », demande pardon au dieu de ses parjures passés comme de ses fraudes à venir : « Fais seulement que les gains m'arrivent et, par le gain, les joies ! Fais que je me félicite d'en avoir conté à l'acheteur ! »

CHAPITRE V

LES PREMIERS DIEUX GRECS

Un jour, une vieille femme étrangère apporte à Tarquin le Superbe neuf livres qui, dit-elle, contiennent les oracles divins, et lui propose de les lui vendre. Le roi s'informe du prix. Elle en fixe un si excessif que le roi la croit atteinte de folie sénile et se met à rire. La femme place devant lui un foyer portatif, y brûle trois des neuf livres et demande au roi s'il ne veut pas, au même prix, acheter les six qui restent. L'hilarité du roi redouble. La femme brûle encore trois livres et, imperturbale, lui propose d'acheter, toujours au même prix, les trois derniers. Devant tant d'assurance, Tarquin redevient sérieux, réfléchit, et achète sans marchander. La femme disparaît, ayant ainsi remis à Rome, par les mains de l'Étrusque éphémère, un des grands instruments de son exploration religieuse : les *libri Sibyllini*, auxquels, comme à un oracle, ont accès les seuls duumvirs, puis décimvirs, puis quindécimvirs quand l'État s'inquiète d'un prodige.

Aulu-Gelle a trouvé, dit-il (1, 19, 1), cette histoire *in antiquis annalibus*. Nous examinerons plus tard cette délicate question [1], mais nous devons ici la mentionner parce que beaucoup d'historiens tirent parti de la vieille femme pour donner un passé romain à un dieu d'avenir, Apollon [2]. La Sibylle venant de Cumes, et la tradition ultérieure garantissant par le nom d'Apollon l'autorité de ces écrits, on conclut volontiers, malgré l'absence de témoignages, à un culte de ce dieu dès les temps royaux. La déduction est abusive. Composés sans doute au début de formules d'origines diverses, étrusques autant que latines et plus que grecques, les écrits qui finirent par être appelés sibyllins ont dû longtemps garder une vie indépendante, se suffisant à eux-mêmes, conservés dans le temple de Jupiter, régent du

1. Ci-dessous, pp. 590-592.
2. Sur Apollon, J. Gagé, *Apollon romain, essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus graecus » à Rome des origines à Auguste*, 1955 ; pp. 26-38 et 196-204, opinion de l'auteur sur l'origine des livres Sibyllins.

monde. Quant à des rapports archaïques, même par Cumes, avec l'Apollon des oracles, avec l'Apollon qui parlait à Delphes, ils sont peu vraisemblables. La consultation que les fils de Tarquin et Brutus seraient allés prendre auprès de la Pythie est pure légende, destinée seulement à mettre en valeur, par un thème de folklore, l'intelligence du grand Abruti. Il n'est même pas probable que la consultation faite à propos du lac albain ni la promesse de la dîme, peu avant la fin de la guerre de Véies, soient historiques : le récit de ces années, la geste de Camille sont de la littérature, à laquelle n'ont manqué, pour prévenir l'*Enéide*, qu'une langue mûre, un poète et un auditoire. Quand Tite-Live, dès son dixième livre (8, 2), appelle *antistites Apollinaris sacri* les *duumuiri sacris faciundis* chargés des cultes étrangers et d'abord du recours aux Livres Sibyllins, ce n'est qu'une expression anachronique, qui ne prouve pas plus, pour les origines, que le trépied et le dauphin qui furent plus tard les insignes de ces prêtres.

Le seul Apollon qu'ait connu la Rome du v^e^ siècle est un Apollon guérisseur, qui n'a pas de rapport de fondation, ni de culte, avec les Livres. Voué en 433 lors d'une épidémie, le temple fut dédié en 431 par le consul Cn. Julius Mento, *in pratis Flaminiis*, au pied de la pente sud-ouest du Capitole. Tite-Live, après avoir dit *aedes Apollini pro ualetudine populi uota est*, ajoute que les duumvirs firent, *ex libris*, c'est-à-dire, dans sa pensée, d'après les Livres Sibyllins, beaucoup de choses pour apaiser les dieux et détourner le fléau, mais l'ordre même des phrases exclut qu'il considère le vœu du temple comme fait, lui aussi, *ex libris* (4, 25, 3 ; cf. 29, 7). Il précise, dans un autre passage, que le lieu où fut élevé le temple s'appelait déjà auparavant *Apollinar* (manuscrits *Apollinare*, Liv. 3, 63, 7). Il n'y a pas de raison de douter de cette indication, mais il n'en faut pas conclure non plus à l'existence antérieure d'un culte public du dieu : il pouvait exister là un *sacellum* ou une aire de culte encore privé, comme Hercule en avait eu sans doute sur le *Forum boarium* avant d'être pris en charge par une *gens* romaine, puis par l'État. Cet aspect *Medicus* est, semble-t-il, celui que les Romains ont surtout retenu jusqu'à des contacts plus certains avec la religion grecque et jusqu'à la crise de la seconde guerre punique. Même dans le premier lectisterne collectif, en 399, qui réunissait les trois couples Apollon et Latone, Diane et Hercule, Mercure et Neptune, il est sans doute principalement médecin : il est nommé en tête, entraînant au moins sa mère et sa sœur ; or ce qui donna lieu à cette cérémonie grecque, ce fut

une *grauis pestilensque omnibus animalibus aestas* (Liv. 5, 13, 4). Il ne semble pas d'ailleurs, à en juger par la documentation épigraphique, que ce culte, établi par le Sénat, peut-être à partir de la dévotion préexistante d'un groupe limité, ait eu beaucoup de rayonnement jusqu'à la grande crise punique. Même alors, rien de considérable ou de durable ne se fondera, et ce n'est que l'intérêt politique et religieux qu'Auguste donnera au dieu son père, qui, dans la pratique et dans la littérature, fera de lui, pour un temps, l'un des principaux protecteurs de Rome [1].

Un autre guérisseur, plus technicien, devait être accueilli au début du troisième siècle (293) : Asklépios — anciennement Aisklapios — sous le nom d'*Aesc(u)lapius*. Les modes grecques avaient alors commencé leur grande carrière. Cette année même, pour la première fois, les Quirites assistèrent aux *ludi Romani* une couronne sur la tête et, pour la première fois, *translato e Graecia more*, on donna des palmes aux vainqueurs. Aussi, quand une épidémie qui eût pu être classée parmi les prodiges désola les campagnes et la ville, les Livres, consultés, enseignèrent qu'il fallait faire venir Esculape d'Epidaure à Rome. Faute de temps, car les consuls étaient occupés par des guerres, on se contenta sur le moment d'un jour de *supplicatio*. Mais bientôt des commissaires envoyés à Epidaure ramenèrent le serpent sacré, manifestation du dieu. On conta plus tard que, après s'être volontairement embarqué en Grèce, il descendit non moins spontanément à la pointe méridionale de l'île Tibérine et que, dès son arrivée, la maladie cessa. Un temple lui fut dédié à cet endroit même en 291. A la manière des Ἀσκληπιεῖα, le bâtiment sacré était entouré de portiques où les malades venaient faire l'*incubatio*, c'est-à-dire passer la nuit dans l'espérance qu'une recette de guérison leur serait révélée, et, comme en Grèce, des serpents et des chiens étaient entretenus par les prêtres (Fest. p. 233 L[2]). Des ex-voto de remerciement ont été recueillis dans le lit du Tibre [2].

Le ministère divin de la santé publique tel qu'il fonctionnait à Epidaure — Apollon, Asklèpios, Hygieia (Paus. 2, 27, 6) —, se compléta au siècle suivant. Une épidémie dura si longtemps et éprouva si durement Rome et l'Italie qu'à la fin, en 180,

1. Sur Sylla et Apollon, ci-dessous, pp. 532-535.
2. M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'Antiquité*, 1902 ; sur Esculape, pp. 135-248.

un consul, un préteur et beaucoup de hauts personnages étant morts, on se décida à la classer au nombre des prodiges. « Le grand pontife C. Servilius, dit Tite-Live (40, 37, 2-3) reçut l'ordre de chercher les expiations les plus propres à apaiser les dieux, les décemvirs de consulter les Livres et le consul survivant de vouer des présents et de donner des statues dorées à Apollon, à Esculape et à Salus [1]. Le consul exécuta ces ordres. Quant aux décemvirs, ils prescrivirent deux jours de supplications dans la ville, sur tous les *fora* et *conciliabula*. Tous les citoyens de plus de douze ans y assistèrent, la tête couronnée et un laurier à la main ». L'esprit positif des Romains ne s'en tint pas là. On soupçonna, on découvrit et l'on exécuta au moins une empoisonneuse ou réputée telle : la propre veuve du consul défunt, une sorte d'Agrippine avant la lettre qui aurait supprimé son mari pour assurer le consulat à son fils d'un premier lit (*ibid.* 5-7). Il est intéressant de voir ainsi le Sénat engager simultanément, indépendantes et complémentaires, les quatre procédures du grand pontife, des décemvirs, du consul et du préteur.

Une quarantaine d'années après Esculape, les Livres introduisirent à Rome un couple plus impressionnant. En 249, à un moment difficile de la première guerre punique et après une série de présages menaçants, les décemvirs eurent derechef à consulter les grimoires. Ils y lurent, racontait-on plus tard, qu'il fallait célébrer sur le Champ de Mars, pendant trois nuits consécutives, des *ludi Tarentini* (ou *Terentini*) en l'honneur de Dis et de Proserpina, leur sacrifier des victimes noires et enfin promettre de renouveler la cérémonie après un *saeculum* de cent années (Varron, dans Censor. 17, 8) [2]. La dernière clause devait être féconde : détaché des deux divinités infernales, ce genre de *graecus ritus* produisit les Jeux Séculaires [3], dont la série est connue avec une chronologie retouchée sous Auguste afin de justifier l'année qu'il avait choisie pour les « siens » [4]. *Dis*, le

1. Sur les inscriptions, cette Salus garde souvent son nom grec, *Hygia*, *Hygeia* : *CIL.* X 1546, 1571 ; XI 2092...

2. Récit tout différent dans Val. Max. 2, 4, 5.

3. Sur le *Tarentum*, P. Boyancé, « Note sur le Tarentum », *MEFR.* 42, 1925, pp. 135-146 ; J. Gagé, *Recherches sur les Jeux Séculaires*, 1934, 1 (« Le site du Tarentum »), pp. 7-23 ; Latte, p. 246, n. 6. Un rapport onomastique reste probable avec la ville de Tarente, sur laquelle v. P. Wuilleumier, *Tarente des origines à la conquête romaine*, 1939.

4. On n'abordera pas ici la question difficile du *saeculum*, ni celle des plus anciens Jeux Séculaires ; v. H. Wagenvoort, « The origin of

Riche, traduit exactement Πλούτων et le nom *Proserpina* est déformé de Περσεφόνη, par étymologie populaire ou plutôt par une prononciation étrusque. Jusqu'alors, l'Autre-Monde des Romains était resté, on l'a vu, à l'état de représentation confuse et les *Di Manes* n'avaient que faire d'un roi ni d'une reine [1]. Les deux recrues apportèrent donc une conception nouvelle, qui ne paraît pas avoir profondément marqué la croyance de la masse des Romains : sur ce point comme sur tant d'autres, la brillante littérature hellénisante des derniers siècles fait illusion. Dans le nord du Champ de Mars, près du Tibre, semble-t-il, en un point nommé Tarentum (ou Terentum ?) (Fest. p. 420 L^2 ; Serv. *Aen.* 8, 63), le roi des Enfers et sa pathétique épouse possédèrent un autel souterrain dont l'accès n'était ouvert qu'aux temps, rares, de leurs fêtes. Mais les représentations précises, et somme toute consolantes, qui s'attachaient à leurs noms, durent dès lors commencer à occuper plus d'une âme insatisfaite.

the *ludi saeculares* » (1951), repris dans *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, pp. 193-232. Je signale au passage un récent article, suggestif : R. Merkelbach, « Aeneas in Cumae », *MH.* 18, 1961, pp. 83-99 : « Die Sibylle und die *ludi saeculares* ».

1. Ci-dessus, pp. 369-374.

CHAPITRE VI

ESSAI DE CHRONOLOGIE

Esculape, Dis et Proserpine, bien limités, bien contrôlés, ne sont qu'une avant-garde, et déjà les circonstances de leur adoption annoncent de plus considérables enrichissements. Il est temps de revenir aux soucis de la chronologie. Nous avons observé et classé selon leurs types, de la fin de l'époque royale jusqu'à la veille de ce qui sera la grande chance de Rome, les multiples moyens par lesquels l'antique théologie s'est amplifiée, sans encore se déformer. Il faut maintenant préciser dans la mesure du possible, c'est-à-dire à gros traits, statistiquement, comment ces procédés se sont distribués dans le temps, et plus généralement comment, au long de ces siècles mal connus, Rome s'est comportée envers les dieux, envers les modes de culte étrangers.

Les plus anciens rapports, politiques et religieux, de Rome avec ses voisins immédiats ne se laissent pas déterminer [1]. On croit entrevoir, avec Tusculum, avec Lavinium, Tibur et quelques autres cités du Latium, des liens particuliers qui lui permirent d'emprunter à ces villes des cultes aussitôt considérés

1. A. Alföldi, *Early Rome and the Latins, Jerome Lectures*, 7th. Series, 1964, résume clairement les conceptions personnelles de l'auteur (dans *SSR.*, P. Catalano présente des vues fort différentes). P. 18, n. 2, Alföldi a bien défini quelques-unes des divergences qui séparent nos méthodes et nos résultats. En fait, notre opposition est bien plus ample. En particulier ce que je comprends par « l'idéologie tripartie » des Indo-Européens n'a rien de commun avec ce qu'il appelle leur « tripartite social system », et mon travail est sans relation avec les thèses qu'il a développées en 1936 dans *Nyelvtudományi Közlemények*, 50 (« Bear Cult and Matriarchal Form of Organization in Eurasia »). A la fin de la note, il écrit : « Jupiter Mars Quirinus represent, in my opinion at least, the supreme god with the two divine protectors of a bipartite system, or in other words : Jupiter presiding over both the Palatin and the Quirinal communities. » Le lecteur a vu plus haut (pp. 76-93, notamment pp. 91-93, 160-161) les raisons qui me font rejeter cette doctrine avec toutes les conséquences qu'Alföldi en tire pour la reconstitution de l'histoire, de la religion, de la mentalité de la Rome primitive. V. en outre ma réponse à la même thèse formulée par J. Paoli : *REL.* 33, 1955, pp. 105-108.

comme nationaux et installés à l'intérieur du *pomerium*. On entrevoit aussi plusieurs réorganisations du Latium, sous des hégémonies successives, dont la trace religieuse la plus notable, outre certains aspects du culte de Diane, est le culte de Jupiter *Latiaris*, que Rome devenue maîtresse prit sous sa responsabilité. De la période étrusque même, le bilan religieux et l'héritage qu'elle a laissé se mesurent mal, ce qui donne des facilités pour les exagérer. Le calendrier est d'origine étrusque, mais, dès la plus vieille forme qui nous est connue, ce n'est plus un calendrier royal : quelques interventions du *rex sacrorum* seulement y figurent, dans des mentions mineures (*Q(uando) R(ex) C(omitiauit) F(as)* ; *regifugium...*) ; c'est donc qu'il a été sinon introduit, du moins retouché après l'expulsion des rois étrusques, et d'ailleurs son contenu, les fêtes qui le garnissent sont, en très forte majorité, purement latines. On peut penser que l'*Etrusca disciplina*, certaines techniques d'information et d'action sacrées, ont survécu à l'expulsion des étrangers, mais, là même, il faudra beaucoup de temps avant que l'haruspicine devienne un moyen ordinaire de l'État, et l'art augural proprement dit, avec le nom bien romain qu'il porte, s'en est toujours distingué. La triade capitoline est d'inspiration, de vœu étrusque, mais, on l'a vu, dès qu'on essaie d'apprécier cette part d'influence, on tombe dans des hypothèses entre lesquelles il est difficile de choisir et dont certaines, à travers l'Étrurie, cherchent déjà la Grèce [1].

En définitive, l'un des principaux services que « les Tarquins » ont rendus à Rome est de l'avoir largement ouverte à des influences plus lointaines, grecques notamment, et de lui avoir donné le modèle de ses *interpretationes* : Turan-Aphrodite, Uni-Héra, Tinia-Zeus, etc., ont préparé les esprits romains à la recherche d'équivalences qui, de proche en proche, se sont étendues à presque tout le panthéon et à la faveur desquelles la prestigieuse mythologie grecque s'est substituée aux vieilles fables latines. Corrélativement, l'introduction à Rome des premières statues, la construction des premiers temples par des artistes étrusques, eux-mêmes formés à l'école des Grecs, ont commencé à humaniser ces dieux, à leur donner, par delà le formalisme du culte, un corps et une âme.

S'il n'est pas possible de déterminer exactement ce que la triade plébéienne Cérès Liber Libera, constituée et comme dressée en face de la triade capitoline, doit aux conceptions

1. R. Conway, *The Etruscan influence on Roman Religion*, 1931.

grecques [1], et si les Livres Sibyllins paraissent être un anachronisme dans le récit de la fondation de ce culte triple, il reste probable que le cadre au moins, l'association de trois divinités agraires, deux féminines et une masculine, vient de la Grande Grèce, et l'on avait d'ailleurs gardé le souvenir que des artistes grecs, Damophilos, Gorgasos, avaient travaillé à l'ornement du temple. Si l'origine du culte d'Hercule au bord du Tibre ne se laisse pas préciser, il est sûrement fort ancien et doit remonter jusqu'aux années prérépublicaines de prospérité commerciale : à défaut d'un empire stable, l'hégémonie étrusque avait assuré la navigation, le trafic des routes terrestres et mis Rome en communication avec le vaste monde.

L'histoire des deux siècles suivants, faite d'âpres luttes contre les voisins les plus proches, puis contre d'autres cercles, difficilement élargis, de nouveaux voisins, marque un long arrêt dans cette pacifique invasion des dieux grecs : par *euocatio*, par capture, par assimilation, ce sont les divinités du Latium ou de l'Étrurie que Rome a soin d'acquérir [2]. De grec, on ne signale guère au Ve siècle que l'établissement du temple d'Apollon, en 431, après la peste de 433 ; encore ce dieu médecin n'était-il pas un nouveau venu : un plus vieil Apollinar(e) fait de lui, à Rome, on l'a vu, un contemporain du maître de l'Ara Maxima. Au début du IVe siècle encore, le premier lectisterne multiple assemble bien, par couples, des divinités grecques, ou marquées d'une empreinte grecque, mais le rite lui-même vient du nord et non de Grande Grèce, exactement, semble-t-il, de la ville étrusque de Caeré, et les *ludi scaenici* institués en 363 ne sont pas grecs, mais étrusques [3].

Faut-il rapporter à ces siècles obscurs, ou plus haut encore, aux temps royaux, une des fêtes les plus étranges de Rome ? Outre une procession, le 17 mars, sur laquelle nous ne savons rien, dont les stations étaient des chapelles distribuées à travers les quatre régions dites de Servius Tullius [4], et que les auteurs appellent indifféremment *sacella Argeorum*, *Argea*, et même

1. Ci-dessus, p. 383.
2. Principalement Juno S. M. R. de Lanuvium, Curitis de Faléries, Regina de Véies ; Vénus ; des variétés de Fortuna.
3. F. Altheim reporte extrêmement haut l'influence grecque, *Griechische Götter im alten Rom*, *RVV.* 22, 1, 1930 ; W. Hoffmann donne de bonnes raisons d'en abaisser la date, *Rom und die griechische Welt im 4. Jahrhundert*, *Philol., Supp.-Bd.* 27. 1, 1934.
4. Sur la localisation de ces chapelles, v. Platner, *ID.* pp. 51-53.

Argei, ce nom, qui est clairement celui des « Argiens », des Grecs, couvrait, le 14 mai, une cérémonie macabre : il désignait alors des mannequins en forme d'hommes liés aux mains et aux pieds, que les pontifes et les magistrats portaient solennellement sur le pont Sublicius, d'où les Vestales les jetaient dans le Tibre [1] ; la *flaminica Dialis* assistait aux rites dans l'appareil du deuil. Le sens, l'origine de cette pratique, à laquelle participaient, laïcs et prêtres, les plus hauts personnages de l'État, n'étaient plus clairs aux érudits qui nous en ont informés, mais il est probable qu'il s'agit d'une purification, de boucs émissaires représentant peut-être chacun un quartier de Rome. Les mannequins étaient-ils des substituts de victimes humaines, comme le pensaient, avant Wissowa, certains anciens ? Ou le rite s'était-il toujours borné à un simulacre (W. Warde Fowler, Latte) ? Rien ne permet de décider, encore que la seconde hypothèse paraisse plus probable. Mais il est remarquable que les figurines jetées au Tibre aient reçu le nom des Argiens.

On ne peut que rapprocher les cas, malheureusement certains, de meurtres rituels, sinon proprement de sacrifices humains, qui sont attestés dans les temps historiques [2]. Ils ont été faits généralement par couples jumelés, deux hommes et deux femmes, enterrés vivants sur le *Forum boarium* [3]. En 228 sans doute (Cichorius), les Insubres, alliés à d'autres peuples gaulois, menacèrent l'Italie. L'effroi fut grand, et Plutarque (*Marc.* 3, 4) pense que ce fut la première fois qu'on recourut à cette procédure barbare : d'après l'indication des Livres, les Romains exécutèrent non seulement un Gaulois et une Gauloise, mais encore un Grec et une Grecque, — « auxquels, ajoute le biographe de Marcellus, ils font encore aujourd'hui, au mois de novembre, des sacrifices secrets, que nul ne voit ». Passe pour les Gaulois, l'ennemi du moment, mais pourquoi les Grecs ? Aucune explication évidente n'a été avancée [4]. Peut-être n'était-ce pas le commencement que croit Plutarque, mais la reprise d'une pratique ancienne tombée en désuétude, et où les « Argiens » étaient les victimes désignées ? Le même

1. Latte, *Anhang III*, « die Argeerfrage », pp. 412-414. Cf. L. Clerici, « Die Argei », *Hermes* 77, 1942, pp. 89-100.

2. F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, *RVV.* 15, 3, 1915, pp. 148-152 ; C. Cichorius, « Staatliche Menschenopfer », *Römische Studien*, 1922, pp. 7-21.

3. C. Bémont, « Les enterrés vivants du Forum Boarium », *MEFR.* 72, 1960, pp. 133-136.

4. D'après la meilleure, le rite serait étrusque et les Étrusques auraient sacrifié des exemplaires de leurs ennemis du nord (Gaulois cisalpins) et du sud (Grecs campaniens), Latte, pp. 256-257.

sacrifice fut renouvelé après Cannes, en 216, *ex fatalibus libris*, avec le même assortiment de victimes, les unes gauloises, les autres grecques (Liv. 22, 57, 4 : *minime Romano sacro*), alors que les alliés grecs d'Italie et de Sicile étaient encore fidèles et qu'on eût attendu plutôt, si le choix n'avait pas été imposé par la tradition, des Gaulois peut-être, mais avant tout des Espagnols ou des Africains. Cette seconde fois, il s'agissait d'expier un crime qui passait pour un prodige : l'impudicité de plusieurs Vestales, qu'il fallut condamner au supplice. Malgré une divergence dans les noms des Vestales, c'est sans doute à ce quadruple meurtre de 216 plutôt qu'à une opération plus récente [1], que se rapporte la 83e *Question Romaine* : « Le cas ayant paru atroce, dit Plutarque, les prêtres reçurent l'ordre de consulter les Livres Sibyllins ; ils y lurent les oracles qui prédisaient ces crimes et les malheurs qui s'ensuivraient à moins que, pour les prévenir, on ne sacrifiât à de certains génies, bizarres et étrangers, deux Grecs et deux Gaulois enterrés vivants. » On aimerait savoir le nom de ces génies, mais sans doute sont-ils une hypothèse du savant Plutarque : Tite-Live, qui raconte le fait plus sobrement, ne le présente pas comme un sacrifice.

La chute de Véies, les lendemains glorieux de l'invasion gauloise étendent le champ d'action de Rome. Sa carrière italique commence et, plus importants, la conscience qu'elle prend de cette vocation et le grand système d'organisation politique où elle la réalise. De 343 à 283, les guerres samnites l'introduisent profondément dans les terres grecques, à Cumes, à Capoue, à Naples, tantôt protectrice, tantôt conquérante. A travers de confuses péripéties, l'unité italienne se fait, d'une solidité contre laquelle Tarente révoltée, Pyrrhus, Hannibal ne pourront rien de durable. Dès lors, Rome s'ouvre de nouveau, et pour toujours, aux dieux grecs. Une des premières manifestations est peut-être, en 312, la nationalisation d'Hercule à l'Ara Maxima : dorénavant, un magistrat, le préteur urbain, célébrera son culte *graeco ritu*. Certes, les nombreux dieux auxquels les généraux vouent des temples pendant les dernières guerres samnites sont bien romains, au point que l'on a l'impression d'une reviviscence de la plus vieille religion, Quirinus (293), par exemple,

1. Cichorius, *art. c.*, pp. 7-12, suivi par Latte, p. 256, n. 4, et 284, a pensé qu'il s'agit d'un meurtre rituel tardif, en 114-113, mais ses arguments sont fragiles.

recevant des honneurs auprès de Jupiter (295) [1] ; mais, dans le même temps (293), aux jeux qui sont célébrés *ob res bello bene gestas*, les citoyens assistent *coronati*, et des palmes sont remises aux vainqueurs ; la même année, une épidémie ayant ravagé la ville et la campagne, c'est Esculape, l'Asklèpios d'Epidaure, que les Livres Sibyllins commandent de faire venir à Rome : pour la première fois, par delà les colonies d'Italie, Rome s'adresse à la Grèce même.

Cette ouverture aux cultes du dehors a été favorisée par une importante évolution de la structure sacerdotale. Les siècles pendant lesquels Rome a conquis l'Italie ont vu aussi, dans ses murs, la lutte victorieuse de la plèbe pour l'égalité, l'accession des plébéiens au consulat (367), à l'édilité curule (364), à la censure (351), à la préture (337). Restait cependant le domaine le plus réservé, la religion. Jusqu'à la fin du IVe siècle, l'administration de la religion nationale appartenait exclusivement aux patriciens, seuls aptes à faire partie des grands collèges, ceux des pontifes et des augures, alors que les *duumuiri*, puis *decemuiri sacris faciundis*, dont relevaient les cultes étrangers, étaient plébéiens pour moitié depuis 367. En l'an 300, la plèbe remporte ce dernier succès, l'entrée aux collèges des pontifes et des augures. Comment les plébéiens n'auraient-ils pas transporté dans ces hautes fonctions le préjugé favorable qu'ils avaient, traditionnellement et comme par nature, pour les dieux et les cultes du dehors ?

De plus, divers indices donnent à penser, on l'a vu [2], que c'est dans le même temps, entre 380 et 270, qu'a été constituée, à partir d'un fonds de légendes parfois bien plus anciennes que Rome, la vulgate de l'histoire des origines : déjà parvenue à une grande puissance, Rome se donnait un passé. Dans le détail de ce travail d'érudits, à travers les récits que nous lisons, relatifs à Romulus, à Numa, à Tarquin, l'influence, les éléments grecs sont manifestes. Mais surtout, dans ce passé qui devait procurer à leur ville des lettres de noblesse conformes à son présent, les pré-annalistes ont été conduits à conférer de l'importance à des récits qui existaient déjà, au moins en partie, et qui permettaient de relier aux grandes fables grecques l'origine du peuple romain. Dans les pas d'Hercule, ils trouvaient l'Arcadien Evandre ; Enée leur venait d'Ilion. Si le

1. Liste des temples de cette époque, Wiss. pp. 594-595 ; Latte, pp. 415-416.
2. Ci-dessus, pp. 25-26.

premier, auquel la littérature s'intéressera [1], n'a pas eu d'influence sur le cours de la religion, il n'en est pas de même du second. La fable troyenne a non seulement, par les développements qu'elle a donnés à Vénus, introduit à Rome un type divin promis à un brillant avenir, mais par le rôle qu'elle attribuait traditionnellement à Zeus et à Héra dans la carrière du héros désormais fondateur, elle a aidé à rajeunir le centre même de l'ancienne théologie. Les événements de la seconde moitié du IIIe siècle n'allaient pas tarder à renforcer ces spéculations.

On discutera longtemps encore sur l'origine de la carrière italique, puis romaine, du pieux Enée [2]. Une récente proposition, plus vraisemblable que d'autres, fait aux Phocéens l'honneur de cette importation, qui semble avoir été d'abord accueillie par les Étrusques. En tout cas, un groupe de statuettes datant au plus tard de la première moitié du Ve siècle et découvertes il y a trente ans, à Véies, dans les *stipes uotiuae* du sanctuaire d' « Apollon » et dans les Campetti, montrent Enée portant son père Anchise sur ses épaules. Si elles ne garantissent pas que, dès ce temps, Enée était un héros italique (ce qu'il n'était pas dans la vieille tradition grecque), elles attestent du moins qu'il était déjà populaire dans l'Italie étrusque et prêt à se naturaliser. Parallèlement on est assuré que la « Vénus » la plus ancienne transmise aux Latins par les Étrusques était bien la mère du demi-dieu appelé à devenir, par delà Romulus, le premier responsable de la grandeur romaine. Hors de Rome, en effet, deux vieux sanctuaires se rattachaient à l'Aphrodite troyenne. Pour Lavinium, où le culte était fédéral, notre seule source était jusqu'à ces dernières années Strabon (5, 3, 5) [3], mais on vient de découvrir dans les environs du site un cippe

1. J. Bayet, « Les origines de l'arcadisme romain », *MEFR.* 38, 1920, pp. 63-143.

2. Bonne mise au point des vues de F. Bömer, *Rom und Troia, Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms*, 1951, par P. Boyancé, *REA.* 54, 1952, pp. 109-115. Dans un beau livre, *Les origines de la légende troyenne de Rome* (281-31), 1942, J. Perret avait soutenu que cette légende ne s'était formée qu'au moment de la guerre de Pyrrhus ; c'est certainement trop en abaisser la date. Outre les statues de Véies, des figurations de vases, une intaille étrusque de la Bibliothèque Nationale de Paris représentent Enée et Anchise dès le Ve siècle au moins : G. Q. Giglioli, « Osservazioni e monumenti relativi alla legenda delle origini di Roma », *Bull. del Mus. dell' impero Romano*, 12, 1941, pp. 8-12. A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer*, 1957, a montré que la légende troyenne a été très tôt importante en Étrurie comme à Rome. Sur le traitement de la légende par Naevius et par Virgile, v. V. Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, notamment pp. 151-172, « Dardanus der Römer ».

3. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, 1954, pp. 67-75.

portant la dédicace *Lare Aineia dono*, qui peut dater de la fin du IVe siècle [1] : la légende était donc déjà assez fortement installée sur ce point du Latium non seulement pour qu'on y localisât les « Pénates troyens » arrachés aux flammes par le pieux Enée, mais pour que le héros y prêtât son nom au protecteur, normalement anonyme, du lieu ; mais nous ne savons pas comment s'appelait, dans ce sanctuaire, la déesse mère du héros. En revanche, nous savons que, à Ardée, elle s'appelait *Frutis*, vocable où beaucoup d'auteurs reconnaissent une altération étrusque du nom d'Aphrodite, et son culte avait été fondé directement, disait-on, par Enée, à son arrivée dans le Latium, *Veneri Matri, quae Frutis dicitur* (Solin. 2, 14) [2]. Quels échos ces fondations latines et leur contexte légendaire éveillèrent-ils à Rome ? Dans le culte fort peu, pendant longtemps. S'il y a de l'Aphrodite grecque, il n'y a, à notre connaissance, rien de troyen dans la Vénus *Obsequens*, c'est-à-dire « propice, exauçant les prières », à laquelle l'édile Q. Fabius Gurges, en 295, éleva un temple à l'aide d'amendes imposées à un certain nombre de matrones reconnues impudiques (Liv. 10, 31, 9). Mais il est probable que ceux qui, Grecs et Latins, dans le même temps, mettaient au point le tableau des origines, ne laissaient pas perdre la chance qui s'offrait à eux de donner une mère divine aux Romains en faisant d'eux des « Enéades » [3].

Enfin, si nous n'avons pas beaucoup de données sur l'extension de la langue, sinon de la culture grecque à Rome, nous sommes assurés qu'elle avait pénétré loin et haut : en 280, avant d'être prié de quitter Rome le jour même, l'envoyé de

1. M. Guarducci, « Cippo latino arcaico con dedica ad Enea », *Bull. del Mus. della civiltà Romana* 19, 1956, 3-13 ; St. Weinstock, « Two Archaic Inscriptions from Latium, 2 », *JRS.* 50, 1960, pp. 114-118. P. Sommella, « Heroon di Enea a Lavinium, recenti scavi a Practica di Mare », *RC. Pont. Accad.* 44, 1971-1972, pp. 47-74.

2. Schilling, *op. cit.*, pp. 75-83. Il est tentant d'imaginer un cheminement Étrurie-Ardée-Lavinium et de penser que c'est par Lavinium, qui lui était étroitement associée par plusieurs cultes, que Rome a été avertie de l'opportunité de « créer » Vénus, ou même que c'est à Lavinium que s'est faite l'opération. « C'est dans cette cité latine, écrit Schilling (p. 84), ouverte aux influences étrusques par son voisinage immédiat avec Ardée, ouverte aux influences siciliennes par ses relations maritimes, que la métamorphose qui a fait du neutre *uenus* une déesse à dû s'accomplir. Métamorphose mystérieuse, dans la mesure où le silence de l'histoire laisse dans l'ombre les circonstances précises de cet accomplissement. » — La *Venus Calua* (ci-dessus, p. 424) n'a encore aucun rapport avec la légende troyenne.

3. Sur Vénus dans la légende troyenne de Rome, v. maintenant A. Wlosok, *Die Göttin Venus in Vergils Aeneis*, 1967.

Pyrrhus, Cinéas, avait pu parler au Sénat ; or il l'avait fait en grec, et, sans l'intervention du vieil Appius, son grec aurait peut-être convaincu cette « assemblée de rois ».

Les guerres contre Pyrrhus, en Italie et en Sicile, puis la guerre sicilienne contre les Carthaginois, ouvrirent plus large encore le champ à l'influence grecque : officiers et soldats, les Romains et tout ce que ce nom couvrait déjà d'Italiques romanisés étaient constamment les témoins de la vie religieuse de ces vieilles villes où ils entraient en alliés ; quand elles passaient à l'ennemi, le pillage dirigeait vers le Tibre de grandes quantités de statues cultuelles, habituant les jeunes hommes à incarner dieux et déesses dans des formes plus majestueuses et plus belles que n'étaient les figures en terre cuite héritées des temps étrusques ; et l'on a vu comment, en 249, les jeux du Tarentum transportèrent dans Rome même des cérémonies raffinées. De plus, la campagne de Sicile découvrit soudain la portée pratique de la légende troyenne [1] : la seconde année de la guerre carthaginoise, en 263, les Elymes de Sicile, qui se considéraient comme les descendants d'émigrés troyens, se rallièrent aux Romains, s'avisant sans doute que les « Enéades » de Rome étaient leurs parents [2] : Ségeste, leur capitale, les appela après avoir massacré sa garnison carthaginoise (Diod. 23, 5). Quinze ans plus tard, le consul L. Junius occupa par surprise le sanctuaire élyme d'Eryx, un des hauts lieux du culte d'Aphrodite, et les Romains s'y maintinrent farouchement jusqu'à la fin de la guerre, protégeant une déesse en qui, dès ce temps, ils reconnaissaient la Vénus mère de leur ancêtre Enée.

A la même époque, et peut-être est-ce le plus important, la poésie latine donnait ses premières grandes œuvres. En imitation ou en réaction, c'étaient des œuvres de type grec. Le peu qui en subsiste montre en effet, déjà assurées, les principales *interpretationes* à la faveur desquelles la mythologie grecque était

1. Schilling, *op. cit.*, pp. 234-242. Il est très probable, malgré des discussions, que la légende troyenne des Elymes était constituée dès ce temps ; contra : J. Perret, *op. cit.*, pp. 300-301 et, moins absolu, 453-458.

2. R. van Compernolle, « Ségeste et l'hellénisme », *Phoibos*, 5, 1950-1951, pp. 183-228 (jusqu'à l'entrée de Ségeste dans l'alliance romaine), a bien montré la complexité des données. Une origine anatolienne (hittite) de la langue des Elymes a été proposée par R. Ambrosini, « Italica o anatolica la lingua dei graffiti di Segesta ? » *Studi e saggi linguistici* 8, 1968 [suppl. à *L'Italia dialettale* 21 = N. S. 8], pp. 160-172. Sur la déesse de l'Eryx, v. en dernier lieu A.-M. Bisi, « La religione punica in Sicilia alla luce delle nuove scoperte archeologiche », *SMSR.* 39, 1968, pp. 36-39, 57, avec bibliographie.

en train d'envahir la théologie romaine [1]. Livius Andronicus, qui révéla à Rome trois genres littéraires, l'épopée, la tragédie et l'ode, était grec. Capturé à la ruine de Tarente (272) et chargé d'élever les enfants de son maître, Livius Salinator, il s'acquitta si bien de cet office que le père l'affranchit et lui donna son nom. Suivant une tradition, l'ancien esclave aurait ouvert une école et c'est pour fournir un livre de lecture à ses élèves qu'il aurait mis en latin l'Odyssée. Gauche et lourde, en vers saturniens, cette version servait encore dans les écoles au temps d'Horace. Le peu de mythologie qui se rencontre dans les rares fragments conservés montre que, dès lors, au moins dans la littérature, l'essentiel de la métamorphose des dieux romains est accompli : Jupiter-Zeus et Junon-Héra sont les enfants de Saturne-Kronos :

pater noster, Saturni filie
...
sancta puer Saturni... regina.

Hermès et Apollon s'avancent :

... *Mercurius cumque eo filius Latonas.*

Poséidon a déjà annexé Neptune :

... *aruaque Neptuni et mare magnum.*

et dès le premier vers, la muse est invoquée :

uirum mihi, Camena, insece uersutum.

Un peu plus jeune que Livius, campanien de naissance, Cn. Naevius n'était sans doute pas citoyen, mais appartenait à une colonie latine. Dans ses tragédies, dans ses comédies, dans son épopée, il se veut Romain et entend doter Rome d'une littérature nationale [2]. Mais comment eût-il été rebelle aux maîtres grecs ? La mythologie du *Bellum Poenicum* est celle de l'*Odisia* :

prima incedit Cereris Proserpna pouer...
...
deinde pollens sagittis, inclutus arquitenens
sanctus Ioue prognatus, Putius Apollo.
...

1. Niebergall, *Griechische Religion und Mythologie in der älteren Literatur der Römer, Diss. Giessen*, 1937.
2. En dernier lieu, M. Barchiesi, *Nevio epico : storia, interpretazione, edizione critica dei frammenti del primo epos latino*, 1962.

... *summi*
deum regis fratrem, Neptunum regnatorem
marum...

Mieux : tout le début du poème était consacré aux origines de Carthage et à celles de Rome, et cela en termes troyens, mêlant peut-être déjà à la légende d'Enée le personnage de Didon [1]. Virgile ne dédaignera pas d'imiter le vieux poète (Macr. 6, 2, 31) quand il montrera, au début de l'*Enéide*, Vénus demandant compte à Jupiter de la tempête qui afflige les vaisseaux troyens et Jupiter consolant sa fille par la promesse des grandeurs de Rome : au premier livre du *Bellum Poenicum*, elle interpellait déjà le dieu, qualifié comme au Capitole :

patrem suom supremum optumum appellat.

Et elle l'interrogeait vivement sur le destin de son « *genus* » :

Summe deum regnator, quianam genus ursisti ?

On ne saurait trop insister sur ce fait : avant Ennius, avant le cercle des Scipions, les hommes de lettres avaient à peu près achevé le grand dictionnaire des équivalences. Certes, le culte n'en était guère touché, mais, grâce à eux, les Romains cultivés pouvaient déjà faire les fructueuses confusions, les généreux virements qui devaient donner à la religion romaine sa figure classique.

1. L. Strzelecki, *De Naeuiano belli Punici carmine quaestiones selectae*, 1935, a pensé que, dans ce poème, la légende troyenne des origines de Rome pouvait avoir été placée au moment où Romains et Ségestins se reconnaissaient parents : C. Koch, *Religio*, 1960, p. 80 et n. 139, 140.

CHAPITRE VII

LA RELIGION PENDANT LA SECONDE GUERRE PUNIQUE

Grâce à la troisième décade de Tite-Live et aux biographies de plusieurs grands hommes, nous pouvons suivre avec quelque détail le fonctionnement idéologique et cultuel de cette religion dans les années dramatiques où l'on peut dire qu'elle a soutenu et sauvé Rome. Que des légendes, de « belles légendes », et des amplifications, aient parfois altéré l'événement, c'est certain : Tite-Live avertit en plusieurs passages que la superstition, quand elle est éveillée, multiplie ses objets ; mais il est remarquable que, pour aucun des éléments religieux de son récit, il ne fasse un tableau de divergences, de contradictions entre ses sources, comme il le fait honnêtement et complaisamment à propos de scènes politiques ou militaires [1]. C'est que les actes cultuels avaient été notés officiellement. Si, sous le coup du premier trouble, quelque confusion s'était produite dans les vœux et dans les accomplissements, très vite tout avait été régularisé, les comptes des dieux et des hommes mis en ordre. En 212, Capoue et Syracuse n'étaient pas encore reprises que déjà les comices créaient une commission de triumvirs chargée de dresser l'inventaire des objets sacrés et de tenir registre des dons faits aux dieux, *sacris conquirendis et donis persignandis* (Liv. 25, 7, 5).

Pour caractériser à grands traits la vie religieuse de ces années denses où s'inscrivent les noms du Tessin, de la Trébie, de Trasimène, de Cannes, on peut énoncer les propositions suivantes. Les Romains sont certains que, sous les événements, se développe, plutôt qu'un *fatum* à longue portée, la colère ou la bienveillance momentanée des dieux. En conséquence, tout est interprété, tout prend signification et, du malheur même, sort l'espérance. Chaque année, chaque saison reçoit son large con-

1. H. Dessau, « Über die Quellen unseres Wissens vom zweiten punischen Kriege », *Hermes* 51, 1916, pp. 355-395.

tingent de prodiges réels ou supposés, et non seulement dans l'*ager Romanus*, mais, comme il sied à Rome capitale, dans les villes latines, étrusques, sabines, et jusque dans des provinces lointaines : la science et la jurisprudence sacrées sont constamment occupées à éponger, si l'on peut dire, ce débordement de surnaturel. Tout est mobilisé au service de Rome : les procédés d'expiation et de prière traditionnels et en quelque sorte automatiques (comme le sacrifice du neuvième jour [1] après une pluie de pierres), mais aussi, et de plus en plus, les Livres Sibyllins qui, au milieu de ce siècle hellénisant, ont pris leur forme définitive ; et, quand la victoire est en vue, la première consultation certaine de l'oracle de Delphes par un magistrat romain. Parallèlement, les dieux, tous les dieux sont appelés à sauver Rome. La succession des défaites prouvant clairement qu'ils ne sont pas satisfaits, la science sacrée procède de saison en saison par des retouches successives, explorant les diverses zones du divin, les divers dieux et groupes de dieux, pour tâcher d'y localiser les points sensibles : il y a quelque chose de pathétique dans cette observation raisonnée, expérimentale, de l'illusoire. Enfin, par ces tâtonnements mêmes, se précisent les grandes lignes de la nouvelle théologie, du panthéon syncrétique qui achève de se constituer et qui, pour la première fois, affronte l'épreuve : sous des noms romains, c'est bien souvent le dieu grec, ou un dieu mixte, qui est supplié ; des associations de dieux se font qui n'ont de sens que comme transposées de la Grèce ; et surtout deux vieilles divinités portées, dans leur *interpretatio graeca*, par les grandes idées de la légende d'Enée, attirent dorénavant l'attention des Romains : Junon, Vénus.

Quand on parle de la « crise » de la seconde guerre punique, il faut donc bien préciser qu'il s'agit en effet, militairement, politiquement, d'une crise majeure ; au péril mortel des premières défaites succèdent, en ordre pressé, les questions que posent, les options qu'exigent les victoires, et la « décadence » du siècle suivant, selon une autre expression fameuse, prouvera assez que toutes les questions n'ont pas été résolues, que toutes les options n'ont pas été bonnes. Mais du point de vue religieux, entre Sagonte et Zama, il n'y a pas de crise : un organisme bien construit, ferme et souple, fonctionne sans se briser, sans s'épuiser au rythme accéléré des événements, avec les deux tâches, conservation et adaptation, dont il s'est donné d'avance

1. *Nouendiale*, plutôt que « continué pendant neuf jours », cf. Liv. 1, 31, 4 (*feriae* n'est pas *sacrificium*).

les instruments, et dont la seconde, naguère accessoire, devient presque, les années passant, la principale. C'est vraiment le temps où il convient de l'observer. Plus tard, bientôt, cet organisme aussi s'altérera, se décomposera même, et les historiens, avertis de la suite, peuvent certes déjà découvrir dès le temps de Trasimène les premiers symptômes de corruption. Mais, au moment décisif, il a rendu tous les services qu'un peuple peut attendre d'une religion nationale.

Les débuts de la guerre sont solennels, mais n'ont rien d'original. Avec un soin scrupuleux, Rome s'assure le bon droit, *bellum iustum*. Quand les torts d'Hannibal à Sagonte [1] sont déjà flagrants, et certain l'accord que lui donne le Sénat punique dominé par la faction des Barca, le Sénat romain envoie cependant une nouvelle ambassade, particulièrement vénérable, *legatos maiores natu*, pour demander aux Carthaginois s'ils avouent l'action lointaine du fils d'Hamilcar et, s'ils l'avouent, pour leur déclarer la guerre. Et cela *ut omnia iusta ante bellum fierent* (21, 18, 1). Il n'y a rien non plus que de normal dans le présage tiré, peut-être après coup, de la première rencontre, en Gaule transalpine : tandis qu'Hannibal faisait passer ses éléphants, les Romains vinrent difficilement à bout d'un détachement de cavaliers numides, en perdant presque autant d'hommes que les vaincus ; on en conclut que l'issue de la guerre serait favorable, mais après bien des incertitudes et de grandes épreuves (29, 4). Tout cela fait partie de la routine sacrée, active ou interprétative, de n'importe quelle guerre. Mais bientôt, inattendu malgré quelques fâcheux prodiges survenus dans le camp romain et dûment *procurata* par le général, le désastre de la Trébie ouvre l'Étrurie à l'envahisseur, et Tite-Live donne le premier des grands communiqués religieux de la campagne (62, 1-5) :

Pendant cet hiver, à Rome et près de Rome, de nombreux prodiges se produisirent. Ou plutôt, comme il arrive quand les esprits sont une fois portés à la superstition (*motis semel in religionem animis*), de nombreux prodiges furent annoncés, auxquels on prêta légèrement créance. Entre autres, un enfant de six mois, de condition libre, avait crié triomphe sur le *Forum holitorium* ; au *Forum boarium*, un bœuf était monté de lui-même à un troisième étage, d'où il s'était précipité, affolé par les cris des habitants de la maison. Des images de vaisseaux avaient brillé dans le ciel. Sur le *Forum holitorium*, le temple de Spes avait été frappé

1. V. ci-dessus, p. 283, n. 3.

par la foudre. A Lanuvium, la lance (de Junon) s'était agitée et un corbeau était descendu dans le temple de la déesse et s'était posé sur le *puluinar* même. Il avait plu des pierres dans le Picenum. A Caeré, les sorts s'étaient rapetissés. Dans la Gaule, un loup avait arraché du fourreau l'épée d'une sentinelle et l'avait emportée...

Si quelques-uns de ces prodiges — les derniers — se prêtent à une interprétation directe, signifiant clairement une menace, un risque en rapport avec la circonstance, on voit que beaucoup d'autres ne sont que monstruosité et attestent seulement la colère des dieux par le désordre de la nature. Même le cri triomphal du *Forum holitorium* n'est pas un *omen*, ne peut donner confiance, puisqu'il est poussé contre la règle des âges humains. Voici maintenant la défense que l'État oppose aux mouvements agressifs de la nature (62, 6-11) :

Pour tous les autres prodiges, les décemvirs reçurent l'ordre de consulter les Livres ; seule la pluie de pierres dans le Picenum donna lieu directement à un sacrifice du neuvième jour. Sans discontinuer, le peuple presque tout entier fut occupé de cérémonies expiatoires. Avant toute chose, on fit la *lustratio* de la ville. On immola des victimes majeures (*hostiae maiores*) aux dieux qui furent désignés d'après les Livres. On porta à Lanuvium, au temple de Junon, une offrande en or pesant quarante livres. Les matrones consacrèrent à Junon une statue d'airain sur l'Aventin. On commanda un lectisterne à Caeré, où les sorts s'étaient rapetissés, et une *supplicatio* à Fortuna sur le mont Algide. A Rome, en outre, on ordonna spécialement un lectisterne à Juventas et une *supplicatio* à Hercule et, auprès de tous les pulvinars, des prières de tout le peuple. Cinq victimes majeures furent sacrifiées au Genius et le préteur C. Atilius Serranus fut invité à faire des promesses aux dieux s'ils maintenaient pendant dix ans la République dans l'état où elle était. Ces expiations et ces vœux, tirés des Livres Sibyllins, délivrèrent en grande partie les esprits de leur crainte religieuse.

Plusieurs de ces parades, à Caeré, à Lanuvium, étaient directement imposées par le prodige local. De même la *lustratio urbis* : pour que tant de fâcheuses merveilles s'y produisissent, il fallait bien qu'elle fût souillée. Les divinités nommément désignées sont plus remarquables : outre Junon, servie non seulement à Lanuvium, mais aussi dans son temple de l'Aventin, ce sont Fortuna, Juventas, Hercule et le Génie de Rome. La première se comprend d'elle-même ; la seconde, traditionnellement, patronnait les *iuuenes* et garantissait la durée de Rome ; elle avait dû pourtant s'enrichir de la substance de la grecque Hébé, épouse d'Héraklès, puisqu'elle entraîne ici avec elle un Hercule qui ne peut plus être simplement le dieu des commerçants du bord du Tibre, mais bien le héros gréco-latin vengeur du droit, vainqueur des monstres et de Cacus.

Enfin le Genius sans précision, mais sûrement *Genius publicus* ou *Genius populi Romani*, fait ici son entrée dans l'histoire, par un enrichissement hardi de la notion. Les offrandes aux dieux, les actes cultuels, le marché final du préteur sont de tradition romaine : depuis longtemps, le lectisterne, originaire sans doute de Caeré, était naturalisé romain, avec ses pulvinars. D'ailleurs, à Rome même, puisqu'on était en hiver, le principal dieu de décembre ne fut pas négligé (22, 1, 19-20) :

Au mois de décembre, on avait fait un sacrifice, à Rome, dans le temple de Saturne ; un lectisterne avait été commandé, pour lequel ce furent les sénateurs eux-mêmes qui dressèrent le lit du dieu, et un repas public avait eu lieu. Enfin toute la ville avait répété pendant un jour et une nuit le cri des Saturnales et il avait été décidé que le peuple conserverait à jamais ce jour parmi les *festi*.

Mais, loin de cesser, les prodiges se multiplièrent et l'on justifia la colère prolongée des dieux par les impiétés du nouveau consul, Flaminius (21, 63, 6-14 ; 22, 1, 5-7), dont Tite-Live donne le détail et qui devaient bientôt servir aux Romains à expliquer honorablement le désastre de Trasimène où Flaminius allait les précipiter. Aux approches du printemps, l'historien présente un second bilan (22, 1, 8-13). De Sicile, de Sardaigne, de Préneste, d'Arpi, de Capène, de Caeré, d'Antium, de Faléries, de Capoue, afluaient les nouvelles de fantasmagories, effrayantes dans leur puérilité, et à Rome même la statue de Mars sur la voie Appienne et celles des loups qui l'environnaient s'étaient couvertes de sueur. Les sénateurs s'assemblèrent, entendirent les témoins et le consul présent les invita à délibérer *de religione*. Sans attendre, ils décidèrent d'expier ces prodiges en partie par des victimes majeures, en partie par des victimes à la mamelle et de faire une *supplicatio* de trois jours près de tous les pulvinars. Pour le reste, ils s'en remirent aux décemvirs, chargés cette fois encore de consulter les Livres. Sur le rapport des décemvirs, des divinités particulières — dont une seule, Feronia, qui avait son principal sanctuaire à Capène, paraissait directement mise en cause dans un des prodiges — reçurent des présents. Elles sont bien intéressantes ; cette fois, Rome entend s'adresser au plus haut (22, 1, 17-19) :

Sur l'indication des décemvirs, on arrêta qu'on offrirait d'abord à Jupiter une foudre d'or pesant cinquante livres et qu'on ferait des dons d'argent à Junon et à Minerve ; qu'on sacrifierait des victimes majeures à Junon Regina sur l'Aventin, à Junon Sospita à Lanuvium ; que les matrones, contribuant chacune selon ses moyens, porteraient une offrande à Junon Regina sur l'Aventin, et qu'on y ferait un lec-

tisterne ; qu'enfin les affranchies se cotiseraient elles aussi pour offrir un présent à Feronia. Après ces expiations, les décemvirs immolèrent des victimes majeures à Ardée, sur le forum.

Ainsi, Feronia étant présente pour d'autres convenances, ce sont les dieux capitolins, dans leur hiérarchie, puis Junon sous plusieurs vocables, qui reçoivent la charge des affaires de Rome. La gravité du moment justifie, certes, ces appels, mais ils ont aussi des raisons propres : dans la première liste, aussitôt après le désastre de la Trébie, on n'avait pas spécialement sollicité Jupiter ni ses compagnes, et Junon n'avait été mentionnée, comme cette fois Feronia, que parce qu'un prodige, un double prodige, s'était produit dans son sanctuaire lanuvien, sur sa statue et sur son pulvinar. Quels éléments nouveaux l'hiver a-t-il apportés, comme on dit aujourd'hui, à la conjoncture religieuse ?

Jupiter et les autres divinités capitolines viennent d'être directement offensés par le nouveau consul Flaminius (21, 63). Comme toute sa carrière, ancienne et récente, était remplie de démêlés avec le Sénat et généralement avec la *nobilitas*, il avait craint qu'on n'alléguât de faux auspices ou les *Feriae Latinae* ou d'autres raisons pour le retenir dans Rome et l'empêcher de prendre le commandement de l'armée que le sort lui avait assignée et qui tenait ses quartiers d'hiver à Plaisance. En conséquence, après avoir écrit au consul en charge de conduire l'armée pour le 15 mars à Ariminum, il avait quitté Rome furtivement, sous le prétexte d'un voyage, et bien que n'étant encore que *designatus*, et donc *priuatus*, il s'était rendu dans sa province. Les *Patres* s'indignèrent à juste titre : « Ce n'était plus au Sénat seulement, c'était aux dieux immortels que C. Flaminius faisait la guerre. Dans le passé, créé consul sans auspices réguliers (*inauspicato*), il n'avait pas obéi aux dieux et aux hommes qui le rappelaient. Et maintenant, conscient de son impiété, il avait fui le Capitole et les vœux solennels pour ne point entrer, au jour de son installation, dans le temple de Jupiter O. M. ; pour ne pas voir ni consulter le Sénat qu'il haïssait autant qu'il s'en était fait haïr ; pour ne pas annoncer les *Feriae Latinae* et ne pas offrir sur le mont Albain le sacrifice annuel à Jupiter Latiaris ; pour ne pas monter au Capitole, après la prise régulière des auspices, y prononcer les vœux et, seulement ensuite, partir de là pour sa province, vêtu du *paludamentum* et accompagné des licteurs... » Comment un tel mépris, qui en présageait plusieurs autres, n'eût-il pas irrité Jupiter O. M., dieu du roi et de ses héritiers les consuls,

dieu des auspices, et les autres divinités du Capitole ?

Quant à Junon en tant que telle, nous assistons sûrement ici à un moment décisif de l'évolution de son culte [1]. Certes, de par l'assimilation à Héra, elle est depuis longtemps devenue l'épouse de Jupiter, le mot *Regina* recevant désormais tout son sens. Mais elle commence officiellement, en cette année difficile, l'étonnante carrière mythologique dont l'*Enéide*, dont Horace donnent la plus riche expression [2] : protectrice de Rome, mais protectrice qui mérite des soins particuliers et incessants parce qu'elle ne l'a pas toujours été, parce qu'elle a, dans sa mémoire de déesse grecque ennemie de Troie, des raisons de ne pas l'être. L'épopée de la guerre de Véies, où l'on reconnaît, avec de sérieux arguments, l'influence de l'épopée troyenne, avait sans doute ébauché ce grand plan ; Junon, l'Uni véienne, avait, durant les dix ans du siège, protégé les ennemis de Rome et la victoire n'avait été finalement obtenue que par l'*euocatio* solennelle de la déesse : moyennant de grandes promesses, elle avait abandonné son peuple et accepté de devenir, sur l'Aventin, une Regina du peuple romain plus actuelle que la Regina jointe à Jupiter sur le Capitole. Dès lors, tout semblait heureusement terminé, quand une nouvelle *interpretatio* replaça Junon dans le camp du plus redoutable ennemi : la grande déesse, la reine de Carthage ne pouvait être rendue que par les noms grec et latin de la déesse reine, Héra, Junon. La traduction fut-elle faite par les Grecs de Sicile et d'Italie ou par les Romains eux-mêmes ? Peu importe : à cette époque de syncrétisme, Héra entraînait Junon, Junon entraînait Héra. Et cette Junon carthaginoise, qui sera bientôt la *Caelestis*, montrait des caractères guerriers que n'avait pas, ou n'avait plus, celle de Rome, mais qui étaient en évidence dans d'autres villes latines, à Lanuvium par exemple. Aussi le double prodige qui s'était produit dans le temple de Junon à Lanuvium et qui n'eût pas, en d'autres temps, revêtu de signification particulière, dut paraître, à la réflexion, après la première *procuratio*, tout spécialement menaçant. L'introduction de Didon dans le cycle d'Enée, sans doute déjà faite par les poètes, donnait une profondeur de temps, une valeur fatale, à l'affron-

1. Latte, pour qui Junon est essentiellement la déesse des femmes, justifie (p. 257, n. 3) l'attention rituelle qui est alors portée à cette déesse et par les pertes humaines que Rome vient de faire et par la démoralisation qui en résulta chez les femmes.

2. V. Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, pp. 11-150, « Juno's Kampf gegen Rom und ihre Versöhnung » ; pp. 173-189, « Carthago-Rom als Antithese in Aeneis 1-7 ».

tement de la colonie de Tyr et du refuge latin des Troyens, du peuple de Didon et des Enéades : la Junon des uns, les grands dieux des autres, Jupiter et Vénus, renouvelaient, en ce sixième siècle *ab urbe condita*, le conflit jadis chanté par Homère. Ainsi s'expliquait, ainsi s'amplifiait la guerre, avec ses dures réalités. On conçoit dès lors que, bien qu'aucun nouveau prodige n'eût été signalé au cours de l'hiver à Lanuvium, la Junon de cette ville, la Sospita, et aussi la Junon jadis évoquée de Véies, la Regina de l'Aventin, aient été suppliées à l'égal de Jupiter, au seuil d'un printemps plein de menaces.

Tout au long de la seconde guerre punique, cette *interpretatio* fournira à l'idéologie une de ses lignes maîtresses, et le Carthaginois lui-même lui donnera force en l'adoptant [1], en traitant la Junon-Héra gréco-latine avec les égards dûs à la déesse de Carthage. En 205, quand la fortune de la guerre se retournera, au moment où Scipion, créé consul, pourra demander au Sénat l'Afrique pour province, Hannibal élèvera un autel au temple de Junon Lacinia, près duquel il passait l'été, et y fera inscrire en grec et en punique le récit de ses exploits (Liv. 28, 46, 16). Une autre tradition, utilisée dans le *De diuinatione* (1, 48), et qui paraît venir de bonne source, montre des rapports plus complexes mais finalement de même sens entre le général et la déesse. Ce temple lacinien, voisin de Crotone, passait pour le lieu d'un constant miracle : au milieu du bois sacré qu'entourait une épaisse forêt de sapins, se trouvaient de riches pâturages. Là, sans berger, paissait du bétail de toute espèce appartenant à Junon, et le soir, chaque espèce retournait séparément à son étable sans jamais avoir été attaquée par les hommes ni par les fauves ; de la vente des produits considérables de ce troupeau, on avait élevé une colonne d'or massif, en sorte, dit Tite-Live (24, 3, 3), que le temple, déjà fameux par sa sainteté, l'était devenu aussi par ses richesses. Pour garnir son trésor, Hannibal voulait prendre possession de cette colonne ; mais, avant une aussi grave décision, il la fit sonder avec une tarière pour vérifier si elle était vraiment d'or massif, ou simplement recouverte d'or. L'examen confirma la prétention du temple et Hannibal donna l'ordre d'enlever la colonne. Mais, pendant la nuit, il eut un songe : Junon lui défendit de toucher à ses richesses, sous peine de perdre l'œil qui lui restait. Il renonça donc à son projet et, de la limaille d'or tombée au cours du forage, il fit faire une

1. Il se conformait peut-être à une tradition fort ancienne à Carthage, v. ci-dessous, p. 666.

statuette représentant une vache qu'il plaça au-dessus du monument. Depuis longtemps, on a rappelé à ce propos que la vache était un symbole de la Tanit punique [1], et l'on a conclu avec vraisemblance qu'Hannibal, acceptant l'*interpretatio* des indigènes, reconnaissait dans la déesse italique une forme de sa patronne nationale.

C'est probablement vers la même époque, quand l'espoir reparut après les plus grandes craintes, ou peut-être est-ce un peu plus tard, *post euentum*, que fut inventée la célèbre histoire des « têtes » trouvées à Carthage [2]. Outre cet intérêt historique, elle donne aussi la preuve précieuse que l'idéologie des trois fonctions, telle qu'elle avait été héritée des Indo-Européens et telle qu'elle s'exprimait, aux origines, dans la triade Jupiter Mars Quirinus, restait vivante, consciente, en cette fin du III^e^ siècle.

Au premier chant de l'*Enéide*, Virgile y fait une claire allusion (441-447) que précise son commentateur Servius (443) : quand Didon, fuyant son frère, arriva en Afrique et que le prêtre choisit l'endroit propre à l'établissement d'une ville, les terrassiers qui creusèrent pour les premières fondations mirent au jour une tête de bœuf. Ce signe ne parut pas satisfaisant, le bœuf étant toujours sous le joug, et l'on creusa ailleurs. On trouva alors une tête de cheval et on l'agréa. « En conséquence, dit Servius, ils élevèrent là un temple à Junon ; par le présage du cheval, Carthage se trouva être guerrière et, par celui du bœuf, fertile », *unde et bellicosa Carthago per equi omen et fertilis per bouis.*

On a longtemps pensé que Rome faisait ici écho à une authentique légende carthaginoise. Il n'en est rien : ce récit n'est que le pendant très exact de la légende romaine, assurément plus ancienne, qui contait comment, lorsque Tarquin fit préparer les fondations du temple de Jupiter O. M., les terrassiers mirent au jour une tête humaine, *caput humanum*, où l'on vit la promesse que ce lieu serait la tête de l'empire : *arcem eam imperii caputque rerum fore portendebat* (Liv. I, 55, 5-6). Lucien Gerschel a très bien commenté ces données :

> Le thème commun aux deux récits peut être exprimé comme suit. Un roi ou une reine, voulant élever un temple à la divinité à la fois suprême et céleste de son sexe, fait creuser le sol ; ceux qui travaillent aux fondations mettent au jour une tête ou des têtes ayant appartenu

1. Déjà F. Lenormant, *La Grande Grèce*, II, 1881, p. 227.
2. Je résume ici la première partie de l'excellent article de Lucien Gerschel, « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journ. de Psychologie* 1952, pp. 47-77.

à des êtres vivants ; un présage est tiré de cette découverte, et ce présage, qui annonce la grandeur future de la cité, comporte différentiellement telle nuance particulière, selon la nature de la tête exhumée.

Ce thème est trop spécifique pour que les deux récits, appliqués aux deux grandes cités rivales, soient indépendants. Comme rien ne permet de leur supposer un prototype commun et qu'il est improbable que le récit romain soit issu du récit carthaginois, nous devons considérer, toute autre hypothèse étant exclue, que l'histoire de Didon est une réplique de l'histoire de Tarquin, qu'elle ne doit rien à la religion punique et qu'elle est toute romaine. Des hommes à l'esprit religieux, scrupuleux, formaliste, des hommes attentifs aux avertissements divins et pour qui le maniement des présages était un exercice familier, ont réfléchi sur le destin de Carthage, ont cherché d'où venait sa richesse, sa valeur guerrière. Là où nous invoquerions des raisons sociologiques, historiques, géographiques, pour rendre compte du développement de sa puissance économique, ces hommes, les vieux Romains, ont songé à leur propre cité, aux traditions qui faisaient en quelque sorte commencer le monde aux origines de Rome et qui réunissaient autour de l'Urbs les bienfaits et les sollicitudes des dieux comme les contes rassemblent les fées autour d'un berceau.

Indignés de la *fides punica*, étonnés de la richesse et de la valeur militaire de Carthage, ils voyaient en cette cité, fondée avant leur cité et devenue sa rivale, une Rome qui n'aurait pas réussi, qui ne devait pas réussir à conquérir la première place, mais dont le brillant essor ne pouvait être imaginé qu'en fonction des mêmes pratiques religieuses, du même appui divin sans lequel rien de durable ni de valable ne peut exister. Ainsi est née l'idée que Carthage, venue avant Rome, a pu par certains traits de son histoire, la préfigurer, en essayant là où Rome a réussi.

Gerschel a montré qu'aucun des autres témoins de la légende (Justin. 18, 5 ; Eustath. *ad Dionys. Perieg.* 195 et suiv.) ne donne de raison de l'attribuer aux Carthaginois eux-mêmes ; Eustathe ajoute bien deux traits au signalement du site de la future Carthage, le manque d'eau potable et la présence d'un palmier à l'endroit où sera découverte la tête ; mais ce sont deux indications géographiques désignant un point d'Afrique, et en outre le palmier peut avoir été suggéré par le jeu de mots qui n'était possible qu'en grec, et non dans une langue sémitique, entre *Phoinikes* « Phéniciens » et *phoinix* « palmier ». Gerschel a fait davantage : commentant les monnaies puniques où l'image d'un cheval est souvent associée à celle d'un palmier, il a reconstitué plausiblement le processus par lequel, de certaines de ces monnaies interprétées d'après la légende capitoline du *caput humanum*, les Romains ont fabriqué la légende prétendûment carthaginoise [1] :

1. Ces lignes s'opposent à une thèse du brillant article de J. Bayet, « L'*omen* du cheval à Carthage : Timée, Virgile et le monnayage punique »,

Carthage n'a commencé à battre monnaie que relativement tard, et tout d'abord en Sicile, au contact, à l'imitation des villes grecques. Or les monnaies grecques de Sicile, prises comme modèles par les Carthaginois, portaient souvent déjà l'image d'un cheval, en sorte que celle-ci, loin de caractériser les monnaies puniques, requérait au contraire un signe complémentaire, différentiel, que le jeu de mots grec *phoinix-Phoinikes* a fourni, le palmier ayant en outre l'avantage d'évoquer facilement le site africain... Sur les monnaies carthaginoises, ce qui apparaît le plus communément, c'est, comme sur les monnaies grecques de Sicile, un cheval complet, et non une tête : il est donc bien peu probable qu'il ait existé à Carthage même une légende de « tête de cheval », tandis qu'une interprétation romaine des monnaies à tête seule (mais où la tête n'est sans doute que le « résumé » d'un cheval complet, comme les têtes d'homme de tant de monnaies sont le résumé d'un homme) aura pu, par référence au *caput humanum* du Capitole, favoriser la formation d'une légende antithétique et hiérarchiquement inférieure de *caput equi*... Enfin il n'est pas sans intérêt de remarquer que les monnaies ne fournissent rien d'équivalent à la tête de bœuf, commune à Servius, à Justin et à Eustathe, à laquelle les mots *et felicem uictu* de l'*Enéide*, en dépit des plus récentes opinions, font bien probablement allusion et qui n'a de sens que dans la perspective romaine et tripartie, complétant au dernier niveau le système commencé en haut par la tête humaine et par la tête de cheval.

En effet, en langage romain, le dessein providentiel qui se découvre ainsi est clair :

Didon a trouvé la tête bovine qui assure à Carthage fertilité, abondance, puissance économique. Didon, grâce à Junon, a trouvé ensuite la tête de cheval qui, ajoutant la force à la richesse, promet à Carthage, puissance militaire, d'être libre et respectée. Mais là se bornera sa chance. Transposées à l'échelle du monde, la troisième, puis la seconde des trois fonctions sociales indo-européennes ont été, par les docteurs romains, concédées à Carthage ; mais c'est à Rome qu'ils ont naturellement réservé la première, c'est Tarquin qui exhume la tête humaine, présage non équivoque de souveraineté (Serv. *Aen.* 8, 345 : *is locus orbi imperaret, in quo illud caput esset inuentum* ; cf. Liv. 1, 55, 5-6 ; 5, 54, 7).

Cette leçon est d'autant plus remarquable qu'elle s'exprime à travers des images homogènes, par trois têtes hiérarchisées, qui sont aussi rapprochées avec le même ordre dans une structure religieuse védique : des textes brahmaniques explicites enseignent que les animaux propres à être offerts en sacrifice sont au nombre de cinq, à savoir, par ordre décroissant de dignité, l'homme, le cheval, le bœuf, le mouton, le bouc [1]. Ce

REL. 19, 1941, pp. 166-190 ; reproduit dans *Mélanges de littérature latine*, 1967, pp. 255-280.

1. S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898 (réédition photographique, 1967), pp. 133-138. Les *suouetaurilia* et la *sautrāmaṇī* d'une part, certains sacrifices indiens d'autre part, reposent sur

sont les trois premiers qui ont fourni leurs têtes à la légende du temple de Jupiter Capitolin et à celle, complémentaire et « made in Rome », du temple de la Junon carthaginoise.

Petit fait sans doute, mais qui confirme le souci qu'a donné aux Romains, entre le désastre de la Trébie et la revanche de Zama, la « Junon » de Didon et de sa ville.

Dans ces conditions, peut-être a-t-on tort de suspecter l'*exoratio* qui aurait été faite de cette Junon au cours, ou plutôt sans doute à la fin de la seconde guerre punique. Commentant les vers du douzième chant de l'*Enéide* où Junon se résigne enfin, et joyeusement, à adopter Enée et sa descendance après la promesse que lui a faite Jupiter d'un culte exceptionnellement brillant à Rome (*nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores*), Servius enseigne brièvement que cet incident divin de la préhistoire légendaire est la transposition d'un fait historique : *sed constat bello Punico secundo exoratam Junonem, tertio uero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translatam.* Il se peut bien en effet, étant donné l'importance de l'enjeu, et aussi le précédent véien, que des rites archaïques de *captatio beneuolentiae* aient été appliqués par exception à une déesse exotique dont un artifice de traduction avait fait la puissante déesse gréco-latine ennemie de Troie et d'Enée. Pour la même raison, il ne faut peut-être pas rejeter l'idée que, au siècle suivant, dans la troisième guerre punique, avant la destruction de Carthage, Scipion Emilien et ses prêtres aient évoqué les dieux et spécialement, sans la nommer, la Junon de cette ville par le *carmen* dont Macrobe (3, 9, 7-8), d'après un contemporain de Scipion, Furius, a conservé le texte : *Si deus si dea est cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela* [1], *teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor ueneror ueniamque a uobis peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis... Si ita feceritis, uoueo uobis templa ludosque facturum.*

On ne sait où fut déposée la statue ainsi transférée à Rome, avec ou sans *euocatio* : aucun temple ne fut élevé pour elle et F. Cumont, V. Basanoff ont pensé qu'elle fut hébergée dans celui de Junon Moneta de 146 à 122, jusqu'au jour où, la *Colonia Junonia* de C. Gracchus ayant ressuscité Carthage pour le

d'autres prélèvements à cette liste ou à la liste romaine équivalente : ci-dessus, pp. 248-250.

1. Il est clair par ce qui suit (*teque maxime*) que *si deus si dea est cui...* n'indique pas une hésitation sur le sexe de quelque divinité particulière (ci-dessus, p. 59, n. 2), mais vaut « *tous* les dieux et déesses qui... ».

compte de Rome, un nouveau temple de Junon « Caelestis » put la recevoir non loin de son ancien site [1].

Mais revenons aux événements du printemps de 217, c'est-à-dire, très vite, au désastre du lac Trasimène. L'historien charge sans pitié Flaminius, enregistre les impiétés, les blasphèmes que cet esprit fort accumula jusqu'au jour fatal : les Romains, on le sent, trouvaient réconfort, et comme un moyen de ne pas désespérer, dans l'énorme faute d'un seul homme. La raison de leurs malheurs était claire et, Flaminius mort avec ses légions, ils pouvaient penser que la colère des dieux était prête à s'apaiser. Q. Fabius Maximus, qui allait gagner l'illustre surnom de Cunctator, formule cette consolante leçon (22, 9, 7-11) :

Nommé dictateur pour la seconde fois, il convoqua le Sénat le jour même de son entrée en charge et, s'occupant d'abord des dieux, *ab diis orsus*, il expliqua aux sénateurs que c'était plus par la négligence des cérémonies et des auspices que par la témérité et l'impéritie qu'avait péché le consul C. Flaminius et qu'il fallait consulter les dieux mêmes sur les expiations qu'exigeait leur colère. Il obtint que les décemvirs, par une mesure qui n'est guère prise que lorsque sont annoncés des prodiges terribles (*taetra prodigia*), reçussent l'ordre de consulter les Livres Sibyllins. Après avoir examiné ces livres des destinées (*inspectis fatalibus libris*), ils rapportèrent aux sénateurs que la cause de cette guerre était un vœu fait incorrectement à Mars et qu'il fallait le prononcer de nouveau et avec plus d'ampleur ; qu'il fallait vouer de grands jeux à Jupiter, des temples à Vénus Erycine et à Mens, faire une *supplicatio* et un lectisterne et vouer un printemps sacré, au cas où la guerre serait favorable et où la République subsisterait dans l'état où elle se trouvait avant. Comme Fabius allait être entièrement occupé par la conduite des opérations, le Sénat, sur l'avis du collège des pontifes, donna mission au préteur M. Aemilius de pourvoir au prompt accomplissement de tous ces devoirs.

Comment ne pas admirer la constance et l'ingéniosité de ces administrateurs du sacré qui, en quelques semaines, les malheurs continuant, consultent par trois fois les Livres et en tirent trois ordonnances bien différentes ? Jupiter, dont le courroux est certain et qui vient, à n'en pas douter, de punir Flaminius, continue d'être supplié. Mais, à Trasimène, dans cette bataille acharnée et désespérée, Mars, qui déjà, à Faléries et à la Porte Capène, venait de donner des signes menaçants (22, 1, 11-12), Mars ne s'est pas montré le père des Romains : plutôt *Mars*

1. V. Basanoff, *Euocatio*, pp. 63-66 (« Juno Caelestis de Carthage, 1. *exoratio*, 2. *euocatio* »).

caecus, aveugle comme le consul sans auspices, aveugle dans la bataille, dans le brouillard, heureux du combat pour le combat et de la seule ivresse de tous les combattants. « Ce ne fut pas, avait dit Tite-Live (22, 5, 7-8), un de ces combats ordonnés où l'on marche divisés en *principes*, en *hastati* et en *triarii*, où les *antesignani* combattent devant et le reste de la ligne de bataille derrière, où chaque soldat se trouve dans sa légion, dans sa cohorte, dans son manipule. Le hasard les rassemblait et chacun, selon son courage, combattait devant ou derrière. Et l'ardeur de la lutte occupait tellement les esprits qu'aucun des combattants ne sentit le tremblement de terre qui renversa des quartiers entiers dans de nombreuses villes d'Italie, détourna des rivières au cours pourtant rapide, poussa la mer dans les fleuves et fit crouler de grandes montagnes... » Ce dérèglement de Mars devait avoir une cause : on la trouva, et, pour ramener cette puissance aux intérêts romains, on recommença, plus ample, un vœu mal fait.

Mais les autres divinités mises à l'honneur, Vénus d'Eryx et Mens, sont plus remarquables encore.

Si la légende de Romulus donnait Mars pour ancêtre aux Romains, la légende d'Enée faisait de Vénus leur aïeule ou, plus gracieusement, leur mère. Déjà, on l'a vu [1], lors de la première guerre punique, les Troyens de Ségeste et les Troyens de Rome s'étaient reconnus frères et les légionnaires installés au mont Eryx avaient farouchement et victorieusement défendu une déesse qui déjà leur appartenait non par emprunt, mais par héritage. L'Aphrodite d'Eryx appelée ainsi, plus que d'autres Aphrodites, à étoffer, à orienter le concept romain de Vénus, était une déesse complexe, composite même, où des éléments sémitiques se mêlaient aux représentations grecques et où dominait l'aspect plaisir et fécondité [2]. Des prostituées sacrées la servaient et les épis de blé, les colombes qu'on voit figurés sur des monnaies, la rattachaient aux déesses orientales, de Chypre et de plus loin. Mais, pour les Romains, semble-t-il, le souvenir de leur longue défense au Mont Eryx faisait dominer un autre aspect, une autre puissance de la déesse : elle était donneuse de victoire. Les monnaies romaines qui la représentent lui confèrent diadème et couronne de laurier et parfois le revers, commentant le droit, figure une Victoire avec une palme et une

1. Ci-dessus, p. 454.
2. Sur Vénus Erycine et la romanisation du culte, v. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, pp. 242-266.

couronne, montée sur un quadrige au galop ou bien s'avançant à pied, porteuse d'un trophée. N'était-il pas naturel que les Enéades du Latium, dans leurs épreuves de 217, fissent appel à cette auguste et lointaine parente qui, quelques décennies plus tôt, chez elle, avait visiblement favorisé leurs armes ? Q. Fabius Maximus lui fit donc le vœu d'un temple, qu'il dédia deux ans plus tard, le 23 avril, le jour des *Vinalia* de printemps, comme le temple de Vénus Obsequens voué en 295 par son grand-père Fabius Gurges avait pour *dies natalis* le 19 août, jour des *Vinalia* d'été ; M. Robert Schilling a reconnu là une intention répétée d'associer Vénus à Jupiter, maître des *Vinalia* [1]. D'ailleurs le site choisi pour le temple prouve assez que l'Erycine n'était pas reçue comme une étrangère : non seulement à l'intérieur du *pomerium* tel qu'il était compris au IIIe siècle, mais sur la colline des grandes divinités nationales, tout près de Jupiter O. M. à qui les poètes lui faisaient dès lors demander la grâce d'Enée [2]. Enfin le culte de la déesse fut rigoureusement romanisé : ni les prostituées sacrées ni d'autres pratiques siciliennes ne furent retenues ; le 23 avril, un rite nouveau d'effusion du vin — d'énormes quantités de vin versées au ruisseau à partir de son temple [3] — la rattachèrent fortement à la fête traditionnelle et à la légende qui faisait donner la victoire à Enée par Jupiter.

La gravité du moment explique assez qu'on ait éliminé du culte érycinien ses aspects les plus plaisants. Mais, une fois les chances de Rome restaurées, la déesse eut sa compensation : pendant la guerre contre les Ligures, en 184, le consul L. Porcius Licinius voua un second temple à la Vénus d'Eryx et il le lui dédia trois ans plus tard en tant que duumvir, hors de la ville, près de la Porte Colline. Ce temple, qui eut aussi son *dies natalis* le 23 avril (Ov. *F.* 4, 871-872), servait de cadre à un culte beaucoup plus fidèle au modèle sicilien et beaucoup plus spectaculaire. L'édifice lui-même, qui fut, au siècle suivant, compris dans l'enceinte des fameux jardins de Salluste, était une splendide construction qui abritait la déesse figurée par une riche statue :

1. *Op. cit.*, pp. 95-97, 248. Sur Vénus *Obsequens*, *ibid.* pp. 28-29, 50.
2. Schilling, « Le temple de Vénus Capitoline et la tradition pomériale », *RPh.* 23, 1949, pp. 27-35, où l'auteur montre d'abord que, au IIIe siècle, le Capitole était bien inclus dans le *pomerium*. P. Catalano, « Pomerio », *Novissimo Digesto Italiano*, 1965, pp. 3-12, résume clairement les problèmes complexes, et compliqués à plaisir par certains exégètes, liés à la notion de *pomerium*.
3. « *QII.* 15 (« Le mythe des Vinalia priora ») », *REL.* 39, 1961, pp. 266-270.

Mères du Latium, dit Ovide au jour de sa fête, à propos de la *lauatio* (*ibid.* 133-139), et vous, jeunes époux, et vous qui ne pouvez porter ni les bandelettes ni la robe longue, honorez la déesse selon le rite, ôtez les parures d'or à son cou de marbre, ôtez-lui ses richesses : il faut la laver tout entière. Quand son cou sera sec, rendez-lui ses chaînes d'or. Qu'on lui donne d'autres fleurs, des roses nouvelles ; vous-mêmes, tel est son commandement, lavez vos corps sous les myrtes verts...

Beauté, luxe, volupté : Aphrodite et Astarté se sont installées *extra pomerium*. Celles dont il est dit *uos quis uittae longaque uestis abest*, ce sont les femmes légères de la capitale, les *uulgares puellae* qu'Ovide encore invite à demander à Vénus, à coups d'encens, parmi la menthe et la myrrhe et des guirlandes de roses, la beauté, la faveur du peuple, l'art des caresses et les paroles qui conviennent aux jeux de leur spécialité (*ibid.* 865-868). C'est à cette Vénus que se réfère la règle religieuse que, bien entendu, l'architecte dit tenir des Étrusques (Vitr. 1, 7, 1) [1] : quatre divinités doivent avoir, pour des raisons diverses, leur sanctuaire hors les murs, Mars, Volcanus, Vénus et Cérès ; la raison alléguée pour Vénus est que « les passions inspirées par la déesse doivent être tenues loin des adolescents et des mères de famille » [2].

En 217, les Livres Sibyllins et l'exécution de leur ordre associent, avec une intention certaine, la première Erycine à une autre divinité nouvelle, d'un type bien romain, une abstraction personnifiée, *Mens*, c'est-à-dire la réflexion, le jugement, le contraire de la folle témérité [3]. On a depuis longtemps remarqué comme cette promotion de la vertu d'intelligence arrive à point : Mens, c'est ce qui a le plus manqué à Flaminius et c'est ce que le Temporisateur, dans sa dictature, a l'intention d'opposer à la maîtrise d'Hannibal. Quand on lit les chapitres suivants de Tite-Live, où la prudence extrême de Fabius est constamment opposée à la légèreté démagogique de son *magister equitum*, on ne peut que remarquer l'accord entre la tactique du chef et la consultation, provoquée par lui, des Livres Sibyllins : quelques cheminements secrets devaient aller de ce grand homme aux intelligents décemvirs. Tite-Live emploiera, pour qualifier la conduite de Fabius sur le haut des pentes des Apennins, quantité

1. Ci-dessus, pp. 216, 327.
2. Sur les divers sanctuaires de Vénus à Rome, v. Platner, *TD.* pp. 551-559.
3. Il n'y a aucune raison positive de considérer Mens comme grecque, et l'établissement de son culte sur le Capitole le déconseille ; Latte, p. 240, contre Wiss. pp. 313-315. Sur le sens de Mens divinisée, v. Ov. *F.* 6, 241-248.

de mots qui sont comme la monnaie de *Mens* : *cautus*, *consilia*, *sollertia*, qu'il oppose à *temeritas* et, fréquemment, à *fortuna*, — cette Fortuna qui avait reçu une *supplicatio* sur le mont Algide, au début de l'hiver précédent, et qui, aussi aveugle que Mars, n'en avait pas tenu compte ; et une fois au moins l'historien écrit le grand mot : même au Sénat, dit-il (22, 25, 14), Fabius n'a qu'une audience limitée quand il expose que les défaites des deux années écoulées ont été subies *per temeritatem atque inscientiam ducum* ; que son maître de la cavalerie aura à lui rendre raison d'avoir livré bataille contre son ordre ; que, s'il conserve le commandement et la direction de la guerre, il montrera bientôt que, pour un bon général, la fortune compte peu et que c'est la réflexion et le calcul qui l'emportent, *bono imperatori haud magni fortunam momenti esse, mentem rationemque dominari*. M. Schilling a pensé que, dans le contexte « troyen » de la fondation, Mens faisait allusion à cette vertu, certes, mais en tant qu'incarnée dans le fils de Vénus, père des Romains, Enée [1]. C'est possible : le propre des heureuses créations est de pouvoir s'expliquer et de pouvoir servir de plusieurs manières cohérentes. En tout cas, le double vœu fut prononcé avec une hiérarchie significative qui fait de Mens comme une suivante de l'Erycine : le temple de la déesse sicilienne fut promis par le dictateur en personne, « les *libri fatales* ayant prescrit que le don fût fait par celui qui avait alors le *maximum imperium* dans l'État », et ce fut un préteur qui promit le temple de Mens. Tous deux furent construits en des lieux voisins sur le Capitole et la dédicace faite en même temps (Liv. 23, 30, 9), Fabius ayant demandé et obtenu de faire lui-même la dédicace à Vénus et, de nouveau, le préteur dédiant l'*aedes Mentis*.

Les décemvirs ne s'en tinrent pas là ; ils unirent, dans l'exigence divine qu'ils transmettaient, le plus radical des procédés antiques et le plus considérable des nouveaux : un printemps sacré et un lectisterne collectif, le premier adressé, destination rare, à Jupiter, le second réunissant, selon une théologie grecque, douze grands dieux. Le printemps sacré était tellement sorti de l'usage que le grand pontife dut rappeler qu'un tel vœu ne pouvait être fait que sur l'ordre du peuple assemblé. On l'assembla donc et on lui soumit un texte dont l'armature, sinon tous les mots, paraît authentique (22, 10, 2-6) [2] :

1. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, pp. 250-253 ; cf. Pietas jointe à la seconde Erycine, p. 255.

2. Ce *uer sacrum* sera accompli vingt-et-un ans plus tard, en 195 (et, à cause d'une irrégularité, recommencé en 194), ainsi d'ailleurs que les

Voulez-vous, ordonnez-vous qu'on agisse comme suit : si, d'ici à cinq ans, l'État du peuple Romain des Quirites est conservé sauf, comme je le souhaite, des guerres présentes — la guerre que le peuple romain soutient contre les Carthaginois et celles qu'il a contre les Gaulois en deçà des Alpes —, que le peuple romain des Quirites fasse don et abandon à Jupiter de tout ce que le printemps aura produit dans le bétail de porcs, de moutons, de chèvres et de bœufs et qui n'aura pas été consacré par ailleurs, le jour initial de cette donation étant fixé par le Sénat et par le peuple. Que celui qui fera ce sacrifice le fasse quand et comme il voudra et, de quelque manière qu'il l'ait offert, qu'il soit réputé valable. Si l'animal qui devait être immolé vient à mourir, qu'il soit réputé profane et que cette mort ne soit pas réputée faute. Si quelqu'un, sans le vouloir, le blesse ou le tue, que ce ne soit pas réputé fraude. Si quelqu'un le vole, que ce ne soit réputé faute ni pour le peuple ni pour celui à qui il aura été volé. Si, sans le savoir, on offre le sacrifice un « jour noir », qu'il soit réputé valable. Offert de nuit ou de jour, par un esclave ou par un homme libre, qu'il soit réputé valable. Si le sacrifice est fait avant que le Sénat et le peuple aient ordonné de sacrifier, que le peuple soit réputé libre de sa dette.

Cette formule est un beau monument de la prudence, du bon sens que les experts sacrés de Rome apportaient à la réglementation des choses les plus artificielles. Jupiter, le principal offensé, reçut d'autre part la promesse que la somme de 333.333 as un tiers serait consacrée aux Grands Jeux, qu'on lui immolerait trois cents bœufs, beaucoup d'autres dieux recevant des bœufs blancs et le restant, des victimes mineures (*ibid.* 8).

Les vœux régulièrement formulés, continue Tite-Live, une *supplicatio* fut ordonnée et l'on vit s'y rendre non seulement la foule des citadins, avec femmes et enfants, mais aussi la foule des paysans, qui sentaient que leur fortune privée était liée à celle de l'État.

On voit paraître ici le souci de ne négliger aucun dieu, tout en maintenant la hiérarchie : *Joui... multis aliis diuis... ceteris.* C'est le même dessein, mais dans un éclairage plus moderne, qui commande le fameux lectisterne de cette année (*ibid.* 9) : les « grandes puissances » de l'Olympe étaient douze ; douze en six couples sont aussi les divinités invitées au festin :

Ensuite le lectisterne fut tenu pendant trois jours, par les soins des décemvirs. On exposa six pulvinars, l'un pour Jupiter et pour Junon, le second pour Neptune et pour Minerve, le troisième pour Mars et pour

Grands Jeux qui avaient été promis en même temps à Jupiter, 33, 44, 1-2. Ce *uer sacrum* ne concerne que le *pecus* et non, comme ceux d'autrefois, les hommes. A vrai dire, il est le seul connu à l'époque historique (cf. ci-dessus, p. 247, n. 1) ; il a été très bien étudié (difficultés du texte de Tite-Live ; interprétation) par E. Eisenhut dans *RE.* VIII A, 1955, col. 912-915.

Vénus, le quatrième pour Apollon et pour Diane, le cinquième pour Vulcain et pour Vesta, le sixième pour Mercure et pour Cérès.

Ces noms, les associations où ils sont mis manifestent l'hellénisation de la religion. Si les deux derniers couples peuvent s'expliquer à Rome même aussi bien qu'en Grèce, l'un par l'élément « feu » commun à ses deux termes, l'autre par l'affinité du commerce et des grains, c'est la mythologie grecque qui justifie les quatre premiers : il faut lire Zeus-Héra, Poseidon-Athéna, Arès-Aphrodite, Apollon-Artémis. Ces groupements ne posent aucun des problèmes que posait, par exemple, l'un de ceux du premier lectisterne collectif de six dieux, en 399, où l'on comprend que Latone soit jointe à Apollon et Mercure à Neptune, mais moins bien que Diane fasse couple avec Hercule [1].

L'absence d'Hercule, qui avait figuré dans les lectisternes collectifs connus du IVe siècle, est d'ailleurs frappante dans les honneurs divins de cette année. Certes il n'avait pas à figurer dans un lectisterne qui réunissait et ne pouvait réunir que les « Douze grands dieux », mais il aurait pu être honoré à part, comme Mars et comme l'Erycine. Jean Bayet a pensé que, dans le renouvellement grec de la religion, Hercule a en quelque sorte pâti d'avoir été trop tôt et trop complètement romanisé [2]. Ce n'est pas sûr : tout romanisé qu'il était, Hercule restait bien grec, et constamment enrichi, renforcé, des légendes d'Héraklès. D'ailleurs, quelques semaines plus tôt, dans la même crise, Hercule n'a-t-il pas été spécialement appelé à l'aide et dans une association avec Juventas sous laquelle il est aisé de reconnaître le couple Héraklès-Hébé ? La raison est plutôt celle-ci : en dehors des trois grandes divinités capitolines, ces cérémonies d'après Trasimène ne mettent nommément à l'honneur aucune des divinités invoquées après la Trébie ; le nouveau désastre les a ramenées dans le rang, comme si elles avaient fait la preuve de leur indifférence ou de leur insuffisance ; c'est à d'autres, à Mens et non à Fortuna, à Mars et non au Genius, à Vénus et non à Juuentas qu'on fait appel. L'élimination d'Hercule ne serait-elle pas une expression de ce même mouvement, non pas dégradation, mais constat d'inadaptation à la circonstance ?

M. Schilling a fortement marqué un autre aspect de cette

1. J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, pp. 278-285, a essayé de l'expliquer.
2. *Op. cit.*, pp. 261-262.

répartition des dieux [1]. Si les couples s'expliquent par la mythologie grecque, plusieurs reçoivent, dans la perspective romaine, une valeur complémentaire : Jupiter et Junon sont le roi et la reine des dieux, comme Zeus et Héra, mais leur union est ancienne à Rome et porte en elle ce que des siècles d'histoire locale lui ont attaché. Et surtout Vénus et Mars ne sont plus seulement le ménage orageux dont s'amusaient les alexandrins : « Si grande que soit la part de l'hellénisme dans cette association inédite pour les Romains, il ne faudrait pas oublier la qualité nationale des deux associés : Mars est le vieux dieu guerrier qui a présidé au succès des armes romaines, tandis que Vénus apparaît de plus en plus comme la puissance tutélaire de la nation des Enéades. De plus il ne s'agissait pas à Rome d'un couple au sens strict du terme. Le précédent grec semble avoir simplement suggéré aux Romains l'idée d'associer les deux personnages essentiels de leur histoire : Enée, le fondateur de la nation, et Romulus, le fondateur de la Cité. Tel était incontestablement le sens romain du groupement Vénus-Mars. »

Telle se montre, dans le détail de son action, la religion romaine des premières années difficiles. L'accalmie que procura la sagesse de Fabius n'empêcha pas la continuation des prodiges, mais, comme ils ne venaient plus après une défaite, ils durent moins vivement frapper les esprits — les prodiges étaient une expérience continue, annuelle du peuple romain — et Tite-Live se borne à dire qu'ils furent procurés d'après les Livres Sibyllins (22, 36, 9). Il furent d'ailleurs compensés par la délicate attention d'un allié fidèle, Hiéron de Syracuse, qui envoya aux Romains une statue de la Victoire en or massif, avec prière de la garder à perpétuité ; en refusant d'autres dons, les Sénateurs accueillirent celui-ci, lui attribuant valeur de présage (22, 37, 10-12) : « Nous acceptons, dirent-ils dans leur réponse, la Victoire et l'*omen* ; elle sera installée au Capitole, dans le temple du grand Jupiter ; consacrée sur cette citadelle de la ville de Rome, elle y sera, pour le peuple romain, favorable et propice, stable et constante. »

Nous ne pouvons suivre en détail les événements religieux de la longue guerre qui ne faisait que commencer. Il faut cependant noter que, après le désastre de Cannes, la réaction fut bien différente de celle qu'avait provoquée Trasimène. Certes, les circons-

1. *Op. cit.*, pp. 207-208.

tances aussi étaient différentes : téméraire, le consul plébéien Varron n'avait pas offensé Jupiter, il s'était conformé aux auspices, ajournant correctement la bataille tant que les poulets ne la conseillaient pas, — ce qui permet à l'historien de dire que les dieux, en ce jour, différèrent plutôt qu'ils n'empêchèrent la calamité qui allait fondre sur les Romains (22, 42, 10). La seule des divinités qu'il eût directement offensée était Mens, dont le temple, voué, n'avait pas encore été dédié. Dans ces conditions, Q. Fabius, à qui Rome confia une fois de plus son destin, ne multiplia pas les improvisations religieuses, réduisant au minimum le temps de deuil, supprimant les fêtes de Cérès qui ne pouvaient être célébrées que dans la joie (22, 55-56), et, en homme sage, il se remit à explorer le divin pour y localiser le point d'où venait le mal. A Rome même, sans doute par des moyens humains, on découvrit des sacrilèges : deux Vestales furent convaincues d'impudicité ; l'une fut enterrée vive selon la coutume près de la Porte Colline, l'autre se donna la mort et son amant, l'un des pontifes mineurs, expira sous les verges. D'autre part, on consulta les Livres Sibyllins, où les décemvirs lurent l'ordre d'un certain nombre de *sacrificia extraordinaria*, dont l'ampleur correspondait à la menace : un Gaulois et une Gauloise, un Grec et une Grecque furent enterrés vivants au *Forum boarium*, dans un lieu fermé par d'énormes pierres [1]. Enfin la consultation tant de fois faite des Livres s'étant montrée inefficace, il fut décidé qu'Apollon serait interrogé chez lui, à Delphes : un parent du dictateur, Q. Fabius Pictor, peut-être lui-même un des décemvirs [2], fut envoyé pour demander à l'oracle par quelles prières et quels sacrifices les dieux se laisseraient apaiser et quelle serait la fin de tant de peines. Le missionnaire partit vite et revint de même avec la réponse écrite de l'oracle. Cette réponse disait, en vers, à quels dieux s'adresser, et selon quels rites, et elle se poursuivait par ces phrases où l'on peut voir comme un traité d'alliance, à longue portée, entre Rome et le dieu de Delphes (23, 11, 2-3) : « Si vous exécutez ces prescriptions, Romains, vos affaires seront meilleures et plus faciles, votre destin politique se développera davantage selon vos plans et la victoire de la guerre reviendra au peuple romain. Quand votre République aura été sauvée et tirée d'affaire, envoyez, sur vos gains, une offrande à Apollon Pythien, payez-lui tribut sur le butin, sur les dépouilles

1. Ci-dessus, pp. 450-451.
2. C'est le 126e Fabius du catalogue de *RE*. VI, col. 1836-1841.

conservées, sur le produit de la vente des autres, et gardez-vous de l'orgueil », — *lasciuia*, belle traduction de l'*hybris* grecque.

Fabius, dit Tite-Live (*ibid.* 4-6), après avoir lu cet oracle traduit du grec, ajouta qu'aussitôt après avoir quitté le temple, il avait offert de l'encens et du vin à tous les dieux nommés dans l'oracle et que le préposé au temple lui avait ordonné de monter sur son vaisseau avec la couronne de laurier qu'il portait et de ne pas la déposer avant d'être arrivé ; qu'il avait exécuté tous ces ordres avec la plus grande exactitude et le plus grand scrupule et qu'il avait déposé la couronne à Rome, sur l'autel d'Apollon.

Moment important dans le développement de l'apollinisme romain, qui se poursuivra bientôt (26, 23, 3) par la prescription que les jeux apollinaires voués par le préteur urbain en 212 pour obéir aux « oracles » dits *carmina Marciana*, deviennent annuels [1] : Cannes ayant été le dernier grand revers romain, l'ambassade à Delphes ne pouvait que paraître avoir retourné le destin.

Il y aura certes encore des prodiges menaçants (24, 10, 6-12 ; 44, 7-8 ; etc.) procurés sur l'ordre des pontifes et selon les avis des Livres, mais c'en était fini de la terreur religieuse des années 218-215, qui avait contraint les conservateurs de la religion à en explorer, à en utiliser toutes les ressources. Les années passant, Rome reprenait confiance et assurance, se sentait réconciliée avec ses dieux. Lorsqu'Hannibal, après avoir négligé les meilleures occasions, vint camper à quelques milles de la ville (26, 10, 3) et s'avança lui-même à la tête de ses cavaliers jusqu'au temple d'Hercule proche de la porte Colline, l'alerte ne fut pas une panique et, les dieux ayant par deux fois, à l'aide d'un ouragan de grêle, empêché toute bataille, Hannibal s'éloigna, ravageant dans sa colère le sanctuaire capénate de Feronia. Silius Italicus, dans un des beaux passages de son poème, à la fin du XII^e^ chant (703-725), exprimera bien le sentiment romain quand il fera surgir les protecteurs de Rome devant le Carthaginois. Chaque dieu se dresse au-dessus de son sanctuaire, de son quartier, et le poète compose ainsi, par sélection, un ensemble où tout, sauf le premier terme — Apollon sur le Palatin — est remarquablement archaïque :

« Où cours-tu, insensé ? » dit Junon en saisissant Hannibal par la main. « Tu oses un combat au-dessus des forces humaines. » Ce disant

1. Cette décision ne fut pas suivie d'effet : Liv. 27, 11, 6 ; 23, 5-7. Cf. J. Gagé, *Apollon Romain*, 1955, pp. 257-296 : « La crise oraculaire et l'institution des Jeux Apollinaires (212-208). »

elle écarte la nuée obscure qui la voilait et se montre à lui sous ses traits véritables. « Non, ce n'est ni avec le Phrygien, ni avec le Laurentin que tu as à combattre. Avance, regarde, car j'écarte un instant la nuée ; regarde du côté où la cime de ce mont s'élève, majestueuse : c'est là qu'est le Palais de l'Arcadien (Evandre), séjour d'Apollon ; ce dieu tient son carquois, tout résonnant de flèches, tend son arc et se prépare au combat. Sur ces collines voisines où, massif, se dresse l'Aventin, vois-tu comme Diane secoue ses torches flamboyantes, allumées dans les flots du Phlégéthon ? Déjà, les bras nus, elle ne respire que le combat. De ce côté, vois comme Mars Gradivus, sous ses armes terribles, occupe le Champ qui tire de lui son nom. Là c'est Janus, ici c'est Quirinus qui agite ses armes. Chacun des dieux est sur sa colline... Ose donc regarder Jupiter Tonnant, vois les tempêtes, les foudres que déchaîne un mouvement de sa tête... »

Et la déesse entraîne, éloigne Hannibal *mirantem superum uultus et flammea membra...*

Rome a sa dernière grande alarme dans l'année 207, quand Hasdrubal traverse la Gaule et approche des Alpes avec les renforts qu'Hannibal attend depuis si longtemps. Les deux consuls qui le vaincront au Métaure sont à peine nommés et n'ont pas encore quitté la ville quand surviennent à Véies, à Minturnes, à Capoue, des prodiges en série comme il en est aisément annoncé dans les temps de nervosité publique. A peine un premier groupe a-t-il eu ses cérémonies expiatoires que d'autres se produisent qu'il faut aussi procurer : notamment, à Frusinone, un nouveau-né géant, de sexe incertain, fut déclaré *foedum ac turpe prodigium* par les haruspices mandés d'Étrurie et, sur leur avis, mis dans un coffre et jeté à la mer hors du territoire romain. La gravité de la situation et la multiplication des mauvais signes inspirèrent aux pontifes un nouvel effort (Liv. 27, 37, 7-15) :

Les pontifes décrétèrent que trois groupes de neuf jeunes filles parcourraient la ville en chantant un chant religieux. Tandis que, réunies dans le temple de Jupiter Stator, elles apprenaient le texte qu'avait composé le poète Livius, la foudre frappa sur l'Aventin le temple de Junon Regina. Consultés, les haruspices dirent que ce prodige concernait les matrones et que la déesse devait être apaisée par un présent. Les édiles curules convoquèrent au Capitole toutes celles qui habitaient dans Rome ou aux environs, jusqu'à la dixième pierre milliaire, et elles désignèrent vingt-cinq d'entre elles pour recueillir une somme prélevée par chacune sur sa dot. De ces dons, on fit un bassin d'or qui fut porté sur l'Aventin, où les matrones offrirent un sacrifice en toute pureté. Aussitôt après, en l'honneur de la même déesse, les décemvirs fixèrent un jour pour une autre cérémonie dont voici l'ordonnance. Deux génisses blanches partirent du temple d'Apollon et entrèrent dans la ville par la

porte Carmentale. Derrière elles, on portait deux statues de Junon Regina en bois de cyprès ; puis venaient les vingt-sept jeunes filles, en robes à traîne, chantant en l'honneur de la déesse un hymne qui avait peut-être quelque charme pour les esprits grossiers de cette époque, mais qui paraîtrait aujourd'hui, si je le citais, sans goût et sans forme. Derrière les jeunes filles marchaient les décemvirs, couronnés de laurier et vêtus de la robe prétexte. De la porte Carmentale, par le vicus Jugarius, le cortège se rendit au Forum, où il s'arrêta. Là les jeunes filles, tenant toutes une même corde, s'avancèrent, battant du pied la mesure de leur chant. Puis, par le vicus Tuscus, le Vélabre, le Forum boarium, on gagna le clivus Publicius et l'on monta au temple de Junon Regina. Là, les décemvirs immolèrent les deux victimes et placèrent dans le sanctuaire les deux statues de cyprès.

On a cru discerner ici une rivalité de sacerdoces, des surenchères, attestant que la nervosité avait touché les prêtres eux-mêmes et annonçant une sorte d'anarchie religieuse. Le récit de Tite-Live oriente-t-il vraiment dans cette direction [1] ? Ce qui est anarchique, incoordonné parce que fortuit, ce sont les prodiges, auxquels l'État, les pontifes pourvoient comme ils peuvent, par les moyens ordinaires, consultant les haruspices, écoutant les décemvirs, imaginant une nouvelle cérémonie. On a proposé de comprendre que les décemvirs, intervenant de leur propre chef, avaient détourné sur le temple de Junon la procession que les pontifes avaient d'abord placée sous le signe de Jupiter. Il ne semble pas : les pontifes ont perscrit, à travers la ville,

1. Dans son article « La crise religieuse de 207 avant J.-C. », *RHR.* 126, 1943, pp. 15-41, J. Cousin, étudiant dans un grand détail les prodiges et les *procurationes* de 207, a très bien défendu le récit de Tite-Live contre les nombreuses exégèses dont il avait été l'objet. Il a montré, entre autre choses, qu'il n'y a pas eu, de la part des décemvirs, tentative d'accaparement de Junon Regina, ni d'aucun rite : « Au vrai, ils n'avaient rien à accaparer, puisque le soin de 'procurer' ces prodiges et le service du culte leur revenaient ; il s'agit de conseils inspirés par les livres sibyllins dont ils avaient la garde... A propos du texte qui nous occupe, on ne saurait donc faire valoir aucun argument tendant à démontrer qu'il y a de leur part abus de pouvoir ou excès de zèle. L'esprit formaliste des Romains ne se serait pas accommodé de cette manœuvre et les dieux n'auraient point été 'apaisés'. » Contre K. Barwick, l'auteur montre qu'il n'y a aucune raison de retirer à Livius Andronicus le mérite d'avoir composé le *carmen* (pp. 37-40) [cf. ci-dessus, p. 455]. Il estime aussi que le traitement du bébé hermaphrodite, qui fit jurisprudence, paraît être une innovation de cette année (pp. 19, 40). Il précise avec raison (p. 25, n. 1) qu'il n'y a pas lieu de chercher à mettre Tite-Live en contradiction avec lui-même dans les divers passages où il est question d'une *procuratio* de prodiges : si l'historien ne mentionne pas toujours l'initiative du Sénat, l'ordre donné par lui aux décemvirs de consulter les livres, c'est que cette procédure était de règle, allait de soi. Il détermine exactement le partage des compétences entre haruspices (simples conseillers occasionnels), décemvirs (consultants officiels des livres) et édiles curules (représentants administratifs de l'État) (pp. 34-35).

une procession que rien ne permet de croire particulièrement destinée à Jupiter ; sans doute, certes, est-ce intentionnellement, étant donné le péril, que les répétitions ont lieu dans le temple de Jupiter Stator, mais ce ne sont là que des préparatifs ; ce qui réoriente le projet vers Junon Regina, c'est le prodige nouveau, la foudre tombant sur son sanctuaire juste pendant l'exercice vocal des jeunes filles. La multiplicité des démarches faites ensuite auprès de cette déesse s'explique assez par les raisons qui ont été données plus haut : dans cette guerre contre la ville de Didon, tout ce qui paraît indiquer un mécontentement, une hostilité de Junon, d'avance suspecte de punisme, trouve les Romains sensibles. Il est donc naturel que, après le don prescrit par les haruspices, les décemvirs aient été en outre consultés sur ce point si important, car il est hors de vraisemblance qu'ils soient intervenus, qu'ils aient fixé un jour, sans y avoir été invités par les responsables de l'État et de la religion ; naturel aussi que l'itinéraire *per urbem*, s'il était déjà fixé, ait été retouché de manière à se terminer chez la déesse. Ces actions convergentes montrent plutôt une harmonieuse, régulière collaboration de tous les experts au service du même besoin : apaiser la déesse qu'un lointain passé préromain attache à Carthage comme un passé plus récent l'avait attachée à Véies jusqu'à son installation, justement, sur l'Aventin. Et il y a d'autant moins à supposer une rivalité des sacerdoces que, à la veille même du déclanchement des prodiges, les deux classes sociales, plébéiens et patriciens, ont, eux aussi, conjugué harmonieusement des hommages à leurs dieux respectifs : *ludi Romani* pendant trois jours, célébrés par les édiles curules avec *epulum Jouis* ; *ludi Plebei* pendant trois jours et offrande de trois statues à Cérès par les édiles de la plèbe (Liv. 27, 26, 8-9). N'est-ce pas le contraire du désordre ?

Cependant, bien que les périls fussent passés et que le Métaure eût vengé Cannes, Hannibal s'obstinait à ne pas quitter l'Italie méridionale. Même les premières menaces sur l'Afrique ne l'ébranlaient pas. Ce dernier besoin fut à l'origine d'un autre accroissement du capital religieux de Rome. Par delà la Grèce, c'est à l'Asie-Mineure, sous le couvert de la légende de Troie, que le Sénat demanda une nouvelle protection.

Depuis que le Macédonien avait eu la périlleuse idée de se mêler, contre Rome, des affaires de Rome, celle-ci avait dû s'assurer des contrepoids, des alliés : la ligue étolienne en Grèce, le royaume de Pergame en Asie-Mineure. Le roi Attale, qui remplissait très bien cet office, y gagnait de consolider par le

prestige de Rome sa puissance toujours menacée [1]. Cultivant ainsi solidairement la légende d'Enée, Rome et Attale pouvaient s'affirmer parents et fonder leur entente sur une communauté d'origine plus honorable que la communauté d'intérêts. Des faits menus, mais certains, prouvent que les érudits pergaméniens de la fin du IIIe siècle, habiles à trouver de grands ancêtres aux cités et aux familles obscures, flattèrent le goût que montraient alors la grande République amie et ses nobles lignées pour les généalogies troyennes et l'on pense avec vraisemblance que leur contemporain, l'annaliste Fabius Pictor, a largement utilisé leurs inventions. Le roi et ses successeurs favorisèrent ces jeux d'esprit qui servaient leur politique : le second Attale ne fit-il pas représenter à Cyzique, parmi les reliefs du temple de sa mère, l'histoire de Rhea Silvia et des Jumeaux, fils de Mars ?

Cette bonne entente entre les deux groupes de « *Troiugenae* » rendit possible un hardi projet : en l'année 205, alors qu'Hannibal, désormais peu dangereux, prolongeait son séjour précaire dans le sud de l'Italie, les décemvirs, invités une fois encore à consulter les Livres, demandèrent l'introduction officielle du culte de la Grande Mère, c'est-à-dire de Cybèle, la Bérécynthienne. D'après Tite-Live (29, 10, 4-6), ils avaient lu dans les Livres un *carmen* étonnamment clair : « Lorsque l'*alienigena* aura porté la guerre sur la terre italique, il ne pourra être chassé et vaincu qu'après que la Mère Idéenne aura été transportée de Pessinonte à Rome. » Henri Graillot a résumé ainsi ce qu'on peut entrevoir de l'intention des décemvirs, — sans doute plutôt des politiques romains dont les décemvirs ont été les porte-parole : « Une triple influence avait pu s'exercer sur la détermination des décemvirs, chargés d'inspecter les Livres. Mus par une idée religieuse, ils recherchaient pour les armes romaines le concours d'une divinité puissante. Mus par une idée politique, ils considéraient la grande déesse d'Anatolie comme l'auxiliaire indispensable de la diplomatie sénatoriale. Enfin une arrière-pensée de vanité nobiliaire devait les attirer vers l'Idéenne. Mais les prétentions de l'aristocratie gouver-

1. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, 1912, pp. 38-43 ; les lignes citées plus loin sont pp. 43-44. F. Bömer, « Kybele in Rom », *RM.* 71, 1964, pp. 130-151. Sur Cybèle et Attis, v. toujours le vieux livre de H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903. La documentation figurée, très importante, est rassemblée dans M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 9), 1966.

nante se confondaient en cette occasion avec les intérêts mêmes du peuple romain. Elles devenaient raison d'État, puisqu'elles permettaient à Rome de se poser bientôt comme héritière naturelle de l'Asie-Mineure. »

La *transuectio* de la Grande Mère, dont l'anniversaire fut jour de fête jusqu'à la fin du paganisme, a donné lieu à un véritable roman, qui a ses variantes : même en ces temps historiques, même pour un événement aussi marquant, les récits divergent parfois largement dans le détail [1]. Mais la succession des épisodes, plausibles ou merveilleux, subsiste [2]. Peu importe que les envoyés romains, après l'accord d'Attale, aient été chercher la déesse jusqu'à Pessinonte, ou l'aient simplement extraite (Varron) du *Megalesion* de Pergame ; que l'escadre, voguant vers l'Asie, se soit arrêtée ou non pour consulter l'oracle delphique, et que ce soit cet oracle, ou simplement les décemvirs, qui aient fixé le protocole de l'accueil. Il est plus important que l'ambassade ait associé trois membres de vieilles familles patriciennes et deux de la noblesse plébéienne et que les héros de la réception aient été un Scipion et une Claudia : le culte de la *Mater*, dès le début, est chose aristocratique. Vénus Erycine, sur l'ordre des décemvirs, avait vu son temple voué et consacré par le plus haut magistrat en charge. Pour la Grande Mère, l'exigence fut morale : elle dut être reçue « par l'homme le meilleur et par la matrone la plus vertueuse ». L'*optimus* fut P. Cornelius Scipio Nasica, un jeune homme de vingt-huit ans, cousin du plus prestigieux général de la République ; la *castissima* fut Claudia Quinta, fille et sœur de récents consuls. On partagea la fête entre le port de débarquement et la ville. D'après Tite-Live, les matrones avaient accompagné Claudia et Scipion jusqu'à Ostie. Dès que le navire parvint devant l'embouchure du Tibre, Scipion monta sur une embarcation et se rendit à bord. Là, des mains du prêtre et de la prêtresse anatoliens qui l'avait convoyée, il reçut la pierre noire qui figurait la déesse et c'est dans ses bras qu'elle gagna la terre ferme. Il la remit aux femmes du plus haut rang qui, la prenant à tour de rôle, en voiture peut-être comme la loi les y autorisait pour des missions sacrées, lui firent franchir les cinq lieues qui séparaient la ville du rivage.

1. Examen des variantes de la tradition, Graillot, *op. cit.*, pp. 25-26. V. aussi Th. Köves, « Zum Empfang der Magna Mater in Rom », *Historia* 12, 1963, pp. 321-347.

2. Graillot, *op. cit.*, pp. 51-69.

Toute la cité, dit Tite-Live (29, 14), était accourue à leur rencontre. Devant les portes des maisons, sur le chemin de la procession, l'encens brûlait dans les turibules. On priait la déesse d'entrer avec de bonnes dispositions dans la ville et de lui être propice. On la porta au temple de la Victoire, sur le Palatin, la veille des Ides d'avril, et cette date fut désormais un jour de fête. Le peuple se rendit en foule au Palatin avec des offrandes. Il y eut un lectisterne et des jeux, que l'on appela *Megalensia*.

La légende enjoliva à plaisir cette marche triomphale. La plus remarquable retouche concerne Claudia. Elle avait été choisie comme la plus vertueuse, mais la sensibilité populaire ne se contenta pas de cette élection sans histoire et, retournant le cours des causes et des effets, inventa un touchant épisode, que les poètes augustéens ont magnifié. Claudia n'aurait pas été choisie d'avance, sur son renom de vertu, pour accueillir la déesse ; c'est la déesse elle-même qui, en immobilisant son navire tandis qu'il entrait dans le Tibre, aurait provoqué l'intervention non prévue de Claudia, et du même coup, blanchi une réputation qui en avait quelque besoin.

Les hommes, dit Ovide (*F.* IV, 297-328), fatiguent en vain leurs bras à tirer la corde tendue : à grand peine le navire qui porte la déesse remonte les eaux hostiles. La terre avait été longtemps sèche et la soif avait brûlé les herbes : faute de profondeur, la carène s'enfonce dans la vase. Chacun peine et fait des prodiges, les voix excitent les mains... La nef demeure immobile telle qu'une île dans la mer. Ce prodige est comme un coup de foudre, les hommes restent sur place, épouvantés. Claudia Quinta était de la race de l'antique Clausus et sa beauté n'était pas inférieure à sa noblesse. Vertueuse, elle passait pour ne point l'être : des bruits injustes, des accusations sans fondement avait entaché sa réputation. Sa mise, l'élégance de ses coiffures lui avaient fait tort et, de l'avis des vieillards sévères, elle avait la langue trop prompte... Claudia sort du groupe des honnêtes matrones, trois fois répand sur sa tête l'eau pure qu'elle puise dans le fleuve et trois fois lève au ciel ses mains ouvertes : ceux qui la voient pensent qu'elle a perdu l'esprit. Puis elle tombe à genoux, fixe les yeux sur l'image de la déesse et, les cheveux dénoués, prie : « Je suis ta suppliante, Mère féconde des dieux, accueille la prière que je te fais sous une condition précise : on dit que je ne suis point chaste. Si tu me condamnes, je m'avouerai coupable et, vaincue par ton jugement divin, je me donnerai la mort pour châtiment. Mais si l'accusation est mensongère, tu produiras une preuve réelle et visible de la pureté de ma vie : chaste, tu suivras de chastes mains ! » Elle dit et, sans grand effort, tire le câble... La déesse s'ébranle, suit la femme qui la guide et, en la suivant, la justifie. Une clameur où s'exprime la joie monte jusqu'aux astres...

Après un hébergement provisoire dans celui de la Victoire, la déesse eut son temple sur le Palatin : adjugé dès 204, il ne fut achevé et dédié qu'en 191. Comme dans le cas de Vénus

Erycine, le choix du site se légitime assez par la qualité mieux que romaine, préromaine, de la déesse, et ces apparentes dérogations ne prouvent pas, comme on l'a dit parfois, qu'à partir de 217 on ait renoncé à la règle qui reléguait les divinités étrangères hors du *pomerium* : grâce à la légende d'Enée, ni Vénus, ni Cybèle, n'étaient des étrangères [1].

Dès le début, un prêtre et une prêtresse de Phrygie assurèrent le service de la Magna Mater. Ce n'était pas la première fois qu'un culte venait ainsi à Rome avec son personnel et ses rites : des spécialistes d'Epidaure étaient restés attachés à Esculape et à son serpent. Mais, cette fois, le caractère orgiastique du culte de la Bérécynthienne, sa troupe bruyante et délirante de prêtres eunuques ne pouvaient pas s'importer sans scandale à Rome, où la castration était réputée attentat contre la patrie et où toute la religion était, se voulait, raisonnante et raisonnable. Aussi, dans le temps même où l'on recevait avec éclat la Mère des dieux, des limitations strictes furent apportées à l'exercice de sa religion, comme si elle était en soi suspecte et dangereuse. Une série de dispositions administratives, publiées par le Sénat, en réglementèrent les manifestations et en fixèrent les rapports avec le peuple romain [2]. Il ne devait pas y avoir plus de deux desservants, le prêtre et la prêtresse, assistés de *famuli*, et les Romains, les Romaines, leurs esclaves ne pouvaient exercer ces fonctions. Les rites et les sacrifices étaient rigoureusement confinés à l'intérieur de l'enceinte du temple, sauf un jour par an, auquel une procession pouvait conduire la Dame Noire à son bain dans un ruisseau proche de la porte Capène. Une quête était autorisée pour l'entretien du culte et du clergé, mais seulement à certains jours où l'on voyait les prêtres, dans leur costume liturgique, chantant et jouant de leurs instruments, tendre la main aux passants. Enfin, défense était faite à tout Romain de sacrifier à la déesse selon le rite anatolien. Le culte romain officiel, comme la plupart des cultes grecs adoptés, fut assuré par le préteur urbain [3] : aux fêtes d'avril, sacrifice d'une génisse qui n'a connu ni le joug ni le mâle, et jeux, bientôt annuels (*Megale(n)sia, Ludi Megalenses*). En outre, dès 204, furent officiellement formées des sodalités de la Grance Mère, des sortes de *gentes* fictives réunissant exclusivement des membres de l'aristocratie (*nobiles, principes ciuitatis*), dont la principale fonction, assez étonnante, semble

1. Ci-dessus, pp. 438-440.
2. Graillot, *op. cit.*, pp. 75-77.
3. *Ibid.*, pp. 78-92.

avoir été d'honorer la Grande Mère par des banquets tenus à tour de rôle chez les confrères et, pour cela, nommés *mutitationes*, ou *dominia* [1]. De telles sodalités étaient ce que la tradition romaine offrait de plus « libre » en matière religieuse ; mais, tout somptueux que furent parfois ces banquets, rien n'y rappelait les *orgia* grecs.

Ainsi Rome, par la volonté de l'aristocratie dirigeante, avait donné droit de cité à un culte oriental. Ce qu'on ne voulait être sans doute au début qu'une exception, que légitimait la parenté de Rome avec la Phrygie, devait tôt ou tard servir de précédent : avec Sylla, ce sera la sauvage déesse cappadocienne Mâ, assimilée à l'infortunée Bellone, qui traversera les mêmes mers pour s'installer à Rome. Mais, en 204, l'événement se plut à confirmer l'excellence de la nouveauté religieuse ; non seulement la récolte fut plus belle qu'elle n'avait été depuis dix ans, mais surtout, dès l'année suivante, comme l'avait promis l'oracle, Hannibal quittait définitivement l'Italie et le Sénat pouvait clore par des supplications aux dieux et par le sacrifice de cent-vingt victimes majeures les trois lustres d'angoisses que lui avait valus l'*alienigena*. Quant à la déesse, son prestige s'en trouva définitivement établi. Les généraux l'invoquèrent désormais dans les entreprises difficiles, dans les rencontres

1. Si fastueux que, en 161, un sénatusconsulte en limita la dépense, Gell. 2, 24, 2. Graillot, *op. cit.*, pp. 90-91 : « [Ces *mutitationes*] furent-elles d'abord aussi modestes que Cicéron le fait dire à Caton l'Ancien ? En tout cas, très vite, on y rivalisa de somptuosité ; c'était pour la noblesse une occasion trop belle de manifester ses goûts de luxe. On y servait les plats les plus raffinés de la cuisine orientale ; on y consommait les vins de Grèce les plus rares ; on y exposait des trésors d'argenterie, chefs-d'œuvre de l'art alexandrin que se disputaient les riches Romains. Moins d'un demi-siècle après leur fondation, en 593/161, le Sénat fut obligé de voter un décret contre elles. Les membres des sodalités durent s'engager par serment, devant les consuls, à ne point dépenser pour chaque banquet plus de 120 as par tête, sans compter les légumes, la farine et le vin ; à n'y boire que des vins du pays ; à ne pas consacrer de vaisselle d'argent au service de table pour un poids de plus de cent livres. Ce sénatusconsulte était, comme la loi cibaire du consul Fannius qui fut promulguée la même année, un triomphe du parti de réaction contre la dégénérescence morale de la cité. Aussi bien le parti conservateur, que dirigeait toujours le vieux Caton, avait-il conquis à ses idées beaucoup de nobles de la jeune génération. Mais toutes les lois, somptuaires et cibaires, sans cesse aggravées, abrogées et reprises, restaient impuissantes à contenir les excès. Les sodalités de la Grande Mère, comme tant d'autres confréries, devinrent-elles des foyers d'agitation politique, pendant la longue période des guerres civiles ? Épargnées par les lois restrictives, elles survécurent à la République. Au début de l'Empire, les mutitations des nobles figurent toujours sur le calendrier. On dut alors les célébrer avec d'autant plus de magnificence que l'Idéenne était particulièrement chère à la dynastie impériale. »

décisives. Quand le Proche Orient fut ouvert aux armes romaines, certains firent même le vœu d'aller sacrifier à Pessinonte (Cic. *Har. resp.* 28 ; Val. Max. 1, 1, 1) : première et discrète manifestation de ce qui formera plus tard l'une des tentations et l'une des craintes de Rome : le retour aux sources, le transfert du centre de l'empire à « Troie », ou du moins en Orient, et, pour finir, Byzance, deuxième Rome.

CHAPITRE VIII

PREMIERS TÉMOIGNAGES LITTÉRAIRES

Si l'histoire de la crise de la seconde guerre punique permet de suivre le cours régulier et l'élargissement progressif de la religion de l'État romain, d'entrevoir aussi, avec l'effort de réflexion des dirigeants, les émotions, les paniques, les enthousiasmes collectifs qui hâtèrent et parfois orientèrent cette évolution, un autre point de vue nous est ouvert sur la situation religieuse de Rome à cette époque. La littérature romaine en effet commence [1]. En regard des menus débris qui subsistent de Livius et de Naevius, les fragments d'Ennius sont considérables et nous lisons des œuvres entières de Plaute et de Caton [2].

Ennius est un excellent témoin, mêlé aux drames militaires et politiques du temps. Né en Calabre, il avait vingt-deux ans lors de Trasimène et servit dans l'armée jusqu'à ce que, en 204, en Sardaigne, Caton le remarqua et l'emmena à Rome. Là, maître d'école, il se brouilla avec son premier patron et l'attaqua violemment. Entré dans l'intimité de Scipion l'Africain et de Scipion Nasica, il finit, juste récompense, par être fait citoyen romain. Ce Ronsard des lettres latines s'ébat, comme le nôtre,

1. J. H. Waszink, « Zum Anfangsstadium der römischen Literatur », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrg. v. H. Temporini, I, 1972, pp. 869-927.

2. P. Grimal, *Le siècle des Scipions*, 1953. Sur les trois auteurs ici considérés, consulter p. ex. N. I. Herescu, *Bibliographie de la Littérature latine*, 1943. Sur Ennius, v. notamment E. M. Pease, « The satirical element in Ennius », *TAPhA*. 27, 1896, pp. XLVIII-L ; F. Marx, « De Ennii Epicharmo », *RhM*. 80, 1931, pp. 206-208 ; C. Brakman, « Enniana », *Mnem*. 2. S. 60, 1932, pp. 369-379. Sur Caton et la culture grecque, Olga Rossi, « De Catone graecarum litterarum oppugnatore, latinitatis acerrimo defensore », *Athenaeum* (Pavie), 10, 1922, pp. 259-273 ; F. Klingner, « Cato Censorius und die Krisis des römischen Volkes », *Die Antike*, 10, 1934, pp. 239-263 ; Poschl, « Cato als Vorbild römischer Lebenshaltung », *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung*, 1939, pp. 411-421. Récemment H. Strasburger a donné ses raisons de douter de l'authenticité du « cercle des Scipions », où il voit une fiction de Cicéron, « Der 'Scipionenkreis' », *Hermes* 94, 1966, pp. 60-72.

dans l'océan de la poésie et de la pensée grecques, sans se soucier des contradictions. Evhémériste quand il traduit Evhémère, pieux et pénétré de la majesté divine quand il s'inspire d'Homère, il accueille, sur les maîtres du monde, les idées les plus diverses. Tantôt il transporte la fable grecque sur les dieux romains dont l'*interpretatio graeca* est maintenant assurée ; tantôt, attaché à la tradition nationale, il transcrit presque, dans ses vers, des formules du *ius diuinum*. Son Jupiter est un bon exemple de cette richesse de traitements. Dans les *Annales*, il est celui des poètes, d'Homère :

O genitor noster Saturnie, maxime diuom...

Mais, l'autre moitié de son titre capitolin l'accompagne sur l'Olympe :

pater optume Olimpi.

Rencontrant le Jupiter Feretrius de Romulus, le poète, en bon Romain, s'intéresse surtout au détail pittoresque d'un rituel : des luttes et des courses sur des peaux huilées.

Hors des *Annales*, dans l'*Epicharme*, Jupiter n'est plus qu'un nom poétique par lequel les philosophes désignent un élément et ses phénomènes : l'air, avec le vent, le nuage, la pluie, le froid. Cette science physique toute fraîche, et qui trouve déjà de belles expressions, fait bon ménage avec la religion : visiblement, Ennius ne sent pas, ne prévoit pas de conflit entre la tradition nationale et les conceptions stoïciennes. Quelques nobles vers sauvés du naufrage des *Annales* restaurent d'ailleurs, en pleine physique, la personnalité du dieu :

Juppiter hic risit tempestatesque serenae
riserunt omnes risu Jouis omnipotentis...

Même contraste, et même indifférence au contraste à propos d'autres divinités. La Vénus des *Annales* est *pulcherrima diuom* et figure dans la liste dense et lourde des douze grands dieux, les dieux mêmes du lectisterne de 217 :

Juno Vesta Minerua Ceres Diana Venus Mars
Mercurius Joui' Neptunus Volcanus Apollo.

Pourtant, dans un de ces passages de l'*Euhemerus siue historia sacra* que le polémiste chrétien Lactance a utilisés avec délectation contre le paganisme, elle n'est plus que l'institutrice de l'*ars meretricia* : elle a enseigné aux femmes de Chypre à faire de leur corps matière à gains afin de ne pas être seule dans son

impudeur à manifester du goût pour les mâles. Mais la même contradiction n'était-elle pas établie dans le culte public entre l'Erycine du Capitole et celle de la porte Colline ? Et les Grecs eux-mêmes, les interlocuteurs du *Banquet*, ne vivaient-ils pas au milieu d'Aphrodites peu compatibles ? On peut croire que la piété du poète pour la mère des Enéades n'était nullement offusquée par les propos d'Evhémère sur la courtisane de Chypre et l'on voit comme la pensée des plus alertes d'entre les Romains se jetait hardiment dans les apories, dans les complications d'outre-Adriatique.

Plaute, plus âgé qu'Ennius, n'est jamais sorti de la basse condition où il était né, mais il a participé à sa manière aux événements : une des rares œuvres de lui qui soient datables, le *Pseudolus*, a été joué en 191, à l'occasion de la dédicace du temple de la Magna Mater ; on admet que ses pièces s'échelonnèrent entre 213 et 185, et son *Poenulus* amusait l'auditoire en baragouinant sur la scène un carthaginois presque authentique. Quant à la religion, lui aussi, à sa manière et dans les limites où le tient son genre littéraire, il mêle avec insouciance et bonheur le grec des modèles qu'il adapte et le romain de son expérience de petit artisan. Le Mercure de l'*Amphitruo* est typique à cet égard : familier dans le prologue comme le Lare de l'*Aulularia*, il se présente aux spectateurs avec le type qui, en effet, depuis toujours, est celui du dieu romain des *mercatores*, puis, du même ton, il explique sa mythologie et sa mission dans la pièce. Peut-être ne mesurons-nous pas assez, habitués que nous sommes à ce déversement de l'Olympe sur le Capitole, ce qu'il y avait alors sinon de nouveauté, du moins de fraîcheur, à entendre ce joyeux drille dire : *ego qui Jouis sum filius*, et, jouant spirituellement de Jupiter-acteur et de Jupiter-dieu, solliciter la bienveillance de la salle pour son père et pour lui-même.

Je viens sur l'ordre de Jupiter. Mon nom est Mercure. C'est mon père qui m'envoie ici vers vous, comme ambassadeur. Il a beau savoir que vous obéirez à ses commandements, assuré qu'il est que vous avez pour lui le respect craintif qui lui est dû en tant que Jupiter, il ne m'en a pas moins ordonné de vous parler gentiment et de vous faire la demande, la prière que voici... [1]

1. Que Plaute témoigne (prologue du *Rudens*) d'une « transformation » morale de la religion, je n'en crois rien ; il est impossible d'admettre ce qu'écrit A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*,

M. Porcius Caton, *Cato Maior*, donne un autre spectacle. Né à Tusculum en 234 d'une famille peu illustre, il se distingue dans les guerres et dans les magistratures. Énergique et brave, obstiné et avare, ardent patriote et cœur insensible, il mérite de devenir le type même du vieux Romain. Sa haine de Carthage vaincue et inoffensive, comme le mépris qu'il a pour le troupeau de ses esclaves, donne la mesure, petite, de son humanité, mais les services qu'il a rendus à l'État, à la morale publique ne sont pas contestables et c'est une performance unique à Rome que d'avoir réfuté quarante-quatre fois victorieusement les accusations d'adversaires aussi passionnés et moins purs que lui. Littérairement, sa mémoire est desservie par ce qui survit de son œuvre : le traité sur l'agriculture, recueil de notes précises et brèves, de recettes magiques et de conseils avisés, n'est précieux qu'à l'historien. La religion qui s'y manifeste est celle du paysan, du petit propriétaire qu'il était d'un bien-fonds dans la Sabine. Grâce à lui, nous connaissons quelques rituels, d'intéressants groupements de dieux qui sont de la plus pure tradition romaine : les éléments étrangers y sont insignifiants. Son ouvrage en sept livres sur les *Origines du peuple romain* n'a pas survécu ; les citations qu'en ont faites les anciens donnent à penser que c'est une grande perte et qu'il contenait quantité de détails précis sur la religion publique. Ennemi des novations et des novateurs, défiant à l'égard de tout ce qui venait de Grèce, tout porte à croire que sa religion personnelle et celle qu'il entendait défendre n'étaient guère touchées par les grands mouvements de l'époque. Et pourtant, vers la trentaine, il prit d'Ennius ses premières leçons de grec et il paraît avoir possédé cette langue. Seulement, ce qu'il tira de la Grèce, et sur le tard, et pour son usage personnel, ce fut de la substance non pas religieuse, mais strictement philosophique. En pensant aux maîtres grecs de ce Romain, il est difficile de comprendre une séparation si rigoureuse de ces deux catégories de la pensée. Mais les dieux romains traditionnels n'avaient pas la portée explicative et cosmique des dieux grecs : ils patronnaient la vie de la cité par des ordres précis, les uns continuellement valables, les autres

1925, pp. 197-198 : « La tragédie a certainement contribué à l'adoption des dieux grecs. Plus populaire, la comédie dut avoir encore plus d'action, mais dans un autre domaine ; elle établit un rapport qui jusqu'alors n'existait pas entre les dieux et la morale. Le prologue du *Rudens* nous paraît caractéristique à cet égard. Jupiter devient le juge et le protecteur de la vertu. » Non. Ce qui a pu changer, c'est le contenu de notions comme « vertu », « bon », etc. ; mais Jupiter ne s'en était certainement jamais désintéressé.

circonstanciels, sans qu'une doctrine d'ensemble coordonnât tout cela ; sans doute en avait-il été autrement, on l'a vu, aux origines, mais il y avait beau temps que la « philosophie » indo-européenne qui avait soutenu au centre de la religion la triade Jupiter Mars Quirinus et dont le souvenir n'était pas oublié — l'histoire des « têtes » de bœuf et de cheval, *omina* de Carthage, le prouve — avait perdu la vedette, et elle n'avait pas été remplacée. De plus, on l'a vu aussi, sur les questions de religion individuelle qui confinaient le plus à la philosophie, sur l'âme, sur le destin de l'homme après la mort, la tradition ne proposait pour réponse que des représentations sommaires ou confuses : c'est comme *pater familias* ou comme citoyen que le Romain savait exactement ce qu'il devait faire et, en se livrant à ses bourreaux, Régulus ne regardait que Rome, non l'au-delà. La Grèce donna d'autres besoins aux esprits romains, même aux plus rétifs : l'observation intérieure, le dialogue avec soi-même, et parfois, par les mystères, le goût de rapports plus intimes, plus confiants, plus sentimentaux avec quelques divinités. En même temps, par la science, par les doctrines sur la nature, elle leur posa d'autres problèmes : l'origine du monde, le rapport des dieux et des choses, immanence ou transcendance, et aussi, sous une forme nouvelle, le rapport des dieux entre eux, l'essence même du divin, pluralité réelle ou apparente. Ne faisant pas de place à ces problèmes, la religion traditionnelle laissait libres les Catons aussi bien que les Scipions, les rigides comme les souples, de s'informer ailleurs, aux sources nouvelles qui s'offraient. Ainsi paraissait possible un compartimentage entre une religion essentiellement cultuelle et la spéculation philosophique. Certes, les risques étaient évidents : les philosophes sont ambitieux, ils expliquent tout et, critiques ou dogmatiques, pénètrent partout ; de plus, il est des façons de formuler les rapports des dieux et des choses qui reviennent à nier les dieux. Un littérateur comme Ennius, léger et changeant, pouvait se plaire à exposer les trouvailles d'Evhémère. Responsable, pour une part qu'il voulait grande, de la conservation de Rome, un Caton ne le pouvait pas : aussi contribua-t-il fort à chasser de Rome Carnéade et les autres philosophes dont les jeunes Romains suivaient trop avidement les conférences. Mais, dans les limites des « questions libres », il n'eut pas de scrupule à s'informer. A Tarente, en 209, accompagnant Q. Maximus, il avait logé chez le pythagoricien Néarque et pris connaissance d'un traité d'Archytas. On peut penser que ses vingt-cinq ans n'étaient pas restés insensibles à ces

attraits de l'esprit et que la profession qu'il fit du pythagorisme dans sa vieillesse n'avait cessé de se préparer tout au long de sa vie, dans le souvenir frappant de cette première expérience. En tout cas, la grande chance posthume qu'a eue Caton l'Ancien d'être pris par Cicéron comme prédicateur, combien aimable et séduisant, des idées les plus réconfortantes du pythagorisme, n'eût pas été possible si, de notoriété publique, l'illustre censeur n'en avait pas réellement nourri ses dernières années. Dans un chapitre de ce *De senectute* (11, 38), il décrit lui-même, à quatre-vingt-quatre ans, sa belle activité intellectuelle : « Je suis en train de composer le septième livre de mes *Origines* ; je recueille les documents sur les anciens temps ; je mets au point les discours que j'ai prononcés dans tant de fameux procès ; je traite du droit augural, pontifical, civil. De plus, je m'occupe beaucoup de lettres grecques, et, suivant l'usage pythagoricien, pour exercer ma mémoire, je passe en revue le soir tout ce que j'ai dit, fait, entendu dans la journée... » On voit la ligne de partage entre la tradition civile et religieuse de Rome, qu'il s'agit seulement d'enregistrer et de maintenir, et la pratique vivante, d'ailleurs très utilitaire, d'une des philosophies de la Grèce. Même partage dans l'admirable péroraison, mais cette fois pour une heureuse convergence, entre l'instinct romain et l'enseignement des sages de Tarente et de par delà les flots : pourquoi craindrais-je la mort, alors que Platon, Xénophon, les Pythagoriciens ont donné de si bonnes raisons de croire à l'immortalité de l'âme ? Pourquoi la craindrais-je, vieillard, alors que tant de fois — *quod scripsi in Originibus* — les jeunes gens, les adolescents de nos légions sont partis *alacri animo et erecto* vers des lieux d'où ils savaient qu'ils ne reviendraient pas vivants ? Heureux homme, ou pauvre homme, qui sut ainsi allier sereinement, sans inquiétude, les laissant collaborer mais non s'affronter, deux ordres de pensée promis, dans les siècles à venir, à de plus hardis, à de plus féconds mélanges !

CHAPITRE IX

NOUVEAUTÉS IDÉOLOGIQUES

Au-dessus des compositions ou des juxtapositions individuelles de tradition romaine et de pensée grecque dont Ennius et Caton donnent les premiers exemples conservés, ce brassage de deux civilisations, cette rencontre d'une croissance temporelle sans précédent et de magnifiques constructions spirituelles et intellectuelles ont introduit, dans la religion publique même, quelques éclairages nouveaux, rajeuni ou transformé plusieurs vieilles notions directrices, placé enfin le germe de conceptions qui ne se développèrent que beaucoup plus tard, mais appelées à opérer alors une véritable métamorphose.

L'un de ces rajeunissements concerne la notion de destin. Il ne paraît pas, je l'ai dit plusieurs fois, que, dans la religion archaïque, l'idée d'un destin à longue échéance, d'une prédestination des hommes et des sociétés, même de la société romaine, ait été retenue et exprimée : elle ne trouvait guère d'occasions dans une pensée toute tournée vers le concret et vers l'immédiat, qui s'intéressait aussi peu aux profondeurs du temps qu'à l'immensité de l'espace. La vie des Romains, la vie de Rome était encadrée par d'humbles et solides catégories, jours, mois, années ; elle était fondamentalement calendérique ; par delà, le *lustrum* jouait un rôle important, mais limité, et le *saeculum* restait une notion aussi vague, aussi instable que le sont les générations humaines. Dans la vie de l'État, depuis la maturité de la République, l'unité était vraiment l'année qui, par le renouvellement des grandes magistratures, remettait effectivement tout en question, y compris les intentions prochaines des dieux sur Rome. A l'époque royale, la division annuelle ne pouvait jouer un si grand rôle, mais, au début de chaque règne, avec l'*inauguratio* du *rex*, les dieux manifestaient certainement leurs sentiments et leurs volontés et ils s'exprimaient sans doute en bien d'autres circonstances.

Des dieux à l'homme, l'essentiel des rapports consistait en effet dans des signes et dans l'interprétation de ces signes : les uns périodiques et réguliers, les autres fortuits, les uns sollicités, les autres imposés : *auspicia, auguria, omina, prodigia.* Certains valaient laisser-passer, ou même guide ; d'autres étaient des coups de semonce, les marques d'un désaccord ou d'une colère, l'annonce d'un danger. Grâce à ces multiples indications, les magistrats dans leur charge, les individus dans leurs tâches se conduisaient en quelque sorte expérimentalement, prêts à reconnaître une erreur de direction, à solliciter de nouveaux avis. La part de l'interprétation était d'ailleurs grande, surtout dans les *omina* qu'il était loisible d'accepter ou de refuser, et, en temps normal, les techniques de *procuratio* suffisaient à venir à bout des prodiges [1]. Il n'en reste pas moins qu'*auspicia* et *auguria* exprimaient en général assez clairement la volonté des dieux, et d'abord de Jupiter. Mais ils le faisaient pour un temps limité, une décision précise, une entreprise de paix ou de guerre [2].

Certes, à côté de ces lumières distribuées dans le temps, Rome avait des promesses de durée, dont deux au moins sont certainement très anciennes : le feu perpétuel qu'entretiennent les Vestales et, dans l'entourage immédiat de Jupiter, Juventas, patronne à la fois, on l'a vu, des *iuuenes* et de la force vitale qu'ils portent en eux et qui leur a donné leur nom ; la durée de Rome est conçue en effet concrètement comme la succession des jeunes qui, par une sorte de roulement sans fin prévisible, la maintient jeune. Quand commença à se codifier la légende des origines, un renfort littéraire s'ajouta à ces gages sensibles : Jupiter avait conclu un pacte avec Romulus, les douze vautours aperçus par le rex-augur n'ayant pas seulement pour office d'approuver la fondation qu'il projetait et de le désigner, contre Rémus, comme fondateur, mais garantissant par delà lui-même, par delà la première génération, la ville qu'il allait fonder. Quand les succès de ses armes et de sa politique excitèrent les ambitions et les espoirs de Rome,

1. Ci-dessus, p. 133, et ci-dessous, pp. 589-595.

2. P. Catalano, *DA.* pp. 42, 54, 322, professe que, à la différence des *auspicia*, seuls les *auguria* pouvaient valoir pour un temps non limité (à la fondation de villes, etc.). Je ne pense pas que ce soit démontré. Parlant des oiseaux vus par Romulus, Florus (1, 1) emploie en quelques lignes le verbe *auspicari* et le substantif *augurium* ; Tite-Live (1, 7, 1) dit dans la circonstance *augurium* et Virgile (*Aen.* 6, 78) *auspicia*. Sur les auspices primordiaux de Romulus, v. A. Magdelain, *Recherches sur l'* « *imperium* », *la loi curiate et les auspices d'investiture*, 1968, pp. 67-72.

la légende qui s'élaborait lui fournit des promesses non seulement de durée, mais de puissance : tel fut le sens que revêtit la promesse initiale de Jupiter à Romulus, comme le dira magnifiquement l'Anchise de Virgile (*Aen.* 6, 782-783), mais comme le pensaient déjà certainement les *patres* du IIIe siècle :

> Voici, mon fils, l'homme par les auspices de qui l'illustre Rome égalera son *imperium* au monde terrestre et haussera les cœurs jusqu'au ciel des dieux.

De même, les *ancilia* des Salii, d'abord talismans à usage annuel, reçurent valeur impériale et le *caput humanum*, tiré du nom du Capitole qu'il prétendait expliquer, passa pour avoir promis à Rome et refusé à l'Étrurie la domination de l'Italie, en attendant celle du monde.

Mais tout cela reste loin de la notion de destin, notion d'ailleurs toujours confuse et pleine de contradictions, on le sait, même chez les peuples les plus fatalistes, puisqu'elle se heurte à la fois à l'idée de la puissance des dieux ou de Dieu et au sentiment, à l'expérience de notre liberté, et que, entendue en toute rigueur, elle réduirait la vie à un jeu de marionnettes qu'acceptent mal les humains [1]. Ce que Juventas, Vesta, Jupiter ont d'abord garanti à Rome, c'est la durée, une durée ouverte, sans événements précis, et conditionnée seulement par la fidélité de Rome à leur culte. Pour le reste, c'était affaire de circonstances, les responsables de la ville pouvant toujours négocier avec le dieu, comme l'avait fait le Numa de la légende, comme le Sénat et les pontifes l'ont fait encore, avec acharnement, sous la menace d'Hannibal.

Les Étrusques avaient une théorie du destin, compliquée et déjà fortement influencée par les représentations grecques, qui paraît les avoir aidés à accepter leur défaite et le triomphe de Rome. Qu'en est-il passé sur le Tibre ? Sans doute quelques spéculations entre pontifes et augures, mais rien qui produisît un changement, une nouveauté dans les rites ou dans la doctrine. C'est la structure des mois, non de plus vastes cadres, qui a été empruntée telle quelle à l'Étrurie, pour se remplir d'ailleurs de fêtes presque exclusivement romaines. La guerre de Véies a-t-elle donné de la vie aux spéculations, Rome se

1. V. notamment les belles analyses de H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, 1955 ; cf. du même auteur, *Fatalism in Persian Epics*, 1952. Pour Rome et l'Étrurie, v. R. Bloch, « Liberté et déterminisme dans la divination romaine », *Coll. Lat.*, 70 (= *Hommages à Jean Bayet*), 1964, pp. 89-100 ; « Liberté et déterminisme dans la divination étrusque », *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, pp. 63-68.

voyant héritière de l'Étrurie et l'Étrurie se résignant au déclin ? Oui, si l'on en croyait l'épopée. Mais cette épopée, très construite comme toute la geste de Camille, est sans doute bien différente de ce qui lui a donné naissance et porte en tout cas la trace de conceptions sensiblement plus jeunes.

C'est certainement par la Grèce, par la religion et la littérature de la Grèce, à la fin du IVe siècle et pendant tout le IIIe, que les Romains sont entrés en possession de cette nouvelle province de la pensée et se sont familiarisés avec ces grandes perspectives. C'est alors peut-être que devinrent « Sibyllins » les Livres que consultaient depuis longtemps les décemvirs pour conjurer les signes menaçants : jusqu'alors, ce n'avait été sans doute qu'une collection de recettes principalement étrusco-romaines, et sans rapport avec les époques, les étapes de l'avenir [1]. Le prestige de l'hellénisme progressant, celui de l'Étrurie reculant, Apollon, la Sibylle de Cumes furent mêlés à l'affaire et les livres, accrus de science grecque et de vastes prétentions, justifièrent pleinement leur autre nom, *libri fatales*.

A quelle époque *fatum*, *fata* a-t-il pris la valeur de l'εἱμαρμένη ? Le mot est ancien, mais sans doute n'a-t-il longtemps désigné que les décisions formulées des dieux, comme *numen*, *numina* ne désignait que leur acquiescement, leur volonté favorable. Les deux plus vieux exemples conservés qui mettent le verbe *fari* en rapport avec le destin sont dans l'*Odisia* de Livius Andronicus et dans les *Annales* d'Ennius. Le premier parle grec en latin et pose du même coup l'équivalence des vieilles et obscures divinités de la naissance, des Parcae [2], dont il nomme l'une, avec les Moirai (dans Gell. 3, 16, 11) :

1. Ci-dessus, pp. 441-442 ; ci-dessous, pp. 590-591.

2. Peu après la fin de la seconde guerre mondiale, à Tor Tignosa, près de l'ancien Lavinium, trois cippes furent exhumés, datant de la fin du IVe siècle ou du début du IIIe, et portant les inscriptions : *neuna fata, neuna dono, parca maurtia dono*. On reconnut, avec des formes curieusement diphtonguées, deux des *Parcae* de Rome, *Nona* et *Morta*. L'épithète *Fata* semble indiquer que, dès lors, à Lavinium, ces personnages étaient liés au destin, et sans doute est-ce à Lavinium que s'est faite cette promotion. L'influence grecque est certaine : c'est dans le même lot de découvertes que figure le *Lar Aeneas* (ci-dessus, p. 453). V. la bibliographie, déjà considérable, dans la seconde partie du livre de Mme L. L. Tels de Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, 1959, pp. 67-130 (*Parca, Parcae* ; le mot *fatum* ; *tria fata* ; *Nundina, Nona, Neuna, Neuna fata* ; *fata scribunda*). Sur Morta (pp. 70-77, 83-85), ajouter P. Ramat, *Arch. glottol. italiano* 40, 1960, pp. 61-67, et J. H. Waszink, *Gnomon* 34, 1962, p. 445. Pour *Fata scribunda*, v. S. Breemer et J. H. Waszink, *Mnem.* 3. Ser. 13, 1947, pp. 254-270 (ce serait la destinée personnelle, liée à la collation du nom au *dies lustricus*). P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 1963, a consacré un important chapitre à la notion de *fatum*, pp. 39-57.

quando dies adueniet, quem profata Morta est...

Le second, dans un contexte malheureusement incertain, emploie du moins le substantif *fata*. Sans doute faut-il ainsi lire sa présentation d'Anchise [1] :

doctusque Anchisa, Venus quem pulcherrima dia
diuom fata docet, diuinum ut pectus haberet.

Cela, qui est aussi du grec, atteste que, sur ce point encore, la légende d'Enée est intervenue pour acclimater à Rome un concept de l'épopée grecque. Plus tard, dans la seconde partie de l'*Enéide*, Virgile montrera que l'installation des Troyens en Italie s'est faite par la conjonction de trois *fata* : celui de sa propre vocation, découverte progressivement et douloureusement par le pieux Enée, fils de Vénus et souverain désigné ; celui des militaires étrusques auxquels a été annoncé un commandement étranger ; celui du riche Latinus, à qui il a été prescrit de ne faire épouser à sa fille qu'un étranger. Si l'on peut penser que c'est là une adaptation transparente de la légende romuléenne elle-même, qui donnait à Rome trois composantes, les compagnons du *rex-augur*, la troupe militaire de l'Étrusque Lucumon et, par la grâce de leurs filles, les riches Sabins [2], dès le début cependant, la carrière d'Enée était, ne pouvait être qu'une épopée du destin et de la providence : échappé miraculeusement du sac de Troie, porteur des traditions et des talismans de sa patrie, n'était-ce pas pour une véritable renaissance que les dieux l'avaient conduit au Latium ? Quel autre sens, au spectacle de la croissance de Rome, pouvait recevoir cette colonisation ? De fait, on l'a vu, Naevius déjà, au début de son *Bellum Poenicum*, préparant une noble scène de l'*Enéide*, montrait Vénus suppliante aux pieds de Jupiter et Jupiter la rassurant par l'annonce de la future grandeur de Rome : *et sequuntur*, dit Macrobe qui résume le texte (6, 2, 31), *uerba Iouis filiam consolantis spe futurorum*. Ces *uerba Iouis*, Virgile les notera en clair (1, 257-258) :

Parce metu, Cytherea, manent immota tuorum
fata *tibi*...
... fabor *enim, quando haec te cura remordet*
longius et uoluens fatorum *arcana mouebo*...

1. Les variantes sont considérables ; certains préfèrent notamment *fari donauit* au début du second vers.
2. C'est la matière de *ME*. I, deuxième partie, chap. 4 (« Un dessein de Virgile »), pp. 337-422.

A l'existence annuelle de Rome, à ces « montagnes d'almanachs », selon la pittoresque expression de Louis Havet, accumulées pour leurs héritiers par ses premiers chroniqueurs, la légende d'Enée ne donnait pas seulement une rallonge précieuse dans le passé grec, mais une signification transcendante. Émerveillée et flattée, Rome s'aperçut qu'elle était le terme d'une longue préparation providentielle et que non pas Romulus seul, mais Brutus, mais Camille et Manlius, et après eux Fabius, Paul-Émile, Scipion, avaient été, étaient les instruments prévus depuis toujours pour la réalisation de cette œuvre. Tout prenait par là un sens nouveau, les défaites comme les victoires, les légions et leurs chefs. Quant Tite-Live, au cinquième livre, avait appelé Camille *fatalis dux*, sans doute faisait-il un de ces anachronismes dont l'épopée de Véies est remplie ; mais quand, au vingt-sixième, il appelle de ce même nom le futur vainqueur d'Hannibal, le premier Scipion, il parle une langue qu'auraient sûrement comprise les contemporains du héros.

Ce brillant *fatum* venu de Grèce paraît avoir recouvert, assourdi pour longtemps, mais non pas détruit, sur le *dies natalis* et l'horoscope de Rome, d'autres réflexions, les unes étrusques de style et sans doute d'origine, les autres formées dans les milieux d'augures, qui intéressèrent beaucoup Varron avant de donner matière à l'un des plus séduisants essais de Salomon Reinach [1] et aux multiples recherches de Jean Hubaux [2]. Voici le « problème des vautours », dans l'élégante présentation du savant belge :

> Ni les vautours, ni leur manière de voler, ni l'endroit où ils se montrèrent ne prêtaient à d'aussi importantes réflexions que leur nombre : ils étaient douze. Les esprits les plus graves de Rome attribuaient à cette donnée la plus haute signification. Voici notamment ce que rapportait dans ses *Antiquitates* l'érudit Varron. Un Romain, appelé Vettius, qui s'était fait un nom dans l'art augural, avait tenu, relativement aux douze vautours romuléens, un raisonnement qui avait vivement frappé Varron : s'il faut s'en rapporter aux traditions que nous ont transmises les historiens touchant les signes auguraux qui marquèrent la fondation de Rome, on sait que douze vautours y intervinrent. Or, depuis cet événement, il s'est écoulé plus de cent-vingt années et le peuple romain est toujours bien vivant. Il en résulte que notre nation aura une durée de douze cents années.
>
> Le savant augure partait, pour établir son calcul, d'une donnée qu'il

1. « Une prédiction accomplie », *Cultes, Mythes et Religions*, III, 1908, pp. 302-310.

2. Notamment *Les grands mythes de Rome*, 1945, ch. I et II (« Romulus et l'horoscope de Rome » ; « Le premier terme assigné à Rome est franchi »). Les lignes citées ici sont pp. 4-6.

paraît avoir trouvée chez les historiens antérieurs, c'est que l'*omen* des douze vautours valait non seulement pour le fondateur, mais pour la ville qu'il fondait. Le rapport ainsi établi entre les vautours et la ville était un rapport de durée et, dès lors, le nombre douze devenait l'élément capital de l'*omen*. Il signifiait que Rome devait durer douze fois telle ou telle unité de temps.

Puisque le ciel s'en était mêlé, il ne devait pas être question de douze mois, ou de douze fois un an... Le docte Vettius paraît avoir admis qu'en octroyant à Rome une existence de douze fois une dizaine d'années, le destin se serait déjà suffisamment acquitté de l'engagement pris envers le fondateur. Mais, grâce aux dieux, ce délai était depuis longtemps dépassé ; dès lors l'inconnue du problème posé par les vautours n'était pas la dizaine : c'était le siècle. Rome devait vivre douze siècles, et c'était là une perspective fort rassurante ou, au contraire, presque inquiétante, selon les différences de tempérament.

Rome est morte en effet, ou a pu penser qu'elle mourait, de la main d'Alaric, en l'an 410 de notre ère, au milieu donc du douzième siècle officiel de son existence, et, dans les décennies qui ont précédé la catastrophe, l'antique raisonnement de l'augure Vettius n'a pas peu contribué à démoraliser les Romains [1] : à chaque alarme, à chaque défaite, à chaque prodige, on pensait aux douze vautours de Romulus, à la promesse qui, achevant sa longue portée, se tournait en menace. Claudien montre ainsi les Romains, que protège pourtant encore Stilicon, s'abandonnant au défaitisme, écourtant même le comput qui les condamne alors que le douzième siècle fatidique vient seulement de commencer (*B. Get.* 1. 265-266) :

> *tunc reputant annos, interceptoque uolatu*
> *uulturis, incidunt properatis saecula metis...*

Ce qui paraît signifier : « Bientôt, on calcule les années écoulées et, arrêtant le vol d'un (des douze) vautour(s), on ampute les siècles de Rome, on hâte le terme de sa carrière. » Au temps de Cannes et de Zama, et pour bien des siècles encore, ce n'était là que jeux de spécialistes. Le *fatum* qui mûrissait, qui s'imposait aux esprits, c'était celui dont Enée, avant Romulus, avait été le dépositaire et qui, ouvert sur l'avenir, ne comportait pas de borne.

Les années héroïques qui terminèrent le IIIe siècle virent se former une autre conception pleine d'avenir : celle des rapports intimes, allant jusqu'à la filiation, entre une divinité et un

1. Hubaux, *op. cit.*, pp. 151-155.

homme [1]. Jusqu'alors, aucun Romain n'avait eu de telles familiarités, de telles prétentions. Les *gentes* spécialement chargées d'un culte ou attachées traditionnellement à un culte gardaient, envers « leur » dieu, l'attitude respectueuse et froide qui caractérisait la religion publique. Egérie conseillant Numa, Hercule gagnant au jeu une belle courtisane et, pour payer ses faveurs, la faisant couvrir de richesses par un vieil ou jeune amoureux, ne sont que des personnages de légendes tardives, visiblement inspirées de la Grèce. Donnant aux divinités nationales des formes que représentaient de belles statues, les chargeant aussi des aventures, des passions, des faiblesses accumulées dans une inépuisable mythologie, c'est l'hellénisme en effet qui, changea les conceptions et les attitudes : les dieux eurent enfin une vie digne d'être vécue, une vie normale, avec généalogies, mariages, adultères. Hercule associé à Juventas dans les prières de 218 était sûrement Héraklès, époux de Hébé. Jupiter et Junon ne furent plus uniquement des associés, mais le couple royal de l'Olympe, et les principaux dieux furent leurs fils et leurs filles. Mais la Grèce n'apportait pas seulement des dieux, elle avait aussi ses demi-dieux, parmi lesquels, justement, Héraklès, fils de Zeus et d'une mortelle. Très tôt, dès le quatrième siècle au moins, Rome se donna un de ces précieux produits de croisement en la personne de son fondateur, ou du moins précisa en demi-dieu la notion encore obscure du fondateur-surhomme. Ce n'était pourtant qu'un cas particulier, enclos dans la légende, et qui ne formait pas précédent.

La naturalisation de la légende d'Enée fit progresser cette conception et lui donna des chances nouvelles. Romulus n'avait pas eu de fils et nulle *gens* romaine, par Romulus, ne pouvait ainsi prétendre descendre de Mars, qiu n'était que putativement, politiquement le père des Romains. Enée au contraire, fils de Vénus et d'Anchise, outre ses compagnons, auxquels s'attachèrent plusieurs familles dans leur quête fiévreuse de grands ancêtres, avait un fils, Ascagne, qu'une nouvelle dénomination, Iulus, allait bientôt donner pour *auctor* à une *gens* en ascension, les Julii.

La crise punique, ici encore, accéléra l'évolution. Les grands hommes de l'avenir auront désormais presque tous un dieu ou une déesse de haut rang pour protecteur d'élection [2], et plusieurs

1. C. Koch, « Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform », dans *Religio*, 1960, pp. 94-113 ; C. J. Classen, « Gottmenschentum in der römischen Republik », *Gymnasium*, 70, 1963, pp. 312-320.

2. Cependant déjà Camille avait été le protégé spécial de l'Aurore,

ne craindront pas de dire ou de faire dire qu'ils sont nés d'un dieu. Bien avant Auguste, fils d'Apollon, le premier en date fut Scipion, le premier Africain, qui se donna pour père Jupiter même et, du même coup, put apparaître aux Romains comme la réplique occidentale du prestigieux Alexandre. Tite-Live, qui admire Scipion sans réserve, est gêné par cet élément mythique : les qualités de son héros ne suffisaient-elles pas à expliquer ses succès ? Mais il lui faut bien le noter, puisqu'il a eu sa part dans le crédit dont, tout jeune, Scipion jouit auprès des Romains. A vingt-quatre ans, par le suffrage unanime des centuries, il reçoit le commandement de l'armée d'Espagne ; mais, l'enthousiasme passé, ceux qui viennent de l'élire s'inquiètent de son âge, des deuils qui ont tout récemment frappé sa famille en Espagne même. Alors (26, 19, 1-8) il convoque le peuple, lui parle et, dit l'historien, « remplit ces hommes d'une espérance plus assurée que celle qu'inspirent les promesses humaines », *certiores spei quam quantam fides promissi humani subiicere solet* [1].

Scipion en effet n'était pas moins remarquable par ses qualités que par le grand art qu'il cultiva dès sa jeunesse de les mettre en valeur. Ce qu'il proposait à la multitude, ou bien lui était apparu la nuit dans une vision, ou bien lui était venu à l'esprit par une sorte d'inspiration divine : soit que lui-même fût à quelque degré captif de la superstition, soit qu'il voulût assurer l'exécution immédiate de ses ordres et de ses projets en leur donnant le prestige d'oracles. Ce fut pour préparer dès ce moment les esprits à cette disposition que, du jour où il prit la toge virile, jamais il n'accomplit aucune action publique ni privée sans être allé d'abord au Capitole. Il entrait dans le temple et y restait seul quelque temps, caché aux regards. Cette pratique, qu'il observa toute sa vie durant, soit par politique, soit sans dessein particulier, donna créance auprès de certains au bruit qui s'était largement répandu qu'il était, lui, homme, issu d'une origine divine, *stirpis eum diuinae uirum esse*, et fit revivre avec la même légèreté la fable qui avait été déjà attachée à Alexandre le Grand. On attribuait sa naissance à un énorme serpent qu'on voyait très souvent dans la chambre de sa mère et qui s'échappait et disparaissait soudain au regard dès qu'on y entrait. Scipion lui-même ne démentit jamais ce miracle ; bien plutôt, il lui donna un supplément de crédit en refusant aussi bien de le désavouer que de le confirmer.

La répugnance de Tite-Live se borne à suggérer l'essentiel, que la tradition retiendra : ce serpent était le dieu capitolin lui-même. Silius Italicus (13, 400-413) met le héros, aux Enfers,

Mater Matuta : c'est le sujet de la deuxième partie de *ME.* III.

1. Cf. Gell. 6, 1, 6 : récits merveilleux, *ex annalibus sumpta*, sur P. Scipion, le premier Africain ; J. Aymard, « Scipion l'Africain et les chiens du Capitole », *REL.* 31, 1953, pp. 111-116.

en présence de sa mère Pomponia, qui « lui découvre sa glorieuse origine afin qu'à l'avenir il ne redoute aucune guerre et n'hésite pas à s'élever jusqu'au ciel par ses exploits » :

... Seule au milieu du jour, j'avais cherché le repos dans le sommeil, quand je me sentis tout à coup étreinte dans des enlacements qui n'étaient pas ceux, habituels et doux, de mon mari. Je vis alors, bien que le sommeil emplît encore mes yeux, je vis, crois-moi, tout éclatant de lumière — Jupiter ! Il ne put me cacher sa forme divine, quoiqu'il eût pris celle d'un serpent traînant ses replis en un cercle immense. Il ne me fut pas donné de survivre à ta naissance. Hélas, combien j'ai gémi d'avoir rendu le dernier souffle avant de te révéler cela, que tu dois savoir...

Hubaux a ingénieusement fait intervenir ici un témoin inattendu, Plaute [1] : « Si Tite-Live dit vrai quand il écrit que, du vivant même de Scipion, on racontait que sa mère l'avait conçu des œuvres de Jupiter, on peut se demander si l'*Amphitryon* de Plaute n'était pas une comédie d'actualité. La pièce, amusante au possible, et unique de son espèce dans tout le théâtre latin, met en scène les métamorphoses de Jupiter qui, pour séduire Alcmène, a pris les traits d'Amphitryon, son époux... Combien ces vers deviennent piquants s'ils s'adressent à une galerie qui connaît, dans Rome même, un homme que ses adulateurs disent fils de Jupiter, issu d'une mère mortelle et d'un père divin ! »

Avec cet habile demi-dieu, Rome a fait d'autre part l'essai d'une sorte d'homme divin, de l'homme qui mérite d'être dieu et qui, pour finir, devient en effet, sinon dieu, du moins quelque chose qui s'apparente au divin. Cet appel du « ciel » s'étale dans les quatre vers attribués à Ennius, que Cicéron, Sénèque, Lactance ont conservés et où Scipion lui-même est censé dire que, si d'autres que lui peuvent monter au séjour des dieux, c'est à lui seul que s'en ouvrira la plus grande porte [2]. Dans le *Songe de Scipion* (l'Émilien) qui termine le *De Republica*, Cicéron a fait du premier Africain le porte-parole d'une noble doctrine (6, 13) [3] :

Mais pour que tu sois plus ardent, Africain, à défendre la République, sois bien persuadé de ceci : tous ceux qui ont sauvegardé, secouru, accru la patrie, se voient réserver dans le ciel une place déterminée, où dans

1. *Op. cit.*, p. 82.
2. J. Hubaux, *op. cit.*, p. 81.
3. Je cite le *Somnium Scipionis* dans la traduction de P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, 1936, p. 21 ; v. le commentaire pp. 138-146 : idées platoniciennes assimilées par Cicéron, certes, mais « rien, dans le *Songe*, n'est plus romain ».

le bonheur ils jouissent d'une vie éternelle. Car de tout ce qui se fait sur terre, il n'y a rien de plus agréable à ce Dieu souverain qui gouverne l'univers que ces réunions et ces sociétés des hommes unis par le droit, ce qu'on appelle des cités ; ceux qui de ces cités assument la direction et le salut, viennent de ces lieux et y retournent.

Ainsi le dernier orateur et philosophe de la République romaine a réconcilié deux ennemis, le Caton du *De senectute* et le Scipion du *Somnium*, dans deux affirmations éloquentes et sereines de l'immortalité de l'âme et de la récompense céleste promise aux grands citoyens. Si ces idées ne provenaient pas de la religion officielle, elles s'y accommodaient aisément et sans doute, authentiquement, Scipion comme Caton les avaient professées [1]. Elles mûrirent vite : le temps n'est pas loin où, frayant la voie à tant de « divins » empereurs, César, petit-fils de Vénus, sera promu dieu parmi les étoiles [2].

Enfin, les événements du IVe, du IIIe siècles ont transformé non seulement la Rome matérielle, mais l'idée que ses fils et les autres Italiques se font d'elle, et l'issue de la seconde guerre punique la promet à de plus grandes métamorphoses [3]. Par l'histoire et par la légende d'Enée, elle reçoit un rôle providentiel. Sa *maiestas* est encore jalousée, défiée, elle n'est plus contestée. La fidélité de la plupart des alliés est totale pendant les épreuves. Un jour d'impatience, les Latins, les Campaniens, à la veille de la révolte, ne formulent d'abord d'autre exigence

1. G. Maurach, « Africanus Maior und die Glaubwürdigkeit des Somnium Scipionis », *Hermes* 92, 1964, pp. 299-313.

2. Sur la préparation des charismes des empereurs, au premier siècle av. J.-C., v. F. Taeger, *Charisma, Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, 1960, premier chapitre (« Voraussetzungen und Vorstufen »). Pour le premier siècle avant J.-C., v. J. Bayet, « Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale », *Numen*, suppl. 4 (« *The Sacral Kingship* »), 1958, pp. 418-434, repris dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 337-352.

3. C. Koch, « Roma aeterna » (1949), repris dans le recueil *Religio*, 1960, pp. 142-175 ; V. Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms, Untersuchungen zum* Bellum Poenicum *und zur* Aeneis, *Beihefte zum « Gymnasium »*, 3, 1963 ; J. Mellor, *Dea Roma, the Development of the Idea of the Goddess Rome*, Dissert, Princeton, 1967. Cf. J. Vogt, *Ciceros Glaube an Rom*, 1935 ; pour les temps postérieurs, O. Seel, *Römische Denker und römischer Staat, Neue Wege zur Antike* 1, 13, 1937 ; F. Christ, *Die römische Weltherrschaft in der antiken Dichtung, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 31, 1938. Pour la présence de Roma sur les plus anciennes monnaies, v. Mattingly, *RC*. pp. 50, 51, 52 et pl. XIV, nos 13-17 (monnaies allant de 195 à 43) ; « Rome is clearly distinguished by a special Phrygian helmet (la légende troyenne !) from Minerva, with the Corinthian crest. » En 90-89, pendant la Guerre Sociale (ci-dessous, p. 525) les Italiques révoltés substituent sur leurs monnaies une « Italia » armée à la « Roma » qu'ils combattent, *ibid.*, p. 70.

que d'entrer pour moitié au Sénat romain, de fournir à Rome un de ses deux consuls. Même si elle s'oriente vite vers la sécession et prétend au remplacement, la guerre sociale du début du premier siècle aura d'abord pour origine l'ambition déçue de quelques cités, de quelques peuples, d'être les égaux de Rome dans l'empire romain. Cette promotion ne pouvait pas être sans conséquence dans la théologie. On est loin encore, certes, du moment où la déesse Rome se proposera à l'adoration du monde, mais elle acquiert une personnalité, elle devient une entité, elle reçoit un *Genius*, — car le *Genius* nommé pour la première fois dans les actes religieux après la Trébie ne peut être, on l'a vu [1], que celui de la société romaine dans son ensemble, *Genius publicus*, ou *Genius populi Romani*. Et il est probable que c'est vers ce temps que se sont multipliées et précisées les spéculations peu cohérentes sur le nom secret de Rome, sur la divinité protectrice qui lui est si intimement attachée qu'elle se confond avec elle [2].

Mais c'est aussi dans un autre sens que le «.fait » de Rome est alors intervenu dans la religion. Au moment même où la découverte du riche assortiment des philosophies grecques introduit à Rome le scepticisme et l'irréligion, où Ennius traduit Evhémère en attendant que, emporté par la polémique contre les stoïciens, Carnéade vienne donner à la jeunesse des moyens dialectiques de se libérer des dieux, le difficile mais éclatant succès dans la guerre contre Hannibal a prouvé au contraire, non par le raisonnement, mais par une sorte d'expérience de laboratoire correctement montée et patiemment poursuivie, que les dieux existaient bien, et que les techniques traditionnelles qui permettaient de connaître leur volonté, d'interpréter leurs signes, de répondre à leurs désirs, d'apaiser leur colère, étaient exactes et efficaces. Il suffit, en chaque circonstance, de découvrir le dieu, les dieux, qu'il convient d'honorer et les formes de culte qu'ils souhaitent. Et il s'agit bien de dieux romains, car Vénus Erycine, la Grande Mère ne sont pas appelées comme étrangères, mais comme des Romaines avant la lettre, longtemps négligées par ignorance et heureusement

1. Ci-dessus, pp. 460-461.

2. On ne peut préciser le temps où s'est formée la conception de la « divinité protectrice secrète » de Rome. Latte, p. 125, n. 2, avec une référence fausse, signale que St. Weinstock (« *JRS.* 40, 1950, p. 140 ») croit y reconnaître une marque orientale et ne pense pas qu'elle soit antérieure au premier siècle, ce qui est d'un scepticisme excessif : le lien de cette conception avec les risques d'*euocatio*, vieille opération, ne se laisse pas détruire et témoigne pour une plus grande ancienneté.

retrouvées. En somme, la meilleure preuve de l'existence des dieux, c'est désormais Rome, le passé, le présent de Rome et les chances évidentes que lui réserve l'avenir. Une réplique décisive se trouve ainsi fournie aux arguties, aux syllogismes des raisonneurs. La restauration religieuse d'Auguste, en définitive, se fondera sur cette idée de bon sens. Avant lui, dans l'étrange traité où Cicéron, par la voix de ses personnages, expose les diverses vues qui le tentent lui-même concernant la nature des dieux, C. Cotta, l'intelligent pontife, l'opposera aux discours du stoïcien Balbus (*Nat. d.* 3, 2) :

> Il me faut donc défendre les opinions que nous avons reçues des ancêtres au sujet des dieux immortels, des choses sacrées, des cérémonies, des règles religieuses. Eh bien, je les défendrai comme je les ai toujours défendues, et jamais aucun discours, ni d'un savant, ni d'un ignorant, ne m'écartera de l'idée que j'ai reçue de nos ancêtres concernant le culte des dieux. Quand il s'agit de religion, c'est Tib. Coruncanius, P. Scipio, P. Scaevola, tous grands pontifes, que je suis, et non pas Zénon, ni Cléanthe, ni Chrysippe. Et, sur la religion, plutôt que n'importe lequel des plus illustres stoïciens, je préfère écouter ce qu'a dit l'augure, le sage aussi que fut C. Laelius, dans son beau et célèbre discours. Je n'ai jamais cru qu'on pût dédaigner aucune des trois sections qui constituent toute la religion du peuple romain, les actes sacrés, les auspices, et, en troisième, ce que les interprètes des Livres Sibyllins ou les haruspices ont pu ajouter, en matière de prédiction, à propos des prodiges. Je suis convaincu que l'institution des auspices par Romulus et, par Numa, celle du culte ont bien été les fondements de notre société, laquelle n'eût jamais atteint ce degré de puissance si elle n'avait pas excellé dans l'art de se concilier les dieux immortels...

Ainsi, payant largement sa dette, Rome devient la garante, la preuve vivante, l'*auctor* permanent des dieux qui l'ont protégée et du culte qui a permis cette protection. N'est-ce pas cette certitude qui déjà soutient les vers pesants, techniques et beaux, dans lesquels Ennius décrit la prise des premiers auspices, la rivalité de Rémus et de Romulus et le choix de Jupiter (Cic. *Diu.* 1, 107) :

> *Cum cura magna curantes tum cupientes*
> *regni dant operam simul auspicio augurioque*
> ...
> *... simul aureus exoritur sol,*
> *cedunt de caelo ter quatuor corpora sancta*
> *auium, praepetibus sese pulchrisque locis dant.*
> *Conspicit inde sibi data Romulus esse priora,*
> *auspicio regni stabilita scamna solumque.*

Car Romulus et son ambition ne sont pas seuls en jeu ; un autre grand vers d'Ennius donne à l'événement sa portée véritable :

Augusto augurio postquam inclita condita Roma est.

Augusto augurio n'est pas, comme croyait Hubaux, une manière de calembour : la croissance, ou plutôt sans doute la plénitude, le « plein de force » acquis par croissance, que semble avoir désigné d'abord le neutre **auges-* [1], est la raison même de l'*augurium*. Le restaurateur de l'œuvre de Romulus, Octave, recueillera le mot, avec tout son poids de tradition et de promesse.

Quant au *Genius publicus* qui vient de faire une entrée discrète dans le bilan liturgique de 218, il est émouvant de le rencontrer beaucoup plus tard, au chevet d'un autre empereur, du dernier grand païen, Julien le Reconverti [2]. Julien faisait son ultime guerre en Perse. Une nuit tranquille, comme il dormait sous sa tente, le *Genius publicus*, l'Esprit de l'État, se dressa soudain près de lui, triste, la tête voilée. Sans un geste, sans un mot, il traversa la tente et disparut. Julien confia cette vision à ses intimes et, d'après eux, Ammien Marcellin l'a relatée (25, 2). Peu après, l'empereur fut tué.

1. Ci-dessus, pp. 131-132.
2. Hubaux, *op. cit.*, p. 44.

CHAPITRE X

POUSSÉES ET RÉSISTANCES

Dans le temps même où la religion de l'État romain, ferme par les pontifes sur ses assises traditionnelles et sensible par les décemvirs aux chances du dehors, donnait le spectacle d'activité harmonieuse que nous venons d'observer, les causes de changements prochains et graves se rassemblaient déjà.

Les pertes d'hommes à la guerre étaient immenses : quinze mille à Trasimène, soixante-dix mille à Cannes avec le consul Paul-Émile, deux questeurs, quatre-vingt sénateurs, vingt-et-un tribuns et une foule de chevaliers. Il n'y avait pas de famille qui ne fût touchée, au point que la première mesure de Fabius fut de réglementer et de limiter le deuil. Pour remplacer tant de citoyens et d'alliés, Rome commença une pratique pleine d'avenir et de périls. M. Junius Pera, créé dictateur par le Sénat, leva quatre légions : elles comprenaient huit mille esclaves, achetés aux particuliers. Les alliés furent mis de plus en plus largement à contribution, entraînant dans les armées un brassage d'hommes que commandaient les consuls romains mais où les Romains de souche étaient minorité.

Les ravages qu'Hannibal fit plusieurs fois en Italie surpeuplèrent Rome : comme à Athènes pendant la guerre du Péloponnèse, mais à une bien plus grande échelle, des populations entières affluaient dans les murs de la ville. Quand des cités du sud trahirent, il s'y joignit des fidèles fugitifs. De tels bouleversements, les dévastations, l'incertitude du lendemain ruinaient l'économie privée et augmentaient d'année en année le nombre de ce qu'il faudra bien, dans les siècles suivants, appeler la classe des pauvres et qui, avant de devenir une puissance politique, une masse de manœuvre, contribua à développer l'inquiétude publique, génératrice de psychoses.

Ce fut en effet une véritable psychose, avec des flambées de crainte et des paroxysmes, qui posséda la foule romaine pendant les années terribles. Alors que magistrats et prêtres administraient calmement le sacré, elle en produisait, en sécrétait elle-

même anarchiquement : la prolifération des prodiges signalés de bonne foi est un symptôme presque annuel de ce mal, que Tite-Live reconnaît comme tel. Un autre fut la multiplication des donneurs ou vendeurs d'oracles ou de recettes magiques, des caricatures de cultes, des dévotions improvisées, des croyances mi-superstitieuses mi-philosophiques qui échappaient au contrôle des pontifes et même, dans leurs manifestations, à celui des édiles.

Les responsables de Rome, il faut le répéter, n'ont jamais été hostiles à l'introduction officielle de cultes étrangers. Ils ont pris eux-mêmes en ce sens, *Hannibale praesente*, des initiatives hardies et largement fait appel au *graecus ritus*. Même « parentes », même reçues dans le *pomerium*, des déesses comme l'Erycine et la Magna Mater sont des déesses « nouvelles ». Ils ne sont pas non plus traditionnellement hostiles à l'importation de cultes par des particuliers, à condition que ces cultes restent privés, enclos dans les limites de la maison familiale ou d'un local et ne troublent pas le cours des cérémonies romaines. Mais, au temps de la Trébie, du Trasimène et de Cannes, ces limites furent vite débordées et l'État, c'est-à-dire l'aristocratie gouvernante, réagit vivement.

Il n'est pas excessif de dire que l'année 213 ouvre une ère nouvelle. Pris entre sa politique coutumière d'accueillir toutes les formes utiles de religion et sa volonté de rester le maître et le juge souverain des choses divines, l'État sénatorial oscillera dès lors entre de longues tolérances et de brutales interventions où l'on voit se préfigurer les luttes par lesquelles, de la dynastie julienne à Constantin, l'État impérial disputera au christianisme la maîtrise du monde.

Tite-Live a décrit ce premier débat dans un éloquent chapitre (25, 1, 6-12). Marcellus assiège puissamment le difficile Archimède. En Espagne, et par Syphax, en Afrique, Rome développe son action, son réseau d'alliances. Mais Hannibal est toujours dans le sud de l'Italie, menaçant, et des jeunes gens de Tarente s'apprêtent à lui livrer leur ville.

Tandis que la guerre traînait en longueur, l'état des esprits, non moins que la situation, variait avec l'alternance des succès et des revers. La cité fut alors saisie d'une telle crise de superstitions, et principalement étrangères, qu'on eût dit que les hommes ou les dieux avaient brusquement changé. Ce n'était plus seulement en privé, entre les murs des maisons, que l'on abolissait les rites romains. En public même, au Forum, sur le Capitole, on voyait une foule de femmes qui ne sacrifiaient pas, qui ne priaient pas les dieux dans les formes nationales. Des sacrificateurs libres, des devins s'étaient emparés des imaginations. Ils se

firent d'autant plus nombreux que la plèbe des campagnes, à qui la disette et la peur avaient fait abandonner ses champs incultes et ravagés par plusieurs années de guerre, affluait dans la ville et fournissait une proie facile à ceux qui exploitaient la superstition aussi librement que si c'eût été un métier autorisé. D'abord les gens de bien s'en indignèrent privément, puis le Sénat s'empara officiellement de l'affaire. Les édiles et les *triumuiri capitales* furent sévèrement blâmés de leur passivité, mais, quand ils essayaient d'expulser du Forum cette multitude et de disperser l'appareil des sacrifices, peu s'en fallait qu'ils ne fussent pris à partie, et il devint évident que le fléau s'était déjà trop développé pour pouvoir être réduit par l'intervention de magistrats mineurs. Le Sénat donna alors mission au préteur urbain, M. Atilius, de délivrer Rome de ces superstitions. Celui-ci, devant le peuple assemblé, lut le sénatus-consulte et publia un édit : quiconque détenait chez lui des livres de divination, des formules de prière ou des manuels de sacrifice, devait lui remettre tous ces livres, tous ces écrits avant les Calendes d'avril, et personne ne devait plus, dans aucun lieu public ou consacré, sacrifier d'après des rites soit nouveaux, soit étrangers.

L'ordre fut exécuté strictement et sans violence, mais, une fois née, l'ivraie de la religion ne disparaît pas aisément. Elle disparut d'autant moins que le préteur lui-même, chargé de l'anéantir, ouvrit un des livres qu'on lui remettait et y lut deux oracles. L'un, relatif à un passé récent, annonçait en termes clairs, avec le nom du lieu, le désastre de Cannes ; l'autre promettait à Rome la victoire définitive si elle vouait des jeux à Apollon [1]. Le magistrat informa le Sénat qui fit ce qu'il venait d'interdire aux particuliers : dès l'année suivante, en 212, furent créés les *Ludi Apollinares*. « Le peuple y assista, couronné de fleurs. Les matrones firent des supplications. On ouvrit les portes des maisons, on prit les repas à découvert et ce jour fut marqué par quantité de cérémonies de tout genre » (Liv. 25, 11-12). La forgerie est patente. Dans les lettres initiales des vers saturniens qui se laissent déduire du texte, légèrement corrigé, du premier des *carmina Marciana*, M. Léon Hermann a récemment reconnu l'acrostiche « Anci Marci » et supposé qu'un faussaire bien intentionné (il pense au poète Livius Andronicus), peut-être inspiré par un des décemvirs, avait voulu relever le moral de la nation à l'aide de prophéties provenant du quatrième roi de Rome et par conséquent plus anciennes et plus romaines que les Livres Sibyllins eux-mêmes [2]. Là pourrait être l'explication de la facilité avec laquelle le Sénat authentifia ces écrits dans le temps même où il détruisait tous les autres.

1. Ci-dessus, pp. 442-443, et ci-dessous, p. 465.
2. « Carmina Marciana », *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, pp. 117-123, avec la bibliographie.

Ainsi commence, monotone dans son principe, variée dans ses occasions, l'histoire d'une lutte intermittente et inégale dont il suffira de signaler les premiers épisodes : l'interdiction des Bacchanales en 186, la destruction des Livres de Numa en 181.

L'événement de 186 est bien connu par le récit vivant et détaillé qu'en a fait Tite-Live (39, 8-18), et aussi par un document épigraphique comme on voudrait en posséder beaucoup : le texte même du sénatusconsulte qui termina l'affaire, avec la lettre d'envoi des consuls aux destinataires, les *foideratei*. Gravés sur une plaque de bronze qui fut découverte en 1640 dans le Bruttium, ces textes vénérales se trouvent au musée de Vienne.

Il n'est pas possible de déterminer quand les mystères de Bacchus ont pénétré à Rome : au jour du scandale, ils apparaissent soudain avec une immense extension. M. Adrien Bruhl a marqué autant qu'il est possible, dans les cités de la Grande Grèce, les traces du puissant mouvement dionysiaque qui, à la fin du IVe siècle et pendant tout le IIIe, s'observait à travers le monde grec ou hellénisé [1]. A Tarente, ce ne fut qu'une réviviscence : dès le VIe siècle, le dieu avait été associé aux déesses chthoniennes et Platon (*Leg.* 1, p. 637 b) avait pu dire « J'ai vu toute la ville en état d'ivresse à l'occasion des Dionysies. » Au IIIe siècle, beaucoup de statues de terre cuite qui se voient au musée de la ville représentent Bacchus dans ses deux formes : la plus ancienne, celle d'un homme mûr, à la longue barbe ; la plus récente, celle d'un dieu jeune, voluptueux et quelquefois efféminé. Tarente a certainement joué un grand rôle dans l'expansion italique des mystères : après l'affaire des Bacchanales, au dire de Tite-Live, le préteur L. Postumius eut à y réprimer des *coniurationes* de *pastores*, qui étaient très probablement des groupements de *bucoli* dionysiaques. A la même époque Métaponte, Héraclée du Siris, Locres, les villes de la Sicile, terre du vin, Syracuse, Sélinonte, ont une floraison dionysiaque dont témoignent leurs monnaies. Les Grecs de Campanie, autre terre riche en vignobles, ne sont pas en reste : une inscription de Cumes qui date de la première moitié du Ve siècle prouve qu'il y avait dans le cimetière un lieu réservé à la sépulture des bacchants, βεβακχευμένοι : purifiés par l'initiation, ils entendaient

1. *Liber Pater*, 1953, pp. 49-69. Cf. J. Bayet, « Le phénomène religieux dionysiaque » (1954), repris dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 241-270 (à propos du livre de Bruhl).

bénéficier de leur privilège dans l'au delà. De Tarente et de Campanie, la religion dionysiaque se répandit chez les Osques, en Apulie où un important atelier de céramique, à Gnathia, a produit beaucoup de vases à sujets bacchiques et où la « débacchanalisation » commandée de Rome rencontra, pendant plusieurs années, une résistance opiniâtre. Mais elle gagna aussi l'Étrurie qui était en rapports suivis, de commerce et de culture, avec la Grande Grèce et qui connaissait déjà le dieu par la mythologie des potiers : il y avait été interprété en *Fufluns*, dieu sans doute emprunté lui-même à des Italiques (de **Populon(i)o-* ?), et l'on a vu [1] que, déjà anciennement, le *Loufir*, *Līber* des cités latines lui avait aussi donné son nom ou avait pris sa spécialité, le patronage du vin : dans les comédies de Plaute, à la fin du IIIe siècle, l'assimilation est si bien faite que *Liber* doit souvent s'y comprendre *uinum*. Mais ce vieux Liber Pater n'avait jamais rien couvert qui pût inquiéter le Sénat et, en 186, il ne sera pas tenu pour solidaire des orgies condamnées.

Il est difficile aussi de préciser, au delà des pratiques si sévèrement dénoncées par Tite-Live, ce que contenait de doctrinal, d'idéal, le dionysisme italique et romain [2]. Ce qui est sûr, c'est qu'il répondait aux mêmes besoins, aux mêmes détresses qui, deux siècles plus tôt, en Grèce même, avaient conduit à ces mystères des foules émotives et beaucoup de bons esprits, avec les risques et les séductions dont témoignent encore les *Bacchantes* d'Euripide (405) : les cultes officiels de la cité ne suffisaient plus ; une fringale d'expériences mystiques, de fraternité et d'amour par delà les règles humaines, l'audacieuse acceptation des moyens de connaissance supra-normaux, dont le plus simple est l'ivresse du vin, des emprunts plus intellectuels à l'orphisme proprement dit, et le désir de solides garanties pour un au-delà entrevu lors de l'initiation, tout cela unissait dans des communautés secrètes, sans égard aux barrières poli-

1. Ci-dessus, pp. 382-383 ; A. Bruhl, *op. cit.*, pp. 70-81 (« le Dionysos étrusque »).

2. J. Festugière, « Ce que Tite-Live nous apprend des mystères de Dionysos », *MEFR.* 66, 1954, pp. 79-99. Bibliographie (notamment G. Méautis, Y. Béquignon) sur l'affaire des Bacchanales dans Latte, p. 270, n. 5 ; ajouter C. Cichorius, « Hellenistisches zum Senatusconsultum de Bacchanalibus », *Römische Studien*, 1922, pp. 21-24, et, naturellement, le bon exposé de Bruhl, *op. cit.*, pp. 82-116 ; F. Matz, ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ, *archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, 1964 (avec une nouvelle étude des scènes dionysiaques de la Villa des Mystères) ; R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques, essai de chronologie et d'histoire religieuse*, 1966.

tiques ni sociales, des groupes grandissants d'insatisfaits. On ne peut affirmer que des esclaves y étaient admis, mais il n'est pas indifférent d'apprendre que le chef de la révolte de 73, le Thrace Spartacus, avait pour femme une prophétesse, sorte de medium dans les orgies dionysiaques. De même nation que lui, elle avait, à Rome, lors de leur arrivée sur le marché du bétail humain, interprété un prodige : pendant que Spartacus dormait, un serpent s'enroula autour de sa tête ; c'était, dit-elle, le signe que l'homme aurait une puissance aussi grande que terrible, mais qu'il finirait mal [1]. Plutarque dit qu'elle prit le maquis avec lui et l'accompagna dans son aventure sans espoir (*Crass.* 8, 3). Pendant le temps qu'elle fut à Rome, esclave comme lui, il n'est pas probable que cette bacchante soit restée sans emploi. Mais on ne peut rien conclure pour le dionysisme du début du siècle précédent.

Les séances secrètes dégénéraient-elles en débauche ? Il se peut. Mais, avec le sénatusconsulte et le commentaire orthodoxe qu'en a fait Tite-Live, nous n'avons que les pièces de l'accusation, et l'on sait comment, dans les querelles religieuses, on attribue volontiers et en toute bonne foi les pires péchés à l'adversaire : sabbat des sorcières, messes noires, sont des griefs de tous les temps et, dans son attaque contre le pythagoricien Vatinius (*Vat.* 14), Cicéron n'hésitera pas à l'accuser d'évoquer les morts et de les apaiser par des sacrifices de jeunes garçons, *puerorum extis*, — alors que tout se bornait sans doute dans les chapelles pythagoriciennes à « incanter », nous dirions à hypnotiser des garçons et à utiliser leur voyance (Apul. *Mag.* 42) [2].

L'affaire parut grave dès le début, au point que les deux consuls chargés par le Sénat de mener l'enquête crurent devoir suspendre le soin des armées et les préparatifs de guerre. Et pourtant, si l'on en croit le dossier qu'a pu consulter Tite-Live, l'origine de cette épidémie, aurait été récente et petite. Un Grec de basse naissance, sans culture, serait d'abord passé en Étrurie : un prêtraillon, un devin d'une religion confidentielle. Là, il n'initia d'abord que peu de personnes, puis admit à ses mystères indistinctement les hommes et les femmes et,

1. ἀτυχές est une correction très probable et généralement adoptée (Reiske ; mais déjà dans la marge du *Parisinus*) pour εὐτυχές de la tradition manuscrite.

2. J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1926, pp. 202 (et n. 2), 204 ; cf. pp. 156-157, sur les scènes dionysiaques de la basilique.

« pour gagner le plus possible d'adeptes, il joignit à la religion les plaisirs du vin et des festins. » Les ténèbres, la promiscuité des sexes et des âges auraient fait le reste : « Chacun trouvait là tout prêt le genre de volupté qui correspondait le mieux à ses penchants. » Cette entreprise de démoralisation ne s'en serait pas tenue aux orgies : faux témoignages, fausses signatures, faux testaments, dénonciations calomnieuses, et naturellement meurtres et empoisonnements secrets. « Des hurlements, le bruit des tambours et des cymbales couvraient la violence, empêchaient qu'on n'entendît les gémissements des victimes parmi les stupres et les meurtres. » Il est difficile d'ajouter foi à ces rapports, pareils à ceux que recueillent sans beaucoup d'efforts toutes les polices dans le voisinage des lieux un peu bruyants. Quoi qu'il en soit, la contagion gagna Rome : les grandes villes abritent facilement ce qui, ailleurs, fait scandale. Rien ne serait sans doute arrivé sans ce que nous appellerions aujourd'hui un vilain petit gigolo, que sa mère et son beau-père destinaient à l'initiation. Entretenu par une courtisane fameuse, le jeune P. Ebutius, désireux peut-être de quelque liberté, annonça un jour en riant à sa protectrice qu'il découcherait pendant quelques nuits afin d'acquitter un vœu fait pour sa guérison : il voulait recevoir l'initiation aux mystères de Bacchus. Tempête de la dame, imprécations : elle lui conta que, avant son affranchissement, elle avait été traînée dans ce sanctuaire par son maître et qu'il s'y passait des choses affreusement inconvenantes. Comme tout adepte, elle avait juré de ne rien révéler, mais, devant son amour en péril, que lui importait ce serment ? Rentré chez lui, le jeune homme dit tout net à sa mère et à son beau-père que l'initiation en resterait là. Chassé du domicile paternel, où l'on ne savait que trop ses fréquentations, il se réfugia chez la sœur de son défunt père, une dame âgée et respectable, qui apparemment, n'aimait guère sa belle-sœur remariée, et qui engagea son neveu à aller tout raconter à l'un des consuls. Le consul se mit en rapports avec cette sainte femme et, par elle, avec la vertueuse courtisane, puis traita cette dernière par les moyens ordinaires, la menace et le chantage ; elle ne résista pas longtemps. Le sanctuaire, dit-elle, n'avait d'abord été ouvert qu'aux femmes, dont chacune était prêtresse à tour de rôle, et il n'y avait alors dans l'année que trois jours fixes pour l'initiation, sans aucune pratique nocturne. Mais une certaine Paculla Annia, une Campanienne, avait changé cela sur l'ordre prétendu des dieux : les rites furent donnés aux hommes, on les célébra la nuit et cinq fois par mois. C'est ainsi

que les horreurs apparurent — et la courtisane repentie en fit une description longue et colorée, commençant par les coucheries entre hommes et finissant par des machines à supplices dignes des *Cent Vingt Journées* du divin marquis. La secte, ajouta-t-elle, était déjà si nombreuse qu'elle formait presque un peuple dans le peuple, et des hommes, des femmes de nobles familles en faisaient partie ; depuis deux ans, on avait décidé de ne plus initier personne au-dessus de vingt ans, la jeunesse se prêtant plus aisément à l'erreur et au stupre... Après avoir fait mettre en sûreté les dénonciateurs, le consul avertit le Sénat, qui lui vota des remerciements et commença la répression. Elle fut terrible. On appela à la délation, on ratissa des quartiers entiers et le consul fit, dans l'assemblée du peuple, le discours que laissaient attendre ses premières démarches. Il exhorta le peuple à s'associer à son effort d'assainissement sans craindre d'offenser les dieux. Ce fut une panique. Des postes placés aux sorties de la ville arrêtèrent en masse ceux qui tentaient de partir. Beaucoup d'hommes et de femmes se suicidèrent. Il y avait, disait-on, plus de sept mille « conjurés », dont les chefs, vite dénoncés — c'étaient un Falisque, un Campanien et deux plébéiens — furent exécutés sur-le-champ. Cependant la répression se faisait si ample qu'il fallut bien la limiter : on ne décapita, mais ce fut la majorité, que ceux qui avaient réellement pratiqué les horreurs auxquelles les engageaient leur serment d'initiés et l'on garda en prison ceux qui n'avaient fait que prêter ce serment. Suivant l'usage ancien, les femmes condamnées furent remise à leur famille ou à leur tuteur pour être exécutées.

On ne se borna pas à purger Rome. Dès les premières nouvelles, toute l'Italie eut lieu de trembler. Bientôt les consuls expédièrent partout, avec ordre de le graver sur bronze et de l'afficher, une copie du sénatusconsulte qui réglait pour l'avenir cette matière de religion et dont un exemplaire, celui de « l'*ager Teuranus* », nous est parvenu. L'exacte conformité de ce texte archaïque avec le résumé qu'en a fait Tite-Live garantit la bonne information de l'historien, sinon la bonne foi ou la lucidité des persécuteurs. Les dispositions étaient celles-ci. Plus de « *Bacanal* ». Si quelqu'un affirmait avoir absolument besoin d'un tel sanctuaire, il devait s'adresser au préteur urbain qui, après l'avoir entendu, soumettrait l'affaire au Sénat, et celui-ci ne pourrait en délibérer que s'il y avait au moins cent sénateurs en séance. Même procédure pour qu'un citoyen, un Latin ou un allié, pût être « *Bacas* ». Plus de prêtre mâle. Plus d'organi-

sation ni de trésor commun. Plus de ces liens que définissent les verbes accumulés : *inter sed conieura[se neu]e comuouise neue conspondise neue conpromesise neue fidem inter sed dedise...* Plus de culte secret, ni même de cérémonies publiques ou privées, sauf en présence du préteur urbain, autorisé par une décision du Sénat prise par au moins cent sénateurs. Enfin, sauf permission du préteur et du Sénat, pas plus de cinq personnes, deux hommes et trois femmes, aux cérémonies... La courtisane et son amant furent non seulement protégés, mais bien récompensés : elle fut légalement promue honnête femme, apte à épouser un homme libre sans que cette union compromît l'honneur ou la situation de son mari ; et le jeune homme reçut une pension de vétéran, avec dispense de servir aussi bien dans la cavalerie que comme fantassin. Quant aux autres délateurs, on laissa à la diligence des consuls le soin de leur accorder la seule impunité ou des gratifications.

Il ressort de ce texte que le vrai crime des malheureux avait été, selon l'expression prêtée par Tite-Live à la dénonciatrice, de former *alterum iam propre populum*, et, comme on le lit dans le discours de Postumius, d'avoir fait des réunions secrètes alors que seuls étaient admis dans Rome trois genres de rassemblement : les comices signalés par l'étendard du Capitole, le *plebis consilium* décidé par les tribuns, la *contio*, réunion sur l'appel d'un des magistrats. Et il est remarquable que, en conclusion d'un tel accès de cruelle sévérité, le Sénat n'ait pas voulu détruire la culte incriminé, même sous sa forme nouvelle et étrangère, même avec l'association des sexes, mais seulement le limiter, le soumettre dans chaque cas à l'autorisation et au contrôle des autorités, et, par-dessus tout, empêcher une « *con-iuratio* », des engagements réciproques et collectifs. Sous cette réserve il était admis que quelqu'un vînt dire *sibei necessu ese Bacanal habere*, ou qu'un citoyen voulût être *Bacas*. Mais il devait solliciter un permis.

Après les sanglantes violences qui souillent à jamais le consulat de Q. Marcius L. f. et de S. Postumius L. f., l'histoire des Livres de Numa, en 181, paraît une comédie reposante. Elle n'en est pas moins un épisode de la même lutte de la tradition contre la nouveauté. Cette année-là, dit Tite-Live (40, 29, 3-14), en creusant au pied du Janicule dans un champ qui appartenait au scribe L. Petilius [1], des cultivateurs dégagèrent deux

1. Latte, p. 269, n. 2, pense que le nom du scribe, dans Tite-Live, est une erreur de copiste. — Sur cette affaire, v. A. Delatte, « Les doc-

coffres de pierre, longs de huit pieds, larges de quatre, dont les couvercles étaient scellés de plomb. Des inscriptions, en grec et en latin, disaient que, dans l'un, était enseveli Numa Pompilius, fils de Pompo, roi des Romains, et dans l'autre, des livres de ce Numa Pompilius. Le maître du champ consulta ses amis et ouvrit les deux coffres. Le premier était entièrement vide, sans trace de corps humain. Le second recélait deux paquets ficelés et enduits de poix, contenant chacun sept livres non seulement intacts, mais paraissant tout neufs. La moitié, rédigée en latin, traitait du droit pontifical, l'autre moitié, en grec, parlait de la philosophie telle qu'elle existait dans ces temps reculés. Le scribe et ses amis lurent ces vénérables grimoires avec une étonnante facilité ; ils les montrèrent à d'autres et, le bruit se répandant, le préteur urbain Q. Petilius souhaita les lire aussi et les emprunta à leur propriétaire. Les deux hommes étaient liés : c'est Quintus, lorsqu'il était questeur, qui avait procuré à Lucius sa place de scribe. Mais, quand il eut tout lu, il fut convaincu qu'il y avait là de quoi ruiner la religion officielle et il avertit son protégé qu'il était décidé à les jeter au feu ; que toutefois, avant cette exécution, il lui permettait de les réclamer par voie de droit ou par tout autre recours ; qu'enfin il ne lui retirerait pas pour cela sa faveur. Le scribe s'adressa aux tribuns de la plèbe, qui renvoyèrent l'affaire au Sénat. Le préteur se déclara prêt à jurer qu'il n'était pas opportun de lire ni de conserver ces livres et le Sénat décida que cette offre de serment suffisait, que les livres seraient brûlés au plus tôt sur le *comitium* et qu'on paierait au propriétaire l'indemnité que fixeraient le préteur et la majorité des tribuns. Le scribe refusa la somme. Les livres furent publiquement brûlés sur le *comitium*, dans un feu allumé par des victimaires.

On entrevoit un fait-divers assez sordide : profitant du passage de son protecteur à la préture, Lucius pensait pouvoir

trines pythagoriciennes des livres de Numa », *BAB.* 22, 1936, pp. 19-40, et Carcopino, *op. cit.*, p. 185, qui tous deux estiment qu'il s'agit d'une authentique entreprise des Pythagoriciens de Rome ; l'inquiétude des autorités romaines s'expliquerait ainsi : les Livres de Numa contenaient une variété de φυσικὸς λόγος, « interprétation mi-cosmologique, mi-morale des croyances religieuses », dont A. Delatte a montré l'ancienneté dans le pythagorisme ; et certaines parties de ce φ. λ. « devaient être en contradiction avec les croyances relatives à l'art fulgural et augural et à la procuration des prodiges » (Delatte, p. 33). Si la plupart des auteurs anciens (connus surtout à travers Pline et saint Augustin) parlent de vrais traités de philosophie pythagoricienne, certains, tel Sempronius Tuditanus (Plin. 13, 87), mentionnent seulement, dans le second sarcophage, des décrets religieux de Numa.

tirer argent de sa forgerie. Quintus, lui, était à la fois bonne âme et homme de devoir. Soit que les « livres de Numa » lui parussent en effet dangereux pour la religion, soit simplement qu'il jugeât les faux trop grossiers pour pouvoir résister à l'examen, il les fit détruire, sauvant ainsi l'imprudent d'une expertise fatale, lui assurant même un bénéfice que celui-ci eut la pudeur de refuser. L'incident serait sans importance s'il ne s'accompagnait de deux circonstances. D'abord la raison donnée pour l'autodafé, et l'effet immédiat, décisif, qu'elle eut sur les sénateurs : bien que ces écrits fussent couverts du grand nom de Numa — l'histoire des débuts de Rome avait, depuis un siècle au moins, reçu sa forme canonique — du moment qu'ils contenaient des nouveautés, contrevenaient à la tradition, *pleraque dissoluendarum religionum esse*, nul ne s'avisa de les défendre, et les tribuns se rangèrent d'avance à l'avis prévisible du Sénat.

Il n'est pas moins intéressant de voir ce faux se couvrir d'un Numa non seulement pontife, mais philosophe : sept des livres traitaient, en grec, *de disciplina sapientiae*. Tite-Live dit le grand mot, pour le contester aussitôt vivement : Valerius Antias, ce prédécesseur contre lequel il aime polémiquer, avait dit que les livres trouvés dans le second coffre étaient pythagoriques, se conformant en cela à l'opinion répandue que Numa avait été *auditor*, disciple de Pythagore. Cicéron protestera aussi, ou fera protester Scipion contre cette affirmation, montrera la discordance des dates (*Rep.* 2, 28 : *falsum est id totum, neque solum fictum, sed etiam imperite absurdeque fictum*)... Rien n'y fit, Numa resta pour beaucoup de Romains le roi pythagoricien, lien précieux et antique entre la Grèce et Rome, entre la sagesse et la politique. Mais l'*inueteratus error* est sûrement bien plus ancien que la forgerie de L. Petilius, ou plutôt, n'en déplaise aux mânes de Cicéron et de Tite-Live, il n'y a aucune erreur : le pythagorisme a sans doute été l'une des composantes du type de Numa dès sa constitution, au temps où d'habiles érudits ont formé la vulgate de l'histoire royale. Ces éléments sont indissociables du personnage : pour figurer en diptyque les deux aspects également nécessaires du pouvoir, la royauté puissante, créatrice, mais terrible, puis la royauté non seulement pieuse et juridique, mais encore sage et intellectuelle, les premiers annalistes ont incorporé à Romulus le tableau de la tyrannie grecque et fait de Numa un philosophe. Et, pour eux, la philosophie de ce temps ne pouvait être que celle de Pythagore, produit de la Grande Grèce, certes, mais, par elle, de l'Italie,

et pour qui très tôt les Romains un peu informés ont nourri des sentiments de cousinage. « Lorsqu'il y eut une conscience italique, dit Jérôme Carcopino [1], elle pythagorisa. Aussitôt que le pythagorisme se constitue, il est italien. Héritiers de cette solidarité, les Romains de l'époque classique s'en glorifiaient à l'occasion, et Cicéron la revendique fièrement pour l'honneur de ses compatriotes (*Amic.* 13 ; *Sen.* 78 : *Pythagoram Pythagoreosque incolas paene nostros*) ». C'est ainsi que Caton le Censeur, Romain entre les Romains, contemporain de l'affaire des Bacchanales et de la fraude de L. Petilius, n'aura pas de scrupules vers la fin de sa vie à s'y convertir : « Que Caton lui-même, dit le même auteur [2], ait cédé à la contagion ne doit pas nous étonner : entre la rude discipline dont s'enorgueillissait sa génération et l'ascétisme des pythagoriciens, existe une indéniable affinité... Grâce à elle, ils furent les bienvenus dans la cité robuste et saine dont la concorde et l'énergie venaient de préserver l'indépendance de l'Italie et s'apprêtaient à lui donner le monde. » Le jugement est pénétrant et juste, mais il faut certainement rapporter plus haut ce mouvement des esprits. Comme le rappelle Carcopino lui-même [3], Cicéron n'a pas inventé non plus qu'Appius Claudius Caecus, le censeur fameux de 312, autre incarnation de l'idéal du patriciat romain, composa un poème d'inspiration pythagoricienne. Vers la même époque, les Aemilii (Mamercini, puis Mamerci), se rattachent fièrement à un ancêtre « Mamercos » identifié pour les besoins de la cause à Marmakos, fils de Pythagore. Lors des guerres samnites du début du IIIe siècle, la statue du philosophe fut dressée sur le Forum en tant que *sapientissimus* de la nation grecque (à côté de celle d'Alcibiale, qualifié de *fortissimus*). Enfin les *Annales* d'Ennius commençaient par le récit d'un songe où triomphait la métempsychose. On ne doit donc pas ranger parmi les nouveautés du IIIe siècle finissant cette « naturalisation » du pythagorisme, cette sympathie naturelle des intellectuels romains pour la philosophie qui se réclamait du nom de Pythagore.

Il faut bien préciser : intellectuels, philosophie. C'est en effet en se bornant à cette aire sociale et à ce domaine élevé que le mariage avait été possible, et l'événement de 181 le prouve bien. Tant que le pythagorisme suggère un type de vie, conseille des pratiques aussi inoffensives que l'alimentation végétarienne ou offre des consolations pour un autre monde que Rome, laissée

1. *Op. cit.*, pp. 161-162.
2. *Ibid.*, p. 186.
3. *Ibid.*, pp. 183-184.

à elle-même, ne savait pas peupler ni animer, il est le bienvenu et c'est à la satisfaction générale que Numa pythagorise, de même que de plus hardis font de Pythagore un citoyen romain (Plut. *Num.* 8, 11). Mais s'il se met à produire des écrits comme ceux dont le nettoyage de 213 avait délivré la ville ; si, peu d'années après l'affaire des Bacchanales, il risque, par une trouvaille sensationnelle, de provoquer l'émotion et les dévotions de la masse, Numa est aussitôt renvoyé à sa place, dans les *Annales*. A cela se limitent les perspectives de l'incident de 181. Il ne semble pas que l'autodafé des faux livres du second roi soit « un symptôme du sourd travail auquel se livrait, dans la ville, la pensée pythagoricienne et des craintes qu'inspirait sa diffusion aux pouvoirs établis. » L'initiative du scribe trop ingénieux était strictement personnelle. Un siècle, un siècle et demi plus tard, des pythagoriciens formeront peut-être des chapelles. Ceux de ce temps ne mélangeaient pas les genres, et leur pratique religieuse n'était pas contaminée par leurs rêveries de sagesse.

De plus sérieuses interventions se produisirent au cours de ce siècle. Après Carnéade, les philosophes [1], les « Chaldéens », astrologues et diseurs de bonne aventure, furent expulsés avec vivacité. Déjà Caton (*Agr.* 5) en avait signalé les dangers : parmi les devoirs qu'il prescrit à l'intendant rural, deux concernent la religion et tous deux limitent l'action de ce personnage, l'un dans les rites romains (*rem diuinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat*), l'autre à propos des curiosités étrangères (*haruspicem augurem hariolum chaldaeum ne quem consuluisse uelit*). Il est vrai que l'avare et sévère Caton semble surtout voir dans ces tentations l'occasion d'inutiles dépenses. En l'an 139, il faut croire que, malgré les Catons, les *Chaldaei* avaient grand succès dans toute l'Italie, car, cette année-là, le préteur pérégrin leur fit ordre de quitter Rome et l'Italie dans les dix jours : par leur interprétation mensongère des astres, dit Valère-Maxime (1, 3, 3), ils enténébraient les esprits ignorants et faibles et se faisaient beaucoup d'argent. Le même préteur força à rentrer chez eux d'autres étrangers qui, sous couleur d'honorer Jupiter Sabazios, s'efforçaient de corrompre les Romains.

1. D'un point de vue particulier, mais bien important, W. Capelle, « Griechische Ethik und römischer Imperialismus », *Klio*, 25, 1932, pp. 86-113.

CHAPITRE XI

LES GUERRES CIVILES ET LA RELIGION

Le siècle qui suivit la seconde guerre punique mit Rome en possession de terres immenses. Mais la République, la tradition romaine s'en trouvèrent profondément et continûment altérées. Il faut bien prononcer ici le mot de décomposition. Décomposition féconde, puisqu'elle aboutit finalement au renouveau d'Auguste et à la construction des empereurs. Décomposition terrible, puisqu'elle prépare d'abord le temps le plus sombre qu'ait vécu Rome, celui des guerres civiles.

Les causes et les modalités de cette « décadence » sont bien connues. Au contact de l'Orient, les chefs, les légionnaires se gâtent. Les richesses, butin et présents, qui déferlent sur Rome, tant d'or jeté brusquement dans une société sans industrie ni commerce corrompent l'économie, les mœurs, les rapports sociaux. Quelques censeurs, et d'abord Caton, luttent obstinément contre le mal, dégradant des sénateurs, imposant des lois somptuaires. Mais le mal est déjà partout, et d'abord dans la noblesse. Le censeur Lepidus, grand pontife, prince du Sénat, veut construire à Terracine une digue qui préserve ses terres de l'inondation : il y emploie l'argent du trésor. En Illyrie, un commissaire du Sénat se vend à un roi et lui fait un rapport favorable. En Espagne, un Metellus se promet une guerre glorieuse et fructueuse ; on le rappelle ; alors il détruit les vivres, tue les éléphants, désorganise l'armée. Bientôt le roi numide Jugurtha, cité à Rome pour y rendre compte de sa conduite, ne craindra pas d'y paraître : ayant acheté des ambassadeurs, il savait qu'il pourrait acheter un tribun, qui lui interdirait opportunément de parler ; et quand il repartira, on lui prêtera le mot fameux : « Ville à vendre ! Il ne te manque qu'un acheteur ! »

La crise intérieure préparée pendant la présence d'Hannibal en Italie a rapidement mûri, et plus que mûri. Rome, comme dira Catilina, est un corps sans tête, une tête sans corps : d'un côté, une immense foule d'indigents ; de l'autre, un petit nombre

de familles, aussi bien plébéiennes que patriciennes, regorgeant des richesses du monde. La classe moyenne, matière première des anciennes légions, n'existe plus. L'opposition n'est pas de plébéiens à patriciens, mais de riches à pauvres, de nantis à prolétaires. Prolétaires est bien le mot, au sens romain : reçoivent ce nom ceux qui ne contribuent à la vie de la *ciuitas* que par leurs enfants, *prolis progenie*, et la règle romaine les excluait de l'armée, puisqu'ils n'avaient pas de bien à défendre et qu'ils auraient mal défendu le bien des autres (Gell. 16, 10 ; Paul. p. 333 L[2]). Aussi Rome manque-t-elle de soldats et elle ne tardera pas, avec Marius (107), à enrôler régulièrement les prolétaires et même les *capite censi*, comme les Italiens.

Les Italiens, les fidèles comme les repentis, enveloppent la ville, la pénètrent et participent à la misère générale : ce sont leurs terres qui ont constitué les vastes *latifundia* que possèdent quelques milliers d'hommes. Les conquêtes lointaines ne leur ont pas profité, mais elles ne sont pas achevées. Aussi aspirent-ils toujours au titre de citoyen qu'on leur refuse comme autrefois ; ils ne le convoitent plus seulement pour l'honneur, mais dans l'espoir, dans l'illusion de prendre part aux curées lointaines.

Les esclaves ne sont rien dans la société telle qu'elle se pense elle-même. Mais, matériellement, ils sont maintenant un nombre effrayant. Tant de guerres victorieuses en ont saturé l'Italie. Les grands propriétaires n'emploient plus de travailleurs libres : avec leur labeur gratuit, les esclaves suffisent à tout. Ils sont partout et, même calmes, représentent partout une force. Les chefs qui se disputent Rome cherchent leur renfort : pour la lutte où succombe Caïus Gracchus, son adversaire, le consul Opimius, arme des esclaves à côté de sénateurs et de chevaliers et occupe avec eux le Capitole, tandis que Caïus et l'ancien consul Fulvius, allant se retrancher dans le temple de Diane sur l'Aventin, appellent au passage les esclaves à la liberté.

Des esclaves sortent les affranchis, dont le nombre va croissant et qui forment vite une part importante du peuple romain : comment attendre d'eux une bonne connaissance des traditions, un véritable attachement aux vieilles mœurs ?

Dans cette fermentation politique et sociale, la religion publique est calme : la routine des cultes anciens continue et quelques cultes nouveaux sont créés, selon les procédures traditionnelles. Mais ce calme est celui du vieillissement [1] : quand

1. Il faut aussi tenir compte de l'envahissement, de la dégradation, du refoulement du religieux par le politique. Deux bons exemples dans J. Bleicken, « Kollisionen zwischen *Sacrum* und *Publicum*, eine Studie

Hannibal menaçait Rome, la religion était agissante, réconfortante. D'autre part l'Orient, la Grèce vont devenir ou sont déjà des terres romaines ; des foules de citoyens s'y rendent, la tête haute, militaires, fonctionnaires, commerçants, et, dans ce qui reste ou ce qui se fabrique de Romains, la transfusion s'accélère des croyances, des pratiques, des doutes. Le satiriste Lucilius, chevalier fortuné, ami de Scipion Emilien, oncle de Pompée, flétrit les vices, la cupidité, l'insouciance des parvenus, mais il traite les dieux avec une familiarité étonnante, représente les Douze Grands assis en conseil et se moquant de ceux qui les appellent « *pater* » ; il fait dire à Neptune, embarrassé dans une discussion, que Carnéade lui-même ne s'y retrouverait pas, si Orcus lui rendait la liberté. Ailleurs, il récite à pleins vers la plus pure mythologie grecque, associe *Tisiphone* à l'*Eumenidum sanctissima Erinys*, montre Sisyphe suant sous sa pierre, tout comme il assaisonne son latin de verbes, de noms, de phrases grecs. Encore est-il, lui, un traditionnaliste, attaché à l'aristocratie. Quelle liberté, quelles audaces devaient être celles des hommes nouveaux, des hommes en train de se faire !

Aussi serait-il vain de prétendre analyser systématiquement la vie religieuse de ce temps, d'y chercher une évolution régulière, des intentions de longue portée, à défaut de plan. Mise à part la routine des vieux cultes, l'histoire religieuse de Rome se confond dès lors avec son histoire politique ou avec la biographie de quelques individus marquants : c'est au hasard des mouvements des partis, c'est selon les inspirations ou les nécessités des ambitieux que se font réformes ou créations, que tel culte décline, que tel autre monte. Jusqu'à la grande réorganisation, réanimation qu'opérera Auguste, la « religion romaine » est moins que jamais matière à étude autonome. On se bornera ici à quelques indications rapides sur ce qu'elle fut pendant le dernier siècle de la République, et d'abord à quelques constats d'absence.

Les mouvements que provoquèrent, pendant plus de cent ans, les contradictions internes de Rome et de l'Empire ont été,

zum Verfall der altrömischen Religion », *Hermes* 85, 1957, pp. 446-480 (1. Die Provokationsprozesse gegen den Oberpontifex ; 2. Die Obnuntiatio) ; v. aussi R. Guenther, « Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v. u. Z. », *Klio* 42, 1964, pp. 209-297 (utilisation politique des prodiges dans les luttes de classes ; de Vénus par Sylla, de Dionysos par Antoine, d'Apollon par Octave, — cette dernière trouvant ses expressions littéraires majeures dans la quatrième Eglogue de Virgile et dans le *Carmen Saeculare*).

dans l'ensemble, stériles au point de vue religieux. Les révoltes d'esclaves, qui prirent plusieurs fois l'allure de grandes guerres, n'avaient aucun fond de croyance ni de philosophie. Comment en eût-il été autrement ? De la Gaule à l'Iran, du pays maure aux confins thraces, les hordes d'esclaves que possédaient les grands propriétaires venaient de partout : sur quelle divinité, sur quelle espérance se seraient-ils accordés [1] ? Simplement, le prestige de ceux qui les commandèrent fut souvent rehaussé par des artifices magiques, par des rumeurs de protection divine, qui eussent peut-être produit quelque culte si l'entreprise avait réussi, mais qui ne lui survécurent pas. Le premier, le Syrien Eunus, esclave en Sicile, réunit en peu de temps une armée nombreuse et tint en échec plusieurs légions (133) ; le bruit de ses succès fit tressaillir les troupeaux serviles dans tout l'Empire, on se souleva à Délos, en Attique, en Campanie, dans le Latium même. Et pourtant son apport religieux se réduit à ceci : communiquant dans ses songes avec les dieux, il avait prédit qu'il serait roi — de fait, il se fit appeler le roi Antiochus — et confirmé sa prophétie par une supercherie de foire ; cachant dans sa bouche une noix remplie de soufre allumé, il lançait des flammes... (Diod. Sic. 34, 2, 5-7). Un tiers de siècle plus tard, une autre révolte d'esclaves siciliens qui dura trois ans avait parmi ses chefs un Cilicien, Athénion ; celui-là était renommé pour ses connaissances en astromantique (*ibid.*, 36, 5, 1) [2]. Trente ans plus tard encore, le plus grand de tous ces damnés de la terre, le Thrace Spartacus (73-71), dut sa puissance à ses talents, certes, mais les dons bacchiques de sa femme ne le desservirent pas. Il est vain de se demander ce que serait devenue la pensée de l'ancien monde si ces accès de fureur avaient réussi : ils ne pouvaient réussir. A juste titre Spartacus, sinon ses prédécesseurs, est mis à l'honneur comme un illustre ancêtre par les théoriciens modernes de la guerre des

1. F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*. I, *Abh. d. Akad. d. Wiss. u. Lit.*, Mainz, 1957, 7, p. 182 [= 556] : « Der Spartacus-Aufstand hatte keine philosophischen oder religiösen Voraussetzungen, ebenso wenig wie der des Eunus aus Henna ». L'auteur signale l'opinion contraire de J. Vogt *Struktur der antiken Sklavenkriege*, *ibid.*, 1957, 1, pp. 27-39. L'étude de Bömer a continué, *ibid.*, II (1960, 1), III (1961, 4), IV (1963, 10).

2. Le chef d'Athénion, Salvius, qui réussit à organiser un vrai royaume, semble avoir voulu exciter le sentiment religieux particulariste des Siciliens, ses « sujets », en adressant des hommages spectaculaires aux « heroes Palici », Diod. Sic. 37, 7, 1. Sur les religions de l'île, v. E. Manni, *Sicilia pagana*, 1963, mais E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia*, 1911, est toujours précieux.

classes. Mais les temps n'étaient pas mûrs et ce n'est pas par la révolte que devait disparaître cette forme archaïque de l'exploitation de l'homme par l'homme.

La guerre sociale (91-88), c'est-à-dire celle que huit peuples de l'Italie méridionale coalisés autour des Marses menèrent pour obtenir le titre de citoyens romains, ne portait pas davantage en elle les germes d'une nouveauté religieuse. On n'entend même plus parler, bien que des Samnites fussent dans l'aventure, des fameux cultes militaires du temps des Fourches Caudines, de la *legio linteata* et des terribles cérémonies initiatiques qui faisaient son prestige : aux Romains, les Italiques opposèrent une armée et des usages tout romains. Ce n'était déjà plus qu'une lutte fratricide. Dans l'ardeur des combats, on prétendait bien détruire Rome et se substituer à elle en l'imitant et l'on figura sur une monnaie le taureau sabellien écrasant la louve, mais au début, avant le premier sang versé, les deux consuls « italiens » n'avaient pas manqué de faire une suprême et vaine démarche auprès du Sénat romain et, à la fin, quand, par les lois Julia et Plautia-Papiria, Rome à peu près victorieuse eut la sagesse de céder sans perdre la face, les mauvais souvenirs furent vite oubliés : devenus citoyens, les Italiques furent prêts à prendre part à ce qui allait être le destin de Rome, la guerre civile.

Après les Gracques, avec Marius, commence le temps de ces grands troubles : des personnalités s'imposent, dès leur jeunesse en général, et règnent, puis succombent tôt ou tard sous les coups d'un rival. Ces querelles, auxquelles l'Italie et parfois le monde entier sont mêlés bon gré mal gré, préfigurent les plus mauvais moments de l'Empire. Elles coûtent terriblement cher à la substance de Rome, de l'Italie, des provinces [1]. Florus note (2, 9, 22) que les partisans de Marius ont dévasté la Campanie et l'Étrurie de manière beaucoup plus affreuse qu'Hannibal et Pyrrhus. Selon Dion Cassius (*frag.* 105, 8), le carnage ordonné par Sylla en 82 fut bien plus meurtrier et plus cruel que le massacre des Romains par Mithridate en Asie-Mineure, et déjà Tite-Live, à en juger par le sommaire du 88e livre, avait

1. P. Jal, « Remarques sur la cruauté à Rome pendant les guerres civiles », *LH.* 20, 1961, pp. 475-501 ; « La guerre civile à Rome (de Sylla à Vespasien), facteur de vie morale ? », *ibid.* 21, 1962, pp. 399-434 ; « Les dieux et les guerres civiles », *REL.* 40, 1962, pp. 170-200. Ce sont des fragments d'une étude d'ensemble, annoncée d'abord sous le titre : « La notion de guerre civile », qui a paru en 1963 : *La guerre civile à Rome, étude littéraire et morale.* V. aussi A. N. Sherwin-White, « Violence in Roman politics », *JRS* 46, 1956, pp. 1-9.

montré Sylla « remplissant de meurtres l'Italie entière ». Ce sera un lieu commun des polémistes chrétiens que cette dureté propre aux luttes fratricides : *plus paene bella ciuilia quam hostis mucro consumpsit...* (Hier. *Epist.* 60, 7). Les hommes en vue étaient naturellement visés les premiers dans les proscriptions et Rome a perdu ainsi beaucoup de ses chances. Mais eux-mêmes, à peu d'exceptions près, par une sorte de contagion, se résignaient à la loi nouvelle : « Tout se passe, dit J. Bayet [1], comme si l'ensauvagement des guerres civiles avait ramené les esprits, même les plus cultivés, à des formes de pensée quasi préhistoriques : vocation fatale du guerrier, réciprocité de l'effusion de sang. » Un exemple. Aux funérailles de Marius (janvier 86), C. Flavius Fimbria avait fait égorger Q. Mucius Scaevola, le grand pontife, coupable de modération. Mucius tomba, mais ne mourut pas. Fimbria voulut alors le citer devant le peuple et, comme on lui demandait de quel crime il chargerait cet homme universellement honoré *pro sanctitate morum*, il répondit : — « Je l'accuserai de ne pas avoir reçu le poignard assez profondément ! » (Val. Max. 9, 11, 2).

Quelles résonances pouvaient avoir, dans l'idéologie religieuse, de si cruels spectacles ? En Grèce sans doute, l'idée se serait imposée d'une fatalité, d'une de ces fautes originelles qui prolongent leur ombre et leur expiation, comme à Argos ou à Thèbes, de génération en génération. L' « histoire » des origines offrait un point de départ : Rome n'était-elle pas née dans le sang de Rémus, tué par son frère ou sur l'ordre de son frère ?... Cette large vue, les poètes du grand siècle l'ouvriront, l'exploreront : au moment où les hostilités allaient reprendre entre les triumvirs et Sextus Pompée, Horace, jeune encore, écrivit le poème qui, dans la collection des *Epodes*, devint le septième ; il faut le citer tout entier :

Où vous ruez-vous, criminels ? Pourquoi s'attachent-elles à vos mains, ces épées qui avaient été remises au fourreau ? Trop peu de sang latin a-t-il donc coulé sur les campagnes, sur Neptune, — et non pas pour que le Romain brûlât les citadelles orgueilleuses de la jalouse Carthage, ni pour que le Breton encore libre descendît la Voie Sacrée, chargé de chaînes, — mais pour que, selon les vœux des Parthes, cette Ville périt de sa propre main ? Jamais les loups ni les lions sauvages n'ont ainsi agi, sinon contre les espèces différentes. Est-ce une folie aveugle qui vous entraîne, ou une force plus puissante que vous, — ou bien une faute ? Répondez... Ils se taisent, une blême pâleur altère leur visage, leurs âmes frappées sont dans la stupeur. C'est donc vrai : un dur destin,

1. « Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains », *Année Sociologique*, 1951, pp. 35-89 (= *Croyances*, pp. 130-176) ; les lignes citées sont p. 76.

le meurtre criminel du Frère mènent les Romains, depuis que le sang innocent de Rémus a coulé sur la terre pour le malheur de ses neveux...

Sous Auguste, la propagande officielle reprendra le thème : le mérite du prince est que, par lui, le Romain a été réconcilié avec le Romain, — *Remo cum fratre Quirinus* [1]. Mais ce n'est là que de la belle littérature : la religion n'y est pas intéressée et cette idée d'une malédiction héréditaire était trop étrangère à la pensée romaine pour s'y acclimater sur le tard [2]. D'ailleurs la fable était formée depuis longtemps : responsable ou non de la mort de son frère, Romulus s'était délivré de la souillure par quelques cérémonies et, selon certains, par la chaise vide qu'il fit toujours poser près de lui quand il agissait en roi [3].

Loin de produire une explication religieuse des événements compatible avec les données traditionnelles et les enrichissant, les guerres civiles prolongées, *bella impia* entre toutes, contribuèrent à affaiblir la tradition et à miner la croyance même aux dieux. Elles eurent en somme l'effet inverse des victoires remportées sur les ennemis du dehors, et d'abord sur Hannibal. Si Rome, unie et victorieuse du monde, était la preuve vivante de l'existence et de la sollicitude des dieux, Rome déchirée, Rome devenue l'enjeu d'hommes sans humanité et de partisans sans scrupules prouvait ou l'inexistence des dieux, ou leur indifférence, ou leur malignité. La déesse Mens avait résisté à la légèreté du consul plébéien et au désastre de Cannes, mais comment la scandaleuse histoire du temple de Concordia n'eût-elle pas déconsidéré l'antique système des abstractions personnifiées ? La *felicitas* d'un Sylla, la faveur des dieux qui parut l'accompagner presque jusqu'au terme de sa carrière, comment n'eussent-elles pas désespéré, révolté l'immense troupe de ses victimes ? A la génération suivante, comment justifier que les plus purs, les défenseurs de la République, fussent défaits et réduits au suicide ? Bien avant le vers fameux de Lucain (1, 128) :

uictrix causa deis placuit sed uicta Catoni,

1. Ci-dessus, pp. 268-273.

2. Opinion différente dans H. Wagenvoort, « The crime of fratricide (Hor. *Epod.* 7, 18), the figure of Romulus Quirinus in the political struggle of the 1st. Century B. C. », *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, pp. 169-183. R. Schilling a souligné le souci qu'a Ovide, par exemple, d'innocenter Romulus, « Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », *REL.* 38, 1960, pp. 182-199 (mais je doute que Ov. *F.* 2, 361-380, veuille présenter un péché, un sacrilège de Rémus).

3. Dans la polémique chrétienne, ce sera même un argument contre les dieux païens : ils n'ont pas puni le fratricide de Romulus, non plus que la faute de sa mère (Aug. *Ciu. D.* 3, 5 et 6).

les spectateurs de ces tristes débats durent s'habituer à mettre en balance la conduite des dieux et la valeur morale de certains hommes [1]. Plus sûrement que la critique des philosophes, de telles comparaisons ruinaient la religion. Épicure, le *Graius homo*, n'avait affronté les fantômes divins que par un courage verbal ; le stoïcien Caton posait un acte, et quel acte ! Il ne faudra pas moins qu'une autre évidence, celle du bienfait de la paix augustéenne, pour corriger cette mésestime des dieux : les esprits éclairés comprendront alors que les guerres civiles mêmes avaient un rôle providentiel et ménageaient le retour de l'âge d'or. Mais le mal est fait. Les héritiers de deux générations d'esprits et de consciences blessés ne retrouveront pas la solide confiance des grands ancêtres et la Restauration, œuvre d'antiquaires et de lettrés, ne les pénétrera pas.

Le plus intéressant et sans doute le plus utile, puisque dès lors Rome forme l'enjeu d'une suite de dures parties, est d'observer, dans leur pratique et dans leurs desseins religieux — parfois préfiguration de ceux des empereurs —, quelques-uns des hommes qui s'affrontent, Marius et Sylla, Pompée et l'étonnant César.

Né de parents obscurs et pauvres aux environs d'Arpinum, venu tard à Rome, Marius avait connu la vie grossière et tempérante des anciens Romains. Il méprisait les lettres grecques et trouvait ridicule d'apprendre la langue d'un pays esclave. Soldat courageux et habile, il fut, dit-on, précipité dans les ambitions civiles par un mot imprudent de Scipion, sous qui il faisait ses premières armes au siège de Numance. Comme il arrive à ceux qui font de la politique sans être faits pour elle, il y fut maladroit et bientôt furieux et cruel. Quant à la religion, il donne sans doute un bon exemple de ce qu'elle était dans les bourgs de province à la fin du second siècle : superstitions, engouement pour toutes les formes de divination, croyance aux présages, avec une certaine rouerie à les utiliser. Marius ne fit aucune fondation importante et on ne lui connaît pas de culte particulier, mais sa vie est pleine du jeu des signes selon lesquels il la dirigea, généralement avec succès, et qu'il se plaisait à narrer, au point qu'il fut parfois soupçonné d'être plus astucieux que crédule. On mesurera l'abaissement des esprits en compa-

1. P. Jal, « Sur les conséquences des guerres civiles à Rome », *REL.* 39, 1961, pp. 51-52 (avec la discussion résumée).

rant aux grandes scènes du temps d'Hannibal, où l'énergie compensait, dignifiait la naïveté, les pages où Plutarque décrit Rome et le camp de Marius à la veille de sa grande bataille contre les Teutons. Aux soldats impatients de combattre et qu'il retient, l'aventurier devenu leur chef ne donne pas sa vraie raison, ne dit pas qu'il craint leur panique devant un ennemi si nouveau (Plut. *Mar.* 17, 1-10) :

Charmé de leurs plaintes, Marius les calmait cependant en les assurant qu'il ne se défiait nullement d'eux, mais que, pour obéir à certains oracles, il attendait le temps et le lieu qui devaient lui assurer la victoire. Il menait partout avec lui une femme de Syrie, nommée Martha, qui passait pour avoir le don de divination. Il la faisait porter en litière avec honneur et sacrifiait selon ses indications. Cette femme avait d'abord voulu révéler ses prophéties au Sénat, mais avait été éconduite. Elle s'adressa alors aux femmes et donna des preuves de sa science ; elle réussit notamment à convaincre la femme de Marius un jour que, assise à ses pieds pendant un combat de gladiateurs, elle lui désigna d'avance le vainqueur. La femme de Marius l'envoya aussitôt à son mari, qui fut dans l'admiration et l'emmena presque toujours à sa suite dans une litière dont elle descendait pour les sacrifices, revêtue d'une double robe de pourpre attachée avec des agrafes, tenant à la main une pique entourée de bandelettes et de guirlandes de fleurs. Cette mise en scène fit douter à beaucoup si Marius, en montrant ainsi cette femme, croyait vraiment à sa voyance ou feignait d'y croire pour l'utiliser. Alexandre de Myndos raconte d'autre part une histoire de vautours très remarquable. Deux de ces oiseaux, dit-il, se montraient régulièrement dans l'armée de Marius avant ses victoires ; ils la suivaient, reconnaissables à des colliers de métal que leur avaient mis des soldats qui les avaient pris puis relâchés. Depuis lors, ils reconnurent ces soldats et paraissaient les saluer de leurs cris ; les soldats, de leur côté, se réjouissaient de les voir, comme les annonciateurs du succès. Il se fit en ce temps plusieurs prodiges, dont la plupart n'avaient rien que d'ordinaire. Mais on apprit de deux villes d'Italie, Amérie et Tuder, qu'il avait paru la nuit, dans le ciel, des lances enflammées, des boucliers qui, d'abord séparés, s'étaient ensuite mêlés, figurant les positions et les mouvements de deux armées au combat, et que, pour finir, les uns cédant et les autres les poursuivant, ils étaient tous partis vers le couchant. Dans le même temps arriva de Pessinonte Batacès, prêtre de la *Magna Mater*, qui déclara que la déesse lui avait annoncé, du fond de son sanctuaire, que la victoire de la présente guerre resterait aux Romains. Le Sénat admit cette révélation et ordonna qu'on élevât un temple à la déesse. Batacès voulut se présenter au peuple pour lui annoncer la même nouvelle, mais le tribun A. Pompeius l'en empêcha, le traita de charlatan et le chassa honteusement de la tribune. Ce fut surtout cette violence qui donna du crédit aux paroles de l'étranger ; car à peine rentré chez lui de l'assemblée, le tribun fut saisi d'une si forte fièvre qu'il en mourut dans les sept jours : toute la ville constata le fait.

Le Sénat, qui ne compte plus guère, reste du moins à peu près fidèle à sa tradition religieuse. Il refuse d'admettre en

séance la Sibylle orientale. Quand il a connaissance d'une prophétie de la *Magna Mater* qui peut diminuer les craintes publiques, il l'accepte sans enquête et commande un temple. Encore que Plutarque ne le précise pas, on peut penser que, avant de prendre cette décision, il a consulté les *decemuiri sacris faciundis*. Mais, dans tout le reste, quelle déchéance ! La présence même à Rome de cette diseuse de bonne aventure, le front qu'elle a de s'adresser au Sénat, la tolérance de la police urbaine et surtout le sort que lui fait Marius, sincère ou non, dans son quatrième consulat, sont autant de scandales : imagine-t-on cet accessoire sonore dans les bagages d'un Fabius, d'un Scipion ? L'intervention du prêtre de Pessinonte, venu sans doute à Rome pour d'autres choses et saisissant l'occasion de plaire aux maîtres du monde, est d'un bon oriental, mais, imposteur ou non, quelle audace de vouloir parler à l'assemblée du peuple ! Et de la part du tribun, quel irrespect que de rejeter ainsi, injurieusement, un oracle qui vient d'être agréé par le Sénat ! On a d'autres exemples de cette altération des mœurs religieuses : après la défaite des Teutons et des Cimbres, dans leur allégresse, les Romains se mirent à offrir en famille les libations « à la fois aux dieux et à Marius » (Plut. *Mar.* 27, 8) [1].

L. Cornelius Sylla [2] est d'une autre origine et d'une autre trempe. Sa famille appartenait au plus authentique patriciat, mais il eut une jeunesse besogneuse, qu'il passa d'ailleurs dans les plaisirs, aimant les garçons et les femmes, et d'où le tirèrent deux opportuns héritages : celui d'une fort riche courtisane à qui il avait inspiré une passion ; celui de sa belle-mère, qui le choyait comme un fils.

Sa carrière débuta en Afrique, sous Marius, dont il était le questeur. L'habile négociation qui mit Jugurtha entre ses mains lui permit tous les espoirs. Flattant les uns, achetant les autres, sans scrupule mais non sans élégance, il fut vite préteur et le reste suivit jusqu'au sommet que l'on sait.

La religion de ce « monarque manqué » est plus complexe, plus raisonnée que celle de Marius. Comme lui — peut-être était-ce le plus solide dans la religiosité du temps, — il croit fermement aux prophéties, aux songes, aux signes adressés à sa personne, et il s'en sert au mieux de sa gloire.

1. Un autre éclairage, plus favorable, sur la religiosité, sur la politique religieuse de Marius, est donné dans J. C. Richard, « La Victoire de Marius », *MEFR.* 77, 1965, pp. 69-86.

2. Sur Sylla, J. Carcopino, *Sylla ou la monarchie manquée*, 1931.

Dans ses *Commentaires*, dit Plutarque (*Syll.* 6, 8-10), il conseille à Lucullus, leur dédicataire, de regarder comme les choses les plus certaines, celles que les dieux lui auraient découvertes en songe pendant la nuit. Il lui raconte que, lorsqu'il fut envoyé avec l'armée romaine à la guerre Sociale, une grande fente s'ouvrit dans la terre près de Laverne ; que, de cette ouverture, il sortit un grand feu, d'où une flamme brillante s'éleva vers le ciel ; et que les devins déclarèrent qu'un vaillant homme, d'une beauté singulière et revêtu d'un pouvoir absolu, délivrerait Rome des troubles présents. Il affirma que, cet homme, c'était lui-même, parce qu'il avait ce trait de beauté remarquable que ses cheveux étaient blonds comme l'or, et qu'il pouvait sans fausse pudeur s'attribuer la valeur après tant de grands exploits.

Au moment décisif de sa carrière, quand il marche de Nole sur Rome à la tête de six légions, il hésite. Il fait d'abord un sacrifice qui lui garantit le succès, mais il ne se décide que sur les instances de la sanglante déesse cappadocienne Mâ, qui lui apparaît en songe (Plut. *Syll.* 9, 5-7). Tout au long de sa vie, il se détermine ainsi sur les présages les plus certains. Peu avant sa mort même, se fiant à un songe prémonitoire, il pressa ses affaires et fit encore étrangler un questeur inexact (*ibid.* 37, 1-4). De même il se conformait à de vieilles règles rituelles et il n'y a pas de raison de penser qu'il le faisait sans foi, encore qu'il utilisât cela même pour sa propagande :

Sylla, dit encore Plutarque (35, 1-4), consacra à Hercule la dîme de son bien et, à cette occasion, donna au peuple des festins magnifiques. Il y eut une telle profusion de mets que chaque jour on en jetait les restes dans le Tibre en grande quantité, et l'on y but du vin vieux de quarante ans et plus. Au milieu de ces réjouissances, qui durèrent plusieurs jours, sa femme Metella mourut. Pendant sa maladie, les prêtres défendirent à Sylla de la voir et de souiller sa maison par des funérailles. Il lui envoya donc un acte de divorce et la fit transporter, encore vivante, dans une autre maison. Observateur superstitieux de cette loi, il en viola une autre qu'il avait faite lui-même pour limiter la dépense des funérailles, et il n'épargna rien pour celles de Metella...

Mais Sylla visait plus haut. Avec lucidité, il comprit quel parti le pouvoir personnel pouvait tirer soit de la plus ancienne tradition religieuse, soit de nouveautés qui semblaient riches d'avenir. Carcopino a montré [1] par quelle politique continue il s'appliqua à devenir l'exclusif possesseur des auspices, non pas des auspices ordinaires, propres aux consuls ou aux tribuns, que des politiques avertis pouvaient opposer les uns aux autres, mais, en quelque sorte, des auspices absolus : dès 86, ses *aurei*, portant l'image du bâton crochu, le désignent comme un chef-

1. *Op. cit.*, pp. 88-93.

augure à la manière de Romulus ; rentrant d'Orient, il se fait rendre par le Sénat sa dignité d'augure ; en 82, la loi Valeria lui permet de modifier cette vénérable chose, soumise entre toutes à la prise d'auspices, qu'est le *pomerium* ; un an plus tard, une loi sur l'administration des provinces prive les gouverneurs de tout droit personnel aux auspices. « C'était, dit Carcopino, déclarer en employant le langage de la liturgie traditionnelle que le monde n'aurait plus nulle part qu'un seul chef légitime, parce qu'il n'y avait plus nulle part qu'un seul interprète irrécusable de la volonté des dieux, à laquelle, de tout temps, l'État romain s'était abandonné ». Après César, Octave s'inspirera de cette vue profonde et, dans la concentration des pouvoirs qui formera le type du *princeps*, la confiscation des auspices ne sera pas oubliée. Ce n'est pas non plus par hasard que Sylla a essayé, esquissé les deux dévotions qui contribuèrent à donner à l'Empire sa dignité et son originalité religieuses, celles d'Apollon et de Vénus (Plut. *Syll.* 29, 10) :

Sylla avait, dit-on, une petite figure d'or d'Apollon qui venait de Delphes et qu'il portait dans son sein les jours de bataille ; en cette occasion [lors de la bataille décisive de la Porte Colline, en 82], il la baisa en lui adressant ces paroles : « Apollon Pythien, après avoir comblé d'honneurs et de gloire l'heureux Cornélius Sylla dans tant de combats, le renverseras-tu aux portes mêmes de sa patrie où tu l'as conduit et l'y feras-tu périr honteusement avec ses concitoyens ? »

Il ne fallut pas moins en effet qu'un miracle pour que cette journée ne terminât pas la carrière de Sylla. Mais ce n'était plus Jupiter Stator qui sauvait ce Romulus, c'était Apollon, et Apollon Pythien.

On oppose volontiers cette dévotion ostentatoire et ce qu'il faut bien appeler le pillage éhonté du trésor de Delphes, d'où provenait justement la statuette fétiche. Sylla poussait alors vivement la guerre contre Athènes, qui était au pouvoir du tyran Aristion.

Comme cette guerre coûtait très cher, dit Plutarque (12, 4-7), il s'en prit aux trésors inviolables des temples et fit venir d'Épidaure et d'Olympie les plus belles et les plus riches offrandes. Il écrivit aux amphictyons, à Delphes, qu'ils feraient mieux de lui envoyer les richesses du dieu, qui seraient plus en sûreté entre ses mains, ajoutant que, s'il était forcé de s'en servir, il leur en rendrait la valeur exacte après la guerre. Il leur envoya un Phocéen de ses amis, nommé Caphys, avec ordre de peser chaque objet. Arrivé à Delphes, Caphys n'osait toucher à ces dépôts sacrés et, fondant en larmes en présence des amphictyons, déplora la nécessité où il était. Quelques-uns de ceux qui étaient présents lui ayant dit qu'ils entendaient au fond du sanctuaire la lyre d'Apollon, Caphys,

soit qu'il le crût réellement, soit qu'il voulût inspirer un scrupule à Sylla, lui écrivit pour l'en avertir. Sylla lui répondit en plaisantant qu'il s'étonnait de ce qu'il n'avait pas compris que le chant était un signe de joie et non de colère et qu'il pouvait être tranquille puisque le dieu prenait plaisir à donner son bien.

Plutarque s'étonne, avec Caphys. Ce n'était pourtant pas, sans doute, impiété de la part de Sylla et sans doute ne s'était-il pas « moqué » du Phocéen dans sa réponse. Son action restait dans la ligne de la conduite romaine envers les dieux des peuples ennemis : le plus sûr honneur que Rome pouvait leur faire était de les annexer, eux et leurs biens. A l'appel de Mithridate, la Grèce entière ne venait-elle pas de se révolter, pour se soumettre d'ailleurs aussitôt à Sylla dès son arrivée, à l'exception d'Athènes ? Sylla pratique là une forme rajeunie de l'*euocatio* : la statuette d'Apollon qu'il conserva dévotement et qui devint sa protectrice tient le rôle de la Junon de Véies transportée respectueusement à Rome tandis que son temple, avec toute la ville, était livré au pillage, et l'interprétation qu'il donne du chant d'Apollon vaut celle que les jeunes soldats bien lavés de Camille firent de quelque secousse de la statue qu'ils transportaient : « Elle consent ! » Nous savons assez d'autre part le respect que Sylla avait du sacré au moment des batailles. Son invocation à Apollon Pythien, devant la Porte Colline, ne pouvait être cynique et sacrilège : c'est donc qu'il croyait bien que le dieu de Delphes avait accepté joyeusement de se dépouiller et, sous les espèces de la statuette, d'émigrer chez Sylla. Mais la comparaison même du vieux rituel avec cette conduite individuelle est instructive : le bénéficiaire de l'opération n'est plus la ville, c'est Sylla, en qui la ville se résume, se personnalise, et, du même coup, la piété du chef romain s'est contentée d'une petite figurine, tout le reste des richesses du temple allant aux derniers besoins de la guerre.

Les grands faiseurs d'histoire, les pieux et ceux qui ne s'embarrassaient ni de croyances ni de scrupules, n'ont pas douté de leur chance, de leur étoile. Au moins jusqu'à son septième consulat, Marius a été porté par cette simple foi. César confiera hardiment sa fortune à un batelier [1]. Sylla n'était pas moins sûr de lui, mais, plus peut-être que les autres, il manifesta son assurance. En 82, rentrant d'Orient avec le triomphe, il

1. Sur *fortuna, felicitas, uirtus* à l'époque républicaine, v. les premières pages de J. Hellegouarc'h, « La fortune du prince », *Coll. Lat.* 101 (= *Hommages à Marcel Renard*, I), 1969, pp. 421-430.

se décerna le surnom de *felix* par une proclamation solennelle. Au moment de sa mort — car il eut la chance exceptionnelle de mourir dans son lit — il se rappelait que des devins chaldéens avaient prédit que sa vie se terminerait au comble des félicités, ἐν ἀκμῇ τῶν εὐτυχημάτων. Les Romains, une Romaine du moins, savaient comment toucher le dictateur ; Valeria, jeune et jolie patricienne divorcée qu'il épousa après la mort de Metella, fit habilement sa connaissance : à un spectacle de gladiateurs, passant derrière les sièges officiels, elle arracha un fil du vêtement de Sylla et s'excusa par ces mots : « Je veux, moi aussi, participer un peu à ta félicité. »

Mais Sylla n'a pas attaché le surnom qu'il s'était choisi à Fortuna, ni même à Felicitas personnifiée. Et ce n'est pas par εὐτυχής qu'il l'a traduit en grec dans ses correspondances ou sur ses trophées, mais par ἐπαφρόδιτος : il a incarné sa chance dans la déesse d'avenir qu'était Vénus. M. Schilling a finement suivi le développement de cette dévotion ou de cette politique [1] : *aurei* frappés après la prise d'Athènes, en 86, dont l'avers figure une tête de Vénus diadémée et le revers un bâton d'augure entre deux trophées ; madrigal en vers grecs d'un oracle rappelant à Sylla que Vénus a donné puissance aux Enéades et lui commandant d'offrir une hache à l'Aphrodite d'Aphrodisias en Carie ; madrigal en vers grecs de Sylla, accompagnant l'offrande présentée à la déesse ; nouvelle émission de monnaies vénusiennes, en 82, à son retour de Grèce ; enfin érection — probable — d'un temple à Vénus *Felix*. Le lien de Sylla et de l'Aphrodite d'Aphrodisias, sans doute suggéré à l'oracle par les amis de Sylla, était-il une réplique à quelques démarches que Marius avait faites du côté de la Mère de Pessinonte ? En tout cas il a créé, entre la ville carienne et Rome, des liens durables, auxquels les deux parties ont trouvé profit : Rome prit en Orient un nouveau point d'appui religieux, et, favorisée par César, par Auguste, Aphrodisias gagna de rester, sous

1. *La religion romaine de Vénus*, 1954, pp. 280-295, où tous les documents sont analysés. G. Ch. Picard, *Les trophées romains*, 1957, tout le chap. III, « Les imperatores épaphrodites » ; sur la *felicitas*, pp. 168-170, 172-173, 185, 191, 202 ; J. P. V. D. Balsdon, « Sulla Felix », *JHS.* 41, 1951, qui réduit à presque rien les manifestations italiques de la dévotion de Sylla envers Vénus romaine, reconnaît les rapports orientaux de Sylla avec Aphrodite : « For a Sullan cult of Venus in Italy, we have on examination, found very little evidence. For a Sullan cult of Aphrodite in the East, on the other hand, there is plenty of evidence to be found. » Mais comment Sylla aurait-il fait ainsi deux parts dans sa vie, à une époque où tout Romain qui disait « Vénus » pensait aussi « Aphrodite », et *vice versa* ?

l'Empire, ville libre et exempte d'impôts [1]. Après s'être servi de ce culte pour son renforcement personnel, le dictateur légua à ses héritiers inconnus une chance qu'ils ne négligèrent pas [2].

Même si l'on résiste, comme il convient, à l'éloquente idéalisation qu'en a faite Lucain, le personnage de Pompée commande la sympathie. Avec des faiblesses et de mauvais moments, sa vie est digne et dévouée à ce qui pouvait passer alors pour la plus noble cause. La sévère faveur de Caton, l'attachement de Cicéron, et tous ces hommes de bien, ces vieillards sans ambition qui vinrent le rejoindre avant Pharsale sont de valables garanties devant l'histoire. Non par le génie, mais moralement, il domine son rival César, et Sylla aussi, pour le compte de qui, dans sa jeunesse, il fut pour un temps dur, sinon cruel. Dans ses rapports avec les dieux, il apporta, semble-t-il, la même tenue que dans sa vie de citoyen. Il est remarquable que, dans une biographie qui est l'une des plus longues de son recueil, Plutarque parle à peine de sa religion. Non que le héros n'en eût pas, mais il l'avait régulière et traditionnelle. Pas de prophétesse, pas de dévotion théâtralement affichée. A la différence des autres ambitieux, il ne semble pas qu'il se soit cru marqué par la Fortune ; trop vite grisé quand l'Italie entière lui témoigne sa faveur, il revient non moins vite aux réalités, hésite comme un mortel ordinaire et consulte les sages. Entre sa défaite et la fin lamentable et courageuse que trois affranchis lui préparent sur la côte d'Égypte, il a l'occasion, passant par Mytilène de parler de la Providence avec un philosophe du lieu, Cratippe :

1. L. Robert, « Inscriptions d'Aphrodisias », *AC.* 35, 1966, pp. 377-432, notamment p. 415, n. 1, fin [p. 416].

2. Sylla contribua à l'introduction à Rome d'une étrange divinité cappadocienne, au culte violent, Mâ, que les Grecs avaient interprétée diversement, entre autres en Enyo et en Athéna, et que les Romains assimilèrent à Bellone, qui méritait mieux. Son grand succès paraît avoir commencé par une apparition à Sylla. A la veille de sa marche sur Rome, il hésitait encore, malgré de bonnes entrailles : après avoir examiné la victime, le sacrificateur lui avait même tendu ses deux mains en lui disant de les lier et de le garder prisonnier jusqu'à l'issue de la bataille, acceptant d'être mis à mort si l'entreprise ne réussissait pas promptement. Mais, la nuit suivante, Sylla vit en songe la Bellone cappadocienne lui remettre la foudre ; elle lui ordonna de la lancer sur ses ennemis, qu'elle énuméra, et tous ceux qui en étaient frappés tombaient et disparaissaient aussitôt. Alors seulement il décida d'attaquer la ville, que tenaient Marius et Sulpicius (Plut. *Syll.* 9, 6-7). Il est probable aussi que c'est au temps de Sylla que le culte d'Isis fit discrètement son entrée à Rome (Latte, p. 282). Sur deux importantes initiatives de Sylla (réfection des Livres Sibyllins ; lex *Cornelia* sur les sacerdoces), v. ci-dessous, pp. 578 et 594 ; cf. J. Gagé, *Apollon Romain*, 1955, pp. 421-444 : « Sylla et le nouveau sibyllinisme romain ».

il le fait avec amertume, et quelques doutes de bon ton.

Peut-être par la leçon de Sylla, peut-être parce qu'elle s'impose aux chefs militaires, il a cependant une velléité de dévotion envers Vénus. Mais il a le goût de ne plus la qualifier de *Felix* [1]. Après la défaite de Mithridate, sa Vénus est *Victrix* : en 55, pendant son second consulat, il lui dédie un temple, au-dessus du théâtre magnifique qu'il a fait construire, fondation que commémorent des monnaies inspirées du type syllanien. Tout au plus, le même jour, tout proche, un sanctuaire est-il dédié à Felicitas, un autre aussi, et cela est significatif, à Honos et à Virtus [2].

Dans ce culte même, il n'a pas l'assurance insolente d'un Sylla. M. Schilling a fait un sobre et beau tableau de « l'échec religieux » de Pompée. La nuit qui précède Pharsale, il a un songe : il se voit à Rome entrant dans son théâtre et, au milieu des applaudissements du peuple, ornant de nombreuses dépouilles le temple de Vénus Victrix. Ses amis ne lisent là qu'une promesse de victoire. Lui, il fait réflexion : il y a deux manières d'adresser des dépouilles à une divinité ; si le vainqueur les offre, c'est le vaincu qui les fournit, et, se rappelant que César, son adversaire, a plus de titres, en tant que descendant d'Enée, à la protection de Vénus, il pense que le songe annonce plutôt sa défaite. Plutarque arrête ici son récit, mais Appien le complète : au moment décisif où les deux généraux opposés donnent les mots d'ordre, c'est César qui dit : *Venus Victrix*, et Pompée improvise : *Hercules inuictus* ; « dans cette compétition religieuse, conclut M. Schilling, Pompée dut s'avouer vaincu d'avance en face de César. » Il le fit, comme toutes choses en ces dernières semaines de sa vie, avec tristesse et modération.

Sans doute est-ce faire tort à César de le ranger dans cette série d'hommes politiques : sa personnalité, son intelligence, ses dons, son œuvre débordent tout cadre. Mais c'est comme préparateur de l'Empire que nous devons ici le considérer. Les traits ne manquent pas, dans sa biographie, surtout sous le stylet de Suétone, qui, s'ils étaient rapportés d'un moderne, attesteraient un parfait mécréant. Ce serait sans doute une erreur. César participe seulement du désordre religieux de son temps.

1. Schilling, *op. cit.*, pp. 296-301 : sur « l'échec religieux » de Pompée, pp. 299-301.
2. C'est ce qu'on déduit des *Fasti Amiternini* et *Alifani* (*CIL* I² pp. 244, 217) : Schilling, *op. cit.*, p. 298.

La tradition proprement romaine, avilie dans les guerres civiles, de plus en plus réduite au formalisme, et qui, de tout temps, avait laissé une part de manœuvre au choix, à la ruse même des hommes pieux, lui donne mainte occasion, qu'il saisira, de servir ses intérêts le plus temporellement du monde. Il paraît jouer, certes, avec les plus hauts sacerdoces, que sa naissance, les relations de sa famille lui ouvraient. Qu'on relise le début du *César* de Suétone :

> Jules César était dans sa seizième année quand il perdit son père. Désigné l'année suivante pour être flamine de Jupiter, il répudia Cossutia, qui, d'une simple famille équestre, mais fort riche, lui avait été fiancée alors qu'il portait encore la toge prétexte, et épousa Cornélie, fille de Cinna, qui avait été quatre fois consul. Il en eut bientôt une fille, Julie. Le dictateur Sylla ne put par aucun moyen le contraindre au divorce. Aussi le priva-t-il du sacerdoce, de la dot de sa femme et de quelques héritages, et considéra dorénavant qu'il appartenait au parti ennemi.

Dès 63, il briguera et obtiendra la place de grand pontife dans des conditions et par des moyens qui ne laissent pas de doute sur la valeur en quelque sorte stratégique qu'il lui assignait dans sa carrière (Plut. *Caes.* 7, 1 ; Suet. *Caes.* 13). Mais il ne faut pas oublier que, depuis longtemps, la charge de grand pontife était ainsi livrée à la brigue et à la corruption et que le *flamonium Iouis* n'apparaissait plus que comme un étrange et embarrassant archaïsme, qui ne trouvait plus preneur.

Comme tous ses contemporains, César est disposé à croire aux signes, aux prémonitions, aux oracles, non pas toutefois au point de renoncer pour eux à une entreprise bien pesée. Suétone affirme même péremptoirement que jamais aucun scrupule religieux, aucune *religio*, ne lui fit abandonner ou différer un projet (59), mais il n'illustre guère son dire : une fois, dit-il seulement, quoique la victime eût échappé au couteau, il marcha pourtant contre Scipion et Juba ; ailleurs (303), il parle des craintes que César eut un moment qu'on ne l'obligeât à rendre compte de tout ce qu'il avait fait pendant son premier consulat *aduersus auspicia legesque et intercessiones*. Mais que valent ces bruits ? La « petite histoire » utilisait fort diversement les anecdotes : Suétone (77) cite encore, parmi ses exemples d'*arrogantia*, le fait suivant : un haruspice ayant annoncé, comme un mauvais présage (*tristia*), qu'on n'avait pas trouvé de cœur dans une victime, César aurait répondu qu'il rendrait les entrailles favorables (*laetiora*) quand il lui plairait et qu'il ne fallait pas regarder comme un prodige qu'une bête manquât de cœur.

Plutarque (63, 1), racontant le même fâcheux présage, le place à la veille des Ides de mars et ne rapporte à son sujet aucun mot de César. Avant de passer le Rubicon, avant de « jeter le dé », dit Plutarque (32, 4), César réfléchit très longuement dans un profond silence, puis consulta ses amis ; sa décision prise, un rêve affreux qu'il eut — il se vit couchant avec sa mère — ne l'en détourna pas. Mais ce même rêve est rapporté dans une tout autre occasion par Suétone (7, 2), qui en fait le contraire d'un avertissement redoutable : au début de sa carrière, en Espagne, César rêva qu'il violait sa mère et les *coniectores* lui firent valoir que, notre mère commune étant la Terre, ce songe lui annonçait la conquête du monde, — ce qui le poussa *ad amplissimam spem*. Quant au signe qui précéda le passage du Rubicon, Suétone le fait aussi tout autre, et favorable (32) : un homme extraordinairement grand et beau lui apparut tout à coup, assis à quelque distance et jouant de la flûte. Des bergers, les soldats des postes voisins accoururent. Comme il y avait dans le nombre des trompettes, l'inconnu saisit l'instrument de l'un d'eux, bondit vers le fleuve et le traversa en sonnant *ingenti spiritu*. « Allons donc, dit César, où nous appellent les prodiges des dieux et l'injustice de mes ennemis ! *Jacta alea est...* » Qui croire ? Il lui arrive, dans la plus pure ligne du saint roi Numa, de prendre au mot le sacré et de le conduire à sa fantaisie. Tombe-t-il à terre en sortant de son navire ? Il retourne le signe en sa faveur et s'écrie : « Je te tiens, Afrique ! » (Suet. 59) ; mais cela aussi avait de bons *auctores* : de tout temps le retournement des *omina* avait été affaire de présence d'esprit. Poursuivant Caton et Scipion en Afrique, il apprend en débarquant que ses ennemis sont rassurés par un ancien oracle qui promet que la race des Scipions sera toujours victorieuse en Afrique ; aussitôt il tire de ses troupes un homme obscur et méprisé, qui était de la famille des Scipions et se nommait Scipio Sallutio et, dans tous les combats, il le mit à la tête de l'armée comme s'il eût été le général (Plut. 52, 2 ; Suet. 59). La manière dont il alla en quelque sorte au-devant de la mort malgré les nombreux signes qui la lui annonçaient pose un problème, et peut-être la solution en est-elle dans deux mots de lui que rapporte Plutarque. Rentrant à Rome après sa victoire sur les derniers Pompéiens d'Espagne, il avait refusé de prendre des gardes pour sa sûreté : « Mieux vaut mourir une fois, avait-il dit, que de craindre continuellement la mort » (Plut. 57, 3). La veille même de son assassinat, comme il soupait chez Lépide, les convives proposèrent cette question :

« Quelle est la mort la meilleure ? » Prévenant leurs réponses, César trancha : « C'est la moins attendue » (Plut. 63, 2). Peut-être aussi cet homme qu'avait dévoré la passion de la gloire était-il fatigué de la vie : dès l'antiquité, certains l'ont pensé.

Ambitieux plus que tout autre, non seulement il croyait à son étoile, mais il se sentait favorisé par les personnes divines et par l'ensemble du monde divin, quelle que fût la substance, sans doute variable suivant les circonstances et les âges de sa vie, que son sang romain et sa culture grecque mettaient dans ces mots. Enfin, homme d'action, il avait mesuré une fois pour toutes la vanité de la spéculation. Dans ses *Commentaires* par exemple, il parle de la religion des Gaulois et des Germains : pas un mot n'y sent l'esprit fort, ne donne à penser qu'il ait des réserves à faire sur la notion même de divinité. Si, pendant la guerre, il pille les *fana templaque deum donis referta*, c'est de la bonne tradition romaine : Rome ne se croyait pas obligée d'évoquer poliment tous les dieux ennemis. Après Pharsale, arrivant en Asie, on a le plaisir de le voir accorder la liberté aux Cnidiens « en faveur de Théopompe, auteur d'un recueil de mythes » (Plut. 48, 1), en qui il appréciait sans doute un collègue, puisqu'il n'avait pas dédaigné d'écrire lui-même des *Laudes Herculis* (Suet. 56, 7). C'est d'après ces lignes directrices qu'il faut s'orienter pour comprendre un comportement peu cohérent.

Ajoutait-il foi à la fable d'Enée, qui lui donnait Vénus pour aïeule [1] ? Probablement : il n'avait pas à faire de la critique philosophique sur un thème communément admis et qui lui était si utile. En tout cas, il exploita à l'extrême cette ascendance exceptionnelle. En 68, dans l'éloge funèbre qu'il fit de sa tante Julia, veuve de Marius, et où il ne craignit pas, en pleine « démarianisation », de saluer la mémoire du tribun, il avait posé ses prétentions en clair : « Ma tante Julia, par sa mère, descend des rois ; par son père, elle est apparentée aux dieux immortels » (Suet. 6, 1). Dans les heures qui précèdent Pharsale, Vénus est à l'honneur. Appien (*B.C.* 2, 68) montre César sacrifiant, au milieu de la nuit, à Mars et à son aïeule Vénus et faisant vœu d'élever à Rome, après la victoire, un temple à Vénus Victrix. Tout à coup, une traînée de feu jaillit de son camp pour aller s'éteindre dans celui de Pompée. César y vit la réponse favorable de la déesse et, ce matin du 9 août 48 qui allait fonder dans le sang son pouvoir absolu, il lança ses troupes au cri de *Venus*

1. Schilling, *op. cit.*, pp. 301-316.

Victrix ! Vainqueur, il s'acquitta de son vœu, mais, significativement, corrigea le vocable : c'est à Vénus *Genetrix* qu'il éleva, sur le Forum fastueux qu'il donna à la ville, un temple de marbre et d'or, devant lequel ensuite se dressa sa propre statue.

Il ne néglige pas non plus l'autre dieu qu'il avait invoqué avant Pharsale, et qui était le patron d'un des arts où il excellait. Entre autres grands desseins, il avait formé celui d'élever à Mars un temple plus vaste qu'aucun temple au monde ; il voulait pour cela combler et niveler le lac où il avait donné des naumachies (Suet. 44, 1). Il n'en eut pas le temps et c'est Auguste, sous le vocable de Mars Ultor, qui réalisera ce pieux désir. Quant à Jupiter, c'est à lui qu'il adressa la couronne royale que Marc Antoine essaya un jour de mettre sur sa tête et qui fut trop froidement accueillie par l'assistance pour qu'il l'acceptât : César savait sa théologie [1].

Plus importantes sont deux créations religieuses dont il fut l'occasion et certainement l'inspirateur. D'une part, sa très réelle modération dans la victoire, les nombreux pardons qu'il accorda, lui valurent un honneur auquel nul n'aurait pensé pour Marius ou pour Sylla : il fut décidé qu'un temple serait élevé à sa Clémence, *Clementia Caesaris* (Plut. *Caes.* 57, 2 ; App. *B.C.* 2, 106) : la déesse et le héros y étaient représentés se tendant la main. D'autre part, de son vivant, il fut divinisé [2]. Il avait préparé de loin cette évolution théocratique de son pouvoir en utilisant l'ascendance mythique des Jules et, devant le Rubicon comme à Pharsale, en enrobant de providence ses initiatives et ses succès. Suivant l'exemple de Sylla, il eut soin de s'assurer, avec des résonances romuléennes, la puissance mystique de l'augurat, qu'il joignit en 47 au grand pontificat. L'année suivante, rentrant de sa campagne d'Afrique, il célébra un triomphe où l'éphémère divinisation du général victorieux revêtit une tout autre ampleur : « Dans son triomphe épique de 46, écrit Carcopino, il montre le recueillement et la gravité d'un autre âge et gravit les marches du Capitole, comme les pèlerins de la *Scala Santa*, sur les genoux. Sa ferveur pouvait être sincère. Au fronton du sanctuaire, son nom resplendissait au-dessous de ceux de la Triade, à la place de celui de Catulus, qu'on avait martelé. Dans la *cella*, face aux divinités poliades,

1. J. Carcopino, « La royauté de César et l'empire universel », dans *Points de vue sur l'impérialisme romain*, 1934, pp. 89-105.
2. J. Carcopino, *César*, dans *Histoire Générale* de G. Glotz, I 2[3], 1950, pp. 1037-1040.

étaient placés son char et une statue de bronze qui le représentait debout, sur le globe du monde, et dont le socle portait la dédicace à lui offerte par le Sénat : *A César le demi-dieu*, ἡμιθεός dans le grec de Dion, en latin *heros* ou *semideus*. Abîmé dans son oraison, César avait beau sembler ne pas les voir : c'était devant les images de sa propre gloire qu'il était prosterné. » Dès lors les choses vont vite : fondation d'une troisième confrérie de Luperques, celle des Julii, siège d'or au Sénat et au tribunal, char et brancard sacrés dans les processions du Circus Maximus ; bref, dit Suétone (*Caes.* 76, 1), il eut « des temples, des autels, des statues près de celles des dieux, un *pulvinar*, un flamine, des Luperques et un mois — juillet — nommé d'après lui. »

La parenté vénusienne de l'Enéade facilitait cette promotion [1]. Une inscription d'Ephèse enseigne que, dès 48, la province d'Asie l'avait proclamé « dieu visible, fils d'Arès et d'Aphrodite », mettant en ménage, à la manière grecque, son aïeule et son dieu patron. Dès lors, dit encore Carcopino, « ayant tout d'un dieu, César en assume la dénomination. En Italie même, de simples particuliers, dans un élan de reconnaissance, l'avaient spontanément inscrite sur la pierre, tel ce bourgeois de Nole, qui, nommé duumvir de son municipe par la grâce de César, n'a rien trouvé de mieux pour le remercier. Le Sénat la lui impose officiellement au début de 44 et César ne la refuse pas. On a suspecté le témoignage de Dion à cet égard (44, 6, 4), parce que Dion dénomme le nouveau dieu Zeus Ioulios, Jupiter Iulius, ce qui, à la lettre, serait, en effet, trop fort pour être vraisemblable. Mais Dion est un Grec, dont la langue ne dispose, pour *deus* et *diuus*, que d'un vocable, θεός, et pour qui, au surplus, Zeus Ioulios est un euphémisme pour *deus* ou plutôt *diuus Iulius*, tout de même que, pour les gens de Mytilène qui, vers la même époque, appelèrent leur illustre compatriote Théophane, admis par eux aux honneurs divins, du nom de Zeus Theophanès. Aussi bien les gens d'Aesernia n'ont-ils dû consacrer que du vivant de César les ex-voto *Genio diui Caesaris* (*CIL.* I² 799), et, puisque le culte de César mort n'a été institué qu'en 42, c'est le culte du *diuus Iulius* en chair et en os que Cicéron, dans sa deuxième Philippique, peu après le 19 septembre 44, blâma Antoine d'avoir négligé [2]. »

1. Schilling, *op. cit.*, p. 318, n. 4.
2. D'une bibliographie très considérable, j'extrais R. Syme, *The Roman Revolution*, 1939, pp. 47-60 (« Caesar the Dictator », contre Car-

Mort, César ouvrit encore, en effet, à la religion un chemin qu'elle ne devait pas oublier : le dieu humain devint un dieu céleste. Pendant les jeux qu'Auguste célébra en l'honneur de Vénus *Genetrix*, « une comète fut aperçue au nord, pendant sept jours ; elle se levait vers la onzième heure du jour et son éclat était visible de toutes les parties du monde. Selon les croyances populaires, cet astre annonçait que l'âme de César était admise parmi les dieux immortels ». En conséquence, Auguste plaça un astre comme insigne sur la tête de la statue de César qu'il consacra ensuite sur son Forum (Plin. 2, 94). Dans la littérature, le *sidus crinitum* a généralement cédé la place à une étoile et, dans Ovide (*Met.* 15, 840-842), c'est Vénus qui est chargée par Jupiter d'enlever l'âme du cœur meurtri de son petit-fils et d'en faire une étoile qui, à jamais, veillera sur le Capitole et sur le Forum [1].

Sous ces maîtres qui, avec plus ou moins d'audace et de « planification », orientaient dieux et cultes à leurs fins personnelles, que devenait la religion dans le peuple et dans les classes cultivées, dans la vie publique et dans la vie privée ? [2] Les quelques

copino, deuxième éd., 1952) ; A. Alföldi, « Der neue Romulus », *MH.* 8, 1951, pp. 190-215, et *Studien über Caesars Monarchie, Kungl. hum. vet.-fundet i Lund, Årsberättelse*, 1952-53 (où sont habilement utilisées les figures des monnaies) ; J. Vogt, « Zum Herrscherkult bei Julius Caesar », *Stud. pres. to D. M. Robinson*, 2, 1953, pp. 1138-1140 ; J. Bayet, « Les sacerdoces romains et la prédivinisation impériale », *BAB.* 41, 1955, pp. 453-527, repris dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 275-336 ; F. Taeger, *Charisma*, II, 1960 (v. ci-dessus, p. 504, n. 2) ; W. Burkert, « Caesar und Romulus-Quirinus », *Historia* 11, 1962, pp. 356-376 ; D. Felber, « Caesars Streben nach der Königswürde » (en deux chapitres : 1. A. Alföldi « St. ü. Caesars Monarchie » ; 2. Die Frage der Einführung des Königstums durch Caesar) dans F. Altheim, *Untersuchungen zur römischen Geschichte*, I, 1961, pp. 211-284 ; P. Grimal, « Le ' bon roi ' de Philodème et la royauté de César », *REL.* 44, 1966, pp. 254-285 ; K. W. Welwei, « Das Angebot des Diadems an Caesar und Luperkalienproblem », *Historia*, 16, 1967, pp. 44-69.

1. Schilling, *op. cit.*, pp. 316-323.

2. Cet état d'attente serait plus utilement étudié dans un livre consacré à la religion impériale. Quelques indications bibliographiques : toujours G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 1874, pp. 42-72 (« La religion romaine à la fin de la République »), et, avant tout, A. D. Nock, « Religious developments from the close of the Republic to the death of Nero », *Cambridge Ancient History*, X, 1934, pp. 465-511 ; v. aussi W. Kroll, « Die Religiosität in der Zeit Ciceros », *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 4, 1928, pp. 519-531 ; C. Koch, « Der altrömische Staatskult im Spiegel augusteischer und spätrepublikanischer Apologetik », *Religio*, 1960, pp. 176-204 (pp. 190-199, sur certaines variations de Cicéron). Une vivante et lucide recons-

sondages que permet la documentation littéraire ou épigraphique la montrent fort déchue : un sacerdoce naguère aussi puissamment chargé de valeurs mystiques que le *flamonium* de Jupiter reste vacant pendant de longues années et les fêtes encore célébrées sont surtout des divertissements. Romaine, étrusque, grecque, orientale, la superstition assure médiocrement la relève des grandes espérances et des techniques éprouvées. Indifférence, scepticisme préservent la jeunesse des scrupules et des problèmes. Les intellectuels sont lucides. Les uns, sans responsabilités dans l'État ni dans la société, font table rase, prêchent l'athéisme et la libre recherche : Lucrèce est la voix par laquelle la pensée romaine prend ainsi date devant tous les matérialistes à venir. Partagé dans sa réflexion comme il le fut dans sa vie, Cicéron paraît d'abord plus nuancé ; mais ce ne sont pas des nuances : il n'y a pas de système dans cette tête distinguée d'augure philosophe, mais une incohérence consciente et acceptée, des positions successives, des attitudes de rechange préférées suivant l'auditoire ou le confident, toutes sincères cependant grâce à l'incertitude de chacune. Émile Faguet s'est amusé à montrer que, sur tous les grands sujets, sur Dieu, sur l'âme, Voltaire adoptait sans transition, sans gêne et sans duplicité, parfois avec une égale passion, des partis rigoureusement opposés. Cicéron n'avait rien d'un voltairien et n'aimait pas les expressions si tranchées, mais on le sent à l'aise dans des contradictions où, peut-être, il ressentait surtout les deux grandes joies de l'esprit que sont la richesse et la liberté. Il est clair en tout cas que le spectacle et les leçons de cet honnête homme ne contribuaient pas à restaurer chez de plus faibles l'édifice ruiné des croyances et des pratiques. A ce dilettantisme s'oppose le sérieux d'un Varron, dont l'effort de clarification, de systématisation, a été résumé plus haut, dans les Remarques Préliminaires [1]. Mais pour qui écrivait Varron ? Pour d'autres érudits, pour la postérité, pour l'histoire : il est peu probable qu'il ait espéré agir sur l'évolution religieuse de ses concitoyens et certain qu'il ne l'a pas fait. Signe des temps : dans cette démission générale, des esprits confus, des demi-savants et de pseudo-philosophes tels que le trop fameux Nigidius Figu-

titution de l'état religieux du peuple et des magistrats au milieu du premier siècle avant notre ère est faite par J. Bayet, « Les malédictions du tribun C. Ateius Capito » [au départ de Crassus pour la guerre parthe, 55 av. J.-C.], *Coll. Lat.* 45 (= *Homm. à G. Dumézil*), 1960, pp. 31-45, repris dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 353-365.

1. Ci-dessus, pp. 112-114.

lus [1] font figure de penseurs, de guides même, pour de petits troupeaux.

Il est désagréable d'avoir à couper en ce point, sur ce minimum, la courbe historique de la religion romaine. Consolons-nous en pensant qu'Auguste est tout proche qui, de ces débris, suivant quelques grands principes, autour de quelques centres de dévotion rajeunis, saura reformer une structure, en partie artificielle certes, mais viable, à l'abri de laquelle, lentement, douloureusement, sûrement, se préparera une autre mutation.

1. Sur ce sénateur pythagoricien, ami de Cicéron, qui occupe une grande place dans le livre de J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1926, v. maintenant les quatre études réunies dans A. della Casa, *Nigidio Figulo*, 1963 ; mais toujours aussi L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néopythagoricien orphique*, 1930 ; v. ci-dessous, p. 622.

QUATRIÈME PARTIE

LE CULTE

CHAPITRE PREMIER

SACRA PUBLICA

Avant que la connaissance de cultes plus somptueux eût donné mauvaise conscience à leurs petits-fils, les Romains avaient de quoi se satisfaire avec leur vieux férial : mis à part quelques mois creux, il émaillait l'année de rituels auxquels ne manquaient ni le mouvement ni la couleur. Et combien variés ! En février, par exemple, en attendant que la société s'occupe de ses morts, les Luperques sauvages donnaient à la fois une lustration et un beau spectacle. En mars, des courses de chars à deux chevaux, les lourdes danses des Saliens renforçaient les purifications d'armes et de trompettes, et symétriquement, en octobre, à la fin de la campagne militaire, le riche complexe de l'*Equus October* était encadré par d'autres purifications pittoresques, qui commençaient, avec le mois, à la poterne de la Sœur. En avril, les purifications bénignes des *Parilia*, avec leurs feux et leurs bonds, suivaient de près l'égorgement des *Fordicidia*. Peu avant le solstice d'été, les dames s'assemblaient pour mimer Mater Matuta et encourager les prochaines Aurores. Chevaux et moindres bêtes couraient en août aux *Consualia*. On entrait en hiver avec les réjouissances des *Saturnalia*. Bref, tout ce qui devait constituer ensuite le culte le plus évolué, sacrifices, danses, processions, courses, était déjà présent, et non pas à l'état de germes mal différenciés ; les formes étaient précises et réglées selon un ordre qui venait de très loin : les *Fordicidia*, l'*Equus October*, on l'a vu, ont dans les rituels védiques des répondants exacts qui en expliquent les singularités ; dans l'état-civil et les gestes des célébrantes, les *Matralia* reproduisent l'image originale que le *ṚgVeda* donne de la déesse Aurore...

L'acte essentiel, le sacrifice, se fait dans des formes aussi préromaines : si Palès, déesse des troupeaux, ne reçoit que des

offrandes lactées comme le dieu védique du bétail, mythologiquement et rituellement, n'est qu'un mangeur de gruau [1], les autres cultes requièrent des victimes animales (et cela, malgré l'affirmation contraire de quelques auteurs anciens, dès le début), et les conditions, la forme de ces sacrifices rejoignent encore les faits indiens. Sauf dans quelques rituels aberrants, les victimes usuelles, hiérarchisées en système comme le montrent les *suouetaurilia*, sont les bovidés, les ovins, les porcins, à quoi s'ajoute le cheval aux Ides d'octobre ; le porc remplaçant le bouc, c'est la liste même des bêtes que les théoriciens indiens et déjà indo-iraniens déclaraient propres au sacrifice : sous l'homme, victime théorique, venaient dans l'ordre le cheval, le bœuf, le mouton, le bouc. Les *suouetaurilia* réservés à Mars rappellent non seulement les *trittyes* grecques mais, plus rigoureusement, le sacrifice à Indra d'un taureau, d'un bélier et d'un bouc. Ici et là, même exigence de la perfection de la victime et vérification, jusque dans ses entrailles, qu'elle répond au besoin de la cérémonie. Ici et là, contrairement à l'usage grec, même réduction de la portion divine à quelques organes vitaux, brûlés sur le feu spécial du sacrifice... Bref, pas plus que leur panthéon, les premiers colons du Palatin, de l'Esquilin et du Quirinal n'ont eu à inventer le gros de leur pratique : ils en avaient hérité la tradition, et le reste s'est fait, jusqu'aux larges emprunts étrusques et grecs, dans la ligne de cette tradition.

Ceci rappelé, c'est en principe le culte de la Rome républicaine que nous observerons, non pas dans son achèvement, puisqu'il ne sera jamais achevé, mais dans l'équilibre qu'il a trouvé pour quelque temps au lendemain de la seconde guerre punique : les principaux éléments sont alors réunis, durcis peut-être par des siècles de direction pontificale. Quelques indications, là où elles seront possibles, situeront ces faits par rapport à leur passé et quelques vues seront ouvertes sur leur avenir [2].

La distinction première est celle des *sacra publica*, c'est-à-dire ceux qui sont faits au profit et par les soins soit de Rome dans son ensemble soit de ses divisions officielles (*curiae*, *pagi*, etc.), et des *sacra priuata*, c'est-à-dire ceux qui sont faits pour et par les individus, les *gentes*, les groupements non officiels. L'État ne se désintéresse pas des cultes privés ; il en reconnaît l'utilité. Pour les cultes gentilices même, il arrive qu'il intervienne et en

1. Ci-dessus, p. 388, n. 3.
2. Dans tout ce qui suit, je m'en tiens, sauf indication contraire, à la doctrine de Wissowa, pp. 380-479.

assure le maintien, soit quand la famille est en voie d'extinction, soit si les frais des cérémonies passent ses moyens. Il les contrôle aussi, veillant à ce qu'ils ne troublent pas l'ordre et vérifiant qu'ils ne gênent pas l'exercice du culte national. Ses spécialistes enfin donnent les consultations qu'on leur demande sur l'opportunité ou la procédure d'actes sacrés. La séparation n'en est pas moins profonde. Le *priuatus* qui manque à ses obligations religieuses, qui devient *impius*, n'est pas plus passible de sanction que le parjure : c'est affaire entre lui et les dieux ; tout au plus, le magistrat moral qu'est le censeur a-t-il pouvoir de le dégrader : ainsi fit Caton, quand il « enleva son cheval » à un nommé L. Veturius *quod tu, quod in te fuit, sacra stata sollemnia capite sancta deseruisti* (Fest. p. 434 L[2]). L'État peut certes confier à une *gens* ou laisser aux soins d'une *gens* un culte d'intérêt public ; mais cette sorte de délégation n'ouvre pas une catégorie intermédiaire ni mixte : les *sacra priuata* de la *gens* ne se confondent pas avec ceux de sa mission.

Dans le domaine privé comme pour le compte de l'État, la plupart des actes sacrés se font à des temps ou dans des circonstances prévus, parce que le *ius sacrum* les y requiert. D'autres sont improvisés, dans des formes régulières certes, mais pour répondre à un besoin nouveau et sur l'initiative de celui ou de ceux qui ont qualité pour en décider. Ce second groupe enrichit le premier : beaucoup des actes ainsi produits par des occasions particulières sont entrés dans la pratique périodique.

Un des principaux moyens de ces nouveautés est le *uotum*, promesse solennelle et généralement conditionnelle [1] : si la divinité à laquelle il s'adresse accorde tel bienfait, soit dans l'instant, soit avant le terme d'une période qu'il précise, le *uouens* engage le groupe qu'il représente légitimement à faire une offrande, à célébrer une fête, à fonder un autel ou un temple [2]. Ainsi, sur le champ de bataille, le général voue souvent un temple à un dieu de son choix. Quand une épidémie, une famine ou les victoires répétées d'Hannibal en Italie menacent Rome dans son existence, les autorités compétentes font des *uota quinquennalia*, promettant ceci ou cela si, au terme des cinq années qui viennent, la République du peuple romain des Quirites se retrouve sauve (Liv. 22, 10, 2 ; 31, 9, 9...). L'*euocatio*,

1. Ce caractère contractuel du *uotum*, combattu par Latte en 1950, paraît admis en 1960, p. 42.
2. H. Bardon, « La naissance d'un temple », *REL.* 33, 1955, pp. 166-182.

par laquelle le général romain promet un culte aux dieux de l'ennemi s'ils désertent leurs actuels adorateurs, est une variété de *uotum*. L'étroite parenté du *ius sacrum* et du *ius ciuile* se manifeste dans les expressions qui définissent la situation mystique de celui qui a formulé le vœu : il est *uoti reus* dès qu'il s'est engagé ; s'il obtient du dieu ce qu'il a demandé, il devient *uoti damnatus* jusqu'à ce que, à son tour, il se soit acquitté (*soluere, reddere*). Si la chose promise est un temple ou un objet, le *uouens* sera libéré au moment de la *dedicatio*, sorte de remise publique au dieu ; en matière privée, la *dedicatio* fait que l'objet donné *pro sacro habetur* (*Digeste*, 1, 8, 6, 3 ; 1, 8, 9) et qu'il sera impie, mais non sacrilège, d'en violer le statut ; si la *dedicatio* est faite au nom de l'État, la chose devient *sacra*. Une forme aberrante, bien intéressante, est la *deuotio*, par laquelle le général romain en difficulté achète la victoire qu'il désespère de gagner en se livrant, lui et l'armée ennemie, à Tellus et aux dieux Manes [1] ; il dépose ses pouvoirs entre les mains du grand pontife, se place debout sur un javelot posé à terre, la tête voilée, une main au menton, et récite la formule qui l'engage ; puis il se précipite dans les rangs ennemis où, sauf fâcheux miracle, il tombe percé de coups. Dans ce cas, on le voit, le prix est payé, imposé d'avance au dieu, donnant au rituel une allure violente, contraignante, presque magique. Si le général échappe pourtant, il reste *impius*, sans *piaculum* possible, durant toute sa vie.

Un autre moyen générateur d'actes religieux nouveaux, de type prévu mais spécifiés dans leurs détails selon les circonstances, est constitué par les diverses mesures réparatrices. Les Romains sont attentifs à tout ce qui risque de compromettre ou compromet sûrement la *pax*, la *uenia deum*, objet de tout le culte. Il y a d'abord les souillures et fautes involontaires, souvent inconscientes, souvent même inconnues, que le cours ordinaire de la vie, l'usage normal des choses ne peuvent pas ne pas produire : d'où, dans le domaine privé comme dans le public, quantité de *lustrationes*, les unes périodiques et obligatoires, les autres facultatives et occasionnelles, qui rétablissent les rapports entre hommes et dieux sur une base saine et qui, par conséquent, s'accompagnent presque toujours de rites tournés

1. Sur la formule de la *deuotio*, v. ci-dessus, pp. 108-110. Le général, à sa place, peut dévouer un de ses subordonnés, mais cela ne change rien à l'économie de l'opération. A. Namitok, « Ty lie », *Trav. du* 1er *Congrès intern. de Folklore* (Paris, 1937), 1938, pp. 162-165 a signalé un usage tcherkesse (circassien) très analogue à la deuotio [*T'ə Ləye* « bélier superflu »], dont, à vrai dire, aucun autre Tcherkesse n'a pu me donner confirmation.

vers l'avenir : prières pour la sauvegarde, la fécondité, etc... Il y a aussi les prodiges, avertissements menaçants et obscurs, ceux du moins, en matière publique, que le Sénat retient (*suscipere*) des invraisemblables rapports soumis à son appréciation ; ceux-là donnent lieu, après consultation des prêtres compétents, à une sorte de parade, la *procuratio* : lustration de la ville ou d'une partie de la ville, mais aussi, sur l'avis des prêtres (généralement les décemvirs, d'après les Livres Sibyllins), diverses cérémonies traditionnelles ou entièrement neuves : celles de 207, étudiées plus haut [1], sont restées célèbres. Enfin, il y a les fautes caractérisées contre le *ius sacrum* dont les particuliers ou l'État sont conscients et qui les rendent *impii* ; celles-là sont matière à *piacula*, du moins quand elles n'ont pas été effrontément volontaires ; un type fréquent de faute est l'accomplissement défectueux d'un rituel : celui-ci doit être recommencé (*instaurare*) et accompagné de victimes expiatoires, souvent plus coûteuses que celles d'un sacrifice ordinaire.

Quant à ceux qui ont qualité pour engager et acquitter une collectivité, la République ou une *gens*, ce sont ses chefs naturels : le *pater familias*, les magistrats *cum imperio*. Si les circonstances font qu'un magistrat *sine imperio* doive décider en ces matières, il lui faut, fût-il censeur, demander et recevoir son mandat du peuple (*populi iussu facere*).

L'acte fondamental, soit autonome, soit partie intégrante d'opérations plus complexes, est l'offrande d'un bien de consommation, spécialement d'une matière alimentaire, par exemple les prémices des céréales, des fèves, du raisin, du vin doux, le plus souvent un animal, qui est la matière par excellence des *sacrificia* [2]. Sauf pour le Cheval d'Octobre, que non seulement la victime, mais le mode de mise à mort et les rites connexes placent à part, le cours du sacrifice animal est constant. A côté de l'autel, *ara*, qui s'élève en face du temple, est placé le foyer portatif, *foculus*, symbolisant apparemment le *focus* du sacrifiant [3], et sur lequel sont faites des libations préliminaires de vin et d'encens (*ture et uino*). Lorsque la victime, couronnée et ornée de bandelettes, a été amenée par le personnel du temple

1. Ci-dessus, pp. 479-480.
2. Bon exposé de Latte, pp. 379-392, sur le sacrifice. Le travail fondamental reste S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, 1915 ; v. toujours aussi K. Krause, *De Romanorum hostiis*, *Diss. Marburg*, 1893, et son article « *hostia* » dans *RE.*, Suppl. V, 1931.
3. V. ci-dessus, pp. 321-322.

devant l'autel, le sacrifiant paraît, portant sa toge de la manière archaïque qui s'appelle encore *cinctus Gabinus* et qui lui dégage les bras. Un *praeco* commande le silence et, pour couvrir tout bruit dirimant, un *tibicen* commence à jouer. Après les offrandes préliminaires, le sacrifiant *immolat* l'animal, c'est-à-dire l'asperge de vin, verse sur lui la *mola salsa*, cette farine d'épeautre torréfiée, trempée de saumure, que préparent les Vestales [1], et, sans couper, passe sur le corps, de la tête à la queue, la pointe du couteau sacrificiel : la chronique conservait le souvenir d'animaux qui, ainsi *immolati* et intacts, avaient réussi à s'échapper et à gagner la forêt. Jadis le sacrifiant poursuivait l'opération mais, dans le rituel classique, se sont des spécialistes, les *uictimarii*, qui tuent l'animal. Les *exta*, qui forment la part du dieu — foie, poumon, fiel, cœur, épiploon (le cœur seulement depuis environ 260, d'après Plin. *N.H.* 11, 186 [2]) — sont prélevés et mis à la broche ou placés dans une *olla*. Quelques autres morceaux, résumant sans doute l'ensemble du corps, *augmenta* et *magmenta*, y sont joints [3]. Le sacrifiant pose le tout sur l'autel où les viandes sont brûlées et ainsi expédiées à destination (*exta reddere*, *porricere*). La préparation des *exta* donne lieu à un examen minutieux de la disposition et de la forme des organes ; s'ils sont normaux, le sacrifice suit son cours (*litatio*, *litatum est*) ; si quelque anomalie est remarquée, la victime est déclarée impropre, l'opération annulée et une nouvelle victime, dite *succidanea* (Gell. 4, 6, 6), substituée à la défaillante [4]. Le reste du corps, *uiscera* (« tout ce qui est entre les os et la peau », c'est-à-dire la chair : Serv. *Aen.* 6, 253), est réputé profane [5] et consommé, par le sacrifiant et ses invités dans le culte privé, par les prêtres dans les sacrifices où ils officient pour la République.

Les animaux, pris usuellement dans les trois espèces qui, réunies, forment les *suouetaurilia*, doivent avoir certaines corrélations symboliques avec les divinités qui les reçoivent. Selon une règle assez généralement respectée, les dieux veulent des

1. Ci-dessus, p. 325.
2. C'est ainsi que l'on comprend généralement ce texte peu clair ; mais il se peut qu'il s'agisse du cœur dans les *exta* non pas en tant qu'offerts en sacrifice, mais en tant que consultés par les haruspices ; v. ci-dessous, p. 595, n. 2.
3. Varr. *L. L.* 5, 112.
4. G. Capdeville, « Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome », *MEFR* (*Antiquité*), 83, 1971, pp. 283-323 ; la portée de cette étude dépasse ce qu'annonce le titre.
5. E. Benveniste, « *Profanus* et *profanare* », *Coll. Lat.*, 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, pp. 46-53.

mâles et les déesses des femelles [1]. Jupiter et Junon préfèrent les bêtes blanches, les Di Manes et le nocturne Summanus les noires, Vulcain les rouges ; Jupiter les mâles châtrés [2], Mars les mâles entiers. A l'époque où la Terre est grosse de la moisson à venir, ce sont des vaches pleines, *fordae*, qui lui sont livrées. Suivant les circonstances, les animaux sont choisis adultes ou bien tout jeunes, mais déjà parfaits : *hostiae maiores*, *hostiae lactentes*. Dans les grandes détresses publiques, de véritables hécatombes, et davantage, sont commandées : *bubus Ioui trecentis* après Trasimène (Liv. 22, 10, 7) [3].

Avant l'adoption du calendrier, c'est-à-dire sans doute pendant la plus grande partie des temps royaux, plus tard encore peut-être, nous ne savons selon quel comput les fêtes se répartissaient dans le temps. Il est probable que le tableau ne différait pas sensiblement de ce que montre, codifié, l'année soli-lunaire du calendrier dit de Numa. Les lunaisons, nommées d'un vieux mot indo-européen, *menses*, y jouaient peut-être un plus grand rôle, mais la plupart de ces fêtes sont réellement ou mystiquement liées à une saison et le début printanier du nouveau cours paraît bien primitif. Le calendrier acquis, une science minutieuse et subtile y détermina la part du sacré [4].

1. Mais une autre règle peut interférer : celle qui attribue aux femelles une valeur supérieure, Serv. *Aen.* 8, 64.

2. « *QII.* 11 (« *Ioui tauro uerre ariete immolari non licet* ») », *REL.* 39, 1961, pp. 241-250. Ainsi rapproché de *uerre ariete*, *tauro* ne peut désigner qu'un taureau non châtré ; même si, dans des circonstances particulières, la règle n'est pas respectée.

3. Sur ces spécifications, v. l'article de G. Capdeville cité ci-dessus, p. 550, n. 4.

4. Wiss. pp. 432-445. Sur les calendriers, il faut toujours se reporter aux pages que Th. Mommsen leur a consacrées dans *CIL.* I², 1893, pp. 203-339, notamment pp. 283-304. Mais, depuis Mommsen, le nombre des inscriptions où interviennent des calendriers a doublé et l'on dispose du corpus complet des Fastes dans A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII, 2, 1963, avec d'importants commentaires. Sur le calendrier préjulien d'Antium, publié (C. Mancini) dans les *NS.* 1921, pp. 73-141, v. G. Vaccai, *Le feste di Roma antica con aggiunte sul Calendario anziano, precesariano*, 1927 ; M. P. Nilsson, « Zur Frage nach dem Alter des vorcäsarischen Kalenders », 1922, repris dans *Opuscula Selecta* II, 1952, avec, pp. 985-987, une discussion contre A. K. Michels, « The Calendar of Numa and the Pre-Julian Calendar », *TAPhA.* 50, 1949, pp. 320-345. Ce dernier auteur a ensuite publié une très utile étude d'ensemble, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967. V. en outre E. Gjerstad, « Notes on the Early Roman Calendar », *Acta archaeologica*, 32, 1961, pp. 193-214. Les calendriers en images sont aussi à considérer. H. Stern

Le classement des jours est fait dans deux cadres, *dies festi* et *profesti*, *dies fasti* et *nefasti*, où sont respectivement mises en œuvre les notions de *feriae* et de *fas* [1]. La seconde, métaphysique, et qui a donné lieu à bien des controverses, a été définie dès le début de ce livre : les *dies fasti* sont ceux qui donnent à l'action profane de l'homme une base mystique, *fas*, qui lui assure des chances de bien se faire ; les *dies nefasti* sont ceux qui ne lui donnent pas une telle base [2]. Le mot *feriae* n'est que descriptif et négatif. Au sens large, ce sont les temps où l'homme renonce à ses activités profanes et qu'il réserve aux dieux, avec ou sans acte cultuel caractérisé ; en conséquence les *dies festi* sont attribués aux dieux, les *profesti* abandonnés aux hommes pour la conduite des affaires privées et publiques (Macr. 1, 16, 2). Tel est le plus vieil enseignement, qui s'est altéré plus tard, et diversement, *feriae* recevant souvent un contenu positif, du genre « fête », dont *dies festus* restait exempt, ou parfois à l'inverse ; mais cela ne concernait que les théoriciens : pratiquement, la quasi totalité des *feriae* et, avec elles, des *dies festi*, avaient un contenu religieux, des cérémonies. Les deux cadres sont donc bien différents dans leur principe : l'un (*fasti-nefasti*) définit les jours du point de vue de l'action humaine, le concept direct étant favorable à cette action ; l'autre (*festi-profesti*) les définit du point de vue de la propriété divine, le concept direct affirmant cette propriété. Si donc — à quelques exceptions près qui doivent expliquées, justifiées, comme exceptions — tous les *dies festi* sont *nefasti*, la réciproque n'est pas vraie : d'autres raisons mystiques que le respect de la propriété divine peuvent déconseiller à l'homme d'agir à certains jours [3].

a tiré des renseignements de grande valeur, même pour l'ancienne religion, d'un tel calendrier du IVe siècle ap. J.-C., conservé en plusieurs exemplaires remontant à un archétype carolingien : *Le calendrier de 354, étude sur son texte et ses illustrations*, 1953. Récemment un calendrier en mosaïque a été exhumé en Tunisie, à el-Djam (anciennement Thysdrus) : L. Foucher, « Découvertes archéologiques à Thysdrus en 1961 », *Notes et documents de l'Université de Tunis*, 5, 1962, pp. 30-52 ; H. Stern lui a consacré plusieurs importants articles : avant les deux qui ont été cités p. 224, n. 2, « L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'el-Djem », *Cahiers de Tunisie* (*Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis*), nos 45-46, 1964, pp. 21-33.

1. Sur la théorie des jours, v. les chap. 15 et 16 du premier livre des *Saturnales* de Macrobe : on y mesure la complexité de la matière.

2. Ci-dessus, pp. 144-145.

3. Sur les jours fastes et néfastes, v. J. Paoli, « Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes », *Revue historique du droit français et étranger*, 4e série, 29, 1952, pp. 293-327, et « La notion de temps faste et de temps comitial (Varron, *De l. l.* 6, 31 et 32) », *REA*. 56, 1954, pp. 121-149 ; A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967, pp. 48-54.

Les *feriae* peuvent être régulières ou extraordinaires et, dans ce dernier cas, être produites par un vœu ou entraînées par un *piaculum* ou une *lustratio*. *Priuatae*, elles peuvent concerner des individus (*feriae singulorum* : ainsi le *flamen Dialis* est *quotidie feriatus*, c'est-à-dire entièrement consacré au service de son dieu ; sa femme, la *flaminica Dialis*, dès qu'elle entend le tonnerre, se trouve *feriata* et le reste jusqu'à ce qu'elle apaise les dieux ; l'héritier d'un homme mort sur un bateau et jeté à la mer doit, comme *piaculum*, offrir un sacrifice et *ferias observare* pendant trois jours) ; ou bien elles peuvent être familiales (*feriae familiarum* : *dies natales*, *operationis*, *denicales* : jours de naissance, de sacrifices privés, de purification de la famille où il y a eu un décès, *funesta familia*, Fest. p. 348 L[2]) ou concerner tout autre groupe stable (les divers corps de métier, etc.). *Publicae*, elles se divisent en *statiuae* (ou *statae annuae*), *conceptiuae*, *imperatiuae*. Les troisièmes sont « commandées » par une circonstance imprévue, en général par la *procuratio* d'un prodige, telles ces *feriae nouendiales* qui suivent toujours une pluie de pierres (neuf jours d'impureté, comme pour une *funesta familia*, suivis de la *procuratio*). Les secondes, presque toutes liées à la vie agraire, sont mobiles et fixées (*concipiuntur*) chaque année par les magistrats ou les prêtres, telles les *feriae sementiuae*, les *Ambarualia*, l'*augurium canarium*. Restent les *statae annuae*, à jour fixe, qui constituent le férial des calendriers, — du moins celles qui concernent le peuple dans son ensemble et non une de ses fractions, ce qui explique notamment l'omission du *Septimontium* du 11 décembre, fête réservée aux *montes*.

Négativement, donc, les *feriae* se définissent par l'abstention de toute activité profane. Mais, s'il était facile de suspendre les affaires de l'État, la justice et les opérations militaires étaient déjà plus exigeantes et il était impossible que la vie économique de la cité fût interrompue. Aussi toute une casuistique s'est développée, atténuant l'exigence théorique : les pontifes, dit Macrobe (1, 16, 9-10), affirmaient que les *feriae* étaient souillées si quelque *opus* se faisait quand elles étaient *indictae aut conceptae* ; mais il y avait des exceptions : était permis un *opus* ayant quelque rapport avec la religion, ou très urgent, ou qu'il eût été dangereux d'omettre ; d'autres, ajoutaient : tout *opus* déjà commencé et qui pouvait se poursuivre *sine institutione noui operis*, — et cela, interprété largement, devait

61-83, dont quelques thèses sont discutées dans le second appendice de *ME*. III (notamment à propos du rapport des *dies festi* et *nefasti*).

autoriser bien des choses. D'ailleurs une autre règle, notée par Macrobe dans le même passage, prouve que l'*opus* en général était prévu et toléré : il n'était pas permis que le *rex sacrorum* ni les flamines (il s'agit des *maiores* ; et Servius *Georg.* 1, 268, joint les *pontifices* : soit tous les plus hauts prêtres) vissent, pendant les *feriae*, un *opus* en cours ; aussi étaient-ils précédés d'un *praeco* qui avertissait qu'on s'en abstînt et quiconque négligeait cet ordre était frappé d'une amende.

En pratique, comme il a été dit plus haut, les *feriae publicae* ont un contenu de rites plus ou moins complexes, adressés à une ou à plusieurs divinités. Il y en a 61, *statae*, dans l'année : toutes les Ides, qui sont *feriae Iouis*, trois des Calendes (celles de mars, de juin, d'octobre, ces dernières logeant respectivement la fête de Carna et le rite du *tigillum sororium*), les Nones de Juillet (*Nonae caprotinae*), et en outre 45 fêtes désignées par des noms particuliers. Leur répartition a donné lieu à des remarques intéressantes, dues principalement à Wissowa ; 1° à l'exception des seuls *Poplifugia* du 5 juillet, aucune fête ne tombe entre les Calendes et les Nones, ce qui suggère que le classement suivant les quartiers de la lune est fort ancien puisque c'est seulement aux Nones que le *rex sacrorum*, prolongeant certainement un usage royal, publie sur le Capitole les *feriae publicae* qui auront lieu dans le mois ; 2° à l'exception du *Regifugium* du 24 février et des *Ecurria* du 14 mars, toutes les *feriae* tombent des jours impairs (à partir du premier jour du mois), ce qui suggère que leur classement par jours est postérieur à l'adoption du calendrier (on remarquera que, à en juger par le second élément de ces composés symétriques, les rites des mystérieux *Regifugium* et *Poplifugia* supposaient, sans doute pour la conjurer, une rupture de l'équilibre politique, une anomalie : leurs deux places dans le calendrier sont aussi contre la règle) ; 3° par une conséquence de la règle précédente, jamais deux *feriae* ne se suivent immédiatement ; celles qui occupent plusieurs jours (comme les *Carmentalia* : 11 et 15 janvier) ou des fêtes étroitement liées (comme les deux groupes fériés de Consus et d'Ops : 21 et 25 août, 15 et 19 décembre ; les énigmatiques *Lucaria* : 19-21 juillet) sont coupées par un intervalle, généralement de trois jours, plus rarement d'un seul ; 4° d'autre part, il y a des distributions ou des symétries naturelles : les fêtes agraires jalonnent bien entendu le temps d'activité du paysan ; les fêtes militaires d'octobre, dans leur disposition et par leur contenu, répondent à celles de mars, comme il est naturel pour la clôture et l'ouverture de la saison guerrière ; un

« *agonium* » mal connu (11 décembre : *Sol Indiges*, δαφνηφόρος καὶ γενάρχης,, d'après Lyd. *Mens.* 4, 155) équilibre juste à six mois la fête de l'Aurore (*Matralia* : 11 juin) [1] ; 5° enfin certains *dies festi*, très peu nombreux si l'on fait abstraction de quelques Ides et Calendes, concentrent sur eux plusieurs matières (17 mars : *agonium Martiale* et *Liberalia* ; 23 décembre : *feriae Iouis* et *Larentalia*).

La division en *dies fasti* et *nefasti*, simple dans son principe, est compliquée par des subdivisions que des sigles signalent sur les calendriers de pierre, et l'un de ces sigles résiste à l'interprétation. Les 235 *dies fasti* (marqués F, par opposition à N), ouverts à l'action profane, en particulier juridique (*lege agere*), ne le sont pas tous à l'action politique essentielle, qui est la réunion du peuple en *comitia* (*agere cum populo*) ; ceux qui le sont, et par conséquent offrent la plus grande disponibilité, au nombre de 192, s'appellent *comitiales* (marqués C). Mais que signifie le sigle NP (N') qui marque 52 jours, tous de *feriae publicae* ? Malgré des tentatives répétées, le problème n'est pas éclairci [2] ; la solution en serait sans doute donnée par une glose de Festus (p. 283 L[2]), si elle était moins mutilée. La pratique pontificale distinguait en tout cas quelques journées mixtes, dont une partie était faste, l'autre néfaste. Onze jours dits *intercisi* (marqués EN : *endotercisi*) étaient *nefasti* au début et à la fin, *fasti* dans l'intervalle (Varr. *L.L.* 6, 31) ; parmi eux se trouvent huit vigiles de *feriae publicae*. Trois jours dits *fissi* (Serv. *Aen.* 6, 37) étaient d'abord *nefasti*, et *fasti* seulement après qu'une certaine opération sacrée avait été accomplie ; les calendriers les marquent plus explicitement : *Q(uando) R(ex) C(omitiauit) F(as)*, le 24 mars et le 24 mai (tous deux le lendemain d'un *tubilustrium*) ; *Q(uando) ST(ercus) D(elatum) F(as)*, le 15 juin (le jour où le *stercus* est enlevé de l'*aedes Vestae*). La

1. Le sens de ces symétries reste parfois énigmatique : pourquoi des Volcanalia en août, des Saturnalia en décembre, sont-ils logés au jour central de l'intervalle étroit qui sépare une fête de Consus et une fête d'Ops ?

2. Ce sigle marquerait les *feriae publicae* : Wiss. p. 438 et n. 1 (approuvé par Latte, p. 2 et n. 3) ; il vaudrait « *nefas, feriae posteriores* », c'est-à-dire postérieures à un prétendu « férial de Janus » d'avant la communauté Quirinal-Septimontium : J. Paoli, *REL.* 28, 1950, pp. 252-279 (contra : G. Dumézil, *RHR.* 139, 1951, pp. 208-215, et *REL.* 33, 1955, pp. 105-108 ; Latte, *loc. cit.*) ; il désignerait les fêtes auxquelles prennent part les pontifes : A. Piganiol, *Annuaire du Collège de France*, 1950, p. 200. V. en dernier lieu A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967, pp. 61-88, 134 (seraient marquées NP les *feriae publicae statiuae uniuersi* populi *communes, feriae publicae pro* populo), avec ma discussion dans le second appendice de *ME.* III.

répartition des *dies fasti* (et *comitiales*) et des *nefasti* sur l'année est extrêmement inégale, sans raison apparente : septembre et novembre sont presque totalement *fasti* [1], alors que la moitié de juillet, les deux tiers de février et d'avril sont *nefasti*.

Une catégorie toute différente est celle des *dies religiosi*. Sauf cas d'absolue nécessité, y était réputée mauvaise toute action publique, laïque et religieuse (et ce dernier point les distingue bien des *dies nefasti*) ; ils étaient *neque praeliares neque puri neque comitiales* (Macr. 1, 16, 24), impropres au mariage (*ibid.*) et généralement au commencement de toute entreprise (Gell. 4, 9, 5). C'était là une notion expérimentale : les jours ainsi marqués d'une sorte de *nota infamiae* par décision du Sénat avaient prouvé dans l'histoire qu'ils étaient dangereux, hostiles, tels les anniversaires de graves défaites, la Crémère et l'Allia (tous deux le 18 juillet) ; la généralisation de fâcheux souvenirs avait fait ranger dans ce groupe tous les lendemains (*dies atri*) de Calendes, de Nones et d'Ides ; pour les dangers mystiques qu'ils comportaient par nature, y figuraient aussi les jours où notre terre et son sous-sol, le monde des vivants et celui des morts entraient en communication (*Parentalia*, *Lemuria*, les trois jours où *mundus patet*), de même que ceux où les talismans de Rome, si l'on peut dire, prenaient l'air (du 7 au 15 juin, ouverture de l'*aedes Vestae* ; en mars et en octobre, les jours où les Salii utilisaient publiquement les *ancilia*). Ce n'était là qu'une officialisation de la notion de « mauvais jour » (on disait aussi *dies uitiosus*) dont les superstitions modernes sur le « vendredi 13 » donnent une idée et que le paysan romain connaissait bien. Mais, comme c'est généralement le cas pour ce que les Romains qualifiaient de *religiosus*, il ne s'agissait pas d'une interdiction proprement dite : le Sénat enregistrait, signalait seulement que ces jours avaient fait leurs mauvaises preuves, mais sans effet sur la doctrine pontificale existante. Ainsi s'explique que les trois jours où *mundus patet* (24 août, 5 octobre, 8 novembre), ainsi que le *dies Alliensis*, soient marqués C, *comitiales*, dans les calendriers et que la plupart des *dies atri* soient marqués F, *fasti*.

1. Il se peut que le « blanc » que constitue septembre soit une conséquence de la disparition de la royauté et, naturellement, d'une partie considérable des fêtes liées personnellement au *rex*. Il est remarquable que le seul jour *nefastus* y soit les Ides, *dies natalis* du temple de Jupiter O. M., *rex* sur le Capitole, et que les Calendes du mois soient le *dies natalis* des temples de Juno *Regina* (392) et de deux variétés de Jupiter (Liber, ancien ; Tonans, sous Auguste). Pour novembre, on ne voit aucune explication.

Ce résumé sommaire donne au moins une idée de la minutie avec laquelle les pontifes et les magistrats ont, au cours des siècles, travaillé sur les notions fondamentales. Mais celles-ci — *fas, feriae* — sont certainement des plus archaïques : la réflexion n'a fait que raffiner des usages, des classements qui, moins précis peut-être, avaient précédé le calendrier que nous connaissons.

Les contenus des *feriae publicae* ou *priuatae* étaient fort divers. Le sacrifice y était essentiel, mais bien des rites efficaces s'y ajoutaient, l'enveloppaient et parfois recevaient plus d'intérêt. Ainsi la procession circumambulatoire des *lustrationes*, qu'il s'agît de l'*ager Romanus* ou du champ qui entoure la villa, valait par elle-même : elle dessinait une barrière invisible contre ces ennemis invisibles que, d'autre part, les danses armées des Salii effrayaient par des gestes et du bruit. Les courses de chars (*bigae*), développant les avantages mystiques de la compétition, dégageaient un vainqueur, ouvraient opportunément aux *Ecurria* le temps des exploits et, aux Ides d'octobre, manifestaient le cheval que Mars voulait pour victime. Le repos même des animaux, leur « fête », durant certains jours (*Vestalia*) avait vertu revigorante, comme les lanières des Luperques vertu fécondante.

Au cours du IVe et surtout du IIIe siècle, quand le commerce, la puissance, des guerres plus lointaines ne permirent plus aux Romains d'ignorer la richesse et l'ampleur des usages grecs, toute cette fantaisie des rituels nationaux parut rapidement vieillotte, pour ne pas dire démodée. Elle ne fut pas emportée, supprimée comme la mythologie : un conservatisme naturel et réfléchi ne permettait pas que des cérémonies qui avaient pourvu à la sauvegarde et à la croissance de la cité fussent abandonnées. Mais, dépouillés souvent du mythe et même du théologème qui les justifiaient (pensons aux *Matralia*), quelque peu ridiculisés, aux yeux d'hommes qu'un nouveau savoir éclairait, par un accoutrement et par des mouvements surannés (tels les Salii) quand ce n'était pas par des violences primitives et sauvages qui offusquaient en outre un goût en train de s'épurer (ainsi les *Lupercalia*), ces rites, obstinément maintenus, ne satisfaisaient pas plus la masse populaire, facilement ouverte aux choses du dehors, que la classe dirigeante, tiraillée (ainsi, à l'extrême, Caton) entre sa fidélité aux « *antiquitates* », aux « *origines populi Romani* » et l'évidence de la supériorité d'une culture qui s'offrait du sud et de l'est et venait la séduire jusque chez elle. On pouvait même se demander si des rites si frustes continuaient à satisfaire des dieux à qui des *interpretationes* précoces avaient

transmis les bonnes manières des Olympiens. C'est le sentiment de cette insuffisance qui, avec les précautions d'usage, introduisit à Rome les rites étrusques et surtout le *graecus ritus*.

A vrai dire, depuis que les Étrusques l'avaient dominée, Rome n'avait jamais été fermée aux emprunts. On l'a vu pour les dieux, et c'est aussi vrai pour les rituels. Une cérémonie aussi nationale que le triomphe venait d'Étrurie comme le mot, lointainement grec, qui la désigne [1] ; devenu profane aux trois quarts dans sa pompe, il gardait la trace, plus ou moins comprise, de deux notions religieuses étrangères au fonds romain : le triomphateur qui montait au Capitole en tête de ses troupes, badigeonné de rouge comme la statue, était lui-même pour quelques heures le dieu dont il allait visiter la maison, Jupiter [2] ; d'autre part la grande, la totale liberté avec laquelle, dans le même temps, ses soldats lui lançaient railleries et insolences n'avait pas seulement la valeur « morale » que les écrivains mettent généralement en valeur (*respice post te, hominem te memento*), mais un effet magique de protection contre les risques invisibles que comportait une telle chance, une telle apothéose. Il nous est difficile d'imaginer le vainqueur des Gaules parcourant la Sacra Via dans toute sa gloire, tandis que ses vétérans lui crient, lui chantent, qu'il a fait ses premières armes dans le lit du roi Nicomède et qu'il n'y avait pas le dessus [3].

Ce mélange tempéré des extrêmes, la divinisation et la dérision, est une des premières contributions des *alienigenae* au tableau classique de Rome. Bien d'autres devaient suivre. D'abord les *lectisternia*. Eux aussi sont sans doute un emprunt direct aux Étrusques, à Caeré [4], mais le modèle grec (κλίνην στρῶσαι) transparaît [5] : c'est un *graecus ritus*, commandé par

1. Pour les temps plus récents, cf. A. Bruhl, « Les influences hellénistiques dans le triomphe romain », *MEFR.* 46, 1929, pp. 77-95.

2. Mme L. Bonfante-Warren, *art. cité* ci-dessus, p. 296, n. 1, donne des raisons de penser que cette divinisation du triomphateur résulte d'une réinterprétation romaine de l'original étrusque.

3. O. Höfler, « Götterkomik, zur Selbstrelativierung des Mythos », *Zeitsch. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur* 100, 1971, pp. 371-389, a cependant replacé cette « liberté » dans un ensemble de faits indo-européens (poèmes satiriques sur les dieux guerriers, Indra et þórr notamment).

4. Déjà C. Pascal, « De lectisterniis apud Romanos », *RF.* 22, 1894, pp. 272-279, avait rappelé, après des parallèles iraniens et grecs, les tombeaux étrusques où « mortui utpote dii coenantes pictura efficti reperiuntur » ; v. J. Gagé, *Apollon Romain*, 1955, pp. 168-179 : « Les lectisternes, théoxénies grecques et modèles étrusques ? ».

5. Latte, p. 243. Cf. déjà, en mycénien (Pylos, Fr. 343) *re-he-to-ro-te-ri-jo* (gén. pl.) : λεχε(ε)-στρωτηρίων, Palmer) ; v. L. A. Stella, *La civiltà Micenea nei documenti contemporanei*, 1965, p. 237, qui rapproche le *lectisternium*.

les Livres. Nourrir le dieu à l'autel est l'objet de tout sacrifice. Lui servir un repas est autre chose. Les Romains n'ignoraient pas cet usage : la *daps*, réduite symboliquement à un peu de viande et une cruche de vin, était un régal que le paysan offrait à Jupiter avant les semailles et elle s'est doublée plus tard, en ville, de l'*epulum* présenté à Jupiter sur le Capitole. Mais, à la table du paysan, ni peut-être d'abord au Capitole, rien ne figurait le dieu en train de manger : sa présence invisible suffisait. La présence sensible caractérise au contraire le *lectisternium*.

Un coussin, *puluinar*, est le lit sur lequel le dieu, comme font tous les convives humains, se couche près de la table qui lui est servie. Et c'est bien le dieu qui se couche, sous les espèces de sa statue cultuelle ou peut-être, parfois, d'une statuette. Les lectisternes furent d'abord servis hors des temples : les hommes pouvaient ainsi voir, de leurs yeux, ces protecteurs ordinairement enfermés dans l'au-delà d'une *cella*. On ne sait pas quand, pour la première fois, un dieu reçut cet hommage. Le mot entre dans la littérature avec le triple lectisterne de 399, associant les couples Apollon-Latone, Hercule-Diane, Mercure-Neptune ; le guérisseur Apollon est en tête, puisque l'occasion est une épidémie meurtrière, et, bien que tout, dans les associations, ne soit pas clair, les raisons, pour l'essentiel, sont grecques. D'autres lectisternes collectifs suivirent, à travers le IVe siècle, quatre, d'après Tite-Live, qui répète Pison, avant celui qui rassembla les douze dieux dans un moment critique de la guerre d'Hannibal. Ces premiers récits de l'historien (5, 13, 6) allongent sans différence dieux et déesses *stratis lectis* ; plus tard, les déesses seront présentées assises, *sellis positis*, tandis que les dieux resteront couchés, des *sellisternia* se juxtaposant ainsi aux *lectisternia*. C'est avec ces attitudes différentielles que se célébrera alors l'*epulum Iouis*, mis à la mode du *graecus ritus* et auquel les déesses capitolines sont conviées (Val. Max. 2, 1, 2 : *Iouis epulo ipse in lectulum, Iuno et Minerua in sellas ad cenam inuitabantur*). Comme il y a des précédents grecs à cette différence, certains pensent qu'il ne s'agit pas d'une innovation [1] et que, malgré l'expression unitaire de Tite-Live (5, 13, 6), dieux et déesses, dès 399, se distribuaient les lits et les chaises ; cependant, l'association d'un dieu et d'une déesse dans deux de ces couples, le troisième étant composé de deux dieux, n'engage pas à cette

1. Latte, p. 242 ; L. Ross Taylor, « The *sellisternium* and the theatrical *pompa* », *CPh.* 30, 1935, pp. 122-130.

interprétation, ni la description concrète : *tribus quam amplissime tum apparari poterat stratis lectis.* Un trait certain des lectisternes qui caractérisera souvent le *graecus ritus*, c'est la participation de la foule des Romains, non dans leurs cadres sociaux, mais à la fois en tant qu'individus et en tant que masse ; ils s'approchent des dieux et, si l'on croit les historiens, dès 399, ils sont invités à généraliser privément l'intention hospitalière des rites : toutes portes ouvertes, on invitait les passants connus et inconnus ; on se réconciliait avec ses ennemis, on déliait les enchaînés... Même si tout le détail n'est pas à retenir, encore que la critique qu'on en fait soit faible, il est certain qu'il y a un « esprit des lectisternes », ce que les modernes appellent une ambiance, bien différente de celle que produisaient ou requéraient la plupart des vieux rites nationaux.

De même que l'*epulum Jouis* s'est transformé en lectisterne, il est possible que ce soit un usage romain qui ait été développé dans les *supplicationes* du *graecus ritus* [1]. Les exemples qu'on trouve dans les premiers livres de Tite-Live sont naturellement suspects d'anachronisme, même quand le mot technique ne leur est pas appliqué (p. ex. 3, 5, 14), et l'on ne saurait imaginer sous quelle forme la religion réglée, formaliste, associait l'ensemble ou même des parties du peuple aux prières des spécialistes, mais il est difficile aussi de penser que, dans les grands périls, des actes cultuels privés, synchronisés, ne renforçaient pas l'effort des prêtres et des magistrats. Quoi qu'il en soit, les *supplicationes* du IIIe siècle relèvent certainement d'un type nouveau. En général, ce sont les consuls ou le Sénat qui les ordonnent, le plus souvent sur le rapport des décemvirs après consultation des Livres, mais, dans plusieurs cas, elles résultent d'un décret des pontifes et même de réponses des haruspices : comme tant d'autres, cette innovation n'a pas un statut aussi constant que les vieux cultes. La direction des rites, ou plutôt leur ouverture (*praeire*), un sacrifice qui les accompagne (Liv. 37, 3, 6), sont remis aux soins des décemvirs et parfois *supplicationes* et *lectisternia* sont exécutés conjointement. La cité offre alors un étonnant spectacle : non seulement à Rome, mais à la campagne, dans les villes voisines, plus tard dans toute l'Italie (Liv. 40, 19, 5), hommes et femmes sont religieusement

1. Latte, p. 245, n. 2, discussion de A. Kirsopp Lake, « The *supplicatio* and the *Graecus ritus* », *Quantulacumque, Stud. pres. to Kirsopp Lake*, 1937, pp. 243-251 (liste classée des *supplicationes* dans Tite-Live). Une autre variété de *supplicatio* est considérée dans L. Halkin, *La supplication d'actions de grâces chez les Romains*, 1953.

mobilisés. Couronnés, une palme à la main, les hommes, au-dessus de douze ans, précise un texte (Liv. 40, 37, 3), se rendent dans les temples, offrent du vin et de l'encens comme dans le culte privé ; les femmes, la chevelure défaite comme dans les rites de deuil, s'agenouillent, tendent les mains au ciel, « balayant les autels de leurs cheveux » (Liv. 26, 9, 7). De même que tout le peuple est convié, tous les dieux l'accueillent, sauf de rares exceptions, dans leurs temples ouverts pour lors en permanence ; l'expression la plus complète est *supplicatio omnibus dis quorum puluinaria Romae essent* (Liv. 24, 10, 13 ; cf. 31, 8, 2 , 32, 1, 14 ; 49, 19, 5...). Plus encore que pendant les lectisternes; Rome se dégage ainsi du corset de son formalisme ; les prières, les gestes sont ceux qu'inspire à chacun sa terreur ou sa piété ; on pense au début de l'*Oidipous Tyrannos* : « Enfants, jeune postérité de l'antique Kadmos, pourquoi vous pressez-vous sur ces degrés ? Pourquoi ces rameaux suppliants ? L'encens fume dans toute la ville, pleine de chants de deuil et de gémissements... »

C'est peut-être de la *supplicatio* qu'est sorti un usage où paraît aussi une influence grecque. De cette foule romaine s'adressant librement aux dieux en mots et en gestes, des groupes furent parfois extraits comme ses représentants. En même temps, leurs paroles, leurs cris devenaient discours rythmé, leurs courses procession, leurs mouvements danse harmonieuse. Ces délégués du peuple furent ses éléments les plus touchants et les plus prometteurs, jeunes filles, jeunes gens, *patrimi* et *matrimi* suivant la vieille croyance qu'un enfant dont les parents vivent est lui-même porteur de vitalité et de chance : en 190 par exemple, lors d'une *supplicatio, decem ingenui decem uirgines patrimi omnes matrimique* (Liv. 37, 3, 6). Macrobe (1, 6, 14) parle d'une *obsecratio*, autre nom de la *supplicatio*, où des jeunes gens libres et affranchis et des jeunes filles *patrimae* et *matrimae* récitèrent le *carmen*. L'exemple le plus célèbre est celui de l'an 207, analysé plus haut [1], où naquit dans les vers de Livius Andronicus le genre poétique que le Chant Séculaire d'Horace devait illustrer : combien différente, cette procession ordonnée et gracieuse, des cortèges des *Ambarualia* ou des *Robigalia*, où les prêtres et leurs auxiliaires marchaient autour des champs ou se rendaient, sur la Via Claudia, à la cinquième pierre milliaire !

La procession de 207 apportait sur l'Aventin, au temple de Junon Regina, deux statues de la déesse en bois de cyprès qui

1. Ci-dessus, pp. 480-481.

faisaient partie de la *procuratio* du prodige. Wissowa a souligné que cela aussi était innovation. Les temples romains recevaient depuis longtemps des présents dont beaucoup provenaient directement d'un butin, ou avaient été préparés, achetés avec l'argent de la vente d'un butin ou avec le produit d'amendes, mais ce n'étaient pas là des moyens d'expiation, de purification. Ils ne le devinrent qu'avec la guerre d'Hannibal : du livre 21 au livre 42, Tite-Live en cite sept cas. En même temps s'établit l'usage de commander, pour payer le don expiatoire, que la quête d'une *stips*, d'une somme d'argent consacré, fût faite soit dans le peuple entier, soit parmi les matrones ou les affranchies, etc. Ainsi commença une pratique que préfigurait déjà le cas spécial de la « dîme » d'Hercule à l'Ara Maxima et dont bénéficièrent peu après la Magna Mater, puis d'autres divinités grecques et même romaines : jusqu'alors assuré par les biens du dieu ou des collèges de prêtres, par des allocations publiques ou par divers moyens (amendes, droits d'entrée et d'usage...), le culte devenait, dans ces circonstances, la chose des adeptes, avec ce que cette « séparation de la religion et de l'État » comportait de chances et de risques pour les deux parties.

Un des cas où les caractères dominants de l'évolution apparaissent le mieux est celui des Jeux [1]. Au sens large du mot, les vieux rituels en comportaient beaucoup, sans qu'un terme officiel les classât *ludi* ; on s'amusait aux *Compitalia*, aux *Saturnalia*, dans la journée peu officielle, mais ancienne d'Anna Perenna ; l'expulsion populaire de Mamurius Veturius, le « vieux de mars », était comme un petit drame, et les *Ecurria*, les *Consualia*, présentaient de véritables courses, où il y a des raisons de penser que subsistaient des traits fort anciens, pré-romains, tandis que le *lusus troiae* était sans doute une danse armée, à cheval, exécutée sous la direction de *magistri* par de jeunes garçons patriciens, le 19 mars et le 19 octobre (*quinquatrus*, *armilustrium*) [2]. Mais partout, sauf peut-être dans le dernier cas et dans quelques autres, la valeur rituelle dominait. Le jeu comme tel, ayant sa valeur en soi, et simplement offert aux dieux

1. A. Piganiol, *Recherches sur les Jeux romains*, 1923. G. Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, 1965 (pp. 32-52, sur le sens du mot *ludus*), traitant, au delà des *ludi* proprement dits, des Ambarvalia, des Robigalia, etc.

2. Wiss., p. 450 ; Latte, pp. 115-116 ; v. les très bons articles de K. Schneider (1927) et de E. Mehl (1956), dans *RE.* XIII, col. 2059-2067, et Suppl.-Bd. VIII, col. 888-906.

comme un présent tout constitué, est venu à Rome d'Étrurie.

Parmi les plus anciens sont les jeux célébrés *in honorem deorum inferorum* sous le nom de *Ludi Taur(e)i* (Paul. p. 441 L[2]), où P. Cortsen a pensé reconnaître l'étrusque *tauru* traduit (hypothétiquement) par « tombeau » [1]. On les prétendait introduits par le dernier Tarquin, d'après les *Libri fatales* (Serv. *Aen.* 2, 140). Le calendrier d'Ostie les signale, les 25 et 26 juin, comme quinquennaux, et Tite-Live (39, 22, 1) en parle brièvement pour l'année 186, mais tout ce qu'on en sait est qu'ils se célébraient au Circus Flaminius et que, là, « des chevaux couraient autour des bornes » (Varr. *L.L.* 5, 154). Les *di inferi* dont il est question devaient être, comme les rites eux-mêmes, une représentation étrusque, romanisée on ne sait sous quelle forme.

Inconnue aussi est la date d'établissement des *Ludi Capitolini*, aux Ides d'Octobre ; certains les reportaient au temps de Romulus, c'est-à-dire aux origines, ce qui est invraisemblable. Selon Tite-Live (5, 50, 4 ; 52, 11), ils commémoraient la résistance du mont aux Gaulois en 390 et la délivrance de Rome. Ils étaient l'affaire des gens du quartier, d'un *collegium Capitolinorum* ; luttes, courses, bouffonneries s'y donnaient en spectacle.

A Tarquin l'Ancien était attribuée l'institution des *ludi magni*, qui devaient devenir les *ludi Romani*, les plus importants de Rome (Liv. 1, 35, 9). Ils portent en tout cas une marque étrusque (*equi pugilesque ex Etruria maxime acciti*) et sont étroitement attachés au culte de Jupiter sur le Capitole. Des analogies avec le triomphe, qu'explique peut-être assez la communauté d'origine, ont été reconnues par les Romains eux-mêmes, qui ont vêtu le magistrat conducteur des jeux dans la forme du triomphateur ; mais elles n'autorisent pas à voir dans les deux fêtes, avec Mommsen et Wissowa, les moitiés détachées d'une seule. Le moment religieux était la procession qui, par le Forum, se rendait du temple capitolin au Cirque, où avaient lieu les jeux et où elle défilait sous les applaudissements (*pompa Circensis*) [2]. Denys d'Halicarnasse (7, 72) l'a décrite à la fois longuement et insuffisamment, d'après Fabius Pictor. Elle apportait les statues des dieux, pour lesquelles les listes de Denys et d'Ovide (*Am.* 3, 2, 43-56) ne s'accordent pas. Le magistrat ouvrait le cortège, suivi de jeunes garçons à pied et à cheval, puis apparaissaient les cochers et les lutteurs qui allaient se mesurer, et seulement ensuite, portées sur les épaules, les images des dieux,

1. Latte, p. 157.
2. Sur la *pompa Circensis* et ses rapports avec le triomphe, v. la thèse de Piganiol, *op. cit.*, pp. 15-31.

et, sur un char conduit par un *puer patrimus*, séparés des dieux si l'on comprend bien des textes obscurs, leurs attributs distinctifs. Latte (p. 249, n. 2) interprète cette séparation, s'il faut la retenir, en disant que primitivement les dieux ne devaient être représentés que par ces attributs et que, lorsque l'usage des statues s'étendit, celles-ci furent simplement ajoutées, sans changement, à l'appareil rituel existant. Les jeux proprement dits mettaient en ligne des *quadrigae* (et non plus des *bigae*, comme dans les archaïques *Ecurria*), des *desultores*, qui sautaient d'un cheval sur l'autre, des lutteurs, des pugilistes ; les gladiateurs, d'origine étrusque, qui depuis longtemps (264) figuraient dans des fêtes funéraires privées, ne furent jamais introduits dans les grands jeux publics.

On admet généralement avec Mommsen que les *ludi* appelés *magni*, puis *Romani*, sont devenus annuels et ont reçu forme régulière en 367, quand furent créés les édiles curules, qualifiés de *curatores ludorum solemnium* (Cic. *Leg.* 3, 7)[1]. Sans doute étaient-ils dès l'origine ce qu'ils sont restés toujours : la plus grande fête en l'honneur de Jupiter O.M. Les jours de jeux, dont le nombre fut porté progressivement à quatre, suivirent, du 15 au 18 septembre, le *natalis dies* du temple, les Ides de ce mois, après l'intervalle du 14, *dies ater*. Quand, un peu plus tard, une journée, puis plusieurs, finalement neuf, de jeux théâtraux (*ludi scaenici*) furent ajoutés avant le *natalis dies*, celui-ci, avec la cérémonie de l'*epulum Jouis* qui le marquait, se trouva bien en évidence à la charnière, sinon au milieu des réjouissances. Bien entendu, cette nouvelle utilisation du Cirque n'avait plus de rapport avec les anciens cultes du lieu, dont le moins mal connu est celui de Consus, mais qui groupaient d'autres divinités dont nous ne savons que les noms (Seia, Segetia...), lesquels sont tous relatifs à l'activité du paysan : on se contenta d'utiliser le lieu que les courses de mulets des *Consualia* avaient fait aménager en hippodrome.

De même que le temple de la triade Cérès-Liber-Libera avait été la réplique plébéienne du temple de la triade capitoline, des *ludi Plebei* vinrent doubler, avec un retard qu'on ne peut mesurer, ceux du Capitole. Ils devinrent réguliers soit en 216 (Liv. 23, 30, 17), une des plus mauvaises années de la guerre contre Hannibal, soit un peu plus tôt, à la veille de cette guerre, quand fut bâti le Circus Flaminius qui leur servit de cadre comme le Circus Maximus aux jeux prototypes. Entre les deux

1. Contesté par Piganiol, *op. cit.*, pp. 75-76.

formes de jeux, tout est systématiquement homologue : les édiles, curules et plébéiens, en sont respectivement les *curatores* ; les jeux de la scène et les jeux du cirque s'y distribuent de part et d'autre d'un *epulum Jouis*, placé aux Ides de septembre (*l. Rom.*) et de novembre (*l. Pleb.*) [1], ceux du cirque après, ceux de la scène avant, le *dies ater* qu'était le 14 se trouvant réservé, dans les deux cas, à une *equorum probatio*.

D'autres créations devaient suivre rapidement : les *ludi Apollinares* (208), *Ceriales* (202), *Megale(n)ses* (191), *Florales* (173), tous inspirés des *ludi Romani*, mais avec les marques non douteuses d'un hellénisme plus exigeant. Les jeux du cirque furent réduits à un seul jour, alors que les jeux scéniques étaient plus développés ; en conséquence sans doute, le jour cultuel du dieu ou de la déesse ne fut plus encadré, mais soit précédé (*Ap.*, *Cer.*) soit suivi (*Meg.*, *Flor.*) par les deux ordres de jeux réunis. La *pompa Circensis* est attestée pour les *Apollinares* et les *Megalenses*, le Circus Maximus pour les *Apollinares*, mais, pour les autres, les indications manquent. Le *curator* des *Apollinares* était le préteur urbain, les autres relevaient des édiles, curules pour les *Megalenses*, plébéiens, en vertu d'une vieille familiarité de la plèbe avec la déesse, pour les *Ceriales* ; pour les *Florales*, nous ne sommes pas informés.

Sous leur première forme, les jeux scéniques étaient aussi venus d'Étrurie, dans les temps de trouble à la fois et de réorganisation de toutes choses qui suivirent la calamité gauloise (Liv. 7, 2, 3). Ce n'était pas encore du théâtre, mais de la pantomime, des danses expressives accompagnées par la flûte. Malgré le dédain de Tite-Live, ces humbles débuts ont du moins donné à Rome et à ses héritiers un terme essentiel : à côté de l'*histrio*, acteur, et du *subulo*, musicien, la *persona*, qui fut d'abord le masque, puis le rôle et le personnage, puis la personne des juristes, des philosophes, des théologiens, des grammairiens. Si le mot n'a pas d'étymologie, son suffixe *-na* fait cependant penser à une origine étrusque [2]. Or, dit M. Raymond Bloch [3], « de curieux personnages masqués qui apparaissent sur plusieurs fresques découvertes à Tarquinia et datant de la fin du VI^e^ siècle avant J.-C. portent le nom, écrit à côté de l'un

1. Quant à l'affectation la plus ancienne de l'*epulum Jouis*, les pp. 251 et 277 de Latte paraissent se contredire. Piganiol, *op. cit.*, p. 84, construit autrement les rapports des *ludi Romani* et *Plebei*.

2. Skutsch, *ALL.* 15, pp. 145-146, a fait le rapprochement *persona-φersu* ; bibliographie dans A. Ernout, « Les éléments étrusques du vocabulaire latin », *BSL.* 30, 1, 1930, p. 88, n. 1 (= *Philologica* I, 1946, p. 23).

3. *Les origines de Rome*, 1959, p. 116.

d'entre eux, de *φersu*. Il s'agit de fresques de la tombe des Augures et de celle dite del Pulcinella, toutes deux mises au jour anciennement, mais récemment publiées d'une façon exhaustive. En 1958, des procédés de recherche, fondés sur la résistance électrique du sol, ont permis de mettre au jour une nouvelle tombe peinte, d'un très haut intérêt et qui présente, à côté de scènes athlétiques et de courses de chars extrêmement animées, un nouveau *φersu*. Ce nouvel ensemble fera l'objet d'une publication prochaine [1]. Tous ces *φersu* sont des danseurs masqués qui se livrent à des courses ou à des jeux cruels qui semblent les prototypes lointains des jeux romains de gladiateurs. Leur nom est significatif ; *φersu*, c'est le masque, le personnage masqué, et le mot latin *persona* dérive certainement du terme toscan. » Tel fut le germe de cette puissante notion ; le reste dut être calqué sur l'éventail de sens du mot grec πρόσωπον, — qui est peut-être à l'origine du mot étrusque.

Quand les Romains essayèrent-ils, dans le cadre de ces pantomimes, ce qui devait devenir leurs *fabulae Atellanae* ? Les données anciennes sont suspectes. La forme la plus rudimentaire de théâtre parlé ou chanté paraît avoir été le *ludus talarius* ou *talarus*, qualifié de *sordidus* par les hommes raffinés, qui tenait son nom du vêtement qui descendait jusqu'au talon de l'acteur. Mais on savait l'année où Livius Andronicus avait commencé à faire représenter de véritables pièces. Depuis lors, aux *ludi Romani*, aux autres grands jeux, les jours de scène furent occupés conjointement par les productions nationales, *praetextae*, *togatae*, et par le théâtre grec, tragique avec Livius, Ennius, Pacuvius, Accius, comique avec Naevius, Plaute, Caecilius, Térence. Mais la religion n'avait plus grand chose à voir dans ces développements littéraires [2].

1. La publication a été faite la même année : R. Bartoccini, C. M. Lerici, M. Moretti, *Tomba delle Olimpiadi*, 1959.

2. Sur les jeux séculaires, ci-dessus, p. 444. Divers aspects des cultes romains qui ne peuvent être ici traités ont donné lieu à d'importants travaux. Quelques exemples : G. Appel, *De Romanorum precationibus*, *RVV*. 7, 2, 1909 ; E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, *ibid.* 6, 1910 ; S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis*, *Diss. Amsterdam*, 1921 ; R. P. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römer*, *RVV*. 21, 1, 1929 ; K. Meuli, « Altrömischer Maskenbrauch », *MH*. 12, 1955, pp. 206-230. Sur la symbolique religieuse des couleurs : E. Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer*, *RVV*. 20, 1, 1925 ; K. Mayer, *Die Bed. der roten F. im K. der Gr. u. Römer*, *Diss. Freiburg i. B.*, 1927 ; G. Radke, *Die Bed. der weissen und der schwarzen F. im Kult u. Brauch d. Gr. u. Römer*, *Diss. Berlin*, 1936 ; les essais 3 (« *Albati russati uirides* ») et 4 (« *Vexillum caeruleum* ») de mes *RIER*. 1954 (et *DL*. 1956, pp. 120-121, contre H. J. Rose).

CHAPITRE II

SACERDOTES

L'étude des plus anciens prêtres de Rome est généralement conduite à partir d'un postulat qui ne peut plus se maintenir, celui d'après lequel la religion publique ne serait qu'un cas particulier, un développement de la religion privée, un *paterfamilias* parmi les autres étant devenu *rex* et ayant progressivement, à mesure que croissait son pouvoir, dignifié et imposé à la collectivité ses propres cultes. Dans une *domus* ordinaire, le service des dieux était le fait du chef et de sa femme, assistés de leurs seuls enfants : de même, primitivement, dans la *domus regia*, le *rex*, la *regina* et leurs enfants, pense-t-on, suffisaient à tout ; puis, le *rex* se trouvant de plus en plus pris par l'administration de l'État et par la conduite de l'armée, il avait été contraint de se donner, pour la religion, lieutenants et conseillers ; avant tout, d'une part, le *flamen* de Jupiter, qui est son double sacré, comme le dit la tradition, et qui forme par conséquent un couple « royal » avec sa femme, la *flaminica*, double de la *regina* ; d'autre part le *pontifex* qui, outre des charges à l'armée, était le greffier et l'expert des matières sacrées. A vrai dire, le *pontifex* fait quelque difficulté dans cette interprétation, moins par lui-même que par les rapports certains qu'il a avec les Vestales. Avec Ludwig Deubner, beaucoup ont vu dans le « couple » *pontifex* (*maximus*)-*uirgo maxima* une autre projection du couple royal (ainsi Wissowa) ; d'autres, plus récemment, ont reconnu dans les Vestales le substitut institutionnalisé des filles du roi, occupées du ménage et du foyer, tandis que leurs parents allaient travailler aux champs [1].

Ces constructions aboutissent à de grosses invraisemblances, quant aux pontifes et aux Vestales par exemple : singulier ménage, où la plus impérieuse condition imposée à la femme est de conserver sa virginité ! Même quant au *flamen Dialis* : si l'on comprend qu'il ait été substitué, dans une grande partie du domaine religieux, à un roi trop occupé sur le domaine pro-

1. H. J. Rose, « De uirginibus Vestalibus », *Mnem.* N. S. 54, 1926, pp. 440-448, et 56, 1928, pp. 79-80 ; Latte, p. 108 et n. 4.

fane, on ne voit pas comment la même raison a pu dépouiller, au profit de la *flaminica*, une *regina* qui ne participait guère à la vie publique. Enfin, le *flamen Dialis* n'est que le premier des flamines majeurs : si les deux autres doublent aussi le *rex* — et c'est beaucoup moins concevable — pourquoi cette prolifération ?

Mais surtout, comme il a été dit dans les Remarques Préliminaires, la considération des peuples indo-européens chez qui s'observe sous le même nom traditionnel l'équivalent du *rex* latin, ne permet pas de garder cette conception. Quelle qu'ait pu être dans une lointaine préhistoire l'origine du **rēg-* indo-européen, les envahisseurs qui ont occupé le Latium n'ont pas eu à le créer [1] : ils ont apporté cette fonction et son dépositaire déjà bien différenciés et chargés de quantité de tâches, de représentations, de privilèges, de rites irréductibles au domaine privé : qu'on se reporte, par exemple, à la confrontation qui a été faite des sacrifices royaux du cheval à Rome et dans l'Inde, trop proches dans tous leurs ressorts et dans leur symbolisme pour être indépendants [2]. Le *râjan* védique, le *rí* irlandais coexistent avec un corps sacerdotal nombreux et puissant, du sein duquel est extrait leur prêtre particulier, leur *purohita* ou leur druide, et celui-là même ne les double pas, mais leur rend, à eux et à la société, des services qu'eux-mêmes, de par leur nature, ne pouvaient assurer. Si la légende connaît des *râjan* qui furent en même temps brahmanes et des *rí* qui furent druides, ce sont des cumuls rares et secondaires et nullement la trace d'une ancienne identité. A Rome, la tradition gardait bien le souvenir de *reges-augures*, mais les augures sont un sacerdoce très spécial, et l'on ne conçoit pas que, à aucun moment, un *rex* ait pu être enveloppé de toutes les règles paralysantes qui caractérisent le *flamen Dialis, quotidie feriatus*. Les plus vieux Latins distinguaient certainement la fonction roi et la fonction prêtre. Dans quelle mesure cette dernière prolongeait-elle une tradition indo-européenne ?

Dès le début de ce livre, un caractère de la religion romaine a été indiqué, qui concerne aussi bien les cadres temporel et local du culte que ses agents : la tendance au morcellement permanent, à la spécialisation définitive [3]. Dans la religion védique, et aussi dans l'Iran le plus ancien, semble-t-il, et sûrement chez les Celtes, les prêtres étaient, pour l'essentiel, équi-

1. Ci-dessus, pp. 34-35, 95-96.
2. Ci-dessus, pp. 235-238.
3. Ci-dessus, pp. 320-322, 346-347.

valents, interchangeables, aptes à célébrer toute cérémonie. A Rome au contraire, aussi haut qu'on remonte, chaque prêtre, chaque collège ou sodalité a sa compétence ; les cumuls sont rares et réglementés, exceptionnel le remplacement des uns par les autres. Inversement si, dans un certain nombre de cérémonies, la présence de plusieurs prêtres est signalée, même dans celles-là, le développement des rites est la chose d'un seul prêtre ou d'un collège ou d'une sodalité ; dans l'Inde au contraire, tout sacrifice requiert la réunion de plusieurs prêtres tenant des rôles bien divers, articulés les uns aux autres. En somme, la différenciation, pour les Indiens védiques, n'est pas dans les hommes, mais dans les rôles que chacun, indifféremment, peut être appelé à occuper au cours d'une cérémonie, tandis que, pour les Romains, elle est dans les hommes dont chacun a son rituel autonome. Autrement dit encore, dans l'Inde, la différenciation des hommes se fait, temporairement, par et pour la constitution d'équipes officiantes, tandis que, à Rome, elle est permanente et ne comporte pas la constitution d'équipes.

Cette discordance en rejoint d'autres, et, toutes ensemble, donnent au culte romain une figure à certains égards opposée à celle du culte védique. Mais, dans l'opposition même, apparaissent des analogies, peut-être plus fondamentales. En étudiant les feux du culte public, nous avons déjà dessiné cette situation [1] : encore adaptés à des sociétés pastorales mouvantes, les rituels védiques ne prévoient pas de terrain sacrificiel permanent ; pour chaque cérémonie on en délimite un, extérieur aux habitats, provisoire, toujours du même type, où sont préparés l'emplacement rond du feu qui établit le sacrifiant sur la terre et l'emplacement carré du feu qui transmet aux dieux ses offrandes. Depuis longtemps sédentarisés, les Romains ont non pas une *ara*, un feu d'offrandes, mais à l'intérieur de leurs murs, un grand nombre d'*arae*, chacune affectée à un culte, à un dieu particuliers et chacune rattachée à un emplacement carré et inauguré ; en regard, il n'y a dans la ville, séparée de toutes les *arae*, qu'une *aedes Vestae*, un seul emplacement rond pour le feu qui assure Rome sur son sol. L'opposition, à première vue radicale, se réduit si l'on considère — les Romains y engagent eux-mêmes — l'ensemble de la ville, dans son *pomerium*, comme une immense aire sacrificielle unitaire et permanente, à l'intérieur de laquelle les *templa*

1. Ci-dessus, pp. 319-328.

quadrangulaires et l'*aedes* ronde, avec leurs feux respectifs, s'articulent mystiquement de la même manière que les deux grands feux du sacrifice védique sur la petite aire provisoire. Pour les prêtres, du moins pour les grands sacerdoces archaïques, l'opposition se réduit de la même manière : la vie de Rome peut être considérée comme une immense liturgie permanente, unitaire dans sa dispersion annuelle, où chaque prêtre ou collège tient son rôle différencié de la même manière que font, sur l'aire sacrificielle védique, pour chaque cérémonie particulière, les divers prêtres de l'équipe propre à cette cérémonie. Envisagés de cette manière, les types des principaux prêtres romains et les fonctions des principaux prêtres dans l'équipe sacrificielle védique forment deux tableaux dont la confrontation est instructive. Deux tableaux entre lesquels il faut pourtant, dès l'abord, souligner une énorme divergence, due à des évolutions de la structure sociale à certains égards inverses : alors que les prêtres de l'Inde forment une classe différenciée, Rome n'a pas de classe sacerdotale. Davantage encore : à l'exception du *rex sacrorum* et du *flamen dialis*, il n'existe pas d'incompatibilité entre un sacerdoce et une magistrature ; nous connaissons des consuls qui sont flamines de Mars, d'autres qui sont augures, et les ambitieux qui aménagent leur pouvoir personnel ne négligent pas plus de s'armer de l'augurat, de confisquer le grand pontificat, que de se couvrir de la puissance tribunicienne. Sous cette réserve, le parallélisme des deux organisations est sensible.

Les grands rôles de l'équipe védique sont le *brahmán* d'une part, l'*adhvaryú*, *l'udgātár* et le *hótar* d'autre part. Le premier, pratiquement seul et sans second, est le personnage le plus important : par sa simple présence, il assure la communication du visible et de l'invisible, étant lui-même — son nom l'indique — l'incarnation humaine du *bráhman* neutre, notion de sens encore discuté, mais qui, en tout état de cause, désigne quelque chose d'essentiel dans la formulation du sacré, c'est-à-dire dans les rapports de ce monde-ci avec l'au-delà ; alors que les autres prêtres manipulent le sacré de l'extérieur, il est installé dedans, identifié à lui ; par suite, il est à la fois le président et le médecin du sacrifice ; tant que les rites se développent normalement, il y assiste, aussi passif que nécessaire, presque constamment immobile et silencieux aux côtés de celui pour qui le sacrifice est offert ; mais si une erreur est commise, lui seul, de par son identité avec le principe des rites, peut la réparer. Aussi est-ce lui qui reçoit la plus grosse part des honoraires du sacrifice,

la moitié. Son Veda habituel, dans la classification canonique, est le Veda magique, l'*AtharvaVeda*.

L'*adhvaryú* et ses acolytes sont les prêtres les plus actifs ; ils s'affairent, font les opérations et manipulations matérielles et, en même temps, récitent à mi-voix les paroles sacrificielles, *yajus*, dont le volumineux corpus, le *YajurVeda*, recueil de toutes les formules des rituels, est le Veda propre de ce type de prêtres. Le titre, *adhvaryú*, dérive du verbe *adhvary-*, *adhvarīy-* « célébrer un sacrifice », lui-même tiré d'un nom antique et imagé de la « liturgie », *adhvará*, qui la désigne comme un « chemin » mystique : *adhvará*, avec l'alternance archaïque *r/n*, est en effet inséparable de véd. *ádhvan-*, avest. *aδvan-* « chemin » [1], — auquel se rattache peut-être, bien loin dans l'espace, le vieux nom scandinave du ski, *öndurr*.

Des deux autres types de prêtres, l'un, l'*udgātár*, avec ses adjoints, forme le chœur des chantres, dont le livre est le *Sāma-Veda*, et l'autre, le *hótar* — le seul dont le titre soit indo-iranien (avest. *zaotar*) — récite solennellement des séquences plus ou moins longues de strophes du *ṚgVeda* ; dans les hymnes mêmes du *ṚgVeda*, le nom *hótar* est surtout employé en parlant du dieu-feu, Agni, qui est le *hótar* des dieux.

Rome n'a pas l'équivalent des deux derniers types de prêtres : c'est qu'elle n'a pas non plus l'équivalent du savant lyrisme des hymnes védiques ni des mélodies qui s'y ajoutent. Dans des cas particuliers, elle a bien recours au chant, mais il suffit de penser à la valeur esthétique des *carmina* connus, *saliare*, *aruale*, pour mesurer la différence. Au contraire, les deux grandes composantes du collège pontifical, au-dessous du *rex*, reçoivent quelque lumière des faits védiques, exactement de la distinction du *brahmán* [2] et de l'*adhvaryú*.

1. A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, I, 1949, p. 167, § 467 a (rapport possible avec *pontifex*), et II, 1956, p. 146, § 350 b (cf. E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen* I, 1935, p. 113) ; un peu autrement et moins probable, L. Renou, dans « Dénominatifs du ṚgVeda en *-aryati*, *-anyati* », *BSL.* 37, 1936, 1, pp. 23 et 24.

2. C'est, je le pense maintenant, non au *brāhmaṇa*, membre de la classe sacerdotale en général, premier terme du système postérieur des *varṇa*, mais strictement au prêtre particulier *brahmán* de l'équipe sacrificielle védique qu'on doit confronter le *flāmen*. Tout au plus peut-on joindre les règles de l'exigeant statut de quelques variétés de *brāhmaṇa*, qui paraissent archaïques : « A propos du problème *brahmán-flamen* », *RHR.* 138, 1950, pp. 255-258, et 139, 1951, pp. 122-127. Mon vieux livre *Flamen-Brahman*, 1935, écrit en pleine ferveur frazerienne (et d'un frazerisme facile !), est périmé. Le rapprochement avec v.-isl. *blóta* « sacrifier » ne tient pas compte du sens précis de *flāmen*.

Les flamines ne constituent pas un collège. Chacun est autonome, solitaire, rattaché à une divinité dont il tire son nom. Ce ne sont pas essentiellement, comme on le dit souvent, des prêtres sacrifiants : tous les prêtres sacrifient, et le *Dialis* même n'est pas seul à sacrifier à Jupiter. Ce qui les caractérise extérieurement, c'est cet isolement de chacun malgré leur nom commun, qui rappelle la solitude du *brahmán* dans l'équipe sacrifiante. La prééminence des trois *maiores*, sous le seul *rex*, rappelle aussi la place d'honneur du *brahmán* et se fonde sans doute sur la même raison. Nous ne sommes bien informés que sur le *Dialis*, mais, pour lui, les choses sont claires, et le peu que nous savons du *Martialis* et du *Quirinalis* va dans le même sens. Le rapport du *Dialis* à sa fonction est aussi total, aussi intime qu'il est possible. *Quotidie feriatus, assiduus sacerdos*, conservant même la nuit quelques éléments de ses insignes, il ne doit pas non plus quitter Rome, ne fût-ce qu'une nuit, — ce qui était aussi, primitivement la règle pour le *Martialis* et le *Quirinalis* ; il est, dit Plutarque (*Q.R.* III), ὥσπερ ἔμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα, comme une statue animée et sacrée, enserré dans un réseau d'immuables règles personnelles. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il intéresse Rome non seulement par son action cultuelle, mais par ce que sa personne représente ? Prêtre du dieu de la première fonction, il sert ce dieu et, en même temps, incarne le principe de cette fonction. Ce n'est pas dans sa compétence de savant ou même de technicien des *sacra*, mais d'abord dans son être qu'il tient le secret des puissances mystiques qui constituent cette fonction. C'est par son corps autant que par ses paroles et par ses gestes qu'il est précieux : par lui Rome a prise — dans la vieille structure que couvre la triade « Jupiter Mars Quirinus » — sur un tiers, le plus haut, du monde invisible : il est le bout sensible, humain, d'un faisceau de corrélations mystiques dont l'autre bout est dans la souveraineté et dans le ciel de Jupiter, et de même, sans doute, le *Martialis*, le *Quirinalis* sont le bout humain des corrélations qui débouchent dans la force de Mars, dans l'activité productrice des nombreux dieux associés à Quirinus sur le niveau de la « troisième fonction ». Par ce petit bout humain qu'elle honore et soigne tyranniquement, Rome garde en permanence, dans le culte et hors du culte, la liaison avec l'autre, avec le grand terme de chaque corrélation. Beaucoup des règles, positives et négatives, qui sont imposées au *Dialis* n'ont d'autre objet, on l'a vu [1], que

1. Ci-dessus, pp. 163-165.

d'exprimer symboliquement, continûment, et par conséquent d'entretenir, de garder sauf et dispos un caractère distinctif et important de la fonction souveraine de Jupiter ou de traduire une affinité, une sensibilité matérielle du *Dialis* lui-même pour la zone cosmique qui est mystiquement liée à cette fonction, le ciel. Il est probable que, chacun dans son domaine, les deux autres flamines majeurs étaient, à l'origine, les supports vivants d'un symbolisme du même type.

Cette forme totale et intime de la relation d'un flamine à sa fonction a une conséquence : il est en dehors de l'histoire. Quotidiennement, mensuellement, annuellement, il accomplit des cérémonies régulières et observe des obligations fixes, mais il n'a pas le pouvoir d'actualiser, d'interpréter, ni de répondre à une nécessité nouvelle. Le *flamen Dialis* — il faut toujours en venir à lui, puisque c'est lui qui a gardé son statut jusque sous les yeux de l'historien —, cet homme si intime avec le ciel ne transmet pas, ne traduit pas les volontés du ciel : c'est l'affaire des augures. Son office n'est que de maintenir généralement et traditionnellement, presque passivement comme le suggère la forme neutre de son nom, la liaison avec le tiers dial du monde. Ce signalement oppose le flamine aussi bien au *pontifex* qu'au *rex*.

Le collège pontifical, plus précisément le *pontifex maximus* dont les autres ne sont que le prolongement, est actif, engagé dans l'actualité [1]. Il est le dépositaire de la science sacrée : calendrier, formules d'invocation et de prière propres à toutes les circonstances (*uotum*, *dedicatio*, *carmina*), statut des divers temples (*leges templorum*) [2], *piacula*. Mais, cette science, il la tient à jour, d'après les besoins et les consultations du moment, enrichissant constamment la jurisprudence sacrée par les *decreta* qu'il rend avec ses collègues. Il est présent [3] aux *comitia calata* où se font des actes religieux (*inauguratio* du *rex sacrorum* et des

1. A. Bouché-Leclercq, *Les pontifes dans l'ancienne Rome*, 1871 ; C. W. Westrup, *On the antiquarian-historiographical activities of the Roman Pontifical college*, *Kgl. Danske Vid. Selskab, hist.-fil. Meddel.*, 16, 3, 1929 ; G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, *RVV.* 25, 1936 ; J. Bleicken, « Oberpontifex und Pontifikalkollegium », *Hermes*, 85, 1957, pp. 345-366.

2. Exemple de *lex templi* : celle de Jupiter Liber à Furfo (58 av. J.-C.), *CIL.* IX 3513.

3. P. Catalano, *DA.* pp. 367-368, n'admet pas que les pontifes président ces comices : la présidence revient au *rex sacrorum*. Sur la *captio* et l'*inauguratio* (des flamines majeurs), sur les rôles des pontifes et des magistrats, v. B. Gladigow, « *Condictio* und *inauguratio*, ein Beitrag zur römischen Sakralverfassung », *Hermes* 98, 1970, pp. 369-379.

flamines maiores ; testament ; changement de *gens* avec *detestatio sacrorum*...). Il pare à l'imprévu, assure notamment les cultes sans titulaires et, de la façon la plus générale, a la haute main sur les *sacra patria*, contrôle les *sacra priuata* et veille sur les *iura deorum Manium* ; sous la République, c'est lui qui « prend », c'est-à-dire crée les flamines majeurs et les Vestales sur lesquels il a des pouvoirs disciplinaires et, de ces dernières, il est le conseiller, parfois le représentant. Beaucoup de ces offices, qui se sont progressivement développés, viennent sans doute de l'héritage royal, après l'établissement de la République. Mais le pontifex ne les aurait pas reçus s'ils n'avaient pas été conformes à son type. Son titre même, quel qu'en soit le sens, met en évidence son devoir, son privilège d'activité ; en latin — et le mot a été formé en latin même —, *pontifex* ne signifie pas autre chose que « celui qui fait le, un pont », mais, en dépit de petites cérémonies au pont Sublicius, une telle désignation correspond mal à l'ampleur de l'activité des pontifes ; on a supposé (Bonfante) une survivance du temps où les ancêtres des Romains vivaient dans des cités lacustres, mais, là-même, le pont était-il si important ? Aussi admet-on volontiers (récemment encore Bayet, Latte) que *pons* a encore, dans ce composé, sa vieille valeur indo-européenne de « chemin » ; mais de quel chemin s'agirait-il ? Du « chemin » ouvert religieusement aux expéditions du roi (Latte) ? Les *fetiales*, autres vieux prêtres, ont justement ce service. Ne serait-ce pas plutôt une forme latine, étendue à toute la vie religieuse de l'État, de l'image qui fait que le prêtre actif et mobile de l'équipe védique tire aussi son titre d'une désignation figurée de la liturgie comme un « chemin » ou un « cheminement » [1] ?

Que le principal héritier du *rex* ait été le *pontifex* est naturel quand on considère la différence qui sépare le *rex* des *flamines*, spécialement du *Dialis* : elle est autre, mais de même sens que la différence du *flamen* et du *pontifex*. Le *rex* aussi est actif et, par nature, vit dans l'actualité, à laquelle il doit faire face. La manière dont il pourvoit aux trois fonctions n'est pas celle

1. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, 1963, pp. 161-172, a très heureusement fait fructifier la suggestion de A. Minard. G. Herbig, *KZ.* 47, 1916, pp. 211-232, avait rapproché l'épithète védique de plusieurs dieux *pathikṛt* « faiseur de chemin » (dans *ṚV.* 3, 33 ; 10, 17, etc.) ; mais ce mot n'est pas, comme *adhvaryú*, un nom de prêtre, d'un prêtre distingué du *brahmán* dans l'équipe sacrificielle par des caractères qui rappellent la distinction, dans l'organisation sacerdotale romaine générale, du type *pontifex* et du type *flamen*.

des trois *flamines maiores* [1]. Ceux-ci, on l'a vu, sont des solitaires, sans autre conjonction connue que, annuellement, leur transport à travers la ville dans une même voiture fermée et le sacrifice qu'ils offrent ensemble à Fides ; mais la solennité de cette démarche prouve assez qu'elle sort de l'ordinaire : c'est du fait qu'ils sont de nature indépendants et toujours séparés que leur réunion dans le seul culte de la Bonne Foi prend signification. Ils n'ont pas de chapelle commune, il n'existe pas de maison des flamines : chacun est l'instrument animé de corrélations mystiques entre Rome et un tiers des forces qui constituent, avec le monde, son idéologie. De ces forces séparées, qui fait la synthèse ? Le *rex*, de par sa position. La loi de sa situation est d'être souverain, diseur de droit et adorateur des dieux, mais aussi guerrier, mais aussi nourricier et protecteur de la masse populaire. Ce n'est pas un hasard si la légende, sur un autre plan, et de diverses manières, concentre explicitement ces tâches sur Romulus. Avant de le montrer seul, complet, excessif dans l'exercice du pouvoir, elle le met successivement en couple avec trois associés : son frère le demi-dieu, dépositaire comme lui, jusqu'à l'arbitrage des auspices, des espérances religieuses de la fondation ; puis l'Étrusque Lucumo, pur spécialiste de l'art militaire ; enfin celui qui est avant tout le riche, le Sabin Titus Tatius. Elle le fait aussi successivement berger, puis combattant, puis législateur. Mieux encore, elle l'attache personnellement aux trois dieux de la triade : fils de Mars, il accomplit son œuvre sous les signes, par la protection de Jupiter, qui est aussi le seul dieu dont il fonde des cultes, et, à la fin, après sa mort, il « devient » Quirinus. Mais, avant d'inspirer des légendes, cette nécessité logique s'exprimait déjà sensiblement dans l'utilisation religieuse, dans la disposition matérielle de la *Regia*, cette « maison du roi » que devaient hériter les pontifes et qui, sur le Forum, reproduisait sans doute un plan qu'elle avait eu déjà sur le Palatin, et plus tôt même, parce que la plus ancienne idéologie du *rex* s'y exprimait clairement ; trois ordres de cultes s'y juxtaposaient, on l'a vu [2] : 1° les sacrifices offerts par le *rex*, la *regina*, la *flaminica Dialis*, et destinés soit à Jupiter soit à Junon et à Janus en tant que régulateurs du temps (Calendes ; janvier) ; 2° des rituels militaires de Mars, dans un *sacrarium* spécial ; 3° dans un autre *sacrarium*, des

1. « Le *rex* et les *flamines maiores* », *Studies in the History of Religions* (*Suppl. to* « *Numen* », IV), *The Sacral Kingship* (VIII^e congrès intern. d'histoire des religions, Rome, avril 1955), 1959, pp. 407-417.
2. Ci-dessus, pp. 184-185.

rituels d'Ops Consiua, déesse de l'abondance agricole, une des divinités du cercle de Quirinus. Ainsi, la maison du roi est le lieu de rencontre, le roi est l'agent de synthèse des trois fonctions fondamentales que les *flamines maiores* au contraire isolent, administrent analytiquement. Une autre convenance fait cependant que, des trois *flamines maiores*, le premier, celui du *rex* céleste Jupiter, forme, avec le *rex*, une structure double particulière, qui a été déjà étudiée dans une autre occasion [1].

Tel est le plus ancien tableau, que permettent d'entrevoir et l'analyse de l'état historique, républicain, de ces divers sacerdoces, et l'analogie des types sacerdotaux védiques. Il en ressort que *flamines maiores* et *pontifex* ne sont très probablement pas des créations de la Rome royale ; que le statut rigide des premiers et la liberté du second ne doivent pas s'expliquer par des créations successives, par des évolutions, mais correspondent à des définitions, à des fonctions différentes, préromaines, qui transparaissent encore dans leurs noms ; qu'enfin il était naturel que la plus grosse part de l'héritage religieux de la fonction royale passât au *pontifex*.

Un troisième type sacerdotal se trouve comme annexé au « collège pontifical » [2], sans doute parce que, lui aussi, il touchait au *rex* de très près : celui des *uirgines Vestales*, auquel présidait la *uirgo maxima* [3]. Type original, auquel l'ethnographie n'a pas découvert beaucoup de parallèles. Leur lien particulier avec le *rex* ressort de la situation même de la « maison » où elles habitent, l'*atrium Vestae*, quelquefois appelé « royal » ; de ce rite aussi, dont on voudrait bien connaître l'occasion, qui les amène une fois l'an à aborder le *rex* en lui disant : « *uigilasne, rex ? uigila* » (Serv. *Aen.* 10, 228) ; du privilège qu'elles ont en commun avec le *rex* et les *flamines maiores*, de se rendre

1. Ci-dessus, pp. 163-164. On sait malheureusement trop peu des offices du *rex sacrorum* pour déterminer le critère qui les sépare de ceux du *Dialis*. Un *rex sacrorum* est attesté épigraphiquement dans plusieurs cités latines, Latte, p. 405, n. 4.

2. Il n'y a pas de définition ancienne précise du collège pontifical ; on déduit de Cic. *De domo* 135 et *Har. resp.* 12, qu'il comprenait, outre les *pontifices* (avec les *pontifices minores* à cette époque), le *rex sacrorum* et les *flamines maiores* ; cependant Wiss. pp. 503-504, y groupe le *rex*, les quinze flamines, les pontifes et les Vestales.

3. G. Giannelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, 1913 ; T. C. Worsfold, *The History of the Vestal Virgins of Rome*², 1934 ; un relevé des données précises conservées sur les Vestales est dressé dans G. Rohde, *Die Kultsatzungen...*, pp. 106-112 (ci-dessus, p. 573, n. 1).

aux *sacra publica* en voiture, *plostreis* (*Lex Julia Municipalis*, *CIL.* I 206, p. 121, l. 62-65). D'anciens rapports avec le pouvoir sont enfin attestés par le licteur qui les précède (Plut. *Num.* 10, 5). Au temps où le *rex* régnait, elles devaient, par quelque moyen mystique, contribuer à sa sauvegarde, rappelant la tradition galloise toute différente de forme, mais de même sens, suivant laquelle le roi légendaire Math ne pouvait vivre, hors les expéditions guerrières, que s'il tenait ses pieds posés dans le giron d'une fille vierge [1]. Aux temps républicains, le service royal était naturellement très estompé [2], et les *uirgines* sont surtout *Vestales*, sauvegardent surtout le peuple romain en entretenant son foyer dans l'*aedes Vestae* ; elles nourrissent ce feu jour et nuit, le tenant symboliquement séparé de l'eau qui le tue et, anciennement, allant chercher au loin, hors de Rome, l'eau nécessaire au ménage de l'*aedes* [3] ; le laisser s'éteindre est une faute grave qui entraîne un châtiment corporel et oblige les prêtresses à produire une flamme nouvelle par le moulin à feu. Par ailleurs, les Vestales préparent plusieurs « drogues » sacrées, à l'usage de tous les membres de la communauté romaine : la *muries* et la *mola salsa* des sacrifices [4], le *suffimen* des *Parilia* [5]. « Prises » toutes jeunes, entre six et dix ans [6], par le *pontifex*, elles doivent rester dans leur exigeant sacerdoce pendant trente années [7]. La condition fondamentale de leur service n'est pas seulement la chasteté, la pureté, mais la virginité qu'elles portent dans leur nom ou plutôt, peut-être, à laquelle elles ont donné son nom commun. Ainsi qu'il arrive dans beaucoup de sociétés dites primitives, la virginité, qui comporte en général des puissances mystiques, magiques particulières, est chez elles conçue comme un état intermédiaire entre la féminité et la masculinité ; non pas mythologiquement comme ailleurs, mais, ainsi qu'on peut l'attendre à Rome, juridiquement : elles sont affranchies de tutelle (Gaius 1, 145 ; Plut. *Num.* 10, 4), portent témoignage et disposent souverainement

1. « *Meretrices* et *uirgines* dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques », *Ogam*, 6, 1954, pp. 8-9.
2. Non sans un sentiment très vif de l'importance qu'a la Vestale, personnellement, pour la sauvegarde de l'État : « Si les dieux, s'écrie Cicéron (*Font.* 48), dédaignaient ses prières, c'en serait fait de notre salut ! » Dans une circonstance que nous ne connaissons pas, les Vestales, silencieuses, montaient au Capitole avec le *pontifex maximus* (Hor. *Carm.*, 3, 30, 8).
3. Ci-dessus, p. 306.
4. Ci-dessus, p. 325.
5. Ci-dessus, pp. 331-335, 378.
6. Gell. 1, 12, 1.
7. Plut. *Num.* 10, 2 ; Dion. 2, 67, 2 (en contradiction avec 1, 76, 3).

de leurs biens par testament (Gell. 1, 12, 9 ; 7, 2, à propos de la légendaire Tarratia) [1] ; en revanche, perdre leur virginité est un crime sans pardon qui leur vaut, au moins en temps de crise, d'être enfermées vives dans une chambre souterraine, au *campus sceleratus*, en même temps que leur partenaire est cruellement supplicié.

Comment ces divers sacerdoces — *flamines*, *Vestales*, *pontifices* — ont-ils été réunis dans la sphère pontificale ? La question est sans doute inutile : la volonté, l'ambition des pontifes n'ont pas eu à intervenir, la liaison étroite de ces sacerdoces autour du *rex* étant dans la nature des uns et des autres. Quant à la manière dont s'est opérée la relève du roi par le *pontifex maximus* dans l'essentiel de ses tâches, une conception en a été proposée au début de ce livre [2]. Il suffira d'ajouter ici quelques brèves indications.

Les pontifes et les Vestales, mais non les quinze flamines *maiores* et *minores*, ont vu leur nombre s'accroître au cours de l'histoire ; la multiplication des services requis des pontifes explique assez, quant à eux, cette progression de trois à neuf (*lex Ogulnia*, 300), puis à quinze (*lex Cornelia*, 82), enfin à seize (*lex Julia*, 46) ; cette raison n'existait pas pour les Vestales et l'on ne sait pourquoi, de quatre, elles sont devenues six ; peut-être le chiffre initial n'est-il qu'une invention de l'annalistique ; peut-être aussi ont-elles simplement participé au mouvement général qui, dans les magistratures comme dans les sacerdoces, portait à augmenter les effectifs. Par un mouvement parallèle, le personnel subalterne du collège pontifical prit progressivement de l'importance, déchargeant d'autant les prêtres : ainsi la corporation des *calatores pontificum et flaminum*, et aussi les trois *scribae pontificis*, qui reçurent le titre de *pontifices minores* et assistèrent à certaines délibérations et actions du collège.

Si les *uirgines Vestales* et le *flamen Dialis* — sans doute aussi les autres *maiores* — étaient pris et d'autres prêtres (le *rex* notamment) nommés par le grand pontife [3], le corps des *pontifices*, comme la plupart des *collegia* et des *sodalitates*, se recrutait par cooptation, et le *maximus*, qui occupait sa charge à vie, était sans doute primitivement, comme la *Vestalis maxima*, le plus âgé au moment de la vacance du titre [4]. Plus tard des res-

1. F. Guizzi, *Aspetti juridici del sacerdozio Romano, il sacerdozio di Vesta*, 1968.
2. Ci-dessus, pp. 123-125.
3. V. textes et discussions dans Wiss. p. 510, n. 2-4 ; Latte, p. 402.
4. Autre opinion dans Latte, p. 109, n. 2, et 196, n. 2.

trictions furent apportées à cette liberté. Par exemple, pour les Vestales, en vertu d'une *lex Papia* (Gell. 1, 12, 11), le grand pontife eut à proposer vingt noms entre lesquels le tirage au sort public désigna celle qu'il devait obligatoirement « prendre » ; pour le *rex* et les grands *flamines*, la liberté du *pontifex* fut réduite au choix entre trois candidats (Liv. 40, 42, 11, pour le *rex* ; Tac. *Ann.* 4, 16, pour le *Dialis*). Le *pontifex maximus* lui-même, à partir de la fin du IIIe siècle (l'usage est attesté depuis 212, Liv. 25, 5, 2), fut choisi parmi les pontifes par dix-sept tribus tirées au sort. En 103 enfin, un plébiscite du tribun C. Domitius Ahenobarbus étendit ce mode de désignation à tous les membres des grands collèges, pontifes, augures, décemvirs, épulons : une « pars populi » ainsi fixée par le sort eut, pour chaque vacance, à choisir sur une liste de candidats présentée par le collège intéressé, celui-ci étant ensuite tenu de coopter l'élu du peuple (*comitia sacerdotum*). Cette démocratisation prolonge celle qui avait abouti à ouvrir à la plèbe, à la fin du IVe siècle, les sacerdoces jusqu'alors réservés aux patriciens.

Des *augures*, des *decemuiri sacris faciundis*, il sera parlé à propos des variétés de « signes » qui sont la matière de leurs spécialités. Quant aux *triumuiri epulones*, qui passèrent aussi de trois à sept, puis à dix, ils datent de 196 (Liv. 33, 42, 1) ; créés pour décharger d'une tâche les *ueteres pontifices* et admis à porter, comme eux, la toge prétexte, ils eurent mission de pourvoir à l'*epulare sacrificium* des Jeux Romains et des Jeux Plébéiens. C'est sans doute au dieu de ces fêtes, Jupiter O. M., qu'ils doivent, malgré la limitation de leur activité, d'avoir été mis au nombre des « grands collèges ».

La sodalité des vingt *fetiales*, appelée parfois *collegium*, remonte aux plus vieux temps [1]. Elle conservait et appliquait le *ius fetiale*, c'est-à-dire les procédures assurant à Rome la protection des dieux dans ses rapports avec les peuples étrangers. Du rituel, tel que Tite-Live l'a décrit, il appert que cette institution était le bien commun de Rome et de ses voisins, les Latins : les deux groupes de fétiaux, ceux de Rome et ceux de la cité partenaire, ajustaient leurs actions. Le vieux substantif **fēti-*, d'où dérive leur nom, ne signifiait pas « clause, stipulation », car la conclusion d'un traité n'est pas leur seule mission, et la déclaration de guerre, par exemple, ne comporte pas de

1. Sur les grandes sodalités, v. Wiss. pp. 550-564. Sur le *ius fetiale*, v. maintenant le livre fondamental de P. Catalano, *Linee del sistema sovrannazionale romano*, 1965.

« clause » ; comme *dhâtu* en védique, **fēti-* signifie « fondement »[1]. Dans la gestion des affaires intérieures, le contrat initial conclu avec les dieux, prolongé par les *sacra* et par les *signa*, a suffisamment fondé l'action de Rome : les pontifes, les augures et les autres prêtres opèrent sur un sol ferme. Au contraire, dès que l'action de Rome sort de son *ager*, il faut la « fonder » religieusement, s'assurer non seulement du *ius*, mais de ce qui est sous le *ius*, c'est-à-dire du *fas* : c'est à quoi pourvoient, par la **fēti-*, les *fētiales*. Le choix entre la paix et la rupture, le contenu variable des traités, la direction de la guerre relèvent du jugement des magistrats, mais les cérémonies, toujours les mêmes, qui donnent valeur mystique à ces décisions et à ces précisions et qui mettent en tout état de cause les dieux du côté de Rome, sont confiées aux *fetiales*.

Comme les pontifes pour le *ius diuinum* dans Rome, la première mission des *fetiales*, dans leur ensemble, est de donner au Sénat ou aux consuls les consultations de droit international qui leur sont demandées, par exemple dans les cas où Rome, défenderesse, est invitée par une nation étrangère à lui faire réparation. Pour les autres missions, opératives, la sodalité détache deux de ses membres, dont l'un, appelé d'un nom encore obscur *pater patratus*, est seul actif, l'autre, appelé *uerbenarius*, l'accompagnant avec les herbes sacrées, *sagmina*, cueillies sur le Capitole, qui les habilitent.

Les cérémonies nous sont connues avec leurs formules pour deux circonstances importantes : conclusion d'un traité ; demande de réparation et déclaration de guerre. Dans la première, le rôle du *pater patratus*, traitant avec son homologue étranger, est de prendre les assistants et les dieux à témoin, d'engager devant eux la parole de Rome et de vouer Rome à la colère divine si elle manque à sa parole ; cette *exsecratio* s'accompagne d'une scène qui se trouve décrite en plusieurs variantes : ou bien le *pater patratus* frappe un porc avec le silex qu'il a apporté du temple de Jupiter Feretrius en disant : « *Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu illo die, Juppiter, populum Romanum sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque* » (Liv. 1, 24, 8) ; ou bien il jette la pierre en disant que, s'il manque à son serment, il accepte de tomber comme elle (Pol. 3, 25, 6-9). Quand Rome, offensée, demande réparation, ses *fetiales* se

1. « Remarques sur le *ius fetiale* », *REL.* 34, 1956, pp. 93-108 ; repris dans *IR.* pp. 63-78.

mettent encore en marche. En territoire romain d'abord, à proximité de la frontière, puis sur la frontière même, le *pater patratus* prend à témoin Jupiter, la frontière et le *fas*, affirme sous imprécation la justice de sa cause et explique ce dont Rome se plaint [1]; ensuite, avec son compagnon, il commence sa marche sur le territoire virtuellement ennemi en refaisant trois fois ce discours : au premier passant qu'il rencontre, puis lorsqu'il arrive devant la porte de la ville, enfin sur le forum, devant les magistrats. S'il obtient satisfaction, son collègue étranger procède aux restitutions demandées ; sinon, il rentre à Rome après avoir pris à témoin Jupiter, Junon (d'après tous les manuscrits) [2], Quirinus, les dieux célestes, terrestres et souterrains, de la violation du *ius*, et déclaré la guerre sous trente jours. Au terme de ce délai, il revient sur la frontière et ouvre le *iustum piumque bellum* par un geste magique : en affirmant une fois encore solennellement le droit de Rome, il jette sur le sol ennemi une lance armée de fer, ou un cornouiller à la pointe durcie au feu (Liv. 1, 32, 5-14 ; Dion. 2, 72, 6-8). Quand l'horizon diplomatique et militaire s'éloigna des limites de l'*ager*, le rôle opératif des *fetiales* s'étiola [3] ; ils intervinrent longtemps encore dans la conclusion des traités, mais ce n'est plus un *pater patratus*, ce sont des *legati populi Romani* qui donnent au Sénat carthaginois le choix de la paix ou de la guerre. Le vieux rituel de la lance jetée subsista, mais stylisé : une fiction juridique déclara territoire ennemi, quel que fût l'ennemi, un coin de terre voisin du temple de Bellona, et c'est contre lui, sans quitter Rome, que le *pater patratus* fit chaque fois le premier acte de violence [4].

Les occasions d'action des autres sodalités sont plus restreintes, réduites à quelques jours ou même à un jour de l'année. L'essentiel a été dit plus haut des Salii, des « danseurs » de Mars et de ceux de Quirinus, qui entrent en action à plusieurs reprises en mars et en octobre, lors des deux saisons où il y a passage de la paix à la guerre ou de la guerre à la paix [5]. Chacun des deux groupes comprend douze membres, chacun a son *magister*, son local, ses archives, mais tous ensemble sont *in tutela Jouis Martis Quirini* [6]. Leur équipement est celui, sinon des plus

1. Ci-dessus, p. 106.
2. Mais v. ci-dessus, p. 276, n. 1.
3. Ils continuèrent à être les experts du Sénat : ainsi Liv. 36, 3, 7.
4. Ci-dessus, p. 395.
5. Ci-dessus, pp. 285-287.
6. Ci-dessus, pp. 158-159.

anciens soldats, du moins de soldats fort archaïques. Ils se livrent à des danses contorsionnées, sur un rythme à trois temps, reproduisant (*redamptruare*) les figures que fait (*amptruare*) le chef de danse (*praesul*), tandis que, suivant leur chef de chœur (*uates*), ils chantent un *carmen*, à peine compréhensible à la fin de la République, en l'honneur des dieux individuellement (*uersus Janii, Jouii, Junonii, Mineruii*, etc.) ou collectivement (*axamenta*) [1]. Ce chant se terminait par l'invocation *Mamuri Veturi*, qu'il n'y a pas de raison de retirer au forgeron légendaire des *ancilia*, car, dans certains hymnes et rituels védiques, les dieux-ouvriers, les Ṛbhu, sont de même invoqués ou servis les derniers, et le mythe explique qu'ils ont été admis au bénéfice du sacrifice en récompense de la fabrication d'objets merveilleux [2]. Chaque journée de danse s'achevait par un festin dont l'opulence était devenue proverbiale.

Les Luperques n'assuraient que la fête sauvage des Lupercales, qui a été sommairement décrite plus haut [3]. Eux aussi étaient formés de deux groupes, mais désignés par les noms de *gentes*, Fabiani et Quinctiales (ce dernier altéré parfois de diverses façons), c'est-à-dire « ceux des Fabii » et « ceux des Quinctii ». Les textes de Tite-Live (5, 46, 2 ; 52, 3) qu'on allègue ne prouvent nullement que les Fabiani aient été une « confrérie du Quirinal » opposée et jointe à une « confrérie du Palatin » [4], ce que rend très improbable le fait que les rites étaient d'abord liés au seul Palatin, où se trouve aussi le lieu dit Lupercal. A la fin de la République, fête et sacerdoce étaient tombés dans un grand discrédit et, semble-t-il, devenus l'occasion de scandales, puisqu'une des défenses que fit Auguste pour lui rendre quelque tenue fut d'interdire aux garçons imberbes de s'y exhiber.

Les douze *Fratres Aruales* avaient pour mission de protéger

1. On a plusieurs fois essayé de « restaurer » les débris du *carmen saliare* ; p. ex. G. Hempl, « The Salian hymn to Janus », *TAPhA*. 31, 1900, pp. 182-188 ; L. Bayard, « Le chant des Saliens, essai de restitution », *Mél. de Science Relig. des Facultés Catholiques de Lille*, 2, 1945, pp. 45-58.

2. V. le quatrième essai (« Mamurius Veturius ») du recueil *Tarpeia* 1947, p. 218, et « Vertumne et Mamurius (Prop. 4, 2, 57-64) », *Lat.* 10, 1951, pp. 289-293.

3. Ci-dessus, pp. 352-356.

4. Il s'agit du sacrifice que — peut-être — les Fabii avaient à faire traditionnellement sur le Quirinal. On « prouverait » aussi bien que les Quinctiales étaient une « confrérie du Vatican » en se fondant sur les *prata Quinctia* de ce lieu, où l'un des Quinctii les plus célèbres, Cincinnatus, fut fait dictateur au manche de sa charrue (Liv. 3, 26, 8 ; Plin. *N.H.* 18, 20, etc.). Il est pourtant naturel que, la Rome palatine prenant possession des collines du voisinage, les *gentes*, comme les dieux (ci-dessus, pp. 91-93) s'y soient installées, distribuées. V. *ME.* III, pp. 294-297.

contre tous dangers les *arua*, les champs cultivés ; ils le faisaient primitivement, comme le paysan de Caton sur son petit domaine, par une circumambulation de l'*ager* que suivaient des *suouetaurilia*, et, dans cette fête, les *Ambarualia*, comme dans le rituel décrit par Caton, Mars était à l'honneur non pas comme « dieu agraire », mais, selon sa définition ordinaire, comme dieu combattant, mettant seulement son combat ou sa menace au service des *arua*. Avant la fin de la République, ce rituel avait été remplacé par des sacrifices en divers points de l'ancienne limite de l'*ager* et la sodalité elle-même avait disparu, laissant son culte aux *pontifices*. Auguste la restaura et l'heureuse conservation de longs fragments des *Acta* des nouveaux Arvales fait que leurs rituels sont parmi les mieux connus ; mais ce ne sont pas, malheureusement, les rituels anciens [1]. Une autre sodalité qu'Auguste dut aussi rappeler du néant, les *sodales Titii*, n'a pas eu cette chance ; nous ne devinons même pas en quoi, à l'époque républicaine, consistait son activité, que quelques indices engagent cependant à ranger dans la « troisième fonction ».

Ainsi se trouve à peu près épuisée la revue des sacerdoces de la Rome royale et républicaine [2]. Malgré les changements limités qui sont intervenus, principalement dans le mode de recrutement, elle confirme le caractère résolument conservateur de la religion. Quelques flamines, quelques sodalités avaient pratiquement disparu au cours du dernier siècle, mais les prêtres qui subsistaient, même le groupe le plus dynamique et le plus exposé aux innovations, les *pontifices* stricto sensu, continuaient pour l'essentiel à faire ce qu'ils avaient fait de tout temps [3].

1. G. Henzen, *Acta fratrum Arualium quae supersunt*, 1874 ; G. Wissova « Zum Ritual der Arvalbrüder », *Hermes*, 52, 1917, pp. 321-347 ; M. Nacimovich, *Carmen Aruale*, 2 vol. 1933-1934 ; E. Norden, *Aus römischen Priesterbüchern*, 1939, pp. 109-268 ; Ae. Pasoli, *Acta fratrum Arualium*, 1950 (texte, avec les derniers fragments découverts, et commentaires).

2. Quelques titres de travaux utiles sur les sacerdoces : C. Bardt, *Die Priester der vier grossen Collegien aus römisch-republikanischer Zeit*, Diss. Berlin, 1871 ; A. Klose, *Römische Priesterfasten*, Diss. Breslau, 1910 ; J. Bleicken, « Oberpontifex und Pontifikalkollegium », *Hermes*, 85, 1957, pp. 345-366 ; « Kollisionen zwischen *sacrum* und *publicum* », *ibid.*, pp. 446-480.

3. Sur les *camilli* et *camillae*, jeunes garçons et filles auxiliaires du culte, Latte, pp. 407-408 ; sur d'autres auxiliaires, pp. 408-410 ; sur les *aeditui* attachés aux temples, pp. 410-411.

SIGNA ET PORTENTA

Toutes les religions reconnaissent des signes, merveilleux ou naturels, qu'envoient aux hommes les puissances invisibles, soit pour leur manifester des sentiments, soit pour éclairer leur conduite, guider leurs pas, résoudre leurs problèmes. Mais peu de peuples ont poussé au même point que les Romains la science de ces signes : les *auguria* équilibrent les *sacra*, et encore sont-ils loin d'être les seuls moyens d'expression des dieux. Aussi ancien et aussi important que le collège pontifical est, à côté de lui, indépendant de lui, le collège des augures. Et pourtant, dès la fin des temps royaux, les Romains ont commencé, pour ne plus cesser, à s'adresser à d'autres interprètes.

Dans les Remarques Préliminaires et dans le corps de ce livre, les augures [1] ont été plusieurs fois rencontrés. La lecture de l'inscription du Lapis Niger a montré la grande stabilité de leur discipline : ils apparaissent déjà là — soit déjà des *augures* opérant pour le *rex*, soit encore un *rex-augur* — avec leur *calator*, protégés par une règle étrange qui subsistera, engagés dans une opération et sur un parcours que pratiqueront encore les contemporains de Cicéron, et pour un résultat que semblent qualifier de vieux adjectifs qui resteront techniques [2]. D'autres indices donnent le même enseignement : les *augures publici*, dit Varron (*L.L.* 5, 33) distinguent cinq espèces de territoires : *ager Romanus*, *ager Gabinus*, *ager peregrinus*, *ager*

1. On dispose maintenant du grand livre, très bien informé, de P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, 1960 ; la première partie est consacrée, avec une solution originale, à l'examen des interprétations proposées pour la distinction de l'*augurium* et de l'*auspicium*. Les principaux travaux sont, outre le livre monumental de A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, 1882, de nombreuses études de P. Regell entre 1878 et 1893 et les articles de *DA.*, *RL.*, *RE.* ; F. David, *Le droit augural et la divination officielle des Romains*, 1895 ; la série d'études de I. M. J. Valeton dans *Mnem.* du tome 17, 1889, au tome 26, 1898 ; E. Flinck, *Auguralia und Verwandtes*, *Ann. Acad. Sc. Fenn.*, *Ser. B.* 11, 10, 1921 ; U. Coli, *Regnum*, 1951, pp. 77-98 ; et le commentaire de A. S. Pease à son édition du *De diuinatione*, 1920-1923.

2. Ci-dessus, pp. 99-103 et n. p. 102, n. 3.

hosticus, *ager incertus* ; la mise en évidence du seul territoire de Gabies — lui-même *peregrinus*, dit le commentaire, mais « à part », *discretus*, parce qu'il a des *auspicia singularia* — reporte à un moment fort ancien non pas même de l'histoire, mais de la préhistoire du Latium [1]. Cette extraordinaire fixité est malheureusement compensée par les effets d'un autre caractère du *ius augurale* : le secret qui l'a toujours couvert. Certes, les antiquaires en ont connu et décrit d'importants fragments, mais ce que nous lisons ne permet pas de voir le corps des doctrines et des pratiques. Quelques-unes des cérémonies qu'il serait le plus utile de connaître sont des énigmes. Celle même qui a donné lieu à l'inscription du Lapis Niger n'est pas identifiée : Wissowa dit que ce peut être l'obscur *augurium salutis*, d'autres pensent à une réauguration périodique de tous les *templa*, dont parle — peut-être — un texte unique [2]. Que sont l'*augurium canarium*, les *uernisera auguria* mentionnés dans des gloses de Festus (p. 386 L[2]) ou de son abréviateur (p. 467 L[2]) ? Les seconds — la dernière glose de ce précieux répertoire — ne sont qu'un nom. Du premier, nous savons seulement qu'il comportait le sacrifice de chiens roux et se faisait, à un jour fixé par les pontifes, avant que les grains de blé sortissent de leur enveloppe, mais non pas avant qu'ils ne s'y formassent (Plin. *N. H.* 18, 14) [3]. Une incertitude sur la terminologie ajoute la confusion à l'obscurité : en quoi *auspicium* se distingue-t-il essentiellement d'*augurium* ? Des théories ingénieuses ont éclairé la différence de manières diverses, mais elles doivent accepter tant d'exceptions qu'aucune ne s'impose. Pour ne pas parler des interprétations évolutionnistes (l'*augurium* magique cédant la place à l'*auspicium* divinatoire : De Francisci), les *auspicia* sont-ils plus proprement la chose des magistrats, les *auguria* celle des augures (en dernier lieu Coli) ? Une partie des faits seulement se conforme à cette vue. Il en est de même des multiples définitions différentielles qu'ont proposées les anciens. Les meilleurs des écrivains, Cicéron compris, emploient trop souvent les deux termes équivalemment pour qu'on puisse penser que la langue, même technique, les distinguait absolument. Peut-être ce problème, qu'on dit central, est-il encore un faux problème. L'étymologie des deux mots ne les prédestine pas à former

1. P. Catalano, *SSR.* pp. 273-280.
2. Non admise par Catalano, *DA.* p. 291, n. 176.
3. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, IV, *Augurium canarium*, 1937, pp. 27-36 (repris de *AC*) ; Catalano, *DA.*, pp. 346-351.

couple : *auspicium*, « l'observation (*specere*) des oiseaux (*aues*) » — technique dont fait aussi état le rituel ombrien d'Iguvium (*auif aseria-*) — ne concerne que le moyen de l'opération, non son intention ni son résultat ; *augurium*, l'acte d'*augurare*, « la détermination, la constatation de la présence de l'**auges-* » (et sans doute d'abord, et peut-être encore dans quelques rituels archaïques, la collation de l'**auges-* [1]) n'a au contraire égard qu'à l'intention et au résultat de l'opération, non à ses moyens. Ainsi, étymologiquement, il est juste de dire que, pour faire son office, qui est *agere augurium*, l'augure *aues specit* (Varr. *L.L.* 6, 82). On conçoit que de tels mots, au cours des siècles, se soient organisés dans des équilibres multiples et peu rigoureux, sans jamais s'opposer complètement.

Un grand nombre des renseignements que nous avons sur l'art augural et son utilisation concerne ses rapports avec l'action des magistrats, avec la politique ; dans les derniers siècles de la République, il n'y aura plus guère autre chose : cette matière appartient à l'histoire des institutions plutôt qu'à celle de la religion. Quant au reste, puisqu'il n'est pas possible d'en donner un tableau cohérent, nous nous bornerons à quelques points où l'information est plus détaillée.

Quelles qu'aient été les origines et les survivances, l'art de l'augure est, pour l'essentiel, de consultation et d'interprétation, il ne s'occupe pas de prévoir. Le prêtre demande à Jupiter — car le maître des signes est celui-là et les augures sont ses interprètes (Cic. *Leg.* 2, 20) — s'il est *fas* que telle personne reçoive une fonction sacrée, que tel lieu soit un lieu de culte, et il fait sa demande de la manière suivante : « *si fas est*... envoie-moi tel signe ». Même l'*augurium salutis*, d'opératoire qu'il a dû être d'abord, s'est vu ramener à cette forme, quitte à frôler l'absurde : on ne demandait plus directement au dieu de donner la *salus* au peuple. On l'interrogeait : « Est-il *fas* de demander la *salus*... ». Le procédé par lequel, avec son *lituus*, le bâton recourbé qui est son instrument, l'augure établit la communication, dresse en quelque sorte le dictionnaire de sa conversation avec Jupiter, a été décrit tout au long par Tite-Live à propos de la cérémonie où le légendaire Numa est inauguré, sans doute à la manière d'un *rex sacrorum* de la République (1, 18, 5-10) :

Tous les *Patres*, à l'unanimité, décidèrent que la royauté devait être donnée à Numa Pompilius. On le fit venir et, de même que Romulus

1. Ci-dessus, pp. 131-132. Catalano, *DA*. pp. 103, 347, refuse cette interprétation (L. Delatte, moi-même), mais ne me convainc pas.

avait pris les augures pour devenir roi et fonder la ville, il ordonna que, à son sujet aussi, les dieux fussent consultés. Alors il fut conduit par l'augure à la citadelle. Là, il s'assit sur une pierre, face au midi. L'augure, la tête voilée, s'assit à sa gauche, tenant dans sa main droite un bâton recourbé et sans nœud qu'on appela *lituus*. De là, ayant embrassé du regard la ville et le territoire, il adressa une prière aux dieux et délimita des zones (des directions, *regiones*) dans le ciel en traçant une ligne d'est en ouest, et déclara que les régions de droite (*dextrae partes*) étaient au midi, les régions de gauche (*laeuae partes*) au septentrion ; devant lui, aussi loin que portait sa vue, il se fixa un repère. Alors, faisant passer le *lituus* dans sa main gauche et posant la droite sur la tête de Numa, il fit cette prière : « Jupiter *pater*, s'il est *fas* que [c'est-à-dire : s'il y a un fondement mystique pour que] Numa Pompilius ici présent, dont je tiens la tête, soit roi de Rome, fais-nous apparaître des signes évidents et précis (*uti tu signa nobis certa adclarassis*) entre les limites que j'ai faites. » Il énuméra ensuite les *auspicia* qu'il voulait voir envoyer. Quand ils eurent été envoyés, Numa fut proclamé roi et descendit du *templum*.

Orientant l'opérateur vers l'est, à la gauche de Numa, l'historien ne donne que la moitié du lexique des régions célestes. Varron (*L.L.* 7, 7) complète, avec une orientation vers le sud (celle de Numa lui-même dans Tite-Live) : la *pars sinistra* est à l'est, la *dextra* à l'ouest, l'*antica* au sud, la *postica* au nord. L'énoncé des signes sollicités est la *legum dictio* (Serv. *Aen.* 3, 89) ; on ne sait quelle marge de liberté était laissée aux augures pour les définir d'après leur position par rapport aux quatre *regiones*.

Tite-Live, qui voit dans l'inauguration de Numa le prototype de toutes les inaugurations de personnes, la situe anachroniquement dans l'*auguraculum* que les augures ont eu plus tard sur le Capitole. Ce lieu était-il lui-même un *templum* ? C'est probable car, d'après la théorie, la sollicitation et l'observation de signes (*auspicia impretratiua*) ne pouvait se faire que dans un terrain « découpé », un *templum* (Varr. *L.L.* 7, 8). Quadrangulaire, avec ou sans contour visiblement marqué et avec une seule entrée, ce terrain devait, par des formules appropriées, être en quelque sorte exorcisé et libéré (*effari, liberare*) de toutes les puissances hostiles ou impures qui pouvaient y résider (Cic. *Leg.* 2, 21 ; cf. Serv. II *Aen.* 4, 200) [1].

1. E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, 1939, pp. 3-106 (« Die Spruchformel des Augurs auf der Burg ») ; K. Latte, « *Augur* und *Templum* in der varronischen Auguralformel », *Philol.* 97, 1948, pp. 143-159. La formule, d'après Latte, daterait du temps de l'occupation de l'Italie par les Indo-Européens et aurait eu d'abord pour objet de libérer de toute puissance mauvaise la portion de terre où ils voulaient s'établir (*tescum*) ; après la sédentarisation, la formule aurait été affectée telle quelle à la détermination du *templum*. Hypothèse inutile ; le texte est Varr. *L.L.* 7, 8-10.

Les *auspicia impetratiua* sont observés normalement par les magistrats, qui ont la *spectio*, les augures gardant la *nuntiatio*, c'est-à-dire la capacité d'annoncer l'apparition d'un signe oblatif interdisant que l'opération soit continuée [1]. La science de l'interprétation des signes était en effet d'une extrême complexité et nous n'en connaissons que quelques grandes catégories et quelques détails. S'agissant des oiseaux, par exemple, seules certaines espèces bien déterminées, les *aues augurales*, donnaient des signes valables (Cic. *Diu.* 2, 76), de sens variable selon les espèces. On distinguait les *alites* et les *oscines* (par exemple corbeau, corneille, chouette, pie): suivant que les signes étaient cherchés dans le vol ou dans le cri (Fest. p. 308 L^2 ; Varr. *L.L.* 6, 76), avec le cas particulier qui devait être embarrassant, ou commode, d'oiseaux qui donnaient des signes favorables comme *alites* et défavorables comme *oscines* (Serv. *Aen.* 4, 462). Pour les *alites*, entraient en ligne de compte, outre la région du ciel, la hauteur et le mode du vol, le comportement de l'oiseau, le lieu de son perchер ; pour les *oscines*, le ton de la voix, la direction du son. Il y avait une hiérarchie (*gradus*) des signes : si, après que l'orfraie (? *parra*) ou le pic avaient donné le leur, l'aigle en donnait un de sens contraire, c'est lui qui prévalait (Serv. *Aen.* 2, 374). En outre, les conditions de validité de l'observation étaient rigoureuses : certains bruits qui détruisaient le *silentium* requis l'annulaient, tel que le cri d'une souris, la chute d'un objet, le craquement d'un siège, et l'on a vu que le *iuges auspicium*, signe paralysant, l'empêchait même d'avance, surprenant l'augure en marche vers son service [2].

Les signes des oiseaux n'étaient pas les seuls, ni dans les *impetratiua*, ni dans les *oblatiua*, c'est-à-dire ceux qui, non sollicités, se présentaient d'eux-mêmes. Festus en distingue cinq classes, d'âges bien divers (Paul. p. 367 L^2) : *ex caelo* (c'est-à-dire le tonnerre et la foudre), *ex auibus*, *ex tripudiis* (c'est-à-dire le comportement des poulets sacrés), *ex quadrupedibus* (chien, cheval, loup, renard), *ex diris* (c'est-à-dire les présages menaçants). Ceux qui, au cours des derniers siècles de la République, supplantèrent dans la vie publique les vieux signes d'oiseaux sont les signes *ex caelo* et *ex tripudiis*.

Le recours aux poulets sacrés, simple et expéditif, fut longtemps réservé aux généraux en campagne : si les poulets emmenés

1. Sur la *nuntiatio*, v. en dernier lieu Catalano, *DA*. pp. 40, n. 22 ; 60, n. 86.
2. Ci-dessus, pp. 99-103.

à cet effet mangeaient goulûment et laissaient tomber de la nourriture de leur bec, le présage était favorable (Cic. *Diu.* 2, 72) ; on imagine comme il était facile de l'obtenir : il suffisait d'affamer les volatiles et de leur servir ensuite une nourriture pâteuse (*ibid.* 73). Dans la corruption des mœurs religieuses, les magistrats ne manquèrent pas de se donner un instrument d'information si docile et le *pullarius* figure, avec le *scriba*, le *lictor*, le *praeco*, dans le personnel qu'énumère Cicéron (*Leg. agr.* 2, 32).

Sévère pour les signes *ex tripudiis*, Cicéron ne l'est pas moins pour les signes *ex caelo* : les uns et les autres ne sont que des parodies d'auspices, *simulacra sunt auspiciorum, auspicia nullo modo*. Au premier siècle en effet, la foudre de Jupiter était une arme précieuse aux mains de qui voulait empêcher ou suspendre les *comitia* (*ibid.* 2, 74) : il suffisait qu'on dît l'avoir entendue. Un progrès dans cette voie consista pour le magistrat à ne plus observer personnellement ou feindre d'observer le ciel, mais de remettre ce soin au *pullarius*, — ou plutôt, impérativement, le soin de dire qu'il avait vu la foudre (*ibid.* : *nunc imperant pullario* ; cf. Dion. 2, 6, 2). Cette dégradation de la pratique, ainsi que la vogue croissante des consultations d'haruspices, abaissa finalement l'art augural, que la restauration augustéenne trouva fort mal en point. Cicéron constate que les augures ses confrères ont oublié leur science (*Diu.* 1, 25). S'il n'accuse ailleurs que la *uetustas* de la matière et la *neglegentia nobilitatis* (*Leg.* 2, 33 ; *Nat. d.* 2, 9), le principal traité où il en parle montre assez qu'il connaît les véritables causes du mal. Ces excès avaient été certainement préparés par les précautions, les ruses légales qu'en des temps plus purs les Romains et leurs augures eux-mêmes avaient déjà admises, comme des sortes de garde-fou contre l'idée fixe, contre la « psychose du signe » [1]. Mais, entre temps, l'expérience grecque avait fait son œuvre : la prestigieuse religion des vaincus offrait ses oracles, imposait ses mythes, mais n'apportait rien qui pût rajeunir et revigorer la casuistique des *interpretes Jouis O.M.*

Sollicités ou subis, les *auspicia* par lesquels s'exprime Jupiter ne contredisent pas plus les lois de la nature que ne font les paroles humaines, opportunément comprises, qui deviennent *omina* [2]. Différents à tous égards sont les prodiges, phénomènes

1. Ci-dessus, pp. 132-133.
2. E. Benveniste, *Hittite et indo-européen*, 1962, pp. 10-11, a donné l'étymologie la plus probable d'*ōmen* : la racine est celle du hittite *ḫā-* « tenir pour véridique, accepter comme vrai ».

hors série et souvent monstrueux [1]. Ils indiquent seulement la colère des dieux, ou d'un dieu, qu'il faut identifier et apaiser. Pas plus que les *auspicia*, à époque ancienne, ils n'annoncent ni ne préfigurent l'avenir, mais ils n'éclairent pas davantage le présent : ils ne font que poser, de façon imprévue, des problèmes redoutables. A ce genre de surprises, tous les peuples sont plus ou moins sensibles ; mais, ici encore, les Romains se distinguent, moins par les sentiments avec lesquels ils les accueillent que par la place qu'ils leur font dans leur vie, et surtout par les conséquences inattendues que cette attention a entraînées, bien au delà de son objet propre, dans le développement de la religion. La multiplicité des noms donnés au prodige est déjà remarquable : outre le mot général *prodigium*, on rencontre *ostentum* et *portentum*, *monstrum*, *miraculum* ; *ostentum* et *portentum* paraissent appliqués de préférence aux phénomènes de la nature inanimée, à l'inverse de *monstrum* ; *miraculum*, le moins technique du groupe, signale le prodige comme occasion d'étonnement.

En cette matière, Rome doit certainement beaucoup à l'Étrurie. Si mal qu'on soit informé, faute de textes indigènes, sur les croyances de ce peuple, on n'en peut méconnaître le caractère sombre et inquiet. Les dieux y étaient redoutables. Mais il est difficile, à travers des légendes tardives ou déformées, de reconstituer, de dater même les influences. Les Étrusques ont-ils été les seuls ? Les Grecs n'ont-ils pas apporté précocement leur contribution ? Comme toujours, les historiens se divisent en conservateurs et en sceptiques, les uns et les autres avec de

1. Je suis en général dans cet exposé la présentation de R. Bloch, *Les prodiges*, 1963, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie. La liste des prodiges enregistrés est dans F. Luterbacher, *Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer, Beil. z. Jahresber., Gymn. Burgdorf*, 1880, et dans L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern, Diss. Leipzig*, 1903 ; cf. E. de Saint-Denis, « Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live », *RPh.* 16, 1942, pp. 126-142. F. Brunell Krauss a identifié beaucoup de phénomènes naturels qui ont pu être compris comme surnaturels dans *An interpretation of the Omens, Portents and Prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius, Publ. Univ. Pensylvan.*, 1931. — Sur l'utilisation politique des prodiges dans les luttes des classes, v. R. Guenther, « Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten », *Klio* 42, 1964, pp. 209-297 ; v. ci-dessus, p. 522, n. 1. — Une catégorie intéressante de signes a été étudiée par J. Bayet, « Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine », *Ann. de l'Inst. de philol. et d'hist. slaves de l'Univ. de Bruxelles*, 4 (= *Hommages à F. Cumont*, 1), 1936, pp. 27-51. — V. aussi Latte, pp. 157-161 et notes (haruspicine, *Etrusca Disciplina*, livres Sibyllins), et l'important chapitre de P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 1963, pp. 83-113, sur la divination.

bons arguments ; ils ne s'accordent que sur une donnée menue, mais importante : la tradition, qu'on a lue plus haut, qui place sous le second Tarquin « l'acquisition » des Livres Sibyllins, recouvre en gros un fait authentique ; les premiers grimoires en rapport avec les prodiges ont été introduits à Rome pendant sa période étrusque [1].

Mais qu'étaient ces « livres Sibyllins », où Rome prétend avoir lu, pendant des siècles, les recettes de sa défense contre les prodiges ? Beaucoup d'auteurs admettent, mais plusieurs autres rejettent l'idée que, dès les débuts, ces recueils étaient grecs, venaient de Cumes, avaient rapport avec une « Sibylle », ou même avec Apollon. Les premiers rappellent que la décoration du temple de Cérès-Liber-Libera, premier fruit, d'après la tradition, d'une consultation des Livres, fut confiée à des artistes grecs : n'est-ce pas une preuve que les Grecs avaient dès lors largement accès dans la Ville ? Les seconds remarquent que l'idée même de livres oraculaires n'est pas grecque, qu'il n'y a jamais eu à Cumes, malgré le parti qu'en a tiré Virgile, d'oracle à prêtresse, de Sibylle, et que, de tels livres, c'est en Étrurie qu'on leur trouve des frères : des *libri rituales, acherontici, ostentarii,* sont connus en Étrurie ; même si l'on doit penser que leur constitution en corpus a été plus tardive que ne croyaient les Romains, ils ont été précédés, très anciennement, d'une tradition orale ferme, sans doute de rédactions fragmentaires, et les « révélations » du petit bonhomme Tagès, de la nymphe Bégoé, se fondaient sur une science bien vivante. Les premiers *Libri* devaient être tributaires de ces répertoires étrusques, ou plutôt réunir indifféremment des prescriptions, des recettes, des superstitions latines et d'autres étrangères, principalement étrusques. Ce serait seulement au IIIe siècle que, comme tant de choses, ils auraient été envahis d'éléments grecs, au point de changer de figure et de mériter leur nom classique de *Sibyllini* : la première manifestation certaine serait l'ordre donné en 293 d'introduire à Rome le dieu Esculape.

La discussion continue et continuera. On peut disserter sans fin des vraisemblances et des invraisemblances du récit que fait Denys d'Halicarnasse de la « première » consultation, en 496. Personnellement, mais sans argument décisif, je le trouve fort suspect. D'autant plus suspect que le récit de la seconde consultation, en 461 (Dion., 10, 2 ; Liv. 3, 10, 5-7), dans sa précision même, se trahit pour anachronique : comment aurait pu se

1. Ci-dessus, pp. 441-442 et ci-dessous, pp. 620-623.

maintenir le souvenir de tant de prodiges ? Les résonances politiques, les soupçons de supercherie, ne sont-ils pas ceux des derniers siècles de la République ? D'autre part, la réponse des conservateurs des Livres est d'un type aberrant : ils assortissent les indications qu'ils donnent pour la procuration des prodiges (encore seul Denys en parle-t-il) de véritables prophéties et de conseils. Voici la version la moins verbeuse, celle de Tite-Live.

L'année suivante la lex Terentilia [une proposition du tribun Terentilius Harsa, tendant à limiter le pouvoir des consuls], reprise par tout le corps des tribuns, assaillit les nouveaux consuls. Cette année, on vit le ciel en feu. Il y eut un violent tremblement de terre. Une vache parla, et l'on admit ce fait auquel on n'avait pas voulu croire l'année précédente. Entre autres prodiges, il y eut une pluie de chair, qu'un nombre immense d'oiseaux saisissait en voltigeant dedans, et ce qui en tomba resta plusieurs jours à terre sans changer d'odeur. Les duumvirs chargés des Livres les consultèrent. Ils prédirent (*praedicta*) un péril venant d'une réunion d'étrangers. Pour éviter qu'il y eût une attaque contre les hauteurs de la ville et des massacres, ils conseillèrent (*monitum ut*) entre autres mesures qu'on s'abstînt de séditions. Les tribuns affirmèrent que c'était un coup monté pour faire opposition à la loi et un formidable conflit commençait...

Il y a vraiment dans ce texte beaucoup de raisons d'étonnement, mais le point à partir duquel l'étonnement commande le refus n'est pas le même chez tous les critiques.

En tout cas, la liste des prodiges de 461 est déjà un bon spécimen de celles qui remplissent la troisième décade de Tite-Live et qui méritent plus de crédit puisque, depuis le début du IIIe siècle, les Pontifes ont consigné par écrit les principaux événements de l'année. Des recueils en ont été constitués. Il en subsiste, qui sont de beaux monuments de la crédulité humaine. Voici, entre beaucoup, un des relevés de Julius Obsequens (44), pour l'année 102, où l'Italie fut sauvée des Teutons et des Cimbres, *C. Mario, Q. Lutatio coss.* :

On fit un *sacrificium nouendiale* parce qu'il avait plu des pierres chez les Étrusques. La ville fut purifiée sur l'indication des haruspices, la cendre des victimes dispersée dans la mer par les décemvirs et, pendant neuf jours, les magistrats, à la tête du cortège solennel, allèrent de temple en temple pour faire des *supplicationes*. Les lances de Mars s'agitèrent d'elles-mêmes dans la Regia. Il plut du sang aux environs de la rivière Anio. Au Forum Boarium, un essaim d'abeilles se posa sur une chapelle. En Gaule, dans le camp, une lumière brilla pendant la nuit. A Aricie, un jeune garçon de condition libre fut enveloppé de flammes sans être brûlé. Le temple de Jupiter, fermé, fut frappé de la foudre. L'haruspice Aemilius Potensis, qui avait le premier indiqué l'expiation de ce prodige, reçut une récompense ; les autres l'avaient tenue cachée, parce

qu'elle devait entraîner leur perte et celle de leurs enfants. Les pirates furent défaits en Sicile par les Romains. Les Teutons furent massacrés par Marius. Les *ancilia* s'agitèrent d'eux-mêmes avec fracas. Un esclave de Servilius Caepio s'émascula en l'honneur de la Mère de l'Ida et fut déporté au delà de la mer avec défense de jamais rentrer dans Rome. On purifia la ville, on promena à travers la ville une chèvre aux cornes enflammées, on la fit sortir par la porte Naevia et on la lâcha. Pluie de boue sur l'Aventin. Défaite des Lusitaniens. Pacification de l'Espagne Ultérieure. Destruction des Cimbres.

Le bilan est beau dans sa sécheresse. Noyées dans cette débauche de merveilleux, les victoires d'Aix et de Verceil n'en prennent que plus de relief.

En cette fin du IIe siècle, on le voit, c'est aux haruspices qu'est demandée la recette de *procuratio* des prodiges survenus non seulement en Étrurie, mais sur le Capitole. Aux siècles précédents, ils n'avaient pas été à un tel honneur. Selon la procédure usuelle, quand un prodige était signalé par les témoins (*nuntiare*) et qu'il ne paraissait pas pouvoir attendre le rapport annuel des nouveaux consuls, les consuls en exercice, après l'avoir apprécié (*prodigii loco habere*), le déféraient au Sénat (*referre ad senatum*). Celui-ci en délibérait. S'il ne l'admettait pas, l'État s'en désintéressait et l'abandonnait à la *procuratio priuata*. S'il l'admettait (*suspicere*), il consultait les compétences et, sur leur rapport, ordonnait la *procuratio* conseillée. Dans quelques rares cas, et seulement entre 203 et 176, il s'adressa aux pontifes qui rendaient alors un *decretum*. Ainsi, dans la seizième année de la guerre d'Hannibal, au moment où Scipion remportait ses premier succès en Afrique et où Rome tenait en service actif vingt légions et cent-soixante vaisseaux longs, toute une série de prodiges fit naître dans les esprits *nouas religiones* : au Capitole des corbeaux, à Antium des rats avaient mangé de l'or ; Capoue avait été occupée par les sauterelles ; à Réate un poulain était né avec cinq jambes ; à Anagni, à Frusino, d'étranges météores avaient joué dans le ciel ; à Arpinum, un large gouffre s'était ouvert dans la plaine. Chose plus grave, un des deux consuls, à la première victime qu'il avait sacrifiée, avait trouvé un foie sans tête. La procuration fut faite avec des *hostiae maiores*, les pontifes ayant désigné les divinités auxquelles on devait les offrir (Liv. 30, 2, 10-13). Mais, le plus souvent, c'est aux Livres Sibyllins qu'on s'adressait, c'est-à-dire aux *decemuiri sacris faciundis* qui en avaient la charge. Voici ce qu'était ce collège.

Suivant la légende, quand Tarquin reçut les Livres, il les déposa dans le temple de Jupiter et nomma une commission

de deux membres, *duumuiri sacrorum* ou *sacris faciundis*, chargés de les consulter (*adire*) sur ordre exprès et pour le compte de l'État exclusivement. Certains critiques pensent que, en tout cas, originairement, ce n'étaient pas des *duumuiri* permanents, mais un type de commission, créée chaque fois qu'une consultation paraissait nécessaire. C'est en 367 seulement, alors que les conquêtes plébéiennes se précipitaient, qu'une des lois liciniennes aurait créé le collège permanent des *decemuiri*, cinq patriciens et cinq plébéiens cooptés et présidés par un *magister*. La plèbe, portée aux innovations, se trouva ainsi installée d'emblée dans l'organisme le plus propre à en introduire. Au temps de Sylla, les Dix devinrent Quinze (*quindecimuiri s. f.*) comme, dans le même temps, les pontifes et les augures. Quant aux Livres, quoi qu'on pense de leurs origines et sous quelque forme qu'on se représente ces collections, ils étaient sûrement précisés au moment où la seconde guerre punique en développa l'usage. Ils s'accrurent en 213 des *carmina Marciana*, retirés de circulation par l'État et réservés à son service. Brûlés sous Sylla avec le Capitole, restitués ou reforgés par des commissions envoyées à travers le monde partout où il y avait des Sibylles, et notamment à Erythrée, expurgés sous Auguste et transférés de Jupiter à Apollon, du Capitole au Palatin, de nouveau révisés sous Tibère, ils furent brûlés au début du v^e^ siècle de notre ère par Stilicon : le collège, que les Empereurs avaient honoré, disparut alors.

En principe, la consultation portait et ne portait que sur deux points : en quoi consiste la *procuratio* requise ? A quels dieux doivent être adressés les rites — sacrifices, prières, etc.— qu'elle comporte ? Mais cette double enquête pouvait mener loin, et d'abord hors de la Ville et de sa tradition. On ne saurait exagérer la part qu'a eue ce collège dans l'enrichissement religieux de Rome. A partir de 293 en tout cas, c'est par lui qu'entrèrent officiellement les dieux et les rituels de la Grèce et déjà, avec la Mère des dieux, en 204, ceux de l'Orient. Les décemvirs mirent de l'initiative, de la fantaisie, de l'art à côté, sinon à l'intérieur de la vieille religion. Les événements de la seconde guerre punique les montrent en passe de concurrencer les pontifes sur leur propre domaine, ordonnant des cérémonies en l'honneur des dieux nationaux. Mais il ne paraît pas qu'il y ait eu jamais conflit entre les deux grands collèges, entre la fonction de conservation et celle d'accroissement, non plus qu'entre les décemvirs et l'État ; plébéiens ou patriciens, ils ont orienté leur action religieuse, notamment dans l'appel de Vénus Erycine et de la

Magna Mater, selon les lignes de la politique et de la diplomatie officielles, dont ils ont été de précieux auxiliaires : la compétence des pontifes s'est toujours bornée à l'Italie ; aux Dix Hommes, le monde entier, réservoir de cultes, était ouvert et ils en ont sagement usé.

La carrière historique des haruspices est toute différente [1]. Leur discipline est celle de l'inspection des entrailles, mais une inspection complexe et savante, bien différente de la *probatio* que faisaient les sacrificateurs romains après la mise à mort de la victime : ceux-ci vérifiaient seulement que les *exta* étaient normaux et déclaraient ensuite la *litatio* ou son contraire ; les haruspices trouvaient dans les entrailles un riche répertoire d'informations qui, orientées par la forme, le lieu, le temps et les circonstances du prodige sur lequel on les consultait, permettaient des avis détaillés [2]. Cette doctrine était entièrement étrusque, peut-être étrusque aussi le début du nom, parallèle à *au(i)-spex*. Les fouilleurs d'entrailles furent certainement introduits à Rome pendant l'hégémonie des « Tarquins ». Ils ne perdirent jamais le prestige qui s'attache aux pseudo-sciences exactes, mais il furent suspects pendant le long affrontement de la République romaine et des cités étrusques : pas une consultation n'est signalée à travers le Ve siècle et, dans l'épopée de la guerre de Véies, ils figurent comme il convient, actifs au service de leur pays, l'ennemi. Même ensuite, tant que l'Étrurie put songer à en appeler de sa défaite, Rome recourut rarement à leurs services : trois fois seulement, d'après l'annalistique, jusqu'à la seconde guerre punique, et une fois — non datée malheureusement — elle n'eut pas à s'en louer. Aulu-Gelle raconte (4, 5), d'après les Annales des Pontifes, que la statue d'Horatius Coclès, élevée sur le Comitium, fut frappée par la foudre ; on fit venir des haruspices d'Étrurie, mais ceux-ci, *inimico atque hostili in populum Roma-*

1. Sur l'haruspicine étrusque, v. la bibliographie dans les notes de l'appendice, ci-dessous, pp. 635-646. On trouvera là l'essentiel de ce qu'on sait sur les diverses parties des *disciplinae Etruscae*, d'après la division de Cicéron, *Diu.* 1, 72 : *libri fulgurales* (pp. 624-635), *libri haruspicini* (pp. 635-646), *libri rituales* (pp. 646-658). Cf. J. G. Préaux, « Un texte méconnu sur Tagès », *Lat.* 21, 1962, pp. 379-383 (haruspicine, extispicine).

2. A l'époque historique, la distinction s'est atténuée : R. Schilling, « A propos des *exta* : l'extispicine étrusque et la *litatio* romaine », *Coll. Lat.* 58 (= *Hommages à A. Grenier*), 1962, pp. 1371-1378 ; cf. aussi (Fest.) Paul, p. 274 L[2] : *muta exta appellabant ex quibus nil diuinationis animaduertebant.*

num animo, conseillèrent la *procuratio* contraire à celle qu'il fallait : ils dirent de transporter la statue dans un lieu moins élevé, disposé de manière que les maisons environnantes interceptassent tous les rayons du soleil. Peu après, dénoncés, ils avouèrent et furent mis à mort, puis, quand les *uerae rationes* eurent été découvertes — nous ne savons par qui — on plaça la statue dans un lieu plus élevé que le Comitium, sur l'*area Volcani*. Cependant, en Étrurie même, les esprits avaient dû changer vite et profondément puisque Hannibal put la traverser, y camper avec ses Gaulois, sans y obtenir de révolte. Aussi, à partir de cette époque, voit-on les consultations se multiplier concurremment avec celles des Livres Sibyllins, et le mouvement ne fit ensuite que s'amplifier. L'État faisait venir en mainte occasion, moyennant des honoraires, des haruspices d'Étrurie, dont beaucoup restaient à Rome, vivant de leur industrie, expliquant aux *priuati* leurs prodiges et inspectant le ventre de leurs victimes, joignant à l'art des entrailles celui du ciel, tel que l'exposaient les *Libri fulgurales* de leur pays, bref devenant de véritables « devins ».

Étrangers de nationalité mais au service d'une clientèle exclusivement romaine, État et particuliers, ils furent amenés à développer leur science, à l'adapter à des questions civiles, politiques, religieuses, qu'elle ne prévoyait pas. Il se constitua ainsi une haruspicine étrusco-romaine, appelée brièvement étrusque, dont il faut se garder de reporter, comme on fait souvent, toutes les règles, toutes les réponses, à la vieille discipline ; ce qui subsistait, c'était la méthode, les principes, les modèles, mais le détail ne pouvait que se renouveler. D'autre part, faisant librement et sans contrôle corporatif le commerce de leur savoir, pouvait-on compter sur leur « conscience professionnelle » ? Les Romains étaient avertis de ce risque : l'haruspice pouvait mentir ou taire, suivant ses intérêts personnels. Tout en les utilisant, on se défiait d'eux. Le Sénat en appelait plusieurs, séparément, contrôlant les uns par les autres, récompensant par des primes le zèle des meilleurs : le passage de Julius Obsequens cité plus haut contient un bon exemple de cette méfiance justifiée. Un chapitre de la *Vie de Sylla*, de Plutarque, donne une image vivante et détaillée de ces consultations où, même sincères, les savants hommes, haruspices tournés en devins, n'oubliaient pas leur avantage et leur réclame. Au moment où Marius va s'emparer du pouvoir, cette « funeste sédition » est précédée de plusieurs prodiges : les enseignes prennent feu et l'on a beaucoup de mal à les éteindre ; trois

corbeaux apportent en ville leurs petits, les dévorent devant la foule et remportent leurs restes dans leurs nids ; des souris rongent l'or d'un temple et l'une d'elles, prise au piège, fait cinq petits dont elle dévore trois ; mais surtout, dans un ciel sans nuage, on entend le son aigu et lugubre d'une trompette.

Les devins étrusques, dit Plutarque (*Syll.* 7, 7-11), déclarèrent que ce prodige annonçait un nouvel âge qui changerait le monde ; qu'il devait se succéder au total huit races d'hommes, différant entre elles par les mœurs et le genre de vie ; que la divinité avait fixé pour chacune une durée de temps égale à une grande année ; que, lorsqu'une race finit et qu'il s'en élève une autre, le ciel ou la terre en donnent un signe extraordinaire. Ceux qui ont bien réfléchi sur ces matières, ajoutaient-ils, et qui les ont bien apprises, savent avec évidence quand il est né sur la terre une espèce d'hommes qui ont d'autres mœurs, d'autres genres de vie que ceux qui les ont précédés, et dont les dieux prendront plus ou moins de soin. Ils firent observer que, dans ces renouvellements de races, il arrive de grands changements ; qu'un des plus sensibles est l'accroissement d'estime et d'honneur qu'obtient, dans une race, la science de la divination, qui voit toutes ses prédictions se vérifier, les dieux envoyant les présages les plus transparents et les plus clairs ; au lieu que, dans une autre race, cette science perd l'estime, parce que la plupart de ses prédictions sont improvisées et qu'elle ne touche l'avenir que par des moyens obscurs. Voilà les fables que débitaient les plus habiles des Étrusques, ceux qui passaient pour savoir mieux que les autres. Pendant que le Sénat était assemblé dans le temple de Bellone pour conférer avec les devins sur ces prodiges, on vit tout à coup un passereau voler au milieu de l'assemblée, portant dans son bec une cigale qu'il partagea en deux ; il en laissa là une partie et s'envola avec l'autre. Les devins dirent que ce prodige leur faisait craindre un conflit entre les propriétaires de champs et le peuple de la ville, car celui-ci crie toujours comme la cigale, et l'autre mène une vie rustique et terrienne (?) [1].

Peut-être par une confusion des genres de divination, peut-être par la contamination d'idées grecques, une évolution de l'idée même de prodige s'était opérée, dont on voit ici l'effet. Alors que, primitivement, l'haruspicine se bornait à déterminer la *procuratio* requise, elle résout maintenant une autre question : qu'annonce le prodige, *quid portentat prodigium* ? Une autre évolution est solidaire de celle-là. A Rome du moins, le prodige était en toute circonstance chose terrifiante, signe de la colère divine ; au second siècle on voit apparaître, dans une bien intéressante compétition des décemvirs et des haruspices, la notion d'heureux prodige. C'est en 172, à la veille de la guerre contre Persée, roi de Macédoine (Liv. 42, 20, 1-3) :

1. Sur la doctrine de cette consultation, v. ci-dessous, p. 653, n. 4.

Alors que la ville était comme suspendue dans l'attente de cette guerre, au cours d'une tempête nocturne, la colonne rostrale élevée (?) sur le Capitole, pendant la guerre punique, pour le consul collègue de Ser. Fulvius, fut fendue jusqu'au bas d'un coup de foudre. Cet événement fut réputé prodige et déféré au Sénat, lequel le déféra à son tour aux haruspices et ordonna aux décemvirs de consulter les Livres. Les décemvirs, en réponse, informèrent qu'il fallait faire une lustration de la ville, une *supplicatio* et une *obsecratio*, sacrifier avec des *uictimae maiores* à Rome sur le Capitole, et dans la Campanie au promontoire de Minerve, et enfin célébrer au plus tôt, pendant dix jours, des jeux en l'honneur de Jupiter. O. M. Toutes ces prescriptions furent soigneusement exécutées. Quant aux haruspices, ils répondirent que ce prodige tournerait à bien (*in bonum uersurum*) et qu'il annonçait une extension de frontières et l'anéantissement des traîtres ; car c'étaient des dépouilles prises à l'ennemi que ces éperons de navire (*rostra*) que la tempête avait dispersés...

Une science si précieuse, si subtile, si éloquente, devint vite indispensable : au temps des guerres civiles, les généraux eurent avec eux des haruspices et leur firent explorer les ventres des victimes à la veille des grandes décisions. Mais, en même temps, ayant à répondre à une trop large demande, elle s'avilit. Pour lui garder son sérieux, sans doute au second siècle avant notre ère, au temps où Caton s'étonnait que deux haruspices pussent se regarder sans rire (Cic. *Diu.* 2, 51), le Sénat prit une curieuse décision, que nous connaissons par Cicéron (*ibid.* 1, 92) [1] : « Aux plus beaux jours de Rome, le Sénat décréta que, dans chaque peuple d'Étrurie, six (?) d'entre les fils des nobles fussent consacrés à cette étude, pour éviter qu'un art si important, livré à des hommes de peu, ne perdît sa dignité religieuse et ne dégénérât en matière de gain ». Ce jour-là, dit Bouché-Leclercq, le Sénat fit acte de naïveté s'il crut rendre obligatoire une instruction dont personne, à Rome, n'était capable de contrôler les résultats.

Comme la science des auspices, celle des prodiges fut en outre déconsidérée, au temps des discordes civiles, par l'usage, l'abus qu'en firent les partis, puis les « hommes providentiels ». Le courageux Caius Gracchus n'en tenait pas compte : sans doute les savait-il trop dociles aux inspirations de ses adversaires. Tandis qu'il bâtissait la *colonia Junonia* sur l'emplacement de Carthage, entreprise vivement critiquée à Rome, un vent violent cassa la pique de la première enseigne que son porteur essayait de retenir et, dispersant les *exta* déjà posés sur l'autel, les jeta

1. V. ci-dessous, p. 646, n. 1.

hors des palissades qui délimitaient l'enceinte de la ville naissante, puis des loups vinrent arracher ces palissades elle-mêmes et les emportèrent au loin. Gracchus n'en hâta pas moins les travaux et, soixante-dix jours plus tard, put s'embarquer pour Rome. Il est vrai que la mort l'y attendait (Plut. *C. Gr.* XI, 1).

CHAPITRE IV

NOTES SUR LES CULTES PRIVÉS

Que la *uillica* ne fasse pas de sacrifice et n'en fasse faire par personne sans l'ordre du maître ou de la maîtresse : *scito dominum pro tota familia rem diuinam facere.* Cette règle énoncée par Caton (*Agr.* 143) ne vaut pas seulement pour la *familia rustica*, pour la villa ; elle est le fondement de toutes les formes du culte privé. Chaque fois qu'il en existe un, c'est le chef du groupe qui, au nom du groupe, est en charge de la religion. Il l'est par lui-même, et aussi comme le dépositaire d'une tradition, comme l'un des représentants successifs de l'autorité. Nous avons vu s'organiser ces deux composantes dans la notion de Genius, qui, justement, domine le culte domestique [1]. Complémentaire, une autre règle est très généralement respectée : l'État n'intervient pas dans les cultes privés, sous la réserve qu'ils ne troublent pas l'ordre et ne s'opposent pas aux cultes publics. Consultés, ses prêtres répondent, mais laissent au consultant son entière liberté.

Dans la maison, outre le Genius du maître [2], le Lar domesticus et les Pénates épuisent le culte de routine dont le centre, le foyer, était primitivement dans l'atrium, la salle commune, qu'il noircissait de sa fumée. Quand on fit des images de ces dieux, c'est là qu'elles furent placées. C'est là que le *pater* disait la prière familiale et qu'il offrait, avant les repas, de la table proche, les prémices de la nourriture et de la boisson. Aux trois jours directeurs du mois, aux anniversaires, et d'abord au *natalis dies* du maître, c'est là que se portaient de plus luxueuses offrandes : couronnes de fleurs, encens, parfums, vin, miel,

1. Ci-dessus, pp. 363-367.

2. Le livre fondamental sur le culte domestique est toujours celui de A. de Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, I-II, 1896-1903 ; v. aussi N. Turchi, *La religione di Roma antica*, 1932, pp. 11-34 (« Il culto privato »), et U. E. Paoli, *Vita romana*, trad. franç. (J. Rebertat), 1955, passim. Quantité d'indications, débordant le sujet du titre, et une riche bibliographie se trouvent dans W. Deonna et M. Renard, *Croyances superstitions de table dans la Rome antique*, *Coll. Lat.* 46, 1961.

gâteaux, — que certains Lares, comme celui de l'*Aularia*, goûtaient même quotidiennement, par la piété d'une jeune fille. Plus tard, il arriva que ces dieux fussent logés dans d'autres parties de la maison, ou bien qu'un petit *sacrarium* leur fût installé dans la pièce commune. Mais ni l'esprit ni les formes du culte n'en furent changés. Les membres de la famille suffisaient à assister le *pater* dans ces rites simples et généralement non sanglants ; quand il fallait plus d'aide, de petits spécialistes de l'*insula*, du quartier, louaient leurs services ; tel le *papa*, ou telle la vieille femme bavarde dont parle Ovide (*F.* 2, 571-2) :

Ecce anus in mediis residens annosa puellis
sacra facit Tacitae, uix tamen ipsa tacet.

Dans cette vie domestique, l'imprévu se réduisait aux souillures et à leur nettoyage mystique, dont les recettes devaient être aussi variées que dans tous les folklores. Une glose de Festus (p. 318 L[2]) a conservé plusieurs noms de « la prêtresse » qu'on appelait d'ordinaire, avec son arsenal de *purgamenta* : *piatrix* et *expiatrix*, mais aussi *simpulatrix* (de *simpulum*, nom d'un vase pour les libations de vin, *ibid.* p. 455) et *saga* (cf. *ibid.* pp. 414-415) ; nous savons aussi le nom du spécialiste des sacrifices qu'il fallait faire près des arbres foudroyés, *strufertarius* (*ibid.* p. 394). L'heureuse chance qui a sauvé le livre de Caton fait que nous sommes mieux informés des rituels campagnards que des rituels urbains, qui étaient assurément de même niveau. Et que lisons-nous dans Caton ? Ce qui a surtout retenu l'attention, parce qu'on y voyait à tort des témoignages des valeurs les plus anciennes de ces dieux, c'est l'utilisation que le paysan fait en quelques circonstances des premiers rôles de la théologie, Jupiter, Mars [1] : le combattant Mars quand il s'agit de protéger son domaine, ses bœufs, lui-même et ses gens contre tous dangers visibles et invisibles (141) ; Jupiter, dieu du ciel et de l'orage, mais aussi souverain maître, que le paysan traite comme un hôte insigne par une daps avant de semer le millet, le panis, l'ail et la lentille (132) [2] ; le souverain Jupiter encore, et Janus, dieu des commencements, qui sont invoqués, par une convenance claire, dans les *praefationes* de quelques prières, avec Junon en tiers dans la seule *praefatio* de l'offrande à Cérès (134).

Il est naturel que le paysan, comme tout Romain, témoigne

1. Ci-dessus, pp. 193-194 et 241-247.
2. Au chapitre précédent (131), la *daps pro bubus* est, semble-t-il, distincte ; Jupiter n'y est pas nommé.

sa révérence aux grands dieux et les sollicite d'orienter leur action souveraine, guerrière, initiale, vivifiante, vers les matières qui le concernent. Cérès, la déesse des processus végétaux, Silvanus, le dieu des pâturages sous bois, sont plus directement de son domaine et il ne manque pas de leur adresser le gros de ses offrandes : les *exta* de la *porca praecidanea* avant les récoltes d'épeautre, de blé, d'orge, de fève, de rave (134) ; de considérables quantités de viande et de vin *pro bubus uti ualeant* (83). Mais ce qui frappe d'abord à la lecture de ce vénérable traité, ce sont moins ces quelques rituels dont bénéficient des dieux que les recettes magiques, anonymes, qui sont mêlées aux recettes techniques et qui, comme elles, se veulent expérimentales : dans la vie du villicus « Manlius » comme, récemment encore, dans celle de nos villages, elles forment une part essentielle des rapports entre l'homme et le surnaturel. Tel travail d'hiver ne doit être fait qu'à la nouvelle lune ou à l'un des quartiers (37) ; pour préserver les bœufs d'une maladie que l'on craint, il faut composer une mixture d'ingrédients comptés par trois (trois feuilles de laurier, trois grains d'encens, trois charbons ardents, etc.) et la faire avaler à chaque bœuf dans un vase de bois, pendant trois jours, en trois fois, sans résidu ; il faut en outre être debout et à jeun pendant qu'on récolte, broie et administre cette potion. De même, au début d'une maladie de l'animal, qu'on reste debout en lui faisant avaler, sans qu'il le brise, un œuf de poule cru, puis le lendemain une tête d'oignon écrasée dans du vin (70, 71). Et, aussitôt après le long hymne aux vertus médicales des choux, vraie panacée, et de l'urine des personnes qui ont mangé des choux (157), on lit une étonnante recette laxative : du bouillon de jambon maigre auquel on ajoute deux petites têtes de chou, divers légumes, un scorpion, six escargots et une poignée de lentilles (158) ; puis des charmes en cas de luxations et de fractures : contre les premières, tandis que deux hommes appliquent les deux moitiés d'un roseau vert sur vos cuisses, chantez les mots *motas uaeta daries dardaries astataries dissunapiter* ; contre les secondes, la formule sera la même, ou bien *huat hauat ista pista sista dannabo dannaustra* ; ou encore la variante *huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*... (160). Tel devait être le fond de la vie magico-religieuse des campagnards [1] sur lequel se détachaient, un peu plus religieux, des rituels comme ceux du

1. Avec une autre définition de la magie, v. R. Schilling, « Magie et religion à Rome », article liminaire de l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e section*, 1967-1968, pp. 31-55.

déboisement (*lucum conlucare*, 139) et du défrichage d'une terre (*fodere*, 140). Avant d'attaquer le bosquet, qu'on offre un porc en *piaculum*. A qui ? Voici la prière, chargée de précautions et de précisions dignes d'un *pater patratus* : « Que tu sois dieu ou déesse, toi à qui ceci est consacré, admets pour juste compensation le porc qui t'est offert comme *piaculum*, en vue de toucher à ce lieu sacré ; admets pour licite ce que, dans cette intention, j'aurai fait moi-même, ou ce que quelqu'un, par mon ordre, aura fait... » Avant de défricher, le même *piaculum* est recommandé et la même prière, avec trois mots ajoutés (*operis faciundi causa*) ; ensuite, on devra travailler tous les jours consécutivement ; si l'on s'interrompt pour des *feriae* publiques ou familiales ou pour toute autre cause, l'effet du *piaculum* sera coupé et, en reprenant les travaux, il faudra le renouveler.

Dans ces rituels ne figurent pas le savant état-major de Cérès, le groupe de Vervactor, etc. dont se moquèrent plus tard les polémistes chrétiens et dans lequel les primitivistes d'aujourd'hui cherchent la plus ancienne forme des représentations religieuses. Sans doute le paysan ne le connaissait-il guère. C'était un raffinement d'analyse qu'il laissait au flamine de la déesse. Quand Caton décrit minutieusement la manière de construire la villa, il ne lui vient pas non plus à l'esprit de faire propitier les *minutos et obscurissimos* personnages que sont Forculus, patron des *fores*, Cardea, patronne des gonds, Limentinus, patron du seuil, ni tous les « *dii* » auxquels étaient consacrés, d'après Servius (*Aen.* 2, 469), les *singula membra domus* : ceux-là aussi, il les laissait à la science pontificale. La même remarque vaut pour les nombreuses pseudo-divinités qui, de la nuit de noces des parents à la fréquentation scolaire de l'enfant, gouverneraient prétendûment la vie de la famille : si nul auteur, dans aucun genre littéraire, n'a pensé à les mentionner, c'est qu'ils n'étaient pas de pratique courante [1].

Le mariage, à Rome, était normalement chose privée. Ses trois formes juridiques d'une part entre lesquelles il n'y a pas de raison d'imaginer une chronologie, ses rites religieux de l'autre, présentent d'importantes concordances avec les usages de l'Inde. Toutes les variétés de mariage qui remplissent les

1. Ci-dessus, pp. 50-55. Le dernier chapitre du deuxième livre de Columelle traite des actions permises et des actions défendues aux agriculteurs les jours de fête.

classifications indiennes se ramènent à trois, du moins celles qui passent pour « bonnes » : le mariage brahmanique par excellence, le plus pur et le plus sacré (avec quelques formes simplifiées) ; le mariage par achat simulé, où le père de la jeune fille reçoit du jeune homme des dons symboliques qu'il restitue ensuite au nouveau ménage ; enfin le mariage selon le mode des Gandharva, dans lequel le jeune homme et la jeune fille s'unissent de leur seul gré et que peut rompre — dans les légendes — la violation d'un pacte mélusinien. Les principes de ces trois types d'union ressemblent fort à ceux de la *confarreatio*, de la *coemptio* et de l'*usus*. Seule la *confarreatio* se définissait par des caractères religieux qui impliquaient la participation de l'État : les plus hauts prêtres y intervenaient, les époux étaient unis *per fruges et molam salsam* (Serv. *Georg.* 1, 31) et aussi par l'eau et par le feu (Serv. *Aen.* 4, 105), avec, peut-être, un sacrifice animal (*ibid.* 4, 374). Requise pour le *rex sacrorum* et les *flamines maiores*, et même doublement requise puisqu'ils devaient être fils de *farreati* et *farreati* eux-mêmes, on pense généralement aujourd'hui qu'elle n'était pratiquée que dans un très petit nombre de cas. *Coemptio* et *usus* ne relevaient que du *ius ciuile*. Mais les trois formes étaient religieusement placées sous le patronage de Juno Pronuba et comportaient des rites qui, dans le cas de la *confarreatio*, paraissent s'être ajoutés à ceux de l'acte constitutif du mariage. En outre l'épouse, nouvelle entrée dans la maison du mari, y apportait trois as, l'un à la main, et elle le donnait à son mari ; le second sur son pied, et elle le déposait sur le foyer « des *Lares familiares* » ; le dernier dans une bourse, et elle allait le faire tinter (?) au carrefour voisin (Non. p. 852 L) : c'est ainsi qu'elle s'incorporait à son ménage, à sa demeure et à son quartier. Comme toutes les décisions graves de la vie, le mariage appelait naturellement la prise d'auspices : tel était en effet, au témoignage de Cicéron, le *mos ueterum* (*Diu.* 1, 104) [1].

Sur la naissance, Junon Lucina veillait plus sûrement que la vaillante troupe de ses *indigitamenta* [2]. Aussitôt né, l'enfant était posé à terre *ut auspicaretur rectus esse*, et un « lectisterne », sans doute anciennement une offrande moins prétentieuse, était

1. Sur Mutunus Tutunus et son rituel en rapport avec les périls mystiques du premier coït, v. Wiss. p. 243 ; sur Pilumnus et Picumnus, *di coniugales, infantium di, ibid.*, p. 244. Sur le mariage, Gordon Williams, « Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals », *JRS.* 48, 1958, pp. 16-29.

2. Ci-dessus, pp. 50-51.

présentée à Pilumnus et à Picumnus, dieux des bébés (Serv. *Aen.* 10, 76) ; plus tard, dans les familles nobles, ces dieux rustiques furent remplacés par Junon et par Hercule. Varron (dans Aug. *Ciu. D.* 6, 9, 2) signalait un autre rite de protection de l'accouchée où figure encore Pilumnus ; trois dieux étaient chargés d'empêcher Silvanus de venir la tourmenter la nuit :

Pour figurer ces trois dieux gardiens, dit saint Augustin, trois hommes font la ronde autour de la maison, frappant d'abord le seuil de la porte avec une hache, ensuite avec un pilon, puis enfin le nettoient avec un balai, ces trois emblèmes de l'agriculteur ayant pour effet d'empêcher Silvanus d'entrer : car sans le fer il n'y a ni taille ni coupe des arbres, sans pilon on ne parvient pas à faire de farine et sans le balai les grains ne s'amoncellent pas. C'est de ces trois objets que les dieux tirent leurs noms : la déesse Intercidona, de l'incision faite par la hache ; Pilumnus, du pilon ; Deverra, du balai ; en tout, trois divinités occupées à garder les accouchées de la violence de Silvanus !...

Le docteur chrétien interprète peut-être mal les noms, mais le rite est sûrement authentique. Si le jour de naissance et son anniversaire sont des *feriae familiares*, le *dies lustricus* (Fest. p. 247 L[2]) — le neuvième pour les garçons, le huitième pour les filles — qui marque l'entrée de l'enfant dans la vie sociale n'est pas religieusement moins important et comprend, outre la collation du prénom (*solemnitas nominalium*), des sacrifices, sur lesquels nous ne sommes pas renseignés (Tert. *Idol.* 16). Un sacrifice accompagnait aussi plus tard, généralement dans la dix-septième année, la *sollemnitas togae purae*, c'est-à-dire le passage du *puer* au *iuuenis*, la prise de la toge virile, qui se faisait volontiers aux *Liberalia* du 17 mars (Ov. *F.* 3, 771-778) ; le garçon ôtait les marques de sa condition d'enfant, la bulle qu'il vouait aux Lares (Plaut. *Pers.* 5, 32) et la toge prétexte. Cette fois, le sacrifice était fait au dehors, sur le Capitole, chez Jupiter O.M., à la déesse Juuentas (Serv. *Ecl.* 4, 50), dans le tronc de laquelle, suivant Denys d'Halicarnasse (4, 15, 5), l'intéressé déposait une pièce de monnaie.

Dans la mort d'un homme, les anciens Romains ressentaient plutôt sa disparition de ce monde que son entrée dans l'autre, sur lequel ils ne se faisaient, on l'a vu, que des idées confuses [1]. Elle était avant tout une souillure pour les vivants et c'est cette souillure de la *familia funesta* qu'on prétendait effacer par l'accomplissement de certains rites (*iusta facere*) : le sacrifice d'une truie, *porca praesentanea*, offert à Cérès, partiellement en

1. Ci-dessus, pp. 369-371.

présence du cadavre (Fest. p. 357 L²) ; l'inhumation du corps ou, en cas d'incinération, d'un doigt conservé (*os resectum*) ; le repas sur la tombe, le jour même de l'ensevelissement sans doute (*silicernium*) ; un balayage spécial de la maison après le départ du cadavre et la purification (*suffitio*) par le feu et par l'eau de ceux qui avaient participé au cortège funèbre (Paul. p. 94 L² ; cf. 194 s. v. *exfir*) ; le *sacrificium nouendiale* (Porphyr. ad Hor. *Ep.* 17, 148) et le festin de funérailles (Cic. *Mur.* 36, 75), neuf jours après le début du deuil. Faut-il distinguer de ces derniers rites la fête qui détachait les survivants de la « nex » du mort, *feriae denicales*, après laquelle la famille redevenait *pura* (Paul. p. 180 L²) et pouvait s'occuper de l'héritage [1] ? Quant au culte de ses morts, un peu perdus dans la masse immense des « dieux » Manes, la famille l'assurait suffisamment dans les cérémonies commandées en février par le férial public, depuis le 13 jusqu'aux *Feralia* du 21.

C'est dans ces circonstances et dans quelques autres que s'estompaient la distinction du culte public et du culte privé : le premier fixait la date et comportait des cérémonies officielles qui s'accompagnaient, plus libres, de cérémonies à tous les foyers, sur toutes les tombes. Les *Feralia* avaient leur prolongement dans les *Caristia*, ou *cara cognatio*, du 22 février, où se manifestaient l'affection et la paix des survivants (Val. Max. 2, 1, 8) [2]. Les *popularia sacra* (Fest. p. 357 L²) étaient dans ce cas : aux *Fornacalia*, aux *Parilia*, aux *Terminalia*, aux *Compitalia*, aux fêtes de la vigne et du vin, les rites publics s'émiettaient en un grand nombre d'opérations, à travers les divisions de la société, jusqu'à la plus petite unité, la maison.

La participation, limitée, des serviteurs, des esclaves, était un caractère apparemment ancien de la religion domestique : non seulement le Genius du maître les concernait, leur donnait l'occasion, l'obligation de manifester leur attachement, mais le villicus, la villica de Caton se voient, par le maître, préciser leur petite part du culte : *in compito et in foco* pour le premier (5), l'entretien du *focus* pour la seconde et le soin de l'orner de couronnes aux Calendes, aux Ides, aux Nones et aux *dies festi* (143). Plus remarquable était leur rôle en deux occasions importantes, les *Matronalia* du premier mars et les *Saturnalia* du 17 décembre. Les *Matronalia* étaient le jour des mères de

1. Autre solution dans Latte, p. 102, n. 2 (utilisant Cic. *Leg.* 2, 55) : les *denicales feriae* seraient le temps pendant lequel la famille *funesta* reste sans faire de travail (*residere*).
2. Ci-dessus, p. 372.

famille ; elles montaient sur l'Esquilin au temple de Junon Lucina, dont c'était le *dies natalis* ; à la maison, leurs maris priaient *pro conseruatione coniugii* (Schol. Hor. *Carm.* 3, 8) et les couvraient de cadeaux et d'argent de poche, tandis qu'elles-mêmes dressaient de leurs mains un festin pour les *serui* (Macr. 1, 12, 7), — les *serui* mâles, précise Jean Lydus (*Mens.* 3, 22). Aux *Saturnalia*, l'hommage était des maîtres eux-mêmes, *domini*, aux esclaves (Macr., Lyd. *ibid.*) : ceux-ci étaient honorés de *dapes*, avant leurs maîtres, qui attendaient un second service (Macr. 1, 23, 24), à moins qu'ils ne partageassent fraternellement le premier, *serui cum dominis* (Justin. 43, 1).

La religion domestique — et toutes les religions privées — n'étaient pas moins attachées aux signes divins que celle de l'État. « A peu près rien d'important, dit Cicéron, pas même *priuatim*, ne se faisait jadis sans les auspices, *nisi auspicato* » (*Diu.* 1, 28), et si Caton (*Agr.* 5) prescrit au villicus de ne consulter aucune espèce d'interprètes de ces signes, ce sont évidemment les charlatans coûteux qu'il veut écarter, non le principe de l'information sacrée qu'il condamne. L'existence d'experts privés qui se donnaient le nom d'*augures* paraît certaine, et par le texte de Caton, et du fait que ceux du collège d'État sont parfois désignés avec la précision *augures publici* (Varr. *L.L.* 5, 33 ; Fest. p. 352, cf. 114 L²). Nous ne savons d'ailleurs rien de leurs techniques. La prise d'auspices, du moins, requérait la même condition fondamentale que celle des magistrats et des prêtres, le *silentium*, et admettait les mêmes heureuses restrictions (*quod ego non sensi nullum mihi uitium facit*). Un précieux fragment de Caton, conservé par Festus (p. 342 L²), nous introduit crûment dans l'intimité du *pater familias* :

> Lorsque nous prenons les auspices à la maison..., si un esclave ou une esclave pète sous son vêtement et que je n'y prenne pas garde, cela n'infirme en rien mon acte. De même si, à un esclave ou à une esclave, pendant son sommeil, il arrive ce qui normalement empêche les Comices, cela même n'infirme pas mon acte...

Une autre glose de Festus, malheureusement bien mutilée (p. 438 L²), laisse paraître quelque chose du rituel :

> *Silentio surgere*, dit [Verrius Flaccus], s'emploie en parlant d'un homme qui, après minuit, s'est levé silencieusement de son lit pour prendre les auspices et qui, dégagé de son lit, s'est placé et se tient assis sur un siège massif (*in solido*), prenant garde (?), jusqu'à ce qu'il se soit remis au lit, de ne rien renverser pendant tout ce temps : car le *silentium*, c'est l'absence dans les auspices de tout ce qui peut les vicier.

La foudre donnait aussi des indications aux particuliers, mais sans doute était-ce de la science étrusque quelque peu avilie (Plin. *N. H.* 2, 138). Quant aux haruspices, nous l'avons vu, ils trouvaient à Rome assez de pratique pour ne pas retourner dans leur pays. Bien longtemps avant que Juvénal (6, 396) campât un amusant *haruspex*, aux jambes variqueuses à force de se tenir debout pour répondre aux consultantes, Plaute (*Curc.* 483-484) en avait montré un autre offrant ses services dans les rues du Vélabre, à côté du boulanger et du boucher. Ces techniques devaient comporter tout un jeu de transposition du public au privé, dont, à propos d'*exta*, une glose de Festus donne l'idée (p. 389 L²) :

Regalia exta : on nomme ainsi les entrailles des victimes qui promettent aux puissants un honneur inespéré ; aux personnes privées et à celles de condition modeste, des successions ; au fils de famille, le rang de chef de famille.

Les prodiges notés par les particuliers n'étaient pas tous retenus, *suscepta*, par les pouvoirs publics et traités comme tels. Ceux qui n'avaient pas cet honneur restaient à la charge des citoyens qui les avaient observés, appelant une *procuratio priuati portenti*, et Tite-Live, parmi les quelques fonctions du *pontifex maximus* qu'il cite, mentionne le soin de donner des avis, évidemment aux *priuati*, sur les rites funèbres, les moyens d'apaiser les morts et de décider « quels prodiges concernant les foudres et d'autres phénomènes devaient être retenus et conjurés » (1, 20, 7).

Si l'on joint les « Chaldéens », les faiseurs d'horoscopes, les interprètes de songes et les devins de toute catégorie qui vinrent, au cours des derniers siècles, chercher fortune dans la capitale du monde, on entrevoit la forme de religion qui, de plus en plus, tendit à doubler, à offusquer les vieux usages, en comparaison bien raisonnables. A la fin du *De diuinatione* (2, 149-150), dans une phrase lourde d'expériences, bien qu'un peu rhétorique, Cicéron montre le Romain moyen en proie à la superstition :

Elle est là, elle te presse, elle te suit où que tu ailles, que tu entendes un devin ou une parole omineuse, que tu sacrifies ou que tu observes les oiseaux, que tu voies un Chaldéen ou un haruspice, que survienne la foudre ou le tonnerre ou que quelque chose soit frappé par le feu du ciel, qu'une naissance enfin ou qu'une action quelconque ressemble à un prodige. Contre toutes ces inquiétudes, ces angoisses, le sommeil, semble-t-il, doit être le refuge. Mais voici que, du sommeil même, naissent en foule les soucis et les craintes...

Beaucoup d'honnêtes personnes de notre siècle ne vivent pas autrement : voyantes, mages, cartomanciennes maintiennent gravement, lucrativement, la bonne tradition.

Tout groupe, soit intermédiaire entre la *domus* et l'État, tels que les *uici* et les *pagi*, les *gentes* et les *curiae*, soit particulier et spécialisé, comme les collèges d'artisans ou, sur le tard, les unités militaires, et même les classes naturelles ou conventionnelles les plus vastes de la population — mâles en tant que mâles, femmes en tant que femmes, plébéiens en regard des patriciens, pérégrins, affranchis — avaient des cultes propres, où parfois la distinction du public et du privé n'était pas nette. Bien qu'ils ne fussent rien en principe, individuellement ni collectivement, il n'est pas jusqu'aux esclaves qui n'aient eu parfois des centres propres de piété, en dehors des fonctions subalternes que beaucoup assuraient dans la religion d'État et dans les cultes privés : une étude récente vient d'aborder ce sujet, trop longtemps délaissé [1]. Il est impossible de parcourir ici tant de rubriques. A grands traits, je me bornerai à en caractériser deux, les cultes des *gentes* et ceux des collèges d'artisans.

Les *gentes*, du moins les grandes *gentes* patriciennes, avaient des cultes traditionnels, dont les recettes rituelles leur appartenaient. Pendant le siège du Capitole par les Gaulois, on citait comme un exemple de courage et de chance un des jeunes Fabii qui était allé jusqu'au Quirinal accomplir certains *sacra* de sa *gens* (Liv. 5, 46, 2) [2]. On a pensé avec vraisemblance que le surnom d'une partie des Lucretii, *Tricipitinus*, faisait allusion à un culte. La *gens* Claudia avait un type spécial de victime, portant le nom de *propudialis porcus*, qui lui servait de *piamentum* et d'*exsolutio omnis contractae religionis* (Fest. p. 345 L²). Et il doit y avoir quelque chose de vrai dans la tradition qui, à l'Ara Maxima, faisait de l'État le successeur, le substitut de deux *gentes*, les Potitii et les Pinarii [3]. Parfois, tout en respectant l'autonomie du culte gentilice, l'État s'y intéressait : la *gens* Aurelia, les « Auselii », d'origine sabine, portait le soleil dans son nom et lui offrait des sacrifices pour lesquels le peuple romain lui avait officiellement concédé un emplacement (Fest. p. 120 L²). Il est probable que la cérémonie annuelle du *tigillum sororium*, si étonnamment traitée par la critique moderne [4],

1. Ci-dessus, p. 524, n. 1.
2. Ci-dessus, p. 582, n. 4 ; mais v. *ME* III, pp. 294-297.
3. Ci-dessus, p. 434.
4. Ci-dessus, p. 66, n. 1.

prolongeait, comme le veut la tradition, un rituel, à la fois propre à la *gens* Horatia et d'utilité publique, de purification du guerrier rentrant ; probable aussi que les deux équipes qui forment la sodalité des Luperques, les Quinctiales et les Fabiani, étaient à l'origine fournies par les Quinctii et les Fabii : Mommsen a remarqué que le rare prénom *Kaeso* ne se rencontrait que dans ces deux *gentes* et l'a rapproché de l'acte de *februis caedere* qui caractérise un des principaux moments de la fête. La *gens* n'ayant pas de chef, il semble qu'elle choisissait, et non à vie, un de ses membres (si l'on peut utiliser Dion. 6, 69, 1, qui parle d'un roulement chez les Nautii) et le chargeait des *sacra gentilicia*, sacrifices ou repas sacrés, qui ne requéraient d'ailleurs la présence que d'un petit nombre, trois ou quatre, de participants (*ibid*, 9, 19, 3). Le passage d'une *gens* à une autre comportait une *detestatio sacrorum*, une renonciation publique aux *sacra*, qui se faisait dans les *comitia calata*.

Les *collegia artificum* ou *opificum*, qu'une tradition matériellement fausse, mais idéologiquement intéressante [1], attribuait à Numa (Plut. *N.* 17), étaient présidés par un *magister* comme les sodalités. Nous savons peu de chose de leur vie religieuse avant l'Empire. La plupart avaient pour jour de fête les *Quinquatrus* du 19 mars, en l'honneur de la déesse des métiers, Minerve. Dans une liste qui n'est pas exhaustive, Ovide (*F.* 3, 809-832) nomme à cette occasion les tisserands, les foulons, les teinturiers, les cordonniers, les médecins, les maîtres d'école, les sculpteurs et les peintres. Les joueurs de flûte, particulièrement utiles à la religion, tenaient leurs agapes chez Jupiter Capitolin (Liv. 9, 30, 5 et 10), mais rendaient aussi un culte à Minerve dans les *Minusculae Quinquatrus* des Ides de juin (Fest. p. 267 L²) [2]. Les pêcheurs et les plongeurs du Tibre (*CIL.* VI 1872) paraissent avoir été les participants des *ludi piscatorii* du 7 juin (Fest. p. 345, cf. 318 L²) et les artisans des eaux fêtaient Juturne (Serv. *Aen.* 12, 139).

1. « Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens », *Annales (Économies Sociétés Civilisations)*, 1954, pp. 716-724.
2. V. *ME.* III, pp. 174-194 (« Les travestis des Ides de juin »).

APPENDICE

LA RELIGION DES ÉTRUSQUES

Remarques préliminaires.

Il est ordinaire que « la religion des Étrusques » soit traitée dans un même volume avec la religion romaine, et avant elle, comme une sorte d'introduction nécessaire. Cette tradition ne sera pas ici entièrement respectée : si les deux religions sont bien associées sous la même reliure, Rome passe la première et l'Étrurie ne reçoit que les pages d'un appendice. Voici les raisons de cet ordre et de cette réduction [1].

1. Parmi les nombreux livres traitant des Étrusques, et qui consacrent tous un ou plusieurs chapitres à la religion, je ne puis citer que quelques-uns :

P. Ducati, *Etruria antica*, 2 vol., 1927, et *Le problème étrusque*, 1938 ;
M. Pallottino, *Etruscologia*, maintes fois remaniée ; la sixième édition, 1968, a 476 pages contre 298 dans la première, 1942 ; un texte amélioré de la première a été traduit en français par R. Bloch sous le titre *La civilisation étrusque*, 1949 ;
M. Renard, *Initiation à l'étruscologie*, 1943 ;
R. Bloch, *Les Étrusques*, 1954 ;
A. Hus, *Les Étrusques*, 1961 ;
Cf. J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Étrusques*, 1961.
Parmi les vieux livres, K. O. Müller et W. Deecke, *Die Etrusker*, 2 vol., 1877, reste précieux.

Sur la religion :

C. Clemen, *Die Religion der Etrusker*, 1936 ;
G. Q. Giglioli, *La religione degli Etruschi*, dans *Storia delle religioni* de P. Tacchi Venturi, 1947, pp. 769-849 ;
A. Grenier, *La religion étrusque*, dans *Mana*, 2, III, 1948, pp. 3-79.
R. Herbig, « Zur Religion und Religiosität der Etrusker », *Historia*, 6, 1957, pp. 123-132.
La revue fondamentale, *Studi Etruschi* (puis *St. Etr. ed Italici*) se publie à Florence depuis 1927, en volumes annuels (sauf dans les temps difficiles). Les articles de la *RE* relatifs aux Étrusques sont de haute qualité (G. Körte, F. Skutsch, C. Thulin...).
Parmi les sources littéraires grecques et latines, les passages où les mots *Tuscus*, *Etruscus*, etc. sont explicitement écrits se trouvent rassemblés dans C. Clemen, *Fontes historiae religionum*, VI, 1936, pp. 27-57.
Le *Corpus Inscriptionum Etruscarum* (I ; II 1, 2, 3 ; Suppl. : bande-

Le tableau de la religion romaine qui vient d'être présenté montre assez qu'elle ne doit pas à l'Étrurie autant qu'il est usuel de le dire : quand les Romains, les Latins se sont installés sur leurs sites, ils étaient en possession d'un système de croyances et de rites bien structuré, hérité de leur passé indo-européen. L'apport étrusque, aussi précoce, aussi important, aussi répété, sinon continu, qu'on le suppose, n'a fait qu'enrichir cette structure sans la disloquer.

D'autre part on peut dire sans paradoxe que c'est plutôt la religion romaine ainsi restaurée dans son originalité qui contribue à éclairer la religion étrusque, du moins à mettre en valeur ce qui distingue l'une et l'autre. Si nous connaissions les théologies de l'Ombrie, elles assureraient mieux ce service, mais, même réduit à Rome, le contexte italique reste le meilleur instrument d'appréciation pour les documents relatifs à l'Étrurie.

En troisième lieu, l'essentiel de la documentation sur la religion étrusque se trouve dans des auteurs latins, à partir du premier siècle avant notre ère, c'est-à-dire date d'une époque où Rome s'était largement ouverte au monde, à l'Orient comme à la Grèce ; les érudits qui ont cité des faits, qui ont traduit des « livres » étrusques savaient alors autre chose que ces faits, s'occupaient d'autre chose que de ces livres : ils ont souvent

lettes d'Agram) est publié depuis 1893 (C. Pauli, A. O. Danielsson ; puis E. Sittig, G. Herbig). Un choix judicieux de textes, avec lexique, est donné dans M. Pallottino, *Testimonia linguae etruscae*, 1954. De 1908 à 1922, E. Lattes a rédigé de grands index (phonétique, morphologie, lexique) dans les *Rendiconti del R. Istituto Lombardo* et dans les *Memorie della R. Accademia di Napoli*. Les noms de personnes étrusques et leurs dérivés latins ont été traités, non sans une touche d'étruscomanie, dans W. Schulze, « Zur Geschichte lateinischer Eigennamen », *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Ph.-h. Kl.*, 7, 4, 1904.

Les illustrations des miroirs ont été publiées par E. Gerhard, *Etruskische Spiegel*, I-IV, 1841-62, avec un cinquième volume, 1896, par A. Klügmann et G. Körte ; des compléments fréquents sont donnés par les rapports de C. A. Mansuelli dans *SE*. Les figurations des urnes funéraires sont dans E. Brunn, puis G. Körte, *I relievi delle urne etrusche*, 3 vol., 1870-1916. En attendant un corpus des peintures, on dispose de F. Weege, *Etruskische Malerei*, 1921 ; F. Poulsen, *Etruscan Tomb Paintings*, 1922 ; M. Pallottino, *La peinture étrusque*, 1952 ; M. Moretti, *Nuovi monumenti di pittura etrusca*, 1, 1966 (fresques nouvelles découvertes depuis dix ans par M. Lerici et son équipe grâce à des techniques nouvelles de prospection).

D'une façon plus générale, sur divers aspects de la civilisation étrusque, voir notamment : L. Banti, *Il mondo degli Etruschi*, 1960 ; M. Santangelo, *Musei e monumenti Etruschi*, 1960 ; E. Richardson, *The Etruscans, their Art and Civilization*, 1964 ; H. H. Scullard, *The Etruscan Cities and Rome*, 1967.

repensé, alourdi, gauchi la tradition qu'ils utilisaient ou voulaient sauver. Un travail de critique est constamment nécessaire, qui exige qu'on se place à ce carrefour du monde qu'était devenu l'ancien fief des Tarquins.

Enfin, malgré une somme considérable de travaux, la religion étrusque reste obscure. Quand on en parle, on est bien obligé de s'étendre sur ce qui en est le mieux connu, notamment les diverses formes de la divination, qui ont particulièrement intéressé l'État et les érudits romains. Mais cela déséquilibre certainement l'exposé, aux dépens de la théologie, cette partie souveraine de toute religion, aux dépens des fêtes du calendrier, pratiquement ignorées. C'est une gageure que de vouloir décrire la religion d'un peuple dont on ne peut lire aucun texte, une religion qu'aucun auteur ancien n'a essayé de caractériser dans son ensemble, ne fût-ce qu'en quelques lignes, comme Hérodote et ses émules l'ont fort bien fait pour les Scythes, pour les Thraces, pour bien d'autres barbares. Or, on le sait, si l'étrusque est écrit dans un alphabet sans mystère, si nous possédons, outre des milliers d'inscriptions brèves, quelques textes considérables qui paraissent, justement, traiter de matières religieuses ou magiques, ils sont pour nous fermés, inutilisables : nous ne comprenons pas l'étrusque.

Depuis plus d'un siècle, soit dans une analyse interne des formes (ce qu'on appelle la méthode combinatoire), qui tourne inévitablement à l'arbitraire dès qu'elle passe de la statistique à l'interprétation, soit dans la comparaison, vite délirante, de langues anciennes ou modernes supposées à la légère parentes de l'étrusque, que d'ingéniosité et de patience, parfois de vraie science, ont été dépensées pour résoudre un problème insoluble [1] ! Il est navrant que les grammairiens romains, au lieu de gloses isolées, ne nous aient pas laissé au moins l'équivalent de ces vocabulaires bilingues qui sont l'honneur de la science babylonienne ; navrant aussi que les inscriptions bilingues, en latin et en étrusque, réduites à des noms propres et à des noms de

1. V. l'examen des méthodes et un bilan optimiste des résultats dans le livre de M. Pallottino, *Elementi di lingua etrusca*, 1936, et dans les derniers chapitres, linguistiques, d'*Etruscologia*. L'article-testament de F. Ribezzo, « A che punto siamo con l'interpretazione del etrusco ? » *SE.* 22, 1952-53, pp. 101-128, est un exemple typique des illusions auxquelles s'abandonnent tant de chercheurs. La position de G. Devoto est résumée dans « Etrusco e peri-indoeuropeo », *SE.* 18, 1944, pp. 184-197, et 31, 1962, pp. 93-98 ; « Umbri ed Etruschi », *ibid.* 28, 1960, pp. 263-276.

parenté ou de fonction, enseignent si peu de choses. Telle est pourtant la situation, et les illusions dans lesquelles travaillent tant d'étruscologues, les affirmations chaleureuses qu'on lit parfois sous la plume des plus prudents n'y changent rien : les quelques dizaines de mots dont le sens est assuré ou probable, les quelques traits de morphologie qui se laissent déterminer ne permettent pas de traduire une seule phrase des grands textes. Avec une langue étrange à ce point, le progrès n'est possible que si l'on découvre des inscriptions bilingues de quelque ampleur ou si l'on établit une parenté certaine et proche entre l'étrusque et une langue ancienne connue.

La découverte des inscriptions bilingues ne dépend pas du calcul, mais des hasards d'une fouille ou du coup de pioche heureux d'un paysan. L'une de ces chances s'est présentée récemment, mais il est trop tôt pour en apprécier les résultats. En juillet 1964, sur l'emplacement d'un des deux ports de la ville étrusque de Caeré, aujourd'hui Cervetri, M. Massimo Pallottino a mis la main sur trois lamelles d'or portant des inscriptions, l'une en punique (11 lignes), les deux autres en étrusque (16 et 9 lignes) [1]. S'il ne s'agit pas exactement de bilingues, il semble que la plus longue inscription étrusque et la punique ont des contenus parallèles : le même nom d'homme, la même divinité apparaissent dans les premières lignes. Le texte punique, lu aussitôt par M. Giorgio Levi Della Vida, puis par M. Giovanni Garbini [2], a été interprété avec plus de moyens par M. André Dupont-Sommer [3] et l'on peut penser que l'essentiel en est dit. Il faut faire confiance à l'habileté des étruscologues pour utiliser les leçons de grammaire et de vocabulaire

1. M. Pallottino, avec le concours de G. Colonna, L. V. Borrelli, et G. Garbini, « Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi, relazione preliminare della settima campagna, 1964, e scoperta di tre lamine d'oro inscritte in etrusco e punico », *Archeologia classica* 16, 1964, pp. 49-117 (tav. XXV-XXXIX) ; v. les rapports annuels des fouilles de Pyrgi dans les volumes précédents de la même revue. Les travaux sur le terrain se poursuivent, ainsi que les essais d'interprétation des lamelles et des événements les concernant.

2. *Op. cit.*, pp. 66-76.

3. « L'inscription punique récemment découverte à Pyrgi (Italie) », *JA.* 252, 1964, pp. 289-302. V. la bibliographie ultérieure dans les notes de J. Heurgon, « The Inscriptions of Pyrgi », *JRS.* 56, 1966, pp. 1-14. Avec les trois lamelles d'or a été trouvée, en fragments, une lamelle de bronze inscrite où on lit *ṭina* (« Jupiter » ?) et *uniaθi* (cf. *Uni* « Junon »), et surtout *Θesan* qu'on sait, par des vases, être le nom de l'Aurore ; or il existait en ce lieu un temple où était honorée une déesse que ses équivalents grecs et latin permettent d'identifier à l'Aurore : R. Bloch, « Ilithye, Leucothée et Thesan », *CRAI.* 1968, pp. 366-375, et mon *ME.* III, pp. 164-171.

que recèle ce petit trésor. La première exploitation, publiée dès la fin de 1964 par M. Pallottino, d'ailleurs avec prudence [1], n'est certes pas décourageante, mais a surtout montré les difficultés de l'entreprise : aucun résultat probable n'a été obtenu.

La reconnaissance d'une langue parente de l'étrusque, au contraire, est affaire d'intuition et de critique. Elle rejoint d'ailleurs le problème, naguère encore fort discuté, de l'origine du peuple étrusque. De plus en plus d'auteurs, renonçant à « l'autochtonie » et à la « migration continentale » [2], se rallient à la tradition rapportée, dans une forme légendaire, par Hérodote (1, 94) et, après lui, par la plupart des auteurs de l'antiquité ; parlant des Lydiens, le père de l'histoire dit qu'ils prétendent avoir inventé presque tous les jeux en usage chez les Grecs, et cela au temps où la « Tyrrhénie fut colonisée » [3] :

Sous le roi Atys, fils de Manès, la Lydie entière fut frappée d'une sévère famine, que les Lydiens supportèrent quelque temps avec patience. Puis, le fléau ne cessant pas, ils lui cherchèrent des remèdes et chacun en inventa un à sa manière. C'est alors qu'ils imaginèrent les dés, les osselets, la balle, et tous les autres jeux, sauf les dames, dont ils ne s'attribuent pas l'invention. Et voici comment ils utilisaient contre la faim leurs trouvailles : un jour sur deux était entièrement consacré au jeu, pour qu'on ne pensât pas à manger, et le lendemain seulement, cessant de jouer, on mangeait. Ils vécurent ainsi dix-huit ans. Alors, le fléau, loin de reculer, se faisant plus violent, le roi partagea les Lydiens en deux groupes et les fit tirer au sort, l'un devant rester au pays, l'autre devant en sortir. Il prit le commandement du groupe que le sort désigna

1. *Op. cit.*, pp. 76-104.

2. Une bonne critique de ces deux hypothèses se trouve dans A. Piganiol, « Les Étrusques, peuple d'Orient », *Cahiers d'histoire mondiale*, 1, 1953, pp. 329-339 ; la partie constructive (l'hypothèse « chalde » notamment, pp. 337-338), est moins heureuse. Bien entendu, admettre l'origine asianique des Étrusques, c'est-à-dire de l'aristocratie qui a imposé sa langue au pays (comme les Saxons à la Grande-Bretagne), n'implique pas qu'on nie un substrat italique ; seule l'archéologie donne accès à ce substrat, et les archéologues, d'accord sur les faits, divergent considérablement dans l'interprétation. Bonne mise au point dans le chapitre II de l'*Etruscologia* de M. Pallottino (Il problema delle origini etrusche), qui n'accepterait certainement pas d'être classé parmi les tenants de la thèse « Les Étrusques, peuple d'Orient » ; cf. son livre, *L'origine degli Etruschi*, 1947, et son article « Erodoto autoctonista ? » *SE.* 20, 1948-49, pp. 11-16. On consultera aussi parmi les plus récents essais (d'orientations diverses) : P. Bosch-Gimpera, « Reflexions sur le problème des Étrusques », *Mélanges André Piganiol*, 1966, pp. 637-643 ; H. Hencken, « A View of Etruscan Origins », *Antiquity*, 40, 1966, pp. 205-211, et *Tarquinia, Villanovans and Early Etruscans*, 2 vol., 1968 ; H. H. Scullard, « Two Halicarnassians and a Lydian, a Note on Etruscan Origins », *Studies presented to V. Ehrenberg*, 1966, pp. 225-231.

3. Il n'y a pas de raison de penser qu'Hérodote tient cette légende des Phocéens de Marseille.

pour rester et donna celui du groupe qui devait émigrer à son propre fils, nommé Tyrsénos. Ceux que le sort avait ainsi frappés d'exil descendirent à Smyrne, construisirent des vaisseaux, y chargèrent tous les biens meubles qui pouvaient leur servir et partirent pour aller chercher ailleurs terres et subsistance. Après avoir côtoyé les terres de nombreux peuples, ils abordèrent au pays des Ombriens, où ils bâtirent des villes qu'ils habitent encore. Mais ils changèrent leur nom de Lydiens et s'appelèrent Tyrséniens, d'après le fils de leur roi, qui les avait conduits.

L'origine transmarine, asianique, lydienne des Étrusques est depuis longtemps confirmée par des considérations linguistiques : dès 1886 quand les archéologues français Georges Cousin et Felix Dürrbach publièrent dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique* leur découverte de l'année précédente — à Kaminia, dans l'île de Lemnos, une stèle funéraire portant deux inscriptions dans un idiome inconnu —, il apparut que l'allure générale de la langue et plusieurs mots précis, à la place attendue, rappelaient l'étrusque et certaines inscriptions funéraires de l'Étrurie [1]. En particulier, ce qui est très probablement une indication d'âge (en A, σιαλχϝειζ αϝιζ ; en B, αϝιζ σιαλχϝιζ) rejoint d'une part les indications d'âge étrusques telles que *avils XXV*, *avils XXXVI*, etc., d'autre part les noms de nombre étrusques (multiples de 10) en *-alχl* (*ce(a)lχl*, *muvalχl*, *cezpalχl*, *semφalχl*), attestés notamment au cas en *s* après *avils* (*avils cealχls* ; avec des unités intercalées : *avils huθs celχls*, *avils maχs semφalχls*, *avils esals cezpalχls*, *avils θunem muvalχls*...). On était donc assuré que, au VII^e^ ou au VI^e^ siècles, des hommes parlant une langue apparentée à l'étrusque avaient touché terre ou habité à Lemnos, tout près de la côte de l'Asie-Mineure. Des fouilles entreprises par la suite dans le voisinage de Kaminia ont mis au jour une nécropole des VIII^e^ et VII^e^ siècles, contenant beaucoup d'objets d'or du même type que ceux qui garnissent les tombes étrusques de la même époque.

D'autre part, dès que des inscriptions lydiennes de quelque importance furent découvertes, des analogies apparurent entre cette autre langue inconnue et l'étrusque [2]. En 1916, publiant

1. Bibliographie dans Joh. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, 1932, p. 144 ; ajouter F. Ribezzo, *Riv. Ind.-gr.-ital.*, 15, 1931, pp. 63-78 ; W. Brandenstein, *Die tyrrhenische Stele von Lemnos*, 1934 ; F. Hrozný, « Die Inschrift von Lemnos », *SE.* 9, 1935, pp. 127-132.

2. G. Herbig a publié en 1914 un important article « Kleinasiatisch-etruskische Namengleichungen », *Sitz.-Ber. d. k. bayr. Akad., Ph.-h. Kl.*, 1914, 2 ; notamment p. 10, les noms en *-na* ; pp. 20-21, les mots à radical *Tarqu-*, Ταρχ- ; p. 29, tableau des correspondances phonétiques ; p. 35, étude parallèle des dissimilations en lycien et en étrusque. Herbig n'a pu utiliser que le lycien et annonce seulement, p. 7, n. 2, la publication

les premiers textes de Sardes, Enno Littmann signalait les plus frappantes [1] : dans le système des sons, dans l'accent (fort accent initial, défigurant les noms grecs : lyd. *Ibśi-*Ἔφεσος, peut-être *Timle-*Τιμόλαος ou Τιμέλης ; étr. *Axle* Ἀχιλλεύς, *Lamtun* Λαομέδων, *Clut(u)msta* Κλυταιμήστρα...) et dans la morphologie (adjectifs d'appartenance lydiens en *l* et *s* (*ś*), génitif étrusque en *l*, *s* ; absence de genres ; terminaison des gentilices : lydien *Sfardak* « de Sardes », étrusque *Rumaχ* « de Rome »). Mais, le lydien n'étant guère interprétable malgré une belle bilingue lydienne-araméenne, et l'obscur n'éclairant pas l'obscur, la connaissance de l'étrusque ne profita guère de cette constatation. Cependant elle confirmait, et c'est capital pour les enquêtes relatives à la civilisation, que les Étrusques d'Italie, le groupe d'hommes du moins qui avait donné sa langue au pays, était bien venu d'Asie-Mineure.

La découverte, la lecture du hittite et des langues apparentées, louvite, palaïte ; puis la reconnaissance par H. Pedersen, qu'une des langues parlées beaucoup plus tard en Asie-Mineure, le lycien, était une forme évoluée du louvite [2], ont donné aux linguistes des moyens nouveaux d'investigation. Ces dernières années, on a produit de sérieuses raisons de penser que le lydien, dont le vocabulaire vient justement d'être publié [3], est lui aussi une forme évoluée d'une des vieilles langues connues par les inscriptions cunéiformes, d'un dialecte hittite [4]. Nous allons donc, dans les années qui viennent, assister à l'opération inverse, mais non moins passionnante, de celle qui a permis à Champollion d'interpréter l'ancien égyptien par son dérivé le copte, et l'on

prochaine de Littmann ; de même J. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme, Klio, Beiheft* 11, 1913. Dans le même ordre de recherche, v. E. Benveniste, « Le suffixe *-umn-*, » *SE.* 7, 1933, pp. 253-258 (personnellement, je dispute à l'étrusque le dieu *Vertumnus*, dans les limites indiquées pp. 345-346 : c'est secondairement qu'un dieu romain préexistant, de ce nom, aurait été identifié, à cause de la consonance des noms, avec l'étrusque *Veltune, Voltumna*).

1. *Sardis, Publ. of the Amer. Soc. for the Excavation of Sardis*, VI, *Lydian Inscriptions*, part I, 1916, pp. 80-81 ; cf. A. O. Danielsson, *Zu den lydischen Inschriften*, 1918. La suite des inscriptions lydiennes est dans *Sardis*, VI, part II, 1932 (par W. H. Buckler).

2. *Lykisch und Hettitisch, Det kong. Dansk. Vid.-selsk., Hist.-filol. Meddelelser*, 30, 4 ; 2e éd. 1949.

3. R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch, mit grammatischer Skizze und Inschriftensammlung*, 1964. [On a maintenant une inscription du VIe siècle, note de correction.]

4. O. Carruba, « Lydisch und Lyder », *Mitt. d. Inst. f. Orientforschung*, 8, 3, 1963, pp. 383-408, avec la bibliographie antérieure.

peut espérer que, dans un avenir proche, une partie au moins de la grammaire et du vocabulaire lydiens révèleront leurs secrets. La langue étrusque recevra peut-être de cette lumière un reflet dont quelques lueurs rejailliront peut-être sur la religion.

Il faut cependant prendre garde aux dates : le lydien que font connaître les plus vieilles inscriptions de Sardes est d'époque achéménide, postérieur au Ve siècle avant J.-C. Or la migration « tyrrhénienne » est certainement de plusieurs siècles antérieure. On pense généralement que, lorsque Syracuse et Cumes furent fondées par les Grecs, dans la seconde moitié du VIIIe siècle — peu après la naissance de Rome — les Étrusques se trouvaient solidement établis sur la côte de ce qui allait être l'Étrurie : sans doute étaient-ils arrivés dès le IXe siècle, c'est-à-dire, dans le temps, à peu près à égale distance de l'empire hittite et des témoignages lydiens écrits. A. Piganiol, avec des arguments de valeur inégale, mais dont quelques-uns sont graves, a transformé les données du problème en abaissant hardiment la migration des « vikings étrusques » jusqu'aux environs de 675 [1] : ils auraient quitté l'Asie-Mineure lors des dévastations commises par les Cimmériens et les Scythes à la fin du VIIIe siècle et pendant une grande partie du VIIe. Cette estimation courte peut d'ailleurs se concilier avec l'autre : les derniers émigrants, peut-être plus nombreux, seraient simplement allés grossir les stations déjà ouvertes par leurs prédécesseurs. De toute façon, dans la décomposition des empires, non seulement les langues, mais les mœurs et les croyances évoluent vite, en Asie-Mineure surtout, où le jeu des influences a toujours été complexe et puissant. Deux siècles peuvent faire de grandes différences. Ainsi s'explique que, à première vue, peu de mots étrusques rappellent des mots lydiens. Il est vrai qu'ils ne rappellent pas davantage des mots hittites, dont, *a priori*, ils devraient être plus proches.

Aussi faut-il tenir compte d'une autre possibilité. On admettrait que le nom des Lydiens a couvert une population composite où des Asianiques « hittitisés » voisinaient avec d'autres, plus conservateurs, parlant encore des langues ou conservant des mots antérieurs aux invasions indo-européennes. Alors que, par exemple, les quelques noms de nombres du lycien que l'on connaît sont bien indo-européens, il est remarquable que ceux de l'étrusque résistent à tout rapprochement dans cette famille.

1. *Art. cit.*, pp. 333-336.

Ils ne rejoignent d'ailleurs pas de série numérale connue, notamment aucune dans les langues caucasiques [1].

Si cette grande probabilité d'une origine orientale engage à chercher en Asie-Mineure le plus vieux fonds des croyances étrusques, elle n'a pas permis cependant, jusqu'à présent, de comparaisons véritablement éclairantes. Les spécialistes des langues et des civilisations asianiques nous mettent au contraire en garde, avec raison, contre l'euphorie des « parents retrouvés » : les parents d'Italie ont beaucoup changé.

Ils ont changé, certainement, au contact des Italiques, notamment des Ombriens, qui étaient arrivés sensiblement avant eux dans la future Toscane et qui, pas plus que les Romains, n'étaient des barbares balbutiants. D'autre part, peuple maritime, ils ont dû, dès le début, s'ouvrir aux influences qui se succédaient ou se croisaient en Méditerranée : Phéniciens d'Asie et d'Afrique, Grecs de partout. Les arts, les techniques matérielles n'auront pas été seules à voyager : les modes de vie des uns et des autres, leurs croyances religieuses, leurs essais de philosophie, leurs procédés magiques et divinatoires auront pénétré chez ce peuple nouveau, fils, dans son aristocratie au moins, des vieux peuples d'Asie-Mineure qui se sont de tout temps montrés disposés à emprunter de l'ouest comme de l'est et à vivre dans des syncrétismes successifs. Il est à peine paradoxal de dire, dans l'état de nos connaissances, que la partie la plus certaine de l'héritage asianique des Étrusques a consisté dans cette faculté d'absorption et, par suite, de transformation. Le résultat, aux temps où nous sommes un peu informés, est un bilan composite où il est généralement aussi peu possible de mettre une perspective chronologique que de préciser une origine. Il est aisé de parler de « strates », moins aisé de leur donner un contenu probable.

A plus forte raison, sauf peut-être dans la seule section où l'archéologie apporte une contribution abondante, je veux dire

1. Deux classifications des six premiers noms de nombre, marqués sur les dés, sont possibles ; l'une donne la valeur « cinq » à *huθ*, — qui rejoindrait alors (mais isolé dans la série) le caucasique du Sud *xut-* (*x* = *ach*-Laut) ; mais W. Krogmann, *Glotta*, 37, 1958, pp. 150-160, se fonde sur l'équivalence Τετράπολις = Ὑττηνία et, approuvé par V. Pisani, *Paideia*, 14, 1959, pp. 169-172, classe ainsi les six premiers nombres *maχ θu ci huθ śa zal* ; réponse de Th. Kluge, *SE.* 27, 1959, pp. 311-312 (maintenant ses résultats de *SE.* 9, 1935, pp. 153-190, « Die etruskischen Zahlwörter, eine prinzipielle Untersuchung »).

pour les usages funéraires et les croyances qui les soutenaient, on ne peut se rendre compte des variétés locales que comportait sûrement « la religion étrusque ». Par l'exemple de la Grèce ou du Latium, on sait assez combien une même matière traditionnelle peut se différencier de cité à cité, sur un espace restreint peuplé d'hommes parlant à peu près la même langue. La Junon de Véies, la Voltumna de Volsinies étaient sans doute des divinités communes à l'Étrurie, la seconde du moins à une certaine époque, mais le donné théologique devait s'articuler diversement, ici et là, autour des diverses divinités patronnes. De cela nous ne savons rien.

Les « libri » des Étrusques.

Un des traits les plus frappants de l'image que les Romains de la fin de la République se faisaient de la religion étrusque, c'est qu'elle était une religion de « livres », dont les responsables, bien que mythiques, n'en étaient pas moins des « auteurs ». On comprend que les Romains aient mis ce caractère en valeur : à une époque où Rome écrivait à peine — l'inscription du Forum, au terme des temps royaux, montre quelle gaucherie d'écriture était admise dans les monuments les plus officiels —, l'Étrurie, en possession d'un alphabet pris aux Grecs et intelligemment retouché, ne se contentait certainement pas d'écrire des noms propres au dos de ses miroirs ou sur les cippes de ses tombes. Mais, à époque ancienne, qu'étaient ces *libri* ? Certes, les Étrusques, s'ils sont venus d'Asie-Mineure, ont pu apporter avec eux, sinon des exemplaires de ces recueils de règles juridiques ou religieuses dont le Proche Orient, depuis longtemps écrivassier en images, en clous ou en lettres, a laissé beaucoup d'exemples, du moins le souvenir, l'idée que la religion d'un peuple civilisé doit s'appuyer sur des écrits, et des écrits prestigieux : en ce cas, ils n'ont pas dû rester longtemps, à Caeré, à Tarquinies, à Chiusi, sans mettre leur écriture au service de ce besoin traditionnel, Sous quelle forme ? Nous l'ignorons.

Les *libri* dont les écrivains de Rome ont traduit ou paraphrasé des fragments sont d'un autre âge, datent d'une sorte de Renaissance étrusque, mais d'une Renaissance sans espoir, testamentaire : dans les derniers siècles avant notre ère, l'Étrurie, bien rattachée à Rome, eut surtout pour souci, et un souci parfois entretenu par les Romains eux-mêmes, de contribuer à la civilisation et à la vie communes en compilant ce qui

pouvait être utile de leurs propres traditions, mais aussi en les complétant, en les orientant selon les besoins et les goûts d'un empire en passe de devenir mondial. Rien de cette littérature ne nous est directement parvenu, mais c'est sur elle qu'ont travaillé deux ou trois générations d'érudits romains de qui dépendent, jusqu'à l'époque byzantine, de Cicéron à Jean Lydus, tous ceux qui ont fait mention de l'*Etrusca disciplina*.

Cet effort romain se rattache d'ailleurs au grand mouvement de recherche érudite qui, avec Varron et après lui, a voulu retrouver les antiquités, noter les usages, fixer les rituels, et aussi les interpréter, les justifier, les prolonger à l'aide de tout ce que les sciences, fausses sciences et spéculations philosophiques de la Grèce et de l'Orient mettaient à la disposition d'esprits plus soucieux d'abondance que de critique [1] : c'est le temps où un Granius Flaccus dédie à César son traité *De indigitamentis*, où un Herennius écrit un livre qu'on voudrait bien lire *De sacris Saliaribus Tiburtium*, où le *De auspiciis* de Messala s'ajoute au *De religionibus* du juriste Trebatius, où Veranius rédige, outre des *Libri auspiciorum*, des *Pontificales quaestiones* dont le peu de fragments subsistants font regretter la perte. Les spécialistes d'antiquités étrusques sont solidaires de tous ceux-là, ajoutant seulement à la curiosité commune la connaissance d'une langue que certainement peu de Romains pratiquaient.

Un des plus utilisés parmi ces auteurs est l'Étrusque Tarquitius Priscus, très probablement contemporain de Cicéron et originaire de Tarquinies, ville qui passe pour avoir été le berceau de l'haruspicine. Macrobe cite des passages de ses « traductions » : d'un *Ostentarium Tuscum*, d'un *Ostentarium arborarium*. Il devait par la suite passer en Étrurie pour une gloire nationale et figure en bonne place dans les *elogia* que Tarquinies, au début de l'Empire, grava en l'honneur de ses grands hommes [2]. Non moins important fut un autre Étrusque, A. Caecina, ami de Cicéron, originaire de Volaterra, orateur de talent et, à ses heures, prophète, formé par son père à l'*Etrusca disciplina* ; il est en grande partie responsable de la théorie des

1. H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, I, 1952, pp. 312-316.
2. J. Heurgon, « Tarquitius Priscus et l'organisation de l'ordre des haruspices sous l'empereur Claude », *Lat.* 12, 1953, pp. 402-415, avec une bonne discussion de la thèse qui rajeunit Tarquitius d'un siècle. Ces premières traductions de « sources étrusques » ont eu des émules au début de l'empire et plus tard ; tel Cornelius Labeo, de date discutée (premier ou troisième siècle), qui avait traduit et commenté en quinze livres le corpus de la divination, P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 1934, pp. 297-301.

foudres dont Pline l'Ancien et Sénèque ont consigné de longs fragments malheureusement entachés de confusion. D'autres auteurs sont moins connus, et l'on discute sur l'identité, sur la date de quelques-uns : ainsi un Fonteius et un Capito [1] qui ne font sans doute qu'une personne, un Vicellius utilisé par Lydus, un Attale estimé de Sénèque. A cette troupe il faut naturellement joindre l'inclassable P. Nigidius Figulus, ami de Cicéron, exilé par César ; dans ce cerveau bourré d'astronomie, de physique, de sciences naturelles autant que de théologie et de morale, la foi pythagoricienne régnait, éclairante, aveuglante, déformante ; auteur d'ouvrages *De extis*, *De diis*, comment eût-il négligé la matière étrusque ? Il est responsable d'un « calendrier brontoscopique » qui a fourni une utile matière à la critique contemporaine [2].

La première tâche est en effet de critiquer ces seuls témoins, bien fragmentaires, d'un savoir dont l'original a disparu. Comment travaillaient-ils ? Quelle sorte de « pensée étrusque » nous font-ils connaître ? Quelle liberté s'adjugeaient-ils dans la mise en ordre et dans l'interprétation des données, dans l'élaboration des sommes ? On comprend sans peine l'extrême difficulté d'une telle enquête, car ce n'est pas seulement Caecina ou Tarquitius qu'il faut observer et peser, mais ceux qui les utilisent. Un Sénèque, un Pline avaient leurs propres idées, leurs thèses. Quand ils citent, ne cèdent-ils pas à la pente qui nous fait si souvent ne retenir d'une phrase, d'une page, que ce qui favorise nos conceptions ? Quand ils combinent, quand ils essaient d'accorder plusieurs sources, dans quelle mesure les altèrent-ils ? Avec Lydus, les risques sont moindres : il copie, il compile et n'a guère d'idées propres ; mais, pour bien compiler, il eût fallu un discernement dont ce médiocre n'était guère pourvu. Même si l'on se défend de l'hypercritique, facile en ces matières, les discussions serrées des dernières décennies ont eu pour résultat de dévaloriser en grande partie l'ensemble de ces témoignages : ce qu'ils nous livrent, c'est la science étrusque de la dernière période, parée d'emprunts qui en dissimulent la forme ancienne.

Des légendes qu'il n'y a pas lieu, quel que soit l'usage qui en ait été fait par la suite, de disputer à la tradition étrusque,

1. S. Weinstock, « C. Fonteius Capito und die Libri Tagetici », *PBSR.* 18, 1950, pp. 44-49.
2. Sur Nigidius Figulus, v. ci-dessus, p. 544, n. 1.

attribuaient la composition des « écritures » religieuses, la « révélation », comme on dit quelquefois, à deux personnages du temps jadis, un homme et une femme, Tagès et Vegoie (ou Begoe, Bigois). De Vegoie, la légende est courte : Servius, *Aen.* 6, 72, la qualifie de « nympha » et dit qu'elle avait écrit l'*ars fulguriatorum* chez les Étrusques. Elle aurait aussi enseigné à un certain « Arrunti Veltimno » l'arpentage et les connaissances qu'il requiert (*Die Schriften der römischen Feldmesser*, éd. K. Lachmann, I, 1848, p. 350). De Tagès, au contraire, on savait des choses merveilleuses : il était né du sillon, tandis qu'un homme de Tarquinies labourait, et avait interpellé le laboureur. A la vue de cet être dont l'apparence était d'un enfant et la sagesse d'un vieillard, le laboureur avait poussé des cris ; toute l'Étrurie, ameutée en peu de temps autour du nouveau venu, avait écouté ses discours et les avait soigneusement mis par écrit : ce qu'il avait ainsi donné était l'*haruspicinae disciplina*. Tel est le récit de Cicéron (*Diu.* 2, 51) ; Lydus (*Ost.*, 3) dit que les Grecs assimilent le « petit enfant » Tagès à Hermès Chthonien, et lui donne un « Tarchon » pour auditeur privilégié ; dans Festus (p. 448 L^2), Tagès est promu « Geni filius, nepos Jouis », et enseigne *discipulinam haruspicii* aux douze peuples d'Étrurie. Les lettres B et G étant étrangères à l'alphabet étrusque, on ignore la forme indigène des noms de Tagès et de Vegoie-Begoe ; on a rapproché le second d'un gentilice fréquent à Chiusi, *Vecu-*.

D'après ces personnages, les « livres » étrusques reçoivent parfois les noms de *Tagetici*, *Vegonei*. Mais ils sont plus souvent caractérisés d'après leur contenu. C'est ainsi qu'il est question de *libri fatales*, *haruspicini*, *fulgurales*, *rituales*, *acherontici*, sans d'ailleurs qu'il s'agisse d'une division systématique de la matière. Le seul texte qui juxtapose trois de ces noms avec une intention classificatoire est *De diuinatione*, 1, 72 : ... *quod Etruscorum declarant et haruspicini et fulgurales et rituales libri, uestri etiam augurales*... On admet généralement que les *libri acherontici* faisaient partie des *rituales*, on rattache les *fatales* à ceux-ci ou aux *haruspicini*, et, pour la commodité de l'exposé, on se conforme à la tripartition de ce passage de Cicéron. Nous n'avons rien de mieux à proposer [1].

1. L'exposé fondamental sur les divers « libri » et leur contenu est toujours le véritable corpus commenté en trois parties (citées ici : Thulin I, II, III), de C. O. Thulin, *Die Etruskische Disziplin*, I *Die Blitzlehre*, *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, 11, 1905, pp. I-XV, 1-128 ; II *Die Haruspicin*, *ibid.*, 12, 1906, pp. 1-54 (et 3 planches) ; III *Die Ritualbücher* et

LIBRI FULGURALES.

Pendant longtemps, la théorie des foudres, l'art du *fulgur(i)ator* ont passé pour la partie la plus sûrement connue et la plus originale de l'*Etrusca disciplina* [1]. Deux longs textes, un de Sénèque (*Nat. quaest.* 2, 31-41 et 47-51) ; l'autre de Pline (*Nat. hist.* 2, 137-146), dépendant tous deux de Caecina et concordant suffisamment dans les grandes lignes, semblaient décrire une doctrine qui, en dépit d'analogies de détail tôt signalées avec les *Meteorologica* grecs [2], méritait le nom d'étrusque. Il y avait aussi la théorie des tonnerres, ou plutôt le répertoire des valeurs du tonnerre suivant les moments de l'année, qui se trouve dans le *De Ostentis* de Lydus, d'après un auteur inconnu, mais évidemment de la même école [3] ; et en outre, lui aussi conservé par Lydus, le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus [4].

Il n'est plus possible aujourd'hui de faire si facilement confiance à ces textes. Du moins les opinions divergent considérablement. A titre d'exemple, nous considérerons avec quelque détail le dernier, le *Tonitruale* du pythagoricien. Presqu'en même temps, en 1951, paraissaient deux études, l'une d'André Piganiol [5], l'autre de Stefan Weinstock [6], qui, partant des mêmes constatations, aboutissaient à des conclusions contraires sur le point le plus important.

Se fondant sur un article célèbre de Carl Bezold et Franz J. Boll [7] et sur les études récentes de René Labat [8], Piga-

Zur Geschichte und Organisation der Haruspices, ibid., 15, 1909, pp. 1-158. L'exposé de A. Bouché-Leclercq, « Divination étrusque », qui forme le livre premier (pp. 3-115) du quatrième volume de l'*Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 1882, est, comme tout le livre, un classique, qui n'a pas été remplacé.

1. Sur l'art fulgural, v. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pp. 32-61, et Thulin I.
2. Thulin I, pp. 56-68.
3. 47-52.
4. 27-38 ; les mois sont classés de juin à mai, ils ont tous trente jours, même février.
5. « Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus », *Studies in Roman Economic and Social History in honor of Allan Chester Johnson*, 1951, pp. 79-87. Deux ans plus tard, l'auteur a résumé ce travail et légèrement atténué ses conclusions aux pp. 340-342 de l'article des *Cahiers d'histoire mondiale* cité ci-dessus, p. 615, n. 2 ; c'est donc cette seconde version qui sera ici utilisée.
6. « Libri Fulgurales », *PBSR.* 19, 1951, pp. 122-153 ; l'examen du calendrier brontoscopique et du traité des tonnerres est pp. 138-142.
7. « Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern », *Sitz.-Ber. d. heidelb. Ak. d. W., ph.-h. Kl.*, 2, 7, 1911.
8. *Hémérologies et ménologies d'Assur*, 1939.

niol note d'abord que ce répertoire est construit comme ceux de la Mésopotamie. Pour chaque jour de l'année, dans une phrase généralement brève, le sens du tonnerre est donné ; par exemple, au 15 juillet, « s'il tonne, il y aura dissension dans le peuple et pénurie de vin » ; au 16 juillet, « le roi de l'Orient subira une guerre et une maladie provenant de la chaleur sèche », etc. Ainsi procèdent les calendriers de la bibliothèque d'Assurbanipal, les ménologies et hémérologies d'Assur. Plus significatif : le paysage, les mœurs sont orientaux ; au pays du calendrier, on redoute les grandes chaleurs, le bon vent souffle de l'est, les sauterelles sont malfaisantes, on empale les criminels, les femmes intriguent avec les esclaves. « Il ne paraît pas téméraire de dire que le texte étrusque est lui-même la traduction d'un original chaldéen. » Mais un original appliqué, quant à la politique, aux circonstances étrusques. « Il est question surtout de puissants, qui aspirent à la monarchie, de princes de la cité, de dissensions entre les grands, de conflits entre les puissants et le peuple. C'est à peu près le tableau des guerres de classes au sein de la Rome de l'époque cicéronienne. Mais c'est sans doute une image exacte des troubles au sein des villes étrusques, et les termes en sont assez vagues pour convenir même à une période critique des villes d'Orient. En tout cas ce vocabulaire se retrouvait dans d'autres livres étrusques. Servius écrit (*Aen.* 2, 649) : « Au sujet de la foudre, on trouve écrit dans les livres secrets, *in reconditis*, que si elle frappe un prince ou un roi, *principem ciuitatis uel regem*, et s'il survit, ses descendants seront illustres, *nobiles* ». Festus (p. 389 L²) parle de la foudre qui promet aux *potentes* un honneur inespéré. » Or, peu après que Cicéron fut revenu d'exil, en 56, entre autres prodiges, il y eut dans l'*ager Latiniensis* « *strepitus cum fremitu* », un grondement. On s'adressa aux haruspices. Ceux-ci donnèrent une consultation célèbre dans nos études, parce que Thulin l'a prise, pour une analyse minutieuse, comme paradigme de leurs *responsa*. Ils désignèrent par leurs noms les dieux à apaiser, énumérèrent leurs griefs, et dévoilèrent le risque prochain. Ce risque était celui-ci : « Il fallait craindre, traduit Piganiol, que par suite de la discorde et des dissensions des grands, on ne vît surgir des meurtres et des périls pour les Pères et pour les princes, si bien que, privés d'appui, ils s'effondreraient, ce qui aurait pour conséquence que le pouvoir et les provinces tomberaient aux mains d'un seul, que l'armée serait battue et qu'il surviendrait une décadence », une *deminutio*, terme, ajoute Piganiol, qui correspond à une

notation originale. Or, dans le *Toniturale* de Nigidius, au 25 septembre, on lit : « S'il tonne, par suite des dissensions dans l'État, un tyran surgira, et lui-même périra, mais les puissants subiront des épreuves insupportables. » L'historien français conclut : « Il paraît évident que les haruspices romains ont consulté, sinon le calendrier même de Nigidius, en tout cas un document exactement pareil. Il est d'ailleurs probable que le discours de Cicéron sur la réponse des haruspices date précisément de septembre. Nous pouvons donc établir une filiation qui, partant d'un calendrier chaldéen, passe à un livre étrusque, et de là aux rituels des haruspices romains ».

Cette interprétation ne vieillit pas considérablement la doctrine étrusque qu'elle fait dépendre, par emprunt récent, de la Chaldée, les intermédiaires ayant été sans doute « ces Chaldéens errants qui infestaient l'occident au IIe siècle avant notre ère » [1]. Mais elle admet, ou plutôt elle pense constater, que le répertoire de Nigidius est un calque fidèle de ce modèle étrusque récent auquel la consultation de 56 s'est conformée.

Weinstock estime lui aussi que la doctrine étrusque dépend de l'Orient, qu'elle n'est, en quelque sorte, qu'une adaptation parmi d'autres de la doctrine chaldéenne dont l'influence a été partout et durablement sensible dans le bassin de l'ancienne Méditerranée. Il estime lui aussi que, sous cette réserve, le modèle de Nigidius mérite bien d'être appelé étrusque, les haruspices n'ayant pas traduit, mais imité. Mais est-ce vraiment ce modèle étrusque de Nigidius que nous lisons à travers lui ? Non, Nigidius, à son tour, a imité plutôt que traduit ; imité en s'inspirant des circonstances romaines. Weinstock ne tire pas argument de la rubrique du 25 septembre ni de la consultation des haruspices de 56, mais retient quelques exemples, en effet significatifs, empruntés au relevé que Kroll a fait dans

1. Dans l'article de 1951, p. 86, l'auteur penchait au contraire pour un contact très ancien : « J'admettrais volontiers que le tableau de la société étrusque suggéré par le calendrier correspond aussi aux troubles du IVe siècle : l'Étrurie était alors déchirée par les révolutions. Mais quelle vraisemblance encore qu'on ait réimporté d'Orient en Étrurie au IVe siècle un calendrier du type chaldéen ? Il faut donc, me semble-t-il, ranger le calendrier brontoscopique parmi les textes qui parlent en faveur de l'origine orientale des Étrusques. Une transmission à l'époque hellénistique paraîtra sans doute moins probable. » Cette opinion est rectifiée, sous l'influence des « Libri Fulgurales » de St. Weinstock, dans l'article de 1953, p. 348. G. Furlani, dans plusieurs articles, a voulu minimiser l'influence babylonienne sur l'art fulgural étrusque : « Il *bidental* etrusco e un inscrizione di Tiglatpileser I d'Assiria », *SMSR.* 6, 1930, pp. 203-231 ; « Fulmini mesopotamici, hittiti, greci ed etruschi », *SE.* 5, 1931, pp. 9-49.

la *RE* : c'est Rome que paraissent désigner les mots βασιλὶς πόλις (p. 65, l. 13 Wachsmuth [2]) et πόλις (77, 22) ; discorde, guerre civile, complots sont souvent prédits, par exemple 70, 17, οἱ ὑπεξούσιοι τῶν εὐγενῶν σκέψονταί τι καινὸν ἐν τοῖς κοινοῖς, ce que Kroll traduit « principes nobilitatis res nouas molientur » ; il est souvent fait référence à un tyran et aux souffrances endurées par sa faute ; il y a deux passages, qui font mention du gouvernement d'un seul homme, 66, 16, εἰς ἕνα τὴν πάντων δύναμιν ἐλθεῖν φράζει· οὗτος δὲ ἔσται τοῖς πράγμασιν ἀδικώτατος et 87, 16, εὐνοίᾳ τοῦ δήμου ἀνήρ τις εἰς ἄκρον εὐδαιμονίας ἀρθήσεται, et ces deux passages sont de tons si différents qu'il est permis de penser pour l'un à César, pour l'autre à Pompée. Ainsi, ce que nous lisons dans Lydus, ce que Lydus a copié dans Nigidius Figulus, c'est simplement un calendrier brontoscopique « à la manière » des Étrusques, mais dont le contenu, le détail, a été « manipulé », comme dit Weinstock, par l'écrivain romain. Il ne nous fait donc pas connaître un document original, même tardif. Nigidius et Lydus avaient d'ailleurs loyalement prévenu ; à la fin du *Tonitruale*, on lit cette phrase : « Nigidius a déclaré que cette brontoscopie journalière n'est pas universellement valable, mais concerne seulement Rome. »

Pour en revenir à la réponse que les haruspices ont donnée à une date inconnue de l'an 56, elle paraît si bien accordée aux circonstances romaines de ce temps qu'on croira plus volontiers que c'est d'elles qu'ils se sont directement inspirés, sans avoir à réciter un paragraphe d'une hémérologie. En tout cas la rubrique de Nigidius Figulus pour le 25 septembre est bien plus précise que leur réponse d'alors ; elle annonce non seulement des dissensions dans l'État et l'apparition d'un tyran, mais aussi sa perte et, en compensation, de dures épreuves pour les hommes au pouvoir. En ce dernier siècle de la République, avant les Ides de mars, bien des conjonctures se sont conformées à ce schéma. Le confident et l'inspirateur de Cicéron [1] a pu penser par exemple au mois de septembre 63 pendant lequel Catilina achevait de mettre au point le complot qui allait faire la preuve de ses ambitions, causer sa perte et, par contre coup, l'exil de l'ancien consul.

Boll, approuvé par Weinstock, a de même décelé des « sources » romaines, je veux dire des événements inspirateurs pris à l'histoire romaine, dans le traité des foudres, περὶ κεραυνῶν, d'auteur inconnu, que Lydus a aussi conservé : p. 106, l. 27 W²

1. Cf. Plut., *An seni sit gerenda respublica*, 27 fin.

(le soleil dans les Poissons), « Un jeune noble fera la guerre aux pirates et les détruira, et cette victoire lui donnera la célébrité » (c'est Pompée vainqueur des pirates) ; 105, 22 (le soleil dans le Scorpion), « Si la foudre frappe un lieu du domaine public, un jeune homme impudent essaiera de se saisir de la royauté, avec le concours de gens perdus et sans aveu » (c'est le complot de Catilina) ; 103, 15 (le soleil dans les Gémeaux), « Deux hommes rivaliseront pour la royauté et le Sénat se partagera ; peu après, chacun d'eux périra, mais beaucoup d'hommes seront en danger à cause d'eux » (c'est la rivalité de Pompée et de César).

Ces concordances, en effet frappantes, donnent à penser que Nigidius et les autres érudits ont adapté plutôt que traduit la science étrusque. Aucun homme de ce temps n'aurait rien trouvé là de frauduleux : à Rome même, la théorie des jours « bons » et « mauvais » s'enrichissait par l'expérience, par l'histoire, par des défaites comme celle de l'Allia. Se moderniser, n'était-ce pas la meilleure preuve de vitalité que pût donner l'*Etrusca disciplina* ? Cicéron le savait bien qui, après avoir relaté la naissance de Tagès et la première révélation de l'haruspicine, ajoutait (*Diu.* 2, 51) que cette science *postea creuisse rebus nouis cognoscendis et ad eadem illa principia referendis.*

Res nouae cognoscendae est une expression qui porte loin. Si l'histoire du dernier siècle de la République, à côté des recettes des Chaldéens ambulants, a fourni le sens de certains coups de tonnerres ou de certaines foudres, la théorie générale de ces dernières a de son côté puisé à la physique et à la philosophie grecques, et cette fois c'est Sénèque qui témoigne, définissant son maître, Attalus le Stoïque, en ces termes : *Attalus noster qui Etruscorum disciplinam graeca subtilitate miscuerat* (*N. Q.* 2, 50).

Weinstock a soumis à un examen minutieux et sévère[1] les textes des *Naturales quaestiones* et de la *Naturalis historia* sur lesquels Carl Thulin avait fondé son exposé et que rien, à vrai dire, ne peut remplacer. Celui de Pline est mal composé : c'est une collection de fiches négligemment jointes, et même un peu mêlées, comme il arrive souvent dans l'œuvre de ce grand homme. Celui de Sénèque est plus simple et plus élégant. A eux deux, avec quelques fragments de Cicéron, de Servius, de Festus, d'Arnobe, ils constituent toute notre information.

1. *Art. cit.*, pp. 124-138.

Les Étrusques, dit Pline (2, 143), divisent le ciel en seize régions, — dans lesquelles Cicéron, *Diu.* 2, 42, reconnaît l'effet de deux bipartitions successives de la division romaine en quatre. Huit de ces régions sont situées à l'est de la ligne Nord-Sud, huit à l'ouest ; les premières sont appelées « sinistrae » et les secondes « dextrae », ce qui traduit une orientation face au Sud. Les premières sont estimées favorables (*quoniam laeua parte mundi ortus*), les autres défavorables, et d'autant plus favorables et défavorables qu'elles sont, chacune dans sa moitié, plus proche du Nord, cela sans doute parce que le Nord est le séjour des dieux (Fest. p. 428 L², s. v. « *sinistrae aues* » : *a deorum sede*).

La « valeur » d'une foudre est déterminée et par la portion du ciel d'où elle vient et par celle où elle aboutit (*unde uenerint fulmina et quo concesserint*), et aussi par celle où elle « rebondit » (*resilire, reuerti* Sen. *N.Q.* 2, 57, 4), car les Étrusques attribuaient aux foudres cette propriété.

Alors que, dans la conception romaine, seul Jupiter (Dius) et Summanus lancent éclairs et foudre — Summanus pendant la nuit — les Étrusques admettent neuf dieux à ce privilège, noté d'un mot sans étymologie, peut-être transcrit de l'étrusque, *manubiae* (Serv. *Aen.* 1, 42) ; comme Jupiter dispose de trois sortes de foudres, c'est au total onze variétés qui sont distinguées. Des huit autres divinités lanceuses de foudre, cinq sont connues avec certitude : sous leurs noms latins, ce sont Juno, Minerua [1], Volcanus (Serv. *ibid.*), Mars, Saturnus (Plin. *N.H.* 2, 139) [2] ; encore n'avons-nous pas de détail sur leur comportement [3]. Au contraire, la théorie de Jupiter a été conservée. Elle était certainement la plus importante et l'on comprend que Sénèque, dans son texte parallèle à Pline, ne parle que du seul Jupiter, et non des neuf dieux fulgurants.

1. Servius II, *Aen.* 1, 42, ne peut être allégué comme témoignage de la triade Jupiter Junon Minerve : ... *antiqui Iouis solius putauerunt esse fulmen, nec id unum esse, ut testantur Etrusci libri de fulguratura, in quibus duodecim genera fulminum scripta sunt, ita ut est Iouis, Iunonis, Mineruae, sic quoque aliorum.* L'auteur fait évidemment allusion à la théorie des neuf dieux fulgurants et, s'il ne détache nommément que Jupiter, Junon et Minerve en tête des « alii », c'est parce qu'il s'adresse à un public romain.

2. Hercule est incertain : Thulin le déduit de quelques vers de Sénèque, *Herc. Oet.*, 1991-1996.

3. Servius, *Aen.* 11, 259, attribue les tempêtes de l'équinoxe de printemps aux *manubiae mineruales* ; Pline, *loc. cit.*, dit : *a Saturni ea sidere proficisci subtilius ista consectati putant, sicut cremantia a Martis, qualiter cum Volsinii oppidum Tuscorum... concrematum est fulmine.*

De même qu'il disposait de trois foudres, Jupiter était le régent de trois des seize régions, — les trois premières d'après Martianus Capella (1, 45-47) et le commentaire du ps.-Acro à Horace (*Carm.* 1, 12, 19) — sans qu'on doive penser pour autant qu'il lançait chaque foudre d'un de ces domaines, puisqu'au contraire il est dit de l'une d'elles (la première ?) qu'il la lançait d'où il voulait, *toto caelo, hoc est de diuersis partibus caeli, scilicet sedecim* (Serv. *Aen.* 8, 427) [1]. Ces trois foudres sont l'objet de plusieurs classifications d'origines certainement diverses, entre lesquelles les compilateurs ont tenté d'établir des concordances, le plus souvent boiteuses. La plus intéressante se réfère à des représentations mythologiques (Sen. 2, 41, 1-2) : les premières *manubiae* sont bienveillantes : *monet et placata est et ipsius Iouis consilio mittitur* ; c'est le *fulmen consiliarium* dont Sénèque a parlé un peu plus haut (39) et dont Jupiter se sert pour *suadere* ou *dissuadere* ceux qui ont formé un projet dans leur esprit. Au contraire, les secondes et les troisièmes *manubiae* sont nuisibles, soit partiellement, soit complètement. « C'est bien Jupiter qui envoie les secondes, dit Sénèque, mais après avoir convoqué douze dieux et pris leur avis ; il arrive que cette foudre opère un bien, mais même alors ce n'est pas sans faire quelque mal : ses services ne vont pas sans dommages. » Quant aux troisièmes Jupiter ne les lance qu'après avoir pris l'avis des dieux *quos superiores et inuolutos uocant.* C'est qu'en effet elles dévastent ce qu'elles frappent, changent l'état de choses privé ou public, « car le feu ne laisse rien de ce qui a été ».

Au moins dans son dernier terme, ce tableau associe à la classification mythologique faite d'après la nature et les intentions des dieux responsables, une autre classification qui se fonde sur les effets matériels de l'opération et dont Sénèque, au chapitre précédent, a donné la formule « scientifique » : il y a trois genres de *fulgur, quod terebrat, quod discutit, quod urit* — ce dernier comportant de nombreuses subdivisions. Festus (p. 255 L[2]) introduit en outre une classification par ordre de grandeur : les premières *manubiae* de Jupiter sont *minimae,* les secondes *maiores,* les troisièmes *ampliores* [2].

1. Cf. Martianus Capella, 1, 46 : Jupiter est *praediatus,* c'est-à-dire a un domaine, dans chacune des seize régions du ciel.

2. Autres classifications ternaires des foudres : Serv. *Aen.* 8, 429 : *ostentatorium* (II), *peremptorium* (III), *praesagum* (I) ; *ibid.* 1, 230, *est fulmen quod terreat* (II), *est quod adflet* (I), *est quod puniat* (III).

Malgré l'abondance des gloses, et aussi des événements historiques ou pseudo-historiques à l'occasion desquels la théorie est appliquée, nous sommes moins systématiquement renseignés sur les autres parties de l'art fulgural. Nous savons cependant par Sénèque (*N.Q.* 2, 48, 2), d'après *Attalus philosophus*, que les spécialistes faisaient le diagnostic de chaque cas selon les catégories suivantes, qui n'ont rien d'imprévu : le lieu, le temps, le destinataire, les circonstances (*ubi factum sit, quando, cui, in qua re*), la nature et la force de la foudre (*quale, quantum*), et aussi qu'ils distinguaient (2, 50, 1 ; cf. 51, 1) préjudiciellement les foudres dont le signe concerne l'homme, celles qui ne présagent rien, et celles qui ont peut-être un sens, mais qui ne nous concernent pas ou dont l'interprétation n'est pas à notre portée (Plin. *N.H.* 2, 113, classe de même les *fulmina* en *fatidica, bruta, uana*) [1]. Toute une casuistique donnait la signification des foudres d'après les lieux, publics ou privés, profanes ou sacrés, qu'elles touchaient [2] ; d'après, aussi, leur rapport avec le degré d'avancement d'un projet humain (avant, après ; sans rapport) [3] ; d'après la portée de l'avertissement ou de la menace qu'elles signifiaient, *perpetua, finita* (ne valant que pour une durée limitée), *prorogatiua* ; cette dernière variété introduit une notion qui semble avoir été importante dans tous les rapports de l'homme avec les dieux, celle de sursis : sont *prorogatiua* les *fulmina* dont la menace peut être non supprimée, mais différée, le temps gagné ne dépassant pas dix ans dans les affaires privées, trente dans les affaires publiques.

Toute cette science aboutissait à des recettes pratiques, destinées à purifier le lieu, la chose, l'être foudroyé, et aussi à apaiser, s'il était possible, la divinité foudroyante, identifiable grâce à la carte orientée des seize régions célestes. La purification du sol frappé consistait à faire disparaître par enfouissement sur place les marques de l'accident (*condere fulmen*) et à sacrifier une brebis (*oue expiare*) ; le lieu, que les Romains considéraient comme *religiosus* et qui ne devait pas être foulé, était appelé *puteal* « puits à foudre », ou *bidental* [4] — nom que les anciens expliquaient généralement comme *locus... ubi immolabantur oues quae duos dentes habent praecisores* (Ps.-Acro ad Hor. *ad Pis.* 471), mais dans lequel Usener a proposé non sans vrai-

1. Thulin, I p. 69.
2. *Ibid.*, pp. 78-80.
3. *Ibid.*, p. 81.
4. Thulin a voulu distinguer *puteal* et *bidental* ; notre information est trop courte pour de telles discussions.

semblance, de reconnaître l'image d'une foudre-harpon, concurrente du trident grec [1]. Des prescriptions spéciales prévoyaient le foudroiement de diverses sortes d'arbres (Plin., *N.H.* 15, 57 ; 17, 124 ; Varr. *R.R.* 1, 40, 5). Une autre partie de cet art délicat mettait la foudre au service de l'homme, par la théorie des foudres de visite (*hospitalia*) et d'aide (*auxiliaria*) ; Sénèque les signale (*N.Q.* 2, 49, 3), ainsi que Pline ; d'après ce dernier (*N.H.* 2, 140), certains sacrifices, certaines prières pouvaient soit contraindre, soit obtenir la foudre (*uel cogi, uel impetrari*), et il cite comme exemple proprement étrusque une tradition de Volsinies : le roi « Porsina » avait ainsi obtenu que fût foudroyé un monstre qui ravageait le territoire de la cité. Quant aux *fulmina hospitalia*, c'était Jupiter lui-même qui venait comme hôte sous les espèces du feu céleste, non sans apporter de grands risques, dont la mort tragique de Tullus Hostilius est, à Rome, le plus célèbre exemple.

L'examen critique de ces données, commencé par Thulin, a été vigoureusement poussé par Weinstock. Certes, tous les rapprochements qu'on a proposés avec les doctrines et les techniques des Grecs ou du Proche-Orient ne s'imposent pas avec la même force, mais il est hors de doute que nous avons là de la « science » récente, dont les auteurs ont puisé à toutes les sources de l'époque hellénistique, depuis les *Meteorologica* attribués à Aristote jusqu'aux boniments des Chaldéens expatriés. Sous ces apports multiples, le noyau ancien se laisse mal déterminer. Même les données qui paraissent au premier abord les plus originales se sont vu assigner une origine plausible. Déjà Thulin avait expliqué les onze sortes de foudres [2] par un vieux zodiaque babylonien à onze signes, dans lequel le Scorpion contenait ce qui, plus tard, a formé la Balance, et que connaissaient aussi la Grèce et la Grande Grèce, à en juger par le *Phèdre* de Platon (246 e), par un disque de Tarente datant du IVe siècle, et par plusieurs astronomes : emprunt direct des savants étrusques aux Babyloniens, ou par l'intermédiaire des Grecs ? En tout cas, emprunt [3]. Les classifications « scientifiques » des trois foudres de Jupiter d'après leurs effets (*quod terebrat, quod discutit, quod urit*, etc.)dérivent de la météorologie grecque, qui en présente plusieurs variantes.

1. « Keraunos », *RhM.* 60, 1905, p. 22.
2. Variante à douze foudres dans Servius, *Aen.* 1, 42.
3. Bibliographie dans S. Weinstock, *Libri fulgurales*, p. 126, n. 13, 14, 15.

Les douze dieux *Consentes* (ou *Complices*) qui assistent Jupiter quand il s'agit de lancer la seconde sorte de foudre reposent-ils, eux, sur une vieille conception étrusque ? Ils ont embarrassé les érudits romains, qui les ont, parfois dans des termes qui conviendraient mieux aux dieux *Superiores*, assimilés aux « Pénates » étrusques, autre conception obscure. En tout cas, s'ils sont anciens, ils ont été mis au goût du jour : Arnobe (3, 40), d'après Varron, dit qu'ils doivent leur nom au fait « qu'ils se lèvent et se couchent ensemble, six mâles et six femelles » ; ces expressions orientent vers un système de signes zodiacaux, mais à douze éléments, et rappellent la doctrine égyptienne qui assigne aux quatre éléments deux fois quatre patrons divins, les uns mâles, les autres femelles [1] ; les Grecs aussi — Eudoxe, Platon — paraissent avoir identifié les signes des douze mois à une vieille conception de chez eux, les δώδεκα θεοί, qui reçoivent un culte à Athènes depuis la fin du VI^e^ siècle et qui ont fait leur entrée solennelle dans le panthéon romain lors du lectisterne de 217 [2]. Quant à la conception de dieux conseillers d'un grand dieu, elle ne manque pas non plus de répondants, tels que les βουλαῖοι θεοί des Chaldéens et des Égyptiens, — ces derniers étant justement les douze dieux du zodiaque.

Il en est ainsi pour presque tous les détails des textes de Pline et de Sénèque [3], même pour les seize régions, produites par deux dichotomies successives de la division chaldéenne (et romaine) du ciel en quadrants [4]. Ce n'est guère qu'avec les dieux *Superiores* et *Inuoluti* qu'on a l'impression de toucher une mythologie proprement étrusque du destin. Mais nous ne savons rien d'eux, sauf peut-être, s'il faut les assimiler aux Pénates [5],

1. *Ibid.* p. 127, n. 17, 18, 19.
2. *Ibid.*, p. 128, n. 20.
3. Weinstock, *ibid.*, p. 129, résume en trois points son enquête : « The doctrine of the *manubiae* thus consists of (i) Etruscan elements, represented by Jupiter and his two divine councils ; (ii) Greek scientific classifications ; and (iii) the belief in the sidereal origin of the lightnings », — ce dernier élément, qui repose sur la croyance populaire, étant bien représenté en Grèce comme en Mésopotamie.
4. Weinstock, en appendice à son article « Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans », *JRS.* 36, 1946, p. 127, n. B, donne une liste de cas, grecs et romains, où la division en seize se rencontre, sans être appliquée à la divination ; la deuxième partie de cet article, pp. 116-126 est consacrée aux seize régions et à leur rapport avec l'*octatropos* de l'astrologie grecque (reconnu déjà par Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, 1899, p. 279).
5. Le texte d'Arnobe, *Gent.* 3, 40, fait d'informations prises à divers auteurs, est difficile à interpréter : *nec eorum numerum... sciri ; sex mares et totidem feminas ;* la première indication doit se rapporter aux

qu'ils sont de nombre et de noms inconnus et qu'ils habitent dans les *penetralia* du ciel.

On ne peut donc que soucrire aux considérations par lesquelles Weinstock a introduit sa démonstration [1] : « Dans les premiers siècles, quand ils étaient appelés à Rome pour expliquer des prodiges, les haruspices n'avaient pas à justifier ce qu'ils découvraient. Mais, dans la Rome hellénisée, aucun Romain, aucun étranger ne pouvait plus discuter des signes célestes en ignorant la Météorologie d'Aristote, les débats entre Stoïciens et Épicuriens sur la divination et le déterminisme, etc. Les haruspices ont été en état de répondre à ces nouveaux besoins parce que leur pays n'était pas moins hellénisé que Rome et parce qu'ils avaient le souci constant d'être « à la page » ; les écrivains étrusques du premier siècle avant J.-C. étaient des hommes d'une vaste érudition, les égaux en ces matières de Cicéron et de Varron. Une différence fondamentale sépare néanmoins les haruspices et les théoriciens de l'haruspicine d'une part, les Romains d'autre part : alors que l'esprit grec ouvrait les Romains à une culture séculière propre à les intéresser pour elle-même, il n'exerça d'influence sur les Étrusques que dans la mesure où il les aidait à améliorer et à moderniser leurs livres sacrés. Et comme les Grecs, pour de bonnes raisons, ne pouvaient suffire à leur rendre ce service, ils s'adressèrent aux écrits des Orientaux hellénisés. »

Sous ce vêtement épais et bariolé, la théorie des foudres laisse-t-elle du moins entrevoir quelques traits propres à la « religiosité » étrusque ? Cela même n'est pas probable. On fait volontiers un sort à la phrase de Sénèque opposant le positivisme scientifique des Grecs au finalisme mystique des Étrusques (*N.Q.* 32, 2) : « *Hoc inter nos* (= *philosophos*) *et Tuscos interest : nos putamus, quia nubes conlisae sunt, fulmina emitti, ipsi existimant nubes conlidi, ut fulmina emittantur ; nam cum omnia ad deum referant, in ea opinione sunt, tanquam non, quia facta sunt, significent, sed quia significatura sunt, fiant.* » Mais l'opposition que souligne Sénèque n'est pas entre la science grecque et la religion étrusque, elle est entre toute science et toute religion ; l'expression *cum omnia ad deum referant* s'appliquerait à n'importe quelle doctrine fulgurale et, si la doctrine étrusque est ici mise en vedette, c'est simplement parce que Sénèque prend son information dans l'œuvre latine de l'Étrusque Cae-

Superiores, la seconde aux *Consentes*, confondus dans une même assimilation aux *Penates*.

1. « Libri fulgurales », p. 123.

cina ; s'il les avait eus dans sa bibliothèque, il eût dit la même chose des écrits des Chaldéens.

Dans la théorie des foudres de Jupiter, dans les redoutables états-majors qui l'assistent pour la seconde et surtout pour la troisième, on signale aussi volontiers l'une des expressions de ce fatalisme absolu, démoralisant, qu'on déclare caractéristique des Étrusques : l'homme étrusque aurait été écrasé, finalement résigné, sous l'action de dieux dont les plus forts étaient systématiquement malveillants. Ce n'est pourtant pas ce qui ressort d'éléments importants du dossier : la distinction des *fulmina* en *fatidica*, *bruta* et *uana*, devait ouvrir aux docteurs étrusques une marge de liberté moins grande, certes, que celles de l'augure refusant de voir, disant qu'il n'a pas vu, mais appréciable. La théorie des *fulmina hospitalia* et *auxiliaria* donnait même à l'homme une puissance que les Romains ne se sont pas reconnue : les rois de la légende, l'habile Numa, le maladroit Tullus, n'ont pas eu d'héritiers dans l'histoire. Enfin la notion d'une foudre bienveillante, *bonum fulmen*, la plus ordinaire sans doute des trois foudres de Jupiter, qui ne manque pas d'analogues en Grèce ni à Rome, montre, sous les inquiétants *Consentes* et les terribles *Superiores*, un dieu très puissant, qui est l'allié des hommes [1].

Libri haruspicini.

Autant que l'art d'interpréter et de conjurer les foudres, l'haruspicine, ou l'art de lire les enseignements inscrits dans les entrailles des victimes, était, aux yeux des Romains, une spécialité des Étrusques [2]. Elle leur semblait même si caractéristique que Cicéron n'a pas de scrupule à appeler de ce nom tout l'ensemble de la discipline [3] : l'obscurité du premier élément du mot latin *haru-spex* [4] favorisait ces extensions. Mais le même Cicéron, dans une autre page du même livre, réduit bien *haruspex* à son sens limité d'*extispex*, observateur d'entrailles, par

1. Sur le nom étrusque du *fulgur(i)ator* et sur le sens de ce mot (« qui interprète la foudre », « qui provoque la foudre » ?), v. les remarques et la bibliographie de R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, 1963, p. 150, n. 2.

2. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, IV, pp. 61-74 ; Thulin, II ; G. Blecher, *De extispicio capita tria*, *RVV*. 2, 1905.

3. *Diu.* 2, 49 : *sed quoniam de extis et de fulguribus satis est disputatum, ostenta restant, ut tota haruspicina sit pertrectata.*

4. V. les dictionnaires de Ernout-Meillet, de Walde-Hofmann ; aucune étymologie n'est assurée.

opposition à *fulgurator* et à *interpres ostentorum*. De cet impérialisme du mot il ne faut pas cependant conclure, comme on l'a fait, que l'Eingeweideschau était « der ursprünglichste und wesentlichste Bestandteil der etruskischen Divination ».

En tout cas, il s'agissait bien d'un art étranger à la religion proprement romaine. Certes, l'intégrité interne aussi bien qu'externe de la victime, sa conformité aux conditions requises pour qu'un animal pût être sacrifié, comportait, à Rome comme dans l'Inde, un examen qui s'appelait *probatio* et aboutissait dans le cas favorable à la *litatio* ; mais cet examen n'était, aux origines, que de vérification : un foie anormal disqualifiait seulement la victime et contraignait à en présenter une seconde. L'examen étrusque, au contraire, commence vraiment après la *probatio*, il est de consultation, d'exploration [1] : normales ou anormales, les entrailles, dans leur diversité, sont comme un livre qu'il faut déchiffrer, section par section. Et cela est vrai tout particulièrement du foie, que sa forme et sa topographie aux lignes nettes désignent à cet usage.

Un principe, en effet, soutenait l'haruspicine, et d'ailleurs semble avoir présidé à toute la pensée religieuse, essentiellement classificatoire, des Étrusques : celui d'une homologie, terme à terme, entre les divers ensembles structurés qui composent l'univers. De même que l'ensemble des dieux se distribue sur l'ensemble des régions célestes, de même ce dernier ensemble, avec son peuplement divin, se reflète sur le troisième ensemble que forment les parties du foie du mouton sacrifié : de l'état organique de chacune de ces parties, on peut donc conclure à l'état mystique de la région correspondante et aux dispositions de la divinité ou des divinités qui la gouvernent. Une conséquence tout extérieure, mais significative, est que le sacrificateur proprement romain observe les organes à leur place dans le corps, *adhaerentia exta*, tandis que l'haruspice est techniquement obligé de les extraire ; une autre conséquence, lorsque la pratique étrusque eut envahi Rome, fut la distinction des *hostiae consultatoriae*, servant à la divination, et des *hostiae animales*, simples offrandes d'une « âme », d'une vie, au dieu destinataire.

En 1877, à Settina, dans un champ voisin de la commune de Grossolongo, aux abords sud-ouest de Plaisance, fut faite

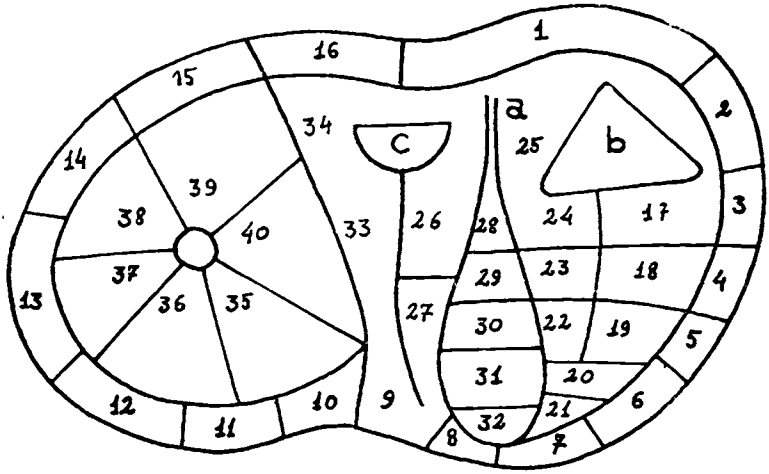
1. V. ci-dessus, p. 595.

une découverte comme on aimerait en compter beaucoup : l'objet déterré était la reproduction en bronze d'un foie de mouton, couverte de lignes et de noms de divinités [1]. Il s'agissait apparemment d'un modèle, d'un guide pour l'exploration des foies, et c'est toute la doctrine des haruspices qui s'y trouvait condensée. Le principe n'est pas douteux : c'est bien le macrocosme qui se reproduit en petit, de plusieurs manières, sur les deux faces de l'organe. L'âge du foie de Plaisance est encore discuté ; l'estimation la plus probable (Körte) le date du IIIe ou du IIe siècle avant notre ère, au moment de la « Renaissance étrusque » dont il a été question plus haut, mais il se peut qu'il soit plus récent (Deecke : fin de la République).

Le symbolisme de la face convexe est simple. Elle est divisée par une ligne en relief, entre les deux lobes (*fibrae*). Sur chacune de ces deux aires est inscrit un seul mot, *usils* à droite, *tivr* à gauche, où l'on s'accorde à reconnaître les noms du soleil et de la lune. Il faut donc penser que chacun des lobes correspondait à une moitié de l'espace ou du temps et que ces deux moitiés étaient considérées respectivement comme solaire, lumineuse, et comme lunaire, nocturne. Il est probable, mais non démontrable, que cette structure coïncide avec celle qui préside à l'art fulgural et où les seize régions du ciel sont réparties en deux moitiés, de part et d'autre de l'axe Nord-Sud, la « gauche » (vers l'Est) favorable, la « droite » défavorable. Correspond-elle en outre à la division du foie en *pars familiaris* et *pars hostilis* (*inimica*), dont parle Cicéron (*Diu.* 2, 28 ; cf. Liv. 8, 9, 1 ; Luc. *Phars.* 1, 621) ? C'est l'opinion commune. Mais on ignore à quel ordre de *responsa* servait la division sommaire de cette face.

La face concave est beaucoup plus travaillée. Elle porte quarante noms de dieux, inscrits la plupart dans des cases fermées. D'abord, tout le pourtour est divisé en seize cases qui, bout à bout, forment une bordure continue. Le nombre seize n'est certainement pas fortuit : ces petits rectangles irréguliers sont la projection des seize régions du ciel. Abstraction faite de la bordure, deux structures différentes recouvrent les lobes ;

1. Souvent reproduit, notamment par Thulin II, pl. I. J. Heurgon, pp. 183-185 de « Note sur la lettre Λ dans les inscriptions étrusques », *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, pense que le foie trouvé à Plaisance a été fabriqué dans la région de Cortone, qu'il considère comme « le lieu où la religion étrusque se maintenait surtout vivante ». Il serait « tombé des bagages d'un haruspice en déplacement près de ce nœud de routes, peut-être d'un de ces haruspices qui étaient attachés à la personne d'un général en campagne ou d'un gouverneur de province ». Et l'auteur se laisse aller à rêver que « l'haruspice négligent » pourrait bien être « le fameux Spurinna », haruspice de César (Suét. *Caes.* 81, 9 ; etc.).



LE FOIE DE PLAISANCE

a : vésicule biliaire
b : processus caudatus
c : processus papillaris

Bordure :

1 Cilensl
2 Tin Cilen
3 TinΘvf
4 Ani Θne
5 Uni Mae
6 Tecvm
7 LeΘn
8 EΘ
9 CaΘ
10 Fufluns
11 Selva
12 LeΘns
13 Tluscv
14 Cel
15 Cvlalp
16 Vetisl

Lobe droit :

dans le quadrillage :

17 TinsΘ NeΘ
18 ΘufΘas
19 Tins Θvf
20 LeΘn
21 Ne
22 Lasl
23 Fuflus
24 CaΘa

autour de la vésicule biliaire :

25 Mar Tlusc
26 Mari
27 Herc

sur la vésicule biliaire :

28 Θ
29 N
30 Leta
31 Marisl LaΘ
32 Tv Θ

Lobe gauche :

hors de la rosace :

33 Letham
34 ΘetlumΘ

dans la rosace :

35 Cilen
36 Selva
37 LeΘms
38 Tlusc
39 Lvsl Vel
40 Satres

la plus grande partie, et la plus extérieure, du lobe gauche est divisée en six trapèzes irréguliers accolés formant rosace ; le reste, la partie la plus proche de l'étranglement correspondant au *suspensorium hepatis*, contient deux noms, qu'aucune ligne n'encadre (huit noms au total). Le lobe droit et, en saillie sur lui, la vésicule biliaire, sont assez régulièrement quadrillés et portent, dans les rectangles de ces quadrillages, treize noms auxquels s'en ajoutent trois, incomplètement encadrés (seize noms au total). Cette opposition de la *rosace* de gauche et du *quadrillage* de droite avait certainement une valeur qui nous échappe ; elle rappelle, dans son principe, l'opposition indo-européenne du *rond* et du *carré* qui a été étudiée ci-dessus à propos de la doctrine romaine des feux sacrés et qui, dans sa formulation védique, se résume en ceci : le rond est ce monde-ci, le carré est le monde céleste [1].

Deux incertitudes rendent aléatoire toute tentative d'interprétation détaillée de la face concave : la graphie de beaucoup de noms est abrégée, réduite aux premières lettres ; l'orientation du foie, la ligne qui doit y figurer la direction Nord-Sud sont contestées.

Ce qui peut être conclu des noms divins inscrits sur le foie sera examiné plus loin. Quant à l'orientation, la plus vraisemblable et la plus naturelle est celle qu'a proposée Albert Grenier [2] : la ligne, en partie marquée, qui joint les deux golfes de la bordure de part et d'autre du *processus papillaris*, serait l'axe Nord-Sud, le Nord étant du côté où cette élévation est le plus rapprochée de la bordure. S'il en est ainsi, on commencera et on terminera la numérotation des cases de la bordure juste au-dessus du *processus papillaris*, les cases 1 (vers l'Est) et 16 (vers l'Ouest) se touchant. L'Est (favorable) sera ici la partie de la bordure comprise dans le lobe droit, l'Ouest (défavorable) celle du lobe gauche. Mais ces connotations ne valent sans doute que pour la bordure, les parties de la rosace et du quadrillage internes ayant un autre symbolisme. La position de « Jupiter » paraît favoriser cette interprétation. Il n'occupe pas la case 1 (marquée *Cilensl*), mais il est présent dans les cases 2 (*Tin(ia) Cilen*) et 3 (*Tin(ia) θvf*) ; de plus, la case 16 est marquée *Vetisl* :

1. V. ci-dessus, pp. 318-323.
2. « L'orientation du foie de Plaisance », *Lat.* 5, 1946, pp. 293-298. Mais elle n'est pas certaine. Deecke, suivi par Thulin, plaçait le point de départ (et le Nord) entre les cases 3 et 4 de Grenier ; M. Pallottino le place entre le 1 et le 2 : « Deorum sedes », *Studi in on. di A. Calderini e R. Paribeni*, III, 1956, pp. 223-234. Chacun de ces systèmes permet de rendre compte de quelques détails inexpliqués dans les autres.

si ce nom (au gén. en *l*) est, comme on le suppose, une transcription de celui du Jupiter infernal (?) des Latins (*Vedius*), « Jupiter » se trouverait dans trois cases, les deux meilleures (après 1) et la plus mauvaise (comme il est présent dans trois régions du ciel, mais les trois premières, selon Martianus Capella), la case 1 étant peut-être réservée, sous le nom de *Cilen-*, à ces mystérieux dieux « Superiores et Inuoluti » ou Pénates [1], qui, sorte de conseil du destin, paraissent plus puissants que Jupiter même. Mais cela n'est qu'hypothétique. Il est notable, et inquiétant, que dans aucune de ses quatre mentions (deux sur la bordure ; deux sur le lobe droit : *Tins*θ *Ne*θ, *Tins* θ*vf*), le nom de *Tinia* ne soit seul, comme on l'attendrait du plus haut dieu.

La découverte du foie de Plaisance a donné consistance et précision aux recherches d'hépatomancie comparée. Dès 1906, Carl Thulin l'a longuement confronté avec les modèles de terre cuite qui rendaient les mêmes services en Mésopotamie, notamment à deux exemplaires du British Museum, couverts d'inscriptions [2]. Par la suite, les instruments de comparaison se sont multipliés. Les travaux de René Labat et de M. Jean Nougayrol notamment, en France, ont précisé et corrigé la conception qu'on se faisait au début du siècle de l'haruspicine assyro-babylonienne [3] et, d'autre part, la lecture du hittite a donné accès à une nouvelle province. Quels sont ajourd'hui les résultats de ce long effort ?

Des rapports de filiation paraissent en effet probables, mais ne sont pas démontrés, les analogies relevées restant générales. Par exemple, les foies mésopotamiens dont s'était servi Thulin et qui restent parmi les meilleurs documents [4], ne présentent pas ce qui est essentiel sur le foie de Plaisance, une correspondance évidente entre le cosmos et la surface du modèle. Pas de bordure, pas d'opposition entre rosace et quadrillage. Nulle part

1. C'est l'interprétation de Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, *RVV*. 3, 1, 1960, p. 36.
2. Thulin II, pp. 29-37, etc. et pl. II et III.
3. En dernier lieu, v. la publication de la XIV[e] rencontre assyriologique internationale, *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, 1967.
4. Ce ne sont pas les plus anciens : M. Rutten, « Trente-deux modèles de foies en argile provenant de Tell-Hariri (Mari) », *Rev. d'Assyriol.*, 35, 1938, pp. 36-51, pl. I-XVIII ; Grenier, *Mana*, p. 30, dit d'eux : « Ces foies couverts d'inscriptions sont antérieurs à la destruction de Mari par Hammourapi, à qui l'on faisait précisément remonter les premiers exemplaires connus. »

on ne voit dans les cases un simple nom divin : ce qui est écrit sur les diverses parties de l'organe, ce sont de courtes phrases annonçant une action précise d'un dieu ou même un événement qui n'est couvert par aucun nom divin [1]. Les quelques concordances de détail qu'on a cru reconnaître entre les localisations, sur la surface, d'un dieu étrusque et d'une prophétie babylonienne se rapportant à la province supposée de ce dieu, sont bien incertaines [2]. Ainsi, d'après Alfred Boissier, Thulin notait [3] que, sur le foie chaldéen qu'il utilisait, la vésicule biliaire portait cinq lignes d'inscriptions dont la quatrième paraissait signifier « et la pluie dans (le pays) ennemi (?) » ; or d'après Pline (*N.H.* II, 195), les haruspices attribuaient la vésicule à « Neptunus », et celle du foie de Plaisance a aussi cinq divisions inscrites, dont la seconde porte la lettre N, qu'on peut considérer comme l'initiale de Neptunus... La plus intéressante entre les précisions proposées, est celle-ci, que je reproduis dans l'énoncé de M. Nougayrol [4] :

Les dieux tutélaires de l'haruspicine assyrienne sont Shamash (dieu-soleil) et Adad (dieu de l'orage). Shamash va de soi : comme il lit les tablettes à travers leurs enveloppes, il inscrit son message dans le ventre même de l'agneau. Mais la présence d'Adad, dieu suprême des régions montagneuses du Nord, Assyrie, Urartu, Hurri, Hatti, Syrie septentrionale, sous des noms divers qui ne masquent pas son identité foncière,

1. J. Nougayrol, « Haruspicine étrusque et assyro-babylonienne », *CRAI.* 1955, pp. 509-517 (suivi d'une discussion, plutôt faible, à l'Académie, pp. 517-519), écrit néanmoins (p. 514) : « La bibliothèque de Ninive nous offre un petit groupe de documents où, à chaque signe relevé sur le foie, correspond un diagnostic médical mettant en cause un dieu particulier (cf. A. Boissier, *Documents assyriens*, 209 et suiv., et les duplicata inédits du British Museum : K 2896, K 3988). D'autre part, à l'origine même de l'haruspicine babylonienne, nous avons cru pouvoir découvrir, d'après le type de la nomenclature dominante, les vestiges d'une phase antérieure de cet art où les divers genres de présages (agricoles, politiques, militaires, etc.) occupaient chacun une zone hépatique propre, ce qui nous rapprocherait également du sélectionnement qualitatif du foie étrusque. Ainsi ou bien ce foie nous apporte l'écho d'une tradition lointaine à laquelle le *bârû* [devin babylonien] a pu également puiser, ou bien — et c'est le plus vraisemblable —, il reflète simplement un effort plus tardif, parmi bien d'autres, en vue d'intégrer la divination à la religion, de mettre le vieux mécanisme magique signe-présage entre les mains des dieux. »

2. V. l'important mémoire, éliminant diverses hypothèses légères, de G. Furlani, « Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca », *SMSR.* 4, 1928, pp. 243-285, p. 243, n. 1, bibliographie sur l'hépatoscopie babylonienne ; p. 265, l'auteur pense que l'hépatoscopie peut avoir « des origines polygénétiques » ; il conclut : « Però possiamo affermare fondatamente che i rapporti tra le due epatoscopie non dimostrano affatto la provenienza degli Etruschi dall' Asia Minore. »

3. Thulin II, pp. 20-21.

4. *Art. cit.*, p. 510.

ne se justifie que si, à une certaine époque, les devins de Mésopotamie, comme ceux d'Étrurie, ont associé l'extispicine, venue de Babylonie (Sippar, Larsa), aux brontoscopie et kéraunoscopie plus florissantes sans doute sur le haut pourtour du croissant fertile.

Mais cela même n'est pas démonstratif : il est naturel que des peuples chez qui la divination est importante établissent des liaisons entre les diverses techniques des devins et entre les supports mythiques de ces techniques.

Ceux qui ne désespèrent pas de lire, dans les données étrusques des derniers siècles avant notre ère, des doctrines apportées en Italie sept ou huit cents ans plus tôt par les émigrés d'Asie Mineure ont attendu beaucoup de l'haruspicine hittite, représentée par d'abondants documents : n'allait-on pas y trouver la source directe, ou la parente la plus proche, de celle des Tyrrhéniens ? Après les premiers enthousiasmes, il a fallu reconnaître un fait capital [1] : l'haruspicine hittite, dans la mesure où elle dérive de la babylonienne, a été d'abord repensée par les Hourrites auxquels les Hittites doivent tant, et ces Hourrites lui ont imposé, avec un nouveau vocabulaire, des altérations profondes (par exemple à propos de la vésicule biliaire). M. Emmanuel Laroche, au terme d'un article qu'on ne saurait trop méditer [2], a conclu :

L'hypothèse d'une transmission de l'haruspicine aux peuples occidentaux (Lydiens, Étrusco-Romains) par les Hittites se pose en termes plus compliqués qu'on ne l'imagine ordinairement (A. Boissier, G. Contenau, A. Grenier). Si l'on reconnaît une parenté plus étroite entre les mantiques babylonienne et étrusque qu'entre celles des Babyloniens et des Hittites, le problème de l'haruspicine étrusque ne saurait être résolu par la voie anatolienne [3].

L'étude en est à ce point : l'Étrurie ne prolonge pas une province anatolienne de l'haruspicine mésopotamienne et les ana-

1. V. la critique par G. Furlani, *SE.* 10, 1936, pp. 153-162, de A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 1935 ; p. 159, Furlani rejette (après R. Pettazzoni : « Elementi extra-italici nella divinazione etrusca », *SE.* 1, 1927, p. 199) l'hypothèse de « missionnaires asianiques en Italie » (Boissier, pp. 10-11). Cf. « Mantica babilonese ed etrusca », *Tyrrhenica, saggi di studi etruschi*, 1957, pp. 61-76. Dans l'article de Pettazzoni, v., p. 196, la bibliographie sur l'extispicine chez les Indiens de l'Amérique.

2. « Éléments d'haruspicine hittite », *Revue hittite et asianique* 12 (fasc. 54), 1952, pp. 19-48, complété par « Sur le vocabulaire de l'haruspicine hittite », *Revue d'assyriologie* 64, 1970, pp. 127-139.

3. Cf. Furlani, dernier *art. cit.*, p. 161, n. 1 : « Se i fegati hittiti fossero stati gli intermediari tra quelli babilonesi e quelli degli Etruschi, dorvebbero dimostrare maggiori somiglianze col fegato di Piacenza dei primi. Invece questo non è punto il caso. »

logies qu'on observe entre l'Étrurie et la Mésopotamie doivent s'expliquer par des influences, des emprunts postérieurs. De quelle époque ? En principe, toutes les époques qu'on supposera sont plausibles :

L'haruspicine assyro-babylonienne, écrit M. Nougayrol [1], est une tradition continue qui se révèle à nous, déjà « tout armée », à l'orée du second millénaire av. J.-C., et qui se poursuit, accrue surtout de commentaires subtils ou d'apparats critiques, jusqu'à la veille de notre ère. Les plus belles tablettes « hépatoscopiques » du Louvre datent des années 90 de l'époque séleucide... Des maquettes et plans anatomiques d'époque sargonide nous sont également parvenus. Si l'archéologie nous en a moins fourni pour cette époque que pour les temps hammourabien ou post-amarnien, ce ne peut être qu'un hasard. En d'autres mots, les maquettes étrusques, où qu'on les situe, trouvent toujours des contemporains en Orient.

C'est probablement à une époque relativement basse que l'Étrurie, comme la Grèce, a connu le détail de ces doctrines, et l'intermédiaire grec n'est pas à exclure. M. Nougayrol a rappelé [2] qu'une bonne partie de la nomenclature hépatoscopique contenue dans Hésychius est la traduction littérale des expressions imagées qu'employaient les Babyloniens (« chemin », « empêchement », « fleuve », « grande porte », etc.).

Il se peut d'ailleurs que l'Étrurie ait pris ses conceptions ou ses techniques hépatoscopiques à plusieurs sources ou, si l'on veut, dépende de Babylone par plusieurs voies. Le foie de Plaisance est le plus spectaculaire, mais non le seul modèle que les devins Étrusques nous ont laissé [3]. Il en existe d'un tout autre type. M. Nougayrol a attiré l'attention sur un foie de Falerii Veteres conservé à la Villa Giulia, et qui date sans doute du IIIe siècle avant J.-C. Cette « humble maquette d'argile » ne porte pas la riche illustration du modèle de bronze, mais c'est la sobriété même de ses indications qui est significative. En plus des trois saillies inévitablement marquées sur toute reproduction de foie — vésicule biliaire, *processus papillaris*, *processus caudatus* — il n'est marqué que de deux traits perpendiculaires au centre du lobe gauche. « Tout assyriologue un peu versé dans la *bârûtu* les reconnaît et les nomme aussitôt : ce sont le *manzîzu* « présence (divine) » et le *padanu* « chemin », le θεός et le κέλευθος d'Hésychius, éléments fondamentaux du tableau

1. *Art. cit.*, pp. 510-511.
2. *Ibid.*, p. 512.
3. Il y a aussi, mais peu instructif, le foie d'albâtre de Volterra reproduit par exemple dans G. Blecher, *De extispicio*, pl. III, fig. 2.

hépatoscopique. Elles présentaient en effet pour les devins babyloniens et leurs émules une importance omineuse considérable. Il suffira de rappeler que l'absence de la première signifiait l'absence du dieu, c'est-à-dire que tout foie, sans elle, était vain ». Or, sur le foie très schématique de Falerii Veteres, ces deux sillons, les seuls marqués, ne peuvent l'avoir été par simple souci d'exactitude anatomique : déterminants pour le devin, ils ne sont, pour l'anatomiste ou le modeleur, que deux rides insignifiantes : « Nos vétérinaires les négligent complètement et tout esprit non prévenu ne distingue pas davantage ces traces éphémères de la pression des organes, de celles qui les entourent. » Le foie de Falerii, qui n'est certainement pas importé, qui est de facture étrusque (la forme pyramidale du *processus caudatus* suffit à l'assurer), démontre donc que « dans l'examen du foie, l'haruspice suivait exactement les principes très particuliers de l'analyse anatomique propre aux *bârû*. »

Mais il y a mieux : l'observation de cette maquette suggère un nouveau cheminement d'influence :

> Par quelle voie, dit M. Nougayrol [1], la tradition fondamentale qu'il illustrait est-elle venue de Babylone à la banlieue de Rome ? Un détail nous le suggère peut-être. Les deux foies de Megiddo, foyer palestinien de culture internationale, portent les cinq éléments figurés aussi dans celui de Falerii [et eux seuls], et ils présentent déjà le *lobus caudatus*, non comme il est en réalité et sur la plupart des foies mésopotamiens et hittites [= en forme de « doigt » retroussé], mais sous la forme géométrique d'une pyramide, ainsi qu'à Falerii ou à Plaisance, alors que leur plan à lobe gauche rectangulaire s'inspire sans doute d'un prototype babylonien connu. Si ce géométrisme commun du « doigt » n'est pas une simple coïncidence, c'est donc peut-être en Phénicie que nous devrions chercher le centre de rayonnement vers l'Ouest d'une pratique qui a marqué plus profondément qu'aucune autre la culture étrusque.

Dans l'état de nos connaissances, ces hypothèses, prudemment exprimées, ne peuvent être négligées [2]. On n'oubliera pas non plus le fait, déjà signalé par Thulin, que l'opposition d'une *pars familiaris* et d'une *pars hostilis* du foie est impliquée dans une scholie au *Prométhée* d'Eschyle, v. 484 : la bile extravasée et projetée « vers la partie des ennemis » présage leur défaite [3].

1. *Art. cit.*, p. 517 ; Nougayrol rappelle en note que, sur un vieux foie babylonien du British Museum, le *lobus caudatus* est déjà traité schématiquement, en pyramide. Dans une direction voisine, v. A. Hus, « Quelques cas de rapports directs entre Étrurie, Cappadoce et Syrie du nord vers 600 av. J.-C. », *MEFR.* 71, 1959, pp. 7-42.

2. V. en outre maintenant J. Nougayrol, « Le foie d'orientation BM 50494 », *Revue d'assyriologie* 62, 1968, pp. 31-50.

3. Thulin II, p. 29.

Enfin il ne faut pas perdre de vue que, comme la théorie des foudres, la topographie divine du foie de Plaisance fait une large place à des divinités que les Étrusques ont empruntées aux Italiques : outre *Vetis-l*, cité plus haut, ce sont *Ani* (Janus), *Uni* (Juno), *Maris-l*, *Selva(ns)*, *Neθ(uns)*, peut-être *Vel(χans)*, auxquels il faut joindre *Hercle*. Le système théologique associé à la technique hépatoscopique est donc composite et ne dépend pas, lui, du Proche-Orient.

Pas plus que la babylonienne l'haruspicine étrusque ne se réduisait à l'examen de la surface lisse du foie : les veines, les sillons, le *caput iecinoris* (sans doute le *processus caudatus* des anatomistes [1]) avaient leur code, duquel peu de choses nous sont parvenues. Le foie lui-même n'était que la pièce de choix d'un assortiment considérable [2] : à en juger par ce qu'est devenu l'art étrusque chez les Romains, le cœur, les poumons, la rate aussi fournissaient des signes.

D'autre part, quelques expressions romaines donnent à entendre que l'haruspice, comme le *fulgur(i)ator*, ne manquait pas d'échappatoires : de même que les *fulgura* déclarés *bruta* ou *uana* étaient censés n'avoir pas de signification ou ne pas concerner l'homme, de même l'expert pouvait déclarer les entrailles « muettes » : *muta exta appellabant, ex quibus nil diuinationis animaduertebant* (Paul. 274, L²) [3]. Nous ne savons sur quels critères, ni par conséquent avec quelle mesure de liberté, ce verdict était rendu. Le parallélisme avec les foudres s'étend aux *exta adiutoria* qui mettent en garde contre un péril proche, incendie, poison, etc. (Fest. *ibid.*) : ces entrailles bienveillantes jouent donc le même rôle que les *fulgura monitoria*, les « bonnes » foudres de Jupiter.

Le nom indigène des haruspices n'est pas établi avec certitude [4]. Mais on entrevoit certains caractères de leur sacerdoce

1. *Ibid.*, pp. 30-33, 45.
2. *Ibid.*, pp. 22-23, 44-45.
3. *Ibid.*, pp. 46-47.
4. Avec quelque optimisme, M. Pallottino donne dans *Etruscologia*, à la fin du chapitre sur la religion, un vocabulaire des sacerdoces : *cepen θaurχ* « un prêtre funéraire » ; divers prêtres : *eisnevc* (en rapport avec *aisna* « l'acte sacrificiel »), *celu*, *ceχasie*, peut-être *tamera*, *santi* ; *netśvis* « haruspice » (*ziχ neθśrac* « liber haruspicinus ? ») ; *turtnvt frontac* « fulgurator » (*trutnvt* « devin » ?)

si important dans la vie publique et privée. Le plus apparent est qu'ils se recrutaient dans les hautes classes de la société [1], et cela aide à comprendre comment tant d'éléments « intellectuels » étrangers ont pu, constamment, s'amalgamer au corps de la doctrine. Politiquement, à Rome même, on les voit favoriser les *optimates* de leurs verdicts, dont le vocabulaire et le ton sont remarquablement « nobles ». Cette orientation s'observe dans toute la mantique étrusque ; dans le calendrier de Nigidius Figulus, par exemple, il n'est question que de périls pour les hommes en place : ainsi, dans les deux premiers mois seulement, ceux qui ont le pouvoir dans les bourgs et les petites villes (5 juin), un homme très puissant (13 juin), un homme très fortuné (16 juin), les *principes* de la république (27 juin), un bon *princeps* (5 juillet), un grand *princeps* (17 juillet), des hommes puissants (19 juillet), un homme puissant (24 juillet) ; et les « dissensions » du peuple auxquelles il est fait de fréquentes allusions sont évidemment considérées comme la maladie chronique d'une république aristocratique. Certes, on peut penser que ce sont là des lieux communs, des « personnages » aussi attendus dans les consultations d'alors que, à la table de nos cartomanciennes, la dame blonde ou le monsieur riche. Mais il n'est pas indifférent que les lieux communs et les personnages attendus aient été justement ceux-là.

Libri rituales.

La matière des *libri rituales* débordait ce qu'annonce le titre [2] : à côté des rites de la religion, ils traitaient de tout ce qui concerne la vie de l'État et des particuliers. Festus (p. 386 L²) les définit ainsi : *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus praescriptum est quo ritu condantur urbes, arae aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus curiae centuriae distribuantur, exercitus constituantur ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia.*

Mais les *libri rituales* dont parle ainsi Verrius Flaccus à tra-

1. Justification légendaire d'après Censor., 4, 13 : ce sont les *lucumones* qui auraient mis par écrit l'enseignement de Tagès ; d'après Schol. Bern. ad Luc. *Phars.* 1, 636, le même Tagès *duodecim principum pueris disciplinam dictauit.* Cf. la « loi » de Cic. *Leg.* 2, 21 : *Etruriaque principes disciplinam doceto.* Dans *Diu.* 1, 92 (v. ci-dessus, p. 598), les *principum filii* sont étrusques (v. la discussion de Thulin III, p. 143, n. 2) plutôt que romains (mais Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 106 et n. 1).

2. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pp. 17-31 ; Thulin III.

vers Festus étaient, eux aussi, des compilations des derniers siècles, où la part de l'expérience romaine, traduite en doctrine étrusque, devait être encore plus grande que dans les *libri fulgurales* ou *haruspicini* : *quomodo exercitus constituantur ordinentur*, aussitôt après la mention des *centuriae*, évoque le Champ de Mars où se formaient les légions. Les Romains parlant de leurs origines (et c'était sans doute à plus forte raison le cas des Étrusques romanisés parlant de Rome) avaient tendance à couvrir leurs pratiques de l'honorable étiquette étrusque qui leur donnait le prestige de l'ancienneté et une sorte de garantie intellectuelle. Les modernes vont plus loin encore et font volontiers honneur à l'Étrurie de quantité de choses qui ne sont connues qu'à Rome et que les Romains eux-mêmes ne lui attribuaient pas. Il faut être en défiance contre ces formes de l'étruscomanie.

D'autre part, même authentiquement et anciennement étrusques, certaines pratiques peuvent être en réalité des emprunts faits par les Étrusques aux Italiques eux-mêmes, en sorte que leur accord avec la pratique romaine n'implique pas que Rome, en telle circonstance, pratique un rite étrusque, mais simplement qu'elle pratique un vieux rite italique dont les Étrusques ont fait une théorie qu'ils ont restituée, en forme étrusque, aux Italiques, aux Latins de Rome. Je ne citerai ici qu'un exemple probable de chacun de ces deux processus, et d'abord du second.

Les auteurs anciens disent que Rome a été fondée *Etrusco ritu* [1]. Ainsi Varron (*L.L.* 5, 143) : *Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et uacca, interiore aratro circumagebant sulcum* (cf. Macr., 5, 19, 11). Ainsi surtout Plutarque (*Rom.* 11, 1-5) : Romulus, dit-il, avait fait venir d'Étrurie des hommes compétents pour enseigner, comme dans les mystères, les rites et les formules propres à chaque opération. On ouvrit donc une fosse circulaire autour du futur Comitium et l'on y jeta les prémices de tout ce qu'on regardait comme bon ou de ce qu'on savait nécessaire à la vie ; ensuite chacun

1. Thulin III, pp. 3-25 ; pour le *mundus*, auquel on a naturellement découvert une ou deux étymologies étrusques, v. ci-dessus, pp. 356-358. Je ne crois pas à ce que A. Piganiol appelle *mundus* sur des peintures tombales étrusques, non plus qu'à son interprétation en *mundus* de l'autel de Consus, dans le Circus Maximus, *Recherches sur les jeux romains*, 1923, pp. 2-7.

des assistants jeta dans la fosse un peu de terre apportée du lieu d'où il venait : cette fosse, c'est le *mundus*, centre autour duquel, en cercle, fut tracé le contour de la ville. Le fondateur lui-même, conduisant une charrue attelée d'un taureau et d'une vache, creusa un sillon profond. Ceux qui le suivaient avaient soin de rejeter les mottes à l'intérieur du circuit, n'en laissant aucune à l'extérieur. Au passage des emplacements destinés aux portes, on retirait le soc de terre et l'on portait la charrue. Sans qualifier la procédure d'étrusque, Denys d'Halicarnasse (I, 88) dit sensiblement la même chose, mais, selon lui, le périmètre tracé par la charrue fut quadrangulaire et non circulaire.

A quelque époque qu'ils situent la constitution d'une entité appelée Rome à partir des premiers campements du Palatin, et quelque sens qu'ils donnent à l'expression *Roma quadrata* à laquelle Denys fait allusion et que les Romains eux-mêmes ne comprenaient plus bien [1], les modernes admettent que les rites de fondation décrits sont en effet étrusques, et que, en particulier, l'ouverture du *mundus* au centre du tracé labouré est une pratique authentiquement étrusque ; ils étendent même volontiers cette qualité à l'autre chose, toute différente, que désigne à Rome le mot *mundus*, c'est-à-dire au puits généralement fermé et périodiquement ouvert qui met Rome en communication avec le monde souterrain, avec les morts. Il se peut, en effet, que tout le rituel, avec le *mundus*, soit étrusque. Mais, d'autre part, il correspond remarquablement à l'archaïque rituel védique par lequel était délimité l'emplacement du feu sacrificiel carré et orienté, homologue indien du *templum* italique [2]. Le pourtour était dessiné par quatre sillons, l'un d'abord, direct, du Sud-Ouest au Sud-Est, puis l'autre selon une ligne brisée Sud-Ouest, Nord-Ouest, Nord-Est, Sud-Est. Ensuite, au milieu de ce quadrilatère, exactement à la rencontre des diagonales, en un point qu'ils appelaient « bouche », les prêtres plaçaient l'équivalent symbolique d'un *mundus* : une touffe d'herbe *darbha* (« qui est à la fois eau et plante »), sur laquelle ils versaient douze jarres d'eau (« douze sont les mois, l'eau est

1. Festus, p. 365 L², écrit, semblant confondre *Roma Quadrata* et *mundus* : « *Quadrata Roma < locus > in Palatino ante templum Apollinis dicitur ubi reposita sunt quae solent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi.* V. Lugli, *RA.* pp. 423-427.

2. On attribue souvent le *templum* aux Étrusques (dans les derniers temps, avec une étymologie en ce sens), et certains (Bouché-Leclercq) aussi l'art augural. Nos études nous conduisent à revendiquer l'un et l'autre pour l'héritage indo-européen des Italiques : v. ci-dessus, pp. 318-328, et *RIER*, 1954, II « Aedes rotunda Vestae », pp. 27-43 (notamment pp. 30-31, ici résumées).

la pluie ») et jetaient les semences « de toutes les herbes » (« c'est-à-dire de toutes les nourritures »). Ce rituel est sûrement très ancien : en ouvrant les sillons, l'officiant récite une formule qui contient l'une des mentions les plus remarquables du groupement indo-iranien des dieux des trois fonctions (Mitra-Varuṇa, Indra, les Aśvin), dont l'importance était pourtant déjà réduite dans les hymnes du *ṚgVeda*. Les Italiques qui ont occupé l'Italie et qui avaient conservé, on l'a vu, l'opposition du foyer national, rond, et des *templa*, quadrangulaires parce qu'orientés, ont pu apporter aussi la pratique du labour quadrangulaire et de la « bouche » centrale, dépositoire symbolique de toutes les bonnes choses. Si donc il est vrai que la *disciplina etrusca* classique prévoyait l'*urbs quadrata* et le *mundus*, il se peut que les Étrusques, entre autres nombreux emprunts aux Italiques, aient annexé, codifié et marqué de leur estampille ces vieux usages indo-européens [1].

L'autre exemple concerne aussi la fondation des villes [2]. C'est le dernier chapitre du premier livre de Vitruve, déjà mentionné à propos du temple capitolin, que l'on cite souvent comme une des très rares preuves que le groupement en triade de Jupiter, de Junon et de Minerve n'était pas propre aux Tarquins de Rome, mais conforme à un usage étrusque général. Il s'agit du choix des lieux propres aux édifices publics. Il faut lire ce chapitre dans son entier, et non pas isoler, comme on fait toujours, comme fait même Thulin, le passage qui concerne les trois divinités :

> Les rues, petites et grandes, une fois dessinées, il faut choisir les emplacements des édifices qui sont d'un usage commun à toute la ville, tels que les temples, le forum, etc. Si les murs longent une mer, l'emplacement du forum doit être choisi près du port ; au centre de la ville au contraire, s'il n'y a que des murailles terrestres. Pour les temples des dieux patrons de la ville ainsi que de Jupiter, de Junon et de Minerve, que les emplacements soient répartis sur l'endroit le plus élevé, d'où l'on puisse découvrir la plus grande partie des murailles. Le temple de Mercure sera au forum ou même, comme ceux d'Isis et de Sérapis, en plein marché. Ceux d'Apollon et de Bacchus seront près du théâtre. Celui d'Hercule, dans les villes où il n'y a pas de gymnases ni d'amphithéâtres, au voisinage du Cirque. Celui de Mars, hors de la ville, mais

1. Sur les plans orthogonaux à diverses époques dans les pays méditerranéens (et voisins), v. F. Castagnoli, *Ipodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, 1951 ; R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, 1956 ; A. Boethius, *The Golden House of Nero*, 1960 ; R. Bloch, « A propos de l'Enéide de Virgile, réflexions et perspectives », *REL.* 46, 1968, pp. 325-342.

2. V. ci-dessus, pp. 314-315.

au Campus, et, de même, celui de Vénus, près du port. Voici ce qui est dit, au sujet de ces attributions, dans les écrits des haruspices étrusques (*id autem etiam Etruscis haruspicibus disciplinarum scripturis ita est dedicatum*) : les temples de Vénus, de Vulcain et de Mars sont placés à l'extérieur du mur, afin que, d'une part, les passions n'envahissent pas, dans la ville, les jeunes gens et les mères de famille ; que, d'autre part, les cérémonies et les sacrifices évoquant la puissance de Vulcain se faisant au delà des murs, les édifices fussent en quelque sorte protégés du péril d'incendie ; quant à Mars, s'il est logé hors les murs, il n'y aura pas de dissension armée parmi les citoyens et, en même temps, les murailles seront protégées contre l'attaque des ennemis. De même le temple de Cérès sera à l'extérieur de la ville, en un lieu que les hommes n'auront à fréquenter qu'à l'occasion du culte (?), parce que ce lieu doit être religieusement et moralement respecté. Pour les autres dieux aussi, les emplacements doivent être établis d'après la nature des cultes qui s'y célébreront (*ceterisque diis ad sacrificiorum rationes aptae templis areae sunt distribuendae*).

Est-il besoin de souligner que les écrits des haruspices étrusques ici utilisés tiennent compte de toutes sortes de nouveautés étrangères à leur pays, et tout spécialement de l'état de choses romain ? Apollon et Dionysos avec le théâtre, Héraclès avec le gymnase, l'amphithéâtre ou le Cirque, témoignent d'usages grecs, Isis et Sérapis viennent de plus loin encore, et Mars, avec son Campus, Cérès *extra urbem* sont exactement ceux de Rome. Que vaut, dans ces conditions, le témoignage sur la triade capitoline ? Les Tarquins ont-ils vraiment suivi une règle « étrusque », ou est-ce leur œuvre qui a inspiré ici une règle « étrusco-romaine » ? On ne peut décider en rigueur, mais il convient de douter. On doutera de même, devant la seule autre mention de la « triade étrusque » (Serv., *Aen.* 1, 422) : *prudentes Etruscae disciplinae aiunt apud conditores Etruscarum urbium non putatas iustas urbes, in quibus non tres portae essent dedicatae et tot uiae et tot templa Iouis Iunonis Mineruae.* Ce n'est certes pas exactement l'état de choses romain, mais ce peut être le produit de réflexions, de généralisations faites par les docteurs étrusco-romains sur le groupement de divinités qui avait assuré à Rome une belle carrière [1].

Le même soupçon non pas de falsification, mais d'adaptation, pèse sur la plupart des indications qu'on peut rapporter aux *libri rituales*. Festus range parmi les matières de ce recueil la consécration des temples. Mais qu'y a-t-il d'ancien, d'étrusque,

1. Ci-dessous, p. 670, n. 1.

dans notre document le plus circonstancié, la consultation des haruspices, sous Vespasien, lors de la reconstruction du Capitole incendié (Tac. *Hist.* 4, 53) ? Ils ordonnent d'abord de jeter dans les marais tout ce qui reste de l'édifice et de construire les nouveaux bâtiments exactement sur la trace des anciens, les dieux ne voulant pas de changement dans le plan. Puis, le 21 juin, par une belle journée, tout l'espace destiné au temple est orné de bandelettes et de couronnes. On y fait pénétrer, tenant des branches d'arbres *felices*, des soldats portant des noms *fausta*. Accompagnées de leurs petits assistants de bon augure, *patrimi* et *matrimi*, les Vestales procèdent aux ablutions. Précédé du grand pontife, le préteur purifie l'emplacement par le sacrifice des *suouetaurilia*, consacre les entrailles sur des mottes de gazon, invoque Jupiter Junon Minerve et les dieux protecteurs de l'empire, touche les bandelettes attachées aux pierres ou insérées dans les câbles. Alors magistrats, prêtres, sénateurs, chevaliers, et une grande partie du peuple, se mettent à traîner comme pierre de base un énorme bloc de rocher et l'on jette çà et là dans les fondations de l'or, de l'argent brut, non purifié, parce que les haruspices ont recommandé de ne pas profaner l'œuvre en employant des pierres ou de l'or préparés pour un autre usage. Le nouvel édifice fut plus haut que celui qu'il remplaçait : c'est tout le changement qu'autorisa la religion, comme si, sur ce point, l'ancien temple eût été en défaut.

On doit observer la même prudence, qu'il s'agisse des tribus et des curies — sauf peut-être pour l'organisation de Mantoue (Serv., *Aen.* 10, 202) [1] —, ou des quelques règles de droit public ou privé que les anciens auteurs attribuent nommément aux Étrusques. Voici deux exemples de ces dernières : *est enim in libro qui inscribitur *terrae *iuris Etruriae scriptum uocibus Tage, eum qui genus a periuris duceret, fato extorrem et profugum esse debere* (Serv. *Aen.* 1, 2 [2]) ; *secundum Etruscam disciplinam nihil tam incongruum nubentibus quam terrae motus aut caeli* (*ibid.* 4, 6). Quant aux trois tribus romaines primitives, il est abusif de conclure de la forme étrusque ou étrusquisée de deux de leurs noms (*Ramnes*, *Luceres*, à côté de *Titienses*) que toute l'organisation ait été d'origine étrusque : elles sont certainement antérieures aux derniers rois, qui les ont seulement retouchées, dans des conditions dont la légende d'Attus

1. V. *ME.* I, pp. 404-405.
2. Pour justifier que Virgile appelle Enée *profugus* : il est le petit-fils du parjure Laomédon.

Navius garde le souvenir. De même, parmi les huit noms connus (sur trente) de curies préserviennes, si *Tifata* reproduit en effet le nom d'une hauteur voisine de l'étrusque Capoue, trois autres (*Foriensis, Rapta, Veliensis*) se comprennent immédiatement en latin, *Acculeia* n'est pas plus éclairée par l'étrusque que par le latin, et c'est une pétition de principe que d'expliquer les trois dernières (*Faucia, Titia, Velitia*) par des gentilices étrusques (*φαυχα, Titie, Veliθna*), alors que le latin présente des mots voisins, tels que *faux, titus, uelites.*

Les *libri fatales*, à supposer que ce fussent vraiment des livres, contenaient une matière plus plausiblement étrusque : à en juger par les plus vieux Romains, les Italiques n'avaient pas développé de théorie du destin et c'est sous l'influence des Grecs, à partir d'obscures divinités mineures comme les Parcae, qu'ils en ont constitué une [1]. De plus, ce qu'on entrevoit à la fois à la tête et à l'arrière-plan du panthéon d'Étrurie, ces *dii superiores et inuoluti* rencontrés dans la théorie des foudres, n'ont pas plus d'équivalents à Rome qu'en Grèce. Mais, des *libri fatales*, en dehors de leur existence, nous connaissons peu de choses, en sorte que nous sommes très libres pour y chercher, si telle est notre fantaisie, un prototype aux *libri Sibyllini* de Rome.

Parmi les fragments de doctrine conservés, un des plus intéressants, parallèle à un fragment de la théorie des foudres, concerne la *prorogatio*, qui adoucit quelque peu le fatalisme : *fata differuntur tantum, nunquam penitus immutantur*, dit Servius (*Aen.* 8, 398) [2]. Ce sursis, ou le maximum de ce sursis, est de dix ans pour les individus, de trente pour les États. L'interpolateur de Servius ajoute une indication précieuse, malgré sa brièveté : cet ajournement des malheurs qui menacent, les *Etrusci libri* disent qu'il peut être obtenu en premier lieu de Jupiter, ensuite des Destins, *primo loco a Joue dicunt posse impetrari, post a fatis.* On voudrait savoir comment la prière s'adressait aux Destins, c'est-à-dire certainement aux « dieux Supérieurs et Voilés ». On voudrait aussi savoir ce qu'il faut entendre par *primo loco* et par *post* : fractions successives et complémentaires d'une même procédure ? Ou première instance et appel ? L'essentiel des rapports entre Jupiter et les *dii Superiores* se cache dans cette incertitude.

1. V. ci-dessus, pp. 496-498.
2. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 89.

La durée, le rythme de la vie intéressaient les docteurs étrusques. Varron avait appris dans les *libri fatales* que la vie humaine se déroule sur douze hebdomades [1]. Jusqu'à la fin de la dixième, soit jusqu'à soixante-dix ans, des rites appropriés peuvent en allonger le cours, mais, au delà, on ne doit plus rien demander et l'on ne peut plus rien obtenir. Passé la douzième habdomade, les hommes « sortent de leur esprit » (*a mente sua homines abire*), et les dieux ne leur envoient plus aucun signe. La théorie du *saeculum* [2], sinon le mot, qui peut bien être latin, c'est-à-dire *spatium uitae humanae longissimum partu et morte definitum* (Censor. 17, 2), s'est formé ou du moins précisé dans ce cercle de réflexions, avant d'être extrapolé dans la vie des cités (Censor. 17, 5-6), fixant courageusement aux collectivités humaines, à l'Étrurie même, aux Romains ses vainqueurs et ses héritiers, un terme inévitable, une mort [3]. Il est probable que, dans les dernières luttes pour l'indépendance, dans la rapide et totale résignation qui a suivi la conquête, cette forme de fatalisme, ce défaitisme métaphysique a joué quelque rôle [4].

Des *libri Acherontici*, attribués à Tagès comme d'ailleurs les *fatales*, les bribes conservées ne permettent pas d'affirmer qu'ils

1. *Ibid.*, pp. 87-90.

2. *Ibid.*, pp. 90-93 ; Thulin III, pp. 63-75 ; C. Clemen, « Die etruskische Säkularrechnung », *SMSR*, 4, 1928, pp. 235-242.

3. « Dans les *Histoires Toscanes* qui ont été rédigées dans le huitième siècle de la nation, comme l'affirme Varron, on indique et combien de siècles ont été accordés à cette race, et quelle a été la durée de chacun des siècles écoulés, et par quels prodiges a été notifiée cette échéance. Ainsi, il y est écrit que les quatre premiers siècles ont été de 100 ans chacun ; le cinquième de 123 ; le sixième de 119, ainsi que le septième ; que le huitième était alors en cours, et qu'au delà restaient encore le neuvième et le dixième, après lesquels ce serait la fin du nom étrusque » (trad. Bouché-Leclercq).

4. V. ci-dessus, p. 597, dans la *Vie de Sylla* de Plutarque, la consultation des haruspices lors de la fin du huitième *saeculum*. Mais que vaut ce témoignage ? Voici ce qu'en dit Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pp. 96-97 : « Le ton de cette déclaration n'inspire guère de confiance soit dans l'authenticité du document, soit dans la sincérité des haruspices. Les devins se montrent trop préoccupés de la figure qu'ils font dans le monde, et l'univers se renouvelle à peu de frais si le plus ou moins de crédit que rencontre la divination est un des effets les plus sensibles de pareils changements. Pour annoncer ainsi la mort prochaine de leur nation, que Sylla allait en effet ruiner pour toujours, les haruspices devaient prendre un langage plus solennel et plus discret. Il est étrange de les voir s'épancher ainsi en bavardages à propos d'événements si graves, alors que, un demi-siècle plus tard, l'haruspice Vulcatius ne divulguait qu'au péril de sa vie un secret moins redoutable [= la fin du neuvième *saeculum*, annoncée par la comète qui parut à la mort de Jules César]. La tradition recueillie par Plutarque est donc suspecte à plus d'un titre, et il ne faudrait pas avoir la prétention de la convertir en définitions dogmatiques. »

étaient ou n'étaient pas comparables, comme on dit parfois, au Livre des Morts des Égyptiens. Plusieurs auteurs ont supposé que le texte inscrit sur les bandelettes de la momie d'Agram appartenait à ces *libri* : c'est pure imagination. Le nom même est suspect. Il y a bien, sur un vase étrusque, dans une inscription fort discutée, un mot *axrum* (*axru-m* ?) qu'on a envie de traduire par « Achéron » (il s'agit d'Alceste ramenée des enfers), mais, dans le titre des *libri*, l'adjectif peut n'être pas étrusque et traduire simplement en gréco-latin une expression indigène ; s'il est étrusque, il rappelle opportunément tout ce que l'Étrurie doit à la Grèce, jusque dans ses représentations infernales. Outre la *prorogatio* (Serv. *Aen.* 8, 398), nous connaissons un point de la doctrine achérontique propre à consoler ceux qui ressentiraient douloureusement la brièveté d'une carrière réduite à soixante-dix ou à quatre-vingt-quatre ans : ils peuvent se muer en dieux. « Dans ses *Libri Acherontici*, dit Arnobe (*Gent.* 2, 62), l'Étrurie promet que, par le sang de certains animaux offert à certaines divinités, les âmes deviennent divines et échappent à la condition mortelle. » Servius (*Aen.* 3, 168) signale de même que, dans un traité *de diis animalibus*, Labeo avait dit qu'il existe certains sacrifices par l'effet desquels les âmes des hommes se transforment en dieux, des dieux qu'on appelle *animales* pour rappeler leur origine. Si l'on s'en tient à la lettre de ces textes, nos seuls témoins, la déification s'obtient *post mortem*, par une technique sacrificielle apparemment contraignante. Cette conception est aussi éloignée de l'orphisme, qui réservait les faveurs de l'Autre-Monde à ceux qui avaient reçu l'initiation de leur vivant, que du pythagorisme et de sa transmigration des âmes [1]. L'Étrurie doit beaucoup à la Grèce, mais son moyen rituel d'acquérir l'immortalité, s'il se réduit vraiment à cette magie, est son bien propre. En revanche, l'importance donnée à l'hebdomade dans la mesure des vies humaines fait penser aux usages mystiques du nombre sept non seulement en Grèce, mais en Chaldée, et aussi dans la Bible [2].

1. Le parallèle que Thulin III, 59, établit entre Tagès et Orphée est artificiel. Significativement, deux études sur cette matière ont des titres en forme de question : H. Bulle, « Orphisch-pythagoräischer Glaube bei den Etruskern ? » *Phil. Wochenschrift*, 42, 1922, col. 692-694 (brève mais excellente discussion de la thèse de F. Weege, dans *Etruskische Malerei*, 1921) ; C. C. van Essen, *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Painting exist ?* (thèse d'Utrecht), 1927.

2. Suidas, *Lexikon*, s. v. Τυρρηνία, d'après « un homme compétent qui avait écrit l'histoire chez les Étrusques », reproduit une cosmogonie où l'on s'accorde à voir un mélange d'astrologie et de conceptions bibliques et qu'on ne peut attribuer aux Étrusques : « Le dieu artisan de toutes

A cette littérature on peut rattacher les recueils d'*Ostentaria*, les répertoires de prodiges, qu'ont traduits les Étrusco-Romains du dernier siècle avant notre ère. En cette matière, depuis la seconde guerre punique surtout, les Étrusques avaient été les informateurs, les experts habituels des responsables de Rome [1], en sorte que c'est à travers les consultations qu'ils ont données, généralement sur la réquisition du Sénat, que l'on entrevoit leurs modes d'exploration et leurs procédés d'énonciation. La principale différence qui a séparé, jusqu'à une date assez basse, l'usage étrusque et l'usage romain, a été signalée plus haut [2] : alors que, pour les Romains, un prodige était toujours menaçant, exprimait la colère d'un dieu, les Étrusques admettaient qu'un prodige pouvait aussi bien traduire une bonne disposition, une intention favorable. Un des très rares fragments conservés de la traduction que Tarquitius Priscus avait faite d'un *Ostentarium Tuscum* est justement relatif à un bon prodige. Le voici, dans un latin dont l'étrangeté ne semble pas due seulement au ton oraculaire, mais trahit plutôt, et nous nous en réjouissons, un calque trop servile. Il se lit au troisième livre des *Saturnalia* de Macrobe (7, 2), à propos du bélier : *traditur autem in libris Etruscorum, si hoc animal insolito colore fuerit inductum, portendi imperatori rerum omnium felicitatem. Est super hoc liber Tarquitii transcriptus ex Ostentario Tusco. Ibi reperitur : « purpureo aureoue colore ouis ariesue si aspergetur, principi ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget, genus progeniem propagat in claritate laetioremque efficit. »* La première phrase de Macrobe résume suffisamment ce galimatias en disant que de telles taches pourpres ou dorées (ou plutôt, car il généralise, toute couleur insolite dans la toison) présagent à l'empereur la *felicitas* en

choses a départi à toutes ses créations douze chiliades d'années (12.000 ans), distribuées elles-mêmes entre les douze maisons (astrales). Dans la première chiliade, Dieu a fait le ciel et la terre ; dans la deuxième, le firmament, qu'il appelle le ciel ; dans la troisième la mer et tout ce qu'il y a sur la terre ; dans la quatrième, les grands luminaires, le soleil, la lune et les astres ; dans la cinquième, toute âme d'oiseaux, de reptiles et quadrupèdes, dans l'air et sur la terre et dans les eaux ; dans la sixième, l'homme. Il paraît donc que les six premières chiliades se sont écoulées avant la création de l'homme, et que les six autres restent assignées au genre humain, de manière que le temps tout entier jusqu'à la consommation compte douze chiliades ». « Il est possible, écrit Bouché-Leclercq dont je reproduis la traduction (*op. cit.*, pp. 98-99), que les haruspices des derniers siècles, pris entre la Bible et l'astrologie, aient emprunté de part et d'autre de quoi composer ce système de transaction ; mais il est possible aussi qu'on l'ait fait sans eux. »

1. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pp. 74-86 ; Thulin III, 76-130 ; R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, 1963, pp. 42-76.

2. Ci-dessus, p. 597.

toutes choses. Ce fragment, sauvé par hasard, est intéressant à plus d'un égard : il manifeste un trait assez constant, noté plus haut, des consultations d'haruspices, l'importance, partisane en quelque sorte, qu'ils attachent aux grands de ce monde ; d'autre part on y voit Macrobe, dans sa glose, mettre à jour, actualiser, adapter au nouveau régime (*imperatori*) ce que Tarquitius Priscus exprimait plus largement, d'une manière qui convenait aussi bien à la Rome républicaine qu'aux anciens États étrusques (*principi ordinis et generis*).

Un autre fragment de Tarquitius, extrait d'un *Ostentarium arborarium*, donne la définition des arbres *infelices* ; c'est un exemple des classifications minutieuses, lacunaires et arbitraires qui étaient en usage dans cette fausse science (Macr. 3, 20, 3). « Les arbres qui sont sous la tutelle des dieux infernaux, des dieux qui détournent (les périls ?), on les appelle *infelices* ; ce sont l'alaterne, le sanguin, la fougère, le figuier noir, tous les arbres dont la baie ou les fruits sont noirs, l'alisier, le poirier sauvage, le houx, la ronce, les arbustes épineux. C'est d'eux qu'il faut se servir pour faire brûler les monstres et prodiges mauvais. » Cette dernière prescription est illustrée par quelques cas bien connus dans l'histoire romaine [1] : en 193, on recueillit soigneusement et l'on brûla un essaim de guêpes qui avait eu le malheur de se poser sur un temple de Mars, à Capoue (Liv. 35, 9, 4) ; deux ans plus tard, deux bœufs qui avaient réussi à monter jusqu'au toit d'une maison, dans le quartier romain des Carinae, furent brûlés vifs d'ordre des haruspices et leurs cendres jetées dans le Tibre (Liv. 36, 37, 2) ; plus précis est Lucain (*Phars.* 1, 589-591) qui fait ordonner par le devin Arruns de brûler des monstres nés par génération spontanée *infaustis flammis*, c'est-à-dire sur un feu nourri d'arbres *infelices*. Nous touchons là aux aspects les plus sombres de la doctrine des prodiges ; il n'y a d'aussi cruel que le traitement des hermaphrodites, emprunté par les Romains aux Étrusques : les malheureux étaient enfermés vivants dans un cercueil et immergés en haute mer (p. ex. en l'an 142, Jul. Obs. 22, *praecepto haruspicum*) [2].

C'est naturellement à travers les consultations romaines que l'on peut se faire une idée de la procédure suivie par les haruspices. Comme celle des *fulguratores*, elle comportait, et c'est bien naturel, trois temps : la définition précise du prodige

1. R. Bloch, *op. cit.*, pp. 73-74.
2. Sur une possible origine étrusque du rite des *Argei*, v. ci-dessus, pp. 448-450.

signalé, l'interprétation, l'indication des remèdes. L'exemple classique, bien analysé par Thulin et repris par M. Raymond Bloch [1], est le *responsum* des haruspices de 56, dont il a été question plus haut ; ce qu'en a transmis et commenté Cicéron (*Har. resp.* 20-60) ne concerne que les deux premiers temps, le troisième étant sans intérêt pour son procès. Mais ceux-là sont nets [2] :

1° *définition du prodige :* Attendu que, dans le terroir latinien on a entendu un cliquetis accompagné de frémissement ; que, dans le terroir voisin, s'est fait ouïr un bruit sourd et un effrayant tintement d'armes (20)...

2° *interprétation,* en trois parties :

a) *les dieux irrités :* les réclamations viennent de Jupiter, Saturne, Neptune, Tellus, les Dieux célestes (20).

b) *cinq causes de leur colère :* à cause que des jeux ont été célébrés avec trop de négligence et pollués (21) ; que des lieux sacrés et religieux sont détournés à usage profane (9) ; que des orateurs ont été mis à mort au mépris des lois humaines et divines (34) ; que la parole donnée et le serment ont été mis en oubli (36) ; et encore, que des sacrifices d'institution antique et secrets ont été faits avec trop de négligence et pollués (37).

c) *les dangers qui menacent :* les dieux immortels avertissent de prendre garde que, par la discorde et le dissentiment des hautes classes, des meurtres et des périls ne soient préparés aux Pères Conscrits et à leurs chefs, lesquels se trouveraient privés de secours et délaissés, en suite de quoi les provinces se rangeraient sous une seule autorité, avec l'armée chassée et un affaiblissement final (40). Ils avertissent aussi de prendre garde que la chose publique ne soit lésée par des menées secrètes (55) ; qu'on n'élève en dignité les gens tarés et évincés (56) ; enfin que la forme du gouvernement ne soit changée (60).

On reconnaît, dans la troisième partie, le conformisme conservateur, le coloris « bien pensant » des consultations d'haruspices. Le type des menaces, à la fois graves et vagues, et le style ampoulé sont exactement ceux du calendrier brontoscopique : le genre littéraire commandait de telles formules, et n'en sortait guère. Quant à la deuxième partie et surtout à la détermination des dieux irrités, Thulin en admirait la précision, qu'il opposait à la prudente réserve des pontifes de Rome en pareille matière [3] : « Aulu-Gelle, 2, 28, 3, dit, d'après Varron, que lors d'un tremblement de terre, les pontifes furent incapables d'identifier la divinité qui avait envoyé le signe et tâchèrent de se

1. Thulin III, pp. 78-79 ; R. Bloch, *op. cit.*, pp. 50-55.
2. Je reproduis la traduction de Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pp. 83-84.
3. *Loc. cit.*, p. 82.

tirer d'affaire par l'expression *si deo, si deae*. Combien différente est la réponse des haruspices rapportée ci-dessus : *postiliones esse Joui Saturno Neptuno Telluri Dis caelestibus !* Des expressions comme celle qu'on lit dans Liv. 41, 13, 2, *editis ab aruspicibus dis quibus supplicaretur*, montrent que les haruspices n'étaient pas moins aptes que les décemvirs à déterminer les divinités qui devaient être apaisées. Nous ne savons pas à quels procédés ils recouraient. Étant donné la grande variété des *Ostenta*, ils ne devaient pas se réduire à une seule méthode. » On peut penser que c'était l'examen du foie d'une victime, avec ses localisations divines précises, qui fournissait la liste des dieux irrités : Jupiter, Saturnus, Neptunus sont inscrits sur le foie de Plaisance, — et sans doute, avec des noms que nous ne comprenons pas, Tellus et les Di Caelestes.

La *procuratio* étrusque des prodiges n'est connue que par ce qu'en ont emprunté les Romains : qu'on se reporte à la partie romaine de ce volume [1].

Les dieux.

Quand on observe le panthéon étrusque dans les documents en langue indigène, c'est-à-dire sur les objets d'art ou sur le foie de Plaisance, deux faits dominants apparaissent.

Le premier, auquel il a été fait plusieurs allusions, est le grand nombre de noms divins empruntés aux langues italiques. En particulier, quantité de dieux, bien étrusques, portent des noms latins, déformés mais reconnaissables. Si ce n'est pas le cas de *Tinia* (Jupiter), c'est celui d'une déesse sûrement importée, *Uni*, issue de *Juno* avec la même perte de *i-* initial qu'a subie *Ani*, issu de *Janus* [2] ; celui aussi de *Neθuns* (*Neθunus* ; Agram *Neθuns-l*), issu de *Neptunus* ; celui de *Maris* (*Mariś*, *Mars-*, *Mares*), c'est-à-dire *Mars* ; ceux, très probablement, du *Vetis-l* et du *Satres* qui ne se lisent que sur le foie de Plaisance, c'est-à-dire *Vedius-Veiouis* et *Saturnus* ; de *Selvans-l* (*selvan-* ; *selva* sur le foie), c'est-à-dire *Siluanus* [3]. Ces divinités n'ont qu'un nom, celui qu'elles avaient dans leur pays d'origine, soit qu'elles aient été entièrement empruntées, la personne avec le nom, soit

1. V. ci-dessus, p. 593.
2. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella...*, p. 23.
3. *Siluanus* et *Sancus* sont peut-être, réunis dans un *Selvans Sanxuneta* : G. Colonna, *SE.* 34, 1966, pp. 165-172. Sur *Fufluns* et **Populonius*, v. G. Devoto, *SE.* 6, 1932, pp. 243-260.

que, divinités nationales, après avoir été assimilées, par l'opération inverse d'une *interpretatio etrusca*, à de vieilles divinités étrangères, elles aient perdu leur nom national et continué leur carrière sous le nom étranger. Dans quelques cas, une même divinité paraît porter à la fois un nom indigène et un nom emprunté : *Men(e)rua* (*Merua*, *Mera*) est souvent considérée comme la même que *Tecvm* (foie, Agram) ; il est possible que la mention *Vel-*, sur le foie, soit le début de **Velχans*, nom qui doublerait l'ancien *Seθlans*, dont les miroirs font clairement un Héphaistos [1]. On a aussi pensé rencontrer des cas où deux divinités de même type, l'une indigène, l'autre empruntée, coexisteraient sans se confondre : *Laran*, qui figure neuf fois sur les miroirs, nu, botté, presque toujours armé et casqué, parfois avec Turan-Aphrodite, serait la divinité guerrière que Mars a doublé (Torp, Thulin...) ; mais, chez un peuple belliqueux, l'activité guerrière peut bien recevoir, différemment orientés, plusieurs patrons divins (cf. Indra et Vāyu chez les Indo-Iraniens [2]).

Le second fait est la précoce et stable assimilation d'un grand nombre de ces divinités à des divinités grecques. Les illustrations des miroirs [3] ne montrent *Tinia*, *Uni* que dans les fonctions, dans les aventures de Zeus et de Héra. *Tinia* tient le sceptre et la foudre, Athéna naît de sa tête [4] ; *Uni*, associée à Tinia comme Héra l'est à Zeus, figure dans le jugement de Pâris avec Aphrodite et Athéna, allaite Héraclès, est délivrée de ses chaînes par Héphaistos [5]. *Menrua*, armée, accompagnée d'une petite Victoire voltigeante, représente Athéna [6]. *Neθun(u)s*, avec le trident de Poseidon, est assis sur une roche d'où jaillit de l'eau [7]. Ce processus d'identification a touché même des divinités qui ne portent que des noms étrusques. Si le *cognomen* d'une des plus vieilles Vénus des Latins, *Frutis*, peut s'expliquer

1. Thulin, *Die Götter...*, p. 42.
2. Il y aurait ainsi, à côté de l'*Ani* du foie de Plaisance, un « Janus » étrusque : G. Devoto, « Nomi di divinità etrusche, III : *Culsanś* », *SE.* 7, 1933, pp. 259-265. Sur les Dioscures en Étrurie, v. ci-dessus, p. 415.
3. Les documents se trouvent dans le corpus des miroirs constitué par E. Gerhard, v. ci-dessus, p. 611, n. 1 ; J. D. Beazley, « The world of the Etruscan mirror », *J. Hell. S.* 69, 1949, pp. 1-17. Sur la statuaire étrusque, v. M. Pallottino, *La scuola di Vulca*, 1945 (à propos des statues de Véies) ; A. Hus, *Recherches sur la statuaire en pierre étrusque archaïque*, 1961.
4. Références, p. ex. dans Thulin, *op. cit.*, p. 24, au corpus des miroirs de Gerhard.
5. *Ibid.*, pp. 24-25.
6. V. ci-dessous, pp. 663-664.
7. *Ibid.*, pp. 25-26 ; sur *Neptunus* comme nom italique, et non étrusque, v. ci-dessus, p. 394, n. 1.

par une prononciation étrusque d'Aphrodite [1], c'est *Turan* qui, sur les miroirs, répond à cette déesse ; de même *Turms* porte la chlamyde, le pétase, le caducée d'Hermès et conduit les âmes des morts (le nom grec est transcrit, une seule fois, *herma*, mais cela n'est qu'une curiosité : l'Hermès étrusque est bien *Turms* [2]). *Fufluns* tient le thyrse de Dionysos et il est figuré près de *Semla* (Sémélé), d'*Areaθa* (Ariadné) [3]. Il en est ainsi de toutes les divinités authentiques : aucune ne porte de nom grec. Si l'on voit sur les miroirs *Aplu* (*Apulu*, *Aplun*) couronné de lauriers, muni de la phorminx, embrassé par *Letun* ; si l'on voit *Artumes* jouant de la cithare près d'*Apulu* ou chevauchant un cerf [4], cela n'est que de la littérature mise en images et n'implique pas qu'Apollon, Artémis, Latone aient tenu un rôle dans la religion des Étrusques. Cette littérature n'a d'ailleurs pas été sans importance religieuse ou sociale : il est probable que c'est par l'entremise des prononciations étrusques que Perséphone est devenue Proserpine au bord du Tibre, et il faut bien que *Catmite*, le Ganymède étrusque, ait eu quelque consistance pour avoir donné à Plaute et à l'argot romain leur *catamitus* [5].

L'examen des transcriptions étrusques des noms de la fable grecque a conduit Mme Eva Fiesel, en 1928, à quantité de curieuses et solides remarques, et aussi à une constatation de grande importance [6] : l'Étrurie a acquis ces noms à des époques diverses et de pays grecs divers. En gros, il se divisent en trois

1. V. ci-dessus, p. 453 et n. 2. Il a pu y avoir aussi un nom *Apru* (< Αφφώ) d'Aphrodite, qui aura donné le nom latin du mois de cette déesse, *Aprilis* : E. Benveniste, « Trois étymologies latines », *BSL.* 32, 1, 1931, pp. 68-74 ; appuyé par E. Fiesel, « Zu Benveniste's Deutung von Aprilis », *SE.* 7, 1933, pp. 295-297.

2. Thulin, *op. cit.*, p. 18, n. 3.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. *Ibid.*, p. 18, n. 1 et 2.

5. F. Messerschmidt, « Griechische und etruskische Religion », *SMSR.* 5, 1929, pp. 21-32 : « Die Wurzeln der Entstehung einer griechisch-etruskischen Mischkultur liegen schon im achten Jahrhundert, wo die ersten Arbeiten des griechischen Handwerks, Vasen protokorinthischer Fabriken, vereinzelt auch spätgeometrische Produkte durch phönikische Handler nach Italien kamen, und schnell wie in Unteritalien auch an der tyrrhenischen Küste Nachahmung fanden » (p. 21).

6. *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen.* V. l'important compte rendu de E. Benveniste, *RPh.* 56, 1930, pp. 67-75. Plus récemment, G. Camporeale, « Banallizzazioni etrusche di miti greci », *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, pp. 111-123, « Banalizzazioni... » II, *SE.* 36, 1968, pp. 21-35 ; III, *SE.* 37, 1969, pp. 59-76 (insiste sur les déformations et conclut que les Étrusques n'ont pas pénétré profondément dans les mythes de leurs modèles grecs) ; remarques contraires (d'après d'autres documents) dans R. Hampe et E. Simon, *Griechische Sagen in der früheren etruskischen Kunst*, 1965.

groupes : 1° les plus nombreux viennent de la tradition épique, ionienne (*Castur, Nestur, Sature, Patrucles*...) ; 2° ceux-là ont rejoint dans la langue un stock antérieur de noms pris à un dialecte dorien dont ils conservent le *ā* long et le digamma, et parfois de forme moins prévisible (*Aivas* du corinthien Αἴϝας ; *Maχan*, de Μαχάων ; *Prumaθe*-Prométhée ; *Pakste*-Pégase ; *Velparun*-Elpénor...) ; 3° mais ceux-là même n'auraient pas été les premiers à arriver ; d'autres, dont la forme est inexplicablement éloignée de la forme grecque, remonteraient à un prototype préhellénique dont la forme grecque serait une autre déformation, en général « étymologisante » (*Catmite*-Γανυμήδης [< *Γαδυ- ?], *Heplenta*-Ἱππολύτη, *Talmiθe*-Παλαμήδης, *φulφsna*-Πολυξένη...). En réalité, la troisième catégorie est douteuse : Γανυμήδης a certainement un nom préhellénique, est une figure préhellénique, mais le *Catmite* des miroirs est exactement et seulement le Ganymède de la fable grecque, l'échanson d'un Zeus qui, lui, n'a pas été emprunté à date préhellénique ; quel que soit le mot préhellénique qui a été déformé, rationalisé en Πολυξένη (si ce nom ne signifie pas tout simplement ce qu'il a l'air de signifier en grec), les Étrusques n'ont certainement adopté cette fille de Priam qu'avec l'ensemble de la fable troyenne et à la place qu'elle occupait dans cette fable, donc en même temps que Patrocle, Achille, etc. ; l'hypothèse contraire engage dans des difficultés plus grandes que celle que fait la discordance des noms. Mais la distinction d'une source dorienne et d'une ionienne serait fort intéressante s'il était certain que c'est aux Doriens de la Grèce propre que les Étrusques doivent leur alphabet [1]. « Par l'intermédiaire de Corinthe, dont le rôle ne s'était pas effacé de la mémoire des Romains (Tac. *Ann.* XI, 14), les Étrusques, écrit M. Emile Benveniste, ont pu recevoir, avec l'alphabet, le trésor des mythes helléniques. Il n'est donc pas indifférent que le nom *Vilae, Vile* d'Iolaos concorde avec la forme corinthienne Ϝιόλαϝος, ou *Aevas, Aivas*, etc., avec le corinthien Αἴϝας. »

Il ne nous est pas facile de concevoir le fonctionnement d'une mythologie, donc d'une religion, où les principales déesses, par

1. V. références dans Benveniste, *art. cit.*, pp. 69-70. Cette origine reste contestée ; v. notamment M. Lejeune, « Observations sur l'alphabet étrusque », *Tyrrhenica, saggi di studi etruschi*, 1957, pp. 158-172 ; J. Heurgon, « Note sur la lettre Λ dans les inscriptions étrusques », *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, pp. 177-189.

exemple, portent des noms empruntés aux peuples italiques, *Uni*, *Menrua*, et sont d'autre part revêtues des riches accessoires que la fable et l'art de la Grèce donnent à *Héra*, à *Athéna*. C'est pourtant un fait, et de grande portée pour l'histoire de la religion de Rome elle-même : si le travail d'assimiliation des divinités romaines aux divinités grecques a été fait si tôt et si complètement, ç'a été à l'imitation de l'Étrurie, et presque toujours avec les mêmes éléments ; Juno, Minerva, Neptunus, et bien d'autres, sont devenus Héra, Athéna, Poséidon dans les pas d'Uni, de Menrua, de Neθuns. Les autres ont suivi ces grands exemples : c'est ainsi qu'ont été établies les triples équivalences telles que Vénus-Turan-Aphrodite, Mercurius-Turms-Hermès.

Il est exceptionnel qu'on surprenne une de ces divinités dans une fonction ou dans un mythe qui ne soit pas italique ou grec. Une « déesse aux serpents », dans laquelle on veut voir une Turan, figure sur une plaque provenant d'une chambre funéraire de Caeré et l'on en déduit pour elle un rôle auprès des morts, qui pourrait fournir un prototype à la *Venus Libitina* de Rome [1] ; mais la 23e *Question Romaine*, relative justement à Libitina, ne rappelle-t-elle pas qu'on voyait à Delphes une statuette d'Aphrodite Epitymbia, près de laquelle les morts étaient appelés à goûter les libations ?

La mythologie du Mars étrusque ne dépend pas de l'Arès grec, mais des raisons graves engagent à rapporter aux Italiques indo-européens ce qu'elle présente au premier abord de plus original [2].

Un miroir de Bolsena, un miroir de Chiusi et une scène représentée sur la célèbre ciste étrusco-latine de Palestrina (Préneste) forment un groupe de documents apparentés. 1° Sur la ciste, au milieu de dieux alignés nommés en latin (Junon, Jupiter, Mercure, Hercule, Apollon, Liber, Fortuna...), un groupe central, formé de Minerva et de Mars, est engagé dans une opération singulière. Mars, nu, coiffé d'un casque, armé d'une lance et d'un bouclier, est accroupi au-dessus d'un grand vase rempli d'une matière bouillante (liquide ? vapeur ? feu ?). Minerva lui

1. Grenier, *Mana*, p. 53 ; en fait, l'auteur de l'article, F. Messerschmidt (et non F. Weege), p. 370, écartait le rapprochement avec Turan : « Eine Schlangengöttin aus Caere », *ARW*. 37, 1941, pp. 364-390.

2. V. mon étude « Mariś Isminθians », *RPh*. 28, 1954, pp. 9-18 (discutant J. Heurgon, « D'Apollon Smintheus à P. Decius Mus : la survivance du dieu au rat, *Sminth-*, dans le monde étrusco-latin », *Atti del primo congresso internaz. di preistoria e protostoria mediterranea*, 1950, pp. 483-488) ; on trouvera là les références au corpus de Gerhard.

passe le bras gauche autour de la taille et, de la main droite, lui porte à la bouche ou au nez une sorte de court bâtonnet. Derrière la déesse, sur un tas de pierres, sont posés son bouclier et son casque et, au-dessus d'elle, voltige une petite Victoire. Au-dessus de Mars, interrompant le décor végétal de la frise, se voit, assis, un Cerbère, un chien ou un loup à trois têtes. 2° Sur le miroir de Chiusi sont figurés debout, de gauche à droite, les personnages suivants : un jeune homme nu, *Leinθ*, tenant une lance de la main gauche, avec un enfant, *Mariśhalna*, sur la cuisse droite ployée (l'enfant s'accroche des deux mains à son bras droit, pendant) ; puis *Turan*, l'Aphrodite étrusque ; au milieu du miroir, *Menerua* casquée, tirant d'une amphore par les deux bras l'enfant *Mariśhusrnana* ; à droite, un jeune homme nu, non nommé, appuyé de la main droite sur sa lance. Sur le manche du miroir, il y a en outre une figure féminine, nommée *Recial*. 3° Sur le miroir de Bolsena, on voit, de gauche à droite : *Turms* avec le chapeau ailé et le caducée d'Hermès, tenant d'une main, par le ventre, l'enfant *Mariśisminθians* assis sur sa cuisse ployée ; puis *Menrua*, casquée, baignant dans une amphore *Mariśhusrnana* : de la main droite elle s'appuie sur sa lance et, de sa gauche, elle tient le bras gauche de l'enfant et le tire du bain ; puis *Turan* ; puis un jeune homme vêtu d'une chlamyde et appuyé sur sa lance ; puis une femme, *Amatutun*, portant l'enfant *Mariśhalna* assis dans le creux de sa main gauche. Sous la scène centrale, *Hercle*, reconnaissable à sa massue, les jambes cachées par une rangée de cinq amphores de même type mais moins ornées que celle d'où sort *Mariśhusrnana*.

Les archéologues ont commenté ces images avec beaucoup d'audace, admettant une pluralité de Mars, dont le père commun serait Hercle et les figures féminines — Menrua, Turan, Amatutun — les mères. C'est beaucoup leur demander : elles décrivent des opérations et ne suggèrent pas de parentés. On s'accorde en tout cas à y reconnaître des scènes d'initiation juvénile, et j'ai proposé de préciser : d'initiation guerrière, ce qui justifie l'acte principal, et ce que suggèrent sans exception les attributs de tous les figurants. Il est probable que les trois Mars, diversement qualifiés, sont un seul et même Mars à trois moments de l'initiation [1].

1. Je reproduis quelques passages de *Naissance de Rome* (Gallimard, 1944), pp. 64-66, discutant G. Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars*, 1940, pp. 49-82. V. ci-dessus, pp. 253-255.

M. Gustav Hermansen a ingénieusement rapproché de ces représentations un trait de l'*Histoire Variée* d'Elien, 9, 16, où il est dit que les Ausones d'Italie avaient pour ancêtre un nommé Marès, centaure, qui vécut 123 ans (total explicable par la mystique des nombres : Censor. 17, 5) et qui eut le privilège de vivre trois vies. Il a rapproché en outre les vers de l'*Enéide* (8, 563-567) où Evandre raconte comment, dans son jeune âge, il combattit et tua le roi Herulus, que sa mère Feronia avait pourvu de trois âmes, de sorte qu'il fallut le terrasser trois fois.

Ces rapprochements sont en effet séduisants, et séduisant aussi le type d'explication que propose M. Hermansen : les scènes des miroirs et de la ciste sont comparables à l'acte de Thétis plongeant son fils dans le feu pour le rendre invulnérable ; autrement dit, initiation juvénile. Mais on est surpris de voir M. Hermansen minimiser l'élément qui, partout, est évidemment essentiel : l'élément guerrier. Minerve est soit en armes (miroirs), soit ostensiblement accompagnée de ses armes (ciste). Le Mars de la ciste est lui-même en armes et la Minerve qui le traite est surmontée d'une Victoire. Des jeunes gens nus en armes figurent sur les miroirs, sortes de conclusions vivantes aux scènes qui précèdent. Si le privilège du Marès d'Elien, naître et mourir trois fois, n'est pas formellement rapporté à la mort dans le combat, c'est du moins la signification que donne Virgile au privilège homologue d'Herulus. Il faut donc compléter l'interprétation de M. Hermansen en restituant à tous ces détails leur place légitime et leur signification : les scènes considérées représentent sans doute les cérémonies de l'initiation (ou des initiations successives) du guerrier-type, de Mars, initiations par lesquelles il doit acquérir ce qu'on acquiert ainsi d'ordinaire, invulnérabilité, ou infaillibilité du coup, ou *furor* transfigurant. Les lecteurs de mon essai *Horace et les Curiaces* n'auront pas de peine, à l'aide des faits indiens, irlandais et scythiques dont je me suis servi pour éclairer la tradition romaine, à donner un sens plausible à la scène de la ciste de Palestrina : l'adversaire triple sous sa forme pure du monstre tricéphale, le jeune guerrier en armes baigné par une femme dans une cuve qui bouillonne, ne les surprendront pas. Non plus que, sur les miroirs, la multiplicité des « jeunes Mars ». Le mythe ici figuré n'est qu'une forme remarquablement archaïque du mythe italique et celtique dont j'ai été conduit à supposer l'existence, mythe encore bien conservé dans la légende de l'initiation guerrière de l'Irlandais Cúchulainn et qui, humanisé et historicisé, a donné à l'annalistique romaine la matière première de l'aventure d'Horace et des Curiaces [1].

En fait, la seule figure mythologique qui paraisse avoir possédé en Étrurie, outre son bagage traditionnel, une mythologie originale — ou des mythologies diverses suivant les lieux — est Héraclès, ou, sous la forme qu'il y revêtait, *Hercle*. Il y était extrêmement populaire et des villes se réclamaient de lui : Manto, l'éponyme de Mantoue, était sa fille ; Volterra, Vetulonia, Populonia gravaient sa tête sur leurs monnaies. Jean Bayet a essayé de mettre de l'ordre dans le dossier, à la fois

1. J'ai repris la question d'un autre point de vue dans *Heur*, première et troisième parties.

confus et insuffisant, des localisations, des cheminements du culte, des caractères, ici et là différentiels, du personnage [1]. D'autre part, en étudiant soigneusement les scènes des miroirs et des vases où il paraît, il a mis en évidence plus d'un cas où l'Étrurie a modifié la tradition grecque, peut-être, pense-t-il, sous l'influence de ce que les Phéniciens disaient de Melkart [2]. Ainsi Herclé est parfois subordonné à son compagnon *Vilae* (Iolaos), — que les Étrusques auraient assimilé au « Ioel lybico-carthaginois » [3] ; ainsi, surtout, le goût marqué du héros pour les femmes l'a entraîné en Étrurie dans des aventures inédites, auxquelles sont mêlées Turan-Aphrodite, Menrua même [4], et aussi la mystérieuse femme appelée *Mlaχ* [5] — laquelle n'a sans doute rien à voir avec la romaine *Malacia* mentionnée près de Neptune dans une note tironienne.

Les tablettes inscrites en étrusque et en punique trouvées tout récemment dans le sanctuaire de Pyrgi, l'un des ports de Caeré, et qui datent des environs de l'an 500 avant J.-C., viennent d'ajouter un élément, un seul, mais significatif, à nos connaissances sur le jeu des « interpretationes ». Saint Augustin, *Quaest. in Heptateuchum* 7, 16, avait bien averti que *lingua Punica Juno Astarte uocatur*, mais cette indication n'avait pas retenu l'attention, la « Junon carthaginoise » étant bien plutôt Tanit. On sait aujourd'hui que l'assimilation est exacte, et ancienne, en ce qui concerne la Junon étrusque, Uni. En attendant que le texte étrusque soit interprété avec quelque sûreté, voici la traduction que M. André Dupont-Sommer a donnée du texte punique [6] :

[1] A la Dame Astarté.

Ce lieu saint, [2] c'est ce qu'a fait et ce qu'a donné [3] Tebarie Velianas (*TBRY' WLNŠ*) roi sur [4] Kayišraie (*KYŠRY'*, c'est-à-dire Cisra, Caeré), au mois du sacrifice [5] au Soleil, comme son (propre) don, comprenant le

1. *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, pp. 79-120 : « Héraclès-Herclé dans le domaine étrusque ».
2. *Herclé, étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque*, 1926.
3. *Herclé*, pp. 172-175.
4. *Ibid.*, pp. 217-223.
5. *Ibid.*, pp. 198-216 ; cf. F. de Ruyt, « A propos de l'interprétation du groupe étrusque Herclé-Mlacukh », *Mélanges F. Cumont*, 2, 1936, pp. 665-673.
6. « L'inscription punique récemment découverte à Pyrgi (Italie) », *JA.* 252, 1964, pp. 289-302 ; la traduction est p. 292. L'auteur me confirme qu'il n'a rien à changer à cette traduction.

temple et son haut-lieu, [6]parce qu'Astarté a favorisé son fidèle : [7]en l'an 3 de son règne, au mois de [8]*KRR*, au jour de la Sépulture [9]de la déesse.
Et puissent les années où la statue de la Déesse résidera [10]dans son temple être des années aussi nombreuses que ces étoiles- [11]là !

Le texte étrusque ne laisse pas de doute sur le nom indigène de cette Astarté :

[1]*ita tmia icac he*[2]*ramaσva* [.] *vatieχe* [3]*unialastres θemia*[4]*sa meχ θuta θefa*[5]*riei velianas sal cluvenias turuce...*

De même qu'on reconnaît le nom du donateur, *θefariei Velianas*, de même on identifie la déesse *Uni*, au génitif *Unial-* connu par ailleurs. Le second élément du mot, *-astres*, reste mystérieux. M. Pallottino y soupçonne une déformation du nom d'Astarté et pense que, dans le texte étrusque, la déesse est désignée à la fois par son nom indigène et par celui de son équivalent punique [1]. C'est peu probable. Il rappelle d'ailleurs lui-même qu'il existe des formes parallèles « con suffissi genitivali complessi », *śpurestres*, *śacniśtres*, etc. Mais le fait important n'est pas douteux : Uni équivaut à *ʿŠTRT*, Astarté.

De gros problèmes sont soulevés par ce texte : les indications de mois, de fêtes sont puniques ; l'une — le jour de la Sépulture de la déesse (ou du dieu ?) — fait allusion à un rite et à un mythe qui paraissent bien appartenir à la religion punique (cf. la descente de l'Ishtar mésopotamienne, ou la sépulture d'Adonis [2]) ; et M. Dupont-Sommer commente d'abord toute l'inscription comme si le roi étrusque offrait son hommage à l'authentique déesse Astarté [3] :

Le fait le plus frappant qu'atteste l'inscription punique, c'est la dévotion profonde et totale du roi étrusque à la grande déesse sémitique. Si nous avons traduit correctement la ligne 6, ce roi se proclame même « son fidèle ». Voici, vers l'an 500 av. J.-C. (telle est la date approximative que suggèrent à la fois l'épigraphie et l'archéologie), le premier sanctuaire sémitique qui ait été érigé, du moins à notre connaissance, sur la terre italienne, et cela par un Étrusque. On dirait même que cet Étrusque a adopté le calendrier phénicien, avec ses noms de mois, avec ses fêtes religieuses. Et le sanctuaire qu'il a offert à la déesse comporte un temple et une bâmâh, comme ceux de la Phénicie, ceux de Chypre et ceux de Carthage. On saisit là le premier signe de cette séduction étrange que les cultes orientaux exerceront sur les populations de l'Italie durant tant de siècles ! Le roi étrusque converti au culte de la déesse phénicienne, qui érige à celle-ci un « haut-lieu », qui célèbre ses fêtes, qui lui attribue une victoire qu'il vient de remporter sur ses ennemis,

1. *Relazione preliminare...* (v. ci-dessus, p. 614, n. 3), p. 85.
2. A. Dupont-Sommer, *art. cit.*, pp. 296-297.
3. *Ibid.*, p. 298.

tel est ce que nous apprend, ou du moins nous permet d'imaginer le texte de l'inscription punique [1].

Mais, aussitôt, il ajoute sagement :

Mais que disent, de leur côté, les inscriptions étrusques ? Confirmeront-elles cette impression que donne l'inscription punique d'une adoption intégrale du culte sémitique par le roi étrusque ? Ou bien le texte punique, rédigé par un Phénicien ou un Carthaginois, accuse-t-il de façon excessive ces traits de sémitisation, et le texte étrusque, rédigé par un scribe étrusque, présentera-t-il une recension où ces traits exotiques seront moins saillants ?

Même en ce cas, l'inscription de Pyrgi atteste, au profit du monde sémitique, l'extrême malléabilité de la théologie étrusque, prête aux assimilations, prête à accueillir sous un nom étrusque, à la faveur d'un nom divin étranger considéré comme équivalent, toute une matière, mythique et rituelle. Cette mode carthaginoise, la politique du temps l'explique bien : M. Dupont-Sommer rappelle (Hérod. I, 166-167) l'alliance et la victoire commune des Tyrrhéniens et des Carthaginois, vers 540, sur les Phocéens installés en Corse. Parmi les combattants et les bénéficiaires de la victoire, Hérodote met en vedette des gens d'Agylla, c'est-à-dire, justement, de Caeré. Mais cet engouement ne durera pas et c'est, en définitive, la Grèce qui, de façon continue, déversera sur l'Étrurie son trésor d'idées et de représentations. Il n'en est pas moins précieux de pouvoir identifier, sous ses quatre noms, Juno-Uni-Astarté-Héra.

Pour la plupart des divinités étrusques qui n'ont pas bénéficié d'une *interpretatio graeca*, il est prudent de se borner à inventorier les données, sans essayer d'interprétation. Seuls ceux qui croient comprendre les bandelettes de la momie d'Agram, la tuile de Capoue, le cippe de Pérouse, les plombs de Magliano, de Volterra, de Monte Pitti et de Chiusi, croient aussi pouvoir parler d'elles utilement. Ils en inventent même à l'occasion, comme cette « Gottheit *cisum* », et par-dessus le marché cette « Gottheitsbezeichnung » *matan*, extraites des bandelettes par M. Runes, et dont il dit courageusement « Im *CIE* II 5525 kommt in Z. 2 *cisum tameru* vor, was offenbar Priesterin der Gottheit *cisum* bedeutet [2]. » Il arrive cependant qu'on puisse,

1. On se rappellera la tablette d'ivoire trouvée à la fin du dernier siècle à Carthage et où M. Benveniste a décelé le mot étrusque valant « Carthaginois », *Karθazie* (< **Karthad-*, cf. *Carthada* comme nom de Carthage dans Solin. 27, 10, d'après Caton) ; il semble qu'il s'agisse « d'un Étrusque qui se déclarait carthaginois » : *SE.* 7, 1933, pp. 245-249.

2. *SE.* 11, 1937, pp. 239-240. Les débats sur *aisera(s)* (Cortsen, Pfiffig,

à l'aide des scènes figurées et des personnages grecs qu'elles contiennent, éclairer les autres personnages, ceux dont les noms sont mystérieux.

C'est ainsi que Turan-Aphrodite a, autour d'elle, un groupe d'*ornatrices*, dont la fonction est celle des Charites et des Horai, mais qui portent des noms individuels étrusques : *Alpan(u)*, *Axvizr*. M. Benveniste a pensé pouvoir éclairer *Axvizr* (*Acaviser*) par le grec, ou plutôt par un nom préhellénique hellénisé, conservé dans l'île de Samothrace [1] : là était adorée, parmi les Cabires, une Ἀξίερος (ce peut être une ancienne **Axsiver-*) que le scoliaste d'Apollonios de Rhodes (I, 917) assimile à Déméter (les deux autres Cabires, Axiokersa et Axiokersos étant assimilés à Perséphone et à Hadès). Or justement, sur un miroir (Gerhard, *Etr. Sp.*, IV, p. CCCXXIV), on voit *Axvizr* aux côtés d'Alpanu. « Celle-ci, les cheveux ceints d'un large bandeau, a le bras gauche passé autour de la taille d'*Axvizr*, approche son visage du sien comme pour un baiser et tient à la main droite une pomme attachée encore au rameau. Suivant une juste remarque de Gerhard (IV, pp. 61-62), on pense aussitôt au retour de Perséphone auprès de Déméter. » L'interprétation est séduisante, et les conséquences en seraient grandes, mais naturellement elle ne peut être assurée : la scène de tendresse entre Alpanu et Axvizr se laisse interpréter autrement que comme des retrouvailles ; de même que les Amours jouent autour de Vénus, il est concevable que les aimables suivantes d'Aphrodite-Turan se délassent en mangeant des fruits et en se témoignant leur affection [2].

Parfois l'incertitude s'étend jusqu'au sexe de la divinité. Certes, M. Benveniste l'a fortement souligné, l'interversion du sexe n'est souvent qu'une erreur du scribe : sur deux miroirs du Ve siècle, les noms *Heplenta* (Ἱππολύτη) et *Pentasile* (Πενθεσιλεία) ne sont-ils pas affectés à des hommes ? Quand donc on voit le terme (générique ?) *Lasa* désigner neuf fois des déesses et surmonter une fois la figure d'un jeune homme, il est probable que le dernier cas est fautif. Mais que faire de *Leinθ* ?

Rix...) donnent une instructive image des efforts et des illusions qui remplissent les dossiers des dieux étrusques : v. l'article posthume de K. Olzscha, « Das *aisera*-Problem », *SE.* 39, 1971, pp. 96-105.

1. « Nom et origine de la déesse étrusque *Acaviser* », *SE.* 3, 1929, pp. 249-258.

2. Sans rapprochement grec, M. Benveniste a étudié une autre figure féminine, *Alsir* sur une ciste de Préneste, et aussi *Altria* sur un miroir (< **Alsr-ia*, par adjonction de *-ia*, suffixe secondaire de féminin), qui tient le rôle d'Aphrodite dans des scènes déformées du Jugement de Pâris : *SE.* 7, 1933, pp. 249-252.

Une figure masculine de ce nom, un guerrier armé d'une lance, a été signalée plus haut, dans les scènes d'initiation du jeune Mars, alors que *Leinθ*, sur un miroir de Pérouse, est un personnage féminin du monde infernal qui, le haut du corps voilé, semble se détourner, tandis qu'une autre femme, *Mean*, couronne de laurier Hercle qui s'en va, emmenant Cerbère... [1].

Groupements de dieux.

Il n'y a pas de religion qui ne mette un ordre, une structure plus ou moins rigide, plus ou moins cohérente, plus ou moins complète, dans la masse de ses représentations, notamment de ses dieux. Les Étrusques ne pouvaient faire exception, mais ils ont gardé leur secret.

Pas plus qu'il n'y avait une théologie grecque, mais de nombreuses théologies, formées dans les cités ou mûries dans les écoles, Athènes organisant ses dieux autrement que Sparte, les Orphiques autrement que les Pythagoriciens, il ne devait y avoir une seule théologie étrusque, malgré le facteur d'unité que constituait le corps des haruspices, sûrement en liaison permanente entre eux par delà les frontières, en dépit des rivalités des villes. De ces particularités locales, nous ne savons rien : comment, par exemple les Véiens distribuaient-ils les services divins autour de la Junon qui finit par leur préférer les soldats de Camille [2] ?

Peut-on du moins déterminer, en haut de la hiérarchie, un groupement caractéristique ? Il n'est même pas sûr que Tinia ait eu, de lui-même, la position privilégiée que lui assure, dans les documents étrusco-latins, son assimilation à Zeus [3]. Quant à la triade Jupiter Junon Minerve, les doutes qui frappent son ancienneté ont été rappelés plus haut. Même si les fouilles confirment que, avant l'exemple du Capitole, les Étrusques avaient un goût particulier pour les temples à trois *cellae* [4], donc pour les associations de trois dieux, cela ne garantira pas que les trois dieux aient toujours et partout été ceux-là, ni les mêmes [5].

1. Gerhard, *op. cit.*, II, p. 153, pl. 166, et p. 135, pl. 141.
2. S. Ferri, « La Juno Regina di Vei », *SE.* 24, 1955-56, pp. 106-114.
3. R. Pettazzoni, « La divinità suprema degli Etruschi », *SMSR.* 4, 1928, pp. 207-234, à propos de Vortumnus « *deus* Etruriae princeps » de Varro, *L.L.* 5, 46 (sur lequel v. ci-dessus, p. 345).
4. L. Banti, « Il culto del cosidetto « tempio dell' Apollo » a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche », *SE.* 17, 1943, pp. 187-224 ; v. ci-dessus, p. 290, n. 1.
5. Kyle Meredith Phillips Jr. a cru reconnaître Jupiter, Junon et

L'interprétation généreuse que M. Pericle Ducati a faite en ce sens des temples de l'acropole étrusque dégagée à Marzabotto, près de Bologne, est un exemple des libertés auxquelles peut s'abandonner l'archéologie interprétante [1].

Les trois systématisations du panthéon étrusque dont nous disposons sont toutes trois tardives et savantes, et ne peuvent être attribuées telles quelles à « la religion » de l'Étrurie indépendante, préromaine. L'une se trouve dans la théorie des foudres ; elle est très incomplète et, on l'a vu, chargée de spéculations grecques. La seconde est inscrite sur le foie de Plaisance ; elle est très riche, puisqu'elle contient quarante termes, mais d'interprétation difficile, tant à cause du grand nombre des abréviations que par les incertitudes inhérentes à tout symbolisme topographique dont la clef n'a pas été transmise. La troisième se lit au premier livre (41-61) de l'étrange traité de Martianus Minneus Felix Capella intitulé *De nuptiis Philologiae et Mercurii* ; il a l'avantage d'être discursif et bien présenté, mais il est tardif — du v^e^ siècle de notre ère —, et littéraire ; lui aussi est chargé de spéculations grecques et gréco-romaines et l'on ne peut déterminer avec quel degré de liberté l'auteur a utilisé ses sources. Voici la substance de ce texte.

Des invitations sont lancées par le secrétariat de Jupiter ou par Jupiter lui-même à diverses sortes de divinités. La classification donnée à cette occasion comprend : 1° les *Senatores deorum* appelés aussi *Penates Jouis* et *Consentes* (« *consensione* »), auxquels est joint avec un honneur particulier un *Vulcanus*

Minerve sur une terre cuite du vi^e^ siècle av. J.-C. trouvée par lui en 1967 dans les fouilles de Poggio Civitate : « Bryn Mawr College Excavations in Tuscany, 1967 », *AJA.* 72, 1968, pp. 120-124 ; « Poggio Civitate », *Archaeology* 21, 1968, pp. 252-261 (notamment pp. 255-256, 259). C'est certainement une illusion. Il ne s'agit sans doute même pas de dieux, et il y a *quatre* personnages, un masculin avec un serviteur, un féminin avec une servante. Les autres figures de la même terre cuite ne sont pas davantage une variante étrusque de la « triade infernale », préfiguration supposée de la triade Cérès, Liber, Libera. Timothy N. Gantz, « Divine triads on an ' Archaic ' Etruscan Frieze Plaque from Poggio Civitate », *SE.* 39, 1971, pp. 3-24, n'est pas parvenu à rendre plausible cette double construction.

1. « Contributo allo studio dell'arce etrusca di Marzabotto » dans *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per la Romagna*, 1923, p. 69 ; *Etruria antica* 1, 1927, pp. 97-101 (p. 101, sur les sanctuaires crétois à trois chambres) ; *Le problème étrusque*, 1938, pp. 150-151 (dans le monde grec : le temple triple d'Aphrodite à Paphos, Chypre ; celui de Perachora, dans l'isthme de Corinthe, vi^e^-v^e^ siècles ; et naturellement le temple du Phokikon dont il a été parlé ci-dessus, p. 314) ; cf. ci-dessus, p. 293, n. 1.

Jouialis, « bien qu'il ne quitte jamais son séjour céleste » ; 2° onze divinités, nommées, qui, jointes à Jupiter, forment les « Douze grands dieux », réunis selon le modèle grec ; 3° les sept *residui*, non nommés ; 4° des dieux répartis, avec beaucoup de doubles domiciles, entre les seize régions ; 5° les *dii Azoni*, c'est-à-dire apparemment ceux qui n'ont pas de domicile dans ces seize régions [1].

Le premier groupe rappelle les deux conseils qui assistent Jupiter dans la théorie des foudres, et Weinstock a expliqué le rang donné ici à Vulcanus par l'assimilation de ce dieu au Soleil dans certaines spéculations connues. On peut penser que les Douze et les Sept doivent au moins leur nombre à des représentations astrologiques (zodiaque, planètes). Mais ce sont les dieux des seize régions qui ont le plus de chances de conserver quelque chose d'une tradition proprement étrusque. En voici le détail (45-60) :

I. « Post ipsum Jouem » : dii Consentes Penates, Salus ac Lares, Janus, Fauores opertanei Nocturnusque.
II. « Praeter domum Jouis, quae ibi quoque sublimis est, ut est in omnibus praediatus » : Quirinus Mars, Lars militaris ; Juno, Fons, Lymphae, dii Nouensides.
III. Juppiter Secundanus, Jouis Opulentia, Minerua ; Discordia ac Seditio ; Pluto.
IV. Lynsa silvestris, Mulciber, Lar caelestis, Lar militaris, Fauor.
V. Coniuges reges Ceres Tellurus Terraeque pater, Vulcanus et Genius.
VI. Jouis filii Pales et Fauor, Celeritas Solis filia, Mars Quirinus, Genius.
VII. Liber, Pales Secundanus, Fraus.
VIII. Veris fructus (et aliqui superius corrogati).
IX. Junonis Hospitae Genius.
X. Neptunus, Lar omnium cunctalis, Neuerita, Consus.
XI. Fortuna, Valetudo, Fauor pastor, Manes.
XII. Sancus.
XIII. Fata, ceteri di Manium.
XIV. Saturnus, Saturni caelestis Juno.
XV. Veiouis, Di publici.
XVI. Nocturnus, Janitores terrestres.

(61) Ex cunctis igitur caeli regionibus aduocatis deis ceteri, quos Azonos uocant, ipso commonente Cyllenio conuocantur.

1. A. Piganiol, « Les Étrusques, peuple d'Orient » (v. ci-dessus, p. 615, n. 2), pp. 343-344, estime que cette classification est toute proche de la théologie des Chaldéens donnée par Diod. Sic. 2, 30, 6 : 1° 5 planètes appelées ἑρμηνεῖς, interprètes de la volonté divine ; 2° 30 astres appelés dieux conseillers, βουλαῖοι θεοί ; 3° 12 dieux, puissants entre les dieux, τῶν θεῶν κύριοι ; 4° 24 étoiles hors du zodiaque, juges suprêmes, δικασταὶ τῶν ὅλων.

Ils ont été examinés, à quarante ans de distance, dans deux très belles monographies, l'une de Carl Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza* (*RVV.* 3, 1, 1906) ; l'autre de Stefan Weinstock, « Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans », *JRS.* 36, 1946, pp. 101-129. La part de l'astrologie hellénistique, déjà signalée par Auguste Bouché-Leclercq [1], a été minutieusement explorée et s'est révélée très considérable. Le second exégète a en outre montré l'empreinte de spéculations grecques et orientales sur la gauche et la droite, sur le haut et le bas, en liaison avec les divisions du Ciel. Enfin tous les moyens possibles de conciliation ont été essayés entre Martianus Capella et les deux autres documents, le foie et la théorie des foudres. De cet excellent travail, que résulte-t-il ?

Il ne paraît plus possible, comme l'espérait Thulin, de faire correspondre terme à terme les peuplements divins des seize cases du foie et des seize *regiones* de Martianus Capella, et cela quelque point de départ qu'on adopte sur la bordure du foie. Ce qui est commun aux deux documents, c'est le nombre des divisions et le principe de la distribution des dieux ; c'est aussi le fait que « Jupiter » est présent dans trois *regiones* (contiguës, I, II, III), et, soit comme *Tin(ia)*, soit comme *Vetis-l*, dans trois cases (2, 3 ; 16 ; qui seraient contiguës sans l'intercalation de 1, réservé aux *Cilensl*, « Penates » ?) ; c'est encore que *Ani* et *Uni* sont logés, sinon dans les cases mêmes de *Tin(ia)*, du moins dans les plus voisines, alors que *Janus* et *Juno* sont respectivement associés à *Juppiter* dans la première et la seconde *regiones*. Au delà de ces concordances, qui d'ailleurs ne sont pas rigoureuses, tout ce qu'on a proposé est incertain.

A titre d'exemple, et parce que ce sont assurément les plus importantes, voici ce qu'on peut dire du peuplement des trois premières *regiones*, celles de Jupiter (I, II) ou d'un Jupiter pourvu d'une épithète non interprétable, Secundanus (III) :

Région I : 1) Elle contient d'abord Jupiter ; 2) à Jupiter sont joints les deux collèges divins qui se retrouvent dans la théorie des foudres, mais distribués (foudres 2 et 3) et non, comme ici, réunis (région I) : *Di Consentes* et *Fauores Opertanei*, — ces derniers, quelle que soit la raison qui a fait traduire le

1. *Histoire de la divination*, 4, 1882, pp. 25-26 (comparaison des 16 régions et des *maisons*, *lieux* et *sorts* de l'astrologie) ; *L'astrologie grecque*, 1899, p. 279 (les 16 régions et l'*octatropos*).

substantif par *Fauores*, ayant une épithète caractéristique (« couverts ») équivalente à celle des « *Dii Superiores et Involuti* (« voilés ») ; *Penates* est du même groupe : les érudits romains ont parfois pris ce nom latin comme traduction ou glose des noms étrusques des deux collèges ; 3) *Lares* a été expliqué par Weinstock comme « demons of the house » de Jupiter [1], dont la région I serait le logement par excellence ; il pense que *Salus* s'explique dans le même sens ; mais cette Entité peut avoir une valeur plus générale ; 4) *Janus* est ici en tant que dieu de tous les commencements ; 5) *Nocturnus* représente peut-être le point cardinal d'où part toute l'orientation, le Nord [2]. En résumé, le peuplement contient deux types de dieux, Jupiter et ses conseils (1, 2) d'une part, qui sont l'essentiel, et des dieux liés au lieu (3) au rang (4) et à l'orientation (5) de la région.

Les Régions II et III sont étroitement rattachées à la région I non seulement par la présence de Jupiter, mais par la distribution qui y est faite des termes des deux triades divines de Rome, la triade Capitoline (*Juppiter* I, II, III ; *Juno* II ; *Minerua* III) et aussi la triade précapitoline (*Juppiter* I, II, III ; *Quirinus Mars* II, Quirinus n'étant évidemment considéré, comme il l'était souvent dans les derniers temps de la République, que comme un doublet, et même ici une sorte d'épithète de Mars). Weinstock (pp. 107-108) pense que Jupiter Junon et Minerve sont mentionnés à cause de leur interprétation stoïcienne éther, air et lune (Arn. *Gent.* 3, 30-31) ; il pense aussi (p. 103) que Mars et Lars Militaris sont suffisamment expliqués en II par l'analogie du système astrologique des *sortes* (Manilius, *Astron.* 3, 102) qui a, comme deuxième terme, *militia*. On peut objecter, quant à la dernière proposition, que la liste des *regiones* ne correspond que par quelques termes (trois sur douze, si l'on admet celui-ci) à la liste des douze *sortes* ; et, quant à l'ensemble, qu'il serait singulier que justement les deux triades romaines fussent conjointement men-

1. Weinstock, *Martianus Capella*, p. 109, n. 45 : la maison de Jupiter avec ses cultes domestiques est aussi décrite par Ovide, *Met.* 1, 170-176.

2. Weinstock, *ibid.*, p. 104, reconnaît l'indication de trois sur quatre des points cardinaux dans le système des *regiones* : Nocturnus en I et XVI (Nord) ; Vulcanus (ici valant Soleil) en IV (Mulciber) et V (Est) ; Manes en XI et XIII et aussi Sancus (soit *Semo*, compris comme *semideus*) en XII (Ouest) ; Thulin, *Die Götter des Martianus Capella*, p. 165, pensait que les points cardinaux étaient marqués par Nocturnus (N.), Celeritas Jouis filia (E.), Veris fructus (S.), Saturnus (O.). Sur Nocturnus, v. Z. Stewart, « The god Nocturnus in Plautus' *Amphitruo* », *JRS.* 50, 1960, pp. 37-43 (pp. 41-42, Martianus Capella).

tionnées pour des raisons différentes et extra-romaines ; on peut aussi faire remarquer que l'adjonction de Quirinus à Mars se comprend mieux si Martianus a pensé à la triade précapitoline.

Mais il y a plus encore. J'ai noté, il y a dix-huit ans [1], que les trois premières *regiones caeli* qui forment clairement une unité se distribuent aussi sur le système des trois fonctions, qui a été celui de tous les Italiques, notamment des Ombriens, avant d'être celui de la Rome la plus ancienne et de s'exprimer dans la triade précapitoline ici présente, mais avec un troisième terme (Quirinus) vidé de sa signification propre et ramené au second (Mars) : après la région I, où Jupiter est présenté, avec ses conseils, dans le gouvernement sacré du monde, la région II place près de lui la fonction guerrière (Quirinus-Mars, Lars militaris) et la région III la richesse (Jouis Opulentia). Ainsi se trouve reconstitué quelque chose de très proche de la théologie de la *regia* romaine où ce qui est essentiellement le domaine de Jupiter (avec Janus et Juno) héberge une chapelle de Mars et une chapelle d'Ops. Weinstock (p. 109) écrit : « unexplained : Iovis Opulentia » ; une telle entité s'explique bien, au contraire, dans cet ensemble. Personnellement, je pense que Martianus se conforme ici à une authentique classification que les Étrusques avaient pu emprunter aux Italiques dès leur arrivée dans la péninsule. Cette interprétation permet de mieux rendre compte de plusieurs autres éléments du peuplement des régions II et III.

Région II : Jupiter, les dieux guerriers et Juno sont assez expliqués par les « triades ». Martianus a pris très probablement *Nouensides* au sens de « les neuf dieux », — ce qui doit se référer aux neuf divinités qui lancent la foudre ; Jupiter est donc ici considéré dans son aspect non plus de souverain, au milieu de ses conseils, mais de fulgurant, de dieu météorologique, à côté des autres fulgurants, ce qui s'accorde bien avec les mentions de la guerre d'une part, des eaux (cf. Jupiter *Elicius*) d'autre part. Pour justifier la présence des eaux, Weinstock suppose un ancien état où auraient figuré Jupiter (I, II, III), Neptune (II) et Pluton (III) ; Neptune aurait ensuite été transporté en X, non sans laisser derrière lui sa « monnaie », *Fons* et *Lymphae* ; c'est très peu vraisemblable : Martianus n'avait aucun scrupule à loger un même dieu dans plusieurs *regiones* à la fois (Genius en V et VI, Mars Quirinus en II et VI, Palès en VI

1. « Remarques sur les trois premières *regiones caeli* de Martianus Capella », *Lat.* 23, 1956, pp. 102-107.

et VII) et l'introduction de Neptune en X ne pouvait entraîner sa suppression en II ; de plus, on va voir que Pluton peut s'expliquer en III sans cette hypothèse.

Région III : Jupiter Secundanus, Jouis Opulentia, Minerua sont justifiés par les triades ; on notera que si l'épithète *Secundanus*, comme certains pensent, fait référence aux *secunda*, à la prospérité, cette spécification de Jupiter dans la « troisième fonction » est opportune. Toujours dans la perspective de la « troisième fonction », Pluton n'est pas déplacé : la fécondité et la prospérité ont partout des rapports étroits et multiples avec le monde souterrain, le sous-sol. Quant à Discordia et Seditio, que Weinstock comprend comme des « associés » naturels de Pluton, j'y verrai plutôt les ressorts trop ordinaires de l'action du « petit peuple », de cette « plèbe », qui est à la troisième fonction ce que les *senatores* sont à la première et les *milites* à la seconde.

Passé la région III, les propositions de Weinstock sont certes ingénieuses, parfois séduisantes, mais n'emportent pas la conviction : il faut accepter d'ignorer.

Si l'on ne peut guère pousser plus loin l'exégèse de la liste de Martianus Capella, à plus forte raison est-on sans prise sur la plupart des quarante étiquettes du foie de Plaisance. Contrairement à la plupart des auteurs, j'ai proposé de désolidariser la bordure — seule comparable, avec ses seize cases, aux seize régions de Martianus — et les deux lobes, et de comprendre le lobe gauche (avec la rosace) comme terrestre (« ce monde-ci »), le lobe droit (avec le quadrillage) comme céleste (« l'autre monde »). Cela rend compte au moins de quelques faits : parmi les dieux de la rosace, ceux qu'on peut interpréter sont *Cilen* en 35 (qui semble devoir se traduire par *Penates*) ; *Selva* en 36, *Satres* en 40 ; or une des quatre variétés de « Pénates étrusques » [1] concerne justement l'homme, comme font les Pénates romains, et Silvanus, Saturnus sont des dieux bien liés au sol ; inversement aucun des grands dieux « célestes » de la bordure ne se retrouve dans la rosace. Au contraire, le quadrillage mentionne deux fois *Tin(ia)*, en 17 et 19 ; et *θvf* en 19, *θuflθas* en 18 doit, comme *θvf* sur la bordure (en 3), désigner un des grands conseils

1. On ne sait quelle place occupait dans la théologie la théorie des quatre espèces de Pénates, Arn. *Gent.* 3, 40 : *idem* (= *Nigidius*) *rursus in libro sexto exponit et decimo, disciplinas etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse Jouis ex his alios, alios Neptuni, inferorum tertios, mortalium hominum quartos, inexplicabile nescio quid dicens.*

de Jupiter (l'autre étant *Tin(s) Cilen* « Jouis Penates ? » en 2 et *Cilens-l* en 1).

Le monde des morts.

Si l'on ne remplace pas, comme il est usuel, l'étude des notions religieuses par un bilan archéologique ou par l'histoire de l'art, on a fort peu à dire sur les croyances étrusques relatives à l'au-delà. Albert Grenier a bien exprimé l'incertitude où laisse une masse pourtant considérable de monuments et de documents figurés [1] :

> Les documents les plus significatifs sont les peintures qui ornent les parois des chambres funéraires. Mais leur interprétation pose bien des problèmes. Voici, par exemple, dès l'époque archaïque (VI^e^, V^e^ siècles), des scènes de chasse ou des retours de chasse. Quel rapport ont-elles avec l'outre-tombe ? Sont-elles l'expression d'espérances pour l'autre vie ou de souvenirs chers au défunt ou, plus simplement encore, un décor de la tombe analogue à celui des plus riches demeures des vivants ? Les monstres terrestres ou marins qui s'y trouvent figurés peuplent-ils les enfers ou ne sont-ils que des motifs décoratifs empruntés à l'art grec ? Les scènes de banquets, les danses, la musique, les jeux de toute sorte, se passent-ils aux Enfers ou sur terre ? Sont-ils autre chose que la représentation des cérémonies qui ont accompagné les funérailles ? En doivent-ils prolonger, autant que dureront les peintures, le bienfait pour le mort ?... Plus tard, à partir du IV^e^ siècle, les scènes peintes sur les parois des tombeaux sont localisées aux Enfers, mais la signification n'en est pas toujours claire...

L'incertitude est plus grande encore. On admet généralement que les Étrusques, qui sont fondamentalement des inhumants et non des incinérants, ont d'abord cru que leurs morts continuaient à vivre dans les tombeaux mêmes ; on explique ainsi les véritables maisons funéraires souvent somptueuses qui, dès le VIII^e^ siècle, recevaient les corps : les chambres où ils reposaient s'ouvraient sur un corridor, ou entouraient un atrium, comme celles des maisons des villes, et elles étaient remplies d'un abondant mobilier, de riches ustensiles ménagers. Puis, à partir du IV^e^ siècle, les peintures murales [2] représentent, à n'en pas douter, des Enfers, différents de ceux de la Grèce, mais inspirés d'eux : le mort voyage, à cheval, en char ; il est accueilli dans l'autre monde par un groupe d'hommes qui sont peut-être ses ancêtres ;

1. *La religion étrusque*, pp. 54-55.
2. V. la bibliographie des peintures tombales, ci-dessus, p. 612, à la fin de la n. 1 de la page 611.

un festin l'attend, présidé par Hadès et Perséphone qui s'appellent ici *Eita* et *φersipnai*. N'est-ce pas l'indice d'un changement radical dans l'idée qu'on se faisait de la vie *post mortem* ? A l'éternel emprisonnement dans une tombe qu'on s'ingéniait à rendre aussi séduisante et confortable que possible, s'est substitué le séjour au pays des morts, dont le tombeau n'est plus que l'entrée symbolique... Les choses ne sont pas si simples. Parlant de Rome [1], nous avons rappelé un caractère universel des représentations relatives à la mort, aux morts et à leur destin : la facilité avec laquelle les hommes, même les plus cultivés, vivent, acceptent de vivre à cet égard dans la contradiction ou dans l'incohérence. De plus, les Étrusques pouvaient fort bien concevoir des Enfers avant de les figurer ; ils pouvaient aussi remplir les tombes d'objets domestiques et pourtant imaginer que l'âme s'engageait dans un long voyage au terme duquel elle les retrouverait, eux ou leur double.

Ce qui rend probable que le pays des morts est ancien en Étrurie, c'est que, à l'époque où les artistes commencent à le peindre généreusement sur les parois des tombes, sous l'influence grecque certainement et avec de nombreux éléments grecs, ils y introduisent cependant des personnages, des épisodes qui, eux, ne sont pas grecs. Ils mettent notamment en œuvre une démonologie, à la fois fantastique et réaliste, que leurs modèles d'outre-Adriatique ne leur fournissaient pas et qu'ils n'ont sûrement pas inventée [2]. Sans doute, plutôt que d'une doctrine proprement religieuse, la tenaient-ils de la fantaisie populaire, du folklore [3].

Le plus original des personnages de l'au-delà n'a de grec que le nom, *Charun* (*χarun*). Comme il est différent du pâle fonctionnaire dont il a usurpé l'état-civil,

> Le nocher qui m'a pris l'obole du passage
> Et qui jamais ne parle aux ombres qu'il conduit...

Charun est le génie même de la mort. Il n'est pas beau : « Si son nez crochu, dit son meilleur portraitiste [4], fait songer à un oiseau de proie et ses oreilles à un cheval, ses dents grin-

1. V. ci-dessus, pp. 79-80, 369-370, 373-374.
2. S. Weinstock, « Etruscan demon », *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, pp. 345-360 (fondé sur l'analyse d'un passage de Porphyre jusqu'à présent inutilisé : démons visibles, parfois corporels, pouvant souffrir, émettre du sperme, brûler et laisser des cendres).
3. Sur les influences orphiques qu'on a voulu reconnaître dans certaines des peintures, v. ci-dessus, p. 654, n. 1.
4. F. de Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort*, 1934, pp. 146-147.

çantes, sur les monuments où le rictus cruel de ses lèvres les découvre, évoquent l'image d'un carnassier, prêt à dévorer ses victimes. » Alors que les autres démons sont peints en brun, comme les hommes, la chair de celui-là est bleu sombre, ou verdâtre [1]. S'il est rare qu'il conserve la rame de Charon, il a constamment comme attribut un maillet [2], et souvent des serpents ornent sa tête, ses épaules ou sa ceinture [3]. Un tel signalement annonce suffisamment sa fonction : il surgit auprès de ceux — les prisonniers troyens, Troïlos, Oinomaos... — dont la mort, dont le meurtre est imminent [4] ; le maillet ne peut avoir qu'un sens, et c'est bien celui que manifestent quelques monuments, à vrai dire tardifs : Charun assomme le mortel dont l'heure est venue [5]. Puis, sorte de psychopompe, il l'accompagne dans le voyage, à pied ou à cheval, qui l'éloigne de son monde familier [6] ; l'opération n'est pas de tout repos : une figuration célèbre montre un dense cortège de démons et de musiciens entourant le défunt, qu'un énorme Charun tient sous ses griffes [7].

Charun n'est pas, en cette matière, la seule création du génie étrusque : des Furies se déchaînent, dont l'une est comme sa réplique féminine, et qui portent des noms inexpliqués, *Culśu*, *Vanθ* [8] ; un démon masculin aux traits réguliers, anonyme, « plus jeune et plus aimable, assiste dans son office le démon de la mort, auquel il sert, en quelque sorte, de repoussoir » [9] ; inversement, un autre démon réussit à être plus monstrueux, plus animal que lui ; son nom est *Tuχulχa* ; « il a un long bec d'oiseau de proie planté au milieu du visage, de longues oreilles, pas de lèvres, une langue énorme et deux gros serpents dressés sur la tête. » [10]

M. Franz de Ruyt a souligné [11], contre d'autres interprétations, que ces figures horrifiques n'interviennent pas dans la vie de l'au-delà, ne sont pas des bourreaux acharnés pour l'éternité sur leur victime, ne vaquent pas à des œuvres infernales : « le

1. *Ibid.*, p. 147 où l'on trouvera les références aux peintures.
2. *Ibid.*, p. 142.
3. *Ibid.*, p. 152.
4. *Ibid.*, p. 195.
5. *Ibid.*, p. 202.
6. *Ibid.*, p. 198.
7. *Ibid.*, p. 198.
8. *Ibid.*, pp. 204-215 ; R. Enking, « Culśu und Vanθ », *RM.* 58 (1943), pp. 48-69.
9. F. de Ruyt, pp. 217-218.
10. *Ibid.*, pp. 218-220 ; cf. pp. 11-12 (dans la seconde chambre de la tombe dite « dell' Orco » à Tarquinies).
11. *Ibid.*, pp. 224-229.

rôle de Charun comme celui des Furies, commence au moment de la mort et finit à l'entrée des Enfers ». En d'autres termes, leur compagnie n'est qu'un mauvais moment à passer, après lequel nous sommes libres d'imaginer, grâce aux scènes de banquets, de jeux [1] et de chasse qui équilibrent sur les murs des tombes ces désagréables cortèges, une éternité de plaisirs, sous une Perséphone, sous un Hadès que la tête de loup qui le coiffe — autre héritage, sans doute, du folklore indigène — ne suffit pas à faire paraître inhospitalier [2].

Dans ces scènes infernales est souvent représenté un livre ou un rouleau. C'est en général un démon qui le tient ou qui est en train d'écrire sur lui, mais il se trouve aussi dans les mains du mort lui-même et, peut-être une fois, dans celles des parents du mort [3]. Rien ne permet de penser qu'il s'agisse d'un « bilan des actions » destiné à un tribunal, à un jugement. Quand on y déchiffre quelques caractères, c'est simplement le nom et, en chiffres romains, l'âge du défunt. Le *uolumen* est donc « une sorte de passeport pour l'au-delà. [4]»

Ces indications sporadiques sur les croyances proprement étrusques sont insuffisantes pour qu'on en cherche utilement l'origine. Les rapprochements que M. de Ruyt, au terme de son beau livre, a faits avec des démons inférieurs de la religion assyro-babylonienne [5], n'établissent pas une filiation : on trouverait un peuplement de même style dans les enfers de l'Inde ou de la Chine, pour ne pas parler de ceux de notre Moyen Age. Comme dit lui-même le savant auteur [6], « la nature de

1. Sur les représentations de jeux, sur le personnage du *φersu*, v. ci-dessus, pp. 565-566.

2. *Ibid.*, p. 153 ; la tradition s'est maintenue, dit F. de Ruyt, « au point que Dante, *Inferno*, VII, 8, appelle Pluton « maledetto lupo » et qu'un dessin de Michel-Ange représente Pluton avec la tête de loup. » Cf. J. Gagé, « Les Étrusques dans l'Enéide », *MEFR.* 46, 1929, pp. 135-136 (expliquant *Aen.* 11, 676-682, *caput ingens oris hiatus* | *et malae texere lupi cum dentibus altis*, par un démon d'une fresque de Corneto dont la tête est enserrée entre les mâchoires d'un loup), et, de moi-même, « Propertiana 3 (« Lycomedius » et « galeritus Lygmon », *Prop.*, 4, 2, 51 et 1, 34) », *Lat.* 10, 1951, pp. 296-299.

3. F. de Ruyt, pp. 154-162.

4. *Ibid.*, p. 160. Sur ces *uolumina*, v. F. Messerschmidt, « Die schreibenden Gottheiten in der etruskischen Religion », *ARW.* 29, 1931, pp. 60-69 ; C. Kerényi, « Sul significato dei libri nei monumenti sepolcrali etruschi », *SE.* 9, 1935, pp. 421-422 (contre l'interprétation de G. Herbig, « propinqui superstites cum libellis »).

5. *Ibid.*, p. 217.

6. *Ibid.*, p. 254.

l'homme ne varie point au cours des âges ; ses réactions psychologiques pas davantage, mais bien leur manifestation extérieure, déterminée par les contingences du moment et l'évolution des idées. Charun, démon étrusque de la mort, est un aspect, *hic et nunc*, des réactions humaines en face du troublant mystère où sombre inévitablement ce bien, non moins étrange et insaisissable : la vie ».

INDEX

1. Rome.

Adolenda 52.
aedituus 73, 583 n. 3.
affranchis 418 (Feronia), 502 (influence).
agneau 161 (à Quirinus), *agnelle* 184, 302 (à Junon).
Agonenses (Salii) 159.
agonium du 9 janvier 184, 336 ; a. du 17 mars 223 ; a. du 11 décembre 555.
Aius Locutius 56, 61-2.
alites 588.
Allia 58 (site), 556 (jour).
altaria 321.
ambarualia 239-241.
amburbium 241.
amiculum Junonis 302.
ancilia 158, 224 et n. 2 ; v. Mamurius Veturius, Salii.
ânes 288 (Consualia), 229 n. 2, 331 (Vestalia).
Angerona (Diua), -alia 341-3.
Anna Perenna 222-3, 313, **340**.
Anteuorta (Carmentis) 397.
Antistius Labeo 115, 654.
Apollon **441-3**, 479 (medicus), 532-3 (et Sylla) ; Apollinar(e) 442, 448; v. Apollon, Delphes à l'index grec.
aquaelicium 189 n. 1.
ara 321-2, 569 ; A. Maxima 433-8 ; a. Martis in Campo 215 ; a. Volupiae 341 ; a. Fontis 392.
arculum, inarculum 164 n. 1.
Argei, -a 448-9.
Aruale (carmen) 240, 583 n. 1.
Aruales (fratres) 52 (Adolenda, etc.), 240 (carmen Aruale), 279 n. 1 (fils de Larentia), 582-3 (Flora), **582-3**.
Ateius Capito 115.
Athenion 524.
Attale 481-2.
Attus Nauius 140-1 (vocation), 199 (et Tarquin).
Aventin 26 (peuplement), 301, 426 (Juno Regina), 345 (Vortumnus), 409 et n. 1 (Diana), 383-4 (Cérès), 479-80 (procession de 207).
Auerruncus 243.
augmenta 550.
augures 106, 189, 199, 204, 451, 531, **584-7**, 589 ; v. Attus Nauius.
augurium 585-6 (a. Salutis, a. canarium ; a. et auspicium), 607-8 (a. privés).
augustus 131-2, 142-3, 507.
Aurelii 432, 609 (et Sol).
auspicium 132-5 (défense et ruses contre les a.), 202 (consulat plébéien), 207 (Papirius Cursor), 531-2 (Sylla), 585 (a. propres à Gabies), 585-6 (a. et augurium), **587-9** ; v. iuges a.

Bacchas, Bacchanalia 511-6 ; sén.-consulte de Bacch. 105, 395, 515-6.
Batacès 529-30.
bélier 184 (à Jupiter aux nundinae) ; v. suouetaurilia.
Bellona 108 (formule de la deuotio), 252 (et Mars) **394-6**.
bœuf 161 (à Jupiter, spolia op.), 245-6 (uotum pro bubus), 435 (ou génisse, à Hercule), 546 (bovins parmi les victimes ordinaires), 551 (hécatombes).
Bona Dea 355.
bouc 353-4 (Lupercalia).

Caca 60 n. 1.
Cacus 60 n. 1, 433.
Caeculus 263-6, 331-2 (et L. Caecilius Metellus).
Caesar 355 (Lupercalia), 536-42.
calatores 100-3, 584 (des augures), 121 et n. 3 (des flamines majeurs), 578 (des pontifes et des flamines majeurs).

Calendae 184, 191-2 (Janus), 295 (C. de janv. : entrée en charge des consuls), 302 (C. de mars. : femineae Cal.), 302-3 (Juno), 336 (Janus), 339 (Janus, Junon) ; v. Tigillum Sororium, faba.
calendrier 126-7, **551-6**.
Camille 404 n. 1, 501 n. 2 (et l'Aurore).
Camilli, -ae 583, n. 3.
Campus Martius 167 (origine), 216 (ara, templum Martis), 225-6 (Equus October), 239 n. 1 (id.), 393 (autel de Neptune), 395 (temple de Bellone), 416-7 (t. de Feronia), 438 (t. d'Hercule et des Muses), 444-5 (ludi Tarentini, Tarentum).
campus sceleratus 578.
Capitole (temple de Jupiter au), 113 (St. Augustin), 206 n. 2 (et plébéiens), 249 et 651 (cérémonie sous Vespasien), **291-4** (temple Capitolin, historique), **295-6** (temple Cap., valeur pour Rome), 296 et 540 (le triomphateur au C.), 502 (Scipion au C.) ; v. caput, Jupiter, ludi.
Capitolium uetus 217 n. 1, 290 n. 2, 313 et n. 2.
caput humanum du Capitole 57-8, 201, 315, 496 ; c. equi, bouis à Carthage 465-8.
Cara cognatio, Caristia 407-8, 606.
Cardea 390 (Carna), 603.
Carmentis -ta 122, 396-8 ; -tes 387 n. 1, 397-8 ; -talia 544.
Carna 390-2 ; -aria 391.
carré et *rond* 320, 322, 639.
Ca(s)menae 392, 412 (lucus des C.), 455.
Castor, -res **414-6**, 432 (Fontei) ; v. Dioscures à l'index grec.
Caton l'Ancien 419 (esclaves), **491-3**, 601-3 (religion rurale) ; C. d'Utique 527-8.
cera et tabulae (tabellae) 107 et n. 1.
Cérès 51 (et Veruactor, etc.) ; 104, 204 et 260-1 (avant Sentinum) ; 205 et 384 (et la plèbe), 280 (et Flora), 375 (et Tellus), 379-80 (étymologie), 380 (et Démèter), 380 et 385, n. 1 (Cerialia), 380-2 (et truie), 381-2 (et mundus), 382-3 et 447-8 (et Liber, Libera), 383-4 (temple sur L'Aventin), 385 (initia Cereris), 477 (Cerialia supprimés après Cannes), 601-2 (dans le culte privé).
cerritus, 373.
Cerus 336, 379-80.
Chaldaei 520, 608.
cheval 165 (et flamen dialis), 166 n. 2 (et fl. martialis), 231-4 et 388 (sang de ch. aux Parilia), 278 (Consus), 288-9 (et les trois fonctions), 410 n. 5 (Aricie) ; v. Equus October.
chèvre 304 (Junon de Faléries), 353-4 (Lupercalia).
chien 169 (Robigalia), 349 (et les Lares Praestites), 353 (Lupercalia).
Cicéron 46 (numen), 63 (Furrina), 99-103 (iuges auspicium), 493 (Caton), 503-4 (Somnium Scipionis), 506 (Cotta), **543**.
Cinxia 37.
circumambulation 241.
Circus Flaminius 563-5 ; C. Maximus 168 n. 2, 564 (cultes agraires), 433 (Hercule), 438 (temple Herculis Pompeiani), 439 (t. de Mercure), 563 (pompa Circensis).
civiles (guerres) et religion 525-8, 526-7 (et meurtre de Rémus).
Clementia Caesaris 540.
Coinquenda 52.
Coclès 337 et 595-6 (statue foudroyée), 90 et 384 n. 2 (C. et Scaevola).
collegium artificum, fabrum 391 (Carnaria), 392 (Juturna), **610** et n. 1 ; c. pontifical 280 n. 1, 576 n. 2 ; les quatre grands c. 579.
columna bellica 395.
comitia calata 573, 610 ; c. centuriata, curiata 271 ; c. sacerdotum 579.
Commolenda 52.
communicatio sacrorum 420, 435.
compitum, Compitalia 348-9, 606 ; v. Lares.
comprecationes deorum 172, 217, 282, 399.
Concordia 402-8.
confarreatio 121, 125, 165 (flamines majeurs), 193 (Juppiter Farreus), **604**.
conlucare (lucum) 603.
Consus, Consualia 168-9, 277-8, 288, 564 ; v. Ops, Quirinus.
contactus 40.
Cranè, v. Carna.

Curiaces (les trois C. et les trois Horaces) 90 et n. 2.
Curtius (lacus) 202-3, 356.

Damia 355.
daps 193-4, 559 (à Jupiter, Cérès), 388 (à Palès) ; dapalis, v. Jupiter.
Dea Dia 52, 382 n. 1, 409.
decemuiri (duum-, quindecimuiri 593-4) sacris faciundis 138, 442, 444, 460-1, 473, 479-83 (pendant la seconde guerre punique), 519.
dedicatio 548.
deditio 428.
Deferunda 52 et n. 1.
delubrum 325-6.
denicales (feriae) 606 et n. 1.
detestatio sacrorum 610.
deuotio 40 (contactus), 108-10 (formule), 155-6 et 177 (Jupiter Mars Quirinus), 249 (javelot), 327 (Volcanus).
deus 47-8 (mot indo-européen) ; dii certi 401 n. 1 ; dii parentum 370-1 ; v. Indigetes Nouensiles, siue deus.
Diane 181 (dieux de T. Tatius) **409-13** ; diania 412.
dies 551-2 (festi profesti ; fasti nefasti), 555-6 ; d. atri 556 ; d. comitiales 357, 556 ; d. fissi, intercisi 535 ; d. natalis 366, 600 ; d. lustricus 605 ; d. Alliensis 556 ; d. seruorum 413.
Dis 444-5.
Diualia (Angeronalia) 342.
diuinatio 140, **584-99**.
Dius Fidius 190-1, 208-10 (serments, éclairs) ; v. Fides Jupiter.
do ut des 137, 423 ; do dico addico 134-5, 144 n. 1.
dominia 486.
droit et religion 56-62, 132-4 (prudence), 130 (esprit juridique des Romains), 134-7.
Duenos (vase dit de) 99 n. 2.
duumuiri 132, 429, 576 ; v. decemuiri.

eaux 325-6 (aedes Vestae), 388 Parilia), **392-4**.
Ecurria 216, 554, 557.
Egérie 157, 377 410 et n. 3, 412.
Enée 60-1, 109 n. 3, 196, 471 (mythe des Vinalia), 313 (Palladium), 317 n. 1 et 451-3 (introduction de la légende d'E. en Italie), 361 (Penates), 453 (Vénus), 452-3 et 497 n. 2 (Lar Aineias), 453 (1re guerre punique), **463-9** (2e g. pun.), 482 (Magna Mater), 501 (demi-dieu), 539 (César).
Ennius 488-90, 498.
enseignes 247 n. 1.
epulones (triumuiri) 579 ; dieux e. 114 Jupiter Epulo 194.
epulum Jouis 126, 194, 206, 318, 481, 559, 565.
Equus October 35, 166 et n. 2, **225-235** (discussion du caractère « agraire »), 235-9 (et aśvamedha), 288 (et Mars) ; v. Parilia.
esclaves 347-8 (Lares), 351-2 (Silvanus), 366 (Genius), 418 (Feronia), 508 et 522 (enrôlés ; multiplication), 524 (révoltes d'e.), 606-7 (culte privé).
Esculape 443-4, 451.
Esquilin 81 (géopolitique), 301 (Juno Regina), 376 (Tellus), 402 (Honos et Virtus).
Evandre 397, 451-2.
Eunus 524.
euocatio 129 n. 1, 301 (Minerve de Faléries non évoquée), **425-7** (425-7 : Junon de Véies), 468 (Junon de Carthage), 505 n. 2 (risques d'e.) 533 (cf. Sylla et Apollon), 547-8 (uotum).
exauguratio 129, 210.
excantatio 426.
exoratio 468 (Junon de Carthage).
exta 195, 436, 550.

faba 372-3 (Lemuralia), 388 (Parilia), 390 (Carna ; Calendae fabariae).
Fabii 582 et n. 4 (F. et Quirinal) ; v. Luperci Fabiani.
Falacer 118, 121.
fas 106, 144-5 et 579-80 (étym. ; fetiales), 551-2 (fas, fastus, nefastus), 586-7 (si fas est...) ; Q. R. C. F(as) 247, 555 ; Q. St. D. F(as) 324, 555.
fatum 207, 456, **494-500**, 498 (les trois fata d'*Aen.* VI-XII).
Fauna 60 n. 1, 355.
Faunus 350-2 (Fatuus, Fatuclus) 353-4 (Lupercalia) 371 (Fordicidia), 419 (Feronia).
Febris 240 n. 1.

februa, -are, -arius, -us 353 (étymologie 355 n. 1) ; Februarius consul 225.
felicitas 527, 533-4, 535 et n. 2 (Sylla) ; F. 536 (Pompée).
Feralia 372, 606.
ferctum 165.
feriae **551-6** (publicae, priuatae) ; f. denicales 606 ; f. familiares 603-6 ; f. Latinae 214, 462 ; feriatus 163-5 (fl. dialis), 164 (flaminica d.).
Feronia **416-22**, 462 (après la Trébie), 478.
Fesson(i)a 341.
Festus (S. Pompeius) 111.
fetiales 88, 106-8 (formules), 106 (et fas), 135-6 (ruse de Postumius), 190 (Jupiter Lapis, Feretrius), **218-9** (indictio belli), 283 (traité Rome-Carthage), 395 (col. bellica), 579-81.
feu 71 (naissance par le feu, Rome, Préneste, Inde), **318-28** (les trois feux) ; 388 (feux des Parilia) ; v. Vesta, Volcanus.
Fides 156-8 et 290 (les 3 flamines majeurs), 208-9 (Numa), 401 (temple), 403 (et Concordia) ; F. publica 209 ; v. Dius Fidius, Jupiter, Numa.
Fines 106.
flamen, -ines, -onium 95-6, 106 (forme neutre) et 221 (fl.-brahman), 117 (f. maiores, dans la prétendue « révolution pontificale »), 118 (minores, liste), 119-20 (2 classifications ; dieux sans f.), 120-3 (f. maiores et minores), 154-5 (f. ma. dans l'ordo), 156-8 (sacrifice des f. ma. à Fides), **163-72** (statut et services des f. ma.), 163-5 f. Dialis (et 140 pas uates), 195-6 aux Vinalia d'été, 537 César, 543 pas de f. Di. à la fin de la République, 553 et 568 quotidie feriatus) ; 165-7 f. Martialis (et 166 n. 3, 228 à l'Equus October) ; 168-72 f. Quirinalis (et 98 opinion de Wissowa, 280 et n. 1 aux Larentalia) ; 51, 380 f. Cerialis ; 280 f. Floralis ; 119 et 281 f. Pomonalis, 118, 273 et n. 1 et 256 f. Portunalis (et Quirinus) ; 393 f. Volturnalis ; 572-3 (nature du flamonium), 574-5 (rex et f. maiores).
flaminica Dialis 163-4, 189 et 553 (feriata après foudre), 164 n. 1 ((in)arculum), 184 (dans les cultes de la Regia), 449 (aux Argées).
Flora, -alia 181 (dieux de T. Tatius), 194 (Floralia), 280-1, 390 ; cultes italiques 60 n. 1 (osq. Floso- ?), 280 n. 3 (osq. Fluusa-).
foculus 322, 549.
focus 359, 549, 606 ; v. Lares, Penates.
fonctions (les 3) **173-6**, **283-7**, 287-9 (et le cheval), 82-8 et 174-6, 198-200 (les 3 tribus primitives et les 3 f.), 446 n. 1 (et la conception d'Alföldi), 465-8 (les trois têtes).
Fons, Fontinalia 392.
Forculus 603.
fordicidia 234, **376-8**.
Fornacalia 170-1.
Fortuna 56 et 58-9 (diei, loci, etc.), 71, 339, 424 n. 5 (Primigenia, de Préneste), **424**, 429 (les 2 F. d'Antium), 460 (après la Trébie).
funéraires (rites) 79-80, 373-4, 381-2.
funesta (familia) 292, 369, 605.
furor 220 et n. 1, 239.
Furrina 63, 118, 122.
futile 326.

Genius 56 et 61 (loci), 55, 60 et 367 (bouclier du Capitole), 119 (pas de flamine), 300-1 (et Junon), 301 et 367-8 (de divinités), **362-9**, 364 (valeur), 365-6 (lectus genialis, G. et dies natalis), 367 (et Lar), 367-8 et 505-7 (G. urbis Romae, populi Romani, Publicus), 600-1 (G. du maître).
géopolitique 81.
C. Gracchus 405-6 (Concordia), 598-9 (et les prodiges).
graecus ritus 435-6, 443-4, 450, **558-66**.

Hannibal 421-2 (Capène), **457-487** (2e g. punique), 464-5 (et Juno Lacinia), 478-9 (devant Rome).
haruspices 249 (sous Vespasien), 314-5 (évolution de leur science), 315-6 (Ratumena), 537-8 (et

César), 592, **595-8**, 608 (dans le culte privé).
Hercule 73 (et Acca Larentina) ; 433-7 (Victor) ; 413 (au premier lectisterne collectif) ; **433-9**, 434 n. 1 (et Phéniciens), 437-8 (et Héraklès), 438 (Pompeius), 460 (après la Trébie), 475 (absent des actes de 217), 501 (et l'apothéose), 531 (et Sylla), 536 (Inuictus).
Herie Junonis 399.
homo diuus 503-4 (Scipion), 540-2 (César).
Honos et Virtus 252, **401-2**, 536.
Hora Quirini 60 n. 1, 399.
hostiae 186 n. 1 et 550 (succidaneae), 242 et 551 (maiores, lactantes), 467-8, 546 (4 espèces ordinaires), **550-1**.

Janicule 335.
ianual 336.
Janus 108 (formule de la deuotio), 114 et 191-2 (les prima), 119 (pas de flamine), 179 et 276 (J. Quirinus), 302 et 336 (Junonius), **333-9**, 334 (étymologie ; Patulcius, Clusius), 337 (bifrons), 337-8 (temple, portes de J.), 338 (étrusque Ani), 338-9 (cf. Heimdallr), 339 (et rex), 379 (Cerus), 601 (dans le culte privé).
Idus 126, 191, 340, 554 (et Jupiter), 126 et 191 (ouis Idulis) ; de mai 440 (Mercure), de juin 610 (Minusculae Quinquatrus), de juillet 401 (transuectio equitum), d'août 410, 413 (Diane), de septembre et de novembre 564 (Jupiter, epulum Jouis), d'octobre 225-239 (Equus October), de novembre 416 (Feronia).
in iure cessio 135, 435.
inauguratio 102, 121, 199, 494, 573 et n. 3.
incubatio 443.
indictio belli, 218 (et Mars) ; v. fetiales.
Indigetes et Nouensiles 32 (erreur de Wissowa), 55 n. 1 (inexpliqués), 108-10 et 156 (formule de la deuotio), 110 n. 1 (à la fin des *Métamorphoses*).
indigitamenta 50-1, 604 (de la première enfance, de la nuit de noces), 51-2 (du flamine de Cérès), 52 (des Arvales), **52-55** (interprétation), 110 (cf. Indigetes).
Intercidona 605.
interpretatio (graeca, etc.) 64 (l'i. sauve de vieilles divinités, mais en les déformant), 71 et 267 (de Matuta), 213 n. 2 (de Vedius), 267 et 312 (logique interne des i.), 379-50 (i. de Cérès et ses conséquences), 447 (i. gr. des Etrusques, modèles de celles des Romains), 454-6 (Livius Andronicus, Naevius), 458 (importance des i. dans l'idéologie de la seconde guerre punique), 463 (i. de Tanit en Junon).
Inuus 351, 354.
iuge(s) auspicium 99-103.
Julius Proculus 260, 275.
jumeaux 262-6 (Romulus-Rémus et les Nāsatya).
Junius Brutus 167, 392.
Junon 51 et 54 (Iter-, Domiduca), 62 (Moneta), 72, 302 (Nonae Caprotinae), 102 n. 1 (*Juga), 119 (pas de flamine), 249 n. 1 (victimes offertes à la Junon falisque), **299-310**, 299-300 (nom), 300-1 (et Genius), 301 (et les sourcils), 301 (Lucina), 302 (et Calendes), 303 (Couella), 303 et 427 n. 1 (Cu(r)itis, Quiritis), 303, 461-3 (Regina), 304 (de Faléries, de Tibur) ; 304-5, 430-2, 460-1 (S. M. R., de Lanuvium) ; 306 (thèse de Latte), 307 (et Héra), **307-10** (et les déesses tri-, bivalentes d'autres peuples indo-européens), 354 (Lupercalia), 426-7 (euocatio de J. de Véies) 458 et 463-9 (importance dans la seconde guerr-punique), 463 (Caelestis, de Carthage), 464 (Lacinia et Hannibal), 468 (exoratio et euocatio de la J. de Carthage), 468-9 et 598 (Colonia Junonia, nouvelle Carthage), 474-6 (J. et Jupiter au lectisterne de 217), 479-81 (J. Regina, culte en 207), 559 (J. et Minerve à l'epulum Jouis).
Jupiter 45 (Lapis), 57 (et Numa), 60, 200, 288 (O. M.), 62 (Stator, Victor, Elicius), 73 (Pistor), 106 (fetiales), 108 (deuotio), 126-7 (dans le calendrier), 163-5 (le plus vieux J. ; flamen Dialis), 179-80, 190, 197, 580 (Fere-

trius), **187-214**, 187-8 (et Zeus, Dyauḫ), 159 (Lucetius, Elicius), 190 et 199 (et augures), 190-1 (et Dius Fidius), 190 et 203 (J. Lapis), 191-2 (et les Ides), 193 (Ruminus, Almus, Farreus), 193-4 (et l'agriculture), 193-4 et 242 (daps, J. Dapalis, Epulo), 194-6 (et le vin ; Vinalia), 197-8 et 206-7 (et la guerre), 197-8 et 479-81 (Stator), 199 (et Tinia), 201 (Liber(tas)), 202-6 (et les progrès de la plèbe) ; 205, 207 et 252 (Victor) ; 207 (et Zeus), 207 (et fatum), 208-9 (et Dius Fidius), 209-10 (Summanus), 210-3 (Iuuentas et Terminus), 213-4 (J. italiques) ; 214, 447, 462 (Latiaris) ; 288 (et le cheval), 295-8 (Capitolin), 261-2 (après la Trébie), 473-4 (uer sacrum à J. après Trasimène), 474-5 (J. et Junon au lectisterne de 217), 489-90 (Ennius), 502-3 (père de Scipion), 520 (Sabazios), 601 (dans le culte privé), 610 (et tibicines) ; v. Triades précapitoline, capitoline, Capitole.

ius 96 n. 1 (véd. *yoṣ*), 136 (iustum bellum), 144-5 (et fas), 145-6 (iustus et pius), 605 (iusta facere).

Juturna 392, 414-5 (et Castor), 610.

Juuentas 210-1, 460 (après la Trébie), 495.

Lapis manalis 190 ; Lapis Niger **99-103**, 115, 584 ; Jupiter Lapis 190, 281.

Lares 108 (formule de la deuotio), 181 (dieux de T. Tatius), 255 et 349 (Praestites), **346-51**, 347-8 et 604 (Lar Familiaris), 347 n. 1 et 372 (Mater Larum) 348-9 et 604 (Compitales), 453 et 497 n. 2 (Lar Aineias).

Larent(in)a (Acca) 279-80, 347 ; v. Larunda ; Larentalia 73 (légende étiologique) ; 114, 168 et 280 et n. 1 (fête ; flamen Quirinalis).

laruae, laruatus 378.

Larunda 181-2 (dieux de T. Tatius), 279.

lectisterne 413, 439, 475 (en 399) ; 312, 475 (en 217) ; 558-9.

Lemures, Lemuralia 372-3.

lex Cornelia 535 n. 2, 578 ; Julia 578 ; Ogulnia 117, 204, 578 ; Papia 579 ; regia 179 ; leges sacratae 199 ; lex templi (Furfo) 573 n. 2.

Liber, Libera 60 n. 1, **382-3**, 512 ; Liberalia 223, 229 n. 1, 382, 605.

Libri fatales, sibyllini 132, 138-9, 202, 441, 443-4, 450 ; 460, 477, 482 (pendant la 2e guerre punique) ; 535 n. 2 et 594 (Sylla), 591-2.

Limentinus 603.

litatio 179 n. 1, 242, 636.

lituus 134, 199, 586-7.

Livius Andronicus 455, 479-80, 497-8.

loup, *louve* 204 et 260 (l. Martius à Sentinum), 218 (et Hirpini), 260 et n. 2 (louve du Capitole), 265 (la louve et les jumeaux), 352 et n. 2 (et Luperques).

Lua Mater **282**, 399.

Lucaria 554.

Lucilius 523.

Luceres 176, 199.

Lucina 181-2 (dieux de T. Tatius) ; v. Junon.

Lucrèce 66 n. 3, 543.

Lucumo 176, 266, 498, 570.

ludi 562-6 ; Apollinares 462-6, 478, 510. 565 ; Capitolini 563 ; Ceriales 380, 565 ; Florales 565 ; magni, Romani 481, 563-4 ; Megalenses 484, 565 ; Piscatorii 564-5 n. 1, 610 ; Plebei 326 ; Saeculares 444 et n. 4 ; scaenici 448, 465-6 ; Taur(e)i 563 ; lusus Troiae 562.

Luna 181-2 (dieux de T. Tatius), 394 n. 1, 413 n. 2.

Luperca (Valeria) 356 et n. 1 ; Luperci (Quinctiales, Fabiani), 352-3 (et étymologie 352 n. 2), 610, (Julii) 355, 541, 582 ; Lupercalia 72 (rites inexpliqués), 353-4 (rituel), 354 (mythe), 355 (et royauté).

lustration 216 (armes, trompettes), 242-244 (champ), 249 (armée), 255-6 (Iguvium), 348-9 (Compitalia), 353 (februa, etc.), 388 (Parilia), 392 (eau), 459 (après la Trébie), 448, 457 ; dies lustricus 605.

lustrum 494 ; l. conditum 241.

Lydus 115.

Lymphae, Nymphae 393 ; v. Carmentis, Egeria ; lymphatus 373.

magmenta 550.
Magna Mater 481-2, 483-4 (transuectio), 486 (culte), 529-30 (Batacès), 593 (castration) ; v. ludi Megalenses.
Maia Volcani 399.
maiesta 37 n. 2, 137, 504.
maior-minor 121 et n. 1.
Mamers 222.
Mamurius Veturius 224-5 (ancilia), 340 ; 345 (Vortumnus), 582 carmen Saliare).
Mamilia (tour) 226, 237 et n. 1 (Mamilii).
Manes 108 (formule de la deuotio), **370-1**, 373-4 (et Genius), 445 (et Dis).
maniae 349.
Marciana (camina) 478, 510, 594.
mariage 603-4.
Marius 528-30 et 530 n. 2.
Marmar 222, 240 (carmen Aruale).
Mars 40-5, 185 et 186 n. 1 (hastae), 108 (formule de la deuotio), 165-7 (le plus vieux M.), 185 et 217 (sacrarium de la Regia), **215-56**, 216 (hors les murs), 215-224 (et la guerre, l'aristocratie militaire), 218 (et uer sacrum), 220 (caecus), 222-3 (nom ; et Marut), 223-49 et 247 n. 1 (M. agraire), 236 n. 3 (Bubetis), 251-2 (solitaire), 251 (et Arès), 251 (et Vénus), 252-6 (M. italique ; 254 Marès), 288 (et le cheval), 269-70 (après Trasimène), 275-6 (M. et Vénus au lectisterne de 217), 540 (Ultor), 601 (dans le culte privé); v. Campus Martius, Equus October, *loup*, lustratio agri, Mamers, Mamurius Veturius, Marmar, Mauors, pic, Quirinus, Siluanus, suouetaurilia.
Martha 529-30.
Matronalia 302 ; 606-7 (et esclaves).
Matuta (Mater), Matralia 66-71, 267, 343-4.
Mauors 222.
Meditrinalia 166 n. 3, 194.
Mefitis 240 n. 3.
Mens 469, 472-3.
Mercurius **439-40** ; 490 (de l'*Amphitruo*).
milites 269-274 (articulé à Quirites).
Minerve 252 (pour Nerio ?) 253-5 (ciste de Préneste, miroirs), **310-313**, 310-1 et 311 n. 1 (et Quinquatrus), 311-2 et 427-8 (Capta), 312 (et Athèna), 313 (et Anna Perenna).
mola salsa, immolare 324-5, 550, 577.
monnaies 192 n. 1 (Janus, Saturne), 198 n. 2 (Jupiter et Mars), 210 n. 3 (Nerio et Mars), 219 n. 1 (les divinités de la série librale), 328 n. 1 (Volcanus), 330 n. 1 (Vesta absente de la série librale), 337 (Janus sur l'as), 368 n. 2 (Genius populi Romani), 400 n. 1 et 2 (Libertas, Victoria, Salus, Pietas), 390 n. 1 (Honos et Virtus), 394 n. 3 (Concordia), 504 n. 1 (Roma).
Moles Martis 217-8, 252, 399.
mouton 169 (à Robigus), 386-7 (et les deux Palès), 546 (dans la liste des victimes usuelles) ; v. agneau, bélier, Idus.
mulets 289.
mundus 356-8.
muries 325, 577.
mutitationes 486 et n. 1.
Mutunus Tutunus 604 n. 1.
mythologie romaine 63-75, 113-114 ; et histoire 76-93.

Naevius 455-6.
Neptune 393-4, 394 et n. 1 ; N. Equestris (Consus) 278.
Nerio 217-8, 252, 399 ; 282 et 313 (et Minerve ?).
Nigidius Figulus 543-4 et 544 n. 1, 622.
Nona, Neuna (fata) 497 n. 2.
Nonae 292 (Junon Couella), 554 ; N. Caprotinae 72, 176 n. 1, 301-2.
nouendiale sacrificium 458 et n. 1, 460 et 592 (après pluie de pierres), 606 (après la mort).
Nouensides 109-110, v. Indigetes.
Nudipedalia 189.
Numa 57 et 136 (et Jupiter), 156 (fondation des sacerdoces), 164 (et les flamines majeurs), 178-9 (loi sur les spolia opima), 90 et 208-9 (et Romulus), 209 (et Fides), 212-3 (et Terminus), 224 (et ancilia), 376-7 (et les Fordicidia), 412 (et Egérie), 516-20 (et Pythagore ; livres de Numa), 551 (calendrier), 586-7 (inau-

guratio), 610 et n. 1 (et les métiers) ; v. Romulus.
numen 37-40, 46-7, 227, 497.
Nundinae 184, 190 ; Nundina (fata) 497 n. 2.
nuntiatio 588.

obnuntiatio 522 n. 1.
obsecratio 598.
Olenus Calenus 57-8, 315 ; v. caput humanum.
omen 132-3, 538, 589 n. 2 (étymologie).
Ops, Opiconsiuia, Opalia 168-9 et 277-8 (O. Consiua), 181 (dieux de T. Tatius), 185-6 (sacrarium dans la Regia), 280 (nom secret de Rome), 287 (Opalia, mythe de fondation) ; v. Consus.
Orbona 341.
Orcus 374.
ordo sacerdotum 116-125, 155.
origines (histoire des) 25-26 (date de mise au point), 29-30 (et archéologie) ; v. Romulus, *synécisme*, Tatius.
os resectum 606.
oscines 588.
ostenta 590 ; v. prodiges.

Palatin 29, 81 et 92-3 (et géopolitique), 346 n. 1 (Palatua), 388 (Palès), 397 (Evandre), 352-3 et 582 (Lupercalia), 159 (Salii Palatini).
Palatua 121-2 (flamine), 346 n. 1.
Palès 59-60 et 385-6 (sexe), 386-7 (les deux Palès).
Pallor et Pauor 252.
Panda Cela, 386.
papa 601.
Parcae 396 n. 2, 497 n. 2.
Parentalia 372 ; dies parentales, diui parentum 606 ; parentatio 261.
Parilia 73 (les feux), 231-4 (et Equus October), 386-8 (suffimen), 388-9 (dies natalis de Rome), 389 (étymologie).
pater, mater 137, 305.
pater patratus 107, 283-4, 580-1.
Paul Diacre 111.
pax 137 et 146 (p. deorum), 267-274 (et Quirinus), 338 (et Janus).
Pellonia 330.
Pénates 347 (adjectif), 358-361, 359 (et focus, Lares), 359 (P. du peuple romain), 364 (P. Publici, et Dioscures), 361 (Lavinium), 385 (P. étrusques).
persona, étr. φersu, 565-6.
piatrix, expiatrix 601.
pic 218 (et Picentes), 247 n. 1, 253, 418 (Martius, Feronius).
Pietas 400.
Pilumnus et Picumnus 605.
Pinarii 434-5, 609.
pius 145 (et n. 4)-6 ; impius 547, 549.
Plaute 410, 503.
plicatrix 54.
pomerium 446-7, 471 (et n. 2)-2, 532, 569.
Pomona 60 n. 1, **281**, 346.
Pomones 60 n. 1.
pompa circensis 563-4 ; p. funebris 370.
Pompée 535-6.
pontifex **116-25**, 200 et **673-6** (p., rex, flamines maiores), 155 (ordo sacerdotum), 183 (et Regia) ; 168, 280 et n. 1 (Larentalia) ; 330 (et aedes Vestae), 331-2 (L. Caecilius Metellus), 378 (sacrifice à Tellus), 401-2 (affaire du temple d'Honos et Virtus), 444 (et decemuiri), 449 (Argea), 451 (accès des plébéiens au collège p.), 480 et n. 1 (p., decemuiri, haruspices en 207), 537 (César), 571 n. 1 et 574 n. 1 (sens du mot), 573 et 579 (p. maximus), 578 (p. minores), 583 (remplacent les Arvales), 608 (et cultes privés).
Poplifugia 126, 190, 554.
porc 58 (rituel des fetiales), 546 (liste des victimes usuelles), 609 (p. propudialis) ; v. suouetaurilia, *truie*.
portenta 590 ; v. prodiges.
Portunus 71 et 267 (et Palémon), 273-4 (et Quirinus), 335 (et Janus ; étymologie) ; v. flamen Portunalis.
Postuorta (Carmentis) 397-8.
Potitii 435, 609.
poulets v. pullarius.
praefatio 250, 601.
praefericulum 185.
primitivisme, *prédéisme* 36-62.
probatio 378, 550.
procuratio v. prodiges.
prodiges 315-16 (e quadrige Véien) ; 459-61, 479 (2e guerre punique) ; 529 (Marius), 459 et **591-8** (procuratio), 597 (« bons » p.), 608

(p. et procuratio privés) ; v. caput humanum.
profanare, profanus 143 et n. 3, 436-7 et n. 1, 550.
propitius 146.
Prorsa, Porrima (Carmentis) 397-8.
Prosepine 385, 444-5.
pullarius 54, 588-9 ; pullaria auguria 134.
puluinar 318 (Jupiter), 432 (Sol), 460 (tous les p.), 474 (en 217), 541 (César), **559-60**.
purus 96.
Pythagore, pythagorisme 516-52.

Quinctii 582 et n. 4 (prata Quinctia) ; v. Luperci Quinctiales.
Quinquatrus 216, 610 ; minusculae Q. 310 n. 2, 610.
Quirinal 81 (et géopolitique), 92-3 et 160-1 (et Quirinus), 432.
Quirinalia 171 (et stultorum feriae).
Quirinus 60 et n. 1 et 399 (et Hora), 92 (et Quirinal), 108 (formule de la deuotio), 122 et 161, n. 3 (étymologie), 122-3 (et Mars), 172 et 269-71 (et Quirites, curia), 181 (dieux de T. Tatius), **257-282**, 259-261 (et Romulus), 262 (Q. « Mars sabin »), 262-3 (Q. et les dieux de 3e fonction indiens, scandinaves), 267-75 (et la paix), 272-3 (« Mars qui praeest paci »), 274-5 (et Enyalios), 275 (contradictions internes), 275-6 (et Janus), 284-5 (Q. et Mars dans le traité d'alliance carthaginois) ; v. Mars, Quirites, Triade précapitoline, Virites.
Quirites 172, 269-271 (et milites), 180 n. 2 (Quiris) ; v. Quirinus.

Ramnes 176, 199.
Ratumena 316.
Rediculus 61 n. 2.
Regia 35, 225-39 (et Equus October), 42-45 (hastae Martis), 93 (site), 125 et **183-6** (cultes et plan), 217 (sacrarium Martis), 278 (sacrarium Opis), 329 (lauriers frais au 1er mars).
Regifugium 126, 190, 554.
regina 35 (antiquité du nom), 164 n. 1, 567 (et flaminica), 184-5 (cultes de la Regia) ; v. Junon.
religio, religiosus 57, 143-4, 145 et n. 1, 428 ; dies r. 556.
renard 380 (Cerialia).
renuntiatio 134.
rex 34-5 (antiquité du nom) ; 35, 122-4, 164, 174 (et flamen Dialis) ; 100-102 (et iuges auspicium) ; 116, 123-4, 200 (et pontifex), 127 (et rājan), 154-5 (dans l'ordo sacerdotum), 178-80, 197 (spolia opima), 190 et 202 (et Jupiter), 201 (affectatio regni), 339 (et Janus), 339 et 355 (Lupercalia), 410 (Nemorensis), 447 (et calendrier), 541 (César), 567-8 (parmi les sacerdoces), 574-6 (r., fl. maiores et pontifex).
ritus, rite 96, 146 n. 2.
Robigus, Robigalia 168, 169-70, 194, 269, 275.
Rome 505-7 (promotion idéologique), 505-6 (preuve de la religion) ; v. Genius.
Romulus 90 et 208-9 (et Numa), 259-60 (et Quirinus), 263-6 (jumeau), 266-7 (caractère trifonctionnel), 526-7 (et guerres civiles).
Ruminalis ficus 193, 260 n. 2.

Sabins 23-5, 76-7, 79-80 et 176 (aux origines de Rome : légende et réalité), 262 (« Quirinus sabin »), 406 (Comitium) ; enlèvement des Sabines 22, 83-8, 266 ; « sabinisme » de Varron 111, 432 ; les Aurelii, sabins 591.
sacellum 128 et n. 1.
sacer 101, 142-3, 205-6 (leges sacratae), 428 ; Sacer Mons 205 et n. 2 et 222 ; v. Sacra via, uer sacrum.
sacerdotes 567-583.
sacra gentilicia 412, 609-10 ; priuata et publica 428, 546 ; municipalia 430 ; publica **547-65** ; popularia 606.
Sacra via 101-2 (iuges auspicium), 226 et 237 (Equus October) ; 296, 438 et 558 (triomphe).
sacrani 218.
sacrarium 184 et n. 2.
sacrifices 549-51 ; humains (ou meurtres rituels), 449-50.
saeculum 444, 494 ; v. ludi saeculares.
saga 601.
sagmina 580.
Salacia 394, 399.
Saliae uirgines 185.

Salii 158-9 (Palatini et Collini, Agonenses ; in tutela J. M. Q.), 177-8, 247 n. 1 et 285-7 (explication), 318 (ancile, un des trois garants de Rome), 496 (promotion de valeur des ancilia), 581-2 rituel, carmen).
Salvius 508 n. 2.
Salus 205 n. 1 (Salus P. R.), 443-4 (= Hygieia) ; 586 (augurium Salutis).
sanctus 143-4.
Sancus, v. Semo.
Saturnus (Saeturnus) 181, **281-2**, 461 (après la Trébie), 606-7 (et les esclaves) ; Saturnalia 287, 337, 606-7.
Scaeuola (Q. Mucius) 111-2, 330, 526.
Scipion, le premier Africain 502-4 (fils de Jupiter, homo diuus) ; cercle des Scipions 488 n. 2.
scribae pontificum 578.
Segetia (Segesta) 168 n. 2, 278 et n. 1, 564.
Seia 168 n. 2, 278 et n. 1, 564.
sellisternium 559-60.
Sementiuae feriae 381, 396 n. 2.
semideus 502-4 (Scipion), 539-41 (César).
Semo Sancus 91 n. 2, 191.
Semones 239-241.
sénat 125 (et pontifes), 132 (rapport de religione au s.) 127 (procuratio), 135 (et les Fourches Caudines), 164 (le fl. Dialis au s.), 202-3 (M. Curtius), 295 (première séance au Capitole), 395 et 405 (les trois senacula), 444 (dirige la vie religieuse de l'État) ; 459, 469, 473, 476, 481, 486 (initiatives religieuses pendant la seconde guerre punique), 512-6 (affaire des Bacchanales), 517 (livres de Numa), 529-30 (et Martha), 541 (et César), 556 (dies religiosi), 580 (et fetiales), 593 et 596-8 (et haruspices).
Sentinum 26, 104, 204-5 (les dieux dans la bataille), 260-1 (offrandes aux dieux l'année précédente).
Septimontium 29, 553.
serpent 60-1 (genius loci), 305 (Junon lavinienne), 367 (Genius), 443 (Esculape), 502-3 (naissance de Scipion).
silentium 608.
silicernium 606.
Siluanus 51 et 605 (et les accouchées), 245-6 (sacrifice conjoint à S. et Mars) **351**.
simpulatrix 601.
siue deus siue dea 55-59 et n. 2, 61 ; siue mas siue femina 55, 60, 367, 468 et n. 1.
sociale (*guerre*) et religion 525.
sodalitates 578-83.
Sol 181-2 (dieux de T. Tatius), 394 n. 1 et 555 (S. Indiges), 432 et 609 (les Aurelii), 432 (puluinar Solis).
Sororius, sororiare 66 n. 1, 216 n. 2.
Spartacus 513, 524.
spécialisation (temps, lieux, prêtres) 127-8, 568-9.
Spes 400-1.
Spinensis 37.
spolia opima 156, 178-80.
Stercutius 38.
stips 485, 562.
strues 165.
strufertarius 601.
Stultorum feriae v. Quirinalia.
substrat 76-8.
suffimen (Parilia) 231-5, 388, 577 ; suffitio (rituel funéraire) 606.
Summanus 181-2 (dieux de T. Tatius) ; v. Jupiter.
suouetaurilia (soli-) 161, 179, 241, **247-51**.
superstitions 509-10 (seconde guerre punique), 608 (à la fin de la République).
supplicatio 443, 461, **560-1**, 592.
Sylla 294 (reconstruction du Capitole), **530-5**, 532-3 (et Apollon), 534 (Felix), 534 (et Vénus), 535 n. 2 et 578 (lex Cornelia), 594 (quindecimuiri ; Livres Sibyllins reconstitués).
synécisme 23-5 (Mommsen), 76-7 (Piganiol), 77-82 (critique), 82-8 (analyse comparative de la légende).

tabulis ceraue (rituel des fetiales), 107-8.
Tacita 372, 601.
talismans tombés du ciel, trifonctionnels 171-8.
Tarentum (Terentum), ludi Tarentini 444-5.
Tarpeia 84 et n. 1.

Tatius 23-25 (la Tatiuslegende de Mommsen), 266 et 575 (T. collègue de Romulus) ; « les dieux de Titus Tatius », 85, 181-2, 277-82, 376 (sens donné dans ce livre à l'expression : 181 n. 2 et 277).
taureau 551 n. 2 ; v. suouetaurilia. Tellumo 60 n. 1, 378 n. 2.
Tellus 51 (Veruactor, etc.), 108 (formule de la deuotio), 119 (pas de flamine), 202-3 (le gouffre de M. Curtius), 375-8, 380-1 (et Cérès), 381 (et le mariage), 376-8 (Fordicidia).
templum 321-2 (quadrangulaire), 134 et 586-7 (t. de l'augure), 547 n. 2 (« naissance d'un temple ») ; v. Capitole.
Terminus, Terminalia 126 (-alia), 181-92 (dieux de T. Tatius), **210-3** ; v. Jupiter.
Tiberinus pater 393.
Tigillum Sororium 90 n. 2, 609-10 ; v. sororius.
Titienses 176, 199.
Titii (sodales) 583.
transuectio equitum 216, 401, **415**.
Triade Capitoline 249, 290 n. 2 (et Capitolium Vetus), **291-317**, 299 (prédominance de Jupiter), 313-4 (et la triade du Phôkikon), 314-5 (étrusque ?), 315-7 et 317 n. 1 (valeur pour « les Tarquins » et valeur retouchée pour les Romains), 461-2 (après la Trébie).
Triade précapitoline (Jupiter Mars Quirinus) 108 (formule de la deuotio), **153-290**, 153-4 (Wissowa), **182-6** et 186 n. 1 (ses variantes), 200 (après les Tarquins), 258-9 (chez les poètes augustéens), 277 n. 1 (erreur de C. Koch), 289-90 (type de cette triade) ; v. *fonctions* (les trois) et, à l'index italique, Grabouio-, Iguvium.
tribus préserviennes et tripartition fonctionnelle 82-8, 175-6, 199 (Attus Navius).
Tricipitinus 609.
triomphe 295-6 (et Jupiter), 296-8 (de Paul-Émile), 540-1 (de César), 558 (divinisation et dérision).
tripudium 588.
truie 184 (à Junon aux Calendes), 250 et 379-82 (à Tellus et Cérès), 379-82 et 602 (praecidanea), 381-2 (praesentanea), 375 (pleine, à Tellus), 406 (dans le foedus).
tubilustrium 216.
Tutilina 278.

vache 376-8 (Fordicidia), 386-7 (et Palès), 413.
Vacuna 369 n. 3.
Varron 112-4, 543.
uates 139-41, 398.
vautours 499-500.
veaux 232, 234 et n. 1, 376-7, 388.
Vedius 181-2 (dieux de T. Tatius), 213 n. 2.
uenia 109, 137 ; v. Vénus.
Venilia 394.
Vénus 106, 137, 422 et n. 1 (et uenerari, uenia, uenenum), 251 (et Mars), **422-4**, 425-6, 453 n. 2 (Calua), 424 (Obsequens), 424 n. 1 et 662 (Libitina), 424 n. 1 (Verticordia), 424, 475, 554 (et Aphrodite), 453 (Frutis), 454 et 470-2 (Erycina), 458 (son importance dans la seconde guerre punique), 489-90 (Ennius), 534 (et Sylla), 536 (Victrix, Pompée), 539-40 (Genetrix, César), 540-2 (et César).
uer sacrum 218, 416 n. 2, 473-4.
uerbenarius 580.
Verrius Flaccus 111.
Veruactor, etc. 51, 52, 55.
Vesta 119 (pas de flamine), 318 (un des trois garants de Rome), 329 (étymologie ; V. extrema), 330 (sans image) ; 330 n. 2, 359 et 600 (dans le culte privé) ; 361 (de Lavinium) ; aedes Vestae 93 (site), 231-2 (et Equus October), **318-32** (forme, règles ; théories romaine et indienne des feux), 349 (et Penates Publici).
Vestales (uirgines) 119 (excluent un flamen Vestae), 124-5 et 576-7 (et le rex), 169 et 185 (Ops), 322 (si le feu s'éteint...), 324-6 et 577 (mola salsa, muries), 330 (seules admises dans l'aedes) ; 450, 477, 578 (impudiques ; v. campus sceleratus), **576-8** ; 569 (maxima).
uictimae v. hostiae.
Victoria 205 n. 1, 252, 470, 476, 484 ; Victor, v. Hercule, Jupiter.

vin 196 (valeur du vin), 207 (vœu de Papirius Cursor) ; v. Vinalia.
Vinalia (rustica, priora) 194-6 (et Jupiter), 196 (mythe des V. p.), 471 (Vénus aux V.).
Virites Quirini 172, 399.
Virtus v. Honos.
vocabulaire du sacré, conservé 95-7 ; v. militaire, renouvelé 221.
Volcanus 181 (dieux de T. Tatius), 219 (destruction des armes de l'ennemi), **326-8**, 596 ; Volcanal, area Volcani, Volcanalia 327, 596.
Volturnus, Volturnalia 393.
Volupia 341, 343.
Vortumnus 181 (dieux de T. Tatius), **345-6**, 616 n. 2.
uotum 96 (étymologie de uoueo), 245-6 (pro bubus), 401-2 (Marcellus, uoti reus), 473-4 (seconde guerre punique), **547-8**, 547 (uota quinquennalia).

2. Italie.

Albe 30, 412 (destruction) ; 105-7 (dans une formule du fétial), 361 (Pénates).
Antium 424 et 429 (les deux Fortunae), 430 (sort en 338).
Ardée 293 n. 1 (temple à trois cellae), 453 (Vénus), 462 (prodige).
Aricie 252 (Mars), 304 (un mois de Junon), 409-11 (Diane).

Caeré 30 (échanges commerciaux précoces), 344 (Matuta), 459-61 (prodiges), 558-9 (lectisterne).
Capène 417-22 et 461 (lucus Feroniae).
Capoue 429 (dépouillée).
Çerfo-, Çerfio- (ombrien) 60 n. 1, 222, 255-6.
Keri (osq.) 379.
Cures 23-4, 82, 172 n. 2.

Depidii, Digidii (prén.) 263-4.
Diumpa- (osq.) 393.

Étrurie 29 (période é. de Rome), 58 (Olenus), 60 (Palès masculin), 299 et 306 (Junon), 314-7 (et la Triade Capitoline), 317 n. 1 et 453 et n. 2 (égende d'Énée), 402 (Dioscures), 441 (Livres « Sibyllins »), 447-8 (influence sur la religion romaine), 449 et n. 4 (Argei), 472 (Mars, Vénus, Volcanus hors les murs), 496-7 (théorie du destin), 512 (et dionysisme), 558 (triomphe), 558 et n. 4 (lectisterne), 563 (ludi Taur(e)i), 565-6 (φersu), 591 (Livres), 595-9 (haruspices).

Faléries 30 (échanges commerciaux précoces), 42 et 253 (les sortes, Mars), 249 n. 1 et 442 n. 2 (Juno Curitis), 310 et 427-8 (Minerve), 382 (Cérès, Loufir) 439 (Mercure).
Feronia v. index romain.
Fluusa- (osq.) 280 n. 2 ; ? Floso- (osq.) 60 n. 1, 280 n. 2.

Grabouio- (ombr.) 154, 161-2.

Hercule 433.
Herentas (osq.) 423.
Herulus (prén.) 254, 418.
Hirpi Sorani 418.

Iguvium 109, 154, 161-2, 300, 315 n. 1, 399, 426 ; v. Çerfo-, Grabouio-, Prestota, Tursa.

Junon 303-7.
Jupiter 213-4 (Indiges, Latiaris, Arcanus, Anxurus, Liber).

Lacinium (Junon Lacinia) 464-5.
Lanuvium 42 et 253 (lance de Junon) ; 304 (un mois de Junon), 305, 430-1, 448 n. 1 et 463 (Junon), 431 (sacerdotes Laniuini), 432 (Thorii).
Lavinium 361 (Pénates), 382-3 (Liber), 392 et 415 (Juturna), 415 (Castor, Dioscures), 416 et 446 (relations particulières avec Rome), 452-3 et 497 n. 2 (Enée « Lare »).
legio linteata samnite 206, 221, 525.
Loufir (fal.) 383.

Mars (etr. Marś-, Marès) **252-6** ; 418 (Trebula Mutuesca).
Mirikui (osq.) 439.

Ostie 25, 30.
φersu (étr.) 565-6.

Pomon- ou Pomono- (ombr.) 60 n. 1.
Préneste 42 et 253 (lance de Mars) ; 71, 339, 424 et n. 3 (Fortuna Primigenia) ; 72 et 263-4 (Depidii) ; 72 et n. 1, 266 et 331-2 (Caeculus); 214 (Jupiter Arcanus), 253-5 et 312 (ciste de P.), 303-4 (un mois à Junon), 429 (sort en 338), 254 et 418 (Herulus).
Prestota (ombr.) 255-6, 349.
Pythagore 518-520.

sacrati milites (samn.) 220-1.
Satricum 344 (Matuta).
Ségeste 454, 456 n. 1, 470 (lég. troyenne).
Soranus pater 418.

Tarente 355 (Damia), 444 n. 3 (et Tarentum, Terentum), 455 (Livius Andronicus), 492-3 (Caton), 511 (dionysisme).
Terracine 417 (Feronia).
Tibur 304 (un mois de Junon), 304-5 (Junon Curitis), 420 (sort en 338).
Tifata 413 (Diane).
Tiora Matiene 253 et 418 (oracle de Mars).
Trebula Mutuesca 416, 418 (Feronia), 418 (Mars).
Tursa (ombr.) 255-6, 426.
Tusculum 214 (Jupiter Maius), 237 n. 1 (Mamilii), 414-5 (Castor), 431 (sacerdotes Tusculani romains), 432 (Fontei), 446 (relations particulières avec Rome), 491 (Caton).

Véies 178 (Tolumnius), 293 (temple à trois cellae), 315-6 (le quadrige), 317 n. 1 et 452 (statuettes d'Enée), 463 et 496-7 (guerre de V. et guerre de Troie).
uesticatu, Vesticio- (ombr.) 329.
Virbius 410.
Vofiono- (ombr.) 154, 161 et n. 3.
Volsinies 346 (Veltune, Voltumna).

3. Grèce et Proche-Orient.

Aisklapios 443.
Aphrodite 423, 475, 534 ; A. Antheia 280.
Aphrodisias 535 et n. 1.
Apollon 442-3, 532-3. ; v. Delphes.
Arès 219, 251, 253, 475.
Artémis 413, 439, 475.
Athèna 254, 310-2, 475, 535 n. 2.

Carnéade 520, 523.
Karneia 394.
Charites 177 (Orchomène).
Cronos 281.
Cybèle 481-7.

daimôn 347 (et Lares), 367 (et Genius), 371 (et Manes).
Delphes 427 et 442 (consultations apocryphes), 477-8 (après Cannes), 532-3 (Sylla).
Dèmètèr 380-1, 384-5.
Dionysos 511-2, Dionysies 511.
Dioscures 44 (dokana, Sparte), 182 (et Aśvin), 220 (modèle de Mars en 282), 265 (inégalité), 360 (et Penates Publici de Rome).

Eileithyia 344.
Enyalios 274-5, 284-5.
Enyo 394, 535 n. 2.
Epicure 528.
Evhémère 489-90.

Hébè 210, 460.
Héphaistos 328.
Hèra 296 (argienne, poliade), 310, 475.
Héraklès 437-8, 475.
Hermès 439-40.
heroes 347.
Hestia 329.
Hippolyte 410.
Homonoia 403, 407.
Hygieia 443-4 et n. 1.

Leucothée 71.

Mā 486, 531, 535 n. 2.
Muses 438, 455.

Palémon 71.
Pan 351.
Perséphone 444-5.
Pluton 444-5.
Poseidon 278 n. 2 ; 393, 439, 475.
prosôpon 565-6.

Rhéa 281.

trittyes, trittoiai 248, 546.
Tykhè 424.

Velkhanos (crét.) 326 n. 1.

Zeus 187-9, 207, 284, 475-6.
« Zeus Hèra Athèna » 313-4 (au Phôkikon), 316-7 (dans les légendes d'Héraclès et de Troie).

4. INDE.

adhvara « sacrifice » (adhvan « chemin »), adhvaryu « prêtre actif » 571 et n. 1.
Agni 72 (naissance de Kārtikeya), 319-21 et 325-6 (les trois feux), 328 (et les poissons), 329 (place dans les énumérations).
animaux sacrificiels (cinq) 467.
Apāṃ Napāt 394 n. 1.
Arjuna 68 n. 1.
Aryaman et Bhaga 211-2.
aṣṭāpadī « vache pleine sacrifiée » 377-8.
aśvamedha « sacrifice du cheval » 235-8.
Aśvin 289 (étymologie) ; v. Nāsatya.
Atri 343.

Bhaga v. Aryaman.
bráhman (n.) « principe de la 1re fonction » brahmán (m.) « prêtre président, médecin du sacrifice » 34-35, 95-6, 149 n. 1, 221, 568 ; 570-1 (et adhvaryu), 571 n. 2 (et brāhmaṇa).
champs idéologiques de l'Inde et de Rome 129-103.

dhāman et ṛta 145 n. 1 (cf. fas et ius).
Dyauḥ 187, 411.

formules védiques précautionneuses 59 ; énigmatiques 71.

Gandharva 355 n. 1.

hotar « prêtre récitant » 570-1.

Indra 90 et 209 (et Trita), 196 (et le soma), 218 (étymologie), 220 (et la foudre), 221 (et les Marut ; danseur), 426 (« évoqué »).
iṣira, iṣmin « animé de furor guerrier » 221.

Karṇa, héros solaire 68 n. 1.
Kārttikeya 72 n. 1 (engendré par Agni-foyer).
kṣatra, principe de la 2e fonction 221, 289.

mariage 603-4.
Marut 221-2, 377-8.
marya « jeune guerrier (excessif) » 221-2.
Mitra v. Varuṇa.
« Mitra-Varuṇa, Indra, Nāsatya » 173, 182, 187, 250, 263.

Nāsatya (Aśvin) 175, 182, 263, 264-5, 289.

paryaṅga, paryaṅgya, « victimes jointes au cheval de l'aśvamedha » 236-8.
pathikṛt « faiseur de chemin » 574 et n. 1.
Pitaraḥ 371.
Pitu 391.
Puramdhi 278-9.
purohita « chapelain du roi » 35, 568.
Pūṣan 182, 388 n. 2.

rāj(an) « roi » 34-5, 95, 174, 235-6, 568 ; rājñī « reine » 32.
Rātrī « la Nuit » 68-70.
Ṛbhu « ouvriers des dieux, dieux ouvriers » 178 n. 2, 582.
ṛta « ordre cosmique, rituel, moral » 68, 96, 144.
Rudra 350 n. 1, 420-1.

śaṃs- « prononcer une parole qualifiante » 96 et n. 3.
Sarasvatī 250 (à la sautrāmaṇī), 307-8 (trivalente).
sautrāmaṇī « sacrifice d'un bouc, d'un bélier et d'un taureau à Indra bon protecteur » 248-250.
Savitar 379.
śraddhā « confiance religieuse » 96 et n. 2.

Trita 90.

udgātar « prêtre chef de chœur » 570-1.
Uṣaḥ, Uṣasaḥ « l'Aurore, les Aurores » 66-70.

Vāc 396.
varṇa (les quatre) 175.
Varuṇa et Mitra 90, 209 ; V., M. et le cheval 289.

Viśpalā 389.
Viśvedevāḥ 182.

yoṣ « intégrité, perfection mystique » 96 et n. 1.
yudh- « combattre » 221.

5. Iran.

Amәša Spәnta 329.
Anāhitā 251 n. 2 ; 309 (trivalente).
Ātar 329.

Drvāspā 251 n. 2.

Indra, un des archidémons 187-8.

mairya 221, 222.
Miθra 187-8.

Sādāh 380 n. 3 (lâcher d'animaux enflammés).

xšaθra « puissance » 214.

6. Germains.

Ases et Vanes (guerre) 82-84, 169.

Berserkir 213.

Elfes Noirs 171 n. 3.

Fenrir 342.
Freyja, Frigg 309.
Freyr 86-8, 262, 268.
Fulla 279.

Gullveig 87 et n. 1.

Hallgrímr (hallebarde de) 41.
Heimdallr 338-9, 411.
Helmingr 263 n. 2.

Magni 218.
Móði 218.

Nerthus 262, 268.
Njörðr 86-8, 262, 268.

Óðinn 86-8, 90 (et Týr), 196 (et le vin, l'hydromel), 338 (et Heimdallr) ; Othinus et Tor (Saxo) 267.
« Óðinn, Þórr, Freyr (Njörðr) » 173, 187.

Rígsþula 272.

Týr 90.
Þórr 86-8, 218, 220, 541 n. 3.

Víðarr 340 n. 5, 342.

7. Celtes.

áth (irl.) « gué » 334.

druide 34-5, 174, 568.

Fianna (irl.) 220.

Math (gall) 577.

Nechtan (irl.) 394 n. 1.

rhyd (gall.) « gué » 335.
rīx (gaul.) rí (irl.) « roi » 34-5, 95, 568.
rígain (irl.) « reine » 35.

Tuatha Dé Danann (talismans des) 178 n. 2.

8. Hittites.

euocatio (couleurs fonctionnelles) 426.

hā- « tenir pour vrai » 589 n. 2.
hašša- « foyer » 321 n. 2.

traité mitanien-hittite 182.

wan- « séduire » 422 n. 1.

9. Ossètes.

familles Nartes (les trois) 88-9.

prière générale (le Feu à la fin) 329.

10. Kâfirs.

Gîsh, Imrâ 74-5.

11. Tcherkesses.

deuotio 548 n. 1.

12. VARIA.

Afrique : sacrifice d'une bête pleine chez les Zaghawa Kobé du Ouaddaï 377 et n. 1.

Mélanésie : mana 36-48, 40 n. 1, 227-8.

13. INDEX DE L'APPENDICE.

Alpanu 668.
Alsir, Altria 668 n. 2.
Amatutun 663.
Ani 645, 658, 671, 673.
Animales (dii) 654.
*Apru (d'où Aprilis) 660 n. 1.
Ap(u)lu(n) 660.
Artumes 660.
Astarte (carthag.) et Uni 665-7.
Attalus philosophus 622, 628, 631.
Aχvizr 668.

Begoe, v. Vegoie.
bidental 631.

A. Caecina 621, 624.
Caeré 614, 662 n. 1, 665-7 ; v. Pyrgi.
calendrier brontoscopique 624-8.
Catmite 660-1.
χarun 677-80.
Cilen v. Superiores (dii).
Consentes (Complices) (dii) 630, 633, 633 n. 5, 635, 671, 672 ; v. θuf.
Cornelius Labeo 621, n. 2.
cosmologie 654 n. 2.
Culśu 678.
démons 677-80, 677 n. 2.
dieux 658-69 ; groupements de d. 669-76 ; d. suprême 669 n. 3 ; azoni, residui 671 ; v. Animales, Consentes, Superiores.

Eita (Hadès) 677, 679.
étrusque (langue) 613-9.

Fauores opertanei 671-3.
foie de Plaisance 637-40, 672-6 ; de Falerii Veteres 643-4 ; v. *hépatomancie*.
Fons 671, 674.
Fufluns 658 n. 3, 660.
C. Fonteius Capito 622 n. 1.
fulgur(i)ator 635 n. 1, 636, 645 n. 4.
fulmina v. manubiae.

haru- 635, 645 et n. 4 ; haruspices 653 n. 4, 654 n. 2, 656-8.
Hercle 645, 662-3.
hépatomancie étrusque 637-46 ; et h. chaldéenne 640-4 ; et h. hittite 642-3 ; et h. grecque 643-4.

interprétations étrusques de dieux grecs 659-52.

Janus (Ani) 638, 671-3.
Junon (Uni) 629 n. 1 (foudres), 645, 658, 659 ; 666 (Astarte) ; 669 et n. 2, 671, 673-4 (J. de Véies).
Jupiter (Tinia) 629-30 (foudres), 630 n. 3 (et les douze régions), 639-40 (sur le foie de Plaisance), 652 (et la prorogatio), 658-9, 671-6 ; 671 et 675 (J. Secundanus) ; 671 et 674 (Jouis Opulentia) ; cf. p. 196, n. 1.
« Jupiter Mars Quirinus » 649-50, 673.

Laran 659.
Lares 671, 673 ; Lars militaris 671, 673.
Lasa 668.
Leinθ 663-9.
Lemnos (inscription de) 616.
Libri 620-3, 623 (division) ; L. acherontici 623, 653-4 ; L. fulgurales 624-35 ; L. haruspicini 635-46 ; L. rituales 646-58 ; L. fatales 652.
lycien et *étrusque* 616 n. 2.
lydien et *étrusque* 616-7.
Lydus et les tonnerres 622, 624, 627-8.
Lymphae 671, 674.

Manto 664.
manubiae 629-35.
Mars 629 n. 3 (foudres), 650, 662-4 (Marès, Mariś-), 671, 673-4.
Martianus Capella 630, 640, 670-6.
Mean 669.
Meteorologica grecs 624, 632, 634.
Minerve 629 n. 1 (foudres), 659, 671, 673.
Mlaχ 665.
morts (monde des) 676-684.
mundus 647-9.

Neptune 641, 671, 674, Neθuns 645, 658-9.
Nigidius Figulus 622, 624, 646.
Nocturnus 670, 673 et n. 2.
Nouensides 671.

octatropos 633 n. 4.
Opulentia (Jouis) 671, 674.
orphisme 654 n. 1.
ostentaria 655-6.

Penates 633, 671, 673, 675 et n. 1.
φersipnai 677-9.
Pline et les foudres 628-35.
Pluton 671, 675, 679 n. 2.
Préneste (ciste de) 662-4.
prorogatio 631, 653.
puteal 631.
Pyrgi (inscriptions de) 614-5, 665-7.

quadrillage et *rosace* (foie de Plaisance) 639, 675-6.
Quirinus 671, 673-4.

regiones caeli (XII) 629, 630 et n. 3, 637, 639 (et bordure du foie de P.), 670-6.

saeculum 653.
Sanxuneta 639 n. 3.
Saturnus, Satres 629 n. 3 (foudres), 658, 673 n. 2, 675.
Selv(ans), Selva 645, 658 et n. 3, 675.
Sénèque et les foudres 628-35.
Seθlans 659.
sminθ- 662 n. 2.
Superiores et Inuoluti (dii) 630, 633 et n. 5, 635 ; = Cilen ? 640, 652, 672-3, 675-6.

Tages, Libri Tagetici 591, 623, 646 n. 1, 654 n. 1 ; cf. 41-42.
Tarquitius Priscus 621, 655-6.
Tecvm 638.
temples triples (3 cellae) 770 et n. 1.
Θesan 614 n. 2.
Tinia v. Jupiter.
tombes 676-7.
θuf-, θvf- 675-6 (= Consentes ?).
tivr 637.
Tuχulχa 678.
Turan 660, 663.
Turms 660.
Tyrsenos 616.

Uni v. Junon.
usils 637.
Vanθ 678.
Vegoie (Begoe), Libri Vegonei 591, 623.
Veltune, Voltumna 617 n. 1.
Vel(χans ?) 645, 659.
Vetisl 639-40, 658, 672.
Vilae (Iolaos) 661, 665.
Vitruve, sur la répartition des temples 649-50.
uolumen (des morts) 679 et n. 5.
Vulcanus Jouialis 670-1, 673 n. 2, 679 n. 4.
Vulcatius 653 n. 3.

zodiaque à 11, à 12 signes 633.

PRINCIPAUX TEXTES DISCUTÉS.

Arn. *Gent.* 2, 67 (lectus genialis), pp. 365-6 ; 3, 40 (Palès masculin), p. 385-6 ; 6, 11 (Mars-lance), p. 43.

Cass. Dio 43, 24, 4 (Equus October), p. 166 et n. 2 (contre Rose, p. 218, n. d).
Cato *Agr.* 83 (pro bubus), pp. 245-6 ; 141 (lustratio agri), pp. 242-4.

Fest. (L^2) 295-296 (Equus October), p. 218 ; 299-300 (ordo sacerdotum), p. 155 ; 302 (spolia opima), pp. 178-80.

Lapis Niger, pp. 99-103.
Liv. 1, 10, 1-2 (fondation des flamines majeurs), p. 164 ; 1, 21, 4 (les fl. maj. et Fides), pp. 156-8 ; 1, 24, 7 (formule des fetiales), pp. 106-8 ; 1, 32, 6 (formule des fetiales), p. 106 ; 8, 9, 6 (formule de la deuotio), pp. 108-10 ; 22, 1, 17-19 (après la Trébie), pp. 461-5 ; 22, 9, 7-11 (après Trasimène), pp. 469-73 ; 22, 10, 8 (lectisterne de 217), pp. 474-6 ; 27, 37, 7-15 (cérémonies de 207), pp. 479-81.

Macr. 3, 9, 7 (si deus si dea... dans l'euocatio de la Junon de Carthage), pp. 59, n. 2, 468 n. 1.
Mart. Cap. 1, 45-47 (les trois premières régions du ciel), pp. 670-6.

Ov. *F.* 4, 731-734 (sanguis equi aux Parilia), pp. 231-5.

Paul (L²) 214 (lectus genialis), pp. 365-6 ; 326 (Equus October), pp. 229-31.
Plin. *N.H.* 2, 146 (Feronia), p. 417.
Plut. *Rom.* 11, 1-5 (mundus, sillon), pp. 647-9 ; 29, 2 (Marslance), pp. 42-45 ; *Syll.* 12, 4-7 (Sylla et Apollon Pythien), pp. 532-3.
Pol. 3, 25, 6 (Jupiter Mars Quirinus), pp. 283-5 ; 12 4b (Equus October), pp. 229,230.
Prop. 4, 1, 9-32 (les trois tribus), p. 176 ; 4, 1, 19-20 (curtus equus aux Parilia), pp. 231-5.

Serv. *Georg.* 1, 21 (Veruactor, etc.), pp. 51-5 ; 3, 1 (Palès masculin), p. 386 ; *Aen.* 1, 42 (Jupiter Junon Minerve en Etrurie). p. 629 n. 1 ; 1, 292 (Mars et Quirinus), pp. 272-3 ; 6, 603 (lectus genialis), pp. 365-6 ; 6, 860 (Mars et Quirinus), pp. 272-3 ; 7, 800 (Feronia), p. 417 ; 8, 3 (Marslance), pp. 42-5 ; 8, 663 (Salii in tutela Iouis Martis Quirini), pp. 158-9.

Varr. *L. L.* 5, 74 (les « dieux de Titus Tatius »), pp. 181-2 (v. 181 n. 2 et 277 sur le sens donné dans ce livre à l'expression) ; 6, 88 (convocation des comices centuriates, J. Bayet), p. 270 ; *R. R.* 2, 5, 1 (les deux Palès), p. 386-7.
Vitr. 1, 7 (répartition des temples), pp. 649-50.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE 7
LISTE DES ABRÉVIATIONS 13

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

I. Incertitude de l'histoire des premiers siècles 21
II. Histoire politique et histoire religieuse 31
III. La religion romaine la plus ancienne : *numen* ou *deus* ?. 36
IV. Le type des dieux romains 49
V. La mythologie perdue : l'exemple des *Matralia* 63
VI. De la mythologie à l'histoire 76
VII. L'héritage indo-européen à Rome 94
VIII. Conservatisme de la religion romaine : le cas du *iuges auspicium* 98
IX. Valeur des témoignages formulaires 104
X. Les érudits romains 111
XI. La prétendue « révolution pontificale » 116
XII. Quelques caractères de la religion romaine 126
XIII. Équilibres dans la religion romaine 131
XIV. Le vocabulaire du sacré 142
XV. Intention du livre 147

PREMIÈRE PARTIE

LES GRANDS DIEUX DE LA TRIADE ARCHAÏQUE

Chapitre premier. — La triade archaïque : les données 153
Chapitre II. — Interprétation : les trois fonctions 160
Chapitre III. — Jupiter 187
Chapitre IV. — Mars 215
Chapitre V. — Quirinus 257
Chapitre VI. — La triade archaïque, compléments 283

SECONDE PARTIE

THÉOLOGIE ANCIENNE

Chapitre premier. — La triade capitoline 291
1. Jupiter Capitolin 291
2. Junon 299

3. Minerve..... 310
4. La triade capitoline..... 313
Chapitre II. — Les feux du culte public..... 318
Chapitre III. — Cadres..... 333
1. Les commencements..... 333
2. Les temps..... 339
3. Les lieux..... 346
Chapitre IV. — L'homme..... 362
1. Le vivant..... 362
2. Les morts..... 369
Chapitre V. — Forces et éléments..... 375
1. Troisième fonction..... 375
2. Seconde et première fonctions..... 394

TROISIÈME PARTIE

EXTENSIONS ET MUTATIONS

Chapitre premier. — Abstractions personnifiées..... 399
Chapitre II. — Les dieux des voisins..... 409
Chapitre III. — Les dieux de l'ennemi..... 425
Chapitre IV. — Les dieux des marchands..... 432
Chapitre V. — Les premiers dieux grecs..... 441
Chapitre VI. — Essai de chronologie..... 446
Chapitre VII. — La religion pendant la seconde guerre punique.. 457
Chapitre VIII. — Premiers témoignages littéraires..... 488
Chapitre IX. — Nouveautés idéologiques..... 494
Chapitre X. — Poussées et résistances..... 508
Chapitre XI. — Les guerres civiles et la religion..... 521

QUATRIÈME PARTIE

LE CULTE

Chapitre I. — *Sacra publica*..... 545
Chapitre II. — *Sacerdotes*..... 567
Chapitre III. — *Signa* et *portenta*..... 584
Chapitre IV. — Notes sur les cultes privés..... 600
Appendice, La religion des Étrusques..... 611
Remarques préliminaires..... 611
Les « libri » des Étrusques..... 620
Libri fulgurales..... 624
Libri haruspicini..... 635
Libri rituales..... 646
Les dieux..... 658
Groupements de dieux..... 669
Le monde des morts..... 676
Index..... 681