

B i b l i o t h è q u e
des
SCIENCES
HUMAINES

Fêtes romaines
d'été et
d'automne

suivi de

Dix questions romaines

par

GEORGES DUMÉZIL

nrf

Éditions Gallimard



GEORGES DUMÉZIL

Fêtes romaines
d'été et d'automne

suivi de

Dix questions romaines

DEUXIÈME ÉDITION



GALLIMARD

acutissimo commilitoni
leni amico

RENATO ETIEMBLE

PRÉFACE

Ce livre s'est formé à l'appel de plusieurs besoins.

M'étant beaucoup occupé, depuis trente ans, de la religion romaine archaïque, soit par des analyses soit dans la comparaison, ayant même consacré un gros livre à reconstituer la théologie qui la soutenait, je sentais avec un déplaisir croissant que quelque chose d'essentiel échappait à ma prise. La théologie est un grand corps d'idées, une conjointure dont il ne s'agit que de déterminer les divisions, les points singuliers, les articulations. La pratique religieuse est au contraire un *continuum* vécu qui s'adapte aux circonstances périodiques ou accidentelles, en s'appuyant certes sur la théorie sans laquelle rien n'aurait de sens, mais avec une grande souplesse dans les choix, dans les combinaisons, dans les séquences. Pour la religion publique, le principal cadre de cette pratique est le calendrier et, dans le calendrier, le tableau des fêtes fixes. Il me paraissait donc nécessaire de suivre la théologie dans sa distribution annuelle qui la met parfois mal à l'aise, la tiraille, la désarticule, mais qui n'en est pas moins sa justification et la raison de sa durée.

Depuis un siècle, le calendrier a donné lieu à quantité d'études, dont la plupart ont marqué un progrès et dont la dernière, le livre de M^{me} Agnes Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton (1967), est une des plus importantes. Mais c'est par le ferial que le calendrier intéresse l'historien de la religion, et le ferial comme tel, en tant qu'ensemble de fêtes fixes, a obtenu moins d'attention que l'organisation des mois. Ce retard, cette réserve sont dus pour une part à ce qui semble être l'un des résultats les plus certains de l'étude du calendrier : avant la réforme stabilisatrice de Jules César, avant du moins le dernier état préjulien, déjà relativement stable, dont témoignent les Fastes d'Antium, les mois, que semblent se disputer le rythme de la lune et celui du soleil, n'étaient pas fermement attachés aux saisons naturelles. Certes des procédés de correction, des intercalations, variables de forme et d'ampleur sans doute et sans périodicité, annulaient de temps à autre ce glissement perpétuel, mais on a des raisons de penser

qu'à certaines époques de trouble ou de négligence, la disparité était de plusieurs semaines, voire de plusieurs mois. Dès lors, un des principaux points d'appui indispensables pour l'interprétation de n'importe quel ferial, paraît se dérober : est-il possible de parler de fêtes d'équinoxes ou de solstices, ou de fêtes agraires liées par nécessité à un moment précis du temps annuel, quand les jours sur lesquels on est tenté de placer ces étiquettes sont voués, d'année en année, à se déplacer ? Pour prendre un exemple, ai-je le droit de parler de « fête de solstice d'hiver » à propos des Divalia, fête de Diva Angerona ? Certes, Angerona porte dans son nom les « *angusti* » *dies*, les jours les plus « étroits » de l'année, et le seul trait singulier qu'on connaisse d'elle rejoint des représentations attachées ailleurs à des moments d'alarme solaire, début d'hiver ou éclipse ; certes encore, dans le calendrier julien, les Divalia occupent théoriquement le jour même du solstice d'hiver : mais n'est-ce pas là un état de choses trop récent pour éclairer la valeur originelle de la déesse et de sa fête ? Cette objection, qui a ralenti, presque paralysé l'étude, n'est pas fondée. Comme beaucoup de peuples, les Romains ont été embarrassés par la discordance entre le total des jours des douze lunaisons et le total des jours de l'année solaire, mais ils avaient du bon sens et savaient observer le ciel. En dehors des quelques cas de grand dérèglement que les érudits modernes mettent volontiers en vedette, on peut être sûr que les coussinets de jours intercalaires intervenaient assez souvent pour que les fêtes, fixes dans les mois, ne perdissent pas, par le glissement de leur support, le sens qu'il faut bien penser qu'elles avaient dans l'année. En dehors du solstice d'hiver, trop d'exemples imposent cette conception : les Parilia du 21 avril, fête des troupeaux, époque recommandée pour l'accouplement des moutons, ne pouvaient pas, sous peine de devenir absurdes, s'éloigner beaucoup de ce point du printemps ; les Consualia et les Opiconsivia des 21 et 25 août ne se concevaient qu'au moment réel, annuel, de la mise en dépôt de la moisson récoltée ; comment les Vinalia rustica, destinés à écarter les tempêtes des grappes qui achèvent de mûrir, auraient-ils pu, sans se voir rapidement ramenés dans le rang, quitter leur poste du 19 août ? L'étude de la distribution des fêtes, de leurs éventuels rapports de solidarité ou d'opposition, est donc possible, et non pas seulement lorsqu'il s'agit des « fêtes de troisième fonction », liées aux rythmes de la nature, mais, du même coup, pour les

rituels de deuxième et de première fonctions, disons en gros de Mars et de Jupiter, qui se trouvent répartis parmi elles.

*

Que cette étude, œuvre de longue haleine, commence ici par les mois d'été et d'automne, résulte de circonstances plus personnelles. Il y a deux ans, dans la première partie de *Mythe et épopée* III, intitulée « La saison des rivières », j'espère avoir gagné quelques clartés sur l'intention des Neptunalia du 23 juillet et entrevu des rapports entre cette fête et celles qui l'avoisinent. D'autre part, dans des essais plus anciens, j'avais abordé certains aspects de la fête centrale d'octobre, l'October Equus des Ides, qui n'est évidemment qu'une des cérémonies martiales du mois ; éclairé aussi le parallélisme et l'inversion qui justifient la coexistence des deux groupes que forment les Consualia et les Opiconsivia d'août (21 et 25), les Consualia et les Opalia de décembre (15 et 19). Il était donc tentant de prendre sous un seul regard toute la moitié du ferial annuel qui s'étend du solstice d'été au solstice d'hiver. C'est ce projet qui est, à gros traits, réalisé ici, sous deux réserves : j'ai laissé de côté, au début, la première des *feriae statinae* de juillet, les Nones Caprotines du 7, quitte à la retrouver en appendice, et parce qu'un autre chercheur, M. Paul Drossart, vient de l'interpréter brillamment avant moi, et parce que cette interprétation la rattache non à ce qui la suit, mais à ce qui la précède, à ce que j'ai appelé « La saison de l'Aurore » ; symétriquement, j'ai laissé de côté, en décembre, les Saturnalia du 17, et parce que cette fête semble se rattacher non à ce qui la précède, mais à ce qui la suit, c'est-à-dire au grand ébranlement de toutes choses que marquera le solstice, et parce que je ne suis pas encore en état de préciser cette impression.

*

Deux autres convenances enfin m'ont invité à cette étude particulière. Ovide, notre grand maître, n'a pas pu ou n'a pas voulu continuer ses Fastes au-delà du mois de juin et les derniers livres, du septième au douzième, n'ont pas été écrits : il m'a donc paru charitable, et utile, de commencer par ces saisons orphelines. Mais surtout, du fait de la carence d'Ovide peut-être, pour d'autres raisons aussi, la plupart des fêtes qui remplissent cette période ou bien sont restées jusqu'à présent de franches énigmes, acceptées comme telles, ou bien ont été soumises à de tels traitements par les écoles des dernières générations que les choses les plus claires y sont devenues obscures : j'ai donc entrepris d'affronter les sphinx et de démonter les artifices. Ce déchiffrement et ce nettoyage aboutissent ici, pour ce deuxième semestre de la vie religieuse de Rome, à une vue d'ensemble certainement plus simple et plus cohérente que celle que paraît devoir imposer le premier.

*

Les moyens de l'exploration varient naturellement avec la matière, sous la règle commune qu'aucun des éléments de ces dossiers généralement minces ne soit négligé.

Pour les fêtes qu'on pourrait grouper sous la rubrique « les Travaux et les Jours », la solution est le plus souvent demandée à la seule philologie latine et ce sont les traités des agronomes qui la fournissent : il suffit de considérer les travaux qui se font ou se commencent au moment précis où les rites sont célébrés. L'analyse des « mythes de fêtes » (ainsi pour les Lucaria, les Neptunalia) peut compléter ou nuancer l'image ainsi formée. En revanche, l'étymologie n'est utilisée que quand elle est évidente (ainsi pour les Meditrinalia) ; dans les autres cas, si une interprétation, proposée pour d'autres raisons, de la fête ou de la divinité suggère une explication du nom demeuré jusqu'à présent rebelle, cette explication, conséquence heureuse, constitue un renfort, non un fondement de cette interprétation (ainsi pour les Furrinalia).

Pour l'October Equus, l'analyse directe des données romaines révèle bien l'intention de la fête, mais seule la comparaison, déjà ébauchée dans plusieurs études, avec une cérémonie indienne homologue, en assure l'antiquité. Le « Sacrifice du Cheval » védique ayant trouvé place, entre-temps, dans une théorie générale et structurée des sacrifices royaux, c'est toute cette théorie qu'il faut d'abord exposer et qui, à son tour, permettra de reconnaître à Rome, en dehors de l'été et de l'automne, des homologues archaïques des autres rituels royaux de l'Inde.

Bref, n'appartenant à aucune école, j'ai pris les éléments d'explication là où ils se proposaient, attentif à situer chaque problème sur son vrai niveau : purement romain ici, là déjà indo-européen. Dans tous les cas, je m'en suis tenu à des esquisses, détaillées certes, mais sans prétention à l'éternité. L'important était de donner les lignes maîtresses des raisonnements, les moyens d'une démonstration, les appuis d'une hypothèse ; les critiques qui seront formulées, le progrès de la recherche modifieront certainement la mise en œuvre, qu'il était dès lors inutile de pousser plus loin.

Deux conséquences de ce choix, qui résultent aussi d'un parti pris plus général, sont que les notes seront clairsemées et les controverses rares et courtes. Une des maladies de l'érudition moderne est l'hypertrophie des premières : les notes *up to date* alignent parfois dix, vingt références, davantage même, des sortes de bibliographies croupion qui, n'étant ni classificatoires ni critiques, ne garantissent même pas que l'auteur a eu recours à tout ce qu'il nomme, et qui encombrant la moitié inférieure des pages, à la manière des vastes décharges qui rendent peu amènes les abords de certaines villes. Il faut réagir contre cette forme spéieuse de pollution et ne pas citer tout ce qu'on connaît, tout ce qu'on a lu et qui ne concerne pas directement le point qu'on examine. Quant aux controverses personnalisées, une longue expérience m'a convaincu de leur peu d'utilité ; il ne faut d'ailleurs pas se croire tenu de réfuter toute objection, de faire face à toute opinion contraire ; il ne sert à rien notamment de discuter sur des désaccords particuliers avec des auteurs dont la logique – postulats, procédés – est trop éloignée de celle qu'on pratique ; mieux vaudrait se borner à confronter les principes, mais cela même prendrait sans profit du temps et de la place. En conséquence, aucun débat ne sera ici engagé avec

plusieurs des plus récents historiens de la Rome primitive ou de la religion romaine : parmi les *natu minores*, Robert E.A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge (1970) ; Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Heidelberg (1970) ; parmi les *aequales*, malgré la séduction d'une grande œuvre, mon ami Andreas Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg (1974) : dès le second chapitre, « Matriarchale Gesellschaftsordnung und Dreiteilung », il est clair que nous divergeons dans la lecture, l'énonciation des mêmes données.

*

Dix Questions Romaines sont jointes à ce petit livre.

Les quatre premières, relatives à l'October Equus, compléteront ce qui aura été dit de ce sacrifice dans la seconde partie de l'étude du ferial. Avec de nouveaux moyens, elles traitent toutes un même point fondamental, un contre-sens à facettes maintes fois dénoncé et sans cesse renaissant : l'interprétation du dieu Mars, en particulier de son rituel des Ides d'octobre, dans la ligne de Wilhelm Mannhardt. Mars agraire, Mars dieu de la végétation, le Cheval donneur de fécondité, l'étrange solidarité supposée entre le sacrifice d'octobre et les Parilia d'avril, trouvent toujours de fougueux ou d'ingénieux défenseurs. Il faut examiner leurs raisons.

Les Questions 5 et 6 – les seules qui reprennent des articles déjà publiés – appliquent à deux divinités énigmatiques, (H) elernuset Vacuna, la règle qui a été rappelée plus haut : utiliser simultanément, sans rien négliger, toutes les données de dossiers évanescents. La Question 7, dans le même sens, concerne une déesse mieux connue, Fortuna, mais dans un contexte qui, depuis trois siècles, embarrasse, à tort, je crois, les exégètes d'Horace.

Les Questions 8, 9 et 10 sont des prolongements de la seconde et de la troisième partie de *Mythe et épopée* III, et seraient mieux placées dans une seconde édition de ce livre, s'il arrive qu'il y en ait une. Mais je suis pressé, pour plus d'une raison. La neuvième Question n'est pas de moi : elle reproduit pour l'essentiel l'article où M.

Paul Drossart a su donner un sens à une étrangeté de la légende qui justifie la fête des Nones Caprotines.

*

Les chapitres de l'étude du ferial aussi bien que les Questions Romaines sont répartis en sections dont chacune est introduite par une courte préface commune. La matière du livre est de telle nature, en effet, qu'il sera certainement plus souvent consulté que lu continûment. Je souhaite que les consultants ne se bornent pas à la page, au chapitre ou à la Question qui les intéressent directement, mais qu'ils les laissent au moins enracinés dans le petit ensemble qui contribue à les justifier. Il est insuffisant, par exemple, pour l'intelligence des Lucaria, de lire le chapitre qui leur est consacré ; il faut les observer à leur place dans la section que couvre le titre plus général « Les eaux et les bois ». De même les quatre Questions qui concernent le Cheval d'Octobre sont inséparables et l'ordre d'exposition n'est pas sans importance.

*

Une partie de ce livre a été préparée dans des séminaires, à l'Université de Los Angeles en 1971, une autre dans une série de conférences à l'Université de Liège en 1972. Je remercie mes collègues et amis Jaan Puhvel et Jacques Duchesne-Guillemain d'avoir ménagé ces fructueuses rencontres.

Vernonnet, août 1975.

LE BON USAGE DE LA NATURE

Les eaux et les bois

Introduction

Passé les Ides de juillet, qui sont occupées, comme les Ides de tous les mois, par des feriae de Jupiter et aussi, depuis la fin du quatrième siècle, par un défilé religieux de la cavalerie, transuectio equitum, bien naturel au cœur de la saison guerrière, l'observateur rencontre une des plus grandes difficultés que lui réserve le férial romain : le groupe que forment les fêtes de la deuxième quinzaine, distribuées sur quatre jours impairs consécutifs, les doubles Lucaria, du 19 et du 21, les Neptunalia du 23 et les Furrinalia du 25. La seule fête de ce quatuor dont l'intention soit établie est la troisième. Encore ce progrès est-il récent. Jusqu'en 1967, tout ce qu'on pouvait en dire se réduisait, avec quelques bribes de rituel, au peu que l'on savait ou devinait du plus vieux Neptune, dieu de toutes les eaux : Neptune, dit le principal commentateur de Virgile, Georg., 4, 29, fluminibus et fontibus et aquis omnibus praeest. C'est en 1967 que Michel Ruch fit remarquer qu'il existe, dans l'histoire légendaire de Rome, un mythe, sinon « le » mythe, des Neptunalia¹ : le récit du débordement miraculeux du lac Albain et de ce qui s'ensuivit, vers la fin de la guerre de Véies, juste avant l'entrée en scène du fatalis dux, M. Furius Camillus. En 1973, dans la première partie de Mythe et épopée III, j'ai exploité cette donnée à l'aide de considérations comparatives qui ont précisé l'objet principal de la fête : célébrée à l'ouverture de la période caniculaire, au moment où l'eau se fait rare et où les rivières se tarissent, elle prétend obtenir de Neptune que les hommes continuent à disposer d'une masse d'eau terrestre suffisante.

Les autres fêtes du groupe sont des énigmes. Aux Lucaria est bien rattaché un aition, une légende de fondation, et la dérivation du nom paraît claire, mais, à première vue, l'aition est artificiel et le mot lūcus a plusieurs acceptions : à laquelle faut-il s'adresser ? Et que signifie la distribution de la fête sur deux jours ? La situation est plus mauvaise encore pour les Furrinalia, qui n'ont pas d'aition et dont la déesse, originairement assez importante pour qu'un des douze flamines mineurs lui fût affecté, porte un nom inexpliqué, lequel apparaît plus tard au pluriel, désignant des « nymphes Furrinae » : les Romains du premier siècle avouaient eux-mêmes ne plus savoir ce qu'elle représentait.

Ces données ne permettent d'analyse directe ni dans un cas ni dans l'autre et ne fournissent pas de point d'appui pour des opérations comparatives. Sommes-nous pour autant démunis ? Je ne le pense pas. Comme il arrive souvent avec les dossiers trop pauvres ou trop riches, ce sont des considérations extérieures et simples, de pure forme, qui vont orienter l'enquête : les places respectives de ces fêtes dans le calendrier suggèrent un programme de recherches.

Premier point : leur groupement peut n'être pas fortuit, révéler entre elles des rapports essentiels. Depuis Georg Wissowa, on sait que, dans beaucoup de cas, deux fêtes séparées par un intervalle de trois jours, comme sont ici les premiers Lucaria et les Neptunalia, les seconds Lucaria et les Furrinalia, répondent, de points de vue différents, à une même préoccupation. On a moins remarqué, mais c'est un fait, que deux feriae statuae consécutives, c'est-à-dire séparées par l'intervalle minimum d'un jour, sont souvent complémentaires : ainsi, le 19 et le 21 avril, les Cerialia, fête des cultures, et les Parilia, fête des troupeaux ; le 9 et le 11 juin, les Vestalia, fête du foyer terrestre, et les Matralia, fête de l'aurore ; au début de juillet, le 5 et le 7, associés dans un même aition, les Poplifugia qui simulent le désarroi des hommes et les Nones Caprotines qui commémorent la victoire des femmes ; probablement aussi, le 21 et le 23 février, les Feralia célébrés sur la frontière du monde d'en haut et du monde d'en bas, la tombe, et les Terminalia, célébrés sur la limite entre domaines horizontaux, la borne. Dans la seconde quinzaine de juillet, les deux jours des Lucaria sont évidemment solidaires : ne seraient-ils pas complémentaires ? Complémentaires aussi les Neptunalia et les Furrinalia ?

D'autre part, quelle que soit l'orientation précise des Lucaria, le mot lūcus nous adresse aux bois comme les Neptunalia aux cours d'eau et les Furrinalia à une déesse qui, évoluant, s'est démultipliée en nymphae. Cette double orientation donne à penser que la nature terrestre où vit et dont vit l'homme, ce que nous appelons depuis peu l'environnement, peut être l'objet ou l'un des objets principaux du groupement des quatre fêtes, et cela suffit à désigner le lieu géométrique des données – s'il y en a – qui en résoudront les énigmes. Recourons donc aux auteurs qui traitent systématiquement des rapports de l'homme avec ce qui l'encadre, et notamment des travaux saisonniers par lesquels il aménage ou entretient ce cadre, bref aux agronomes, Caton, Varron,

Columelle, Palladius. De fait, dans beaucoup de passages, ces maîtres attentifs ne se contentent pas de décrire minutieusement ce qui est pour eux l'essentiel, les soins requis par les diverses cultures aux divers moments de l'année ; il leur arrive aussi de prescrire de quelle manière, en quel temps une terre doit être préparée pour l'exploitation, pour l'occupation. En particulier ils s'intéressent aux bois et aux eaux courantes. C'est sous ces ombrages et dans cette fraîcheur qu'il nous faut les consulter.

Nous considérerons d'abord les Neptunalia, déjà interprétés, mais dont l'interprétation, dans la perspective qui vient d'être définie, s'ouvre à un important complément. Puis nous passerons aux Furrinalia. Puis, traversant la période caniculaire, nous dirons quelques mots de ce qui apparaît, à première vue, comme une des fêtes de ce groupe détachée en arrière-garde, une fête qui concerne encore des eaux, les Portunalia du 17 août. Si nous réussissons dans cette étude où nous bénéficions du point d'appui que constituent les Neptunalia, nous serons mieux armés pour relever, selon la même méthode, le défi des Lucaria.

¹ *Revue des études latines*, 44, 1967, p. 333-350

Eaux de surface et dérivations

NEPTVNALIA

La légende du débordement du lac Albain au lever de la Canicule, c'est-à-dire à la fête de Neptune (23 juillet), est parallèle à la légende irlandaise du débordement du puits de Nechtan, mais se prolonge par un épisode qui lui est propre et qui n'était pas nécessaire : la division de l'eau déborcée en fossés et canaux par les ingénieurs de Rome. Or l'un des deux travaux hydrauliques prévus et longuement décrits par l'agronome Palladius pour le temps caniculaire est justement l'établissement des dérivations et des canalisations. En sorte que la fête de Neptune doit non seulement concerner les cours et les surfaces d'eau libre que la saison menace d'assèchement, mais aussi confier au dieu la protection de cette province de l'industrie humaine.

L'essai de 1973 a montré, derrière les Neptunalia, l'historicisation d'un mythe fort ancien, indo-européen¹. Pour nous en tenir au plus proche, de même que le « puits » du dieu irlandais Nechtan (**Nept-o-no-*), réagissant à un sacrilège, a débordé et ouvert jusqu'à la mer une rivière d'abord fatale à la coupable, puis, sous le nom de Boyne, bénéfique au pays², de même, au lever de la Canicule, c'est-à-dire en théorie le jour de la fête de Neptune (**Nept-ū-no-*), le lac tapi dans un ancien volcan du Latium, réagissant à l'accomplissement vicieux de rites officiels, a débordé et vomi vers la mer une rivière dévastatrice et de mauvais augure que les Romains, après *procuratio* du prodige, ont détournée et remplacée par de bénéfiques canaux³. Le sens du mythe, et donc l'intention de la fête à laquelle il est attaché, est clair : le mythe raconte, en forme de calamité corrigée, comme un excès destructeur ramené à l'utile mesure, ce que les hommes souhaitent au moment où l'extrême chaleur réduit ou même suspend le cours des eaux⁴.

Arrêtée à ce point, l'explication comparative du récit romain laisse cependant un problème sans solution : il contient trop d'événements. Dans la légende irlandaise, la faute de Bóand et son châtiment par la production d'une rivière qui la poursuit et la noie forment tout le drame ; en particulier, après le châtiment, la rivière subsiste et devient « bonne » sans nouvelle intervention humaine ou surnaturelle, sans péripétie. Selon l'annalistique romaine au contraire, après la production monstrueuse de la rivière, les dieux, d'une part, exigent des Romains une réparation religieuse et, d'autre part, enseignent aux mêmes Romains le moyen de supprimer la rivière tout en tournant au « bien » les suites de l'éruption liquide.

La première partie de ce prolongement ne fait pas de difficulté : étant donné les circonstances de la faute et selon les usages romains, l'affaire ne pouvait pas se régler autrement. Le coupable n'est pas, comme en Irlande, un individu et la faute n'est pas privée. C'est Rome entière, engagée par l'erreur rituelle de ses plus hauts magistrats, qui se trouve en état de sacrilège. Comme Rome ne devait pas, ne pouvait pas périr et, de fait, n'a pas péri, il fallait bien que, par oracle ou par devin, un moyen de *procuratio* lui fût prescrit et qu'elle l'appliquât avec succès. Telle est la justification dont je me suis contenté en 1973⁵. Elle est valable. Mais elle n'explique pas la seconde partie du prolongement qu'elle devrait même, normalement, rendre inutile.

Le prodige du lac Albain en effet, comme tout prodige, manifeste la colère des dieux et, selon la doctrine romaine ancienne, il n'est besoin que de découvrir et de supprimer la cause de cette colère : une fois refaits correctement les rituels qui, mal accomplis, avaient constitué l'offense, tout devrait rentrer automatiquement dans l'ordre, le débit monstrueux des sources cachées dans le lac devrait s'arrêter et, n'étant plus alimentée, la masse d'eau déjà déversée sur la plaine devrait disparaître par le jeu des lois naturelles, infiltration ou évaporation. Or, c'est autre chose qui se produit, ou plutôt les avis divins, outre la *procuratio*, commandent aux Romains une opération d'un tout autre genre, entièrement profane et technique : la rivière issue du lac Albain doit être détournée du cours qu'elle a pris selon la pente, doit être captée soit par *deriuatio* (Tite-Live 5, 15, 12) ou *deductio* (Cicéron, *De diuin.* 1, 100 ; 2, 33), soit par un « canal caché » où elle s'engagera tout entière (κρουπτῇ

διώρυγι, Zonaras 7, 20), ou bien dispersée dans un réseau de tranchées où elle disparaîtra complètement, cette dernière variante, la plus fréquente, entraînant comme conséquence heureuse – *ad utilitatem agri* (Cicéron) – l'irrigation des champs⁶. Voici, par exemple, la présentation que fait Plutarque (*Cam.* 4, 6-7) :

La réponse qu'apportaient [les consultants envoyés à Delphes par le Sénat] déclarait qu'il y avait eu de la négligence [en réalité, un *uitium* dirimant] dans l'accomplissement de certaines cérémonies traditionnelles des Fêtes Latines. Quant aux eaux du lac Albain, elle enjoignait de les empêcher autant que possible d'atteindre la mer et de les faire remonter jusque dans leurs anciennes limites ou, si l'on n'y parvenait pas, de les détourner vers la plaine par des canaux et des tranchées (ὀρύγμασι καὶ τάφοις ; cf. Denys d'Hal. 12, fragm. 16, ὀρύγμασι καθ' ἕτερα χωρία γενομένοις de manière qu'elles s'y perdissent.

Et voici celle de Tite-Live 5, 16, 9, suivant qui le débordement ne s'est pas produit, mais seulement une crue menaçante du lac à l'intérieur du cratère :

Romain, dit l'oracle d'Apollon, fais en sorte que l'eau albaine ne demeure pas captive du lac, son récipient, et garde-toi de laisser couler jusqu'à la mer une rivière qu'elle aurait produite. Tu l'enverras à travers les champs pour les irriguer et, la dispersant en ruisseaux, tu la feras disparaître *emissam per agros rigabis dissipatamque riuis exstingues*⁷).

Cette solution compliquée d'une difficulté simple, ai-je dit après d'autres, a dû être inspirée aux artisans de l'histoire romaine par l'existence, qu'on peut encore aujourd'hui vérifier, d'un émissaire artificiel du lac Albain, d'une perforation maçonnée et voûtée, pratiquée dans le corps de la montagne un peu au-dessous de la surface du lac et destinée en effet à transporter l'eau dans la plaine⁸. Cela est vraisemblable, mais notre embarras n'en est que déplacé : comme ce percement de la montagne est très probablement un travail étrusque, pourquoi l'histoire romaine attend-elle le début du quatrième siècle pour le faire entreprendre et le présente-t-elle comme la conséquence d'un événement qui ne le commande ni ne le suggère, le prétendu débordement du lac ? En d'autres termes, pourquoi cette prescription d'un détournement, d'une domestication des eaux comportant le percement du flanc montagneux et l'établissement de canaux est-elle « accrochée », comme une suite et

une conclusion, au récit de la naissance d'une rivière dévastatrice qui sert de mythe, le 23 juillet, à la fête de Neptune ?

Descendons des légendes aux réalités, aux soucis des hommes, et posons la question symétrique : à quoi le paysan est-il occupé à la saison où le débordement légendaire du lac, après ses premiers ravages (Plutarque, Denys, etc.) ou simplement après sa montée menaçante dans le cratère (Tite-Live), est censé se prêter aux calculs et aux opérations des ingénieurs de Rome ? A considérer la liste de travaux que la science agronomique prévoit pour le temps caniculaire, on est frappé par la prédominance de ceux qui concernent les eaux. Si le bref catalogue de Columelle n'en dit rien, et d'ailleurs n'avait pas à en parler puisqu'il ne retient que les indications proprement et immédiatement agricoles⁹, en revanche, dans le long exposé de Palladius, qui se veut exhaustif, les trois quarts du neuvième livre, consacré au programme du mois d'août, concernent des ouvrages hydrauliques.

Au début du livre, en sept chapitres dont seul le cinquième a quelque ampleur, sont expédiées les prescriptions relatives aux cultures : tout à la fin du mois, labour (*exarari*) sous certains climats ; préparatifs de la vendange près des mers ; soins divers à donner aux vignes (hersage dans les pays très froids, ensemencement du lupin dans les vignes pauvres pour engraisser le sol, épamprage dans les pays froids) ; brûlage des hautes herbes dans les prés ; ensemencement des raves, des navets, du raifort (déjà prévu pour juillet, 8, 2), et des panais ; entage en écusson (*emplastrare*) des poiriers et des citronniers (déjà prévu pour juillet, 8, 3). Puis, après avoir, en une phrase, invité l'agriculteur à détruire les frelons, Palladius conclut : « Exécutons aussi maintenant les travaux que nous n'avons pas eu le temps de faire en juillet », *nunc etiam quae Julio non occurrimus facere exsequamur*¹⁰. Symétriquement, à la fin du livre, juste avant le tableau de la durée des jours et des heures, quelques lignes donnent les proportions d'un mélange de verjus et de miel qui a besoin de se cuire au soleil pendant quarante jours.

Du chapitre 8 au chapitre 12 règnent amplement et seulement les eaux, ou plutôt les opérations que permet alors leur bas niveau, au total deux opérations :

l'ouverture des puits ; la mise en place des canalisations. Voici ce que disent les chapitres 11 et 12 au sujet de la seconde.

Lorsqu'il s'agit de diriger de l'eau d'un endroit à un autre, on le fait soit par un canal de maçonnerie (*forma structili*), soit par des tuyaux de plomb (*plumbeis fistulis*), soit par des conduites de bois (*canalibus ligneis*), soit par des tubes de terre cuite (*fictilibus tubis*). Si l'eau doit circuler dans un canal maçonné, il faut que les parois soient bien massives pour éviter que l'eau ne s'échappe par des fentes. Les dimensions en seront calculées d'après le débit. Si le canal traverse un terrain plat (*si per planum ueniet*), on donnera à l'ouvrage, pour assurer l'écoulement, une pente très douce, d'un pied et demi pour soixante ou cent pieds de distance. Si une colline (*si quis mons*) se trouve en travers, on la fera contourner par le canal, ou bien on percera un passage en pente douce, à moins qu'on ne trouve à utiliser à cet effet des cavités naturelles qui tiendront lieu de maçonnerie. Si, à l'inverse, la canalisation rencontre une vallée, on la fera passer sur des piliers ou des arcs en ayant soin d'en maintenir l'inclinaison, ou bien on engagera l'eau dans des tubes de plomb qui la feront descendre d'un côté et remonter de l'autre.

Suivent quelques avis (épaisseur, mode d'assemblage des éléments, nettoyage) concernant les tubes de terre cuite, qui sont déclarés le procédé le plus sain et le plus avantageux ; puis une condamnation sans nuance des tuyaux de plomb, pour lesquels le chapitre 12 donne cependant des estimations chiffrées¹¹. Quant aux relais de parcours que sont les réservoirs (*aquarum receptacula*) à établir dans le réseau des canalisations, ils sont expédiés en une phrase à la fin du chapitre 11 et confiés à la diligence des usagers qui doivent savoir tirer l'abondance d'un débit même pauvre, *ut copiam inops uena procuret*.

Nous pouvons maintenant revenir à la religion. Si les hommes n'aident que par des rites et des prières les eaux courantes naturelles que menace la sécheresse et qui sont par conséquent, au début de la période caniculaire, le premier objet des Neptunalia, en revanche tout au long de la période, jusqu'en août, les mêmes hommes s'affairent, et cette fois techniquement plutôt que rituellement, à mettre en état le cheminement des eaux prises dans des conduits, engagées dans des tunnels, livrées à l'équilibre des aqueducs et à la bonne entente des vases communicants. Or, ces eaux captives n'appartiennent pas moins à Neptune, ne sont pas moins sous sa garde que les eaux libres : à elles doivent donc s'étendre, sans qu'il soit besoin d'une

fête propre, l'intention et le bénéfice des Neptunalia, où le dieu, maître par définition des cours d'eau spontanés, doit se voir confier, comme un complément normal, les cheminements d'eau résultant du travail de l'homme. Ce n'est donc pas un hasard si la légende du lac débordé – qui du même coup apparaît de plus en plus comme *le* mythe des Neptunalia – se prolonge et s'achève par une sorte de modèle d'ouvrage hydraulique enseigné par les dieux.

Il ne semble pas que ces considérations conduisent à retoucher l'interprétation proposée dans *Mythe et épopée* III pour les deux entités féminines associées à Neptune, Salacia et Venilia, qui expriment certainement, comme il est usuel, deux aspects, domaines ou modes d'action du dieu¹². Salacia, ai-je dit, peut représenter le cours de l'eau bondissante, éventuellement rebelle et dangereuse, et Venilia le cours de l'eau calme et docile. On pourrait être tenté maintenant de préciser l'opposition par référence à la liberté et à la domestication de l'eau courante. Ce serait peu satisfaisant. Outre que les eaux libres ne sont pas toujours bondissantes, il arrive que l'homme fasse bondir l'eau captive, construise des cascades ou des jets d'eau, car l'élément fluide ne pourvoit pas seulement aux nécessités vitales de l'homme mais aussi à son agrément. Qu'on analyse par exemple les rapports idylliques qu'une métairie modèle soutient avec l'eau. Après avoir dit et répété que le meilleur établissement pour la villa est à flanc de colline, sur une sorte de « tumeur » du terrain qui l'abrite des torrents formés au sommet, Columelle s'occupe avant tout des « bonnes » eaux (I, 5). Il veut un *fons perennis*, une *unda fluens*, soit qu'elle naisse dans le domaine, soit qu'on l'y introduise (*inductus*). A défaut, un puits, dont l'eau ne soit ni amère ni jaunâtre. Si l'un et l'autre manquent, qu'on ouvre une vaste citerne pour les hommes, des abreuvoirs pour les animaux, et qu'on les emplisse d'eau de pluie colligée par des tuyaux de terre cuite – c'est de beaucoup la meilleure – ou d'une eau « qui se précipite des hauteurs à travers les rochers » (*si per saxa deuoluitur*), ou encore de l'eau d'un puits creusé sur la colline ou du moins en haut d'une pente. De plus modestes eaux courantes sont également utiles, d'autant plus utiles qu'elles se laissent aisément diriger :

Les ruisseaux bondissants (*salientes riui*) contribuent à modérer les chaleurs de l'été et accroissent l'agrément du lieu. Si la disposition du terrain le permet et si leurs eaux sont douces, je suis d'avis qu'on leur fasse traverser la villa (*utique perducendos in uillam censeo*) .

Bref, les deux « puissances » de Neptune, Salacia et Venilia, sont partout, s'associent ou alternent dans l'art comme dans la nature ; ne venons-nous pas, ici même, en forme de verbes, d'en rencontrer les deux expressions : *salientes riui...*, *si per planum ueniet...*?

1 *Mythe et épopée* III, *Histoires romaines* ; p. 21-38, « Le puits de Nechtan » ; p. 39-62, « Le lac des monts Albains » ; p. 63-85, « Neptune et les Neptunalia » ; p. 87-89, « Conclusion ».

2 *Ibid.*, p. 27-34.

3 *Ibid.*, p. 45-52.

4 *Ibid.*, p. 73-77.

5 *Ibid.*, p. 52-53.

6 *Ibid.*, p. 57-61.

7 Jaan Puhvel, « Aquam extinguere », *Journal of Indo-European Studies* I, 1973, P. 379-386, a pensé trouver dans ce verbe *extinguere* une trace d'un caractère igné de l'eau qui sort du lac Albain. Mais *extinguere* peut avoir son sens figuré ordinaire : « faire disparaître progressivement et complètement quelque chose de considérable en étendue ou en nombre d'éléments » (cf. Plutarque, *loc. cit.*, καταναλίσκειν). Je ne puis retenir le prolongement donné à mon étude, par le moyen de simplifications structuralistes, par C. Scott Littleton, « Poseidon as a Reflex of the Indo-European "Source of Water" God », *ibid.*, p. 423-440.

8 *Mythe et épopée* III, p. 69-72 ; Jean Hubaux, *Romes et Véies*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 145, 1958, p. 134-135.

9 II, 2, 52-56 (deuxième quinzaine de juillet), 57 (première d'août), 58-62 (deuxième d'août).

10 Columelle, II, 2, 3, en tête de son catalogue, admet pour le temps de chaque travail une élasticité d'un demi-mois avant et d'un demi-mois après la date qu'il prescrit.

11 Columelle, Palladius n'envisagent que le transport d'eau par canaux maçonnés et tuyaux fermés, forme perfectionnée de la domestication de la nature. Dans la légende du lac Albain, il est question de techniques plus frustes : tranchées, fossés, canaux apparemment ouverts (sauf sans doute le « canal caché » de Dion Cassius-Zonaras). L'irrigation proprement dite, qui n'est d'ailleurs dans la légende qu'un effet secondaire, l'intention première étant de détourner de leur pente naturelle les eaux issues du prodige, donne lieu dans la pratique romaine à des opérations plus tardives : c'est pendant la seconde moitié d'octobre que Columelle, II, 2, 82, prescrit le curetage des fossés et ruisseaux (*fossas riuosque purgare*) ainsi que l'ouverture de tranchées et de rigoles (*elices sulcosque aquarios facere*).

12 *Mythe et épopée* III, p. 77-83.

Les puits

FVRRINALIA

L'agronome Palladius prescrit, pour le temps de la Canicule, deux sortes d'opérations hydrauliques : d'une part l'établissement des dérivations que couvrent religieusement, on vient de le voir, les Neptunalia mêmes (23 juillet) ; d'autre part la recherche des eaux souterraines et le forage des puits. Il y a des raisons de penser que l'énigmatique déesse Furrina, dont la fête (25 juillet) occupe le premier jour impair après celle de Neptune, a pour province les eaux souterraines et leur utilisation par puits. L'effacement de la déesse s'expliquerait par l'extension précoce du domaine de Neptune à toutes les eaux, de fond comme de surface.

A l'époque historique, les eaux internes et les puits qui les exploitent, au même titre que les sources naturelles, relèvent de la compétence de Neptune¹. Mais de même que, pour ces dernières, il a un coadjuteur spécialisé, *Fons* (*Fontinus*), nous pouvons nous attendre à le voir, dans ce nouvel office, doublé d'un auxiliaire. Considérons d'abord les *realia*, le premier travail saisonnier que Palladius décrit dans son programme d'août avec un développement qui remplit plus de la moitié du chapitre (9, 8-11).

Nunc, si deerit aqua, eam quaerere ac uestigare debetis : « C'est à ce moment, si l'eau fait défaut, qu'on devra la chercher et la localiser. » Il s'agit bien entendu de l'eau qu'on ne voit pas parce qu'elle se cache sous le sol. Parfois pourtant, elle se laisse observer directement : si, avant le lever du soleil, on se couche à plat ventre, le menton à terre et la tête tournée vers l'est, et qu'on voit un brouillard léger et vibrant monter et se redéposer comme de la rosée, il suffit de prendre un repère fixe, souche ou arbre, dans le paysage : on peut être sûr que l'endroit, même sec en apparence, recèle de l'eau (*aquam latere*). Mais la quantité et la qualité de l'eau ainsi

découverte dépendront bien entendu de la nature du terrain : craie, sable plus ou moins fin, gravier, roche noire ou rouge. On se souviendra aussi que c'est au pied des hauteurs et dans les roches siliceuses que les eaux sont abondantes, fraîches et salubres, alors que, en terrain plat, elles sont jaunâtres, lourdes, tièdes et de mauvais goût, à moins que, là même, elles ne proviennent d'un lieu plus élevé.

D'autres fois, sans que l'eau souterraine se manifeste par aucune humidité superficielle, l'existence peut en être déduite à coup sûr de la présence de plantes – jonc, saule, aulne, roseau, lierre, etc. – qui ne croissent qu'en terrain mouillé :

L'endroit étant ainsi à peu près délimité, on le précisera par un des procédés suivants. On creusera dans la terre un trou large de trois pieds, profond de cinq, et, juste avant le coucher du soleil, on déposera sur le fond un vase de cuivre ou de plomb bien propre, graissé au-dedans, l'ouverture tournée vers le bas, puis on fermera le trou par une claie tissée de baguettes et de feuillages que l'on couvrira de terre sans laisser aucun intervalle. Si, le lendemain, en découvrant le trou, on constate que l'intérieur du vase suinte ou fait des gouttes, la présence de l'eau est assurée. On pourra remplacer le vase métallique par un vase de terre sèche non cuite et, le lendemain, observer s'il a été dissous par l'humidité ; par une touffe de laine et, le lendemain, observer si elle rend de l'eau quand on la serre ; par une lampe à huile bien pleine, allumée, et, le lendemain, observer si la flamme est éteinte sans que l'huile soit épuisée. Enfin on pourra aussi bien allumer un foyer dans le trou et observer si, la terre s'échauffant, de la vapeur se mélange à la fumée du feu. Chacun de ces signes garantira qu'on est bien au-dessus d'une ou de plusieurs nappes d'eau. Il ne reste alors qu'à creuser un puits pour l'atteindre et, s'il y en a plusieurs, les faire communiquer.

L'auteur s'étend longuement (chap. 9) sur les risques de suffocation que les exhalaisons de soufre, d'alun, de goudron peuvent faire courir aux terrassiers et sur les précautions – ouverture de fenêtres latérales et de conduits d'évacuation des miasmes – qu'elles imposent. Puis :

Il faut creuser le puits en cylindre, avec un diamètre de huit pieds, sur lesquels deux seront pris par la maçonnerie. Cette maçonnerie sera constituée soit de tuf, soit de silex et renforcée par une armature continue de barres de bois. Si, pendant qu'on creuse, la terre, de consistance trop friable, ne tient pas, ou si l'humidité la délaie, on la refoulera de tous côtés en dressant verticalement des planches maintenues par des barres de bois transversales. Ainsi les ouvriers ne seront pas exposés à être pris sous un éboulement.

Viennent ensuite quelques moyens de *probatio*, de contrôle de l'eau obtenue (chap. 10) : qu'elle ne fasse pas de tache ni de dépôt dans un vase propre, qu'elle cuise rapidement les légumes, qu'aucune impureté n'en trouble la transparence. Puis :

S'il s'agit d'établir des puits sur une hauteur, on peut leur donner l'apparence et l'usage des sources, à condition que la configuration de la plaine basse qu'ils surplombent le permette, en ouvrant un goulet sous la terre, au bas de la hauteur, jusqu'à la nappe d'eau.

Tel est le premier des deux « travaux d'eau » – l'autre étant l'établissement des dérivations – que Palladius prescrit minutieusement, casuistiquement, pour la période de chaleur qu'ouvrent les Neptunalia et pendant laquelle les eaux de surface sont déficientes. Cet enchaînement des travaux et des jours engage à rattacher le creusement des puits à la dernière des *feriae stativae* de juillet qui, sept jours avant les calendes d'août, suit immédiatement les *feriae* de Neptune et dont la bénéficiaire divine, *Furrina* – c'est tout ce qu'on sait directement d'elle – avait, sur le tard, produit « les nymphes » *Furrinae*.² Quelques circonstances recommandent cet ajustement des deux données incomplètes que le temps rapproche : un travail d'eau sans patronage divin connu, une divinité des eaux de spécialité inconnue.

1. On note un parallélisme extérieur entre *Furrina* et Fons, le dieu des sources. Outre qu'ils ont tous deux un lieu de culte au-delà du Tibre, sur le Janicule (*ara Fontis*, proche du *sepulcrum Numae*, Cicéron, *De leg.*, 2, 56), la même oscillation se remarque pour tous les deux entre le singulier et le pluriel. Cette particularité se justifie bien, pour Fons et les Fontes³, par le fait que la chose précise que Fons désigne, la source, se présente souvent dans la nature en groupe sur une portion de terrain peu étendue. Elle se justifie par la même raison, pour *Furrina* et les nymphes *Furrinae*, si l'objet patronné est le puits. On comparera aussi les dédicaces doubles *Fontibus* et *Nymphis* (*CIL.*, VI, 166 ; VII, 171).

2. Le dernier des cas prévus par l'agronome pour le creusement des puits est celui du puits fait *in alto*, à flanc de hauteur, « quand la plaine située en contrebas le permet ». Si, au premier jour férié qui suit les Neptunalia, les Furrinalia (*feriae Furrinales*) concernent la confection des puits de tout type et en particulier de celui-

là, on comprend mieux encore que l'histoire du débordement du lac Albain, mythe des Neptunalia, se poursuive non seulement par l'établissement de dérivations, mais aussi par le percement du tunnel qui, sous la montagne, atteint le lac un peu au-dessous de sa surface normale : c'est bien une espèce de puits-source (*possunt uice fontis exire*, dit Palladius des puits *in alto*) que les ingénieurs de Rome substituent, pour une utilisation régulière, à la crue monstrueuse qui avait d'abord franchi (Denys, Plutarque, etc.) ou menaçait de franchir (Tite-Live) le haut pourtour du cratère.

3. La localisation des deux sanctuaires connus de Furrina, à Rome et à Arpinum, s'accorde bien avec cette interprétation. Celui de Rome, à la place où apparaîtront plus tard les nymphes Forrinae, est sur un flanc du Janicule (*lucus Furinae* : Cicéron, *De nat. deor.*, 3, 46 ; Plutarque, *C. Gracchus*, 17, 2) ; or ce sont les puits ouverts sur les hauteurs ou à mi-hauteur (*aqua putealis collina*) qui sont réputés donner les meilleures eaux (inférieures seulement aux eaux de pluie et aux eaux de cascades, Columelle, I, 5, 2). L'eau est aussi attestée près du sanctuaire d'Arpinum, puisqu'il y a dans le voisinage immédiat un petit pont, *ponticulus* ; et là aussi, le lieu semble répondre à l'exigence que les eaux ne soient pas prises *infima ualle* : le chemin qui aboutit au petit pont est en forte pente, *ualde acclinis* ; nous avons ces précisions grâce à l'excursion que Cicéron fit dans la région, aux Ides de septembre, après une Canicule extraordinairement chaude (*magnis caloribus, non enim meminimus maiores*), et grâce à la lettre qu'il écrivit aussitôt à son frère (*Ad Qu. frat.*, 3, 1) : comme on pouvait s'y attendre, les eaux, l'agrément et l'aménagement des eaux tiennent une grande place dans ce rapport, formant un contexte où une protectrice des puits serait à l'aise.

4. Cette interprétation fournit enfin une explication simple du nom de *Fūrīna*⁴. Le nom romain du puits, *puteus*, n'a pas d'étymologie certaine, ne rencontre pas en tout cas de terme apparenté dans les langues italiques non plus que dans aucune autre langue indo-européenne ; peut-être est-il un terme technique, religieux (qu'on songe à *puteal*), qui aura été substitué à un mot plus ancien.

S'il n'y a pas d'appellatif indo-européen de la source ni du puits, beaucoup des langues de la famille utilisent cependant pour nommer l'une ou l'autre des termes

dérivés d'une même racine suffixée en *w* : **bhr-u-n-*, aussi bien en germanique (got. *brunna*, « source », etc.) qu'en celtique (v.irl. *tipra* « source », sans doute de **to-aith-brewant-*), rappelle sansc. *bhurván* « mouvement des eaux ». Une forme particulièrement archaïque s'est maintenue dans gr. *φρέαρ*, gén. *φρέατος* (hom. *φρεῖῤαρ*) « puits », qui repose sur **bhrē-w-'l_n* (*φρηῖῤαρ*) et qui a un correspondant exact en arménien *albiwr* (de **blewar* < **bre-w-r*) « source ». La racine est bien représentée dans le vocabulaire latin : c'est celle de *feruēre* « bouillir, bouillonner » (cf. v.irl. *berbaim* « id. ») et aussi de *defrūtum* « vin cuit ».

Or, ce nom, attesté par le grec et l'arménien, **bhrēw_r-*, ne pouvait aboutir en latin qu'à **frēuor-* > **frūr-*. Mais, à la différence du premier *r* de *rūrsus* (**re-uorso-*) renforcé par sa position à l'initiale, ou de celui de *prōrsus* que l'évidence de la formation rendait inamovible, celui de **frūr-* était exposé à l'altération. Dans un environnement comparable bien que plus complexe, celui de **trab-er-na* a disparu (*taberna* « cabane, boutique »). Celui de **frūr-* pouvait ou bien avoir le même sort, ou bien, par métathèse, donner **fūr-* (nom. **fūr* ; gén. **fūrris*). Ce mot n'existe pas. On peut penser qu'il a existé (peut-être l'homophonie du nominatif avec celui de *fūr* « voleur », tout autrement constitué : cf. grec *φύρ* « id. », a-t-elle contribué à le faire disparaître au profit du nouveau *puteus* ?) et qu'il survit dans son dérivé devenu incompréhensible aux Romains eux-mêmes, *Fūrrīna*, le nom de la déesse dans laquelle nous sommes portés à reconnaître, pour les raisons développées plus haut, une patronne du travail de creusement des puits.

Peut-être, d'ailleurs, à partir de cette valeur étymologique, Furrina avait-elle reçu une valeur plus générale, qui justifierait à la fois son ancienne importance attestée par l'existence du *flamen Furrinalis*, et son effacement ultérieur : les puits sont le moyen d'exploitation, de révélation même d'une espèce particulière d'eaux, des eaux invisibles, souterraines, qui ne « sortent » pas d'elles-mêmes. À côté donc de Neptune, maître des eaux naturellement patentes depuis leur source jusqu'à la mer et par-delà, Furrina a pu régenter les eaux secrètes, accessibles à la seule industrie des hommes. Elle aurait ainsi équilibré Neptune – d'où la conjonction des fêtes des 23 et 25 juillet –, mais dans un équilibre que l'évolution, la mue de Neptune en

un Poséidon romain, aurait rompu. Déjà en possession de toutes les eaux de surface, douces et salées, Neptune aurait annexé la dernière province de « son » élément, les eaux contenues dans les poches du sous-sol, ne laissant à Furrina, aux Furrinae qu'une position subordonnée comme celle de Fons, quelques tabourets de nymphes. Mais alors que le dieu Fons, éventuellement les dieux Fontes, bien défendus par la limpidité de leur nom, ont toujours été compris comme le patron des sources ou les patrons de telles ou telles sources particulières, Furrina, puis les nymphes Furrinae, coupées de leur support étymologique, a été, ont été finalement réduites au mystère de leur nom⁵.

Fons ne pouvait pas ne pas apparaître dans ce contexte : la source et le puits ne se distinguent que comme la nature et l'artifice. Pourtant, dans les rites du ferial, Fons et Furrina ne s'articulent pas : les Fontinalia viennent plus tard, le 13 octobre. Sans doute est-ce parce que c'est cette saison tardive qui ramène normalement l'abondance des eaux, compromise au temps de la Canicule où se creusent les puits. Les propositions qui viennent d'être faites justifieraient l'éloignement des deux dates, posant une complète hétérogénéité entre les intentions des deux fêtes malgré leur commune matière première : les Furrinalia concerneraient la fabrication industrielle des ouvertures par lesquelles les eaux intérieures seront, de force, tirées à la lumière ; les Fontinalia concerneraient le débit des ouvertures naturelles et aussi, par une extension facile à comprendre, la montée naturelle de l'eau dans les ouvertures artificielles : ce jour-là, *in fontes coronas iaciunt et puteos coronant* (Varron, *De ling. lat.*, 6, 22), on jette des couronnes sur les sources et on couronne la margelle des puits.

¹ L'unité du domaine liquide était généralement reconnue dans l'Antiquité ; aussi toutes ses variétés ont-elles même patron et souvent même origine ; cf. *Iliade* II, 196-197, où il est dit d'Océan :

ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κρήναι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν.

² Bon article de G. Wissowa dans la *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, VII, 1912, col. 382-383. Voir réf. dans S.B. Platner (et Th. Ashby), *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 1927 (= 1965), p. 318. Les

inscriptions trouvées depuis le début de ce siècle vocalisent en *o* : *Genio Forinarum*, datif pl. (-εξ de -αις) νύμφες Φορρίνες.

3 Même si le pluriel *Fontibus* ne renvoie pas à « l'ensemble des sources », mais à un groupe particulier de sources, Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd., 1912, p. 221, n. 2.

4 *rr* est garanti par les calendriers sur pierre. La tradition manuscrite a tantôt *rr*, tantôt *r*.

5 Tout ce que Varron peut dire d'elle, *De ling. lat.*, 6, 19, est ceci : *cuius dea honos apud antiquos, nam ei sacra annua et flamen attributus ; nunc uix nomen notum paucis.*

Ports et portes

PORTVNALIA

*Peu avant la fin des jours caniculaires, la fête de Portunus (17 août) complète et termine le souci aquatique qui s'est exprimé, à leur début, par les fêtes de Neptune et de Furrina (23 et 25 juillet). Dieu des « ports » et des « portes » à l'époque historique, il a été primitivement le dieu des passages et stations d'eau (par eau, dans l'eau), importants lors des étapes palafitticoles des futurs Latins, et désignés, dans les autres langues indo-européennes aussi, par les héritiers du mot *pṛtu-.*

Rien de nouveau ne sera dit ici sur Portunus dont, à la fin du dernier siècle, W. Warde Fowler croyait pouvoir cerner ainsi les mystères : « Who was Portunus, and why was his festival in August ? Why was it at the Pons Aemilius, and where was that bridge ? Can any connexion be found between this and the other rites ? These questions cannot be answered satisfactorily ; the scraps of evidence are too few and too doubtful¹. »

En fait, la première et la troisième questions n'en font qu'une et il ne semble pas impossible d'y répondre : les rapports personnels de *Portunus* – *deus portuum portarumque praeses*² – et de *Neptūnus* se reflètent jusque dans la forme des noms, le second devant même sans doute le vocalisme *ū* de son suffixe au premier, dans lequel *ū* est étymologique³. De plus, si la période caniculaire, temps des eaux basses, est surtout remplie de travaux qui concernent les eaux, il est naturel qu'il soit sensiblement encadré par Neptune, renforcé de Furrina (23 et 25 juillet), et par Portunus (17 août). Quant à la seconde question, est-il étonnant que le sanctuaire d'un tel dieu soit situé près du fleuve, près d'un pont et dans un port, exactement *in portu Tiberino* (Varron, *De ling. lat.*, 6, 19), quel que soit le lieu précis désigné par cette expression ? Car, bien que le rapport de *portus* et de *porta*, faute de documents

suffisamment anciens, puisse être imaginé de diverses manières, l'étymologie oblige en tout cas à partir du sens aquatique⁴ : en avestique, si *pərətu* a le sens plus général de « passage », et spécialement de « pont » – le fameux pont mythique Činvat, au seuil de l'Autre Monde – et parfois de « gué », son doublet *pəšū*, quand il ne désigne pas le pont Činvat, n'est que le « gué » : de la déesse des eaux Anāhitā par exemple, il est dit qu'elle a arrêté une partie des eaux et laissé les autres continuer à couler et (ainsi) ouvert un passage sec (*huškəm pəšūm*) sur la bonne rivière Vītaṇuhaitī (*Yašt* 5, 78 ; cf. 77) ; dans les langues celtiques, gaulois *ritu-*, gallois *ryd*, irlandais *rith* sont uniquement le « gué », et le mot germanique correspondant est devenu, sous sa forme scandinave, le nom international du « fjord » (v. scand. *ffjörðr*, de **ferPu-* ; anglo-sax. *ford*, v. h.-all. *furt*). L'hypothèse de M. Giuliano Bonfante reste séduisante⁵ : *angiportus* (-*tum*) « ruelle étroite dans une ville », *porta* « porte (de ville...) » peuvent être des vestiges lexicaux de la civilisation palafitticole qu'avaient pratiquée plus au Nord les ancêtres des Latins et pendant laquelle c'étaient des couloirs d'eau, avec débarcadères, qui permettaient d'entrer dans les villages et d'y circuler (*portus*). Mais si le caractère aquatique initial du dieu rend compte de la date et du lieu de la fête, c'est le sens de *porta*, « entrée sur terre », qui paraît pouvoir expliquer le seul office connu du flamine de Portunus : frotter de graisse « les armes de Quirinus », protecteur *intra muros* de la paix vigilante, sans doute en son temple du Quirinal, tout proche de deux des *portae* de la ville (*Sanqualis*, *Salutaris*)⁶.

*

La mise en ordre qui vient d'être faite des *feriae* estivales des eaux appelle quelques remarques.

1. Neptune, dont la compétence est la plus générale, n'a pas de flamine, alors que Furrina et Portunus, plus spécialisés, ont chacun le leur. Furrina a un flamine, mais non son homologue Fons. L'explication de ces disparités pourrait être demandée à une chronologie des cultes dans le dernier cas (encore qu'il n'y ait pas de raison de penser que Fons soit plus récent que Furrina), mais non dans le premier. Il ne serait

pas moins arbitraire de supposer que, primitivement, Neptune ait été « moins important » que Furrina, sinon que Portunus. Sans doute la solution se cache-t-elle dans la définition même du *flamonium*, qui nous reste inaccessible, puisqu'on n'a pas réussi à déterminer de radical conceptuel commun justifiant l'opposition des dieux à flamme et des dieux sans flamme. Tout au plus peut-on rappeler qu'un bon nombre des dieux pourvus d'un flamme mineur sont en rapport évident ou probable avec la campagne, avec les éléments de la vie rurale ; mais la réciproque n'est pas vraie.

2. Les trois divinités qui viennent d'être considérées ont, chacune sur son domaine, une compétence typologique, ne sont pas liées à *un* point d'eau superficielle, à *une* nappe d'eau souterraine, à un lieu d'embarquement. La plus exposée des trois à de telles réductions locales était Furrina et, de fait, elle se présente sur le tard au pluriel, partageant le sort de Fons. Elle n'en reste pas moins fort différente de Juturna, dans laquelle tout est spécialisé puisqu'elle est la maîtresse d'une source particulière et que c'est une espèce particulière d'hommes qui l'honorent, ceux qui *artificium aqua exercent* (Servius, *ad Aen.* 12, 139). Son jour de fête, *dies natalis* de son temple, la sépare aussi du groupe dont nous nous occupons : les Juturnalia sont célébrés en plein hiver, le 11 janvier. Cependant son rapport avec l'eau suggérerait quelque affinité entre elle et nos divinités de juillet et ce n'est certainement pas sans intention que l'*Énéide* fait d'elle la fille d'une mère nommée Venilia d'après une des entités féminines associées à Neptune.

3. Juturna paraît avoir été tirée par les Romains d'un de leurs plus anciens viviers théologiques, la cité latine de Lavinium. Les Nymphes – *Lumpae*, *Lymphae* – sont venues très tôt de la Grande Grèce, mais d'abord dans un emploi limité. Avant que l'hellénisation complète de la religion leur ait restitué l'ampleur et l'imprécision des νύμφαι, Rome ne les a guère affectées qu'à la défense contre les incendies, leur imposant la promiscuité de son Volcanus.

4. Les tentatives faites pour charger le Tibre, aux origines, d'une importance religieuse en rapport avec son utilité commerciale et son destin littéraire ultérieur ont échoué : le fleuve de Rome ne se dissimule pas sous Volturnus, comme le pensait Theodor Mommsen, suivi par Georg Wissowa ; il n'a jamais été Volcanus

que dans l'imagination de Jérôme Carcopino ; et c'est par une simplification aisée à comprendre, et sans conséquence, qu'un calendrier, un seul, appelle Tiberinalia les Portunalia célébrés le 17 août *in portu Tiberino*. Cette pauvreté théologique et rituelle du Tibre est-elle un effet de son caractère *aduenā*, étrusque, que les écrivains du grand siècle ont volontiers souligné ? Le nom même est étranger : si « *Albula* », qui est donné pour son autre nom, est une traduction (ou l'original) de l'étrusque « *Thybris* » (*Tiberis*), on pensera pour ce dernier au mot caucasique du sud pour « blanc », qui paraît avoir été **t(w)et(w)-r-* (géorgien *tet-r-i* ; avec l'alternance *r-én*, svane *twetw(e)-ne-*, *t(w)et-ne-*).

1 *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 202.

2 Cette définition, avec la restitution certaine d'une lacune, est de Varron, à travers le scoliaste de Vérone, *ad Aen.*, 5, 241.

3 *Mythe et épopée* III, p. 42 ; *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 273-274, 335.

4 G. Wissowa, *Lexikon* de Roscher, III, 2, 1897-1909, col. 2786, ne tient pas compte de l'étymologie indo-européenne et considère le sens de « port » comme secondaire : ce serait une *Einschränkung* du sens plus général de *Eingang* ; il maintient cette opinion dans *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd. 1912, p. 112. Même défaut dans K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 132. A. Grenier, « Les religions étrusque et romaine », dans *Mana*, 2, III, 1948, p. 101, voit en Portunus « le génie de la navigation » ; « le port, dit-il, est une entrée comme la porte : les deux mots ont une racine de même sens : *porta, janua*. Portunus est, lui-même, une sorte de Janus ; une scolie le qualifie de *deus portuum portarumque praeses*. » Pour P. Fabre, « La religion romaine », dans *l'Histoire des religions* de M. Brillant et R. Aigrain, 1955, « comme Janus, dont il n'est peut-être qu'une indigitation – ainsi que pourrait le faire penser la forme adjectivale de son nom –, Portunus est un *numen* du passage (*portus*) 'spécialisé' plus tard comme protecteur du port de Rome. Mais il a son flamme propre, ce qui paraît bien postuler pour lui une existence distincte de Janus ». L'assimilation Portunus-Janus est, bien entendu, secondaire, et résulte du voisinage de leurs fonctions.

5 *Atti del Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 117, 2, 1937, p. 53-70. Par d'autres associations d'idées, à partir du même sens originel, *portus* a eu anciennement les valeurs « entrepôt de marché » et « maison ».

6 Il n'y a aucune raison de suspecter ou de corriger (Latte, par exemple) la notice de Festus, p. 238 L¹ = 321 L² : *persillum uocant sacerdotes *rudusculum picatum < ex > quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet* ; sur le sens de ce rite, qui s'accorde avec les offices différents mais convergents des deux dieux, v. *La religion romaine archaïque*, loc. cit.

Essarts et brûlis

LVCARIA, I, II

Liés aux Neptunalia et aux Furrinalia par l'intervalle significatif de trois jours, les mystérieux Lucaria (19 et 21 juillet), dont le nom dérive de lucus, proprement « clairière dans un bois », s'éclairent par les traités des agronomes (Columelle, Palladius) qui prescrivent l'essartage pour la seconde quinzaine de juillet. Les deux jours des Lucaria peuvent correspondre aux deux techniques d'essartage, avec et sans exstirpatio, prévues par Palladius et déjà par Caton qui, lui, emploie le mot apparemment archaïque col-lucare. L'occupation des clairières, pour l'habitat et pour la culture, a été certainement essentielle dans le Latium primitif, et la légende étiologique des Lucaria peut en conserver le souvenir rajeuni.

Rencontrant les Lucaria dans sa revue du ferial romain, W. Warde Fowler n'a pu se retenir d'exprimer son découragement : « Here, as in the next two festivals we have to consider [Neptunalia, Furrinalia], we are but 'dipping buckets into empty wells'. The ritual, and therefore the original meaning of this festival is wholly lost to us, as indeed it was to the Romans of Varro's time¹. » Et pourtant, lancé sans assez de précision, le seau de cet excellent savant a du moins effleuré la solution. Voici le dossier de la fête.

1. Le nom est sûrement un dérivé de *lūcus* : **Lūcālia* est devenu *Lūcāria* par la dissimilation, fréquente, du second *l* en *r*. Il fait partie de la longue série des noms de fêtes en *-ā-lia*, dont la plupart sont tirés d'un nom divin ou d'une épithète divine (*Opālia*, *Dīuālia*)..., mais dont quelques-uns reposent sur le nom collectif des célébrants ou des bénéficiaires (*Juuenālia*, *Mātrōnālia*, *Pagānālia*...), ou sur la matière (*Vīnālia*) ou le lieu (*Compitālia*) des rites.

2. Ce lieu, ainsi qu'une explication étiologique, est connu par l'abréviateur de Festus (p. 106 L¹ = 245 L²) : « Les Lucaria étaient une fête célébrée par les Romains, dans un très grand *lucus* qui s'étendait entre la via Salaria et le Tibre, en reconnaissance de ce que, fuyant le champ de bataille après avoir été défaits par les Gaulois, c'est là qu'ils se cachèrent². »

3. La fête est redoublée ou répartie sur deux jours, deux impairs consécutifs, le 19 et le 21 juillet.

4. Les Lucaria sont la première fête célébrée dans la seconde quinzaine de juillet.

5. Les premiers Lucaria précèdent les Neptunalia (23 juillet), les seconds précèdent les Furrinalia (25 juillet) avec l'intervalle de trois jours qui, suivant la remarque de Wissowa, signale souvent une parenté d'intention entre deux *feriae stativae* ; et cette disposition place les Neptunalia au milieu de l'intervalle qui sépare les seconds Lucaria des Furrinalia.

La première donnée, qui semble pouvoir à elle seule orienter l'étude, pâtit d'une grave ambiguïté. Étymologiquement, *lūcus* est « clairière, Lichtung », tandis que, usuellement, un *lūcus* est un « bois sacré ». Qu'est-il dans *Lūcāria* ? Certes la frontière n'est pas absolue entre les deux sens, puisque les Romains ont pu, dès un état ancien de la langue, passer du premier au second et que, au plus haut de leur civilisation, le religieux et le laïque se mêlent dans l'usage du concept.

D'une part, même reconnu propriété d'un dieu précis, un bois sacré restait sous certaines conditions accessible à l'action profane, à l'exploitation économique. Les censeurs affermaient ceux qui étaient biens d'État à des hommes qui, moyennant d'impérieuses précautions religieuses, en extrayaient du bois, et l'argent qu'on en tirait et qui avait à vrai dire une affectation religieuse portait le nom de *lūcar*³. Quant aux bois sacrés privés, comme dit Henry Thévenet⁴, « leur grand nombre dans les campagnes aurait par trop entravé l'exploitation et la vente des propriétés s'ils avaient été soumis rigoureusement aux mêmes lois que les bois sacrés publics. Il est probable que l'exécution de ces lois dépendait de la conscience et de la volonté des propriétaires ou que les formalités étaient très simplifiées ».

D'autre part, personne n'était jamais sûr que le bois qu'il rencontrait n'abritait pas ce que nous appellerions des esprits. Dans les excuses que le berger d'Ovide prononce aux Parilia du 21 avril pour les fautes involontaires que lui ou ses bêtes ont commises pendant l'année écoulée, il ne manque pas de mentionner ces inévitables violations de bosquets sacrés⁵.

Mais les Lucaria sont sûrement une très vieille fête et ces chevauchements du profane et du religieux observés dans une société évoluée et dans un environnement domestiqué n'éclairent pas le *lucus* ou les *luci* qui figurent dans son nom. Sans décider, on peut faire deux remarques de bon sens, qui vont dans la même direction. Dans aucune circonstance connue ce n'est à un *lucus* en sa matérialité, aux arbres en tant qu'arbres que s'adresse la révérence ou la réparation des hommes, c'est à la divinité ou aux divinités personnelles, connues ou inconnues, qui l'habitent ; il serait donc étrange que, exceptionnellement, un « *lucus* en soi », un *lucus* particulier ou représentant l'espèce, ou l'espèce elle-même, fût l'objet, le bénéficiaire, l'éponyme des rites du 19 et du 21 juillet. D'autre part le sens de « clairière, surface déboisée » est de plus en plus acceptable à mesure qu'on remonte dans le passé, d'abord parce qu'il est plus près de l'étymologie et aussi parce que, aux origines du peuplement latin, forêts et clairières posaient sûrement plus de problèmes et occupaient plus les hommes que sous Auguste : *silvae*, *nemora*, n'étaient pas seulement des îlots au milieu de terres fortement habitées et intensément cultivées, mais confisquaient de larges étendues. Les rapports délicats des groupes d'hommes et des masses d'arbres étaient une expérience de tous les jours, de toutes les heures. Preller, cité par Warde Fowler⁶, avait très bien écrit :

Nemus et *lucus*, comme tant d'autres mots, nous rappellent l'ancienne vie italique, dans les bois et les clairières. *Nemus* est un « pâturage », *lucus* une « clairière » dans la forêt où les hommes s'installaient et aussitôt prenaient en considération les intérêts des esprits des bois, de Silvanus notamment, qui est à la fois le dieu de la vie sauvage dans les bois et celui du colon qui vient s'y établir.

Warde Fowler cite alors un texte de Caton sur lequel nous reviendrons, car il en dit plus que mon vénérable prédécesseur ne paraît le penser, puis il avance une interprétation des Lucaria en recul sur Preller⁷ :

Appliquons ces données au problème des Lucaria, avec l'hésitation qui s'impose, et rappelons-nous la localisation du *lucus* et la date de la fête. Peut-être arriverons-nous alors à la conclusion qu'il s'agissait d'un culte rendu aux divinités habitant les bois qui bordaient l'*ager* romain cultivé. Le moment de l'année où le blé était moissonné, où hommes et femmes étaient dans les champs, convenait assez bien à une telle propitiation... Elle faisait, partie des rites les plus primitifs de Rome. Pour cette raison même et aussi par suite de l'appropriation généralisée du sol par des particuliers, elle était tombée en désuétude. Le bosquet des Frères Arvales et la déchéance de leur culte, adressé semblablement à un dieu anonyme, fournit un cas analogue de l'autre côté de Rome, en direction d'Ostie.

Warde Fowler a raison de vouloir fonder son interprétation dans le calendrier et spécialement dans le calendrier rural, mais ce qu'il imagine n'est pas satisfaisant : ce n'est pas seulement au temps de la récolte que les paysans romains, hommes et femmes, circulaient dans la campagne, côtoyant, traversant les bois, y causant comme les moutons et le berger d'Ovide de plus ou moins innocentes dégradations : toute saison, celles des labours successifs, celle des semailles d'automne ou de printemps, y donnaient autant d'occasions que celle de la moisson.

Si nous appliquons ici la méthode qui a permis de donner un sens à Furrina et un contenu plausible aux Furrinalia, la question que nous devons poser est celle-ci : parmi les travaux ruraux prescrits dans la seconde quinzaine de juillet, n'y en a-t-il pas un qui ait les *luci* pour décor ou matière et qui, par conséquent, implique que l'homme négocie avec les maîtres invisibles, identifiés ou non, des *luci* ? La réponse se lit dans les traités des agronomes, qui enseignent trois choses :

1. La transformation des terrains boisés en terrains nus, cultivables, se fait préférentiellement « pendant la lune décroissante de juillet ». Columelle dit, à propos de cette quinzaine (II, 52) :

siluestris ager decrescente luna utilissime extirpatur.

La lune décroissante [de juillet] est le meilleur moment pour débarrasser des arbres (ce qui deviendra) un champ forestier (c'est-à-dire un champ conquis sur un terrain boisé).

Palladius est un peu plus précis (8 [= juillet], I) :

siluestres agri utilissime exstirpabuntur arboribus atque arbustis, cum luna decrescit, desectis radicibus atque combustis.

C'est le meilleur moment pour débarrasser des arbres et des arbustes les champs forestiers ; on fera cette opération pendant que la lune décroît, en coupant les racines et en les brûlant.

Decrescente luna : les deux jours des Lucaria, le 19 et le 21, font justement l'ouverture religieuse de cette période.

2. L'opération, que les phrases qui viennent d'être citées résument en quelques mots, non sans quelque confusion dans Palladius, est en réalité faite suivant l'une ou l'autre de deux procédures. Columelle écrit dans le développement « *de siluestri regione in aruorum formam redigenda* » (2, 2, 8 et II) :

Nemorosi frutetosique tractus duplex cura est, uel exstirpandis radicibus arboribus et remouendis, uel, si rarae sint, tantum succidendis incendendisque et inarandis.

Pour un terrain boisé et buissonneux, il y a deux traitements : ou bien l'on arrache complètement les arbres avec leurs racines et on les enlève ; ou bien, si les arbres sont clairsemés, on se borne à les couper sur pied, on les brûle et on mélange la cendre à la terre en labourant.

Ainsi deux techniques sont prévues, l'une comportant et l'autre ne comportant pas l'*exstirpatio*, l'enlèvement de la *stirps* avec les racines ; l'une en surface, l'autre attaquant plus ou moins profondément le sol ; l'une aussi permettant le débit du bois, l'autre le transformant en cendre d'engrais⁸.

3. Si les textes qui précèdent emploient le langage courant de leur époque – *siluestris, nemorosus, exstirpare, succidere* –, un autre, de Caton l'Ancien, contient une terminologie plus spéciale et plus archaïque, que les érudits du premier siècle ont jugé utile de gloser : l'une au moins des deux techniques était appelée *conlūcāre*.

Ce verbe est un des trois composés connus d'un *lūcāre* non attesté : *interlūcāre* (Pline) signifie « éclaircir une masse de végétation en coupant les branches ou les plantes en excès » ; *sublūcāre* (Festus) est « élaguer par le bas, dégager de branches la partie inférieure des arbres » ; quant à *conlūcāre* (*coll-*), il semble que la définition la meilleure, parce que différentielle, se trouve dans Festus (p. 434 L¹ = 438 L² ; texte de Paul identique) :

sublucare arbores est ramos earum supputare et ueluti subtus lucem mittere ; conlucare autem, succisis arboribus locum implere luce.

sublucare des arbres, c'est élaguer les branches inférieures et, en quelque sorte, envoyer la lumière de par dessous ; tandis que *conlucare*, c'est, en coupant les arbres à ras de terre, remplir l'endroit de lumière.

Ce sens est satisfaisant : l'opposition de *sub-* et de *cutn-* y est rendue de la façon la plus naturelle.

Mais un autre item de Paul, s. v. *conlucare* (p. 33 L¹ = 138 L²), pour lequel l'original de Festus est perdu, contredit cette première glose en attribuant à *conlucare* un sens voisin de celui de *sublucare* :

conlucare dicebant, quum profanae siluae rami deciderentur officient es lumini.

conlucare se disait quand on coupait, dans un bois profane, les branches faisant obstacle à la lumière.

Cette explication peut paraître suspecte : elle suppose, semble-t-il, que Festus s'est contredit, ce qui lui arrive rarement. Ne se peut-il pas que Paul ait mal résumé ou que le copiste ait mal copié ? Après *conlucare*, peut-être la glose opposait-elle, comme l'autre, *conlucare* et *sublucare*, mais en commençant par *conlucare* que l'ordre, presque alphabétique, du répertoire appelait ? Paul ou le copiste aurait alors omis la première partie et sauté à ce qui suivait le second composé de *-lucare*... On est cependant porté par d'autres témoignages à admettre que *conlucare* a eu deux sens différents suivant qu'il s'agissait d'un arbre ou d'un petit groupe d'arbres considérés individuellement, ou d'une masse plus importante considérée collectivement. Dans le premier cas, le sens serait « élaguer entièrement », par opposition à *sublucare* : ainsi Columelle 2, 21, 3 *feriis non permittitur arborem collucare* « il n'est pas permis de *coll.* un arbre les jours fériés » ; Glossaire de Placidus 5, 14, 30 (55, 40) **conlocare* (c'est-à-dire sûrement *conlucare*), *deputare* « *conl.* = élaguer » ; Gloss. gr.-lat. διακαθαίρω δένδρον, *conluco* « *conl.*, je nettoie un arbre par élagage ». Dans le deuxième cas, le sens serait celui que donne Festus, « couper les arbres » (en groupe ou en masse) sur pied, à ras de terre, et dégager ainsi non plus les troncs, mais le lieu même. On notera que, dans *succisis arboribus*, Festus

emploie le mot que Columelle (2, 2, II) applique à la deuxième méthode de déboisement, *succidendis (arboribus)*⁹.

C'est certainement ce sens qu'il faut, avec Pline l'Ancien¹⁰ (lequel emploie aussi *succidere*) et malgré beaucoup de traducteurs, dont plusieurs des plus récents¹¹, porter dans le texte de Caton déjà cité, mais insuffisamment utilisé par Warde Fowler.

Deux chapitres du *De re rustica* (139, 140), si étroitement liés que le second suppose l'existence du premier et se présente comme un complément du premier pour un cas particulier, donnent des modèles de prière à l'usage du paysan qui entame un bois¹².

139. – *Lucum conlucare Romano more sic oportet* : Voici ce que l'usage romain prescrit pour ouvrir une clairière dans un bois. Sacrifie un porc comme offrande expiatoire, avec cette formule : « Qui que tu sois, dieu ou déesse, toi à qui ce lieu est consacré, qu'il soit suffisant (m.-à-m. « que ce soit pour toi *ius*, ration de droit, exigible¹³) qu'on sacrifie un porc en offrande expiatoire, en vue de faire violence à ce lieu consacré. Si c'est moi-même ou quelqu'un par mon ordre qui sacrifie à ces intentions, que ce sacrifice soit (également réputé) valable. C'est pourquoi, en immolant ce porc expiatoire, je te prie par bonnes prières de m'être favorable et propice, à moi, à mes gens et à mes enfants. Dans ces intentions, veuille recevoir ce porc immolé en offrande expiatoire. »

140. – *Si fodere uelis* : Si tu veux creuser, opère comme suit avec une seconde victime expiatoire. Ajoute à la formule les mots : « ... afin d'accomplir le travail. » Ensuite, continue le travail (sur plusieurs jours consécutifs), une partie chaque jour. Si tu t'interromps, ou si une fête publique ou familiale s'interpose, sacrifie (en recommençant le travail) une autre victime expiatoire.

Caton prévoit donc, en les distinguant, les deux cas définis par Columelle : *conlucare lucum*, c'est-à-dire simplement *succidere arbores*, raser les arbres du bois sur pied ; *fodere*, c'est-à-dire creuser en outre le sol si le bois est dense, pour en extraire les souches avec les racines.

Que signifie ici *lucus* ? Pline 17, 47, 6, semble avoir compris au sens plein, moderne, « bois sacré » connu comme tel, bien que privé. Mais à l'époque où écrivait Caton, le sens devait être à la fois moins restrictif et plus exigeant : n'importe quel bois où l'on avait des raisons de penser qu'étaient hébergées des divinités, c'est-à-dire pratiquement tous les bois :

Arrête, bûcheron, retiens un peu ton bras,
Ce ne sont pas des bois que tu jettes à bas...

On peut aussi penser que l'expression de Caton, *conlucare lucum* est parallèle à *pugnare pugnare* et que *lucus* n'y a pas d'autre sens que sa valeur étymologique : « ouvrir, par **lucatio* totale (*cum*-) un *lucus*, une clairière » – avec les risques religieux qu'entraîne toute atteinte au séjour de dieux inconnus.

L'introduction de la prière « *Si deus si dea es, quoniam illud sacrum est...* » se suffit à elle-même. Le paysan bûcheron, dans la plupart des cas, n'en sait pas, ne peut pas en énoncer davantage sur le peuplement divin du lieu. Il est inexact, d'ailleurs, de gloser ces mots, comme fait M.E. Brehaut¹⁴ ; « a formula of caution in addressing some divinities ; it was to be followed by the name of the particular divinity, which of course could not be given in a general formula ». En fait, cette expression courante a deux sens : soit, avec valeur collective, comme dans le *carmen* de l'*euocatio* (de Carthage), « vous, *tous* les dieux et déesses qui portez intérêt à ce lieu » (la divinité principale pouvant être ensuite nommément distinguée de cette masse) ; soit, avec sa valeur propre d'incertitude, « divinité du lieu, qui que tu sois, dieu ou déesse » ; je ne pense pas qu'on ait d'exemple d'une troisième orientation, théoriquement possible, où l'incertitude serait plus grande encore, « s'il y a (ce que je ne sais pas) un dieu ou une déesse propriétaire de ce lieu... » : il en était des bois comme des sources, dont Servius, *ad Aen.*, 7, 84, a pu dire : *nullus enim fons non sacer*, « il n'y a pas de source qui ne soit sacrée ».

Le rapport des deux chapitres de Caton se modèle sur le rapport des deux techniques : celle du chapitre 140, *fodere*, suppose que celle du chapitre 139, *conlucare*, est déjà accomplie : si la densité du bois l'exige pour permettre le labour, l'*exstirpatio* par *fossio* succède à la *succisio* de la **collucatio*, qui n'est suffisante que si les arbres sont assez peu nombreux pour que le soc évite facilement les *stirpes* restées en terre. Au paysan d'estimer, de décider sur le second point : *quemadmodum lucum collucare debeas* (en tout cas), mais *si fodere uelis* (après estimation).

C'est probablement cette distinction qui justifie la dualité des Lucaria, fête qui ouvre les travaux, grands ou petits, de déboisement prescrits pour cette seconde

quinzaine de juillet : puisque deux réponses techniques voisines à deux besoins voisins, l'un plus « dur » que l'autre, étaient à prévoir, la seconde reprenant la première en la prolongeant par une opération complémentaire, on conçoit que l'introduction religieuse propitiatoire ait été double sous un seul nom. Mais faute de la moindre information sur les rituels (symboliques ?), sur les célébrants (quels prêtres ?), il est sans profit de spéculer sur ce que les seconds Lucaria, en dehors de trois mots assez insipides insérés dans la formule de prière, ajoutaient aux premiers.

A l'époque où ont été rédigés nos textes, les essartages n'avaient plus d'autre objet que d'ouvrir de nouveaux champs, d'accroître la surface cultivable du domaine au profit de la villa qui l'administrait. Mais dans des temps plus anciens, ce n'était pas seulement aux plantes, c'était aux hommes qu'il fallait donner de l'espace : l'occupation du Latium s'est sûrement faite en grande partie par déboisement. Non certes oubliés aux siècles de Caton, de Varron, mais remis dans le rang des fêtes rurales ordinaires, les Lucaria avaient dû présenter un tout autre relief aux premiers siècles de Rome. Mais il ne sert à rien, ici non plus, de rêver.

Cette réflexion permet cependant de comprendre, de justifier d'un certain point de vue, la curieuse légende étiologique dont la Rome des derniers siècles a chargé le *lucus permagnus* où continuaient d'avoir lieu les rites ancestraux des Lucaria. Il n'est certes pas question de l'accepter telle qu'elle se présente, dans son affabulation : comment les rescapés du désastre de l'Allia se seraient-ils cachés, maintenus ne fût-ce que quelques jours, si près de Rome, alors que l'armée gauloise se ruait dans la même direction, vers la ville ? On a remarqué depuis longtemps que cette localisation dans le temps résulte probablement du fait que l'*Alliensis dies* était justement le 18 juillet, la vigile des Lucaria. Mais cela ne suffisait pas : il fallait bien que, dans la conception même des Lucaria, quelque chose favorisât l'arrimage.

Ce quelque chose se trouve sans doute dans l'intention de la fête. Si les rites des Lucaria étaient destinés à permettre sans sacrilège l'occupation de morceaux de forêts par l'homme, soit pour ses champs soit pour son habitat, la légende du quatrième siècle n'est peut-être qu'une mise en drame, inspirée par les événements récents, de ce service fondamental et continu des forêts latines. Les débris de l'armée

réfugiés dans le *lucus* des rites seraient une actualisation des groupes, de tous les groupes humains qui, de génération en génération, avaient imposé leur présence aux forêts et, par les rites des Lucaria, transformé cette occupation en une hospitalité que pouvaient accepter les esprits sylvestres. A Rome et ailleurs, il est fréquent que la justification « historique » ainsi donnée à un rituel ne soit artificielle que dans le détail des circonstances, alors que l'acte ou l'événement qu'elle décrit est, dans son type, conforme à la destination ou à la signification traditionnelle du rituel.

Les opérations d'essartage, l'exploitation des essarts par l'homme – qu'on songe aux nombreux lieux-dits de Rome qui sont nommés d'après des espèces d'arbres – ont peut-être, quand s'est constituée la pseudo-histoire des origines, produit ou coloré quelques personnages, quelques termes de généalogies, d'ailleurs sans grande consistance. Je pense aux ancêtres albains nommés *Silvius*, et aussi à Rhea *Silvia*, mère du fondateur dans une partie des récits. Je pense surtout à l'étrange Λευκαρία qui apparaît aux débuts mêmes des temps imaginaires. Plutarque la signale, dans son catalogue des variantes (*Rom.*, 2, 1) :

D'autres disent que l'éponyme de Rome est Rômè, fille d'Italos et de Leucaria.

Et Denys d'Halicarnasse, dans le sien (I, 72, 6) :

D'autres disent que Rome a été fondée par Rômos, fils d'Italos, dont la mère était Leucaria, fille de Latinos.

« Leucaria » est probablement synonyme de « Silvia ». De même que c'est Λεύκιος (par l'influence de λευκός « blanc » ?) qui rend généralement le prénom latin *Lucius*, de même Λευκαρία peut transcrire un latin **Lūcāria*, dérivé du *lūcar* (*loucar*) qui, dans certains parlers latins, par exemple à Lucérie, avait le sens du simple *lūcus*¹⁵. Cette aïeule de Rome serait ainsi « la dame des essarts, de la clairière », comparable à la sylvestre et bâtisseuse Mélusine dont MM. Jacques Le Goff et Emmanuel Le Roy Ladurie ont étudié récemment la genèse historique et la valeur culturelle¹⁶.

Cette explication, qui replace les Lucaria dans le cadre de l'utilisation des terrains forestiers par l'homme, incite à quelques explorations différentielles qui ne peuvent ici qu'être esquissées. Il faudra en particulier observer en quoi l'idéologie de cette fête se distingue de celles de Silvanus, de la Feronia que Rome a empruntée sans doute à ses voisins sabins, enfin de la Dea Dia telle qu'elle apparaît à travers les Actes des Arvales.

Les Lucaria ne sont la fête d'aucune divinité particulière. La formule *si deus si dea es*, comme nous l'avons comprise, est caractéristique : les bois, même ceux qui semblent les plus profanes, abritent des divinités inconnues, non nommées, congénères mais différentes de celles des bois voisins. C'est elles que le paysan doit se concilier dans chaque entreprise particulière. La fête officielle qui ouvre ce temps des essartages, bien que célébrée (comment en serait-il autrement ?) dans un *lucus* précis, garde l'indétermination, la disponibilité que commandent la multiplicité, l'autonomie des lieux où les paysans romains feront les travaux. Il n'en est pas de même pour Silvanus. Comme Faunus est chez lui, de la façon la plus générale, la plus uniforme, dans la campagne en tant qu'opposée à la ville, Silvanus possède la partie de la campagne que couvrent les bois, qu'elle soit encore libre ou déjà utilisée, grignotée par l'homme : d'où ses valeurs, « civilisées » ou presque, de gardien de la *pastio silvatica*, pâturage forestier, ouverte aux bœufs, et même de protecteur de l'exploitation rurale, de la villa¹⁷.

Feronia (*Fērōnia*) est autre chose. Tirant sans doute son nom d'un adjectif **fēro-*, dialectal ou sabin, équivalent du latin *fērus*, elle est chargée de mettre à la disposition de l'homme les « bonnes », de neutraliser les « mauvaises » puissances des terres *ferae*. Déesse de la sauvagerie non pas supprimée ni domptée, mais conservée et exploitée en tant que telle, elle a marqué dans plusieurs circonstances célèbres sa volonté de ne pas quitter, de ne pas laisser détruire ni civiliser ses retraites, mais elle y est bienveillante et serviable aux sociétés du voisinage¹⁸.

Dea Dia, propre au rituel des Arvales, est encore différente. M. Robert Schilling a raison¹⁹ de suivre l'indication de Varron, *De ling. lat.*, 5, 66, qui interprète ce nom féminin par le neutre *dium*, que Paul p. 65 L¹ = 186 L², définit *quod sub coelo est extra tectum*, « ce qui est sous le ciel sans toit interposé ». Comme par ailleurs les

Arvales opposent vivement la partie des rites qui se fait dans un bâtiment et la partie qui se fait en plein air, il est probable que Dea Dia a pour fonction de patronner la seconde, avec le passage de la première (*in domo*) à la seconde (*in luco*). D'autre part, comme cette distinction des deux décors des rites symbolise sans doute les deux temps de la carrière des céréales, avant et après leur sortie de terre, la déesse doit patronner du même coup tout ce que M. Schilling lui a en effet confié : la maturation, le *bonus euentus* des épis grâce à un ciel favorable. Dans ce contexte, les opérations *de mai*, où de pâles Entités (Deferunda, Comolenda, Coinquenda, Adolenda) président à l'enlèvement de quelques arbres dans le *lucus* de Dea Dia, se montrent bien différentes de celles qui donnent lieu en juillet aux Lucaria : il s'agit de l'entretien normal et de l'exploitation modérée du bois sacré, qui comportent chaque année des coupes (*luci coinquendi et operis faciundi*), lesquelles produisent de l'argent, un *lucar*.

*

Nous sommes en mesure de préciser le sentiment que nous avons exprimé dès le début de l'étude devant la constellation, isolable, que forment les deux Lucaria, les Neptunalia et les Furrinalia²⁰. Leur élément commun est bien de concerner le cadre, et aussi les conditions les plus générales, de la vie rurale et de l'insertion de l'homme dans la nature : logement, nourriture, boisson, culture, élevage dépendent des bois et des eaux. La fin de juillet et la totalité du mois d'août sont le temps le plus opportun pour cet aménagement : le ciel serein rend plus aisée l'ouverture des clairières avec ce qu'elle comporte de brûlage et de charroi ; l'épuisement des rivières, la sécheresse même facilitent l'établissement des dérivations comme le forage des puits et sans doute, aux origines, l'entretien des voies et stations d'eau appelées *portus*.

Nous avons aussi confirmé que c'est bien cette unité d'intention couvrant des points d'application différents qui est exprimée dans la disposition interne de l'ensemble. D'une part, chacune des fêtes qui concernent les essarts est, avec une des

fêtes qui concernent les eaux, dans le rapport conceptuel que signale d'ordinaire l'intervalle de trois jours, les premiers Lucaria et les Neptunalia n'impliquant que des travaux en surface, les seconds Lucaria et les Furrinalia impliquant le creusement du sol. D'autre part il est clair que la complémentarité des deux types d'essartage, dont le second reproduit simplement le premier en le prolongeant par un acte supplémentaire, est plus étroite et de moindre portée que celle des deux types d'exploitation des eaux où la différence n'est pas seulement dans la technique, mais dans la matière même, eaux courantes de surface, eaux prisonnières des poches ; ainsi s'explique que le premier couple de fêtes, non le second, soit réuni sous un même nom.

Le cas des Lucaria engage à considérer de plus près les formules de composition des autres fêtes du calendrier qui sont divisées sur plusieurs jours impairs eux-mêmes séparés soit par un, soit par trois jours : les Carmentalia du 11 et du 15 janvier ; les Lemuria des 9, 11 et 13 mai²¹. A première vue, les justifications ne paraissent pas être les mêmes, non plus d'ailleurs que les situations. Quelque signification qu'on choisisse pour les Carmentalia, symétriques par rapport aux Ides qu'ils encadrent au plus près, le rapport est de complémentarité : d'après les anciens, ou bien le passé et l'avenir, ou bien les deux positions extrêmes, inverses, de l'enfant qui va naître, à quoi certains modernes substituent la lune croissante et la lune décroissante. Le ressort des triples Lemuria est simplement d'intensification : destinée à expulser les âmes des morts qui rôdent indiscrètement chez leurs parents survivants²², cette fête est un nettoyage et, comme il est fréquent dans la médecine populaire et dans la magie, le triplement, et même le triplement du triplement, augmente l'efficacité de la recette²³.

Vers le milieu de la nuit, dit Ovide (Fast. 5, 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 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 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 la maison. Par *neuf fois* il dit encore : « Manes de mes pères, sortez ! » Alors seulement il se retourne, convaincu qu'il a correctement accompli le rite.

Le triplement des jours des Lemuria est une garantie du même ordre : trois sûretés valent mieux qu'une²⁴.

¹ *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 183.

² *Lucaria festa in luco colebant Romani qui permagnus inter uiam Salariam et Tiberim fuit, pro eo quod uicti a Gallis fugientes e proelio ibi se occultauerint.*

³ Festus p. 106 L¹ = 245 L² (la notice qui suit celle des Lucaria).

⁴ S. v. *lucus*, *Dictionnaire des Antiquités* de Darenberg et Saglio, col. 1355b-1356a.

⁵ *Fast.*, 4, 751-752.

⁶ *Op. cit.*, p. 183.

⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁸ Virgile, *Georg.*, 2, 207-211, traitant de la qualité des sols, se laisse aller en quatre vers à décrire l'essartage ; il ne parle que de la première technique :

*aut unde iratus siluam deuexit arator
et nemora euertit multos ignaua per annos
antiquasque domos auium cum stirpibus imis
eruit : illa altum nidis petiere relictis ;
at rudis enituit impulso uomere campus...*

Voir le beau mythe sur l'origine de cette opération au second runo du Kalevala.

⁹ *Succidere* est « trancher par le pied » ; ainsi César, *De bello Gall.* 4, 38, 3 : *omnibus eorum agris uastatis, frumentis succisis, aedificiis incensis* ; 5, 9, 5 : *crebris arboribus succisis omnes introitus erant praeclusi.*

¹⁰ Pline, *Nat. hist.*, 17, 267 (la dernière phrase du livre).

¹¹ Ainsi E. Brehaut, *Cato the Censor on Farming*, 1966, p. 119-120. Mais P. Tielscher, *Des Marcus Cato Belehrung über die Landwirtschaft*, 1963, p. 136-137, traduit bien : « Einen (heiligen) Hain soll man auf römische Art so lichten » (139) ; « Wenn du (den Boden des Haines) umgraben willst » (140) ; mais il n'y a pas lieu de préciser *lucus* en « heilig », qui n'est d'ailleurs pas repris dans le commentaire (p. 337) : « *lucum collucare* heisst hier einfach 'einen Wald abholzen' ; *lucus* ist ursprünglich 'Lichtung im Walde' und *lucare* 'eine Lichtung im Walde aushauen' ». »

¹² Les titres des deux chapitres ne sont pas de Caton, mais proviennent d'un vieux sommaire : « *Quemadmodum lucum collucare debeas* » ; « *Si fodere uelis altero piaculo quid facere debeas* ».

¹³ Je traduis *siet* ; si on lit *est*, « *uti tibi ius est* » vaut simplement « comme il est de droit pour toi ».

¹⁴ *Loc. cit.*, p. 35, n. 3.

¹⁵ *CIL.*, I² 401 = IX 782 (= *ILLRP.* 504), de la fin du IV^e siècle : *in hoc loucarid stircus ne quis fundatid neue cadauer preiecitad neue parentatid.*

16 *Annales* 26, mai-août 1971 (numéro spécial « Histoire et Structure »), p. 587-622, « Mélusine maternelle et défricheuse ».

17 Sur Silvanus, voir *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 351.

18 Sur Feronia, *ibid.*, p. 416-422.

19 « Dea Dia dans la liturgie des frères Arvales », *Coll. Latomus* 102 (= *Hommages à Marcel Renard* 2), 1969, p. 675-679. Sur les entités Deferunda, Commolenda, Coinquenda, Adolenda, *La religion romaine archaïque*, p. 52 et n. 1.

20 Ci-dessus, p. 21-22.

21 Le cas des deux Consualia (avec les Opiconsivia et les Opalia), celui des deux rites du *tubilustrium* sont différents ; voir *Idées romaines*, 1969, p.289-304 ; ci-dessous, p. 142.

22 Les spectres sont difficiles à écarter : ils reviennent jour après jour persécuter ceux à qui ils en veulent et sans doute les autres vivants : Horace, *Épodes*, 5, 89-95 (l'enfant maudit les sorcières qui l'ont sacrifié) :

diris agam uos ; dira detestatio

nulla expiatur uictima.

Quin, ubi perire iussus expirauero

nocturnus occurram furor

petamque uoltus umbra curuis unguibus

(quae uis deorum est Manium)

et inquietis assidens praecordiis

pauore somnos auferam.

23 Pline, *Nat. Hist.*, 28, 36 : « *etiam nunc ratione terna despuere deprecatione in omni medicina mos est atque ita effectus adiuuare ; incipientes furunculos ter praesignare ieiuna saluua.* »

24 R. Schilling, « Ovide interprète de la religion romaine », *Revue des études latines*, 45, 1968, p. 225-226.

Le feu et le vent

Introduction

Après les fêtes des essarts forestiers et celles des aménagements hydrauliques qui inaugurent, dans la seconde quinzaine de juillet, la période caniculaire, celle-ci développe son cours monotone jusque par-delà les Portunalia du 17 août, sans autres rites que les réglementaires feriae Jouis du 13 et, le 9, la célébration par un sacrifice public du dies natalis d'un temple de Sol, dieu de saison, sur le Quirinal. Sans doute est-ce parce que les longs travaux, préparés en bloc dans la religion publique, se poursuivent librement ensuite au gré des initiatives privées. Portunus, dieu archaïque, ne s'occupant plus des eaux que dans la mesure où les portus continentaux subsistent à côté des portae, préside à la fin de ces activités : le cadre de la vie rurale a été mis ou remis en état.

Un nouveau souci domine alors. Il concerne directement la sûreté des produits du sol qui arrivent ou viennent d'arriver à maturité. Il faut protéger l'euentus des premiers contre les ultimes menaces atmosphériques, orages et rafales, et l'emmagasinement des seconds contre des périls plus terrestres, tels que la corruption et surtout l'incendie, que favorisent la dessiccation de la nature et l'ardeur encore sensible du soleil. Les Vinalia rustica du 19 août, les Volturnalia du 27 satisfont au premier besoin ; au second pourvoient les Consualia du 21 liés aux Opiconsivia du 25 par un intervalle de trois jours au milieu duquel, le 23, sont placés les Volcanalia. Une double constellation de fêtes solidaires se trouve ainsi constituée, selon une formule plus complexe que celle des quatre fêtes de la seconde moitié de juillet.

Cette constellation s'organise aussi suivant d'autres lignes : les Consualia, avec leur complément les Opiconsivia, font référence à des précautions, à un travail essentiellement techniques, la construction et l'entretien des conservatoires du grain, silos ou greniers, avec leur contenu ; les Vinalia rustica, les Volcanalia, les Volturnalia font référence les uns à des conditions atmosphériques qui ne dépendent pas de l'homme mais des dieux maîtres des phénomènes, le Jupiter des tempestates, le souffle de Volturnus, l'autre à un fléau que l'homme peut combattre mais non toujours prévenir et qui appartient à un dieu particulièrement ambigu, inquiétant, Volcanus.

Nous considérerons d'abord les fêtes du second groupe, Volcanalia et Volturnalia, en réservant toutefois les Vinalia rustica malgré la convenance qui vient d'être énoncée : le seul fait qu'ils concernent le raisin, avec le vin comme objectif ultime, engage en effet à les considérer à part, en liaison avec les autres fêtes consacrées à cette matière sans homologue.

Le feu dévorant

VOLCANALIA

A en juger par le personnel divin qui y figure à côté de Volcanus, les Volcanalia du 23 août ont certainement pour principal objet de prévenir les incendies, notamment l'embrasement des granges, que favorise la saison chaude. Mais c'est le dieu lui-même qu'il est important de mettre à sa place exacte et limitée dans la théologie. Son nom, d'étymologie discutée, n'enseigne rien. Il se définit au contraire aisément par rapport à Vesta, comme feu destructeur, comme feu mâle (même dans le foyer), comme feu non seulement religieux, mais profane, et, éventuellement, comme simple synonyme poétique d'ignis. Diverses extensions ont été proposées (Volcanus d'abord dieu du Tibre ; Volcanus dieu fulgurant ; Volcanus dieu souverain ou donneur de souveraineté) ; aucune n'est recevable.

Si l'on ne garnit pas d'hypothèses et de spéculations un dossier court mais cohérent, Volcanus se présente chargé d'une fonction précise, d'ailleurs importante. Il s'articule à Vesta, comme le savaient bien les ordonnateurs du lectisterne de 217 qui placèrent les deux divinités sur le même lit¹. Et cette articulation complète une théorie des feux terrestres très proche, je l'ai montré ailleurs, de la théorie védique².

D'une part, dans l'*aedes Vestae*, ronde et non orientée, les prêtresses les plus augustes conservent le foyer de Rome, le feu inextinguible et pur qui exprime et garantit l'enracinement de Rome sur son coin de terre. D'autre part, des feux receveurs d'offrandes, *arae*, qui sont aussi sous la protection de Vesta, s'allument à l'occasion devant de nombreux temples pour porter aux dieux les intentions des hommes, et cette destination se manifeste sensiblement par la forme des bâtiments auxquels ils sont joints : non plus ronds, mais quadrangulaires, orientés, c'est-à-dire

rituellement et mystiquement accrochés aux quatre points cardinaux, aux régions du ciel. Ce symbolisme romain du *rotundum* et du *quadratum* recouvre celui qui, dans l'Inde védique, commande l'établissement des deux principaux feux sur tout terrain sacrificiel et que les livres liturgiques, heureusement conservés, commentent avec la clarté désirable : le *gārhapatya*, feu du *gr̥hāpati*, du « maître de maison », est proprement le feu du foyer, en principe inextinguible, le pôle terrestre de toute la cérémonie, et c'est près de lui, pendant le développement des rites, que se tient la femme du sacrificiant. Il sert à allumer les autres feux, mais ne transmet pas d'offrande ; il est, disent les brahmanes, « ce monde-ci », « la terre » ; en conséquence l'aire sur laquelle il repose est ronde, comme la terre. Au contraire, l'*āhavanīya*, le feu qui transmet aux dieux les offrandes et auprès duquel se tiennent et le sacrificiant et le prêtre *brahmán*, président du sacrifice, est identifié au ciel ; en conséquence, il repose sur une aire quadrangulaire, orientée selon les points cardinaux. Rome, dans sa totalité, pourrait ainsi se définir en langage indien comme un vaste et permanent terrain sacré, qui supporterait un seul « feu du maître de maison », mais un nombre illimité de « feux des offrandes » spécialisés, les trois grandes différences entre l'*urbs* et le terrain indien étant 1° que le terrain sacrificiel indien n'est que temporaire ; 2° qu'il est établi en marge des habitats ; 3° qu'il ne comporte, avec un seul « feu du maître de maison », qu'un seul « feu des offrandes » indifférencié, apte à tous services comme le sont les prêtres indiens eux-mêmes. Les histoires et caractères divergents des civilisations védique et romaine ont ainsi diversement fixé l'application de vieux principes communs qui restent cependant clairs.

Mais ni l'Inde ni Rome ne se sont limitées à cette double utilisation religieuse du feu. Aux deux feux principaux du sacrifice, les rituels védiques en joignent un troisième, situé à l'écart d'eux et de la ligne qui les joint. Celui-là est comme posté sur la frontière de la zone sacrée qui a été découpée dans le monde profane, et du côté que l'on attribue comme séjour aux puissances maléfiques : c'est « le feu du sud », feu de défense, chargé d'arrêter et de détruire toute offensive des mauvais esprits³ ; « feu affamé » aussi, dit déjà un texte rgvédique qui l'oppose aux deux autres par ce qualificatif⁴. Ainsi l'Inde védique rassemble sur le terrain sacrificiel

trois variétés de feu : un feu qui représente l'essence et les attaches terrestres du sacrifiant, un feu qui combat les ennemis du sacrifice⁵, un feu qui porte le sacrifice aux dieux, dans le ciel. Ces trois feux sont comme la projection sur le plan terrestre des trois formes générales du feu réparties, elles, entre les trois mondes et qui sont, de bas en haut, le feu de la terre (le nôtre), le feu de l'atmosphère (la Foudre), le feu du ciel (le Soleil)⁶.

Moins systématique, Rome a cependant dégagé aussi cette forme du feu, bien différente des deux autres que patronne Vesta, et elle l'a confiée à Volcanus : le feu qui dévore et détruit, pour le bien et pour le mal, voilà l'élément et le moyen d'action de ce dieu qui, à toute époque, est responsable des incendies⁷ ; qui, comme Lua Mater, la déesse Dissolution, reçoit sur le champ de bataille, pour les anéantir, les armes prises à l'ennemi⁸ ou, après une *deuotio*, les armes devenues vaines du *deuotus* s'il survit, c'est-à-dire si les dieux l'ont refusé comme victime⁹ ; dont le temple, comme celui de Mars, est hors les murs ; dont le vieil autel, à ciel ouvert, sur l'*area Volcani* ou Volcanal, semble monter la garde à l'une des extrémités du Forum ; dont enfin les rapports avec le soleil brûlant et desséchant semblent prouvés, sinon par les assimilations suspectes d'érudits anciens¹⁰, du moins par la date même de sa fête.

Les Volcanalia sont en effet célébrés le 23 août, à l'autre bout de la période des grandes chaleurs, dont juste un mois plus tôt, le 23 juillet, les Neptunalia ont marqué le début¹¹. A ce moment la nature desséchée, les récoltes qui viennent d'être engrangées, courent plus que jamais le danger des incendies, et c'est certainement ce risque qu'entend avant tout conjurer la fête du dieu¹² : ce jour-là, en effet, un fragment des Actes des Arvales fâcheusement mutilé mais explicite prescrit, en quatre endroits de la ville, des sacrifices à quatre puissances divines dont l'association est significative (*CIL.*, I², p. 326) :

[... *nymph*]his in camp (o) *Opi Opifer* (ae) [? in Foro], *Quir* (ino) in Colle, *Volk* (ano) [in] *Comi* (tio).

Les emplacements ne sont pas surprenants : chaque divinité y est chez elle, par un lieu de culte ou par sa fonction¹³. La présence d'Ops prouve que les rites concernent

principalement la récolte, « l'abondance », fraîchement rentrée et sur laquelle comptent les Romains (*opifera*). Quirinus est à la fois le dieu qui préside à l'organisation curiate et le dieu qui, par son flamine aux Robigalia, puis aux Consualia (fête de Consus, l'associé de Ops), par lui-même aussi aux Quirinalia, marque plusieurs fois l'an son souci du ravitaillement céréalier de la société, son souci du grain même à différents stades de sa carrière (protection contre le démon de la rouille ; assistance pour l'engrangement, pour la torréfaction) : il est donc à plus d'un titre, aux côtés d'Ops, intéressé par cette nouvelle mesure religieuse de protection du capital alimentaire. Les Nymphes, elles, ont reçu à Rome pour première fonction de combattre les incendies et leur rapport souple avec les points d'eau les rend ici particulièrement opportunes : ne savons-nous pas, par Pline, *N.H.*, 28, 5, 4, que lorsque le mot « incendie » était prononcé dans un banquet, il fallait aussitôt jeter de l'eau sous la table¹⁴ ? Un tel environnement ne laisse pas de doute sur le sens des Volcanalia : Volcanus y était propitié, sollicité de s'abstenir¹⁵. Et l'on peut penser, puisque les sacrifices se faisaient en ville, que, par-delà les récoltes, tout ce que menaçaient les incendies, spontanés ou accidentels, de la saison était appelé à bénéficier de la *pax* du dieu¹⁶.

Cependant, Volcanus n'étant pas un être démoniaque comme, par exemple, Robigus conjuré en son temps par le flamine de Quirinus, mais un dieu, il se peut que la procédure négative du 23 août se soit doublée d'une prière positive. Il y a en effet des combustions souhaitables, des anéantissemements utiles. De même que, sur le champ de bataille, Volcanus reçoit consécration des armes prises à l'ennemi, de même l'agriculteur a parfois recours au feu destructeur. C'est sur la fin de l'été que Columelle prescrit un travail qui, exécuté par l'ensemble de la paysannerie latine, devait offrir chaque année de beaux spectacles d'embrasement (6, 23, 2) :

Leuis autem cura pascui est. Nam ut laetior herba consurgat, fere ultimo tempore aestali incenditur. Ea res et teneriora pabula recreat et sentibus ustis fruticem surrecturum in altitudinem compescit.

Les pacages (pour les bœufs) ne donnent pas beaucoup de peine puisqu'on se borne, pour que l'herbe y lève avec plus d'abondance, à y mettre le feu presque à la fin de l'été. Cette opération fait renaître des pâturages plus tendres et, du même coup, en brûlant les ronces, elle empêche les broussailles de grandir.

De même Palladius (9 [= août], 4) :

Nunc urenda sunt pascua, ut et altorum fruticum festinatio reprimatur adstirpes et incensis aridis nova laetius herba succedat.

C'est maintenant qu'il faut brûler les pacages afin que les tiges des herbes qui montent trop vite soient ramenées près des racines et que, les herbes sèches étant brûlées, il en vienne une nouvelle, plus abondante.

Comment les célébrants du 23 août n'auraient-ils pas aussi pensé à ces brûlis féconds de jours tout proches ?

L'ambivalence de Volcanus se double d'une autre opposition interne, qui réside dans sa nature même, dans la dynamique de tout feu. Les Indiens védiques avaient réfléchi sur la propriété qu'a le feu, et lui seul parmi les éléments, de se renouveler, de s'engendrer sans cesse lui-même : sous le nom de *Tanūnapāt* « descendant de soi-même », ils en avaient fait une Entité spéciale, une des nombreuses variétés d'Agni. Les Romains aussi avaient réfléchi, plus largement encore, car c'est l'évolution complète de tout feu une fois allumé qui semble avoir produit les deux Entités féminines associées à Volcanus sans d'ailleurs former couple, Maia et Stata. Sur l'autel ou dans le foyer comme dans l'incendie, le feu s'étend de lui-même, agrandit son champ d'action aussi longtemps qu'il trouve une matière combustible ; puis, de lui-même, il s'arrête, quand le combustible est épuisé ou que l'eau ou la prière intervient. De Stata, connue par une notice de Festus et par quelques inscriptions, le rôle n'est pas douteux : elle arrête le feu ou en prévient les dégâts¹⁷ :

Statae Matris simulacrum in foro colebatur, postquam id Sulla stravit (manuscrit : collastravit), ne lapides igne corrumperentur, qui plurimus ibi fiebat nocturno tempore. Magna pars populi in suos quique uicos rettulerunt eius deae cultum.

Une statue de Stata Mater était honorée sur le Forum depuis que Sylla l'avait fait paver, afin que les pierres ne fussent pas gâtées par les feux qu'on y allumait en abondance pendant la nuit. Beaucoup de Romains rapportèrent ensuite le culte de cette déesse dans leurs quartiers respectifs.

Par l'étymologie, l'autre Entité est l'inverse de celle-là. Son nom, *Maia*, s'inscrit dans la longue liste des théonymes formés sur un appellatif ou un adjectif selon des

procédés qui ne sont pas ceux de la dérivation régulière (types *Flora*, *Anna Perenna*, etc.) : il évoque le comparatif *maior* ou, au neutre, *maius*. De même que *maiestas* est l'état de ce qui est plus grand, de ce qui occupe un niveau plus élevé sur l'échelle des dignités, *Maia* doit être, personnifié, le processus même de l'agrandissement¹⁸ – non pas du développement organique différencié (c'est, pour les plantes domestiques, l'affaire de Cérès), mais de l'extension homogène, par rallonges, en surface, en hauteur, en nombre. Une compétence si vaste et si abstraite la laissait disponible pour beaucoup d'applications, littérales ou figurées, dont son rattachement au « feu dévorant » n'était sans doute que la plus populaire. Ainsi s'explique que, rattachée aussi au mois de « mai » pour quelque autre raison (jeu de mots ? ou relation plus profonde, si « *Maius* », appellatif du dernier mois où les jours croissent encore sensiblement, repose aussi sur la première partie du mot *maior* ?), elle engage à son service, pour le jour des Calendes, le flamme de Volcanus qui pourtant n'a rien à faire directement avec ce mois¹⁹. D'une façon moins formulaire que les associations de Mars avec Nerio et les Moles, de Quirinus avec Hora et les Virites, de Neptune avec Salacia et Venilia²⁰, celle de Volcanus avec Maia d'une part, avec Stata de l'autre exprime donc une analyse bipolaire sinon du domaine ou de l'action, du moins de la manifestation du dieu.

De la théologie la plus ancienne de Volcanus, deux traits seulement se laissent entrevoir à travers des incidents historiques ou des usages populaires longtemps conservés. Tous deux trouvent dans l'Inde de remarquables correspondants.

1. La théorie indienne des trois feux terrestres, à laquelle on vient de voir que Rome participe par la distinction de Vesta (*foci, arae*) et de Volcanus (*incendia*), se double d'une théorie des trois feux, verticaux si l'on peut dire, distribués dans les trois parties superposées du monde : le soleil dans le ciel, l'éclair dans l'atmosphère et, sur la terre, le feu proprement dit, notre feu²¹. Les deux systèmes sont d'ailleurs sentis comme solidaires, puisque deux des feux terrestres (feu des offrandes, feu de défense) concernent des puissances situées au-dessus de la terre, où seul le feu du maître de maison est vraiment enraciné : par exemple, dans le rituel d'allumage des

trois feux de l'aire sacrificielle, le mot *bhūh* « terre » est prononcé quand il s'agit du *gārhapatya*, le mot *bhuvah* « atmosphère » quand il s'agit du feu de défense, le mot *svah* « ciel » pour le feu des offrandes. L'entraînement qui a toujours porté les Indiens aux grandes classifications, claires dans leur principe et parfois arbitraires dans leur contenu, a même induit certains théologiens à répartir la totalité des dieux entre ces trois niveaux derrière trois chefs de file, qui sont les dieux du soleil, de la foudre (ou de l'air) et du feu, Sūrya, Indra (ou Vāyu) et Agni²².

Si nous ignorons les réflexions auxquelles se livraient les premiers docteurs romains, nous avons du moins la preuve qu'ils étaient eux aussi sensibles, et d'une façon originale, à l'unité profonde des trois sortes de feux distribués dans les étages du monde et qu'ils établissaient entre eux, deux à deux, des liaisons dont témoignent, sur le sol de la ville, certains traits du sanctuaire de Vesta et du Volcanal.

D'une part c'est au Volcanal (*area Volcani*) qu'ont été transportées par deux fois des victimes de la foudre : 1^o la statue où l'on prétendait reconnaître Horatius Cocles se trouvait sur le Comitium ; elle fut foudroyée et aussitôt déplacée jusqu'au Volcanal voisin (Aulu-Gelle, 4, 5) ; 2^o un *ludius* fut un jour foudroyé dans le Cirque ; il fut d'abord enterré sur le Janicule, mais, à la suite de prodiges et sur l'indication d'« oracles » (les Livres Sibyllins ?), le Sénat fit exhumer les ossements ; on les enterra cette fois au Volcanal et on éleva sur eux une colonne portant une statue du mort (Festus, p. 370 L¹ = 392 L²). D'autre part, quand la négligence des Vestales laissait mourir le feu perpétuel du foyer public, deux moyens étaient prévus pour le rallumer : le difficile moulin à feu (Paul 94 L¹ = 228 L²) dégageant le feu enfermé dans le bois ; la capture du feu solaire (Plutarque, *Numa* 9, 12-14) qui donne « une flamme pure et immaculée », ἀνάπτοντας ἀπο τοῦ ἡλίου φλόγα καθαρὰν καὶ ἀμίαντον. Il n'est pas impossible en outre que, à l'occasion des Volcanalia, une liaison Vulcanus-soleil ait été matérialisée ; c'est du moins ce que suggère un témoignage tardif : d'après Paulin de Nole, qui voit là une blâmable superstition (32, 139), les petites gens, à cette fête, « pendent des vêtements (ou des étoffes) au soleil », *suspendunt Soli uestes*²³.

On se gardera de conclure de ces pratiques que Volcanus, en plus de sa fonction propre, contenait dans sa définition une composante solaire, ou qu'il était personnellement un manieur de foudre (ce qu'est au contraire, mais avec bien d'autres divinités, le personnage étrusque assimilé à Volcanus : Servius, *ad Aen.*, I, 42) : il ne s'agit que d'affinités conceptuelles qui, loin d'impliquer l'identité, supposent au contraire la distinction des termes qu'elles mettent en rapport.

2. Les Indiens attribuaient à leur dieu Feu une hostilité particulière, mortelle, à l'égard des poissons, et ils la justifiaient par un des incidents du roman de l'eau et du feu, si développé chez eux.

Les livres liturgiques racontent de plusieurs manières comment l'Agni, le feu que nous connaissons, a d'abord essayé de se dérober aux services que les dieux lui imposent : il avait vu disparaître, sans laisser de traces, ses trois frères aînés, trois Agni semblables à lui²⁴. Quand vint son tour, il se sauva et se cacha dans les eaux. Malheureusement pour lui, heureusement pour nous, les dieux l'y découvrirent et, non sans colère, il dut accepter son rôle²⁵. Or, un passage de la *TaittirīyaSamhitā*²⁶ précise comment les dieux le découvrirent dans cette cachette qu'il croyait sûre :

Agni avait trois frères aînés. Pendant qu'ils transportaient les offrandes aux dieux, ils périrent. Agni eut peur. « De la même manière, se dit-il, cet Agni-ci (= moi) ira à sa destruction ! » Il se cacha. Il entra dans les eaux. Les dieux souhaitèrent le trouver. Un poisson le dénonça. Il le maudit : « Que (les gens) te tuent par n'importe quel moyen, toi qui m'as dénoncé ! » C'est pourquoi (les gens) tuent le poisson par n'importe quel moyen, car il est maudit...

L'animosité d'Agni se tourne ainsi contre la race entière des poissons et ce petit épisode sert de justification étiologique au traitement peu enviable que leur font subir les hommes. Le thème reparaît dans l'épopée. Le *Mahābhārata*, en 3, 222²⁷, continue d'exposer une théorie complexe des feux, comme on en rencontre plusieurs fois dans le poème. Or l'un des feux, nommé Saha – « embryon des eaux, maître de la terre, porteur de l'atmosphère, maître de ce qui est grand » – pour échapper aux desseins des dieux, pris de crainte, entra dans l'océan. Les dieux le cherchèrent, le poursuivirent. Il changea de refuge, non sans avoir demandé à

Atharvan d'assumer la forme du feu et de le remplacer au service des dieux. Mais il avait compté sans les poissons²⁸ :

Les poissons le dénoncèrent. Dans sa colère, Agni leur dit : « Vous serez bons à être mangés, de diverses manières, par les êtres corporels ! »

Avec une autre précision, qui donne toute licence à la pêche et au commerce des poissons, c'est ici encore par la haine particulière d'Agni qu'est justifiée la triste condition des poissons.

Or deux brèves indications, divergentes sur quelques détails, s'accordent du moins pour attester rituellement une relation de même sens entre Volcanus et les poissons.

On appelle *Piscatorii Ludi*, dit Festus (274 L¹ = 345 L²)²⁹, des jeux qui, chaque année, au mois de juin, sont célébrés de l'autre côté du Tibre par le peuple romain de la ville, pour les pêcheurs du Tibre, dont le gain n'arrive pas au marché, mais va presque entièrement à l'*area Volcani*, parce que cette sorte de petits poissons vivants est offerte à ce dieu à la place d'âmes humaines.

D'autre part Varron, dans une énumération de fêtes dont il explique les noms et les intentions, dit ceci (*De ling. lat.* 6, 20)³⁰ :

Les *Volcanalia* tirent leur nom de *Volcanus*, dont ils sont la fête ; ce jour-là, le peuple, pour se racheter, jette dans le feu des êtres animés, *animalia*.

Dans la notice de Festus, peu compréhensible, un membre de phrase a peut-être été omis, qui faisait référence aux *Volcanalia* et ramenait au seul jour des *Volcanalia* la « rafle » des *pisciculi* que le texte, tel que nous le lisons, a l'air soit d'étendre à l'année entière, soit de rapporter aux *Piscatorii Ludi* de juin. En tout cas, il faut certainement rapprocher – en précisant son *animalia*³¹ en *pisciculos* – la phrase de Varron de la seconde partie de cette notice de Festus : aux *Volcanalia*, en compensation d'âmes humaines (Varron : *pro se* ; Festus : *pro animis humanis*), ce sont de petits poissons vivants que les Romains jetaient dans leurs feux domestiques, après les avoir achetés des pêcheurs du Tibre, sur l'*area Volcani* (si Warde Fowler a raison), ou peut-être, plus simplement, jetaient dans des feux allumés à cette

occasion sur l'*area Volcani*³². Dans les deux hypothèses, le goût de Volcanus pour cette sorte exceptionnelle de victime et, accessoirement, la liaison qu'il a avec les pêcheurs et leur gain apparaissent également.

Les Romains de l'époque classique n'ont pas consigné et sans doute ne connaissaient plus de récit justifiant le lancement de petits poissons vivants dans le feu, aux Volcanalia. L'analogie indienne, le fait que l'articulation « feu-eau » par laquelle l'Inde introduit la malédiction d'Agni contre les poissons semble aussi, dans sa généralité, se retrouver à Rome, permettent d'imaginer le sens, sinon la forme, d'un tel mythe, s'il a existé.

On aimerait interpréter de façon plausible le nom d'un dieu si bien inséré dans une théorie des feux si archaïque. Dans l'état actuel des choses, ce n'est pas possible. L'hypothèse étrusque ne tient pas. Dans le livre de Martianus Capella, le (ou les) Volcanus (Volcanus *Jouialis* notamment) ne sont que les traductions latines approximatives de noms de dieux étrusques, évidemment en rapport avec le feu, mais qui n'étaient sans doute pas plus superposables au Volcanus romain que les « Pénates » étrusques à ce que ce mot désigne en latin. Quant à l'abréviation *Vel* qu'on lit sur une des cases du Foie de Plaisance³³, c'est un cercle vicieux que de la compléter en *Vel* (*χans*) et de la citer ensuite à l'appui de l'existence d'un dieu étrusque ainsi nommé³⁴ : on peut aussi bien supposer, par exemple, *Vel* (*θu-*) ; en outre le nom étrusque qui traduit usuellement Héphestos est bien connu : *Seθlans*, et il serait singulier que, sur un outil divinatoire, sur un instrument technique comme est le Foie, ce nom ait été exceptionnellement remplacé par un **Velχan-* dont il n'y a pas d'autre attestation et qui, doublant *Seθlans*, ne pourrait au mieux être que la transcription d'une forme italique, comme *Herma*, transcription grecque, double une seule fois, sur un miroir, le *Turms* qui est l'*interpretatio tusca* ordinaire de Hermès³⁵. Enfin, l'existence, qu'il n'y a pas à mettre en doute, d'un artiste étrusque nommé Volca, auquel étaient attribuées de fameuses statues de terre cuite, ne suffit pas à authentifier **Vel* (*χans*) comme correspondant du forgeron grec Héphestos – et d'ailleurs le Volcanus proprement romain, avant l'interprétation en Héphestos, n'était ni forgeron ni artiste³⁶.

Le rapprochement, supposant parenté très ancienne ou emprunt direct ou indirect, avec le crétois *Φελχανος*, nom divin sans doute préhellénique³⁷, est phonétiquement possible, mais il ne faut pas oublier 1° que l'accentuation du mot et, par suite, la quantité de α, ne sont pas assurées ; 2° que, à supposer que α soit long, la finale préhellénique [-āvo- (-ηvo-)] est très rare en grec proprement dit] et le suffixe d'adjectif bien latin -āno- (*Siluānus*, *Albānus*, *humānus*, *montānus*, etc.) n'ont certainement pas la même origine, ce qui réduit le volume de sons comparable à *Φελχ-*, *Volc-* et augmente les chances d'une rencontre de hasard. Pour rendre le rapprochement plausible, il faudrait que, entre les attributs ou les comportements des deux dieux, quelque analogie frappante s'imposât. Ce n'est pas le cas. D'après Hésychius, *Φελχάνος* est « Zeus, chez les Crétois » (ὁ Ζεὺς παρὰ *Κρησί), et les figurations d'un nommé *Φελχανος* qui se trouvent sur des monnaies de Phaistos sont celles d'un jeune homme nu, assis dans ou sur un arbre, la main droite posée sur un coq, c'est-à-dire représentent une scène mythique dont les trois éléments sont sans rapport avec le signalement ou l'office du dieu romain, n'évoquent même pas ce qui est sa caractéristique : le feu destructeur.

Le rapprochement, déjà ancien, de *Volcānus* avec le védique *vārcas*, l'avestique *varəčah*, est satisfaisant pour les sons et acceptable pour le sens³⁸ : si le mot avestique n'est employé qu'au figuré (Bartholomae : « Kraft, Tatkraft, Energie »), *vārcas* « éclat » est, le plus souvent, dans le *R̥gVeda*, une propriété ou un don d'Agni, dieu du feu, quelquefois de Sūrya, dieu du soleil, et a des rapports avec la fonction guerrière. La difficulté est ailleurs : aucun dérivé ni verbal ni nominal de cet état de la racine n'existe en latin, notamment pas **uolcus* ni **uolca*, et il n'y a pas de raison de penser qu'il en ait jamais existé ; or, joint à un appellatif, le suffixe latin -āno-, -āna-, dans tous les cas connus, requiert avant lui un mot également latin (*silua*, *arca*, *humus*, *mons*, etc.).

Une autre étymologie a été proposée en 1949 par le savant ossète V.I. Abaev³⁹. Il existe dans la mythologie, ou plutôt dans l'épopée des Ossètes qui sont les derniers descendants des Scythes⁴⁰, un forgeron, dieu ou presque dieu, généralement nommé *Kurdalagon*, où l'on reconnaît *kurd* « forgeron », et, semble-t-il, *Alagon*, patronymique en -on formé sur le nom d'une des trois grandes familles de héros

nartes, la « famille de première fonction », les *Alæg* (nom. pl. *Alægata*), probablement issu de **ārya-ka-* (les noms tcherkesses, etc., correspondants sont empruntés à l'ossète). Très largement attesté sous cette forme, ce nom est noté un petit nombre de fois *Kurdalæg* (d'où un emprunt tatar dans un texte publié en 1881, *Alaughan*⁴¹) et une fois *Kurdalæwærgon*⁴². M. Abaev a pensé que cette dernière forme, plus substantielle, *lectio difficilior*, était la forme primitive, altérée et simplifiée ensuite de deux façons, et il analyse le nom *Kurd-alæ-wærgon* « Forgeron ārya Wærgon », ce dernier mot seul étant proprement le nom du personnage. Or *-wærgon* (< **uarkāna-* ou **uṛkāna-*), remarque-t-il, est phonétiquement presque superposable à *Vulcānus*, *Volcānus* (< **uelkāno-* ou **uḷkāno*) : les deux dieux forgerons des Romains et des Ossètes portent donc le même nom. Et ce nom n'est autre qu'un dérivé du nom du loup (indo-ir. **uṛka*, sanscrit *vṛka*) qui, sans doute par tabou onomastique, a disparu de l'ossète (où le loup est appelé *biræg*, mot peut-être emprunté à un parler saka), comme du latin (où s'est implantée la forme, dialectale ou sabine, *lupus* ; cf. *uulpes* « renard »), mais qui a laissé en ossète des traces dans des noms propres, par exemple dans celui d'un personnage légendaire, le Narte *Wærxæg*, et qui figurait aussi dans le nom de pays « Hyrcanie » (< **Varkāna*). Il faut donc penser, conclut M. Abaev, que le totémisme subsistait encore dans la religion des ancêtres communs des Iraniens et des Italiques au moment où s'est développée chez eux la métallurgie, et que le dieu forgeron a été alors assimilé au totem-loup, s'appropriant même son nom. Cette ingénieuse construction rencontre elle aussi des difficultés.

Quant à la forme : 1° le suffixe latin d'adjectif *-āno-* et l'ossète *-on* (issu du génitif pluriel indo-ir. **-ānām* < indo-eur. **-ōnōm*) sont entièrement différents ; 2° la labiovélaire, dans le nom indo-européen du loup, est assurée et le nom latin du dieu ainsi compris devrait être **Volquānus* ; 3° est-il légitime de privilégier, de retenir même la variante *Kurd-alæ-wærgon*, attestée une seule fois à ma connaissance, dans un recueil de textes en dialecte digor où le personnage est partout ailleurs appelé *Kurdalæg* (*Kurdalæg* quatre fois seulement en deux couples)⁴³ ? *u* dans *læg* est inexplicable, certes, mais une réduction de *wærg* à *ug* serait sans exemple ;

de plus le maintien de *æ* dans *alæ-* (< **ārya*), terme intérieur de composé, serait étrange : on attendrait **Kurd-al-wærgon*.

Quant au fond : 1° La légende de la louve romaine (qui est d'ailleurs un animal de Mars et n'a rien à voir avec Volcānus) n'est pas une légende totémique, ne prouve pas que le totémisme ait été pratiqué à aucun moment du développement de la religion romaine ; 2° ni à Rome ni dans le folklore ossète, aucun trait fossile ne rattache le loup ni à l'art ni au personnel de la forge ; 3° si *Kurdalægon* est bien forgeron, et n'est que cela, Volcānus n'a pris cette qualité que secondairement, sans doute en conséquence de son assimilation à Hép̄haistos ; 4° oss. **wærg* « loup », hypothétique, est peut-être confirmé par le nom scythique (Olbia) Οὐργάδακος qui ne peut signifier que « mangeur de loup » (Abaev), mais le nom du Narte *Wærxæg* (et aussi sans doute celui d'un autre Narte, *Wærxtænæg*) ne s'explique-t-il pas plus simplement par *wærxæ* « large », *wærx*, *wærxad* « largeur » (racine de sanscrit *urú* « large », *váriveras* « largeur » ; grec εὐρύς « large », etc.) ?

Tout en déclarant une préférence en faveur du recours au sanscrit *várcas*, je me garderai donc de faire appel à l'étymologie pour éclairer Volcānus.

L'articulation de Vesta et de Volcanus s'étend à une province pour laquelle l'Inde ne saurait offrir d'équivalent, la grammaire : sansk. *agní*, masculin, est le nom de tous les feux, tandis que Vesta, féminin, et Volcanus, masculin, se sont partagé les valeurs religieuses d'*ignis*, réfractaire à la divinisation. Cette distinction grammaticale n'est sans doute pas fortuite, puisque aucun des deux noms n'a été d'abord un appellatif et qu'ils ont été formés chacun pour désigner la divinité qui le porte ; en tout cas, elle a eu quelques conséquences. Je signalerai ici les deux principales.

1° Les Latins ont, très tôt semble-t-il, désigné volontiers certaines matières ou certaines manifestations par les noms des dieux qui avaient avec elles des rapports essentiels : Liber est ainsi, même dans des circonstances tout à fait profanes, le synonyme de *uinum* et Cérès vaut *frumentum* comme Mars vaut *proelium*. Pour le feu, il n'y a pas eu d'hésitation : plus chargée de religion, plus pure, et aussi plus étroitement attachée à son lieu, Vesta s'est effacée devant Volcanus, dont le nom,

déjà chez Plaute, et sans qu'il y ait à soupçonner une influence grecque, est synonyme d'*ignis*. On lit ainsi dans le *Rudens*, coup sur coup (vers 761, 766), *Volcanum adducam* « j'apporterai du feu » et *ibo... quaeritatum ignem* « j'irai chercher du feu ». Bien entendu, dans cet usage laïcisé, le caractère propre (destructeur, dévorant) du dieu peut s'estomper : il a toutes les valeurs d'*ignis* ; mais l'élément inquiétant de Volcanus domine de nouveau quand, derrière le feu, fût-ce en filigrane, l'image divine reparaît ; ainsi dans les *Ménechmes*, 330 : *dum ego haec appono ad Volcani uiolentiam*⁴⁴.

2° Une circonstance mythique précise existe, où une divinité apparaissant dans le domaine propre de Vesta, le foyer, ne peut pas ne pas être un mâle : c'est le récit, appliqué à divers personnages et présenté avec des variantes, où cette divinité engendre un enfant humain dans le sein d'une femme. Parfois l'auteur parle seulement d'une étincelle qui frappe au bon endroit, ou se borne à dire qu'un phallus prêt à opérer sort du foyer ; parfois, prudemment, il dilue la responsabilité en écrivant « les dieux » ; parfois l'honneur de la performance est donné au dieu mâle le plus proche localement de Vesta, le Lare domestique (*Lar domesticus*, ὁ κατ' οἰκίαν ἥρως) ; mais parfois aussi Volcanus, Ἡφαιστος, est mobilisé. La variété et l'équivalence des figurants qui tirent Vesta d'embarras prouvent assez que ce n'est là, pour chacun, donc aussi pour Volcanus, qu'un service d'occasion⁴⁵.

¹ *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 475.

² *Ibid.*, p. 318-332.

³ W. Caland et V. Henry, *L'agniṣtoma* I, 1906, p. XXXII, résumant bien en ces termes la destination du *dakṣiṇāgni* : « D., le feu de droite ou feu du sud, dans un foyer en forme de van, situé au sud des deux autres feux (*āhavanīya* et *gārhapatya*) dans le hangar de l'*agnihotra*. Ce n'est que très exceptionnellement qu'il reçoit une libation ; sa fonction originale et essentielle est uniquement de veiller sur le sacrifice, en le protégeant contre les puissances malignes de la région méridionale. » Cf. L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, 1954, p. 73.

⁴ *āśnaḥ*, *RV* I, 164, 1 : les feux sacrificiels (Geldner) considérés comme trois frères le *hótr*, l'*āśna*, sans doute le *viśpāti* (variante aussi de *grhāpati*, dans la titulature trifonctionnelle d'Agni : voir « Iuno S.M.R. », *Erano*s, 52, 1954, p. 106-108).

⁵ Et finalement les ennemis en général : si le *gārhapatya* « a le sacrifiant pour divinité », le *dakṣiṇāgni* « a pour divinité l'ennemi » (*ŚatBrāhm.* 2, 3, 2, 6) ; celui qui agit comme il faut avec le *dakṣiṇāgni* « n'a pas d'ennemi »

(*ibid.*, 2, 3, 5, 8). Dans un certain rituel, c'est sur le *dakṣiṇāgni* qu'on prélève le brandon qui, porté au nord, dans les endroits fréquentés par le redoutable Rudra, « affranchit la postérité née et à naître du pouvoir de Rudra » (*ibid.*, 2, 6, 2, 7) ; etc.

6 Sur les trois formes d'Agni, voir toujours A. Bergaigne, *La religion védique*, I, 1878, p. 11-31. C'est comme « Soleil, Éclair, Feu terrestre » que plusieurs exégètes modernes – dont Bergaigne, p. 22 – comprennent les trois feux de *RV* I, 164, 1 (voir ci-dessus, n. 1), que Sāyana comprenait à peu près équivalement comme « Soleil, Vāyu (Vent), Feu terrestre ».

7 Plutarque, *Quaest. Rom.* 47 ; Vitruve I, 7, 1 ; sacrifice des *magistri uicorum* à *Vulcanus quietus augustus*.

8 Tite-Live, I, 37, 5 ; 30, 6, 9 ; 41, 12, 6 ; Servius *ad Aen.*, 8, 561-562.

9 Tite-Live, 8, 10, 13 dit *Volcano arma sine cui alii diuo uouere uolet* ; il semble donc que Volcanus est le premier dieu qui se présente à l'esprit du *deuotus* en cette circonstance.

10 Servius *ad Aen.*, 3, 35 : *nonnulli eumdem solem et Vulcanum dicunt*. Qu'on ne fasse pas intervenir ici Cicéron, *De nat. deorum*, 3, 55 (et 57), ni Lydus, *De mens.*, 4, 86, où il ne s'agit pas du Volcanus romain.

11 Ci-dessus, p. 25.

12 Par exemple W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 210 ; G. Wissowa, *Rel. u. Kultus der Römer*, 1902, p. 168 (inchangé dans la 2^e éd., 1912, et résumant une interprétation du *De Feriis*, 1891) : « Wenn wir dieser Ops Opifera auch unter den Gottheiten begegnen, denen am Tage der Volcanalia (23 August) ein Kollektivopfer zur Abwehr von Feuersnot dargebracht wurde, so erklärt sich das wohl daraus, dass sie besonders zum Schutze des in den Scheuern aufgespeicherten Getreides gegen Feuersgefahr angerufen wird ; es ist also kein Zufall, dass dies Opfer gerade mitten zwischen Consualia und Opiconsivia fällt. » Cette association, soit dit en passant, n'est pas un argument pour faire de Volcanus un dieu agraire : il menace et protège sans doute de l'incendie les moissons engrangées, mais aussi tout le reste des biens de l'homme.

13 Sur Ops et Consus, v. *Idées romaines*, 1969, p. 291-304.

14 Sur les Nymphes, ci-dessus, p. 41.

15 Il semble que Virgile se soit plu à réunir les destinataires de ces sacrifices conjoints dans l'épisode de l'incendie des vaisseaux d'Énée – sauf naturellement *Quirinus* qui, n'étant pour le poète que Romulus divinisé, ne pouvait paraître, mais dont Énée, préfondateur de Rome, tient la place : le feu dévorant, *Volcanus* (9, 76), attaque les vaisseaux, mais la *deum genitrix* (9, 82, 117 ; 10, 234, 252 ; c'est-à-dire, 10, 220, Cybèle-Rhée, qui est l'*interpretatio graeca* de *Ops*) arrête l'incendie en transformant les vaisseaux en divinités marines (9, 102, 117) ou, plus précisément, en *Nymphae* (10, 220, 221, 231), qui partent aussitôt à la recherche d'Énée (et l'abordent avec les paroles des Vestales : *uigilasne, deum gens, Aenea ? uigila !* 10, 228, 229). *L'Énéide* est pleine de telles allusions, qui n'ont pas toutes été reconnues.

16 G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd., p. 230.

17 Festus, p. 416 L¹ = 411 L².

18 V. « *Maiestas et grauitas* », dans *Idées romaines*, 1969, p. 125-152. Par un glissement aisément explicable, *Maiesta(s)* est substituée (très rarement) à *Maia* comme *Vulcani uxor*.

19 , Aulu-Gelle, 13, 23, 2 ; Macrobe, *Sat.*, I, 12, 18.

20 Aulu-Gelle, 13, 23, 1.

21 Ci-dessus, p. 63, n. 3.

22 J. Eggeling, *Sacred Books of the East*, XII, 1882, p. 2, etc. ; on sait que, quand ces trois mots sont mis en rapport avec les activités sociales, c'est *bhuvah* qui correspond au *kṣatra*, aux *kṣatriya*). Sur la triade « Soleil-Indra (ou Vāyu)-Feu terrestre », en tant que principe de classification des dieux védiques, voir l'excellent article posthume de P. Tuxen, « Yāska's *Nirukta* as an Authority on Vedic Divinities », *Acta Orientalia* 22, 1957, p. 154-166.

23 Ainsi Volcanus se trouve agir aux trois niveaux de l'Agni védique (soleil, éclair, feu terrestre : voir ci-dessus, p. 63, n. 3), mais toujours sous un aspect « terrible » : la systématisation s'est donc opérée un peu autrement que dans l'Inde. Une convenance bien naturelle fait que des victimes « rouges » (*uitulo robeo*, *CIL.*, VI, 826) soient servies à Volcanus comme Agni est dit avoir des chevaux rouges (*rohīdaśva* : cette épithète lui est réservée : *RV* I, 45, 2 ; 4, 1, 8 ; 8, 43, 16 ; 10, 7, 4 ; 98, 9).

24 Cf. la curieuse légende de l'extinction du premier feu, de la première étincelle jaillie de deux pierres frottées, Ovide, *Fast.*, 4, 795-797 :

*pars quoque, cum saxis pas tores saxa feribant,
scintillam subito prosiluisse ferunt ;
prima quidem periit, stipulis excepta secunda est, —*

d'où serait né l'usage de sauter à travers de la paille enflammée aux Parilia.

25 Cf. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 19-32, et surtout M. Bloomfield, Trita, the scape-goat of the gods », *American Journ. of Philology*, 17, 1896, p. 430-437.

26 3, 6, 6 : *agnes trayo jyāyāso bhrātara asan. te devebhyo havyam vahantaḥ prāmīyanta. so' gnir abibhed : itthaṃ vāva sya ārtim āriṣyatīti. sa nīlāyata. so 'paḥ prāviṣat. taṃ devatāḥ praiṣam aichan. tam matsyaḥ prābravīt. tam aśapad : dhiyā-dhiyā tvā vadhyāsur yo ma prāvoca iti. tasmān matsyaṃ dhiyā-dhiyāghnanti, śaptaḥ hi.* Le sens précis de *dhiyā-dhiyā* est : « par n'importe quel moyen pensé, imaginé ».

27 *Śl.* 14.208 et suiv. ; le rapprochement avec le texte védique est suggéré par Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 102 : « The Saha fire, fearing the funeral fire, made Atharvan his proxy, gave up his body, and hid, but he was betrayed by fishes, whom (Vedic tale) he cursed to be eaters of everything » ; il y a, dans ces derniers mots, une inadvertance sur le sens de *bhaksyā*.

28 14.217-14.218 :

*matsyās tasya samācakhyuḥ, kruddhas tān agnir abravīt :
bhaksyā vai vividhair bhāvair bhaviṣyatha śarīrīnām.*

29 P. 274 L¹ = 345 L² : *Piscatorii Ludi uocantur qui quotannis mense Iunio tram Tiberim fieri solent a P (opulo) R (omano) urbano pro piscatoribus Tiberinis, quorum quaestus non in macellum peruenit, sed fere in aream Volcani, quod id genus pisciculorum uiuorum datur ei deo pro animis humanis.* Le même Festus avait écrit un peu plus haut (p. 232 L¹ = 318 L²) : *Piscatorii Ludi uocantur qui mense Iunio tram Tiberim fieri solent pro quaestu piscantium* (raccourci par Paul Diacre en : *Piscatorii Ludi dicebantur qui fiebant pro quaestu piscantium*).

30 *De ling. lat.* 6, 20 (après des définitions des *Vinalia rustica*, des *Consualia*) *Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit.*

31 *Animalia* a pu être substitué au mot propre pour fournir à *Volcanalia* une étymologie phonétique comme les anciens en recherchaient volontiers : « *Volcan (us) + an (im) alia.* »

³² Ce rite a paru énigmatique et a reçu diverses explications dont les meilleures ne sont pas entièrement satisfaisantes. Par exemple : 1^o W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 209, dit : « We cannot explain this ; but it reminds us of the fish called *maena* with magical properties, which the old women offered to Tacita and the ghost-world at the Parentalia. Fish sacrifices were rare ; and if in one rite fish are used to propitiate the inhabitants of the underworld, they seem not inappropriate in another of which the object is apparently to propitiate the fire-god who in a volcanic country like that of Rome must surely be a chthonic deity. » Mais Volcanus n'est « surely » pas un dieu des morts et, comme l'a bien objecté H.J. Rose, « The Cult of Volcanus at Roma », *Journ. of Roman Studies* 23, 1933 (p. 46-63), p. 60-61, le « poisson à la bouche cousue de la fête de la déesse muette » n'est pas une offrande et relève de la magie sympathique. – 2^o J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, 1919, p. 120 (avec un commentaire généreux aux *Piscatorii Ludi*), et J. Toutain, « Sur un rite curieux et significatif du culte de Vulcain à Rome », *Rev. de l'hist. des religions*, 103, 1931, p. 139, voient dans ce rite un sacrifice à Vulcain dieu du Tibre, ou du moins dieu aquatique, où la nature aquatique de la victime serait donc naturelle. Mais Volcanus n'est pas un dieu aquatique, voir ci-dessus, p. 41, et H.J. Rose, *art. cit.*, p. 51-53 (en outre, le parallèle grec que J. Toutain, *art. cit.*, p. 139-140, a cru découvrir, Polyaeus, *Stratagemata*, 6, 24, n'en est pas un : H.J. Rose a raison de traduire ἰχθῦς... ἐπιβάλλειν [et non ἐμβάλλειν] par « to put fish on the fire to cook », puisque les poissons sont ensuite mangés par les hommes présents et leurs invités). – 3^o J.G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, 1929, IV, p. 170, pense que le rite était d'assurance contre les incendies et que, si l'on choisissait pour victimes des poissons, c'est peut-être parce qu'on croyait vaguement que leur nature aquatique contribuerait, symboliquement, à éteindre les incendies. Je doute que le rapport feu-eau dans les conceptions et rites rattachés à Volcanus soit celui-là. – 4^o H.J. Rose, *art. cit.*, p. 60, suppose un « sacrifice of first-fruits » que rien, dans la documentation, n'indique, mais ajoute ces lignes, qui, moyennant de légères corrections, peuvent s'accorder avec ce que nous suggère l'analogie du fait védique : « These unfortunate Tiber fish were flung alive into Vulcan's fire to make him feel that he had already got as much life as he could reasonably ask for ; and especially this was done at the hot and dry time of the year when his festival came. Perhaps the fact that a water-creature was given him made the offering particularly acceptable ; fish are usually in no danger from fire. » De toute façon – et c'est la seule chose qui m'importe ici – comment l'offrande de petits poissons vivants aurait-elle suffi à calmer ou satisfaire Volcanus, si cette classe de victimes et leur cruelle mise à mort (cruelle, en dépit de G. de Sanctis, *Riv. di Filologia, N.S.*, II, 1933, p. 544-545) n'avaient correspondu à un goût ou à une volonté attribuée au dieu ? – Cf. la note additionnelle C à l'article de H.J. Rose, p. 63, sur la *piscina* qui semble jointe à l'*ara* de Volcanus à Narbonne, CIL., 12, 4338.

³³ *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 638.

³⁴ *Ibid.*, p. 645, n. 1.

³⁵ *Ibid.*, p. 660.

³⁶ Cela est contesté par plusieurs auteurs, avec des arguments très légers.

³⁷ Notamment Margh. Guarducci, « Velchanos-Vulcanus », *Scr. in on. di B. Nogara*, 1937, P. 183-203. W. Meid, « Etr. *Velxans* – lat. *Volcanus* », *Indogerm. Forschungen* 66, 1961, p. 259-266, écarte aussi (bibliographie) le rapprochement avec le crétois *Φελχανος*.

³⁸ Il est maintenant établi que le concept de véd. *vārcas*, avest. *varəčah-* « éclat » est à la fois une qualité spécialement reconnue au dieu Feu (le *vāreas* est caractéristique d'Agni comme l'*ōjas*, « le plein de force physique », l'est d'Indra, comme le *bhrājas*, « la splendeur » l'est du Soleil, *Śat. Br.* 4, 5, 4, 3-5 : A. Minard,

Trois énigmes sur les cent chemins, II, 1956, p. 156, § 379 a) et un terme de « deuxième fonction », du vocabulaire guerrier (S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, p. 36-37, « *mairyō* und *varāch* », précisant J. Hertel, *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer*, 1931, p. 98 ; cf., pour *vārcas*, le groupement caractéristique de mots dans *ṚV* 10, 18, 9 : « Je prends l'arc... *kṣatrāya vārcase bālāya*, pour la puissance guerrière, pour l'éclat, pour la force : *jayema*, puissions-nous vaincre ! » ; cf. 3, 22, 2 ; 24, 1 ; 10, 128, 1 ; et *varc-in*, nom d'un démon qui entraîne une armée de cent mille combattants contre Indra ; *brahmavarcasā*, -*in*, *brāhmaṇavarcasā* sont dans l'Atharva-, non dans le *ṚgVeda*) ; l'interprétation de *Volc-ānus* par la racine indo-européenne de ce mot reste donc à envisager, même s'il est impossible de suivre A. von Domaszewski quand il fait de Volcanus un « vieux dieu romain de la victoire » (« Volcanalia ». *Archiv für Religionswissenschaft* 20, 1920-1921, p. 79-81 ; cf. l'assimilation Mars-Volcanus dans Servius, *ad Aen.* 3, 35) ; le **Volc-o-* que supposerait *Volcānus* ainsi analysé serait à véd. *vārc-as-* ce que, en védique et dans la même zone du vocabulaire, le masculin *śārdh-a-* est à son synonyme neutre *śārdh-as-* « troupe guerrière, troupe des Marut » (Wikander, *op. cit.*, p. 45-51).

³⁹ Pour la première fois, *Osetinskij jazyk i fol'klor* I, 1949, p. 592-594 ; puis *Istoriko-etimologičeskij slovar¹ osetins kogo jazyka* I, 1958, p. 510 ; *Doxristianskaja religija Alan* (rapport au 25^e Congrès des Orientalistes de l'U.R.S.S., 1960), p. 7-8.

⁴⁰ Voir en dernier lieu la seconde partie de *Mythe et épopée* I, notamment p. 443.

⁴¹ Chez les Tatars de Pjatigorsk (Urusbiev), le forgeron est appelé *Deuet* et *Alaŋan* est son fils, *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemën Kavkaza* I, 1881, 2, p. 36.

⁴² *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, 2, 1927, p. 10 du texte ossète : *mæ Kurd-Ala-Uærgonæn baisærun kænæ* « fais-moi tremper (comme de l'acier) à », par K. »,

⁴³ *Ibid.*, p. 42 (lignes 5 et 1 du bas), 43 (lignes 1 et 4) ; mais *Kurd-Alægon* dans le même récit, p. 43 (l. 14, 16, 27) et partout ailleurs dans le recueil (p. 20, l. 6 ; p. 47, l. 1, 2, 3 ; p. 51, l. 6 du bas [*Kur-Alægon* 1]).

⁴⁴ Pour Plaute, Volcanus, comme dieu, est vraiment celui du feu destructeur ; ainsi dans *Aulularia*, 259-261 : un cuisinier étranger, faute de bûches pour faire cuire les plats d'un festin de noces, propose de brûler les boiseries de la maison ; il s'entend dire par la vieille Staphyla : « Sale type, oui, bien que tu te fasses le dévot de Volcanus (*quanquam Volcano studes*) ! Pour un repas, ou plutôt pour gagner ton salaire, tu prétends faire flamber nos maisons ! » Dans *Epidicus*, 673-674 : un vieillard bafoué et dépouillé par l'astucieux Epidicus dit : « Loin de moi cet homme ! C'est un fils de Volcanus en fureur (*nam ille quidem Volcani iratist filius*) ! Tout ce qu'il touche, il le brûle ! Si l'on est près de lui, il vous rôtit... »

⁴⁵ Il n'est pas non plus un dieu souverain, donneur de souveraineté (Alföldi), du seul fait qu'il a des fils qui deviennent rois, chefs, fondateurs : dans la vulgate romaine, Mars ne confère pas la souveraineté à Romulus, mais bien Jupiter. Les flammes qui entourent la tête d'Iule, de Lavinie, et généralement des enfants appelés à un grand avenir n'engagent pas Volcanus : les dieux se servent du feu comme d'une matière pour leurs signes.

Le vent du sud-est

VOLTVRNALIA

Le Volturnus romain, bien qu'homonyme d'une rivière campanienne, n'est pas un dieu fluvial. Il est le vent redoutable qui, aux approches et au cours de la vendange, n'est pas moins fatal aux grappes que les tempêtes de Jupiter (ci-dessous, p. 87-88) : c'est lui que veulent propitier les Volturnalia (27 août). Exemple des méfaits redoutés du Volturnus par les vigneron romains de Bétique.

La dernière fête qui se célèbre en août et qui occupe le jour mensuel extrême admis en général pour les *feriae statinae*, le 27, est celle des Volturnalia. Elle est en outre la dernière avant l'équinoxe d'automne, puisque septembre, bien que les travaux agricoles y soient actifs, n'héberge pas de *feriae statinae* en dehors de ses Ides, d'ailleurs singulières dans le culte de Jupiter.

A quoi préside ce Volturnus, qui a dû être important dans l'ancienne économie puisqu'il possède un flamme mineur ? Par un raisonnement contestable, quelques modernes ont obscurci un dossier simple. De ce que le même nom – le même, ou homophone – est celui d'une rivière qui passe à trente stades de Capoue, bien loin de Rome, on a conclu que, à Rome aussi, il devait désigner une rivière, c'est-à-dire le Tibre, seul digne d'être honoré d'un flamme. Or cela est *a priori* très peu probable : rien n'autorise à penser que le Tibre se soit jamais appelé autrement que *Albula* en latin, puis, sans doute depuis les règnes étrusques, *Thybris*, *Tiberis*¹.

Une série de textes, dans des genres littéraires variés, orientent la fête dans un autre sens. Volturnus, Vulturnus, n'est pas seulement le nom d'une rivière, mais aussi d'un vent d'Italie. Quitte à n'être pas toujours exactement suivis par les poètes, les savants de Rome, Plinius, le Sénèque des *Questions naturelles*, Aulu-Gelle

interprète de l'érudit Favorinus, l'ont situé avec rigueur sur la rose des vents. Par exemple Aulu-Gelle, 2, 22 :

On sait, fait-il dire à Favorinus, qu'il y a quatre directions dans le ciel, le levant, le couchant, le midi, le septentrion. Le levant et le couchant sont mobiles et variables, le midi et le septentrion fixes et immobiles. En effet le soleil ne se lève pas toujours au même point. L'orient est dit équinoxial quand le soleil court sur le cercle que les Grecs appellent ἰσημερινός ; solsticial, lors des révolutions d'été, θερινὰ τροπαί ; brumal, lors des révolutions d'hiver, χειμερινὰ τροπαί. Semblablement le soleil ne se couche pas toujours au même point et, comme l'orient, le couchant est équinoxial, solsticial ou brumal. Le vent qui vient du point où le soleil se lève au printemps, c'est-à-dire de l'orient équinoxial, s'appelle *Eurus* [...] Celui qui vient du point où le soleil se lève au solstice d'été est appelé en latin *Aquilo*, en grec Borée [...] Le troisième vent, celui qui vient du côté où le soleil se lève au solstice d'hiver, les Romains l'appellent *Voltumnus* et la plupart des Grecs, d'un nom mixte, Εὐρόνοτος, parce qu'il se place entre le Notus et l'Eurus. Il y a donc trois vents d'orient, l'Aquilon, le Voltumnus et l'Eurus ; l'Eurus ayant une direction médiane entre les deux autres. En sens contraire, venant des points opposés, soufflent trois vents du couchant : le *Caurus*, en grec Ἀργέστης, opposé à l'Aquilon ; le *Favonius*, en grec Ζέφυρος, opposé à l'Eurus ; l'*Africus*, en grec Λίψ, opposé au Voltumnus... »

Parfois confondu avec son voisin l'Eurus, ce vent de sud-est est important pour les agronomes. Columelle écrit par exemple dans sa brève revue des quinzaines de l'année (II, 2, 65) :

Le quinzième jour avant les Calendes d'octobre (= le 18 septembre), lever de l'Arcturus. Vents : le Favonius ou l'Africus, quelquefois l'Eurus, que certains appellent Voltumnus.

Au cinquième livre du *De natura rerum*, Lucrèce, qui ne croyait pas aux dieux mais savait la théologie du calendrier aussi bien que toutes les physiques, caractérise les saisons à plus gros traits : le printemps avec avril, mois de Vénus, avec Zéphyre aussi et le temps de Flora ; puis l'été aride, avec la poudreuse Cérès et « les souffles étésiens des Aquilons » ; puis l'automne, en compagnie de Bacchus, puis (744-745) :

*inde aliae tempestates uentique sequuntur
altitonans Voltumnus et Auster fulmine pollens.*

Puis viennent d'autres temps et d'autres vents, le Voltumnus tonnant dans les hauteurs et l'Auster, puissant par la foudre...

Et pour finir, c'est l'hiver.

Le vent Volturnus est encore nommé par Tite-Live à l'occasion d'un des jours sombres de l'histoire de Rome (22, 43,10-11). Dans l'été de 216, à court de blé et talonné par les consuls, le Carthaginois est passé en Apulie « dont le climat est plus chaud et où la moisson peut se faire plus tôt ». Et voici, le 2 août, la *pugna Cannensis* :

prope eum uicum Hannibal castra posuerat auersa a Volturmo uento, qui campis torridis siccitate nubes pulueris uehit. Id quum ipsis castris percommodum fuit, tum salutare praecipue futurum erat, quum aciem dirigerent, ipsi auersi, terga tantum afflante uento, in occaecatum puluere offuso hostem pugnaturi.

Hannibal avait établi son camp près de ce bourg, de manière à présenter le dos au vent Volturnus qui, dans cette plaine brûlée par la sécheresse, chasse la poussière en nuées. Très avantageux pour le campement, ce choix devait l'être plus encore quand l'armée se déploierait en ligne : le dos au vent, les Carthaginois combattaient un ennemi assailli de face et aveuglé par des vagues de poussière.

C'est à ce vent que sont certainement adressés, le 27 août, les rites des Volturnalia.

Le peuple des campagnes a fait la moisson dès les derniers jours de juin « dans les pays voisins de la mer, ou chauds et secs » (Palladius, 7, 2), en juillet dans les pays tempérés (Palladius 8, 1), en tout cas avant la Canicule (Columelle 2, 20), dès que les blés ont été uniformément jaunés et avant que les grains fussent devenus durs. Enfin, après le séchage, sont venus les travaux de l'aire, soit le battage au fléau, soit l'écrasement sous la planche attelée (*tribulum*). Puis il a été procédé à la purification, au tri du grain et de la paille soit par criblage, soit par l'action du vent – de n'importe quel vent, mais de préférence du Favonius : *ad eam rem Fauonius habetur eximius, qui lenis aequalisque aestiuis mensibus perflat*. Dans tout cela, il n'y a pas de raison pour que le Volturnus soit à l'honneur : si la fête concernait les céréales, plutôt qu'à ce vent dévastateur, on attendrait un hommage à Favonius ou à quelque autre des vents « doux et égaux ». De plus, une religion réaliste comme celle des paysans romains ne se serait-elle pas adressée aux vents, quels qu'ils fussent, avant leur service ou leur dommage, non après ?

Ce n'est donc pas la moisson déjà faite, mais les toutes proches vendanges qui, le 27 août, peuvent être les bénéficiaires de ces rites. La seconde quinzaine d'août,

tout septembre, le début d'octobre même selon l'avance ou la lenteur de la maturation des grappes sont en effet, pour le viticulteur, un temps décisif. Le 19 août déjà, aux Vinalia rustica, Jupiter a été prié de ne pas déchaîner ses orages qui pourraient blesser les vignobles avant la cueillette. N'est-il pas naturel qu'une prière complémentaire soit adressée, après l'intervalle de trois jours qui implique solidarité d'intention, à l'agent des vents violents et desséchants, non moins dangereux pour les raisins mûrs ? Avec les quelques semaines d'avance commandées par les conditions différentes des climats, c'est contre lui qu'un expert en viticulture prescrivait une astreignante précaution. On lit dans Columelle, après des conseils destinés à protéger les grappes pendant la fin de l'été dans les lieux secs, chauds et exposés au soleil (5, 5, 15) :

M. quidem Columella patruus meus, uir illustribus disciplinis eruditus ac diligentissimus agricola Baeticae prouinciae, sub ortu Caniculae palmeis tegetibus uineas adumbrabat, quoniam plerumque dicti sideris tempore quaedam partes eius regionis sic infestantur Euro, quae incolae Volturnum appellant, ut nisi teguminibus uites opacentur, uelut halitu flammeo fructus uratur.

M. Columelle, mon oncle paternel, homme très instruit et l'agriculteur le plus attentif de la province de Bétique, abritait ses vignes avec des nattes de palmier vers le lever de la Canicule, parce qu'ordinairement, pendant cette période, certaines parties de la province sont à ce point éprouvées par l'Eurus, que les habitants appellent Volturnus, que, si l'on ne couvrait pas les vignes, le raisin brûlerait comme sous un souffle de feu.

Le paysan italien prenait sans doute aussi, au moment opportun, des précautions matérielles, mais il tâchait d'abord de propitier rituellement le dieu de qui dépendait le dernier risque de son raisin.

Outre les raisins en attente du pressoir, la même menace pesait sur d'autres récoltes prochaines, matière première des conserves et des confitures, *rerum autumnalium compositiones* (Columelle, 12, 46, 1), c'est-à-dire les fruits successifs dont la statue de Vertumnus, dans le quartier étrusque, allait avoir la charge et recevoir l'offrande (Properce 4, 2, 11-18)². Sous toutes les variétés de climat méditerranéen, les rafales comme celles que déchaîne le Volturnus sont fatales à la pomme et à la poire, au coing et à la grenade, comme au raisin. Les Volturnalia devaient aussi prévenir tous ces dégâts.

Peut-on penser que Voltumnus n'était détaché du groupe des vents redoutables que comme leur chef et leur représentant, une sorte d'Éole romain ? C'est ce que Kurt Latte suggère, à titre de « Vermutung », après avoir rejeté avec raison l'interprétation de Voltumnus en rivière, exactement en Tibre : « Kraft des Windes », force du vent, propose-t-il³. Cette extension ne paraît pas nécessaire.

Quant à l'étymologie, elle est incertaine. On ne retient plus la dérivation à partir de la racine de *uoluere* (Mommsen, Schulze), non plus qu'à partir du nom de l'oiseau « vautour ». Latte admet une origine étrusque, appuyée par le nom propre *Velθurna* (*Corpus Inscript. Etrusc.*, 426), mais il ne faut pas oublier, et que l'emprunt a pu se faire aussi bien dans l'autre sens, et que certains noms en *-turnus*, *-turna*, par exemple *Juturna*, ne sont pas étrusques. Reste la vieille explication par le mont *Voltur*, voisin de Venouse, sur les confins de l'Apulie et de la Lucanie : *Volture in Apulo*, écrit Horace dans ses souvenirs d'enfance (*Carm.* 3, 4, 9) ; elle a cependant contre elle 1° que le mont Voltur est un point bien précis pour avoir fourni le nom d'un vent d'importance générale ; 2° que *Voltumnus* avait un flamine à Rome bien avant que les Romains, par-delà Gabies ou Albe, pussent prendre intérêt à la lointaine Apulie⁴.

¹ Ci-dessus, p. 41.

² Peut-être cette convenance explique-t-elle que le 13 août soit le *natalis dies* du temple que M. Fulvius Flaccus dédia à Vertumnus sur l'Aventin en 264, après son triomphe *de Vulsiniensibus*. En cette circonstance, il y a eu confusion, sans doute volontaire, entre le vieux dieu romain et la Voltumna (*Velθune*) de Volsinies, *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 345 (et n. 1)-346 et 616, n. 2.

³ *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 37 et n. 5.

⁴ Voltumnus est une des plus tristes victimes de quelques récents manuels français d'histoire de la religion romaine :

A. Grenier, dans *Mana* 2, III, 1948, p. 107 : « Voltumnus, qu'on fête le 27 août, a comme Volcanus, son flamine. Il semble être l'ancien génie du Tibre, celui qui fait couler les eaux (*volvere*), le prédécesseur du classique Tiberinus Pater. Voltumnus est un nom de fleuve ; on le retrouve en Campanie. Il est le dieu des inondations et celui qui en protège. »

P. Fabre, dans *Histoire des religions* de M. Brillant et R. Aigrain, 3, 1955, p. 346-347 : « Le nom de Voltumnus a été longtemps rattaché à la racine de *volvere*, rouler, et considéré comme faisant allusion aux tourbillons des fleuves. On propose plus volontiers aujourd'hui une étymologie étrusque [Cf. Heurgon, « Voltur », *Revue des études latines*, 1936, p. 109]. En tout cas, ce *numen* est celui d'un fleuve (on connaît le Voltur en Campanie),

et Volturnus semble bien avoir été le dieu du Tibre. J. Heurgon, dans l'article qui vient d'être cité, croirait volontiers que Volturnus et Volcanus seraient deux noms analogues désignant originairement la même divinité ; mais cette divinité se serait en quelque sorte scindée d'après ses attributions principales, et Volturnus se serait spécialisé comme *numen* de l'eau, tandis que Volcanus serait devenu le *numen* du feu. Hypothèse qu'on ne peut prouver, assurément, mais qui expliquerait fort bien l'évolution de Volcanus dont il vient d'être fait mention, et les rapports, mis particulièrement en lumière par J. Carcopino, qui semblent unir les deux divinités. Quoi qu'il en soit, Volturnus a son flamine à Rome, et sa fête, les Volturialia, était le 27 août, donc toute voisine des Volcanalia. » Quelques lignes plus haut (p. 346), l'auteur écrivait : « D'autre part, Vulcain semble aussi régner sur l'eau des fleuves, en tout cas sur celle du Tibre ; J. Carcopino en a fait une démonstration qui paraît irréfutable. »

On aimerait jeter un voile fraternel sur ces prestidigitations. Mais il s'agit de manuels scolaires : il faut bien penser aux étudiants.

Le blé et le vin

Introduction

CONSVALLIA
OPICONSIVIA

*Les opérations terminales des plus importantes cultures, fauchaison et vendange, n'ont pas donné lieu à des feriae stativae. On admet en général que cette omission résulte de l'incertitude qui frappe la durée de la croissance et de la maturation : la chaleur, le beau temps et leurs contraires, tous les caprices du ciel, gouvernent la vie des végétaux, et l'homme est sans pouvoir sur eux. Cela est vrai. Il ne faut cependant pas oublier que, pour d'autres actes soumis à la même servitude, mais non terminaux, les auteurs du ferial ont su prévoir des rites avec une avance suffisante pour qu'il n'y ait pas d'« erreur en deçà ». Quoi qu'il en soit, l'appui de la religion ne manquait certainement pas au travail du moissonneur ni du vendangeur et l'on peut même penser qu'elle accompagnait la plupart de leurs gestes, mais cette intention ne se résumait pas dans un rituel célébré à jour fixe. Peu de choses d'ailleurs ont survécu de ces pratiques, surtout propitiatoires et augurales. On aimerait être mieux informé sur les pâles divinités de la Vallée Murcia qui ont continué, quand le Cirque eut occupé toute la place, à y faire ou recevoir quelque chose au moment de la moisson, mais il est remarquable que, là même, aucune divinité ne soit signalée dans un rapport précis avec la fauchaison : d'après saint Augustin, De ciu. D., 4, 8, Seia s'occupe des céréales avant qu'elles sortent de terre (semen), Segetia aussi longtemps qu'elles sont sur pied (seges), Tutilina pour leur conservation (tueri) après qu'elles ont été récoltées et engrangées ; seul Tertullien, De spect., 8, enseigne que, dans le Cirque, existent trois piliers nommés, au génitif féminin archaïque, *Seias (manusc. Sessias), Messias, Tutulinas – Messia remplaçant Segetia, sans doute sans changement de valeur. Quant à la liste des collaborateurs de Cérès, qui couvrent les étapes du travail agricole depuis le retournement de la jachère (Vervactor) jusqu'à l'emmagasinement du grain et même, par-delà, jusqu'au dégrangement (Promitor), et parmi lesquels se trouve naturellement un Messor attaché à la fauchaison, il n'y a pas à*

regretter de connaître si peu de chacun : le flamine qui récitait ces indigitamenta, les pontifes qui les conservaient, n'en connaissaient pas davantage, la seule fonction de tels personnages étant d'être nommés ensemble, de jalonner par leur série, sans omission, le domaine unitaire de la déesse (La religion romaine archaïque, 2^e éd., p. 49-62).

Pour les céréales, et principalement pour le blé, les feriae stativae occupent donc le 21 et le 25 août, après la moisson, après même la période variable où s'accomplissent, sur l'aire et dans le vent, les travaux qui la complètent ; elles concernent la constitution des réserves alimentaires (ops) par la mise en dépôt (condere) du grain récolté. Comme les noms l'indiquent, Consus préside à l'opération elle-même et semble veiller sur les dépôts, tandis que Ops, précisée en Ops Constatua, garantit l'abondance, est l'Abondance personnifiée, avec une fonction sociale dont l'ampleur est exprimée sensiblement par le fait qu'elle est logée dans une chapelle spéciale de la maison du roi au même titre que Mars, dieu guerrier. Le couple Consus-Ops, qui reparait dans les Consualia et les Opalia de décembre, pose quelques problèmes qui ne seront pas abordés ici puisqu'ils l'ont été dans un vieil article de la Revue des études latines, repris récemment et amélioré dans Idées romaines (1969), p. 289-304 ; je ne puis que renvoyer à ce livre.

Pour le raisin, les feriae stativae sont doubles : avant et après la vendange.

Les premières, les Vinalia rustica du 19 août, dont aucun rite ne nous est connu et auxquelles répondent les Vinalia de printemps (23 avril), sont destinées à protéger le raisin déjà mûr, jusqu'à la vendange, contre Jupiter tonnant. Mais leur principal intérêt, dans l'absence d'information sur les rites qui s'y pratiquaient, est dans l'attribution de toutes les fêtes du vin à un Jupiter qui n'est pas, ne peut pas être seulement le maître des orages. Ce sont les raisons et les aspects de ce rapport général qui seront ici considérés.

Les secondes, les Meditrinalia du 11 octobre, appellent une étude d'ensemble car, aujourd'hui encore, la signification en est contestée.

Vin et souveraineté

VINALIA

Des Vinalia d'été (19 août), on ne connaît que l'intention : jusqu'à la vendange, ils détournent des raisins les tempestates de Jupiter. Mais Jupiter, à qui sont attribuées toutes les fêtes concernant le vin, a un rapport plus essentiel avec ce produit sans pareil de l'industrie humaine. Des raisons analytiques (le mythe des Vinalia de printemps) et comparatives (cf. les Kafirs et le vin, les Indiens védiques et le soma) établissent l'affinité, d'expressions diverses, entre certaines boissons excitantes et la souveraineté. D'autre part, le seul trait connu de ce qui semble être l'auspicio uindemiae trouve dans l'Inde un parallèle qui fait ressortir des différences fondamentales entre les deux idéologies.

Deux phrases de Pline établissent l'intention des Vinalia rustica. Transcrivant Varron et pensant évidemment à cette fête d'été, il écrit (18, 89) : *hunc diem festum tempestatibus leniendis institutum* ; et plus loin (18, 284), rapprochant les destinations de trois fêtes : *tria namque tempora fructibus metuebant, propter quod instituerunt ferias diesque festos, Robigalia* (25 avril, contre la rouille des blés), *Floralia* (28 avril, pour protéger la floraison des céréales), *Vinalia* (19 août)¹. Plusieurs auteurs, notamment Georg Wissowa et M. Franz Bömer, ont bien commenté ces quelques mots. « On comprend aisément, écrit le second², que le paysan romain se soit adressé au dieu du temps atmosphérique (Wettergott) pour la dernière période de la maturation du raisin et pour les journées de la vendange », et il rappelle le vers des Géorgiques, 2, 419, d'autant plus utile ici qu'il n'a pas été composé pour expliquer cette fête :

et iam maturis metuendus Juppiter uuis,
et Jupiter, redoutable aux grappes déjà mûres.

L'enseignement de ces textes est précis : il s'agit d'écarter un risque qu'on a des raisons de craindre (*metuebant, metuendus*), le risque que Jupiter, en tant que maître de la foudre et des orages (*tempestatibus leniendis*), peut faire courir aux raisins presque mûrs. Il n'est pas légitime d'élargir l'intention ainsi attestée en passant du négatif au positif et en faisant demander à Jupiter un service qui n'est pas de son ressort : « Le vin peut naturellement être considéré comme un don du grand dieu de l'air, de la lumière et de la chaleur », disait W. Warde Fowler³. Non : dans sa valeur naturaliste, le Jupiter romain n'est que le *tonans* qui dispose des éclairs et de la foudre et par conséquent de la tempête, et non pas, comme on se laisse aller à dire à la faveur des termes mal définis de « Wettergott » ou de « god of the air », le distributeur de la chaleur et de la lumière solaires⁴.

S'il n'y a pas lieu de déprécier l'information de Pline, bien informé des rites, il n'en est pas moins vrai que Jupiter porte un intérêt plus direct et plus large aux fêtes du raisin et du vin, a sur elles des droits plus personnels. Car ce ne sont pas seulement les Vinalia d'été, mais sans doute aussi les Meditrinalia du début de l'automne⁵, et sûrement les autres Vinalia, *priora*, du 23 avril, qui sont des *feriae Jouis*, et, pour ces deux-là, la foudre, le beau ou le mauvais temps n'ont pas d'importance. A propos des Vinalia *priora*, Pline souligne avec raison (18, 287) qu'ils n'ont rien à faire avec les grappes et ne concernent que le produit second des ceps, déjà métamorphosé en boisson par l'industrie humaine : *Vinalia priora quae... IX Kal. Mai. degustandis uinis instituta nihil ad fructus attinent*, « les premiers Vinalia ont été institués pour le premier usage du vin et n'ont pas de rapport avec les fruits ». Quelle est donc la justification de cet imposant et constant patronage, auquel Jupiter ne prétend pour aucun autre des produits de la terre et du travail des hommes, bien que la modération des orages et des pluies contribue également à la bonne venue de tous⁶ ?

Avant tout, il faut écarter une comparaison qu'on pourrait être tenté de faire. Chez les Kafirs de l'Hindou Kouch, ces Indiens qui, jusqu'au dernier quart du XIX^e siècle, ont gardé un paganisme original, à peine touché par les grandes évolutions religieuses de l'Inde, le vin, la vigne, les vendanges avaient un patron, et ce patron n'était autre qu'Indr (*Inthr*) c'est-à-dire Indra, le dieu à la fois combattant et

fulgurant des hymnes et des rituels védiques. Mais, chez ces Kafirs, Indra était bien déchu : il avait cédé toutes ses valeurs sociales, son intérêt pour la guerre et les guerriers à un autre personnage, *Gī (wi) ś (Gāwis, Gīs)*⁷, et il ne lui restait strictement que le goût du vin. Voici ce qu'écrivait, en 1896, l'excellent observateur George S. Robertson, dans son livre *The Káfirs of the Hindu-Kush*, p. 387-388 :

Inthr élu domicile à Badáwan (Ahmad Diwáná) et y créa des vignobles et des lieux d'agrément, mais Imrá (le dieu suprême) déclara soudain que l'endroit lui appartenait. Inthr refusa de déménager et un combat sévère s'ensuivit. Vaincu, il dut se transporter un peu plus bas dans la vallée où il créa la colline qui se trouve au sud de Badáwan, et aussi la Vallée de Skorigul. Mais Imrá l'attaqua de nouveau et, cette fois encore, l'expulsa. Il fut ainsi obligé d'abandonner complètement la Vallée de Bashgul et se réfugia dans celle de Tsárovul.

Bien que (p. 558-559) Robertson ne signale pas de culte en relation avec la vigne ou le vin, les recherches ultérieures ont montré que « Inthr » était essentiellement le dieu du vin. En 1952, M. Georg Morgenstierne a publié quelques mythes et fragments d'hymnes cultuels des ex-Kafirs Kati, qu'il avait notés en 1929 de la bouche d'un vieux prêtre, « the only one of the few remaining pagans who still retained in his memory some fading reminiscences of the religious traditions of his tribe ». Il a révisé avec lui le panthéon de Robertson et voici ce qu'il a appris sur « Indr⁸ » :

Il aime le vin et reçoit un culte à la fête de la vendange. Mais il doit payer un tribut de vin à Gish (le dieu guerrier). Son nom se retrouve dans les mots *indro* « arc-en-ciel » et *indrišt* « tremblement de terre », mais il n'est pas dit qu'il ait un rapport quelconque avec ces phénomènes naturels.

Plus loin, l'auteur cite en langue kafir un « mythe » de peu de substance, mais intéressant⁹ :

Indr et Gish combattirent. Gish fut victorieux, il gagna. Gish prit le vin comme tribut et vainquit Indr. Le raisin appartient à Kshumai¹⁰, mais Indr est actif dans le vin.

Le processus de l'évolution, chez les Kafirs, se laisse reconstituer avec vraisemblance : l'Indra védique était le grand consommateur du soma, boisson excitante dans laquelle il puisait, avec l'ivresse, la force et l'exaltation nécessaires aux

batailles-orages, dans lesquelles sa foudre, *vájra*, frappait infailliblement les démons. Dans les vallées de l'Hindou Kouch, l'ivresse du vin aura remplacé l'excitation du soma, et, malgré la perte de ses principales valeurs au profit de son hypostase Giwiš, Indr en sera resté sinon le bénéficiaire, du moins le spécialiste. Il est clair qu'une telle « histoire » n'est pas parallèle à celle qui a fait attribuer les fêtes romaines du vin à Jupiter. Les Romains sont un des peuples indo-européens¹¹ qui confient le maniement de la foudre non à un dieu de « deuxième fonction », combattant (Indra, Pórr), mais à un dieu de « première fonction », souverain (Zeus, Miθra – ce dernier, il est vrai, substitué dans ce rôle, par une réforme, à un Indra devenu archidémon) : ce n'est pas de Mars, c'est de Jupiter que les hommes craignent ou souhaitent les *fulgura*. Les rapports de Jupiter avec la vigne et le vin ne sont donc pas de même nature que ceux d'Indra avec le soma ou avec son substitut moderne, la vigne, le vin. De fait, les Romains, dans la mesure où ils mêlent l'orage à l'affaire, songent, on l'a vu, non pas à donner des forces supplémentaires au dieu fulgurant, mais à le calmer : *tempestatibus leniendis*. Les données kafirs fournissent cependant, indirectement, des indications utiles au problème romain.

D'abord elles montrent clairement comment raisin et vin, le produit naturel, premier, et le produit artificiel, second, peuvent être dissociés dans la religion, la vigne et la maturation des grappes étant l'affaire d'une divinité et le vin la propriété d'une autre, sans que cette division implique rivalité : Kshumai est une technicienne de la croissance, Indr est « actif dans le vin », n'intervient qu'à partir de la fête de la vendange et, vaincu par Gish, lui paye tribut en vin. Il en est de même à Rome : Jupiter ne commence à s'intéresser aux grappes qu'après leur maturation.

En second lieu, elles invitent à ne pas oublier que, chez les Indo-Européens qui sont devenus les Romains, d'autres sources d'ivresse – hydromel, cervoise, etc. – étaient sans doute connues, déjà laïquement et religieusement pratiquées, dont le vin peut avoir simplement pris la relève sous des climats plus tempérés, s'insérant dans des représentations et dans des rituels préexistants – comme avait fait sans doute le **sauma* chez les ancêtres des Indiens et des Iraniens, et chez eux seuls, avant de céder lui-même sa place au vin chez les Kafirs¹². Mais là, il n'a pas simplement cédé sa place dans la pratique, il a aussi reculé dans les mythes : déjà le

R̥gVeda connaît des compétitions au plus haut niveau à propos de la liqueur divine, et c'est Indra qui l'enlève ; les bribes de mythes kafirs parlent bien encore de compétitions, mais c'est Indr qui perd le vin au profit soit de son substitut fonctionnel général Gish, soit du dieu souverain, du plus haut dieu, Imrā (c'est-à-dire Yama-rājan).

La boisson tirée de la vigne appartient ainsi à Jupiter non pas seulement ni surtout en tant que maître des orages, non pas en vertu d'une fonction « agraire » dont il n'est pas chargé, mais en sa qualité centrale de dieu souverain. Les boissons excitantes ont partout un prestige, des honneurs particuliers, auxquels participe quelquefois la plante qui les fournit par la transformation chimique de son suc. A travers la fécondité des ceps, le viticulteur comme les plus hauts dieux ont en vue les merveilles du vin.

Ce rapport du vin et de la souveraineté éclate d'ailleurs dans le récit qui justifie les autres Vinalia, ceux de printemps, c'est-à-dire la fête qui fait de Jupiter le dégustateur obligé du vin de la nouvelle cuvée. Les textes, les variantes qui s'y expriment ont été plusieurs fois réunis et commentés et je les suppose connus, me bornant à les mettre sous un éclairage en partie nouveau¹³.

Il s'agit toujours d'une guerre, et d'une guerre conditionnant les origines de la « société romaine avant Rome » qui résultera de l'installation d'Énée et de ses Troyens en Italie. La guerre est parfois entre Énée d'une part, Latinus avec ses Latins et les Rutules alliés à Mézence ou sollicitant l'alliance de Mézence d'autre part ; elle est parfois entre Mézence d'une part, les Troyens et les Latins déjà alliés d'autre part ; mais le résultat est toujours, par la victoire, l'installation définitive des Troyens dans le Latium et leur union avec les Latins, en sorte que les événements antérieurs à cette conclusion opposent ou juxtaposent, encore séparés, les futurs éléments d'une société unitaire : c'est comme une répétition générale – Virgile a senti et exploité habilement l'analogie¹⁴ – de ce qui se passera au temps de cet autre nouveau venu, Romulus, quand Latins et Sabins se battront avant de se fondre dans ce qui constituera dorénavant la nation romaine¹⁵. Or la victoire est déterminée par l'intervention du vin¹⁶ : produit par les riches vignobles des Latins, il est exigé par

l'insolent soudard étrusque Mézence ou exposé à sa réquisition ; inversement, il est voué par le pieux roi Enée (ou par les Latins eux-mêmes) au dieu souverain Jupiter, maître des destins, des victoires et des royaumes. Et Jupiter donne la victoire aux adversaires de Mézence, *contemptor deum*. C'est pourquoi, aux *Vinalia priora* de printemps, le vin nouveau n'entre dans la consommation publique qu'après que les prémices en ont été officiellement offertes à Jupiter.

On voit que, dans cette légende étiologique, le privilège de Jupiter a un fondement tout politique : au moment décisif du conflit des deux candidats à la souveraineté du Latium, l'un impie, l'autre pieux, le vin déjà fait est la matière d'un défi, d'un jeu verbal. L'impie en joue mal, le pieux en joue bien, et le dieu souverain, satisfait de l'offrande de la plus prestigieuse boisson, attribuée au pieux l'enjeu, lui donne la victoire et la souveraineté. Dans cet arbitrage, il est et n'est que le maître du *regnum* comme, aux origines de Rome, il le sera dans l'*aition* de son culte en tant que Feretrius, lorsque le *rex* Romulus, vainqueur du *rex* Acro grâce au dieu *rex*, lui consacrera les plus prestigieuses dépouilles opimes, celles de « première fonction »¹⁷.

L'affinité des puissantes boissons excitantes pour la souveraineté et pour les personnages divins qui l'assument¹⁸ s'exprime, dans l'Inde à propos du soma, à Rome à propos du vin, dans des conceptions et dans des actes rituels qu'il est intéressant de confronter.

A Rome, la formule est simple : le vin *est offert* au dieu souverain et les deux termes du rapport restent bien distincts. Quels que soient leur vertu et leur mystère, le vin, la vigne ne sont que ce qu'ils sont¹⁹, une liqueur, une plante, que ne transforme même pas leur consécration à Jupiter, et Jupiter reçoit cette offrande comme un hommage parmi d'autres, extérieur, qui ne le transforme pas non plus. Dans l'Inde védique au contraire, non seulement la plante et la liqueur soma sont facilement divinisées (et les faits avestiques prouvent que cette promotion était déjà indo-iranienne), mais en outre Soma, ainsi personnifié, est fréquemment appelé roi et traité comme tel, en sorte que les puissances, honneurs et privilèges de la fonction souveraine sont introduits, communiqués à l'intérieur même de la plante et de la

liqueur. La formule indienne, moins simple que la romaine, serait : *Soma est souverain*.

La royauté de Soma a fait récemment l'objet de deux essais dont les conclusions ne concordent qu'en partie²⁰. Ici seul importe le principe, qui n'est pas douteux. Je signalerai simplement un fait, qui témoigne peut-être d'un état antérieur, plus proche de l'état romain, et que je ne vois pas signalé dans ces études : dans le rituel, juste après qu'il vient d'être acheté, Soma-plante est porté en grande pompe à l'intérieur de l'enceinte et des bâtiments de l'aire où aura lieu le sacrifice et traité non seulement en hôte illustre, mais en roi ; or les paroles qui lui sont alors adressées, la plupart extraites d'hymnes védiques, non seulement ne contiennent pas, ou à peine, son nom, mais contiennent, *doivent* contenir le nom du « vrai » dieu souverain, Varuṇa²¹. Cette prescription, explicite²², donne à penser que la souveraineté de Soma était considérée comme une délégation, une transposition, de celle de Varuṇa, l'homologue védique de Jupiter.

On doit garder en mémoire cette divergence pour apprécier à sa valeur la singulière rencontre rituelle que voici. Il s'agit, à Rome, d'une règle fixant le moment de la cueillette de la première grappe de raisin par le flamine de Jupiter, et, dans l'Inde, d'une règle fixant le moment de l'achat de la plante *soma* et de son introduction sur l'aire sacrificielle.

Pour Rome, Varron (*De ling. lat.* 6, 16) donne une précision sur l'*auspicatio uindemiae*²³ :

... aliquot locis uindemiae primum ab sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc, nam flamen Dialis auspicatur uindemiam et, ut iussit uinum legere, agna Joui facit inter cuius exta caesa et porrecta flamen primus uinum legit.

En un certain nombre de lieux, les vendanges étaient d'abord faites, en cérémonie publique, par les prêtres. A Rome, par exemple, et encore maintenant : le flamine de Jupiter prend les auspices de la vendange et, dès qu'il a dit de vendanger (*uinum legere* : cf. *uin-demia*), il sacrifie une agnelle à Jupiter et c'est entre le moment où il a découpé les *exta* et le moment où il les offrira que lui-même, le premier²⁴, cueille une grappe.

Les deux termes de l'intervalle sont significatifs. Après le premier, le sacrifice est prêt, mais rien n'est encore accompli de décisif : le sacrificiant a « im-molé » la

victime, c'est-à-dire répandu sur elle la *mola salsa* qui en augmente la valeur mystique, puis le victimaire l'a tuée et a découpé les *exta*. C'est seulement si l'examen des *exta* les montre conformes aux règles sacrificielles (*litatio*) que l'offrande aura lieu : ce qui revient à dire que la communication entre l'homme et le dieu, l'offrande proprement dite, n'est pas commencée. Elle s'accomplira au contraire, et immédiatement, à l'autre bout de l'intervalle, quand le sacrificiant placera les *exta* sur l'autel en les consacrant (*exta porricere, redāere*). L'intention de la règle des *Vinalia* paraît donc être d'associer au sacrifice la grappe première cueillie, de l'y ajouter mystiquement (comme les *augmenta* prélevés sur l'animal même et joints matériellement aux *exta*), et ainsi d'exprimer sensiblement la consécration à Jupiter²⁵ de ce dont cette grappe est grosse : le vin de l'année. La grappe elle-même n'est certes pas « sacrifiée » ; du moins, insérée à ce point dans le mécanisme sacrificiel, est-elle, de quelque façon, transmise avec le maximum d'honneurs.

Dans l'Inde, le soma-planté dont le suc fournira la matière même du sacrifice non sanglant doit être acheté, lui aussi, dans un intervalle de temps précis, que le *ŚatapathaBrāhmaṇa*, 7, 3, I, 1-3²⁶, définit et justifie (on sait que les deux principaux feux du sacrifice, qui en sont comme les pôles terrestre et céleste, s'appellent le *gārhapatya*, feu du maître de maison, et l'*āhavanīya*, feu qui expédie les offrandes aux dieux²⁷) ;

1. Le *gārhapatya* est déjà construit (« empilé ») et l'*āhavanīya* non encore construit (*cito gārhapatyo bhavati, acita āhavanīyaḥ*). C'est alors que (l'officiant) achète le roi (Soma) : le *gārhapatya* est ce monde-ci (la terre), l'*āhavanīya* est le ciel, et Soma est le vent qui souffle (m.-à-m. “se clarifie [en soufflant]”) ; ainsi (l'officiant) place (le Vent) entre ces deux mondes (extrêmes), et c'est pour cela que (le Vent) souffle dans l'intervalle de ces deux mondes (*tasmād eṣa imau lokāv antareṇa pavate*).

2. Quant à (la raison pour laquelle) il achète le roi quand le *gārhapatya* est déjà construit et l'*āhavanīya* non encore construit (*cite gārhapatye, acita āhavanīye*) : Agni est le corps (le soi, *ātman*), Soma l'air vital (*prāṇa*) ; ainsi (l'officiant) place l'air vital au milieu du corps, et c'est pour cela que cet air vital est au milieu du corps.

3. Et (derechef) quant à (la raison pour laquelle) il achète le roi quand le *gārhapatya* est déjà construit et l'*āhavanīya* non encore construit : Agni est le corps (*ātman*), Soma le suc vital (*rasaḥ*) ; ainsi (l'officiant) fournit le corps de suc vital, et c'est pour cela que le corps est fourni de suc vital jusqu'à son extrémité.

Sous ces subtilités, la pensée des docteurs est claire : c'est le soma, c'est l'insertion de l'achat du roi Soma avec sa « valeur en soi », qui ajuste, anime, féconde, vivifie l'ensemble du dispositif sacrificiel où il sera d'ailleurs, ensuite, la matière même de l'offrande (les immolations d'animaux n'étant qu'accessoires) et qui, sans lui, serait une accumulation matérielle de pièces inertes, inaptes à « jouer » ensemble.

On voit immédiatement l'opposition des opérations indienne et romaine²⁸. A Rome, le sacrifice sanglant offert à Jupiter n'a pas besoin de la grappe pour exister, pour être valable ; c'est lui, au contraire, qui rend à la grappe le service, cueillie comme elle est entre la « préparation » et l'« oblation » de la victime, de la transmettre à Jupiter. Dans l'Inde, le sacrifice n'a de sens que par le roi Soma, qui est à la fois sa matière et son animateur et dont il ne peut se passer ; c'est le roi Soma, acheté comme il est entre l'établissement du feu de l'homme et l'établissement du feu des dieux, qui donne sens et efficacité à tous les deux, valorisant le premier et, comme le Vent fait la liaison de la terre au ciel, rendant possible l'office du second.

Il n'en reste pas moins que, dans la matérialité des faits, les deux règles sont analogues, et cet accord est d'autant plus remarquable que, dans l'ensemble des rituels romains²⁹ comme des rituels indiens³⁰, elles ne s'appliquent qu'en ces circonstances, soit pour transmettre au dieu souverain la plante qui est grosse du suc efficace, soit en l'assimilant elle-même au dieu souverain ; dans les deux cas, soit par cueillette soit par achat, l'introduction de la plante dans le sacrifice se fait : 1^o quand la partie terrestre, humaine, préparatoire soit du traitement de la victime, soit de la disposition des feux, est achevée ; 2^o avant que la partie mystique, divine, principale des mêmes opérations soit abordée³¹.

¹ Malgré le rapprochement, dans cette phrase, de *Vinalia* avec deux fêtes d'avril la suite du texte montre que Pline pense ici aux *Vinalia rustica* d'août, et non aux *Vinalia priora* d'avril. Plusieurs auteurs anciens n'ont pas su, dans leurs commentaires, répartir la matière, les intentions, etc., entre les deux fêtes, mais les convenances saisonnières permettent aisément de débrouiller leur confusion (K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 76, n. 1).

² P. 39-40 de « Jupiter und die römischen Weinfeste », *Rhein. Museum, N.F.*, 90, I, 1941, P. 30-58.

³ *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 88, à propos des Vinalia d'avril.

⁴ Voir les bonnes remarques de R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, p. 120 et n. 3.

⁵ Ci-dessous, p. 105-106.

⁶ Sur la *daps Jouis* paysanne, v. *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 193-194.

⁷ Cf. véd. *gáviṣṭi* « désireux de vaches », « désir de vaches », d'où « combat » : mot de la sphère d'Indra.

⁸ « Some Kati myths and hymns », *Acta Orientalia*, 21, 1952, p. 161-189.

⁹ P. 163. Les mots signifiant « arc-en-ciel » et « tremblement de terre » prouvent qu'Indr, avant d'être réduit à patronner le vin, avait des rôles cosmiques comme le védique Indra.

¹⁰ P. 177. Kshumai est une déesse de la fécondité, qui a pouvoir sur la pluie (p. 175) et semble favoriser la maturation des pommes (p. 181) ; Robertson, p. 389, qui la nommait Krumai, n'avait apparemment rien pu apprendre de ses fonctions. Il est intéressant que la vigne, en tant que plante, relève d'une telle déesse, alors que c'est Indr qui est « actif dans le vin ».

¹¹ Cf. *Mitra-Varuna*, 2^e éd. 1948, p. 137-142.

¹² Le culte parsi moderne, continuant l'évolution, se sert accessoirement du vin dans le sacrifice de *hōm* (< *haoma* < **sauma*).

¹³ En dernier lieu, Schilling, *op. cit.*, p. 100-107, avec un excellent commentaire.

¹⁴ *Mythe et épopée I*, 2^e éd. 1974, p. 337-422.

¹⁵ *Mythe et épopée I*, toute la deuxième partie, notamment p. 285.334.

¹⁶ Telle est la forme normale et abondamment attestée de la tradition. On a voulu déduire de l'expression plus générale de Caton, cité par Macrobe, *Sat.*, 3, 5, 10, qu'une forme plus ancienne de la légende faisait réclamer par Mézence et ensuite offrir à Jupiter par les Latins toutes les prémices agricoles du Latium. C'est insoutenable : 1^o dans le culte public, Jupiter ne reçoit, comme dans la forme ordinaire de la légende, que les prémices de la vigne et du vin, et il n'y a pas de raison de penser qu'il ait jamais exigé les prémices du blé, ou des fèves, ou des fruits, par exemple ; 2^o l'expression de Caton (ou plutôt peut-être de Macrobe, qui le résume), si elle est imprécise, n'impose pas l'interprétation totalitaire : *imperasse ut sibi offerrent quas dis primitias offerebant* peut se comprendre : « il leur commanda de lui faire offrande à lui, homme, des prémices qu'ils offraient à des dieux » (et vous, mes lecteurs, savez à quoi je fais allusion ; mais ce qui m'intéresse ici, moi qui veux expliquer pourquoi Virgile a appelé Mézence *contemptor deum*, c'est seulement l'opposition de *sibi* et de *dis*, de l'humain et du divin, et je laisse le reste, la spécification des prémices, et aussi de la divinité considérée, dans le vague). Ce n'est que chez de rares auteurs qu'on trouve exprimé « tout » : par exemple, Dion Cassius, *frag.* 41 b (τὰ τοῦ Λατίνου πάντα εἰς ἐτήσιον δασμὸν ζητοῦντα).

¹⁷ *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., p. 178-180.

¹⁸ Pour Rome, v. Schilling, *op. cit.*, p. 142. Je laisse de côté des interprétations anciennes et périmées de l'attribution du vin à Jupiter. Adrien Bruhl, *Liber Pater*, 1953, P. 19-20, en a proposé une nouvelle : « Le vin, dans les premiers siècles de l'histoire de Rome, était une boisson rare... Il était donc réservé à l'aristocratie et on comprend pourquoi Jupiter fut considéré comme le dieu protecteur de la vigne. » Ce serait en somme par la même raison qui a fait, au temps des Vikings, que le vin, importé de l'Europe du Sud, a été attribué en exclusivité au dieu Óðinn, modèle ou image des chefs (M. Cahen, *La libation*, 1921, p. 108-109 ; principal texte : *Grimnismál*, str. 19 : ... *en víp vín ettt vápnng öfogr / Ó penn á lifer*, avec la paraphrase de la *Gylfaginning*).

Mais Jupiter n'est pas le « dieu de l'aristocratie » (ce serait plutôt Mars) ; il porte intérêt au pouvoir (*rex* ; hauts magistrats).

19 Je laisse de côté les problèmes de Liber ; v. ci-dessous, p. 107.

20 H. Lommel, « König Soma », *Numen*, II, 1955, p. 196-205 ; B. Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, 1960, p. 36-39, 61-62, 86-93, 104 ; ^{sur ce} dernier livre, voir mon compte rendu dans le *Journal asiatique*, 249, 1961, p. 427-430. Je laisse de côté le débat, brillamment ouvert et soutenu par M.R. Gordon Wasson : soma-herbe ou (primitivement) soma-champignon ?

21 W. Caland et V. Henry, *L'agništoma*, 1906, I, p. 48-57.

22 *Taitt. Samh.*, 6, I, II, 6, *vartinyarcā paricarati*, cité par Caland et Henry, p. 56, dernière note du paragraphe 43 (« Réception solennelle du roi Soma à titre d'hôte »), qui s'expriment ainsi : « Tant que le soma reste ainsi enveloppé, l'adhvaryu, chaque fois qu'il s'en approche, le salue d'une stance consacrée à Varuna, savoir : d'après Baudh., *Taitt. Samh.*, 2, I, II, *w* : ' C'est ceci que j'implore en te louant par le service divin, | cette bénédiction que le sacrifiant se procure par ses offrandes : || sans colère, ô Varuna, sois ici ; | toi dont le domaine est vaste, ne défais point notre vie ' ; d'après les *Taitt.* postérieurs, *Taitt. Brāhm.* 2, 5, 8, 4 = *ṚgV.* 8, 42, 2 : ' Ainsi loue le sublime Varuna, | honore le sage gardien de l'immortalité : || qu'il nous donne le refuge au triple abri, | [et vous,] Ciel et Terre, gardez-nous en [votre] giron. ' » Cette règle a une contrepartie qui, sous forme inverse, exprime sans doute la même délégation de souveraineté de Varuna à Soma : dans le neuvième livre du *ṚgVeda*, entièrement composé d'hymnes à Soma, Varuna est fort peu mentionné, L. Renou, *Études védiques et pāṇinïennes* 8, 1960, p. 90 (corrigeant semble-t-il, 7, p. 3, n. 1).

23 Qu'il n'y a pas lieu de rattacher aux *Vinalia* d'automne (fête fixe) antérieurs à la vendange (de date variable).

24 *Primus*, correction très probable pour ms. *porus*.

25 Cette interprétation est imposée par le fait que l'officiant est le flamme de Jupiter.

26 C'est ce même chapitre du *ŚatapathaBrāhmaṇa*, consacré aux différences de valeur, et par conséquent de symbolisme, entre les deux feux, qui a été utilisé dans « Trois règles de l'*aedes Vestae* », *Revue des études latines* 37, 1959, p. 94-102, résumé dans *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., p. 319-326.

27 Sur ces feux, v. ci-dessus, p. 59-60.

28 Cf. des exemples d'oppositions de même sens et le commentaire de L. Gerschel, « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journal de psychologie*, 45, 1952, p. 47-77, notamment p. 57 : « Ces deux comportements différents témoignent l'un [Rome] d'une docilité de l'action au réel conçu comme une donnée première qu'on ne peut qu'admettre ou subir ; l'autre [Inde] d'une primauté de l'action sacrée sur le réel, que l'on crée en quelque sorte et qui n'est que ce qu'on veut bien qu'il soit. On reconnaît l'opposition du réalisme romain et du mysticisme indien, observable dès les plus anciens temps et que les évolutions particulières de la pensée indienne et de la pensée romaine n'ont fait qu'accentuer. »

29 Il est à noter que les *Vinalia rustica* ne figurent pas dans la liste des huit jours annuels (tous pairs, sauf un ; et tous vigiles de fêtes) qualifiés *intercisi* (*endotercisi* = *EN* sur les calendriers), que Varron (*De ling. lat.*, 6, 31) définit presque dans les termes de la règle qui nous occupe : *intercisi* [dies] *sunt per quos mane et uesperis nefas, medio tempore inter hostiam caesam et extaporrecta fas*. Il semble que, là, l'intervalle défini par les deux temps du sacrifice ouvre au *fas* comme un asile dans une journée qui lui est contraire, transfigure ce morceau de journée qu'il occupe.

³⁰ A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, 1956, p. 176-177 (§§ 434-437 ; cf. p. 198, § 505), a collectionné dans les rituels des exemples de cette forme d'expression temporelle : « après X, avant Y », valant « entre X et Y » ; je n'y vois pas d'autre usage de la règle des deux feux.

³¹ On a ainsi, en matière de temps, une règle comparable à celle, relative à l'espace, que O. Masson a étudiée dans *Revue de l'histoire des religions*, 137, 1950, p. 5-25 : le passage entre deux parties d'une victime (valeurs : lustration, consécration, acquisition de chance) ; aux faits rassemblés par l'auteur, on joindra les citations germaniques de P. Herrmann, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus*, II (*Kommentar*), 1922, p. 566, à propos de Saxo, 8, 8, 12 (juste après la mort de Starcatherus) : *praefatusque quod, si peracta caede ante cadaueris lapsum caput ac truncum medius intersiliret, armis innocuus redderetur*, v. *Mythe et épopée* II, 1971, p. 53, 73-75.

Médication du vin et santé des hommes

MEDITRINALIA

Les Meditrinalia (11 octobre) ne sont pas, comme on dit souvent, la fête du pressurage, mais celle de la « médication » du vin nouveau, qui s'accomplit aussitôt après le pressurage. Comme la forme la plus simple de cette médication consiste à mélanger au jeune moût du vin fait de l'année précédente, on comprend la formule, de sens contesté, qui se récitait ce jour-là. D'autre part, l'histoire de Papirius Cursor vouant à Jupiter du « vin miellé », seul genre de vin qui échappe à la médication, donne à penser que les Meditrinalia sont bien, comme le déclare un calendrier, une fête de Jupiter.

Notre information sur les Meditrinalia du 11 octobre se réduit à cinq données : la date, le nom, le vin nouveau comme objet et Jupiter comme destinataire de la fête (*Fasti Amiternini*), et un détail, sans doute secondaire, relatant plutôt un usage qu'un rite. Ce détail est connu par Varron et par l'abréviateur de Festus. Le premier écrit (*De ling. lat.* 6, 21) :

Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum uinum nouum et uetus libari et gustari medicamenti causa ; quod facere solent etiam nunc multi quum dicunt : « Nouum uetus uinum bibo, nouo ueteri morbo medeor. »

Au mois d'octobre, le jour des Meditrinalia tire son nom de l'opération désignée par le verbe *mederi* « être guéri » parce que, disait Flaccus, qui fut flamine de Mars, on avait coutume d'offrir ce jour-là en libation et de goûter, à titre de « médicament », du vin nouveau et du vin vieux. Encore aujourd'hui beaucoup de gens continuent à observer l'usage et disent à cette occasion :

Je bois du vin nouveau, du vieux,
de la nouvelle maladie, de la vieille, je me guéris.

Le second étend la pratique aux « peuples du Latium » ($110 \text{ L}^1 = 250 \text{ L}^2$) :

Mos erat Latinis populis, quo die quis primum gustaret mustum, dicere ominis gratia : « Vetus nouum uinum bibo, ueteri nouo morbo medeor. » A quibus uerbis etiam Meditrinae deae nomen conceptum

eiusque sacra Meditrinalia.

C'était l'usage chez les peuples latins, le jour où l'on goûtait le premier moût, de dire en manière de bon présage :

Je bois du vin vieux, du nouveau,
De la vieille maladie, de la nouvelle, je me guéris.

De ces paroles a été tiré le nom d'une déesse, Meditrina, dont les Meditrinalia sont la fête.

Comment interpréter et ajuster ces quelques données ?

Le plus récent manuel de religion romaine, celui de Kurt Latte¹, récuse l'attribution à Jupiter parce qu'elle n'est faite que par un seul calendrier et refuse d'admettre que le vin nouveau ait pu être goûté le 11 octobre ; à cette dégustation automnale il oppose la pratique athénienne et le bon sens :

Deubner, *Att. Feste*, 94, 4, a rappelé avec raison que c'est seulement aux Vinalia priora du 23 avril que commençait la dégustation du vin nouveau et, à cette fête, il a comparé les Pithoigia attiques. Une fête placée au début d'octobre ne pouvait être qu'une fête du pressurage, au cours de laquelle, avec toute la bonne volonté du monde, il n'était pas possible de boire déjà le vin nouveau.

Que faire alors de la formule citée par Varron et par Paul, *nouum uetus uinum bibo, nouo ueteri morbo medeor* ? Latte veut bien l'admettre pour authentique et ancienne, « bien que peut-être altérée comme tant de formules qui continuent à être utilisées quand on en a oublié le sens ». Mais il la transporte aux Vinalia d'avril, pour lesquels seuls, pense-t-il, l'expression *nouum uinum bibo* a un sens : si Varron l'a attribuée à la fête d'octobre, ce ne peut être que par jeu de mots, le *medeor* qui s'y trouve ayant suggéré fallacieusement une dérivation de *Meditrinalia* (nom de la fête d'octobre) à partir de *medeor* (opération d'avril).

Quant à la signification de la formule, elle varie avec les traitements que les exégètes lui appliquent. Comme il s'agit essentiellement de vin nouveau, certains, R. Wünsch par exemple (cité par Deubner, *Neue Jahrb.*, 27, 1911, p. 329, n. 5), n'ont pas craint de retoucher le texte, ce qui est rarement recommandable : la formule originelle aurait été : *nouum uinum bibo, ueteri nouo morbo medeor*, le « vin nouveau » suffisant, s'il guérit, à guérir les maladies de toute date, et c'est l'analogie de la seconde phrase, où la coexistence de *ueteri* et de *nouo* était justifiée, qui aurait

introduit *uetus* dans la première, où il n'a que faire. Latte, lui, respecte la lecture traditionnelle et croit pouvoir l'interpréter à la lumière d'une autre formule conservée par Pline, *Nat. Hist.*, 28, 23. Dans ce chapitre, énumérant quelques vieilles superstitions, Pline pose la question : « Pourquoi, quand nous offrons les prémices des fruits, disons-nous que 'ceux-ci sont vieux' et que nous en demandons d'autres, 'de nouveaux' ?² » Or, dans Pline, il s'agit évidemment d'un « camouflage » plaisant destiné à porter les dieux à la générosité en les amusant plutôt qu'en les trompant, comme Numa avait su amuser Jupiter dans un dialogue célèbre ; symétriquement, suivant Latte, dans ce qu'il pense être l'offrande des prémices du vin fait et qu'il « restitue » aux Vinalia d'avril, le vin nouveau aurait été qualifié de « vieux » pour signifier qu'il appartient déjà au passé et qu'on ne s'intéresse qu'à la future vendange.

L'analogie ainsi perçue par Latte est illusoire, les deux situations n'étant pas comparables : outre que la formule des Meditrinalia n'est pas une prière, ne sollicite rien, et n'a donc pas à amuser les dieux par un jeu d'esprit, le rapport des mots essentiels, des adjectifs, est différent : dans Pline, *uetera* et *noua* s'opposent ; aux Meditrinalia, *uetus* et *nouum* s'ajoutent ; dans Pline *noua* est nié et paradoxalement remplacé par son contraire ; aux Meditrinalia *uetus* et *nouum* coexistent et collaborent, chacun gardant son sens.

Enfin, toujours selon Latte, puisque la formulette, malgré son *medeor*, n'a rien à faire, sinon par jeu de mots, avec les Meditrinalia d'octobre, d'où peut venir ce nom de fête, ou plutôt le mot dont il doit être, au pluriel neutre, un adjectif dérivé ? Réponse : « **meditrīna* est formé comme *moletrīna*, *pistrīna*, *lātrīna*, *tonstrīna*, *ustrīna* ; compte tenu de la date de la fête et de la formation du mot, il ne peut que signifier le Kellerplatz, l'endroit où se fait le pressurage du raisin. » A-t-on l'indiscrétion de s'inquiéter de la racine signifiant « presser » sur laquelle serait formé **meditrīna* et dont il n'existe pas d'autre attestation ? Latte a prévu l'objection : de même, dit-il, que le nom du vin n'est pas indo-européen mais méditerranéen, on peut penser que celui du pressoir a été fait sur une racine ou sur un mot de même origine.

Cette construction est artificielle et invraisemblable, puisque tous les mots connus en *-trīna* – suffixe lui-même analysable en éléments indo-européens : **-tro-* des noms d'instrument (*aratum* « charrue ») et **-īna* des noms de local (*popīna* « cabaret ») – sont formés sur des racines indo-européennes : *molere* « moudre », *moletṛīna* « moulin » ; *pinsere*, *pistum* « piler », *pistrīna* « moulin à blé, boulangerie » ; *lauāre* « laver », *l (au) ātrīna* « salle de bains, lavoir » ; *tondere*, *tonsum* « tondre », *tonstrīna* « boutique de barbier » ; *uro*, *ustum* « brûler », *ustrīna* « lieu pour brûler les corps » ; dans ces conditions, il n'y a pas lieu de refuser de reconnaître dans *meditrīna* la seule racine indo-européenne qui se propose, celle de *medeo (r)* « guérir », *medicus* « médecin », etc. ; **meditrīna* doit désigner simplement l'atelier où se fait habituellement, industriellement une action exprimée par cette racine bien connue.

Restituons donc aux Meditrinalia et l'étymologie naturelle de leur nom et, sans retouche, la formule dont on prétendait les dépouiller. Mais regardons aussi cette dernière de plus près : comment y justifier ce qui paraît intolérable à Latte, l'association du vin vieux et du vin nouveau en ce début d'automne ?

Si l'on comprend littéralement *nouum uinum* comme du vin de l'année, déjà fait et buvable, il est évident que, le 11 octobre, il n'en existe pas. Mais son élément de base existe, le moût, que procure justement le pressurage, travail du jour, et qui, par opposition au *uetus uinum*, peut, sans artifice de style excessif, être appelé déjà du nom qu'il ne tardera pas à mériter et qui est dès maintenant la raison des opérations qui se font³. De même *bibere* est un mot large ; si, dans la formule, il signifie que ceux qui la fredonnent ingurgitent des rasades de moût frais, nous ne pouvons que partager l'inquiétude de Latte ; mais la phrase d'introduction de Varron a soin de définir la nuance, de limiter l'ampleur de leur action dans le genre « boire » ; il ne s'agit, plus humblement, que de *degustare*, de goûter ; les paysans romains se bornent donc sans doute à prendre, du *medicamentum* supposé, une dose assez légère pour qu'il soit symboliquement efficace et, dans la réalité des corps, sans inconvénient.

Si le premier contact du palais avec le moût est bénéfique, a une vertu médicinale, cette médication folklorique suffit-elle pour qu'on explique le nom d'atelier **meditrīna*, avec Varron et Verrius Flaccus, comme « le lieu où l'homme soigne ses maladies fraîches et invétérées » ? Ce serait étrange : pour un moment si important et si particulier de la fabrication du vin, on attend un nom qui fasse directement référence à une opération pratiquée sur le moût, en vue du vin, plutôt qu'à un bienfait du moût ou du vin, appréciable certes, mais secondaire – car, pas plus à Rome qu'ailleurs, ni le vin ni le moût n'étaient considérés, préparés avant tout comme un remède. Consultons donc les agronomes. Le travail qu'ils prescrivent après la vendange est en effet le pressurage. Mais celui-ci a un complément nécessaire et immédiat, aussi important, mais plus long et plus délicat que lui.

Après avoir recommandé de vendanger en septembre dans les pays chauds et voisins de la mer et de préparer (poix, cire) les *dolia* qui recevront le raisin (10, 11) ; après avoir de nouveau, pour d'autres terrains, prescrit de vendanger, mais en octobre (II, 3), et détaillé divers soins à donner aux vignobles pendant ce même mois (II, 3-7), Palladius ne mentionne même pas le pressurage et passe tout de suite à ce qui le suppose au moins en train de s'accomplir, au traitement du moût, *mustum*, c'est-à-dire du liquide encore non fermenté tel qu'il est produit par le pressurage⁴, et qu'il faut faire bouillir. A vrai dire, il ne retient d'abord (9) qu'un cas particulier, celui du jus d'un raisin qui a souffert de pluies excessives : celui-là, on devra le transvaser dès qu'il aura commencé à bouillir. C'est seulement plus loin, après avoir longuement parlé de tâches toutes différentes (10-13 : fabrication de l'huile ; divers ensemencements, tels que chicorée, moutarde, etc. ; diverses plantations d'arbres, tels que palmiers, pistachiers, cerisiers, pommiers ; castration des ruches), qu'il revient au moût pour donner, non moins longuement, des conseils concernant une opération nécessaire, « l'assainissement » du vin, le frelatage, *de condiendi uini genere* (14) ; chose curieuse, il ne développe pas ce point d'après l'expérience italique, mais se borne à puiser ses recettes dans les traités des Grecs :

Pour ne pas omettre le résultat de mes lectures, j'ai pris soin d'exposer ce que les Grecs, sous leur responsabilité (*sua fide*), ont avancé quant à la manière de frelater le vin...

Les « corps étrangers » utilisés pour le frelatage sont divers : un autre moût cuit et réduit de moitié ou des deux tiers de son volume ; de l'eau de mer puisée un an auparavant ; de la résine sèche broyée ; de la réglisse ; des baies de myrte des montagnes, etc. Il omet donc un autre procédé, apparemment plus italique, que Columelle au contraire développe en grand détail (12, 19-20).

Columelle, d'ailleurs, est plus complet. Il décrit d'abord les outils qu'il faut préparer pour la vendange (paniers, faucilles, serpettes) et indique comment équiper le pressoir, techniquement et religieusement :

On lavera alors les cuves de foulage et d'écoulement (*lacus uinarii et torcularii*), les aires des pressoirs et tous les récipients, avec de l'eau de mer s'il y en a dans le voisinage, sinon, avec de l'eau douce.

Séchage, balayage complètent ces apprêts.

Ensuite, en toute piété et pureté rituelle, on doit offrir des sacrifices à Liber et à Libera, ainsi qu'aux récipients utilisés dans le pressurage. Tant que durera la vendange, on évitera de laisser sans surveillance le pressoir et la cuve, et cela aussi bien pour assurer la propreté des opérations que pour ne pas donner aux voleurs l'occasion de s'emparer d'une partie de la récolte.

Après quelques prescriptions supplémentaires qui développent celles de Palladius 10, 11, vient le traitement du moût :

Il faut aussi prendre soin que le moût extrait du raisin soit de longue conservation ou, tout au moins, dure jusqu'à la vente. Voici la méthode pour parvenir à ce résultat et une liste des assaisonnements (*condituris*) qui peuvent y aider.

La méthode consiste essentiellement à transformer le *mustum* en *defrutum*⁵, « vin cuit » c'est-à-dire à faire bouillir le moût brut et à le réduire ainsi des trois quarts ou des deux tiers ou même de la moitié de son volume. Cela doit suffire, sans autre opération, pour les raisins de la première qualité. Mais il est fréquent que le moût témoigne une certaine faiblesse (*laborabit*), résultat soit d'une mauvaise exposition

de la vigne soit de la jeunesse des plants. Il y faut alors divers soins spéciaux pendant l'ébullition, des récipients et des combustibles particuliers. Et pourtant... (20).

Cependant, même préparé avec la plus grande attention, il est ordinaire que le *defrutum* commence à aigrir, comme fait le vin. Si cela se produit, il faut l'assaisonner avec du vin cuit de l'année précédente, dont la bonne qualité a déjà été éprouvée, car, traité par un condiment défectueux, *uitioso medicamine*, le produit résultant serait lui-même défectueux.

Columelle donne ensuite, comme il l'avait promis, une liste d'autres assaisonnements, iris, fenugrec, racine de jonc, etc., susceptibles d'améliorer le produit. Puis il revient à la mixture du moût nouveau avec du vin cuit de l'année précédente :

On appelle *defrutum*, ou vin bouilli, un moût de la plus agréable saveur, qui a été cuit comme il vient d'être dit et réduit à son tiers. Quand il est refroidi, on le transvase et on le met en réserve pour l'utiliser au bout d'un an (*reponitur ut post annum sit in usu*). Il peut cependant être ajouté au vin (= à un autre « vin », en réalité à un autre moût) dès le neuvième jour après qu'il aura refroidi. On en ajoute un *sextarius* à deux *urnae* de moût, si ce moût provient de vignes à flanc de coteau, trois *herminae*, s'il provient de vignes situées en plaine. Nous laissons le moût retiré de la cuve bouillir et se nettoyer pendant deux jours et, le troisième, nous y ajoutons le vin cuit.

Après deux jours d'ébullition de ce mélange, il faut encore ajouter du sel grillé, du fenugrec, etc. Puis, avant de passer à d'autres *conditurae*, en partie celles que Palladius dit avoir tirées de ses lectures grecques et dont d'ailleurs il attribue lui aussi quelques-unes aux Grecs (eau de mer d'au moins trois ans ; diverses sortes de poix), il signe la recette du mélange précédent : il la tient de son oncle Columelle, *illustris agricola*.

Voilà certainement à quoi se rapporte, plutôt qu'au pressurage proprement dit, la fête des Meditrinalia : à la différence d'autres peuples, les Romains ont attaché plus d'importance aux premiers soins requis par le jus du raisin qu'à l'écrasement qui le fait sortir de son enveloppe. Et il s'agit en vérité d'une « médication » qui neutralise dans le moût le vice ou la faiblesse que, sauf dans des cas exceptionnels, il porte en lui. Dans ce long développement, Columelle emploie indifféremment *condire* et *curare*, *conditura* et *medicamen*. Autrement dit, le *defrutum anniculum*, le vin bouilli

préparé l'année précédente, quand on l'associe au nouveau *mustum* bouilli à sa sortie du pressoir, le soigne et le guérit.

**meditrīna*, étymologiquement, est donc « l'atelier où l'homme applique au moût son *medicamen* spécifique », où notamment l'ancien pénètre le nouveau, exactement où le *uetus uinum* communique sa santé au *nouum uinum*. Dans le texte de Columelle en effet, le *mustum* lui-même, comme d'ailleurs aussi le *defrutum*, reçoit plusieurs fois, quand il n'y a pas de confusion à craindre, le nom de *uinum* : dans ce vocabulaire spécial, tout se passe comme si le mot *uinum*, outre son sens propre qui ne concerne que l'état final résultant de toutes les opérations, couvrirait aussi chacune des étapes de la vinification, l'adjectif *mustum* « (vin) encore trouble (?) », et le participe *defrūtum* « (vin) bouilli » désignant les deux premières de ces étapes quand il y a lieu de les préciser, de même que d'autres participes désignent des variétés de vin aberrantes : *mulsum* « (vin) miellé », *passum* « (vin) de raisin étalé, *uuā passa* (de *pando*), séché au soleil » (Columelle, 12, 39 et 41).

Ayant le juste sentiment de soigner et de guérir le moût par ce *medicamen* dont le principe est l'association du vieux et du nouveau, il est naturel que les paysans aient souhaité transférer sur eux-mêmes, sur leur corps, symboliquement, une partie de cette vertu curative. C'est non pas le *uetus* ni le *nouum* séparés, c'est l'heureux alliage des deux, *uetus nouum uinum* qui est censé, par la dégustation, assainir les organes comme il forme, à partir de ses composantes désormais inséparables, le « bon vin » qui se conservera. Loin que ce soit la seconde partie de la formulette, *ueteri nouo morbo medeor* qui ait « fait ajouter » *uetus* au *nouum uinum bibo* de la première, c'est l'expression *uetus nouum uinum*, justifiée par une technique précise, qui a entraîné après elle la division, peu intéressante par elle-même, des ennuis de santé en *ueteres* et *noui*.

Les Meditrinalia sont-ils *feriae Jouis*, comme l'indique un seul calendrier ? On peut discuter sans fin ce témoignage, le refuser parce qu'il est unique, le défendre parce qu'il s'accorde avec l'ensemble de la religion du vin. Le point faible de cette seconde position est que tous les autres éléments du dossier du vin ne montrent en

Jupiter que le destinataire, le propriétaire du vin du Latium (légende de Mézence et d'Énée ; Vinalia d'avril)⁶ et, dans sa valeur naturaliste, ne le considèrent que comme pouvant, de l'extérieur, favoriser ou compromettre les vendanges (Vinalia d'août)⁷ : en aucun cas Jupiter n'y est un technicien, ni de la croissance du raisin ni de la fermentation, comme il faut, semble-t-il, que ce soit le cas si la « médication » des Meditrinalia est confiée à son patronage. A quoi l'on répondra que, sans intervenir proprement dans la médication, Jupiter peut bien, puisqu'il sera le bénéficiaire du produit résultant, protéger de l'extérieur ceux qui la font et se montrer sensible à leur offrande. S'il faut dire mon sentiment, je suis enclin à ne pas négliger la note du calendrier d'Amiternum et à ne pas déposséder Jupiter de ce moment essentiel de son privilège général sur « le vin du Latium ». Une solution moyenne serait d'ailleurs de penser que le privilège de Jupiter n'aurait concerné primitivement que les Vinalia, mais qu'un entraînement logique, celui que je penche à faire jouer dès les origines, l'aurait étendu, à une époque et sur une initiative inconnues, aux Meditrinalia. Mais cela est subjectif et ne comporte pas de preuve. Tout au plus pourrait-on tirer argument du fait suivant, encore inexpliqué.

Dans l'arbre généalogique, si l'on peut dire, des étapes de la vinification, une branche se détache très tôt, qui aboutit à une impasse, celle que Columelle décrit en 12, 41 :

Voici comment faire un excellent vin miellé (*mulsum*). Qu'on extraie immédiatement de la cuve le jus qui, de lui-même, coulera des grappes (*lixivium uinum* « mère-goutte »). Mais il faut faire cette opération sur des grappes provenant de vignes mariées à des arbres et cueillies un jour sans pluie. On jettera dans une *urna* de ce moût dix livres d'excellent miel et, après avoir mélangé avec soin, on le mettra dans un récipient de terre (*lagna*) qu'on plâtrera aussitôt et qu'on déposera sur le plancher... Après trente et un jours, il faudra ouvrir le récipient et verser le moût lentement, pour le clarifier, dans un autre vase qu'on bouchera avec un enduit (*oblinere*) et qu'on exposera à la fumée.

En d'autres termes, le *mulsum* se prépare à partir d'une sorte de frère aîné du moût, un moût « spontané » qui, ayant échappé à un foulage prolongé, ne subira pas non plus les traitements ultérieurs, son seul *medicamen* étant l'autre élément du mélange, le miel. En conséquence, le *mulsum* ne devrait pas être automatiquement compris dans la « religion des Meditrinalia » quelle qu'elle fût, et si les Meditrinalia,

comme les Vinalia, ne consacrent à Jupiter que le produit fini, le vin, il est naturel qu'un dévot ingénieux et facétieux ait profité de cette vacance, souligné cette exception, et se soit donné l'air, en la réparant, de parachever le privilège du grand dieu. Ainsi s'expliquerait au mieux le fameux *uotum* de L. Papirius Cursor.

En 293, dans une bataille contre les Samnites, ce consul se souvint sans doute de l'inspiration qui, selon la légende troyenne des origines de Rome, avait donné jadis à Énée la victoire sur les Étrusques de Mézence : Énée avait, je viens de le rappeler, consacré à Jupiter tout le vin de Latium⁸. Papirius, lui, au même dieu et dans une circonstance pareille, consacra du *mulsum* (Tite-Live, 10, 42, 6-7) :

On dit que jamais général ne parut sur le champ de bataille plus gai que Papirius, soit que telle fût sa nature, soit qu'il se sentît assuré du succès... Au moment décisif, où il est d'usage de vouer des temples aux dieux immortels, il fit le 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.

Pour en revenir au débat qui nous occupe, cette interprétation du vœu de 293 suppose évidemment que les Meditrinalia avaient déjà donné ou confirmé à Jupiter les dérivés du moût autres que le *mulsum*, c'est-à-dire le vin proprement dit, avec ses variétés : pour qu'il y ait une unique exception, il faut qu'il y ait eu d'abord une règle presque absolue.

Les fêtes du vin appartenant à Jupiter, le Dionysos latin, Liber, en est-il absent ? On peut penser que, soit d'origine, soit à la faveur de son assimilation au dieu grec, il est au contraire présent dans la plupart des opérations de la viticulture, les patronnant en tant que technicien comme Cérès patronne les travaux qui ne se terminent qu'avec l'engrangement. Il intervient notamment en octobre, on l'a vu, dans la préparation du cellier et, s'il est invoqué là en compagnie de Libera, peut-être est-ce en vertu du symbolisme sexuel qui s'attachait dans le Latium à ce couple divin et que l'opération du pressurage évoquait aisément. Liber est aussi plus généralement le technicien de la si délicate conservation de la matière première, des instruments et du produit de la vinification et, comme tel, reçoit en libation les prémices du moût, sous un nom spécial, *sacrima*².

Il est notable que ni les soins précis et presque continus que requièrent les vignobles, ni les moments de la vinification, ne semblent avoir produit de listes d'*indigitamenta* comparables à celle des auxiliaires dont dispose Cérès pour les travaux des champs¹⁰. En tout cas on n'en lit aucune chez les polémistes chrétiens, si prompts à ridiculiser les sous-officiers divins dont les pontifes faisaient l'appel. Peut-être cette différence de traitement vient-elle de ce que, malgré Liber, le vin relève non de la troisième, mais de la première fonction, appartient au dieu souverain, dans la zone de qui aucune liste de ce genre ne s'est encore rencontrée.

¹ *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 75.

² *Nat. Hist.* 28, 23 : *cur ad primitias pomorum haec uetera esse dicimus, alia noua optamus ?*

³ D'ailleurs le texte de Festus-Paul dit *primum mustum*.

⁴ C'est la définition de Festusp. 474 L¹ = 438 L², s.v. *spurcum uinum* : ... *mustumue antequam deferuescit*.

⁵ Sur la formation de ce mot (cf. *feruēre* « bouillir »), ci-dessus, p. 36.

⁶ Ci-dessus, p. 91-93.

⁷ Ci-dessus, p. 87-88.

⁸ Ci-dessus, p. 92.

⁹ Festus et Paul, p. 422-423 L¹ = 413 L².

¹⁰ *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 51-52.

LA CAPITALISATION
DE LA SAISON GUERRIÈRE

Le retour des légions

Facile ou difficile, l'exploitation de la nature dont nous venons d'observer les derniers moments s'est faite sinon dans la paix, du moins à l'abri de l'ennemi. Depuis le mois nommé d'après le dieu même de la guerre, l'armée a veillé sur le territoire romain, découragé ou repoussé l'agression des voisins ou porté chez eux le poids et les ravages des conflits – bellum iustum – dont ils étaient, bien entendu, responsables.

Or, après quelques cérémonies initiales au mois de mars, d'ailleurs mal connues, le printemps et tout l'été se sont écoulés sans que les dieux, le grand spécialiste ou d'autres, fussent sollicités par des feriae stativae de favoriser les armes romaines. A partir de la fin du quatrième siècle, les Ides de juillet seront bien illustrées par la parade de jeunes cavaliers traversant la ville depuis la porte Capène jusqu'au Forum, où ils sacrifieront au temple des Castores, mais c'est le seul renfort religieux que « l'arrière » aura donné aux troupes en campagne. Les imperatores qui, avant de quitter Rome, avaient pris congé de Mars dans la Regia, de Jupiter au Capitole, et formulé des vœux, ont ensuite traité avec les dieux sur place, soit dans ces sortes de Rome extérieure que sont les camps successifs, soit dans le furor et le discrimen des combats.

En revanche, à la fin de la saison guerrière, sur les cinq feriae stativae anciennes du mois d'octobre, trois sont consacrées à la rentrée des combattants : aux Calendes, le rituel de la Poutre de la Sœur, Tigillum Sororium ; aux Ides, le 15, le rituel du Cheval d'Octobre ; le 19, une purification solennelle des armes, armilustrum.

*Je ne reviendrai pas ici sur le Tigillum Sororium, dont j'ai traité dans la première partie de *Heur et malheur du guerrier* (1969). La légende étiologique en indique clairement l'intention : Rome fait chaque année, au profit des milites qui redeviennent Quirites, la purification par laquelle le troisième Horace a expié le meurtre de sa sœur, meurtre qui n'était lui-même que le prolongement indu de sa victoire sur les champions ennemis. Après chaque campagne, en effet, chaque soldat romain revient souillé par ses actes de guerre et surtout par la partie de ces actes qui, inévitablement, a été excessive, cruelle, impie et risquée, d'ailleurs, de se perpétuer dans la vie civile : la commémoration*

annuelle du passage d'Horace sous la Poutre ne peut que purifier symboliquement ses successeurs, la piétaille des légions, et les restituer, propres et inoffensifs, à la communauté des citoyens.

De l'armilustrium, noté ARM sur les calendriers, tout ce qu'on peut dire, d'après Varron, De ling. lat., 6, 62, et Paul, p. 17 L¹ = 115 L², est que des hommes en armes (des soldats ? les Salii ?) représentant sans doute l'armée, y faisaient des sacrifices au son des trompettes et que les boucliers sacrés, les ancilia, étaient promenés, comme en mars, à travers la ville.

L'October Equus est la plus importante des trois cérémonies. Placée au jour de Jupiter dans le mois où se termine l'activité de Mars, elle est pleine de sens et, de toute évidence, concerne plus que l'armée elle-même : le travail de l'armée dans son rapport avec l'État. Le fait que la Regia, l'ancienne « Maison du Roi », soit le lieu d'aboutissement de tout le rituel donne à penser qu'il s'agissait en effet, avant la libertas, d'une opération royale.

D'autre part, un des plus spectaculaires rituels royaux de l'Inde védique, le « Sacrifice du Cheval », présente, avec celui du Cheval d'Octobre, un tableau de concordances structurées dont une esquisse a déjà été publiée et qu'il faut compléter. Mais un progrès, encore inédit, dans l'intelligence de l'āsvamedha, oblige à élargir la question. L'āsvamedha n'est en effet qu'un terme dans une série de sacrifices royaux d'ampleur et d'efficacité croissantes qui gagnent en clarté à être étudiés solidairement. N'en serait-il pas de même pour son correspondant romain ? Rome ne présenterait-elle pas les équivalents, en actes ou en intention, des autres termes de la série ? C'est à cette recherche d'ensemble que le lecteur est ici convié.

En revanche, une importante discussion sera ajournée : depuis un siècle, le Cheval d'Octobre se trouve former le centre d'une controverse qui eût bien étonné les Cicéron et les César, celle du « Mars agraire ». Afin de ne pas surcharger l'exposé principal, je réserve pour les premières Questions Romaines les divers aspects du débat.

Rituels royaux de l'Inde védique

Des trois rituels par lesquels l'Inde védique crée ou promet un roi, seuls le premier et le troisième ont des intentions immédiatement claires : le rājasūya fait d'un kṣatriya (rājanya) un roi, l'aśvamedha fait d'un roi victorieux le suzerain d'autres rois. L'intention du vājapeya, moins fermement lié d'ailleurs à la royauté, n'apparaît pas d'abord. Tout se simplifie si l'on considère les risques, réels ou symboliques, que le sacrifiant affronte dans chacun des rituels : 1. le rājasūya fait le roi en humiliant et en éliminant symboliquement un proche parent ; 2. par une course où il gagne nécessairement, le vājapeya établit le roi au-dessus des trois fonctions et de leurs agents sociaux, les varṇa, notamment les vaiśya ; 3. l'aśvamedha établit la supériorité du roi sur les rois du voisinage après que le cheval qui représente ses prétentions est revenu sain et sauf des risques d'un long vagabondage et des oppositions qu'il a rencontrées. Cette triade de compétiteurs réels ou virtuels est celle des « cercles concentriques » que l'Iran mazdéen utilise beaucoup et dont il y a des traces dans le R̥gVeda : 1. famille ; 2. société trifonctionnelle et notamment la viś, la masse ; 3. communauté plus vaste et plus lâche des Arya. L'explication ainsi donnée du vājapeya est confirmée par l'usage qu'en ont fait les auteurs du Mahābhārata dans l'épisode de Yayāti.

Les grands recueils des liturgies védiques contiennent une série imposante de cérémonies dont le bénéficiaire est le roi : par elles, son pouvoir se forme ou s'accroît. Si l'on omet les plus ambitieuses, dont l'authenticité peut être suspectée, elles sont au nombre de trois, généralement décrites dans cet ordre : rājasūya, vājapeya, aśvamedha. Chacune a été l'objet d'une ou de plusieurs monographies, mais la question de leurs rapports a été rarement posée¹.

A vrai dire, il n'y a pas de question tant qu'on s'en tient aux deux extrêmes, dont les noms sont entièrement clairs : le rājasūya « engendrement » ou, au figuré, « production de roi » est la cérémonie qui, dans un royaume particulier, fait le roi, l'intronise, exactement l'asperge (*abhiṣeka*, *abhiṣecanīya*) avec un mélange d'eaux consacrées ; l'aśvamedha, « sacrifice du cheval », célébré par un roi régnant après des victoires, étend son pouvoir sur d'autres royaumes, en principe sur l'Inde entière.

Pour simplifier, au risque de superposer deux tableaux historiques foncièrement différents, on a souvent comparé l'effet du *rājasūya* aux royautés occidentales, celui de l'*aśvamedha* à nos empires.

Entre ces deux actes d'extension et de prétention inégales, à quel besoin répond le *vājapeya* ? Plus précisément quel est son rapport au *rājasūya*, car l'*aśvamedha*, en ce qu'il intéresse le droit international et modifie les relations d'un roi vainqueur avec les puissances étrangères, est évidemment hétérogène : dans le *vājapeya* comme dans le *rājasūya*, tout le décor, tous les acteurs appartiennent au pays du sacrifiant et les rituels peuvent, semble-t-il, être célébrés sans grand intervalle et se succéder sans condition longue ou difficile. Le nom du *vājapeya* n'oriente pas l'étude : à la différence de celui du *rājasūya*, il n'est que descriptif. Bien qu'on ait discuté sur le sens de chacun des éléments de ce composé, il semble raisonnable de traduire *peya* par « acte de boire » ou « boisson » et de référer *vāja* au nom du « coursier » *vājīn*, et aux valeurs qu'il incarne² : un rituel complexe fait en effet intervenir au moment essentiel d'abord une course de chars puis, la concluant, une boisson, ou plutôt un assortiment de boissons différentielles.

Une anomalie se remarque dès l'abord. Alors que le *rājasūya* ne peut être célébré que par un candidat roi, comme l'*aśvamedha* par un roi victorieux, le *vājapeya* peut l'être aussi bien par un brahmane que par un *rājanya*, et il existe des traces certaines, soigneusement relevées par Albrecht Weber³, d'un état plus ancien où il était aussi accessible à un *vaisya*. Pour nous en tenir à la présentation ordinaire des liturgistes, il est fréquent, à propos des principaux rites, que le texte prévoie l'option : « Si c'est un brahmane qui sacrifie, le sacrifiant, ou l'officiant, font, ou disent ceci ; ils font, ou disent cela, si c'est un *rājanya* qui sacrifie. » Dès le début de l'exposé du *ŚatapathaBrāhmaṇa* (5, I, I, 1), cette double appartenance est exprimée dans ce qu'on peut appeler le « mythe artificiel », le « mythe savant » de la fête, c'est-à-dire non pas un mythe ancien, mais une petite histoire, vivante et frappante bien qu'insipide, inventée par les prêtres rédacteurs pour exprimer la philosophie des rites qu'ils vont décrire ou viennent de décrire. Comme il est fréquent en pareil cas, il s'agit d'un épisode de la multiforme rivalité des Deva et des Asura, du peuple des

dieux et du peuple des démons, et, parmi les dieux, se distinguent le patron de la classe sacerdotale, Bṛhaspati, et celui de la classe guerrière, Indra :

1. Un jour les dieux et les Asura, tous deux issus de Prajāpati [= le Seigneur des créatures et de la (pro) création], rivalisaient pour le premier rang. Les Asura, dans leur orgueil, pensant : « En qui pourrions-nous offrir le sacrifice ? », pratiquèrent l'usage d'offrir le sacrifice dans leur propre bouche. Par cet orgueil, ils se perdirent. C'est pourquoi on ne doit pas être orgueilleux, car, en vérité, l'orgueil est la bouche de la perdition.

2. Les dieux, eux, pratiquèrent l'usage de s'offrir le sacrifice l'un dans la bouche de l'autre. Prajāpati donna à eux : ainsi le sacrifice devint leur. De fait, le sacrifice est la nourriture des dieux.

3. Alors ils dirent : « Auquel d'entre nous ceci [= le sacrifice] appartiendra-t-il ? » Ils ne se mirent pas d'accord, disant (chacun) : « A moi ! A moi ! » Ne pouvant s'accorder, ils dirent : « Faisons une course ; celui de nous qui gagnera, c'est à lui que ceci appartiendra (*yo na ujjeṣyati tasya na idaṃ bhaviṣyati*). » – « Qu'il en soit ainsi ! » Et ils firent la course.

4. Alors Bṛhaspati courut vers Savitar pour obtenir son impulsion (*savana*), car Savitar est l'impulseur (*prasavitar*) parmi les dieux. Et il dit : « Impulse ceci [= le char] pour moi en sorte que, impulsé par toi, je puisse gagner ceci [le sacrifice] ! » Alors Savitar, en sa qualité d'impulseur, impulsa ceci [= le char] pour lui et, impulsé par Savitar, il gagna (*savitṛprasūta udajayat*). Il devint ce tout-ci [= toutes choses en ce monde], il gagna ce tout-ci, car il gagna Prajāpatiet, en vérité, Prajāpatiest ce tout-ci. Ayant sacrifié par ce moyen [= le vājapeya], il [= Bṛhaspati] monta dans cette région supérieure [= le zénith]. C'est pourquoi celui qui sait et celui qui ne sait pas disent : « Cette région supérieure appartient à Bṛhaspati. »

5. C'est ainsi que ceux qui jadis offraient le sacrifice du vājapeya montaient à cette région supérieure (*tad ye ha sma purā vājapeyena yajante etāṃ ha smaivordhvāṃ diśam utkrāmantī*). Aupāvi Jānaśruteya (fut le premier) à en redescendre : désormais tous (les sacrifiants du vājapeya) en redescendent (*pratyavarohanti*).

6. Indra offrit cela [= le vājapeya]. Il devint ce tout-ci, il gagna ce tout-ci, car il gagna Prajāpatiet Prajāpatiest ce tout-ci. Ayant sacrifié par ce moyen [= le vājapeya], il monta à cette région supérieure...

7 = 5.

8. Et quiconque offre le vājapeya devient ce tout-ci, gagne ce tout-ci, car il gagne Prajāpatiet Prajāpatien vérité est ce tout-ci.

Suit une intéressante réflexion :

9. (Certains docteurs) disent : « Qu'on ce célèbre pas le vājapeya, car celui qui célèbre le vājapeya gagne ce tout-ci, car il gagne Prajāpatiet Prajāpatiest ce tout-ci. Il ne laisse rien de reste ici et sa *prajā* (son peuple, ou sa descendance ?) risque de devenir misérable.

10. Qu'on célèbre néanmoins ce sacrifice [= le vājapeya]. Que des (prêtres) compétents, sachant comment organiser ce sacrifice correctement en ce qui concerne hymnes, formules et mélodies [R̥g,

Yajus, Sāman], assistent (le sacrifiant) dans ce sacrifice. Car en vérité c'est la perfection de ce sacrifice, quand des (prêtres) compétents l'assistent dans ce sacrifice...

11. (Le vājapeya) est vraiment un sacrifice propre au brāhmaṇa puisque Bṛhaspati a sacrifié par lui, car Bṛhaspati est le brāhman [neutre : le Sacerdotium et le principe de la première fonction] et le brāhmaṇa est le brāhman. Et propre aussi au rājanya, puisque Indra a sacrifié par lui, car Indra est le kṣatrā [= l'Imperium, et le principe de la seconde fonction] et le rājanya est le kṣatrā.

Cette dualité, on le voit, ne comporte pas, entre Bṛhaspati et Indra, d'opposition, de rivalité personnelle et directe : il ne s'agit que d'une option, de deux issues de la course mythique également possibles et satisfaisantes. La difficulté commence quand on considère ce que les diverses écoles de liturgistes indiens disent des rapports du vājapeya et du rājasūya, de leur importance relative et de leur ordre de succession. Dans son Introduction au volume XLI des *Sacred Books of the East*, p. XXIV-XXV, Julius Eggeling a clairement exposé la situation.

Les docteurs du Yajus Blanc, dit-il, se partagent entre deux doctrines. Suivant l'une, le vājapeya vient en premier. Il est un premier degré, accessible aux hommes des deux classes supérieures, une sorte de tronc commun habilitant le rājanya d'un côté, le brāhmaṇa de l'autre à célébrer une seconde cérémonie qui, pour le rājanya, sera le rājasūya ou consécration royale, pour le brāhmaṇa le *bṛhaspatisava* ou « consécration de Bṛhaspati » qui le qualifie pour une fonction plus haute sinon plus spéciale (celle de chapelain, *purohita* ?). Ainsi décrète le traité d'Aśvalāyana (9, 9, 19) :

Après avoir célébré le vājapeya, le roi [c'est-à-dire sans doute le rājanya devenu roi par le vājapeya] peut célébrer le rājasūya, le brāhmaṇa le *bṛhaspatisava*.

Poussée à l'extrême, cette doctrine fait du vājapeya, en ce qui concerne le roi, l'acte créateur du rang et du pouvoir : c'est lui qui l'extrait de l'ensemble des « éligibles » et le fait roi, le rājasūya n'étant ensuite, malgré son prestige beaucoup plus grand dans la littérature, qu'un complément, la cérémonie d'installation et de consécration. Cette dévaluation du rājasūya ne va pas sans d'évidentes difficultés. Aussi une autre partie des docteurs des deux Yajus renversent-ils le rapport de dignité et l'ordre de célébration. Ainsi professe le ŚatapathaBrāhmaṇa dans les paragraphes qui suivent le « mythe » justificatif du vājapeya qu'on a lu plus haut :

12. Le rājasūya appartient proprement au roi (*rājan*) car en célébrant le rājasuya, il devient roi... Et de plus le rājasuya est (le sacrifice) inférieur et le vājapeya (le sacrifice) supérieur.

13. Car en célébrant le rājasūya il devient « roi » (*rājan*) et, par le vājapeya il devient « roi de l'ensemble » (*samrāj*). Et l'office du rājan est l'inférieur, l'office du samrāj est le supérieur. Un rājan peut souhaiter devenir samrāj, puisque l'office du rājan est l'inférieur et l'office du samrāj le supérieur ; tandis qu'un samrāj ne peut souhaiter devenir rājan, puisque l'office du rājan est l'inférieur et l'office du samrāj le supérieur.

14. Et le rājan qui, par la célébration du vājapeya, devient samrāj, reçoit possession de ce tout-ci.

Une telle vue ne va pas non plus sans difficultés. Elle oriente notamment le vājapeya vers une valeur « impériale » qui ressemble à celle qui appartient certainement au troisième sacrifice royal, l'aśvamedha. Ce n'est pas un hasard si Eggeling, dans les paragraphes 12-14, traduit samrāj par « empereur ».

Pour sortir de cette incertitude, il faudrait déterminer différentiellement, avec précision, quel ou quels heureux effets étaient espérés de chacune des deux cérémonies. *A priori*, une telle détermination semblerait pouvoir résulter de deux sortes de données : l'analyse des déclarations explicites de la liturgie, affirmant que le vājapeya procure au sacrifiant ceci et le rājasūya cela ; l'observation des rites qui, en dehors de tout commentaire, révéleraient par les gestes ou les paroles certaines intentions. Malheureusement ces deux voies ne mènent à rien d'assuré.

La première se perd vite dans l'imprécision des termes mêmes dont on attendait la lumière. Pour les deux mots – *śāmrājya*, *rājya* – que *Śat. Brāhm.* 5, I, 1, 12-13 applique aux effets du vājapeya et du rājasūya, le premier est présenté comme quelque chose de plus considérable que le second, dont il est un composé ; mais en quoi consiste cette supériorité ? Et ces mots ne sont pas les seuls qui apparaissent dans le débat : à propos du même texte, Weber remarque⁴ que le bénéfice du vājapeya est parfois non le *śāmrājya*, mais le *svārājya*, la qualité de *svarāj* que *TaittirīyaBrāhmaṇa* I, 3, 9, 2, caractérise par le privilège qu'il confère à celui qui le possède de ne se lever devant personne, privilège que le *ŚatapathaBrāhmaṇa* attribue au samrāj. Dans l'*AitareyaBrāhmaṇa*, dit encore Weber, la titulature résultant du rājasūya ne se limite pas aux noms de « roi », « roi d'ensemble » (*sam-*), « roi par lui-même » (*sva-*), mais comprend une série d'autres formes de puissance : (au datif

d'intention) *bhojyāya... vairājyāya paramēṣṭhyāya... mahārājyāya*, tous termes entre lesquels il n'est pas possible de reconnaître une hiérarchie. Et la confusion est encore plus grande si l'on prend en compte les mots tels que *ādhipatya*, c'est-à-dire les abstraits correspondant à des composés dont *-pati* « maître » est le second terme⁵.

Quant à l'observation directe des rites, outre qu'elle s'enlise dans leur abondance même, les indications différentielles qu'on pourrait en espérer sont contrariées par le fait que le *rājasūya* et le *vājapeya* comportent partiellement, et dans des places également importantes, des scènes équivalentes : l'un et l'autre, par exemple, font faire au sacrifiant une montée symbolique au ciel⁶. De plus, même quand des rites, différents ici et là, semblent en concurrence, une interprétation hiérarchisante risque d'être arbitraire : comment décider lequel des deux gestes est plus propre à conférer soit le premier degré, soit un degré supérieur de pouvoir royal, ou présenter un breuvage consacré (*vāj.*), ou faire une aspersion d'eau consacrée (*rāj.*) ?

Il existe heureusement une autre prise que celle, décevante, des « avantages positifs ». Plus exactement, ces avantages positifs sont acquis à travers la réduction d'obstacles réels ou symboliques, par la conjuration de menaces qui, comme il est naturel étant donné le statut social du sacrifiant, proviennent de rivaux, actuels ou potentiels. Or on vérifie aisément que chacune des trois cérémonies royales, dans son épisode le plus mouvementé, le plus dramatique, écarte du roi sacrifiant une espèce particulière de rivaux, irréductible aux deux autres.

Dans l'*aśvamedha*, le risque, bien qu'incorporé au rituel, est un risque réel, et non pas simplement figuré. Le scénario qui l'exprime n'a pas forcément une issue heureuse, il met vraiment en question la célébration de la cérémonie et, dans le plus mauvais cas, la rend impossible.

Quel est ce scénario, cette succession d'épisodes longue et, dans son détail, imprévisible ? Le cheval destiné au sacrifice doit d'abord errer librement, pendant une année entière, non seulement sur les terres appartenant au roi sacrifiant, mais à travers les royaumes voisins ou plus lointains, partout où l'entraîne son humeur. Et il faut qu'il revienne ou soit récupéré intact au bout d'un an. Alors seulement il peut

être étouffé, en conclusion d'un rituel très riche. Pendant cette année de liberté, sa protection est assurée par une escorte dont les traités fixent la composition et l'armement.

Le risque a deux origines, l'une dépend des hommes, l'autre de la nature, c'est-à-dire, en définitive, des dieux. Si personne n'arrête le cheval, tous les pays par lesquels il passe sont réputés consentants, acquis de plein gré au roi sacrifiant ; si quelque souverain étranger fait opposition, l'escorte intervient, mais l'échec n'est pas exclu : le cheval peut être tué ou capturé par « l'ennemi ». D'autre part, sans parler d'accidents mineurs ou de maladies pour lesquels des expiations sont suffisantes⁷, le cheval peut périr de lui-même, par exemple en se noyant, ou se perdre et, malgré des offrandes au Ciel, à la Terre, au Vent, au Soleil, ne pas être retrouvé.

Dans ce sacrifice, les éventuels adversaires des prétentions du roi sont donc et les hommes et les forces qui échappent à son pouvoir normal : peuples et princes étrangers d'abord, puis cette fatalité que les vents et les fragiles pétales de la rose d'une infante enseigneront, pendant que navigue une flotte qui se croit invincible, à l'écho le plus sonore de l'occident.

Dans les deux autres cérémonies royales, le risque n'est pas réellement encouru. Il est stylisé, exprimé par des scènes dont le développement est entièrement réglé et dont l'issue est nécessairement heureuse, comme s'il était conjuré par sa figuration même.

Le moment essentiel du *rājasūya* est l'aspersion : le roi reçoit le pouvoir par le moyen d'eaux très saintes, d'origines diverses, qui lui communiquent leurs vertus. Mais cette consécration même a une conséquence en quelque sorte mécanique, inévitable et ruineuse, à laquelle il faut immédiatement remédier. Voici comment le *ŚatapathaBrāhmaṇa* décrit et justifie les rites qui s'accomplissent alors (5, 4, 3) :

1. Au nord du feu *āhavanīya* [= feu des offrandes], il [= le prêtre *adhvaryu*] place cent ou plus de cent vaches appartenant à celui qui est le *sva* [= « suus »] (du roi). Voici pourquoi il fait cela.

2. Quand Varuna fut consacré, son énergie, sa force [*indriyaṃ vīryam* ; ou « sa force de la nature d'Indra » ?] s'en allèrent (*apacakrāma*). Sans doute l'essence des eaux (*apām rasaḥ*) avec lesquelles ils

l'aspergeaient emporta hors de lui son énergie, sa force. Il les retrouva dans le bétail (*tat paśuṣu anvavindat*) et, parce qu'il les retrouva dans le bétail, le bétail est objet de respect. Et, les ayant retrouvées dans le bétail, il reprit pour lui son énergie, sa force. Ainsi fait celui-ci [= le nouveau consacré]. En réalité, son énergie ne s'en va pas de lui, mais il accomplit le rite en pensant : « Ce *rājasūya* est la consécration de Varuna et Varuṇa fit ainsi. »

Comment le nouveau consacré procède-t-il à cette récupération ?

3. Il fait tirer son char (du hangar), car tout ce qui s'en va (*parāḡ bhavati*) d'un guerrier (*rājanya*), il le reconquiert avec son char (*rathena vai tad anuyunkte*). C'est pourquoi il fait sortir son char.

Après une minutieuse préparation mise sous la protection d'Indra, puis de Mitra et de Varuṇa, le roi aiguillonne le cheval de droite en invoquant les Marut et lance le char au milieu des vaches (*madhye gavām udyachati*). Là, il touche une vache avec une des extrémités de son arc et dit « Ensemble avec énergie (ou : avec le pouvoir d'Indra) ! »

10. Énergie, force, vaches sont équipollents (*samindriyeṇa*) : c'est donc énergie, force, que par ce [rite] il prend en lui-même. Et il ajoute : « Je les conquiers, je me les fais miennes ! »

11. Quant à la raison pour laquelle il s'avance au milieu des vaches de son *sva* (c'est que) tout ce qui s'en va d'un homme, que ce soit gloire (*yaśaḥ*) ou autre chose, cela passe, comme préférentiellement, dans son *sva* (*svaṃ haivāsyā tat pratamām ivābhyapakrāmati*). Cette énergie, cette vigueur, il les reprend donc de son *sva* pour lui-même (*tad svād... punar ātmandhatte*). C'est pourquoi il s'arrête au milieu des vaches de son *sva* (*tasmād svasya goṣūdyachati*).

Mais, comme le risque est stylisé, la parade l'est aussi. Le *sva* du roi ne sera donc pas réellement dépossédé.

12. En échange [des vaches qu'a prises le roi], il [= le roi] lui [= à son *sva*] fait présent d'autant [de vaches] ou davantage. Car assurément lui, le sacrifiant, n'est pas capable d'une action cruelle (*na vā eṣa krūrakarmanē bhavati*). Et pourtant il agit cruellement en disant : « Je les conquiers, je les fais miennes ! » Et ainsi [= par la compensation] ceci [= cet acte cruel] est accompli sans cruauté (*akrūram*). C'est pourquoi, en échange, il lui [= à son *sva*] fait présent d'autant de vaches ou davantage.

Tel est le rituel dans le Yajus Blanc. Dans les textes du Yajus Noir, il arrive que la scène soit plus vive. Par exemple, dans la *TaittirīyaSaṃhitā* I, 8, 15, il y a un combat simulé⁸. A l'est ou au nord de l'aire sacrificielle, un *rājanya*, c'est-à-dire un homme

de la deuxième classe, spécialement liée avec la royauté et milieu d'origine naturel des nouveaux rois, a pris position, arc en main. Le roi décharge des flèches sur lui en disant : *āptaṃ manaḥ* « mon intention est atteinte ! » Après avoir ainsi « vaincu » l'ennemi, il fait tourner son char dans le sens du soleil en disant : « [Je suis devenu doué] d'énergie, de force (ou : de la force d'Indra) ! » Puis il revient à son point de départ. Le *LāṭyāyanaŚrautaSūtra* 9, I, 44, présente une autre variante⁹ : là, le roi décoche des flèches sur ses « parents faibles » et saisit tous leurs biens. Il en donne un tiers aux prêtres, un tiers à ceux qui participent à la beuverie cérémonielle dite *dasapeya*, et il rend le dernier tiers à ses parents.

Tous ces gestes sont de même sens. Le roi qui vient d'être aspergé est exposé à un risque dans sa propre famille, du fait d'un proche, d'un *sva* ; ou du moins à l'intérieur du *varṇa* (ou de la partie de *varṇa*) d'où il vient d'être extrait, du fait d'un *rājanya*. En conséquence, lors de la consécration, le danger contre lequel est faite une défense rituelle est celui qui vient du rival en puissance qu'est un parent du roi ou, au plus loin, un homme du groupe d'où s'élèvent normalement les rois.

Pour préciser le type d'homme que désigne le mot *sva* « suus », on doit d'une part éliminer ce qu'il pourrait être et n'est pas, d'autre part observer directement ce qu'il signifie dans les autres parties de la cérémonie où il est employé.

Le *sva* n'est pas l'héritier le plus direct du sacrifiant, son fils (aîné, ou préféré, *priyatama*). Un rite établit au contraire entre eux une étroite solidarité ; c'est « l'échange des noms », qui a lieu soit juste après l'aspersion, avant même la récupération des vaches, soit plus tard, après l'installation du roi sur son trône¹⁰ : le reste de l'eau de consécration est offert sur le feu domestique, chez la reine mère du prince héritier, et à cette occasion, entre deux vers d'une strophe, le prêtre *adhvaryu* intercale le nom du sacrifiant et celui de son fils ; il le fait deux fois, d'abord dans l'ordre inexact, comme si le fils était le père, puis dans l'ordre correct. Comme dit bien Weber, « cette interversion des noms manifeste l'unité fondamentale du père et du fils ».

Le *sva* est probablement, comme le suggère M. Johannes C. Heesterman¹¹, le même qui vient d'officier avec d'autres personnages pendant l'aspersion. L'aspersion est faite en effet par quatre personnes qui se tiennent auprès du roi tourné vers l'est.

Il y a des variantes dans les listes et dans les positions relatives des acteurs de la scène, mais l'essentiel est constant¹². Ainsi, dans le KātyāyanaŚrautaSūtra, le roi est aspergé de l'est par un prêtre (adhvaryu ou purohita) et de l'ouest par les trois autres, un *śva*, un *vaśya* et un « *rājanya* ami », et un scoliaste précise que, par *śva*, il faut entendre un frère du roi¹³. Ailleurs, chacun des aspergeants opère d'une des directions de l'espace ; ainsi, chez les Maitrayanīya, le prêtre opère du sud, le vaśya de l'ouest, un *bhrātṛya* du nord et un « *janya mitra* » de l'est : *bhrātṛya* est proprement, étymologiquement, un collatéral, « fils du frère (du père) », mais a pris couramment la valeur de « rival ».

Voilà sans doute ce qu'est aussi le *śva* du scénario des vaches : frère ou cousin proche, s'il participe au sacre, il n'en est pas moins par position, organiquement, le rival en puissance au sein de la famille.

A titre de contre-épreuve, on vérifie que le rājāsūya ne mentionne aucune autre source de conflit : aucune agression n'est envisagée de la part d'étrangers et, dans la société même dont le sacrifiant devient roi, ses rapports avec les classes sociales, les varṇa, ne font aucun problème. D'une part, on vient de le voir, les représentants des varṇa collaborent, chacun à son rang, dans la consécration même. D'autre part ils figurent autour du roi dans un rite bien intéressant qui est placé généralement après l'installation sur le trône, le jeu de dés ; le sens de ce rite est certainement que le roi, une fois installé, confirme l'ordre social (*śūdra* compris), et cela sans rivalité, sans jeu même, en dépit des apparences¹⁴.

Ainsi les rivalités qui sont l'une affrontée et dominée dans l'aśvamedha, l'autre figurée et prévenue dans le rājāsūya sont claires et conformes à ce qu'on attend dans ces deux cérémonies. Dans la consécration royale, tout se passe en famille : le nouveau roi est mis à l'abri de ses *śva*, de ses frères ou consanguins, qui sont ses compétiteurs en quelque sorte physiologiques. Dans le sacrifice du cheval, le roi, déjà confirmé par ses victoires, entend obliger les princes et pays étrangers à ne pas contester ses prétentions impériales.

A quelle espèce de partenaire le vājapeya oppose-t-il le roi ou le candidat roi ?

Comme dans le *rājasūya*, la rivalité y est stylisée, fictive, sans risque réel. Elle est exprimée par la scène principale, celle qui semble justifier le nom de la cérémonie entière, la course de chars¹⁵.

Le parcours de cette course est déterminé par dix-sept portées de flèches tirées par un ksatriya (*rājanya*), chacune à partir du point où la précédente est tombée. Certes, le roi gagne et ne peut pas ne pas gagner. Certes, son char est le seul qui soit, avant la course, solennellement attelé, sous le couvert de quantité de formules qui lui assurent la victoire¹⁶. Certes, les seize autres chars ne sont présents que comme des figurants et se gardent de mettre en péril la victoire du roi. Mais le fait est qu'ils sont là et qu'ils accomplissent tout le parcours. Et même, dans le Yajus Blanc, un trait révélateur subsiste : sur un – un seul – des seize chars ainsi préparés pour ne pas gagner, monte, à côté du cocher qui n'est qu'instrumental, soit un *rājanya*, soit un *vaiśya*¹⁷. D'autre part, pendant la course, le brahmán de l'équipe sacerdotale qui sacrifie pour le compte du roi, s'il ne monte pas dans un char de la course, y participe pourtant symboliquement, mais en s'excluant du risque et en s'assimilant au roi : une roue de char est dressée horizontalement par son essieu sur un poteau, le brahmán monte dessus et, pendant que les chars courent, psalmodie des *sāman* où il demande la victoire ; quand la course est finie, il redescend¹⁸.

Ainsi, dans ce rite, le roi est en relation avec les trois *varṇa* : à terre, sur un char transformé, il a le brahmán pour allié et, dans un des seize autres chars, le seul qui ne soit pas vain, un *rājanya* ou un *vaiśya* comme concurrent. Quant à ce dernier point, on peut penser soit que l'option est primitive, soit que, plus anciennement, un char portait un *rājanya*, un autre un *vaiśya*, éventuellement même un troisième un *brāhmaṇa*, mais que la stylisation a réduit le nombre des concurrents du roi à l'extrême, à l'unité, avec option entre les deux dernières classes et en mettant l'accent, semble-t-il, sur le *vaiśya*.

En tout cas, la course est suivie d'un rituel de même sens¹⁹. Une coupe de « *madhu* » (compris par les ritualistes en « soma ») et des coupes de *surā* (la boisson alcoolique considérée comme mauvaise, le « repoussoir » ordinaire du soma) ont été préparées. Après que les chevaux ont été dételés, le prêtre *adhvaryu*, portant la coupe de *madhu*, sort du hangar avec le roi par la porte de devant ; il met la coupe dans la

main du vaisya ou du rājanya qui vient de courir contre le roi, mais un autre prêtre, le neṣṭar, sort par la porte de derrière, portant une des coupes de surā ; il va reprendre au vaisya ou au rājanya la coupe de madhu et lui donne en échange la coupe de surā en disant : « Par cela, je la rachète de toi ! » Enfin il porte la coupe de madhu au brahmán, double sacré du roi, seul digne de la boire. Le ŚatapathaBrāhmaṇa commente ainsi la mission du neṣṭar (5, I, 5, ²⁸) :

Car le soma est vérité, prospérité, lumière, et la surā est mensonge, misère, ténèbres. Par ce [rite] il pourvoit le sacrifiant de vérité, de prospérité et de lumière, et le vaiśya (cette fois « l'option rājanya », encore mentionnée quelques lignes plus haut, n'est même plus envisagée) est frappé de mensonge, de misère et de ténèbres.

Le commentaire ajoute d'ailleurs que, grâce à ces coupes de surā, le vaisya peut néanmoins obtenir pour lui-même n'importe quel bien qu'il désire, tout comme le brahmán (au nom du roi) par la coupe de madhu-soma. Ce rituel confirme, en en tirant la conséquence, le résultat de la course : il réserve le bénéfice de la boisson supérieure, sacrée, au roi à travers le brahmán et ne la remet au concurrent du roi, vaisya ou rājanya, que pour la lui enlever aussitôt et la remplacer entre ses mains par la boisson inférieure, la surā.

Or il paraît probable, comme Albrecht Weber l'avait bien vu, que le vājapeya, ou du moins cette partie du rituel telle que nous la connaissons, n'est qu'un détournement au profit du roi d'une cérémonie qui était primitivement ouverte aux trois classes, à toutes les classes, comme l'enseigne encore un traité :

Très significative, dit Weber²⁰, est une indication du ŚāṅkhāyanaŚrautaSūtra 16, 17, 4, d'après laquelle le vājapeya pouvait être célébré non seulement par les deux classes supérieures, mais aussi par les vaiśya. Cela rejoint d'autres données du rituel qui conduisent à la conclusion que, primitivement, le vājapeya était une « fête de victoire » populaire, prévue pour celui – quel que fût son niveau social – qui sortait vainqueur d'une compétition de guerre ou de course (Kampf-, Wettfahren).

Sans doute faut-il corriger : compétition, populaire ou non, entre les représentants des classes, au cours de laquelle, sans conséquence politique, n'importe quel concurrent, donc n'importe quelle classe, pouvait gagner : dans le concours,

non truqué, dont les patrons devaient être les dieux protecteurs des classes – Br̥haspati, Indra, et peut-être les Marut²¹ –, l'emportait authentiquement le meilleur. Mais des formes ritualisées se sont constituées : l'une au profit d'un brāhmaṇa appelé à une promotion parmi ses pairs ; l'autre au profit ou du candidat-roi ou du roi nouvellement consacré qui souhaitait manifester ou affermir son pouvoir sur les classes sociales. Dans les deux cas, la compétition a été non pas même faussée, mais réduite à un simulacre, ramenant au rôle de figurants les compétiteurs autres que le « vainqueur par nécessité ». On peut aussi penser que le nombre des chars vains a été augmenté, porté à 16 pour le conformer à un autre symbolisme (Prajāpati « est 17 » ; la somme des mois et des saisons d'une année est 17), et que, primitivement, il était plus limité, quatre probablement, aucun char n'étant vain.

De toute façon, et c'est ce qui intéresse la présente étude, on voit quels sont les rivaux potentiels sur lesquels le roi remporte la victoire : allié aux prêtres qui ne concourent pas contre lui, il l'emporte sur les autres varṇa, et spécialement sur les vaiśya.

Confrontons les effets attendus de ces rites dans les trois cérémonies royales :

1. rājasūya : en faisant un raid de reprise dans le troupeau de vaches d'un *śva* qui est censé lui avoir pris sa force, ou, dans des variantes plus laxistes, en dépouillant ses « parents faibles », ou encore en lançant ses flèches contre un rājanya, le roi affirme, fortifie son pouvoir sur sa propre famille – ou, dans la variante la plus laxiste, sur son groupe social d'origine qui est en même temps le réservoir de ses possibles substituts.

2. vājapeya : en gagnant une course de chars dans laquelle un des chars (et sans doute, à l'origine, tous les chars) rivaux est (sont) monté(s) par un (des) représentant(s) des seconde ou (et) troisième classes (et notamment de la troisième, celle des vaiśya), le roi affirme et fortifie son pouvoir sur l'ensemble de la société considérée dans ses divisions fonctionnelles, et spécialement sur la masse des vaiśya.

3. aśvamedha : en sacrifiant un cheval qui vient d'errer librement et, grâce à son escorte, victorieusement, à travers les autres royaumes, le roi affirme sa suprématie, une espèce de suzeraineté sur ces étrangers.

On voit pourquoi le rājasūya et le vājapeya coexistent : ils ne font pas plus double emploi que famille et société, que solidarité par le sang et solidarité par appartenance au même peuple.

On comprend la singularité qui fait que le vājapeya, et lui seul, puisse être aussi célébré au profit d'un brāhmaṇa et même, plus anciennement, d'un vaisya : dans la compétition stylisée des classes et des fonctions, suivant les circonstances, un représentant de l'une ou de l'autre l'emportait en vue d'une promotion dans son ordre ; l'utilisation de la cérémonie par le roi n'est qu'une captation à son profit de cette disponibilité générale.

On comprend enfin pourquoi les liturgistes indiens ont pu soutenir des opinions opposées concernant l'importance relative et l'ordre de célébration du rājasūya et du vājapeya. Nous-mêmes, quand nous spéculons sur ce problème, nous pouvons éprouver le même embarras : est-il plus urgent pour le roi d'assurer son pouvoir sur sa parenté, à l'intérieur du petit monde dynastique, ou de l'affermir sur l'ensemble de l'ordre social, des fonctions ? De quel côté, famille ou classes sociales (et spécialement masse sociale) doit-il attendre la plus dangereuse insubordination ? Que l'on consulte les ombres de tant d'empereurs byzantins, les uns aveuglés ou expédiés au couvent par un frère, une épouse, un général, les autres renversés, tués par la faction des verts ou celle des bleus encadrant les foules de l'hippodrome. Dans l'école du Yajus Blanc, la plupart des liturgistes semblent avoir professé que le vājapeya, établissant le roi (ou candidat roi) au-dessus des classes ou des fonctions, n'était qu'une cérémonie préliminaire et que l'acte véritablement créateur de la royauté était le rājasūya, par lequel le roi émergeait d'entre ses consanguins. Mais il n'y a rien d'irrationnel dans l'opinion contraire, professée par la minorité des docteurs du Yajus Blanc, suivant laquelle, une fois posée la supériorité du roi sur les classes ou les fonctions, l'essentiel était acquis.

Deux considérations éclairent le tableau que nous venons de dégager.

La distinction qui le fonde n'est pas inconnue. Elle est même fort ancienne, indo-iranienne et, si les Indiens l'ont peu utilisée, elle est restée un des cadres de pensée familiers à l'Iran. Il s'agit de l'organisation par zones d'extension croissante avec ses deux expressions d'ailleurs souvent chevauchantes – famille/ clan/tribu (ou communauté arya) ; maison/canton autonome/ pays –, sur laquelle notamment M. Emile Benveniste a publié de lumineuses études²². Ce savant a montré que la division se trouvait formulée dans l'Avesta par deux séries de termes, les Gāthā, reflet plus pur de la réforme zoroastrienne, ayant sans doute retouché le vocabulaire traditionnel :

gāthique : <i>xʷaētu</i>	post-gāthique : <i>nmāna</i>
<i>vərəzāna</i>	<i>vis</i>
<i>airyaman</i>	<i>zantu</i>
	<i>dahyu</i>

« *xʷaētu*, dit M. Benveniste²³, s'éclaire par le composé bien connu *xʷaētudaθa*-, c'est-à-dire * *xʷaētu-vadaθa* (pehlevi *xʷādaγdas*), qui désigne ce 'mariage entre consanguins' dont des exemples célèbres, réels ou légendaires, attestent la pratique dans l'Iran ancien [Vištāspa et sa sœur, Cambyse et sa sœur, Artaxerxès Longue-Main et sa fille, Ōhrmazd et sa fille Spandarmaδ, etc.]. Si le mariage entre frère et sœur, entre père et fille, unit des *xʷaētu*-, des 'appartenants', c'est que ceux-ci appartiennent à la même famille, au groupement le plus étroit et élémentaire d'une société. Le lien du sang qui apparente les *xʷaētu* doit donc les faire membres du même *nmāna* (*dəmāna*), de la même maison familiale. » Ajoutons que, étymologiquement, le premier élément *xʷa-* du nom est identique au sanscrit *sva*.

M. Benveniste rappelle ensuite que gāth. *vərəzāna* « communauté » équivaut à peu près à véd. *vṛjāna* dont *vis* (post-gāth. *vis* ; d'où sanscr. *vaiśya* « homme de la troisième classe ») est l'expression à la fois classificatoire et territoriale.

Quant à l'Aryaman indo-iranien, je ne puis que renvoyer à l'interprétation que j'en ai donnée, en même temps que d'*arí*, *árya* (*ā́rya*)²⁴ : *arí*, notion collective ou

typique, *árya*, adjectif et notion individuelle, désignent des étrangers, mais dans les limites d'une certaine unité fortement perçue ; le mot *arí* est, pour l'Indien védique, au même niveau que le mot « hellène » pour les anciens Grecs : il exprime la conscience d'une communauté de civilisation et de langue, d'une supériorité commune sur les barbares, mais une conscience qui n'exclut ni l'indépendance de chacune des petites sociétés composantes ni souvent la guerre, même d'extermination, entre plusieurs. C'est cela que doit exprimer aussi, plus territorialement et plus pacifiquement, le post-gāth. *zantu*.

Le quatrième terme ajouté dans le tableau post-gāthique, *dahyu*, se justifie par les grands empires : son correspondant védique *dásyu* vaut « barbares » et, mythiquement, « démons » ; ni les Achéménides ni les autres rassembleurs iraniens ne répugnaient à incorporer cette matière dans les marches de leurs domaines.

La langue védique présente tous les termes correspondants mais ne les organise pas en classification : *dámpati* (*dam-* « maison ») est isolé ; son synonyme *grhápati* (*grhá* « maison ») et *vispáti* (ou *viśām páti*) sont des surnoms d'Agni, mais ne s'opposent pas. Cependant il semble qu'il reste des traces d'une classification comparable à celle de l'Iran, et formulée par des termes apparentés. C'est ainsi que j'interprète les strophes 7, 8 et 9 d'un hymne important (*RV.* 4, 50), adressé à Bṛhaspati et soulignant avec emphase l'intérêt qu'a le roi à honorer les hommes de Bṛhaspati, les brahmanes²⁵ :

7. Ce roi tient tête avec énergie et vigueur à toutes (les forces²⁶) des groupes humains hostiles (*práti-janyāni*), qui donne bon entretien à Bṛhaspati, le traite bien, le loue, lui faisant la première part.

8. Celui-là habite tranquillement, bien fondé, dans sa propre (*své*) demeure, pour lui l'abondance se gonfle en tout temps, devant lui les clans (ou *vaiśya* : *viśah*) se courbent d'eux-mêmes, – le roi chez qui le brahmán marche le premier.

9. Sans résistance, il conquiert les biens des groupes humains hostiles (*práti-janyāni*) et des groupes apparentés (*sá-janyā*), le roi qui, au brahmán désireux d'aide, donne soulagement : celui-là, les dieux l'aident.

svá « suus », fréquemment joint comme ici à des mots signifiant « maison », « domicile », etc. (*své dáme*, *grhé*, *ókasi*, *okíe*), est l'élément pronominal dont le premier terme gāthique est dérivé : *x^vaētu* < **svaitu*.

viśaḥ est le pluriel du mot qui constitue, dans l'Iran, le second terme de la classification post-gāthique (cf. latin *uīcus*, etc.).

– *janya*, dérivé de *jána* « groupe humain »²⁷, est de la même racine (celle de latin *genus*) que le troisième terme post-gāthique *zan-tu*, et les composés qui figurent ici couvrent à la fois 1° les *sa-janá*, non pas consanguins proches (ce que serait *sa-jātá*), mais hommes du grand ensemble qui se reconnaît de même souche ancienne (cf. « con-génères »), c'est-à-dire sans doute *arya* (cf. *airyaman*, troisième terme gāthique) ; 2° les *prati-janá* (*AtharvaVeda* 3, 3, 6), étrangers normalement hostiles parce qu'appartenant aux ensembles « d'en face » (cf. véd. *dāsyu* apprivoisé en *dahyu*, quatrième terme de la classification post-gāthique).

Avec les concepts caractéristiques *sva* (dans le *rājasūya*), *vaiśya* (dans le *vājapeya*), et la réalité des « étrangers » (dans l'*aśvamedha*), les rivaux prévus par les trois rituels royaux de l'Inde védique se distribuent sur les « cercles » de ce modèle indo-iranien.

Nous demanderons à l'épopée une seconde confirmation de nos analyses. En dehors des traités védiques, en effet, notre principale source d'information sur les rituels royaux est l'épopée, principalement le *Mahābhārata*. Examinons d'abord l'*aśvamedha* et le *rājasūya*, les deux seuls qui soient célébrés par le héros qui est essentiellement le roi dans l'intrigue épique, l'aîné des Pāṇḍava, Yudhiṣṭhira : il célèbre un *rājasūya* dès le début du poème, au chant II, avant la fatale partie de dés qui est, en un sens, une suite logique de cette cérémonie, avant donc les treize années d'exil des Pāṇḍava, avant leur réclamation et la sanglante bataille qui en résultera ; il célèbre un *aśvamedha* après la fin victorieuse de cette bataille, dans la dernière partie du poème (chant XIII, *Aśvamedhikaparvan*).

Commençons par ce dernier, le mieux décrit et, pour notre problème, le moins intéressant²⁸. Il confirme la doctrine traditionnelle. Yudhiṣṭhira remplit les conditions canoniques : « Un roi victorieux, dit par exemple le *VādhūlaŚrautaSūtra*, quand aucun danger ne le menace de nulle part, célébrera le Sacrifice du Cheval »²⁹. Or Yudhiṣṭhira est bien roi depuis des années, et roi victorieux. Le risque est aussi exactement celui des traités : avant d'être sacrifié, l'animal circule à travers les royaumes de l'Inde, avec une escorte que commande le second frère de Yudhiṣṭhira,

Arjuna, et qui doit livrer de nombreux combats pour le défendre. Enfin le résultat principal est aussi celui qu'annoncent les traités : consentants ou vaincus, les rois étrangers doivent venir à la cour de Yudhiṣṭhira et assister à la célébration du grand sacrifice, déclarant par leur présence qu'ils admettent sa prétention à la suzeraineté. La théorie épique met en outre l'accent sur un autre effet de l'aśvamedha que les traités négligent : il purifie le sacrifiant de tout le sang qu'ont coûté les victoires qui fondent sa prétention ; à l'usage du sensible Yudhiṣṭhira, que tant de violences ont déprimé, le sage Vyāsa résume ainsi la doctrine : « L'aśvamedha, ô roi des rois, efface tous les péchés et, après l'avoir accompli, tu seras, n'en doute pas, pur de tout péché. »

Le poème ne décrit malheureusement pas le rājasūya, malgré l'importance qu'il a dans la vie de Yudhiṣṭhira. En outre, quant à l'intention, il le traite comme une cérémonie conférant une sorte d'empire (*sāmrājya*, au sens précis du mot) – ce qui est d'ailleurs parfois suggéré par l'emphase des traités rituels : en bref, il procurerait le même résultat que l'aśvamedha, sans le cheval, mais avec la même soumission préalable des royaumes étrangers (Yudhiṣṭhira envoie ses quatre frères aux quatre points cardinaux, avec mission de vaincre les rois et de les obliger à assister à sa consécration). Cependant les deux traits du rājasūya védique qui nous importent le plus subsistent : 1° il s'agit vraiment de la consécration de Yudhiṣṭhira : auparavant, il n'était pas roi ; 2° cette cérémonie marque aussi la fin, une fin que, à ce point du poème, on peut croire définitive, du conflit dynastique qui depuis l'enfance oppose Yudhiṣṭhira et Duryodhana, le fils du frère de son père, son *bhrātr̥vya* au sens propre comme au sens de « rival ». A la fin du premier chant, Duryodhana a accepté que Yudhiṣṭhira devienne roi sur la moitié du royaume, avec une capitale, une cour, un gouvernement, et c'est à la suite de cet arrangement que Yudhiṣṭhira célèbre son « aspersion ». Il le fait non seulement avec le consentement de ses cousins et notamment de Duryodhana, mais en leur présence, car ils sont venus, au même titre que les autres rois³⁰. Mais, de même que le *sva* des traités rituels, après avoir figuré parmi les consécrateurs du nouveau roi, est censé transporter aussitôt la force du roi dans son troupeau, de même Duryodhana n'est pas sincèrement réconcilié et ne

tardera pas à créer l'occasion qui lui permettra de dépouiller Yudhiṣṭhira à la fois du rang qu'il vient de contribuer à lui conférer, et de tous ses biens.

A la différence des deux autres rituels, le vājapeya n'a pas de rôle dans la carrière de Yudhiṣṭhira, entre sa consécration comme roi au second chant et l'établissement de sa souveraineté universelle au treizième, et cette différence dans l'utilisation épique souligne bien la singularité, l'hétérogénéité de la cérémonie intermédiaire. Elle n'en est pas moins présente et le traitement qu'elle reçoit est du plus haut intérêt. Ce traitement semble d'ailleurs avoir été jusqu'à maintenant méconnu. Il y a quatre-vingts ans, dans sa belle monographie sur le vājapeya, Albrecht Weber disait brièvement en conclusion³¹ : « Dans les parties ultérieures de la littérature védique comme aussi dans la littérature plus tardive, le vājapeya ne joue aucun rôle particulier. Il est mentionné occasionnellement (v. les références du Dictionnaire de St-Petersbourg aux passages du Mahābhārata, du Rāmāyaṇa et des Purāṇa), mais sans véritable vie. » En fait, s'il n'a pas d'application dans l'action principale du Mahābhārata, il a été utilisé dans une des « petites épopées » adventices que contient l'immense poème : l'histoire de Yayāti, qui a fait, en 1971, la matière de la troisième partie de *Mythe et épopée* II³². Le rite essentiel du vājapeya se trouve là, mais transposé en une scène épique.

Le grand roi Yayāti, après sa mort, est monté au ciel où il vit dans la familiarité des dieux. Mais un jour il en est précipité parce qu'il a perdu, par une pensée d'orgueil, tous les mérites qu'il avait acquis pendant son règne sur les trois niveaux fonctionnels : pratique assidue des sacrifices, exploits guerriers, libéralité, avec en outre un attachement sans défaillance à la vérité qui, sans doute, transcende les trois fonctions. Du moins s'arrange-t-il pour tomber sur terre à l'endroit où quatre rois, ses petits-fils par sa fille, sont en train de célébrer conjointement un énorme sacrifice. Or chacun de ces rois a accumulé une grande quantité de mérites, mais seulement dans une des quatre sections où leur grand-père, avant sa mort, avait uniformément, synthétiquement excellé : l'un se distingue par l'usage généreux de grandes richesses ; le second par la bravoure et généralement par le respect du statut des kṣatriya ; le troisième est éminent comme sacrificateur ; le quatrième n'a jamais

menti. Ils transfèrent ces mérites tous ensemble sur leur grand-père, qui voit ainsi son trésor initial reconstitué et qui récupère sa place dans le ciel.

Mais voici l'important : 1. Le sacrifice conjoint que célébraient les quatre jeunes rois quand leur grand-père est descendu au-dessus d'eux, avec ou sans atterrissage suivant les variantes, est un vājapeya. Cette singularité éveille l'attention : la célébration conjointe par quatre rois en tant que rois n'a pas de sens. Mais si le vājapeya a d'abord été une libre compétition entre les représentants des diverses fonctions, tout le personnel est en place : les quatre célébrants sont des rois, certes, mais aussi et surtout des spécialistes différenciés, un riche généreux, un héros brave, un grand sacrificateur, complétés par un véridique.

2. Jusqu'à ce point les quatre spécialistes qui concélebrent et qui s'entendent pour restaurer leur grand-père ne sont engagés dans aucune compétition. En particulier rien n'évoque la forme que revêt la compétition dans le vājapeya, la course de chars. Compétition, course existent cependant, mais les rédacteurs du Mahābhārata les ont extraites du rituel qu'ils mentionnent et les ont transformées en un morceau de l'intrigue épique.

Quand ses petits-fils décident de virer à son compte leurs mérites, leurs « mondes » respectifs, Yayāti refuse. Il ne veut pas, dit-il, les déposséder ; de plus il n'est pas convenable qu'un homme qui n'est pas brahmane accepte des aumônes. Est-ce l'impasse ? Non, car les dieux veillent, et nous devons admettre que, par leur abnégation, les quatre jeunes gens viennent même de gagner un nouveau capital de mérites, au moins aussi grand que celui dont ils se sont dépouillés. Voici la fin de la conversation entre Yayāti et Aṣṭaka, spécialiste des sacrifices et porte-parole de ses frères. Aṣṭaka insiste et Yayāti reste ferme dans son refus³³.

Aṣṭaka dit : « Tu n'acceptes pas, ô roi, de chacun de nous, les mondes (qu'il a gagnés par ses mérites). Mais, tous, nous te les avons donnés, nous irons donc à l'enfer. »

Yayāti répond : « Puisque vous les avez donnés à qui en est digne, vous êtes quittes en matière de justice (« vérité ») et de bonté. Mais moi je n'ose faire (en les acceptant) ce que je n'ai jamais fait auparavant. »

Mais brusquement, sans transition, l'attention d'Aṣṭaka est attirée ailleurs : cinq chars viennent d'apparaître dans le ciel. Surpris, il se tourne vers Yayāti³⁴ :

Aṣṭaka dit : « A qui sont ces cinq chars d'or qui se montrent à nous ? Ils brillent dans les hauteurs, étincelants comme des flammes... »

Yayāti répond : « Ils vont vous emporter, ces cinq chars d'or. Ils brillent dans les hauteurs, étincelants comme des flammes... »

Ce ne sont pourtant pas quatre chars, mais cinq, qui descendent ainsi du ciel, et l'intention des dieux est claire : les quatre petits-fils sont invités à monter au séjour des bienheureux en même temps que leur grand-père. Aṣṭaka n'a pas l'air de comprendre³⁵ :

Aṣṭaka dit : « Roi, monte toi-même dans ton char et regagne le ciel. Nous, nous te suivrons quand le temps viendra. »

Yayāti répond : « Nous devons y aller maintenant tous ensemble, puisque, ensemble, nous avons conquis le ciel. Vois, le chemin qui mène au séjour des dieux nous devient visible. »

C'est tellement évident qu'Aṣṭaka ne discute plus, et le narrateur du poème reprend³⁶ :

Alors tous ces excellents rois montent sur les chars (c'est-à-dire chacun sur un char) et partent. Ils se dirigent vers le ciel, rayonnants, couvrant les deux mondes de leur vertu.

Mais voici notre tour d'être étonnés. Sans explication, cette ascension des chars devient une course et Aṣṭaka se scandalise de ne pas la gagner : son mérite propre a été de pratiquer assidûment les sacrifices, ce qui lui paraît être le plus haut devoir, tandis que les autres ne sont qu'un généreux, un brave, un véridique. Or c'est le véridique qui les distance tous³⁷.

Aṣṭaka dit : « Je pense que je dois aller le premier : le magnanime Indra, en toutes choses, est mon allié. Pourquoi est-ce Śibi, fils d'Uśínara, et lui seul, qui, de toute sa vitesse, a laissé derrière lui nos chars ? »

Yayāti lui explique la supériorité des mérites de Śibi, et Aṣṭaka, convaincu, n'insiste pas. A vrai dire, les propos de Yayāti sont confus, mais nous savons bien

par ailleurs que, différentiellement, Śibi a pour caractéristique une extraordinaire véracité. L'histoire a donc pour objet, pour morale, d'enseigner que la pratique de la véracité est supérieure à toute autre forme de vertu, y compris l'exactitude rituelle. Pour nous, la principale leçon est ailleurs : ce ne peut être un hasard si quatre « personnages fonctionnels » sont réunis pour célébrer un vājapeya, c'est-à-dire un rituel comportant et une ascension symbolique au ciel et une course de chars dont plusieurs sont montés par des « personnages fonctionnels », et si ce sacrifice se transforme dramatiquement à la fois en une ascension au ciel et en une course de chars, course elle-même « fonctionnelle », le gagnant étant celui dont la « fonction » est la plus élevée en dignité.

Du point de vue de la technique épique et des procédés par lesquels a été constitué le Mahābhārata, cette utilisation d'un rituel des temps védiques est extrêmement instructive. Elle s'est faite par une sorte de fission :

1° En tant que sacrifice, ce qui est dit du vājapeya des petits-fils de Yayāti se réduit à peu de choses, essentiellement à la grosse fumée qu'il expédie dans le ciel et qui fait supposer avec raison au grand-père qui tombe que, en ce point de la terre, il est assuré de rencontrer des hommes pieux. Mais ce pourrait être aussi bien n'importe quel autre sacrifice : tous produisent de la fumée par combustion des « *exta* » sur le feu des offrandes. Aucun rite propre au vājapeya n'est décrit en tant que tel.

2° Du point de vue épique, la mention du vājapeya ne sert qu'à mettre en présence le grand-père et les petits-fils. Les paroles qu'ils échangent – offre et refus – n'appartiennent pas au rituel qu'ils célèbrent, elles l'interrompent au contraire, et il ne sera plus question du sacrifice inachevé. Mais la conclusion de la scène entre le grand-père et les petits-fils se coule matériellement, sinon par l'intention, dans le moule de ce qui aurait dû être le principal rite de ce sacrifice : la course met en compétition, à côté d'un roi à restaurer, les représentants des fonctions. Naturellement cette fabrication d'une scène à partir d'un rite ne va pas sans gaucherie : au point où elle apparaît, la compétition entre les fonctions n'a plus de sens, les concurrents vont tous au ciel, au bonheur éternel, et il ne s'agit plus d'établir la supériorité du roi sur les classes fonctionnelles.

Les mêmes considérations valent aussi pour le rite d'ascension que comporte le vājapeya des traités rituels³⁸. Une échelle est placée contre le poteau sacrificiel. Le sacrifiant dit à sa femme : « Viens, femme, nous allons tous deux monter au ciel ! » – car sans sa femme, un homme est *asarva*, incomplet. En fait, il monte seul. Arrivé en haut, il dit, entre autres formules rituelles : « Nous avons atteint le ciel, ô dieux ! » Puis : « Nous sommes devenus immortels ! » Il se tourne vers les divers orientes, puis regarde la « terre mère » pendant que ses *viśaḥ*, son peuple, lancent sur lui dix-sept cornets de feuilles du figuier *aśvattha* contenant de la terre salée. Alors seulement il descend. Cette ascension symbolique était importante, puisqu'elle a son correspondant en conclusion du « mythe savant » qui ouvre, dans le ŚatapathaBrāhmaṇa, la description du vājapeya³⁹ : il y est dit d'abord de Bṛhaspati, puis d'Indra, que, par ce sacrifice, il a pris possession de la région supérieure, et le Brāhmaṇa ajoute : « Tous ceux qui jadis offraient le sacrifice du vājapeya montaient à cette région supérieure ; Aupāvi Jānaśruteya fut le premier à en redescendre. »

C'est évidemment cette ascension symbolique qui, extraite elle aussi du sacrifice, a été transformée dans l'épisode épique deYayāti en une ascension réelle, d'ailleurs fondue avec la course : les chars des petits-fils et du grand-père montent au ciel et c'est pendant ce trajet qu'a lieu la compétition, avec la victoire – sans conséquence – du char du Véricide, dont le Sacrificateur s'étonne, le Brave et le Généreux restant silencieux.

De telles transpositions, qui ne peuvent avoir été faites qu'en pleine conscience et maîtrise du procédé, supposent que les auteurs du Mahābhārata connaissaient une forme du vājapeya plus archaïque que celle des traités puisque la compétition qu'elle décrit a lieu entre les représentants des fonctions *au complet* et qu'elle n'y est *pas truquée* – même si elle est gagnée d'avance, automatiquement, par l'effet de la supériorité essentielle du vrai-dire sur les autres vertus.

Pour en revenir à notre problème, le vājapeya du Mahābhārata, suivi de son ancien contenu transformé en aventure, confirme le sens que nous avons dégagé pour le vājapeya des traités. Une fois devenue rituel royal, la course, sans doute primitivement libre et sans suite politique, oppose bien au roi, comme rivaux stylisés

et dominés, non de proches parents comme le *rājasūya*, non les rois étrangers comme l'*aśvamedha*, mais, à l'exclusion des prêtres ses alliés, les classes sociales de son propre royaume.

¹ Voici l'essentiel. Pour le *rājasūya* : Albrecht Weber, *Über die Königsweihe, den rājasūya, Abhandlungen d. kgl. Ak. d. Wissenschaften in Berlin, Phil.-hist. Klasse*, 1893, 2 (158 p.) [cité : Weber, *Vāj.*] ; Johannes C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration, the Rājasūya, described according to the Yajus Texts and annotated* (thèse d'Utrecht), 1958 (235 p.) [cité : Heesterman].

Pour le *vājapeya* : Albrecht Weber, *Über den vājapeya, Sitz.-Ber. der kgl. Ak. de Wiss. in Berlin, Phil.-hist. Klasse*, 1892, 2, p. 765-813 [cité : Weber, *Wāj.*].

Pour l'*aśvamedha* : Paul-Emile Dumont, *L'aśvamedha, description du sacrific. solennel du Cheval dans le culte védique, d'après les textes du Yajurveda blanc*, 1927 (415 p.), avec des extraits (p. 243-373) de traités du Yajus noir et une brève étude (p. 375-390) sur le treizième chant du Mahābhārata [cité : Dumont].

² Weber, *Vāj.*, p. 787-788, invocation aux chevaux avec *vāja*, *vājin* maintes fois répétés.

³ Weber, *Vāj.*, p. 765-766.

⁴ *Vāj.*, p. 766.

⁵ Autre cause de confusion : l'emphase des demandes ; de même pour l'*aśvamedha* (Dumont, p. 8) : le roi offre ce sacrifice « pour obtenir la réalisation de tous ses désirs », « pour remporter toutes les victoires, obtenir tous les succès », « pour rendre son royaume plus grand et plus prospère »...

⁶ Dans le *rājasūya*, v. Weber, *Rāj.*, p. 47-49 ; Heesterman, p. 103-105 ; dans le *vājapeya*, Weber, *Vāj.*, p. 794-796.

⁷ Dumont, p. 52-54, rites expiatoires.

⁸ Heesterman, p. 129 ; Eggeling, *Sacred Books of the East*, XLI, p. 100, n. 1.

⁹ Heesterman, p. 129, n. 18.

¹⁰ Weber, *Rāj.*, p. 54, n. 7 ; Heesterman, p. 123-124 ; dans la variante du KātyāyanaŚrautaSūtra l'adhvaryu, en tendant la coupe à l'héritier, dit au nom du roi : « Ce mien *karman* (œuvre sacrificielle ?), cette mienne force, que mon fils les continue (*putro 'nusamtanotu*). »

¹¹ Heesterman, p. 129, n. 15.

¹² V. les variantes dans Heesterman, p. 114-118 (sur *janya*, n. 24).

¹³ Weber, *Rāj.*, p. 51, n. 2 : « Die drei oberen Kasten sind somit bei der Salbung durch Vertreter beteiligt, die Kriegerkaste ist resp. doppelt vertreten, durch den Verwandten des Königs und durch den befreundeten *rājanya*. Dass auch ein *vaiśya* dabei mitfungiert, ist sicher alterthümlich. »

¹⁴ Heesterman, p. 142-146 (p. 143, n. 16, bibliographie du jeu de dés dans l'Inde depuis Lüders, 1907) ; p. 155-156 (en dehors de la remise de cinq dés que lui fait le brahmán, the king seems to take no part in the game).

¹⁵ Weber, *Vāj.*, p. 787-792.

¹⁶ *Ibid.*, p. 787-788.

¹⁷ *Ibid.*, p. 789.

18 *Ibid.*, p. 788-790.

19 *Ibid.*, p. 792-793. Il se peut qu'il y ait eu primitivement trois boissons en rapport avec les fonctions et les classes : soma, surā, madhu (au sens ancien d'hydromel – boisson propre des Aśvin) ; dans l'état attesté du rituel, madhu = soma ; cf. A. Hillebrandt, *Ritualliteratur (Grundriss der indo-ar. Philologie, III, 2)* 1897, p. 142. Weber, p. 784, il est même question d'une boisson d'orge (*yava*), peut-être identique à la surā.

20 Weber, *Vāj.*, p. 770.

21 Dans les justifications mythiques ou pseudo-mythiques des rituels, les Marut sont souvent qualifiés de *viśaḥ* des dieux.

22 « Les classes sociales dans la tradition avestique », *Journal asiatique* 221, 1932, p. 117-134 (p. 121-130) ; *Les mages dans l'ancien Iran*, 1938, p. 13 (tableau) ; *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*, 1969, p. 293-319 (« Les quatre cercles de l'appartenance sociale »).

23 « Les classes sociales... », p. 125.

24 « Le nom des Arya », *Revue de l'histoire des religions* 124, 1941, p. 36-59 ; *Le troisième souverain*, 1949, p. 101-128 ; « *arí, Aryamán*, à propos de Paul Thieme, '*arí, Fremder*' » (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 107, p. 96-104) » *Journal asiatique* 246, 1958, p. 67-84 ; « Aryaman et Paul Thieme », p. 108-118 de *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Coll. Latomus, 24), 1958 ; « Addendum à '*arí, Aryamán*' », *Journal asiatique* 247, 1959, p. 171-173.

25

7. *sá id rājā prátijanyāni víśvā*
śúsmeṇa tasthāv abhí vīryēna
bṛhaspátim yāḥ súbhṛtam bibhárti
valgūyāti vándate pūrvabhājam.
8. *sá it kṣeti súdhita ókasi své*
tásmā ilā pinvate víśvadānīm
tásmai viśaḥ svayám evā namante
yásmin brahmā rājāni pūrva éti.
9. *ápratīto jayati sám dhánāni*
prátijanyāny utá yā sājanyā
avasyáve yó vártvaḥ kṛṇóti
brahmāne rājā tám avanti devāḥ.

26 Je sous-entends *dhánāni*, comme le suggère L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes* 15, 1966, p. 64, mais au sens large de latin *opes*, à la fois ressources constituant richesses et ressources donnant force ou puissance.

27 Sur *jána*, v. A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins* 2, 1956, § 649 *a* (en fin de composé) ; L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes* 3, 1957, p. 24 (ad *ṚV* I, 48, 11 *b*) : « *jána*, d'abord génération [...] ou même tribu, clan = iranien *zantu* [...] ; *jána* s'insère dans une énumération à côté de *vis* (et de *jánman*) 2, 26, 3, englobant toutes les catégories ethniques ; *jána* est une unité plus large, tout comme iranien *zantu* par rapport à *vis*. »

28 Dumont, p. 375-390.

29 *Ibid.*, p. 355.

30 C'est là que se place l'épisode de l'insolence et du châtement de Śiśupāla, dont il a été traité dans la première partie de *Mythe et épopée* II, 1971.

31 *Vāj.*, p. 813.

32 P. 274-282. Le texte est *Mbh.* I, 93-94, śl. 3564-3690 (Calc.), 87-88 (Poona).

33 Je suis le texte de l'édition de Poona I, 88, 10-11 :

*na ced ekaikaśo rājal lokān naḥ pratinandasi
sarve pradāya bhavate gantaro narakaṃ vayam.
— yad arhāya dadadhvam tat santaḥ satyānṛśaṃsyataḥ
aham tu nābhidhṛṣṇomi yat kṛtaṃ na mayā purā.*

34 *Ibid.*, 12-13 :

*kasyaite pratidṛśyante rathāḥ pañca hiraṇmayāḥ
ucchaiḥ santaḥ prakāśante jvalanto 'gniśikhā iva.
— yuṣmān ete hi vakṣyanti rathāḥ pañca hiraṇmayāḥ
ucchaiḥ santaḥ prakāśante jvalanto 'gniśikhā iva.*

35 *Ibid.*, 14-15 :

*ātīṣṭhasva rathaṃ rājan vikramasva vihāyasa
vayam apy anuyāsyāmo yadā kālo bhaviṣyati.
— sarvair idānīm gantavyaṃ sahasvargajito vayam
eṣa no virājāḥ panthā dṛśyate devasaāmanaḥ.*

36 *Ibid.*, 16 :

*te 'dhiruhyā rathān sarve prayātā nṛpasattamāḥ
ākramanto divaṃ bhābhīr dharmenāvṛtya rodasī.*

37 *Ibid.*, 17 :

*aham manye pūrvam eko 'smi gantā
sakhā cendraḥ sarvathā me mahātmā.
kasmād evaṃ śibir auśṭīnaro 'yam
eko 'tyagāt sarvavegena vāhān.*

38 Weber, *Vāj.*, p. 794-796.

39 Ci-dessus, p. 117-118.

*Survivances des rituels royaux
dans la Rome républicaine*

Introduction

Ce n'est pas dans les offices du prêtre que les temps républicains appelaient rex sacrorum ou rex sacrificulus qu'on peut espérer rencontrer les équivalents de rituels védiques destinés à créer ou à augmenter le pouvoir d'un roi normalement constitué. « Rex » est, sous la libertas, un mot haïssable. Le seul emploi honorable qui lui soit conservé l'applique à Jupiter (Tite-Live 3, 39, 4), non aux hommes, héros ou aventuriers, qui, de temps en temps, prétendent être les homologues du dieu sur la terre romaine. Le divorce est si complet que Cicéron peut écrire, retournant le sens de l'emprunt : cur enim regem appellem Jouis Optimi nomine hominem dominandi cupidum ?

Le titre n'a été maintenu sur la personne d'un prêtre qu'en raison de rituels où il eût été sans doute hasardeux, religiosum, de changer l'officiant. Ce sont d'abord les rituels qui règlent le temps sacré : à chaque jour de Nones, le rex annonce les feriae stat (iu) ae du mois (les indict (iu) ae et les conceptivae l'étant par un magistrat à imperium). Aux deuxièmes Nones de l'année, il proclame, s'il y a lieu, le mois intercalaire qui commencera le 23 du mois en cours. Si ce n'est pas lui, mais le flamen Dialis qui, mensuellement encore, aux Ides, jour de Jupiter, immole l'ouis idulis, c'est lui qui, le 9 janvier, c'est-à-dire, mis à part les Calendes, à la première fête de l'année, offre un bœuf, ducem gregis, à Janus, patron de tous les commencements.

La notice regiae feriae de Festus (p. 348 L¹ = 382 L²) étant trop mutilée pour être utilisable, il reste des rituels, mal connus, où le rex est le partenaire ou l'associé d'autres prêtres ou prêtresses antiques, au statut également intangible. Un jour dans l'année, nous ne savons lequel, il reçoit des Vestales l'appel que Virgile a eu l'heureuse idée de transposer, au dixième chant de l'Énéide (v. 228), donnant à son commentateur l'occasion de nous en informer : « Vigilasne, rex ? uigila ! » Lors de certaines purifications, c'est lui et l'ancien double sacré du rex regnans, le flamine de Jupiter, qui remet aux pontifes les februa, instruments des rites (Ovide, Fast., 2, 21).

Et surtout il y a les trois rituels énigmatiques du 24 février, du 24 mars et du 24 mai,

celui du regifugium et ceux des deux jours marqués sur les calendriers par le sigle Q(uando) R(ex) C(omitiauit) F(as), que le simple fait qu'ils soient attachés à des jours pairs exclut, malgré leur périodicité, du ferial normal, puisque toutes les autres feriae stativae de l'année occupent un jour impair. Le rex y paraît, partiellement au moins, avec un rôle humiliant et, soit dans le mythe étiologique, soit dans le rite même, cette humiliation, une fuite, résulte d'un abus, d'un excès. Le nom du regifugium, qui prétend commémorer l'expulsion des Tarquins, est suffisamment clair, et la légende du viol de Lucrece, cause de cette expulsion, indique peut-être contre quel genre d'excès de pouvoir ce simulacre entend prémunir la société. Les deux jours marqués Q.R.C.F. comportent la violation rituelle, stylisée, d'un interdit, puisque le rex sacrorum, qui d'ailleurs est un des rares prêtres qui ne peuvent exercer à la fois leur sacerdoce et une magistrature, est explicitement averti qu'il ne doit pas comitiare, δημαγορεῖν (Plutarque, Quaest. Rom., 63). Puisque cette violation est requise, on doit admettre que la présence du roi à certains comices (curiates ?) reste religieusement nécessaire pour des opérations qui s'y font. On a remarqué il y a longtemps que ces jours marqués Q.R.C.F. sont les lendemains de deux feriae évidemment homologues, le tubilustrium, « purification des trompettes », du 23 mars et le tubilustrium du 23 mai, et il est naturel de penser que ce jumelage répété, 23-24 mars, 23-24 mai, atteste un rapport entre les comices à participation royale du jour pair et l'acte du jour impair. Comme d'autre part les deux groupements ne sauraient faire double emploi, on est tenté, en se fondant d'ailleurs sur deux explications que les anciens ont avancées avec quelque confusion, de comprendre qu'il s'agit dans un cas des trompettes militaires (mars) et dans l'autre des trompettes sacrées (mai) : sans doute, au temps du regnum, le rex de plein exercice présentait-il au peuple assemblé, mettait-il annuellement en service ces tubae préalablement purifiées, symboles et moyens de deux formes de puissance ? Le scrupule religieux des Romains aura conservé sous la République la scène de présentation, mais en la dévaluant de plusieurs façons : d'abord en la détachant de la purification pour la reporter au lendemain, jour pair, donc jour impropre ; puis en imposant au rex de disparaître, exactement de fuir, aussitôt après la cérémonie ; enfin en réduisant la comitiatio à un sacrifice sur le Comitium – car il n'y a pas de raison de penser que la

soixante-troisième Question Romaine fasse une confusion entre le Regifugium et les jours marqués Q.R.C.F., quand elle dit de ces derniers :

Un certain sacrifice est traditionnellement célébré sur le Forum, près de ce qu'on appelle le Comitium ; une fois que le roi l'a offert, il quitte le Forum en fuyant à toute vitesse.

Un seul des accessoires du regnum a gardé dans la pratique républicaine à la fois son nom et son importance, mais après avoir été complètement détaché de la royauté et réinterprété par l'idéologie de la libertas. C'est la domus regia, la Regia, proprement la Maison du Roi. Le couple royal, le rex sacrorum et sa femme la regina, y font peu de chose : le premier n'y est signalé que pour l'agonium offert à Janus le 9 janvier, la seconde que pour des sacrifices présentés à Junon les jours de Calendes. C'est le grand pontife qui a occupé les lieux, y installant ses services. Ainsi nettoyé de son passé, le bâtiment, si intéressant par l'archaïsme de ses divisions, ne participe pas à l'odium qui s'attache au nom de son ancien possesseur et qui, entre autres effets, coûtera la vie à Jules César, grand pontife.

*

Je me propose de montrer que l'articulation des trois rituels royaux qui sont devenus, dans l'Inde védique, le rājasūya, le vājapeya, l'aśvamedha, a laissé des traces dans trois cérémonies archaïques de la Rome républicaine.

Avec le rituel du Cheval d'Octobre célébré à la fin de la saison guerrière, la Rome républicaine a conservé un équivalent de l'aśvamedha. Le risque, réel, est réparti entre la tête et la queue de l'animal sacrifié. En particulier, si la tête, à la suite d'une vive compétition, reste aux mains des hommes du quartier de la « Maison du Roi » et n'est pas enlevée par ceux de Suburre et de la Turris Mamilia, elle finit suspendue au mur de cette Maison. Or Mamilius est le nom du principal ennemi extérieur de la Rome républicaine à ses débuts.

Le risque du rājasūya est celui que la légende étiologique des Lupercalia (au cours desquels se produisit la tentative de 44 av. J.-C. pour couronner César roi) affecte,

réellement, à Romulus : la course des Luperques reproduit la première manifestation de la rivalité qui aboutira à l'élimination violente de son plus proche parent, son frère Rémus, lorsqu'il s'agira d'établir le pouvoir du premier titulaire de la royauté.

Le risque du vājapeya correspond à celui qu'affronte réellement chaque cocher des Ecurria – qui ont été « fondés par Romulus », mais n'ont pas, ou n'ont plus, de rapport connu avec la royauté ou avec l'État –, et qui semblent avoir opposé d'abord librement des représentants des trois fonctions (identifiées par leur couleur, leur divinité).

Le Cheval d'Octobre

OCTOBER EQVVS

Une comparaison de l'*aśvamedha* et de l'October Equus a déjà été présentée dans la première édition de *La religion romaine archaïque* (1966), p. 226-229, puis, en réponse à des objections, complétée dans la seconde (1974), p. 235-239. Voici d'abord la documentation, courte mais bien articulée ; elle signale sûrement les actes essentiels.

1. Polybe, 12, 4b (dans une polémique contre l'historien grec Timée) : « ... 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 d'un coup de javelot un cheval de guerre devant la ville, sur ce qu'on appelle le Campus [= le champ de Mars]¹. » 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 (*Quaest. Rom.*, 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 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 ?² » 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. 71 L¹ = 197 L² : « On immolait un cheval à Mars... » Deux explications : ou c'est pour commémorer le Cheval de Troie, ou c'est parce que, selon l'opinion commune, cette espèce d'animal plaisait particulièrement à Mars³.

4. Festus, avec le résumé de Paul, p. 190-191 L¹ = 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 avait 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 célérité 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'Illion, de ce que Troie a été prise par l'ennemi au moyen d'un cheval de bois⁴. »

5. Paul, p. 246 L¹ = 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 plutôt qu'un bœuf, parce que le cheval est propre à la guerre, tandis que le bœuf est propre à la production des fruits de la terre⁵. »

J'ai plusieurs fois exorcisé le fantôme, toujours renaissant, du « Mars agraire », « Mars Gott der Fruchtbarkeit » et, dans ce livre, les quatre premières Questions Romaines discuteront les constructions mannhardtiennes auxquelles a donné lieu, récemment encore, le Cheval d'Octobre : je ne considère pas ici cet aspect de la question.

Si l'on s'en tient aux textes, l'analogie avec l'aśvamedha en tant que rituel royal apparaît clairement dans les actes et dans les intentions et s'étend à des détails qui n'ont pas été signalés dans le bref schéma du sacrifice védique donné ci-dessus, p. 121-128. Voici les principaux résultats de cette confrontation (*Religion romaine archaïque, loc. cit.*).

L'aśvamedha est un sacrifice de kṣatriya⁶, de la classe des guerriers : les textes rituels le font offrir à Prajāpati, le maître des créatures, mais indiquent clairement qu'il a été offert plus anciennement au dieu kṣatriya par excellence, Indra⁷. Mais le sacrificant 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 aspire à une sorte de promotion parmi les rois⁸.

La victime est un cheval dont l'éminente qualité a été prouvée dans une course de chars : il est le cheval de droite de l'attelage vainqueur⁹.

Si le roi est le bénéficiaire du sacrifice, ce bénéfice est soumis à un risque : une fois choisi, le cheval doit être lâché et vivre en liberté, simplement suivi d'une escorte composée de gens du roi, qui a pour mission de le défendre contre les attaques éventuelles des peuples ou des souverains des pays qu'il traverse¹⁰. Si ces derniers ont le dessus et enlèvent le cheval, ou bien si le cheval périt ou disparaît accidentellement, 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, la victime étant assimilée à la totalité de ce que peuvent souhaiter le roi et, à travers lui, ses sujets. En particulier peu avant l'immolation, le corps du cheval vivant est divisé par

des lignes fictives en trois sections, antérieure, médiane et postérieure, sur lesquelles 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, différenciellement, 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, aux crins de la queue, en prononçant les noms mystiques de la Terre, de l'Atmosphère et du Ciel¹¹. Ce symbolisme topographique du corps du cheval est encore manifesté, avec un plus grand morcellement, dans le rite qui suit : des victimes secondaires (*paryangya*), 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 toujours à l'honneur : 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 des deux extrémités¹².

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 ? On comprend les deux aspects du rituel : le sacrifice est offert à Mars, sur le Champ de Mars, mais le bénéficiaire en est le *rex*, puisque, dans le cas le plus favorable, les deux sections éminentes du corps du cheval se trouvent réunies dans la Regia.

Le roi romain 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 acharnée – *non levis contentio*, dit Festus — a lieu entre un groupe royal (l'équipe de la Sacra Via, dont la Regia est l'édifice central) et un groupe extérieur (l'équipe de Sūburre, quartier où se trouve la Tour Mamilia) ; 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, en sorte que la frustration de la Regia peut être aussi totale que, en cas d'interception, de mort ou de perte du cheval, celle du roi indien.

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.

Dans le cas médiocre, la queue ou la tête, et, dans le meilleur, la queue et la tête arrivent à la Maison du Roi et les gouttes du sang de la queue sont répandues sur le foyer du roi, *participandae rei diuinae gratia*, pour le faire participer à la vertu du sacrifice : l'Inde affecte ce service à la tête, qui, mise en rapport par le *paryāṅga* avec Agni, assure au roi, dit un commentaire, « le premier feu¹³ », de quelque façon qu'il faille comprendre ce symbolisme.

Parmi les traits importants du dossier lacunaire de l'October Equus, un seul ne s'accorde pas avec la théorie indienne : le mode de mise à mort. Le cheval romain est en effet tué, dans une mimique guerrière, d'un coup 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 compromet pas l'accord constaté sur les autres points.

Pour le problème considéré dans cette étude, trois faits, solidaires, sont importants. 1. En cas de réussite totale ou partielle, la Maison du Roi reçoit le bénéfice total ou partiel du sacrifice, mais elle encourt le risque, en cas de double échec, de ne rien recevoir. 2. Sous cette réserve, la cérémonie, placée aux Ides – jour du dieu-roi – dans le mois qui conclut la saison guerrière, livre à la Maison du Roi les résultats de cette saison qui a été réellement ou théoriquement victorieuse, comme a été victorieux le cheval de guerre qui y est sacrifié. 3. La Maison du Roi est en concurrence, pour la possession de la tête du cheval, avec un bâtiment appartenant à un autre quartier de la ville, romain certes, mais longtemps suburbain, et ce bâtiment porte le nom de Tour de Mamilius.

Quant au premier point, il est invraisemblable que le choix de la Maison du Roi comme terminus des rites soit une innovation républicaine : dès les temps royaux, dès que cette Regia, encore bureau du *rex regnans*, est descendue sur le Forum, c'est à elle, donc au *rex*, que devait être fait ce que Festus, à propos de la queue du cheval, appelle la « communication » du sacrifice. Quant au second point, il est, en gros, suffisamment clair et l'une des Questions Romaines de ce livre aboutira à préciser les genres de bénéfice fournis et par la tête et par la queue. Quant au troisième point, il importe de préciser ce que représentent, dans le domaine rituel, et la Turris Mamilia et les Suburanenses adversaires des Sacravienses dans la joute livrée pour la possession de la tête.

La Tour n'est pas mentionnée ailleurs et l'emplacement n'en est pas connu, mais l'appartenance à « Mamilius » de ce bâtiment rival de la Regia est significative. Les Mamilii en effet ne sont pas seulement, dans Rome, une *gens* immigrée, d'origine étrangère – latine, et prétendant descendre d'un compagnon d'Ulysse –, mais ils

sont, en la personne du plus fameux, étroitement mêlés à l'histoire légendaire de la République naissante : le Tusculan Octavius Mamilius y figure l'ennemi latin, y commande la coalition de voisins qui, d'abord alliée à Porsenna, puis sans lui, a prétendu reconquérir Rome au profit du tyran.

Avant tout, Mamilius est le gendre de Tarquin le Superbe (Tite-Live I, 49, 8), ce roi ayant tenu à s'assurer à travers lui l'appui de ses « nombreux parents et amis ». Quand les Tarquins, expulsés, persuadèrent Porsenna d'imposer leur retour, Tite-Live ne mentionne Mamilius ni dans les intrigues ni dans les opérations militaires, mais après que Porsenna, réconcilié avec les Romains, eut abandonné les Tarquins à leur sort, il dit que ceux-ci trouvèrent refuge dans la cité de leur parent par alliance (2, 15, 7) :

Tarquin, désormais sans espoir de reprendre son trône, se rendit chez son gendre, Mamilius Octavius, à Tusculum. La paix entre Rome et Porsenna ne fut plus rompue.

Denys d'Halicarnasse est plus explicite. Au moment où Porsenna rassemble contre Rome ses forces et celles de ses alliés, nous lisons (5, 21, 3) :

Il fut assisté dans cette guerre par Octavius Mamilius, le gendre de Tarquin, tout disposé à faire sortir les troupes de Tusculum et de se joindre aux Camerini et aux Antemnates, peuples déjà en guerre ouverte contre Rome. Quant aux autres peuples latins, qui ne se souciaient pas de se trouver sans raison majeure en conflit avec un État allié et puissant [= Rome], il en tira de nombreux volontaires grâce à son influence personnelle.

Un peu plus tard, sur le front de bataille, avant l'épisode de Coclès – nous sommes donc en pleine épopée légendaire – l'armée étrusque et l'armée romaine sont divisées chacune sous trois commandements (5, 22, 4) : l'aile gauche, avec les exilés, les troupes de Gabii et beaucoup d'étrangers, est menée par un fils de Tarquin ; l'aile droite, avec la masse des Latins révoltés, par Mamilius ; le centre, opposé aux consuls, par Porsenna lui-même.

La paix une fois conclue entre Rome et Porsenna, Mamilius et ses beaux-frères, Sextus et Titus Tarquins, continuent de harceler les Romains (5, 26, 1-2) et

finalement, quand Porsenna rompt complètement avec les Tarquins, Mamilius est compris dans cette rupture (5, 24, 1).

Mais tout cela n'est que le prélude du drame où Romains et Latins vont s'opposer directement, avec le rétablissement du *regnum* pour enjeu. Denys d'Halicarnasse dit (5, 53-54) :

Perdant tout espoir d'une assistance étrangère, les Tarquins formèrent des plans pour susciter dans Rome même une guerre civile en fomentant une sédition des pauvres contre les riches.

Ils échouent, mais Mamilius ne les abandonne pas (5, 61, 1-3) et, quand la guerre générale est imminente, c'est lui, avec Sextus Tarquin, qui prend le commandement suprême (5, 76, 3) :

Les hommes qui avaient le commandement des Latins (τὴν αὐτοκράτορα τῶν Λατίνων στρατηγίαν), Mamilius et Sextus, concentrant toutes leurs forces, se préparaient à marcher contre Rome.

Des tergiversations font que cette campagne tourne court, mais une autre commence bientôt, qui n'est autre que celle qui aboutit à l'une des batailles célèbres de l'histoire, ou de la légende, des origines : *ad lacum Regillum in agro Tusculano* (Tite-Live 2, 19, 4). Ici Tite-Live et Denys concordent et l'on peut suivre la narration plus concise du premier, où Mamilius est qualifié *Tusculanus dux* (19, 7) et *imperator Latinus* (20, 7). Trois éléments doivent être ici soulignés.

1. Ce qui est en jeu, répétons-le puisque tous les textes le répètent, c'est le rétablissement ou l'abolition définitive du *regnum*, la revanche et la restauration des Tarquins ou leur échec et leur élimination. Voici la situation avant la bataille (Tite-Live, 2, 19, 1-5) :

Sous le consulat de Ser. Sulpicius et de M'. Tullius, il ne se passa rien de notable. Sous le consulat suivant, de T. Aebutius et de C. Vetustius, Fidènes fut assiégée et Crustumeria prise. Préneste passa des Latins aux Romains, ce qui précipita la guerre qui couvait depuis plusieurs années avec les Latins. A. Postumius, dictateur, et T. Aebutius, maître de la cavalerie, partirent avec de grandes forces à pied et à cheval et rencontrèrent l'ennemi près du lac Régille, sur le territoire de Tusculum. Quand la nouvelle se répandit que les Tarquins se trouvaient dans l'armée des Latins, la colère des Romains fut telle qu'il devint impossible de retarder le choc. Pour la même raison la bataille fut sensiblement plus

acharnée et plus impitoyable : les chefs ne se bornèrent pas à diriger l'action, mais, payant de leur personne, s'engagèrent dans des duels, si bien que nul ou presque, à l'exception du dictateur romain, ne sortit sans blessure de ce combat.

L'enjeu est en effet manifesté par les duels que se livrent pendant la bataille les exilés et les chefs républicains. Le dictateur affronte un des Tarquins (le Superbe en personne, malgré son âge, suivant Tite-Live) et peu après Marcus Valerius, le propre frère de Publicola, provoque Sextus Tarquin à un règlement de comptes où il périt (2, 20, 2) : il voulait « que sa famille, après avoir eu l'honneur de chasser les rois, eût aussi l'honneur de les tuer ».

2. Mamilius est en vedette, généralissime, *imperator*. Il n'engage pas moins de deux duels qui sont parmi les épisodes les plus vifs, l'un avec le *magister equitum* Aebutius (19, 8), où les deux adversaires reçoivent des blessures dont Mamilius se remet vite ; le second plus violent encore, avec un autre officier général romain (20, 8-9), et cette fois les deux adversaires périssent.

3. L'infanterie se bat fort bien, mais la bataille est en fait un triomphe pour la cavalerie romaine, et cela malgré la réputation de la cavalerie latine (20, 10-13) :

Alors le dictateur vole vers la cavalerie, l'adjuvant de mettre pied à terre et de prendre la relève de l'infanterie fatiguée. Il est obéi : les cavaliers sautent à terre, se précipitent en première ligne et couvrent les *antesignani* de leurs boucliers ronds. Les rangs des fantassins reprennent aussitôt courage en voyant les plus nobles jeunes gens s'associer à leur combat et partager leur danger. Les Latins sont bousculés à leur tour, leur front est enfoncé et se rompt.

Ce fut la dernière tentative contre la République. D'après Denys (6, 18), les Latins envoyèrent à Rome une ambassade chargée d'expliquer que les seuls responsables étaient leurs mauvais chefs et qu'ils se conduiraient désormais en alliés fidèles. Quant aux Tarquins (6, 21), Sextus était tombé dans la bataille, son père ne tarda pas à mourir à Cumae, dans la Grande Grèce, et les autres exilés eurent des fins misérables.

Il n'y a pas lieu de prétendre que le récit, sûrement fictif, de la bataille du lac Régille ait été, à aucune époque, « le » mythe du rituel de l'October Equus, rituel qui, soit dit en passant, n'a pas de légende de fondation. C'est d'ailleurs à une autre

fête, propriété de la cavalerie, à la *transuectio equitum*, que cette victoire, illustrée par la double apparition des deux Castores – sur le champ de bataille, puis à Rome – servit de justification, quand elle fut établie en 304, au 15 juillet, c'est-à-dire non à la fin mais au cœur et, par les Ides, à un sommet de la saison guerrière. Il n'en reste pas moins que l'idéologie de la bataille et celle du rituel d'octobre ont en commun des traits essentiels : la tâche la plus lourde pendant le combat, le plus grand honneur après la victoire, sont pour les *equites*, et le cheval sacrifié au Champ de Mars est un *equus bellator*, donc de cavalerie ; ce qui est en jeu concerne le *regnum* dans la bataille, la *Regia* dans le rituel : les ennemis, dans la bataille, sont commandés par Mamilius et, dans le rituel, l'édifice rival de la Regia est la Tour qui tire son nom de Mamilius, sans doute le grand Mamilius des origines.

Ainsi, par la Regia et la Turris Mamilia, c'est bien Rome et l'ennemi latin, à la fois congénère et étranger, qui sont censés se disputer la tête du Cheval d'Octobre. Mais, une fois reconnu, ce fait débouche sur deux paradoxes, qui ouvrent d'intéressantes perspectives.

1. Malgré le nom « ennemi » de Mamilius, l'équipe qui essaie d'enlever la tête du cheval aux Sacriavieses, aux hommes du quartier de la Regia, n'est pas composée d'étrangers, mais d'autres Romains, les Suburanenses, les habitants du faubourg de Suburre. Or, si la correspondance de l'*asvamedha* et du Cheval d'Octobre n'est pas illusoire, n'est-ce pas d'ennemis extérieurs, comme l'était Octavius Mamilius mais comme ne sont pas les Suburanenses, que devrait triompher l'équipe du quartier de la Maison du Roi ?

Un élément de réponse est fourni par les conditions politiques du Latium. La délimitation stricte des frontières et la susceptibilité vigilante dont elles étaient certainement l'objet dans tous les États latins comme à Rome même, ne permettaient pas de lâcher le cheval hors de l'*ager Romanus* : c'eût été aussitôt et partout la guerre, au moment même où finissait la saison guerrière (d'où résulte sans doute le transfert des actes rituels du cheval encore vivant au cheval mort). Il fallait donc à la fois que toute la cérémonie se déroulât sur l'*ager Romanus* et que les ennemis extérieurs y fussent représentés. Certes, on eût pu concevoir que le rituel opposât aux Romains du quartier de la Regia une équipe d'étrangers introduits dans

Rome, voire de prisonniers de la dernière guerre, ou de plus anciens esclaves. Les Romains ont procédé autrement, selon un type de fiction juridique dont on connaît plusieurs exemples, notamment celui de la *columella bellica*. Aux origines, quand l'empire de Rome se réduisait à son *ager*, dont les limites étaient proches de la ville, les fétiaux déclaraient la guerre aux voisins, les seuls ennemis possibles, en se rendant à pied sur la frontière et en jetant une lance symbolique sur le territoire dorénavant ennemi ; quand les frontières s'éloignèrent de Rome, l'exécution stricte du rituel devint impossible. Aussi constitua-t-on en propriété ennemie un petit terrain, marqué par la *columella bellica* et situé dans l'*ager*, aux portes de Rome, en face du temple de Bellone, et c'est là que les fétiaux *hastam iaciebant cum bellum indicebatur*. Inversement, le général romain qui opérait en territoire ennemi devait en principe revenir dans Rome pour *renouare auspicia*, observer à nouveau les auspices ; mais quand les guerres se déroulèrent à des journées, à des semaines de distance, comment eût-il abandonné si longtemps son commandement ? Aussi décida-t-on, par convention, qu'un morceau de la surface du camp, où qu'il fût, était romain et c'est de cet *auguraculum* de campagne que le général interrogea les oiseaux. Il n'en est pas autrement pour la *contentio* dont la tête du Cheval d'Octobre est l'enjeu : le pays ennemi, les hommes ennemis, sont figurés par le quartier et l'équipe de Suburre, réputés tels à cause de la présence chez eux de la Tour rivale de la Regia et dite, d'après un célèbre ennemi, Tour de Mamilius.

L'autre paradoxe concerne la signification de cette Regia : maintenue sous la *libertas* mais détachée des rois, remise aux grands pontifes et ouverte aux *imperatores*, elle représente dorénavant, du point de vue des régimes politiques, le contraire de ce que signifie son nom. Symétriquement, dans la légende des origines, l'étranger Mamilius, ennemi de Rome, est en même temps le partisan, le soutien du dernier roi de Rome : s'il était victorieux au lac Régille, le *regnum* serait rétabli et la Regia retrouverait son office et son maître anciens. En sorte que le rituel de l'October Equus, évidemment destiné, du temps des rois, à attribuer au roi, dans sa *domus*, les profits des combats victorieux de la belle saison, s'est trouvé destiné, sous la *libertas*, à attribuer à l'État républicain installé dans la Regia, usurpateur légitimé de la Regia,

les profits des mêmes guerres victorieuses, dont le prototype a été dès lors celle où le Tusculan Mamilius avait essayé de réinstaller le *rex* dans sa *domus*.

Ainsi, avec la limitation territoriale imposée par les conditions politiques du Latium archaïque, avec les complications aussi, et même le retournement qu'a entraînés le changement de régime politique et qui s'observent aussi à propos d'autres faits culturels de Rome, l'October Equus répond bien à l'*aśvamedha*, non seulement dans sa matière et dans ses rites, mais dans la nature du principal des risques qu'y court, à travers la Regia, la *Respublica* héritière du *rex*. Tout au plus peut-on penser que l'ambition, la prétention du rituel romain à l'égard des étrangers étaient moins amples que celles de l'*aśvamedha*. Réaliste comme toujours, Rome ne visait pas sans doute, par le moyen de ce rituel, une suzeraineté générale, l'empire tôt ou tard universel qu'elle s'est ensuite procurée par d'autres moyens ; elle se bornait plutôt à capitaliser le bénéfice des victoires gagnées dans la campagne qui venait de s'achever.

Nous avons surtout parlé du principal risque, la perte de la tête du cheval au profit de la Tour de Mamilius ; mais nous en avons mentionné un autre, qui correspond à la seconde catégorie de ceux que comporte l'*aśvamedha* : sans être attaqué par l'ennemi, le cheval indien peut frustrer le roi en mourant ou en se perdant durant son année de course libre ; en ce cas, c'est l'animal lui-même, ou les dieux à travers lui, qui font échouer l'entreprise. Le même type d'échec peut se produire à Rome, non plus pour la tête du cheval déjà mort, mais pour la queue : le coureur qui doit la porter depuis le Champ de Mars jusqu'au foyer de la Regia avant que ce qu'elle contient de sang soit complètement coagulé, peut être retardé par un accident ou par un incident : chute, entorse, hésitation ou erreur de chemin, obstacle imprévu, sans compter que la queue elle-même de l'animal sacrifié peut s'être trouvée anémique, mal irriguée à l'extrême. Certes le texte de Festus ne spécifie pas ces risques, mais ils sont dans la nature des choses et d'ailleurs impliqués par la formule de la prescription, *tanta uelocitate ut...*, qui ne signifie rien si elle ne signifie pas qu'une légère perte de temps, quelle qu'en soit la cause, peut empêcher l'exécution de l'opération finale, la descente de quelques gouttes de sang liquide sur le foyer. Le parallélisme est donc complet entre Rome et l'Inde, avec cette différence

que le risque venant de l'ennemi et les risques naturels, dans l'Inde, s'appliquent ensemble et indistinctement au cheval encore vivant, alors qu'ils se distribuent à Rome entre les deux morceaux prélevés sur le cheval mort, la tête étant exposée à la bagarre, à l'attaque des « ennemis », la queue à la malignité du sort.

Par parenthèse, avant de clore cette analyse, il faut considérer de plus près la forme et les limites du rapport qu'elle établit entre le rituel romain d'une part, un personnage et un récit légendaire des premiers temps républicains d'autre part. Opposé dans le rituel par la Tour à la Maison Royale de la République, le nom du Tusculan Mamilius atteste, nous l'avons dit, une relation plus qu'idéologique entre l'*October Equus* et les premières guerres de la *libertas*. Cependant, avons-nous dit ensuite, l'ensemble légendaire où Mamilius est *imperator* et qui culmine dans la victoire des Romains au lac Régille ne sont à aucun degré « le » mythe de ce rituel. Comment concevoir, en langage de temps, une telle relation ? La précision de la correspondance indienne oblige à penser que l'*October Equus* prolonge un rituel royal préromain, antérieur donc de beaucoup aux faits historiques, localisés, qui ont pu accompagner l'abolition de la royauté romaine et, à plus forte raison, aux constructions que les annalistes ou leurs prédécesseurs inconnus, à partir du quatrième siècle, peut-être plus tôt, ont substituées à ces faits. La personnification de l'« ennemi étranger » en Mamilius est donc forcément seconde. Selon qu'on attribue plus ou moins d'authenticité aux récits où ce Mamilius paraît (et il paraît en compagnie de la troupe des légendaires, presque mythiques, Coclès, Scaevola, etc.), on sera porté à vieillir ou à rajeunir l'insertion de son nom dans le rituel. Personnellement, je suis prêt à le vieillir. Malgré son entourage et les légendes qui le voilent, Octavius Mamilius et généralement les Mamilii tusculans doivent être, quant au fond, historiques : les traditions de la *gens*, attestées par exemple par les monnaies, leur donnent une consistance que n'ont à Rome ni le Borgne, ni le Manchot, ni même Publicola. Il se peut donc que ce soit dès le temps des confuses guerres latines consécutives à l'expulsion des Étrusques et à la suppression du *regnum*, que le « mauvais » rôle impliqué par le rituel de l'*October Equus* a été nommé « Mamilius » et l'édifice concurrent de la Regia la « Tour Mamilienne ». Ces affectations circonstanciées, avec des dénominations souvent instables, sont

fréquentes dans les scénarios populaires : ce n'est pas autrement que le mannequin brûlé dans certaines fêtes de printemps s'est appelé, dans l'Europe centrale, suivant les temps et les lieux, l'Arabe, le Hussard, le Juif, sans parler de noms plus individuels se succédant au gré des passions et des vicissitudes politiques. Ainsi s'expliquerait l'anomalie qui vient d'être rappelée : Mamilius serait entré très tôt dans le rituel, mais à titre personnel, et par son seul nom ; beaucoup plus tard, quand s'est constituée avec les premières ébauches de l'annalistique la vulgate de l'histoire romaine, la bataille du lac Régille et l'ensemble auquel elle appartient n'ont pas rejoint le nom de l'*imperator* tusculan qui les domine pourtant, et n'ont pas fourni d'*aition* à l'October Equus. Mais quoi qu'il en soit de cette hypothèse ou de toute autre qu'on lui préférera, le sens du rituel n'est pas contestable.

¹ ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ.

² Διὰ τί ταῖς Δεκεμβρίαις εἰδοῖς ἵπποδρομίας γενομένης ὁ νικήσας δεξιόσειρος ἄρει θύεται, καὶ τὴν μὲν οὐρὰν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ῥηγίαν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βομὸν αἰμάσσει, περὶ δὲ τῆς κεφαλῆς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ λεγομένης οἱ δ' ἀπὸ τῆς Συμβούρης καταβάντες διαμάχονται ;

³ Equus Marti immolabatur quod per eius effigiem Troiani capti sunt, uel quod eo genere animalis Mars delectari putaretur.

⁴ October equus appellatur qui in campo Martio mense Octobri immolatur quotannis Marti bigarum uictricum dexterior. De cuius capite non leuis contentio solebat esse inter Suburaneses et Sacrauienses ut hi in Regiae pariete, illi ad turrin Mamiliam id figerent ; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in Regiam ut ex ea sanguis destillet in focum participandae rei diuinae gratia. Quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non, ut uulgius putat, quia uelut supplicium de eo sumatur quod Romani Ilio sunt oriundi et Troiani ita effigie in (?) equi sunt capti.

⁵ 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.

⁶ Cf. P.-E. Dumont, *L'aśvamedha*, 1927, p. 201 (§ 584) : « Le cheval est le ksatriya et les autres victimes les vaiśya. »

⁷ Dumont, p. 2-3 = *Śat. Brāhm.* 13, 5, 4, 9.11.15.

⁸ Dumont, p. 7 (§§ 8 et 9) ; variantes p. 247 (§ 1), 293, 355.

⁹ Dumont, p. 22-23 (§§ 67 et 75).

¹⁰ Dumont, p. 3 (§ 2).

¹¹ Dumont, p. 152-154 (§§ 450-454) ; variantes p. 271-272 (§§ 7-13), 329-330.

¹² Dumont, p. 157-158 (§§ 465-474) ; variantes p. 267 (§ 12), 331, 368.

¹³ Dumont, p. 157 (§ 466).

La royauté et le frère rival

LVPERCALIA

Les Lupercalia du 15 février sont une fête de purification sociale et, dans un de leurs rites au moins, de fécondation, autrement dit, une de ces fêtes d'hiver qui remettent tout en question pour tout conforter¹. En outre, une fois dans l'histoire, ils ont donné lieu à une opération politique qui n'avait de sens que si elle se fondait sur un rite ancien, créateur de royauté : l'offre de la couronne royale à Jules César². C'est cet aspect seulement que nous nous proposons d'examiner.

Ce jour-là³, les Luperques courent nus dans la ville, frappant, avec des lanières de peau de bouc, les femmes d'après l'ensemble de la tradition, « les passants », d'après Plutarque qui d'ailleurs, lui aussi, met ensuite les femmes en vedette : beaucoup d'entre elles, dit-il, et des plus distinguées, s'offrent aux coups, persuadées que ce contact violent les aidera dans leur vocation maternelle. Dans la dernière année, dans le dernier mois de sa vie, César assistait au rite, sur son siège d'or, dans l'appareil de sa gloire. Marc Antoine, consul et Luperque, participait à la course. En passant devant la tribune il bondit et tendit au dictateur un diadème qu'il tenait à la main. Un murmure désapprobateur s'éleva aussitôt de la foule. César refusa d'un geste, renvoyant le diadème au seul roi des Romains, à Jupiter en son Capitole, et la foule éclata en applaudissements.

Les deux hommes ont voulu ce jour-là faire l'essai de l'opinion publique, découvrir comment serait accueillie la restauration du *regnum* de droit au profit de celui qui en tenait déjà la réalité. Sans doute escomptaient-ils un grand mouvement d'enthousiasme, une sorte de consécration plébiscitaire, et il fallait bien un fondement à cette illusion. On n'en imagine qu'un : pourquoi auraient-ils choisi la course des Luperques, si ce rite ne s'était proposé à eux comme l'occasion la plus favorable en vertu d'un souvenir plus ou moins précis que, au temps du *regnum*, les rois s'y créaient ou s'y confirmaient ? Quelle chance une pareille scène aurait-elle

eue d'être immédiatement comprise et efficace si elle n'avait évoqué une tradition dont la brusque reviviscence, l'actualisation dramatique, pouvait contrebalancer dans les esprits l'autre tradition bien vivante, républicaine, de l'*odium regni* ? Il faut donc penser que, avant d'être dépouillés de cette puissance dans la Rome des consuls et des comices centuriates et peut-être déjà dans la Rome étrusque, les Luperques avaient été habilités, en marge des augures, à désigner ou à consacrer le titulaire de la royauté.

Mais la division des Luperques en deux groupes, le mythe qui fonde cette bipartition en même temps qu'il explique le rituel, engagent à aller plus loin. Il existe en effet deux groupes de Luperques, qui passent pour être les héritiers des compagnons les uns de Romulus (Quinctiales, Quinctilii...), les autres de Rémus (Fabiani)⁴, et la fête elle-même commémore l'événement qui marque le début de la rivalité des deux frères⁵.

Du temps qu'ils gardaient les troupeaux, Romulus, Rémus et leurs compagnons venaient un jour de sacrifier à Faunus la chèvre dont il est friand et les *exta*⁶, part du dieu, se doraient déjà sur la broche. Ils n'étaient pas sur le qui-vive : entièrement nus, ils se livraient aux jeux aimés des bergers. Soudain un guetteur crie du haut d'une colline : des brigands sont en train d'enlever les bœufs ! Sans perdre de temps à rechercher leurs vêtements, tous s'élancent, Rémus et les futurs Fabiani d'un côté, Romulus et les futurs Quinctiales de l'autre. C'est la bande de Rémus qui réussit à reprendre le bétail et revient la première au foyer. La viande crépite toujours. Sans attendre son frère, Rémus la mange avec ses compagnons en disant :

haec certe non nisi uictor edet !

Ces viandes, personne ne les mangera que le vainqueur

Quand Romulus et les siens reparaissent, il ne reste que les os décharnés. Romulus rit, mais il ressent douloureusement cette atteinte à une *maiestas* dont il a conscience :

*risit et indoluit Fabios potuisse Remumque
uincere, Quinctilios non potuisse suos.*

En mémoire de la poursuite des voleurs, chaque année, les Luperques nus courent autour du Palatin⁷. Non pas les deux équipes mélangées, mais séparées⁸.

Dans la légende, le défi et la victoire de Rémus, le mécontentement de Romulus n'ont pas de suite immédiate : Romulus se borne à « rire », d'un rire certainement contraint. Ce n'en est pas moins la première manifestation d'une compétition dont nous connaissons le développement et la fin : lorsqu'il s'agira de fonder la ville, de lui donner un nom et un roi, les deux frères s'affronteront dans la prise des auspices ; puis, malgré l'arbitrage des oiseaux, Rémus provoquera Romulus en sautant par-dessus le tracé de l'enceinte et, du coup, périra par l'épée du roi ou de son lieutenant.

Plusieurs des rites des Lupercalia sont évidemment en rapport avec divers moments de cette rivalité des frères, notamment celui-ci, qui s'accomplit avant la course, semble-t-il⁹ : avec le sang des boucs sacrifiés, on marque le front de deux jeunes gens figurant certainement les jumeaux ; à la suite de quoi, rituellement, ils doivent rire.

L'aspect politico-religieux des Lupercalia primitifs que suppose la tentative de César et de Marc Antoine, c'est-à-dire la désignation ou la confirmation du *rex* qu'y faisaient les célébrants, repose ainsi sur une conception toute proche de celle qui explique la mimique du *rājasūya* étudiée ci-dessus¹⁰ : à l'imitation du dieu souverain Varuṇa, le roi indien élimine symboliquement son *śva*, collatéral très proche et donc son rival par le sang, et reconquiert sur lui, ou plutôt sur un troupeau de vaches lui appartenant, l'énergie qu'il est censé lui avoir prise ; par ce geste, il prévient symboliquement le risque d'une révolte, d'un défi dans sa propre famille. Le futur fondateur de Rome et son frère sont rivaux par le sang et la première expression de leur compétition a lieu à propos du troupeau qui, enlevé par des tiers, est récupéré – d'où le rituel des Lupercalia – non par le futur roi, mais par son frère, dont l'insolence se manifeste pour la première fois en cette occasion : la dernière manifestation en sera le défi au sillon de l'enceinte et l'élimination sanglante d'un frère devenu, non plus en puissance, mais en acte, un péril mortel pour le nouveau roi.

Par-delà des siècles de *libertas* et d'idéologie républicaine, les rites de février et le commentaire qu'en font les *Fastes* révèlent ainsi un fragment d'idéologie, où l'acquisition du pouvoir est associée à la neutralisation du *suus*.

¹ *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 352-355, et p. 352, n. 2.

² K.W. Welwei, « Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem », *Historia*, 15, 1967, p. 44-69. A. Alföldi vient de traiter la question avec ampleur, selon ses vues personnelles sur les origines de Rome, dans *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, 1974, notamment p. 86-106 (Das Luperkalienfest), 107-150 (Hirtenkriegertum und Männerbund) ; on trouvera là dans les notes, en vrac, l'énorme bibliographie du sujet. Ici, seul, le fait nous intéresse.

³ Plutarque, *Caes.*, 61, 2-3 et textes parallèles.

⁴ *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., p. 582-583 ; *Mythe et épopée* III, p. 297

⁵ Ovide, *Fast.*, 2, 361-380 et textes parallèles.

⁶ Sur la difficulté que fait *exta*, part normalement réservée aux dieux, v. R. Schilling, « Romulus l' élu et Rémus le réprouvé », *Revue des études latines*, 38, 1960, p. 182-199.

⁷ Varron, *De ling. lat.* 6, 34 ; avec des extensions dans les environs du Palatin, A. Kirsopp Michels, « The topography and interpretation of the Lupercalia », *Trans. of the Amer. Philological Association*, 84, 1953, p. 35-59.

⁸ Valère Maxime 2, 2, 9 : ... *diuisa pastorali turba cincti obuio pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiuerunt ; cuius hilaritatis memoria annuo circuitu feriarum repetitur*.

⁹ Plutarque, *Rom.*, 21, 10.

¹⁰ Ci-dessus, p. 122-123.

Les chars concurrents

ECVRRIA

Romulus¹, disait-on, avait institué les courses, c'est-à-dire les deux fêtes des Ecurria (Equirria, de **Equi-curr-ia*²) qui se célébraient le 27 février et le 13 mars, de part et d'autre du Nouvel An selon le comput qui fait partir du mois de mars le cycle des variations solaires.

Varron, *De ling. lat.* 6, 13 : *Ecurria ab equorum cursu ; eo die enim ludis currunt in campo Martio.*

Les Ecurria tirent leur nom de la course des chevaux ; ce jour-là en effet, ils courent, dans des jeux, sur le Champ de Mars.

Paul, p. 71 L¹ = 197 L² : *Equirria ludi quos Romulus Marti instituit per equorum cursum qui in campo Martio exercebantur.*

Les Equirria sont des jeux institués par Romulus en l'honneur de Mars ; ils consistaient en une course de chevaux qui avait lieu sur le Champ de Mars.

Il s'agit en fait de courses non de simples chevaux, mais de chars à deux roues, *bigae*. A la fin du livre de février, les Fastes précisent (2, 858-860) :

*Marsque citos iunctis curribus urget equos :
en uero positum permansit Equirria nomen,
quae deus in campo prospicit ipse suo.*

Mars anime les chevaux, presse les chars attelés : le nom d'« Equirria » désigne jusqu'à nos jours les rites qui l'ont suscité et que le dieu en personne observe sur le champ qui lui appartient.

Des règles ou des usages de ces courses, nous ne saurions rien si le Byzantin Jean le Lydien ne nous avait conservé, dans une déplorable confusion, un paquet de fiches provenant les unes de « philosophes » récents, les autres d'érudits de la grande époque. Les premières sont sans intérêt pour qui s'intéresse aux antiquités. Des secondes, il n'y a pas de raison de douter.

Dans son *De mensibus* 4, 20, achevant la revue des fêtes de février et certainement en rapport avec les premiers Ecurria, Jean nous transporte aux origines des courses

de chars et, du même coup, aux origines de Rome, aux trois tribus dans lesquelles Romulus avait divisé la société après la fusion de ses compagnons (éventuellement aussi de ses alliés étrusques) avec les Sabins : Ramnes, Luceres, Tatienses. Voici son texte, élagué des spéculations astrologiques :

Quand le peuple romain eut été divisé en trois parties, ces φυλαί furent appelées *tribus*, et leurs chefs *tribuni*. Ceux-ci avaient à veiller à ce que les courses se fissent convenablement, et c'est pour cela que, maintenant encore, le tribun dirige les *uoluptates*, c'est-à-dire les plaisirs... Trois chars, et non quatre, participaient à la course. Les uns (*sic*) étaient *russati*, c'est-à-dire rouges, les seconds *albatī*, c'est-à-dire « blancs », les autres *uirides*, c'est-à-dire « verts », ce qu'on appelle aujourd'hui *prasini*. On considérait les rouges comme appartenant à Mars, les blancs à Jupiter, les verts à Vénus. Plus tard on ajouta *uenetum*, le bleu...

Un peu plus loin (4, 30), parmi d'autres spéculations sur les quatre éléments, Jean transcrit encore une fois, évidemment d'après un autre auteur, une liste de correspondances entre les couleurs des cochers, qui cette fois sont quatre, et des dieux : le vert appartient à Rome même sous le nom de Flora³, le blanc à l'Air (ou Atmosphère), le rouge à Mars et le bleu à Saturne ou à Neptune. Et il ajoute une précision qui semble garantir qu'il s'agit d'une tradition vivante, populaire : les Romains considéraient comme un mauvais signe que le char vert arrivât dernier, car, en ce cas, c'était Rome même qui paraissait vaincue⁴.

Les deux renseignements, d'auteurs et sans doute d'âges différents, ne se contredisent pas. Les noms divins appartiennent à diverses couches, avec des rajeunissements qui se manifestent les uns dans la première liste, les autres dans la deuxième, mais qui maintiennent la valeur théologique de la couleur et de la fonction : l'Air (cf. *Dius*), Vénus, ne sont pas des substituts infidèles de Jupiter, de Flora.

Dans un travail déjà ancien (1954), un peu amélioré en 1969⁵, j'ai donné des raisons les unes romaines, les autres comparatives, indo-européennes, de prendre au sérieux ces tableaux parallèles de trois divisions sociales, de trois couleurs et de trois divinités, ainsi que cette distribution des trois chars originels sur le même gradient. Je veux seulement faire remarquer ici combien l'image des courses que donnent Jean le Lydien ou plutôt ses informateurs, est proche du *vājapeya* primitif, tel que l'ont

découvert les archaïsmes conservés dans les traités rituels et la transposition épique qui en est faite dans le Mahābhārata⁶. Aux Ecurria aussi, chacun des chars concurrents est monté par un représentant d'une des trois fonctions – peut-être une des trois tribus fonctionnelles – signalée par la divinité et la couleur distinctive correspondantes. Et la précision donnée sur Flora fait penser que la victoire ou la défaite d'une des « factions » avait, par ce symbolisme, des résonances politiques.

Le roi Romulus est le fondateur, mais le roi ne participe pas à la course, n'y engage pas de char – à moins, ce que je ne crois pas, que son char ne soit celui de Jupiter. La compétition se livre plutôt entre les forces spécialisées, les divisions sociales qui agissent sous lui. C'était probablement le cas du vājapeya, on l'a vu, avant que les liturgistes, en y introduisant le char du roi et en réduisant les autres au rang de figurants, n'en tirassent une cérémonie au bénéfice du roi. Et c'est encore le cas du « vājapeya transposé » des petits-fils de Yayāti : les chars portent respectivement les représentants de la première fonction (excellence dans les sacrifices), de la deuxième (héroïsme), de la troisième (usage généreux des richesses) et, transcendant le tout, d'un aspect supérieur de la première (véracité) : le pouvoir royal n'y est pas engagé comme tel, encore que ces quatre chars soient accompagnés par le cinquième, celui du grand-père Yayāti, le roi par excellence ; mais, à vrai dire, Yayāti est hors concours, commentateur sportif et moral, non concurrent. Rome n'a donc pas participé à cette appropriation par le roi de la « course des fonctions » et ses Ecurria ne sont pas stylisés. Tout au plus, puisqu'il s'agit de *feriae* homonymes répétées de part et d'autre de l'articulation de deux années liturgiques, peut-on penser que l'État, donc anciennement le roi, autrement que par une participation personnelle et une victoire truquée, tirait bénéfice de leur célébration : l'effort compétitif des composantes sociales dans l'exercice violent de la course, quel qu'en fût le résultat, était comme un entraînement intensif pour un jeu harmonieux et souple dans les douze mois à venir.

Les Ecurria ont pris très tôt figure d'archaïsme : venues probablement d'Étrurie, avec des éléments grecs, les courses du Cirque ont occupé l'actualité. Peut-être cependant les Ecurria ont-ils transmis à la nouvelle fête quelques traits proprement

romains. Ce n'est pas de Grèce, ni nécessairement d'Étrurie, que vient l'usage dont témoigne un amusant passage des *Amours* d'Ovide (3, 2, 43-57). Dans le cortège solennel, *pompa circensis*, qui se dirige vers l'arène, figurent de nombreux dieux, portés à dos d'homme (d'après Denys d'Halicarnasse, 7, 72, 13 : πάντων αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες ἐπόμευον ὅμοις ὑπ' ἀνδρῶν φερόμεναι), sans doute l'un derrière l'autre, suivis des insignes divins (*exuviae deorum*) posés sur un char spécial, nommé *tensa* (Festus, p. 500 L¹ = 452 L²). Or le poète nous apprend que chaque groupe humain acclamait au passage sa divinité, celle qui patronnait sa vocation ou simplement ses goûts. Le poète, qui fait d'aimer profession exclusive, attend sa déesse :

*Sed iam pompa uenit, linguis animisque fauete,
tempus adest plausus, aurea pompa uenit.
Prima loco fertur passis Victoria pennis :
huc ades et meus hic fac, dea, uincat amor.
Plaudite Neptuno, nimium qui creditis undis,
nil mihi cum pelago, me mea terra capit.
Plaude tuo, miles, Marti : nos odimus arma,
pax iuuat et media pace repertus amor.
Auguribus Phoebus, Phoebe uenantibus adsit,
artifices in te uerte, Minerua, manus.
Ruricolae Cereri teneroque adsurgite Baccho,
Pollucem pugiles, Castora placet eques.
Nos tibi, blanda Venus, puerisque potentibus arcu
plaudimus : inceptis adnue, Diua, meis,
daque nouam mentem dominae, patiatur amari...*

Mais voici venir le cortège : faites silence, soyez attentifs ; c'est le moment des applaudissements, voici le cortège couvert d'or.

Portée la première, apparaît la Victoire, les ailes déployées : ô déesse, que ta faveur vienne ici, fais que mon amour soit vainqueur.

Applaudissez Neptune, vous qui vous fiez imprudemment aux flots. Moi, je n'ai rien de commun avec la mer, et la terre ferme, mon domaine, est assez grande pour moi.

Toi, soldat, applaudis ton Mars : moi, je hais les armes, je n'ai de goût que pour la paix et pour l'amour, qui ne se trouve qu'au milieu de la paix.

Que Phébus soit favorable aux devins, Phébé aux chasseurs, et toi, Minerve, attire à toi l'applaudissement des artisans.

Cultivateurs, levez-vous quand passe Cérès et le tendre Bacchus. Que les lutteurs se rendent Pollux favorable, et les cavaliers, Castor.

Nous, c'est à toi, charmante Vénus, à vous, ses petits serviteurs aux ailes puissantes, que nous applaudissons. Seconde mon entreprise, déesse, change le cœur de ma maîtresse, qu'elle accepte d'être aimée...

Les « fonctions » des dieux qui défilent ainsi, sans d'ailleurs correspondre chacun à l'un des chars de la compétition, ne sont pas les trois fonctions sociales de la vieille idéologie et les groupes humains qui les acclament ne sont, tout au plus, que des gens de même métier ou de même penchant. Mais cette coutume, impérieuse semble-t-il sinon rituelle (*tempus adest plausus* !), d'applaudir, de se déclarer (*adsurgite*), de se ranger sous le signe d'un dieu par opposition aux autres et, en unanimité avec ses semblables, de manifester publiquement cette appartenance, ne provient-elle pas du temps où le Br̥haspati, l'Indra, les Marut de Rome menaient la compétition par cochers interposés ?

¹ Romulus passait pour avoir fondé peu de rituels en dehors des cultes de Jupiter : outre les Ecurria, ce sont du moins certains rites des Lupercalia (Valère Maxime, 2, 2, 9, ci-dessus p. 158-159 ; mais la fondation de l'ensemble est attribuée à Evandre, Tite-Live, 1, 5, 1 ; Ovide, *Fast.* 2, 279), les Ludi Capitolini (mais une variante les fait créer après le désastre gaulois, ci-dessous, p. 264, n. 1), les Consualia (Tite-Live, 1, 9, 6) et certains usages des Parilia (le saut par-dessus les feux, le repos des armes, Denys d'Hal., 1, 88 ; Properce, 4, 4, 79-80) par ailleurs préexistants (Ovide, *Fast.*, 4, 820).

² J. Loicq, « Le témoignage de Varron sur les Ecurria », *Latomus*, 23, 1964, p. 491-501.

³ Κακοδαμονίαν οὗν οἰωνίζοντο τὴν χείρονα ψῆφον τὸν ἀνθηρὸν ἀπενέγκασθαι, ὡς αὐτῆς Ῥώμης ἡττηθείσης. L'ancienneté de Flora dans la légende des origines est confirmée par une variante des enfances des jumeaux où la bonne fille du méchant Amulius aide à les sauver : elle s'appelle Ἄνθω (cf. ἄνθος « fleur »), Plutarque, *Rom.* 3, 4.

⁴ V. mes *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, p. 52-56, repris sous un autre éclairage dans *Idées romaines*, 1969, p. 218-223.

⁵ De remarquables prolongements de cette conception ont été habilement dégagés à Constantinople par G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, 1974, p. 320-364.

⁶ Ci-dessus, p. 127-128, 133-138.

Un sacrifice humain

Ainsi Rome nous assure que les principales fêtes royales de l'Inde ancienne remontent, dans leur principe organisateur et dans plus d'un détail, au temps du **rēg-* indo-européen dont le *rāj (an)* védique et le *rex* latin étaient les héritiers. Rivaux consanguins à neutraliser lors de l'installation, rivaux extérieurs à vaincre ou à humilier pendant le règne donnaient déjà lieu à des rituels et à des commentaires idéologiques qui se sont conservés de part et d'autre. Mais la cérémonie intermédiaire, qui a produit le *vājapeya*, n'était sans doute pas encore détournée vers l'intérêt royal : les *Ecurria* en sont restés à la compétition libre entre les fonctions, dont les théoriciens indiens eux-mêmes n'avaient pas perdu le souvenir.

Deux grandes questions s'imposent dès lors, qui ne seront pas ici abordées. Dans quelle mesure les deux autres civilisations archaïques chez qui l'institution royale a prospéré jusqu'en pleine histoire et qui participent aux « rencontres » de vocabulaire religieux et d'institutions qui s'observent entre l'extrême-est et l'extrême-ouest du domaine indo-européen, à savoir l'iranienne et la celtique, participent-elles aussi au parallélisme des rituels royaux de l'Inde et de Rome ? Dans quelle mesure les autres parties du monde indo-européen pratiquent-elles l'équivalent de tels usages, ou bien quels types différents présentent-elles à leur place ?

Mais le dossier ici constitué appelle d'abord une autre suite, de moindre portée, qui doit être rapidement esquissée : il se peut qu'il faille encore enrichir d'un niveau le tableau des correspondances entre l'Inde védique et Rome. Les traités indiens en effet, après avoir décrit le *rājasūya*, le *vājapeya*, l'*aśvamedha*, prévoient d'autres sacrifices royaux d'ampleur et de valeur croissantes, dont le premier donne lieu à une comparaison romaine¹.

Immédiatement au-dessus du « sacrifice du cheval » vient un « sacrifice de l'homme » (*puruṣamedha*). Il est présenté sous deux formes, dont l'une, celle que développe par exemple le *ŚatapathaBrāhmaṇa* (13, 6, 1-2), est un grandiose

massacre qui a peu de chances d'avoir été jamais pratiqué, mais dont l'autre ne mérite pas d'être, comme on l'a fait parfois, sommairement récusée. Or, cette variante, que décrivent par exemple les traités de Śāṅkhāyana (16, 10-13)^{et} de Vaitāna (37-38)², a ceci de remarquable que le sacrifice de l'homme s'y fait dans la forme du sacrifice du cheval, dont il n'est, comme dit Albrecht Weber, qu'une *Potenzirung*³. Les traités insistent sur cette identité liturgique, qui s'étend à des détails très caractéristiques⁴, et renvoient volontiers du *puruṣa-* à l'*aśvamedha*, précédemment exposé. Comme celui du cheval, ce sacrifice est une cérémonie destinée à accroître la puissance d'un roi.

En 46, contre Caton mais avec les dieux, César a remporté les victoires qui ont fait de lui, définitivement, le maître de Rome et de l'empire. Il commence sa carrière d'homme-dieu, bientôt de dictateur perpétuel, et sans doute pense-t-il déjà à la royauté. C'est alors que l'histoire enregistre un fait divers qui montre que César, dans les affaires de discipline militaire, n'appliquait pas sa célèbre *clementia* politique.

Cette année-là, les troupes s'étaient mutinées à Rome même, dit Dion Cassius (43, 24, 2-4), et ne pouvaient être calmées. César survint à l'improviste et, de sa main, livra l'un des mutins au bourreau.

Après cette exécution judiciaire, deux autres hommes furent égorgés selon un certain rituel religieux. Je ne puis donner le motif de cette procédure, que ni les Livres Sibyllins ni aucun oracle de ce genre n'avaient prescrite. Ce qui est sûr, c'est qu'ils furent sacrifiés sur le Champ de Mars par les pontifes et par le prêtre de Mars et que leurs têtes furent transportées et placées dans la Regia⁵.

Dion Cassius semble ignorer que le rituel suivi en cette circonstance était celui de l'October Equus, mais son information est bonne puisque, ne connaissant pas l'original tandis qu'il décrit avec précision l'essentiel de la copie, il en dit ce que nous savons par ailleurs.

Au temps de César, le souvenir subsistait certainement de très anciennes pratiques qui furent oubliées ou incomprises dès la génération suivante : la scène fameuse des Lupercales de 44, juste un mois avant l'assassinat du dictateur, n'a de sens, nous l'avons vu, que si l'on admet que cette fête avait eu jadis, avec la consécration royale,

un rapport essentiel dont non seulement César, mais la foule des assistants, ses partisans comme ses adversaires, étaient avertis⁶. Il est donc *a priori* probable que César a aussi utilisé en 46, sur le Champ de Mars et dans la Regia, un rituel de « sacrifice de l'homme » sorti depuis longtemps de l'usage, mais dont la connaissance théorique n'était pas encore perdue et pour lequel le *flamen Martialis* était requis⁷. Or ce rituel ne fait que reproduire, avec une double majoration – deux victimes au lieu d'une, des victimes humaines et non plus animales – le sacrifice annuel du cheval de guerre.

¹ C'est la matière de la dix-septième de mes « Quaestinctulae Indo-Italicæ », *Revue des études latines*, 41, 1963, p. 87-89.

² J. Eggeling, dans la préface du vol. XLIV des *Sacred Books of the East* (= *Śat. Brāhm.*, 11-14), p. XLII-XLV.

³ « Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit », *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellschaft* 18, 1864, p. 262-287, notamment p. 269-272 ; p. 269 : « Danach ist der purushamedha die nächst höhere Opferstufe über den aṣvamedha hinaus. Was durch letzteren noch nicht erlangt worden ist, alles das erreicht mandurch diesen : er ist resp. nur eine Potenzirung desselben, besteht aus dem identischen Ceremoniell, unter Hinzutritt indess verschiedener neuer Bestimmungen. » Et tout ce qui suit.

⁴ Par exemple, un *gomrga* (gayal) et un *tūpara* (bouc sans cornes) sont adjoints à l'homme-victime comme ils le sont au cheval-victime, et à eux seuls.

⁵ Καὶ οὐ πρότερόν γε ἐπαύσαντο ταραπτόμενοι, πρὶν τὸν Καίσαρα ἄφνω τε αὐτοῖς ἐπελθεῖν καὶ κρατήσαντά τινα αὐτοχειρία πρὸς τιμωρίαν παραδοῦναι. Οὗτος μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἐδικαιώθη, ἄλλοι δὲ δύο ἄνδρες ἐν τρόπῳ τινὶ ἱερουργίας ἐσφάγησαν. Καὶ τὸ μὲν αἷτιον οὐκ ἔω εἶπεῖν (οὔτε γὰρ ἡ Σίδυλλα ἔχρησεν, οὔτ' ἄλλο τι τοιοῦτο λόγιον ἐγένετο). Ἐν δ' οὖν τῷ Ἀρείῳ πεδίῳ πρὸς τε τῶν ποντιφίκων καὶ πρὸς τοῦ ἱέρεως τοῦ Ἄρεως ἐτύθησαν, καὶ αἱ γε κεφαλαὶ αὐτῶν πρὸς τὸ βασιλείον ἀνετέθησαν.

⁶ Ci-dessus, p. 157-158.

⁷ Les pontifes pourraient être appelés à effectuer un rituel nouveau, fantaisiste, mais non l'un des *flamines maiores*. C'est sur ce texte qu'on se fonde, à juste titre, pour penser que le *flamen Martialis* officiait annuellement au sacrifice du Cheval d'Octobre. Le scepticisme de H.J. Rose, dans son analyse tendancieuse de ce sacrifice, n'est pas justifié, *Some Problems of Classical Religion*, 1958, p. 6, n. 2. V. *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 228.

SUITE ET FIN : JUPITER

La dernière fête d'octobre, l'*armilustrium* du 19, est aussi le dernier acte du bref accompagnement rituel que Rome donne au retour des légions. La dernière fête aussi que nous considérerons : au sortir du désert de novembre et bien que l'automne se prolonge jusqu'au-delà des Ides de décembre, de nouveaux soucis s'imposent à la religion.

Pour l'économie, les seconds Consualia et les Opalia du 15 et du 19 décembre, loin de faire double emploi avec les Consualia et les Opiconsivia du 21 et du 25 août, en annulent partiellement l'effet : en août, les deux divinités avaient été sollicitées d'agir dans le même sens, Consus protégeant les conservatoires du grain et sans doute l'opération de leur remplissage, Ops Consiva – avec l'épithète qui fait d'elle la collaboratrice exacte du dieu – protégeant la moisson mise en réserve ; aux fêtes de décembre, comme cette précieuse réserve va se diviser et, pour partie, tomber dans la consommation, le dieu doit ouvrir et refermer silos ou granges avec la même vigilance que quatre mois plus tôt, mais la déesse, débarrassée de son épithète limitative, remet au peuple romain le morceau d'« abondance » dont il va vivre.

Tapis au creux de l'intervalle de trois jours qui à la fois sépare et relie les Consualia et les Opalia, à quoi prétendent les Saturnalia du 17 décembre ? Grand problème, que nous ne sommes pas encore en état de résoudre. Le groupement de ces fêtes sur trois jours impairs consécutifs doit avoir un sens et ce ne peut être sans motif que Saturne a été rangé plus tard parmi les dieux agraires, valeur que ne suffirait pas à expliquer l'à-peu-près ($\bar{a} \sim \check{a}$!) qui rapproche son nom du participe passif de *serere* « semer ». Mais le centre de gravité du *Saeturnus*, *Saturnus* primitif n'était-il pas ailleurs ? Le fait que l'entité féminine qui lui est jointe dans les prières des pontifes soit Lua Mater, « la Mère Dissolution », la bonne, l'utile destruction, ne mérite pas moins de considération et rappelle que, en août, c'est la fête du non moins destructeur Volcanus qui occupe la place homologue entre celles de Consus

et d'Ops Consiva. Ce qu'on entrevoit des Saturnalia d'avant l'assimilation de Saturne à Kronos oriente vers la religion hivernale, vers ces semaines de la fin de décembre, de tout janvier, de tout février qui renouvelleront le temps annuel parmi les fantasmes sociaux, cosmiques, économiques auxquels cet ébranlement donne vie. N'oublions pas que la conjointure qui imbrique l'un dans l'autre, avec des intervalles de trois jours, les deux couples Consualia-Opiconsivia (15 et 19) et Saturnalia-Divalia (17 et 21) reproduit la figure que forment, en août, les couples Consualia-Opiconsivia (21 et 25) et Volcanalia-Volturnalia (23 et 27), ainsi que celle que forment, en juillet, les couples Lucaria I-Neptunalia (19 et 23) et Lucaria II-Furrinalia (21 et 25) : cette formule de composition indique une solidarité profonde entre les quatre termes. Or les Divalia, fête de Diva Angerona, sont la fête du solstice d'hiver lui-même, de la *bruma*, du moment le plus « angoissant » parmi les « *angusti dies* », et le silence que commande du doigt la statue de la déesse semble bien équilibrer le cri dramatique et prolongé des Saturnales... Mais il est vain de vouloir préciser ces impressions tant que le plus vieux Saturne conserve son mystère.

Une autre énigme paraît aujourd'hui plus abordable : l'absence complète – mis à part les *feriae Jouis* des Ides – de *feriae stativae* anciennes, et même récentes, pendant les deux mois de septembre et de novembre, où cependant ne manquent pas des travaux de la campagne qui eussent justifié des fêtes au même titre que ceux de juillet et d'août. Ce que nous savons maintenant de la plus vieille théologie romaine, notamment de la valeur trifonctionnelle de la triade primitive Jupiter Mars Quirinus, permet-il d'entrevoir une voie de solution ?

On s'est étonné de la place réduite que Jupiter occupe dans le ferial : en dehors de quelques fêtes spéciales, telles que celles du vin, ou les énigmatiques Poplifugia, comment le plus grand dieu peut-il se contenter d'être honoré aux Ides de chaque mois ? On a même, de cette disposition, tiré des conséquences hardies soit pour la date d'établissement du tableau des fêtes, soit pour une prétendue « promotion » relativement tardive du dieu au rang que nous lui connaissons. Plutôt que « place réduite », il serait plus exact de dire « place hétérogène », car ce n'est pas un si petit privilège que d'occuper régulièrement le sommet de chaque mois : cela signifie au

moins un droit de regard sans limite, constitue une sorte de présidence qui à la fois affirme la compétence du dieu souverain dans les soucis et les chances de toutes les saisons, et l'extrait, en position sereine et supérieure, de la confuse course aux honneurs où les autres divinités s'engagent, chacune armée de sa puissance particulière.

Or deux de ces Ides ont un relief singulier, celles, justement, des mois qui ne contiennent pas d'autres fêtes. Toutes deux, outre les rites ordinaires (l'*ovis idulis* sacrifié à Jupiter) présentent au dieu souverain un « repas », *epulum Jouis*, autour duquel se sont développées, à des dates et à partir d'événements qu'il n'est pas possible de déterminer, les deux périodes de Jeux, *Ludi*, les plus considérables de l'année : encadrant le 13 septembre, les Ludi Magni ou Romani ; encadrant le 13 novembre, les Ludi Plebei. Enfin le *dies natalis* choisi pour le grand temple capitolin de Jupiter Optimus Maximus était le 13 septembre.

Cet ensemble de faits donne à penser que ces deux mois étaient considérés comme les mois joviens par excellence et que c'est cette propriété qui s'exprimait, autour du centre religieux que sont les Ides, par le vide complet de tout le reste. Et cela dès l'origine. On pourrait certes supposer que, du temps du *regnum*, le roi étant dans la société l'homologue de Jupiter, ce mois contenait des fêtes propres à sa fonction, que l'abolition du *regnum* aurait fait effacer du calendrier. Cette hypothèse est peu vraisemblable. A toute époque la religion romaine est conservatrice. En particulier, elle a maintenu sous le nom de *rex* un prêtre pour continuer à accomplir les opérations sacrées qui, avant la *libertas*, incombaient au roi, même celles qui semblaient contrevenir aux précautions prises pour rendre ce *rex sacrificulus* inoffensif. Si donc de tels rites avaient existé en septembre et en novembre, ne subsisteraient-ils pas, fossiles, protégés et contrôlés par un sigle aussi rassurant que le *Q (uando) R(ex) C (omitiauit) F (as)* des lendemains de *tubilustrum* ? C'est plutôt dans la conception même de Jupiter, et non pas seulement du dieu capitolin, mais déjà du premier dieu de la triade précapitoline, qu'il faut chercher la justification de cet isolement : le dieu souverain a bien puissance universelle et continue, comme l'exprime sa présence à toutes les Ides, mais il a aussi un domaine propre, et celui-là est comme entouré d'un glacié qui exclut tout partage, tout voisinage. Non que

Jupiter le remplisse (encore que ce soit la tendance qui a étendu les Ludi Romani sur seize jours et les Ludi Plebei sur quatorze), mais parce que la vacuité de toute la durée entre deux Calendes rehausse encore la *maiestas* du maître unique. En somme, les responsables du férial ont procédé comme les auteurs de la légende romuléenne qui, lors de l'achèvement de la formation de Rome par le synécisme, par la fusion dans le même habitat des Latins du fondateur et des Sabins de son antagoniste, ont fait créer par l'un et l'autre chef des cultes bien différents, on pourrait dire deux types de cultes : Romulus n'installe qu'un seul dieu, son protecteur Jupiter, sous le vocable de Stator' (Ρωμύλος μὲν Ὁρθωσίῳ Δί, Denys d'Halic. 2, 50, 2) ; le Sabin en installe un grand nombre, dont la plupart ont en commun de s'intéresser à divers aspects de la troisième fonction (Τάτιος δ' Ἡλίῳ τε καὶ Σελήνῃ καὶ Κρόνῳ καὶ Ῥέᾳ, πρὸς δὲ τοῦτοις Ἑστία καὶ Ἡφαίστῳ καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἐνναλίῳ καὶ..., Denys d'Hal., 2, 50, 3 ; [Tatius] *uouit Opi Florae Vediovi Saturnoque Soli Lunae Volcano et Summano itemque Larundae Termino Quirino Vortumno Laribus Dianae Lucinaeque*, Varron, *De ling. lat.*, 5, 74).

Quelque opinion qu'on préfère sur l'origine et la signification de ce vide sacré, le tableau des fêtes pose une autre question : dans le férial, il n'y a pas un réduit propre à Jupiter, mais deux, septembre et novembre. Pourquoi ? Les Jeux qui ont enveloppé les Ides répondent : un culte patricien occupe septembre, un culte plébéen occupe novembre. C'est dire que l'interprétation variera suivant l'idée qu'on se fera de l'origine de la plèbe et de ses rapports les plus anciens avec le patriciat. Malgré une immense bibliographie, la controverse n'est pas close et ne le sera pas de si tôt : il n'y a pas à Rome d'histoire enregistrée, fiable, avant le milieu du quatrième siècle, il n'y a qu'un long roman à prétentions historiques, et l'on ne peut déduire l'histoire du roman. Personnellement, comme au temps de mon *Jupiter Mars Quirinus IV*, je reste porté pour d'autres raisons à penser que, dès le début, chacune des trois tribus originelles contenait d'une part des *gentes* patriciennes que leur vocation ou leurs cultes traditionnels orientaient vers une des trois fonctions, et d'une « masse » moins caractérisée, moins différenciée, dont l'ensemble, par-dessus la division en tribus et en curies, formait la plèbe. L'accroissement de la population, l'afflux d'étrangers hors cadres, la substitution

dite servienne de tribus territoriales aux anciennes tribus fonctionnellement marquées au moins dans leurs têtes, auront gonflé et modifié la plèbe, altéré ses rapports avec les patriciens, mais ne l'auront pas créée. Selon cette vue, je reporterais aux débuts mêmes du ferial la dualité des mois joviens.

Compris de la sorte, le vide de septembre et de novembre autour de leurs Ides complèterait harmonieusement, trifonctionnellement, l'organisation religieuse de la « belle saison » : après l'aménagement, en deux mois, des multiples chances et le traitement des principaux périls présentés par la nature, deux mois propres au dieu souverain encadreraient le mois où les succès de la campagne guerrière du printemps et de l'été sont capitalisés et ses souillures éliminées. Ainsi se trouveraient exprimés non seulement la collaboration, sur cinq mois, des trois fonctions et de leurs divinités, mais, dans l'hommage au dieu souverain, la bonne entente, l'équilibre encore stable de patriciens et de plébéiens également conservateurs.

QUESTIONS ROMAINES

Derniers soubresauts du Cheval d'Octobre

Introduction

Dans vingt ou trente ans, à moins qu'il n'en faille encore cinquante, on s'étonnera des efforts ingénieux, trop ingénieux, multipliés depuis un siècle pour tirer du sacrifice de l'October Equus un argument majeur en faveur de l'interprétation du Mars primitif en dieu ou « Spirit » donneur de fécondité. Dans La religion romaine archaïque, 1966, p. 218-225 (avec des compléments, seconde édition, 1974, p. 227-235), j'ai réagi sur tout le front du problème, mais il faut être vigilant : l'adversaire a récemment ranimé le débat sur un point important, avec le renfort d'une arme nouvelle ; sur un autre, c'est moi qui prétends être en état de récupérer une position que j'avais abandonnée à la légère ; sur un troisième, j'espère fortifier contre l'adversaire un ouvrage avancé, d'ailleurs secondaire, qui lui a déjà été enlevé. Ces images militaires ne sont pas déplacées dans une discussion qui a pris parfois des formes étonnamment vives. Mais que le lecteur se rassure : tout se réduira ici à une guerre en dentelle.

Les deux premières questions concernent la queue sectionnée du Cheval d'Octobre, ou plutôt le sang que cette queue, si le rituel réussit, laisse encore dégoutter sur le foyer de la Maison du Roi. La troisième concerne la guirlande de pains dont est garnie, à un moment des rites que nous ne connaissons pas, la tête de l'animal sacrifié. Une quatrième, à partir de données pittoresques, traite d'une question de méthode.

1. Queue et queue

Réfutation des arguments produits pour transformer en pénis la queue du Cheval d'Octobre : cauda, οὐρά, dans les textes de Festus et de Plutarque, ne peuvent désigner que la queue anatomique ; la durée, vérifiée aux abattoirs, de saignement de la queue d'un cheval coupée juste après la mort est supérieure au temps requis pour que le rituel romain soit exécutable.

Il y a longtemps que les partisans du « Mars agraire » flairent avec concupiscence la queue du Cheval d'Octobre. Depuis l'école de Mannhardt, les tentatives n'ont pratiquement pas cessé pour lui assurer une fonction de fécondité, voire une valeur sexuelle, dont les documents ne parlent pas.

Pour les uns, étant donné son environnement anatomique, la queue du cheval, comme celle du taureau et des autres mammifères, symboliserait par nature plus qu'elle-même¹ : n'est-elle pas implantée dans la partie du corps où tout paraît, et devait paraître aux anciens, disposé pour la copulation, pour l'éjaculation ? Certes, elle ne contribue pas visiblement à ces jeux, mais, si l'on peut dire, elle les couvre : selon la science grecque, la semence, matière si semblable à la moelle qu'on la soupçonnait d'en provenir, se formait plus haut que les testicules, dans les dernières vertèbres de cet *os sacrum* (κλόνις, ὀσφὺς ἄκρα) dont la queue n'est justement que le prolongement.

Cela est vrai. Mais il n'est pas moins vrai que les anciens savaient distinguer *cauda* et *os sacrum* ; que pas une fois le premier mot n'a reçu, en grec ni en latin, le sens du second ; et que pas une fois non plus, à la différence du venin littéraire, la semence n'a été dite résider *in cauda*.

D'autres auteurs ont fait valoir les transferts de sens, généralement argotiques, qui confondent dans tant de langues « queue » et « pénis » à cause du voisinage des deux organes dans le corps et surtout d'une certaine analogie de leurs formes. Que

l'organe sexuel prête son nom à la queue est extrêmement rare ; à vrai dire, on ne cite qu'un seul exemple : d'après Cicéron (*Ep. ad famil.* 9, 22, 2), confirmé par Festus (p. 260 L¹ = 338 L²)², *caudam antiqui penem uocabant, ex quo est propter similitudinem penicillus, at hodie penis est in obscenis*, « les anciens appelaient la queue *penis*, d'où vient *penicillus* ' pinceau ' ; mais aujourd'hui *penis* est un mot obscène ». En fait, ce mot a toujours été *in obscenis*, puisqu'il n'est qu'un élargissement en *n* (**pes-n-is...*) du nom indo-européen de l'organe mâle dont le grec πέος et le sanscrit *pásas* sont aussi des dérivés. Dans tous les autres cas qu'on trouve signalés, le passage se fait en sens inverse, « queue » devenant une façon plaisante ou pudique de désigner l'autre organe. En plus des exemples, principalement germaniques, allégués par mes graves prédécesseurs et où le français, je ne sais pourquoi, n'est pas utilisé, je me bornerai à rappeler aux hommes de mon âge (les jeunes philologues semblent avoir oublié ce texte classique) le passage de la fameuse « salade mythologique » où le héros s'excusait d'une médiocre performance à l'aide des noms élégiaques de Tircis, de Baucis et d'Alexis et pour finir, l'expliquait par le nom, fortement accentué sur la syllabe finale, du fénelonien fils d'Ulysse. Dans ces conditions, ne serait-ce pas, sous un nom d'emprunt, le pénis même du Cheval d'Octobre qui aurait les honneurs du couteau, du coureur à pied et du foyer royal ?

Cela aussi est vrai. Vrai également que dans deux vers facétieux, sinon argotiques, des *Satires*, Horace emploie *cauda* au sens de pénis – ce qu'il est d'ailleurs seul à faire dans toute la littérature latine : ni Plaute, ni Juvénal, ni Martial ne fournissent d'exemple. Mais tout est affaire de contexte et de bon sens : même en argot, « queue » ne signifiera pénis que s'il s'agit de l'*homo sapiens*, dépourvu de queue au sens propre : dans aucune langue on ne dira « la queue du chat » pour désigner autre chose que la queue du chat et lorsque M^{me} F., propriétaire d'une écurie de course, à quelqu'un qui lui fait remarquer qu'un de ses chevaux a un défaut dans la queue, répond simplement : « J'aime mieux que ce soit lui que son jockey ! », personne ne confond les deux attributs, l'un d'élégance, l'autre de plaisir, qu'un vocabulaire imagé réunit sous un même nom. D'autre part, dans sa notice, Festus n'est ni un plaisantin ni un prude ; il a certainement l'intention de résumer le rituel avec une précision technique et, pour tenir leur rôle, les mots doivent avoir leur sens obvie, la

queue doit être la queue comme la tête est la tête. Et en effet, dans toutes les autres notices de Festus ou de son abrégiateur où se trouve le mot *cauda*, le sens propre est certain³ et, inversement, quand il s'agit du pénis, par exemple pour expliquer l'emploi argotique d'un autre mot (ainsi *rutabulum*, proprement « sorte de tisonnier », p. 318-320 L¹ = 369 L²), ce n'est pas *cauda* qu'on lit, mais des expressions sans ambiguïté, *obscena pars uiri*, *uīrile membrum*.

Pourquoi d'ailleurs ne pas accepter, dans ce rituel, le sens ordinaire de *cauda* ? Quelle qu'en soit la valeur symbolique, la queue n'équilibre-t-elle pas correctement la tête, l'appendice d'arrière répondant à la protubérance d'avant ? Elle le fait mieux, en tout cas, que le pénis du cheval qu'il faut aller chercher sous le ventre, caché dans un fourreau de peau. C'est Z, non X ou Y, qui est associé à A pour désigner une totalité : par le même artifice, tête et queue résument géométriquement le cheval sacrifié, dans sa plus grande extension – à quoi échoueraient, en couple, tête et pénis.

Enfin, par quel accord préétabli le texte de Festus et celui de Plutarque contiendraient-ils tous deux, au sens de « pénis », le mot « queue » ? La Question Romaine dit en effet expressément οὐρά. Les Questions Romaines, elles aussi, sont un recueil sérieux, les réponses qu'on y lit veulent être comprises immédiatement et sans conteste. Comment Plutarque aurait-il tendu à ses lecteurs un piège lexical, le même que celui qu'aurait tendu Festus, c'est-à-dire Verrius Flaccus, par un emploi figuré de οὐρά dont les exemples, dans l'immense littérature grecque, si variée, sont rarissimes ?

Il semblait donc qu'on pût attendre tranquillement que ces évidences fissent leur effet et laisser les génitoires du Cheval d'Octobre tomber d'elles-mêmes dans l'oubli, lorsque, il y a juste cinq ans, une étude originale et spirituelle, signée du nom d'un savant compétent, a fait intervenir une donnée d'un nouveau genre qui, si elle devait être retenue, terminerait le débat : il deviendrait en effet physiologiquement impossible que *cauda*, οὐρά, fût ici la « queue » et, quelque objection que les défenseurs de cette traduction littérale fissent valoir, ils devraient se résigner à comprendre « pénis ». Voici les grandes lignes de l'argumentation⁴.

M. Georges Devereux commence par poser un principe auquel nul ne refusera de souscrire : quand un témoignage ancien, décrivant un rituel, y insère une prescription matériellement irréalisable, ou bien le texte est corrompu, ou l'auteur est mal informé, ou la prescription en question n'était accomplie que symboliquement ou par un artifice, ou la phrase ne signifie pas ce qu'elle paraît signifier. Or, soutient M. Devereux, quand Plutarque et Festus enseignent que la queue du cheval, après avoir été apportée du Champ de Mars à la Regia, doit laisser tomber des gouttes de sang sur le foyer, ils prescrivent un acte impossible. Pour plusieurs raisons :

1. La queue d'un mammifère n'est que faiblement vascularisée : elle contient déjà très peu de sang à l'état vif.
2. Ce peu de sang qu'elle contient s'échapperait d'un jet.
3. La queue du cheval consistant principalement en os (les vertèbres caudales, avec ce qu'il faut de chair et de peau pour les ganter), elle ne peut être facilement ni comprimée ni ligaturée du côté de l'amputation pour prévenir l'échappement du sang.
4. Même avec une ligature, le sang se serait coagulé avant que la queue arrivât à la Regia et n'aurait pas pu dégoutter.

Puisque l'acte prescrit n'est pas réalisable si l'on comprend « queue », il faut que *cauda*, οὐρά, signifie autre chose, qui ne peut être que *membrum uirile* qui, lui, répond aux conditions du rituel :

1. Le pénis est un organe à vascularisation dense qui, même en dehors de l'érection, contient une quantité considérable de sang.
2. Comme le sait tout chasseur de gros gibier, au moment de la mort, l'organe sexuel d'un mâle se dresse et émet de la semence, ce qui signifie qu'au moment de la mort le pénis contient un supplément de sang, puisque c'est le sang qui gonfle le corps caverneux.
3. La consistance du pénis rend facile de ligaturer la surface d'amputation ou de la comprimer à la main.
4. La coagulation du sang contenu en abondance dans le pénis coupé serait plus lente, puisque le sang ne serait exposé à l'air que par une surface relativement petite par rapport à son volume.

Mon premier mouvement a été de m'incliner devant la décision d'un spécialiste. Mon second mouvement a été de vérifier si, malgré la Faculté, quelques gouttes de *realia* jusqu'à présent non exprimées ne pourraient pas suinter encore de la phrase prélevée sur nos vieux auteurs. Voici les éléments chiffrés du problème.

On peut faire une estimation approximative de la distance qu'avait à parcourir l'athlète romain. Partant des environs de l'autel de Mars, situé dans la partie sud-est du Champ de Mars, il gagnait certainement la Regia par la voie la plus courte, c'est-à-dire par la porte dite Ratumena : un peu moins de mille mètres. Même si, près de cette porte, il avait à grimper et à redescendre ce qui pouvait subsister alors de

l'isthme qui semble avoir joint primitivement le Capitole au Quirinal, la durée de la course ne s'en trouvait allongée que de peu.

En combien de temps ce parcours pouvait-il être couvert ? Des hommes compétents me disent que 2' 30" serait un temps honorable, moyen. Les athlètes contemporains font mieux : le 28 juillet 1974, aux championnats de France de Nice, le Néo-Zélandais Walker l'a emporté au 800 mètres en 1' 46" 7 et son compatriote Dixon au 1 500 mètres en 3' 42" 8. Deux jours plus tard, l'Américain Rick Wohluter a battu à Oslo le record du monde du 1 000 mètres en 2' 13" 9 ; le record précédent (1973) était détenu par le Sud-Africain Daniel Malan, avec 2' 16" 1 ; le dernier record français date de 1948, avec 2' 21" 4.

Quant à la durée de saignement de la queue, je me suis adressé à un spécialiste plus spécialisé encore que M. Devereux. M. Michel Rousseau, docteur vétérinaire, membre de l'Académie vétérinaire et directeur de la *Revue de l'Association Centrale des Vétérinaires*, qui porte aux chevaux un intérêt particulier et a consacré à leur préhistoire d'intéressants travaux, a pris à cœur mon embarras. Sans plus d'introduction, voici ce qu'a produit sa recherche sur les temps de saignement, après ablation, et de la queue (caudectomie) et du pénis. L'auteur et le rédacteur en chef m'autorisent à reproduire l'essentiel de la communication faite par le docteur Rousseau à l'Académie vétérinaire en février 1974 et publiée dans le *Bulletin* de cette Académie, tome 47, p. 79-81 :

... Une étude comparée a pu être faite, aux abattoirs hippophagiques Brancion, avec la collaboration de notre collègue le docteur-vétérinaire Marc Roblot. Toutefois, les conditions ne pouvaient guère être identiques jusqu'au bout dans les deux cas.

La section a toujours été faite par un ouvrier exercé, dans les conditions normales : sur l'animal assommé, gisant au sol, un membre postérieur tiré vers le haut par un treuil ; cette section était donc indolore. Mais des mouvements réflexes restent violents, à l'abattoir, tant que la mort n'a pas été obtenue par saignée (aussi complète que possible).

La queue se prélève facilement et rapidement au couteau, par déjointage des vertèbres. Elle a donc pu être retirée *avant* la saignée, chez deux chevaux. Il a suffi de prendre garde, pendant l'ablation, aux coups du membre postérieur resté libre.

Au contraire, le pénis ne peut être retiré que par une dissection comprenant les muscles (ischio-caverneux) qui entourent sa double insertion à l'os du bassin (ischium). Elle a demandé une demi-minute environ sur un animal inerte. Elle aurait été bien plus longue et difficile si elle avait été gênée

par les mouvements agoniques, qui ajoutaient, par ailleurs, le danger prolongé de coups de sabot. Cette ablation a donc été faite *après saignée* totale, soit environ 5 minutes après l'assommage.

Malgré cette différence fondamentale entre les deux ablations d'organe, les résultats nous ont paru tout à fait probants.

La queue, au niveau de sa section, a laissé dégoutter ou suinter du sang naturellement : 3 minutes dans le cas où cette section était tournée vers le bas, 3 minutes 15 dans celui où elle était tournée vers le haut.

Après saignée, au contraire, le sang resté dans le pénis et dans ses muscles ne fait que suinter. Mais il a été facile d'en faire sourdre, par pression, encore dix minutes après l'ablation, donc un quart d'heure après l'assommage et le début de la saignée.

Par chance, nous avons pu faire l'observation sur un cheval entier (comme devait l'être le sacrifié à Mars). Le pénis aurait été encore beaucoup plus irrigué en cas d'excitation génésique (par une jument) juste avant la mort. Dans le cas d'un hongre, l'organe et ses muscles sont beaucoup moins développés (s'il a été castré jeune surtout) et moins irrigués.

En résumé, à Rome, après le parcours, il était facile d'obtenir du sang des deux organes sectionnés.

L'ablation du pénis (en l'absence d'analgésiques) exigeait soit une contention stricte, soit une saignée complète préalable.

A l'inverse, l'ablation de la queue était facile et rapide, avec une contention très simple, et dès l'assommage...

Ces expériences ont été faites en janvier 1974. Il y avait intérêt, bien entendu, à les renouveler. Le docteur Rousseau a procédé lui-même à ce contrôle et voici les résultats qu'il m'a communiqués le 20 août 1974 :

Ce jour, j'ai fait caudectomiser un cheval immédiatement *après* la saignée. Néanmoins le temps de suintement naturel (chute de gouttes) a été encore nettement plus long, jusqu'à 10 minutes : la différence pourrait s'expliquer par l'excitation due à une jument abattue dans le même lot et (ou) par la chaleur de l'été agissant sur la circulation périphérique, etc. J'ai pu obtenir encore très peu de sang, par pression, au bout de jusqu'à 20 minutes.

Ainsi la performance est possible. Même si l'on ne retient que les résultats de l'observation vétérinaire la moins généreuse, il suffisait que le coureur mît en jeu toutes ses forces et qu'il n'eût pas d'accident, pour que la queue, au sens propre, laissât tomber sur le foyer de la Regia les quelques gouttes de sang requises pour la réussite du rituel.

L'argumentation de M. Devereux n'en reste pas moins utile, en dehors de son intérêt propre, par deux conséquences. D'une part, il s'agit bien d'une performance,

d'une tentative dont le succès ne va pas de soi : mal choisi ou malchanceux, le coureur peut échouer et sans doute a-t-il plus d'une fois échoué. D'autre part, même si quelques gouttes de sang sont tombées sur le foyer, ce sont bien les dernières et il est invraisemblable qu'on puisse ensuite en extraire d'autres – celles dont la philologie moderne a fait, comme on va voir, un usage audacieux.

1 Ces diverses propositions sont clairement développées dans l'article de H. Wagenvoort, « Zur magischen Bedeutung des Schwanzes », *Serta philologica Aenipontana, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, 7-8, 1961, p. 273-287.

2 D'où, ajoute Festus, *offa penita* désignant « le morceau de porc avec la queue (*offa porcina cum cauda*) » qu'on sert dans certains repas.

3 Outre *porcina cauda* (note précédente), Paul p. 34 L¹ = 139 L², s. v. *codetta* (« *in modum caudarum equinarum* ») ; Paul p. 40 L¹ = 150 L², s. v. *caudecae* (« *a similitudine equinae caudae factae* ») ; Paul p. 50 L¹ = 163 L², s. v. *cauiare hostiae* (« *cauiae = pars hostiaecauda tenuis* »).

4 G. Devereux, « The Equus October reconsidered », *Mnemosyne*, 23, 1970, p. 297-301.

2. La vertu du sang de cheval

Réfutation de l'argument tiré de la prétendue utilisation du sang du Cheval d'Octobre dans le suffimen des Parilia, fête printanière de la déesse des troupeaux (21 avril). L'invraisemblance de cette utilisation (construction du dix-septième siècle) a été montrée ailleurs, mais, à la supposer vraie, elle n'établirait pas de rapport entre la queue du cheval et la fécondité. Le suffimen en effet n'est strictement qu'un moyen de purification et ses trois composantes (tiges de fève sans fruit, cendre des embryons de veaux des Fordicidia du 15 avril, sang de cheval) sont également tournées vers la destruction des souillures. En particulier, dans la médecine populaire, le sang de cheval n'est signalé que comme corrosif, propre à « éroder » les ulcères, non à féconder. En conséquence, on peut préciser les rôles différents que jouent dans le rituel du Cheval d'Octobre la tête (appropriation de la victoire à la Regia, à l'État) et le sang de la queue (destruction, au profit de l'État, des souillures résultant de la guerre).

C'est au dix-septième siècle, timidement d'abord, puis avec une assurance croissante, qu'on s'est mis à faire une identification qu'aucun auteur ancien n'avait suggérée : après avoir émis quelques gouttes de sang sur le foyer de la Regia, la queue du Cheval d'Octobre en aurait encore produit d'autres qui auraient été conservées d'une manière ou d'une autre – peut-être par les Vestales, voisines de la Maison du Roi et pharmaciennes du peuple romain ; et peut-être en forme de cendre – pour être utilisées six mois plus tard, en avril, comme un des trois ingrédients – sanguis *equi* – composant le *suffimen*, la « fumigation » de la fête de Palès, déesse des troupeaux. Fumigation purificatoire, disent les textes. Mais, ajoute-t-on depuis les enseignements de l'école de Wilhelm Mannhardt, comment, s'agissant d'animaux domestiques, séparer la fécondité de la purification ? Et voilà Mars établi dieu de la fécondité par l'usage supposé d'un hypothétique reste de sang de son October Equus.

Les objections matérielles, tirées des *realia*, affluent contre cette construction qui pourtant, dans notre siècle au moins, semble recevoir une adhésion unanime. Elles ont été développées dans *La religion romaine archaïque* (1^{re} éd., p. 222-225 ; 2^e éd., p. 231-234) et il n'y a pas lieu de les reprendre. C'est le sens, l'intention du rituel d'avril que nous allons examiner. Je me propose de montrer que, même si l'interprétation moderne était fondée, même si c'étaient quelques infimes parcelles du sang du Cheval d'Octobre qui, conservées jusqu'en avril, entraient dans la formule du *suffimen* des Parilia, cela ne conférerait une vertu fécondante ni au rituel d'octobre ni à Mars, destinataire de ce rituel : le *suffimen* d'avril est uniquement, agressivement purificateur ; par toutes ses parties constituantes – sang de cheval, cendres d'embryons de veaux, tiges de fève dépouillées de leurs fruits –, il ne fait que détruire des souillures.

Dès 1958, dans un article intitulé « *culmen inane fabae* » et fondé sur le principal document – la description des Parilia dans le quatrième livre des *Fastes* d'Ovide, avec la prière qu'il attribue au berger en cette occasion –, cette valeur a été établie pour l'un des ingrédients¹. Mais j'ai cru alors devoir concéder les deux autres à la fécondité. Voici d'abord la partie qui reste valable de cet exposé, celle qui concerne la composante végétale :

De la troisième composante du *suffimen*, Ovide est seul à faire mention, mais dans deux expressions : *stipulasque fabales* (v. 725), *durae culmen inane fabae* (v. 734). La double indication est claire, *culmen inane* confirmant et précisant *stipulas* : le grain est exclu ; le rituel ne comporte que la tige (ou peut-être le sommet de la tige), séparée de ce pour quoi on la cultive, privée de ce qui en fait normalement l'intérêt et la valeur, à savoir la substance nourricière des fèves elles-mêmes. Quelle vertu apporte au rite le végétal ainsi appauvri ?

Il faut certainement écarter l'explication qu'on trouve souvent formulée ou suggérée, et qui se fonde sur le caractère funéraire, bien connu, de la fève². D'abord, on ne voit pas à quoi cette valeur s'appliquerait ici : les Parilia ne concernent à aucun degré les morts. Certes, parmi les nombreux péchés qu'il a pu commettre involontairement pendant l'année écoulée, le berger d'Ovide mentionne rapidement la violation de tombeaux : (*si...*) *pabulaque in bustis inscia carpsit ouis* (v. 750), mais il est improbable que le *suffimen*, qui ne renferme aucun élément qui fasse spécialement allusion aux autres péchés (contre les sanctuaires, les bois sacrés, les Nymphes, les Faunes, les divinités agrestes, etc.), ne retienne, ne concrétise dans sa matière que celui-là. De plus, le *suffimen* n'est pas une offrande comme sont les fèves, sans exception, dans les rituels qui concernent les morts : ce qu'offre le berger, pendant sa prière, et d'ailleurs à la seule déesse Palès, ce sont des gâteaux de millet et du lait fraîchement tiré (v.

743-745) ; le *suffimen*, lui, n'est qu'un moyen, apparemment magique, de purification. Mais surtout l'interprétation « mortuaire » tient compte de *fabae*, non de *culmen inane* : quand, aux Lemuria, les morts reçoivent des fèves, ce ne sont pas des tiges dépouillées, mais les grains eux-mêmes. Si les esprits désincarnés sont friands des grains, c'est parce qu'ils veulent s'en nourrir pour accroître la vie réduite qui est la leur ; pour ces destinataires eux-mêmes *inanes*, l'offrande d'une tige sans substance, *inane*, serait une dérision. Assurément, le fait que le végétal choisi soit chargé de valeurs mortuaires et infernales si bien établies devra être respecté par l'explication, mais celle-ci doit partir de l'adjectif *inane*, cette précision unique à ma connaissance dans les prescriptions rituelles de Rome³.

La conception est très ancienne, car, une fois de plus, ce sont les livres liturgiques de l'Inde, plus explicites, qui éclairent dans son intention le choix rituel des Romains. Dans une étude comparative récemment publiée⁴, il a été signalé que les Indiens védiques et les Romains, moyennant certaines précautions, avaient domestiqué, et par conséquent divinisé, une force redoutable : à Rome la « Dissolution », dans l'Inde la « Désagrégation » de l'existant. *Lua Mater*, *Devī Nirṛti* ont pour fonction de restituer au néant, leur domaine, ce que la société des hommes a intérêt à retirer de l'être. A Rome, où nous ne sommes informés que par les récits de guerre de Tite-Live, nous ne voyons le processus appliqué qu'aux armes prises à l'ennemi (peut-être avec l'intention de détruire, sympathiquement, les armes qui restent entre ses mains), mais il est probable qu'une telle limitation n'est qu'une apparence due à l'extrême indigence de la documentation conservée, et que les Romains ne se faisaient pas faute de livrer à Lua (cf. *luere*, au sens général archaïque qu'a confisqué ensuite *soluere*) le soin de « dissoudre », c'est-à-dire de liquider, d'éliminer les autres sortes de déchets, notamment les fautes religieuses (cf. le sens classique, limité, de *luere*⁵). Dans l'Inde védique, où la documentation comprend surtout des hymnes et des traités rituels, c'est au contraire au niveau de la liturgie que sert fondamentalement Nirṛti : les principaux exemples ont été groupés dans *Déeses latines et mythes védiques* ; on y voit le prêtre lui jeter, lui livrer pour destruction les grains qui sont tombés du bol de l'offrande, ou les instruments détériorés pendant le sacrifice. Mais les hymnes de l'*Atharva Veda* lui destinent aussi « l'ennemi », et sans doute son activité s'étendait-elle en droit à toutes les éliminations souhaitables.

Or, pour obtenir ce genre de service, les rituels védiques ont soin d'adresser à Nirṛti des offrandes qui, comme dit une bonne expression populaire, n'en soient pas tout en étant, des choses vidées de leur contenu et dépouillées de leur valeur normale, propres donc à évoquer par elles-mêmes le néant auquel préside la déesse. Par exemple, les briques qui lui sont livrées lors de l'érection de l'autel du feu⁶ et qui symbolisent les défauts, *pāpman*, de l'œuvre – défauts qu'il est important d'annuler, d'anéantir – doivent être noires (*kṛṣṇa*), « parce que le noir, ce sont les ténèbres et que noire est Nirṛti » ; non marquées (*alākṣaṇa*) « parce que ce qui n'est pas n'a pas de marque », etc. Or, une de ces prescriptions éclaire directement le *culmen inane* des Parilia.

Les briques livrées à Nirṛti en cette occasion doivent avoir été cuites sur un feu de balle (cosses de riz), « parce que la balle appartient à Nirṛti »⁷. La convenance est en effet sensible : le contenu de la balle, le riz, est de l'être, alimentaire, utile, et la balle n'existe que pour le protéger. Une fois séparée de son contenu, la balle est sans valeur ni raison, elle est du néant, de Nirṛti. Plus immédiatement encore, elle est de Nirṛti dès qu'elle est vide, le vide étant une claire image du non-être. C'est ce

qu'exprime bien l'épithète *śūnyaīṣī* « qui désire le vide », donnée à cette déesse ambiguë dans une prière de l'*AtharvaVeda* où elle n'est pas sollicitée pour un service, mais au contraire sommée de ne pas nuire, de ne pas détruire, de s'en aller – car, lorsqu'elle applique son processus de désintégration non à ce qui doit être éliminé, mais à ce qui doit être conservé, elle est évidemment mauvaise⁸ :

Toi qui es venue, ô Nirṛti, désireuse du vide, lève-toi, avare, va-t'en, ne te repose pas ici...

En prescrivant que les « briques de Nirṛti », elles-mêmes marquées des divers stigmates du néant, aient été en outre cuites sur de la balle, symbole du néant, la liturgie ajoute aux chances qu'elle donne au prêtre d'éliminer les fautes, les inexactitudes rituelles qu'il a commises pendant l'opération infiniment minutieuse qu'est l'établissement de l'autel du feu⁹. En d'autres termes, dans l'Inde, le végétal vidé de son grain précieux est un symbole qui, par action sympathique, favorise l'anéantissement de ce qu'on désire anéantir. Inexplicable autrement, le *culmen inane fabae* de la prescription des Parilia prouve que Rome admettait et utilisait le même symbolisme : le vide tangible et visible de ce végétal poussait au néant les souillures d'une année, conformément au souhait du berger d'Ovide (v. 748) : *effugiat stabulis noxa repulsa meis*.

Il n'est pas nécessaire, bien entendu, de supposer dans le rituel romain un appel explicite à la déesse Dissolution, à Lua, homologue de Nirṛti : pour une action purement magique, les harmonies symboliques des choses suffisaient. Quant à la circonstance supplémentaire que le végétal dépouillé de son grain soit une tige de fève, il doit sans doute s'interpréter dans le même sens : au néant qu'évoque le dépouillement peut s'ajouter la mort, qu'évoque la fève par tant d'autres usages. Dans l'Inde aussi, la déesse Désagrégation, Nirṛti, apparaît fréquemment associée à la Mort personnifiée, Mṛtyu, dont l'œuvre n'est qu'un cas particulier de la sienne¹⁰. L'efficacité anéantissante du *culmen inane* se trouve renforcée du fait qu'il est *fabae*. Mais *inane* est bien l'essentiel.

Voici maintenant les faiblesses que je me propose de corriger. D'abord une déclaration de principe :

L'intention déclarée des rites est une purification des troupeaux, des bergers et de leurs abris, une élimination mystique de tout ce qu'hommes et bêtes, consciemment ou non, ont accumulé de désagréable aux dieux pendant l'année écoulée. Mais cet aspect négatif a sa contrepartie positive : le berger demande aussi que, purifiés, ses troupeaux prospèrent ; il évoque des mamelles pleines, des fromages de bonne vente, de la laine souple et, grâce aux ardeurs du bélier, des agnelets en abondance dans l'enclos. Ce glissement, ou ce complément, est bien naturel : le champ d'efficacité de toute purification est assurément le passé qu'elle ferme, mais aussi l'avenir qu'elle ouvre, *ab integro*. Les classifications et définitions scolastiques de nos manuels, qu'il s'agisse de prières ou de sacrifices, risquent de voiler cette tendance des actions religieuses à viser « le plus », « tout », si possible.

Puis une fâcheuse application et quelques spéculations bien légères :

Quant au rôle des deux ingrédients animaux dans le *suffimen*, il est *a priori* probable qu'il est d'assumer le « versant positif », l'office de revigoration que nous voyions tout à l'heure prolonger la purification proprement dite. Certes, ces cendres et ce sang doivent « purifier » – Ovide le dit formellement pour les cendres – mais d'une purification complète, produisant plus qu'elle-même. Le choix fait des deux espèces animales les plus considérables ne s'explique pas autrement, ni leur réunion : s'il ne s'agissait que de nettoyer, une seule suffirait, ou plutôt aucune ne serait nécessaire, l'eau et le feu, qui sont aussi utilisés dans cette fête, y suffisant bien ; s'il s'agit au contraire d'« injecter » sympathiquement aux troupeaux la fécondité et la force, on ne pouvait imaginer de meilleur moyen : les veaux ont été prélevés sur des vaches pleines dans la fête de la fécondité retrouvée que sont les Fordicidia, et le sang de cheval, qu'il s'agisse du cheval vainqueur dans la course du 15 octobre ou d'un autre, est évidemment apte à transmettre aux troupeaux l'essence d'une des natures animales les plus puissantes.

Je ne soutiendrais plus aujourd'hui le postulat confusionniste sur lequel se fonde cette analyse, celui d'une interpénétration automatique et constante, dans les rites, des offices de purification et de fécondation. Certes les prières qu'articule le berger d'Ovide à la fête de sa déesse concernent pour une part le passé, en ce qu'elles énoncent des fautes et des souillures dont il veut se débarrasser, et pour une part l'avenir, en ce qu'elles demandent la santé et la prolifération des troupeaux. Mais cela n'implique pas que chacun des rites soit bivalent, mélange les deux intentions.

C'est Palès qui est chargée de l'avenir, c'est-à-dire de la prospérité et de la fécondité (*Fast.*, 4, 763-776) : « Chasse les maladies... Que les hommes, les moutons, les chèvres soient en bonne santé... Que nous ne connaissions pas la faim... Que je presse des mamelles pleines... Que le bélier soit ardent...

*Quae precor eueniant et nos faciamus ad annum
pastorum dominae grandia liba Pali.*

Que mes prières se réalisent et que, dans une année, nous puissions servir de grands gâteaux à Palès, maîtresse des bergers ! »

Pour le passé, le berger ne demande à la déesse que bienveillance (*consule*, 747), pardon (*da ueniam culpae*, 755) et surtout intercession auprès des divinités de la campagne directement offensées (759-760) :

Tu, dea, pro nobis fontes fontanaque placa

numina, tu sparsos per nemus omne deos...

Apaie, déesse, pour nous les sources et les divinités des sources, apaise les dieux répandus à travers chaque bosquet...

Telle est la part de Palès, à quoi correspondent les offrandes qui lui sont faites (743-746)¹¹ :

*Libaque de milio milii fiscella sequatur :
rustica praecipue est hoc dea laeta cibo ;
adde dapes mulctramque suas, dapibus resectis
siluicolam tepido lacte precare Palem.*

Qu'une corbeille de millet accompagne du millet en gâteaux : rustique elle-même, c'est surtout cet aliment que goûte la déesse ; ajoute les mets qui lui reviennent de droit¹², et le seau de la traite ; et, les mets une fois coupés, invoque, avec le lait tiède, la silvestre Palès.

Les autres rites sont nettement purificateurs et magiques et ne sont que cela. Dans tout ce qui est décrit avant l'offrande, il ne s'agit que de désinfecter les bergers et leurs animaux (735-42) :

*pastor oues saturas ad prima crepuscula lustrat :
unda prius spargat uirgaque uerrat humum.
frondibus et fixis decorentur ouilia ramis
et tegat ornatas longa corona fores.
caerulei fiant uiuo de sulphure fumi
tactaque fumanti sulphure balet ouis.
ure maris rores taedamque herbasque Sabinas
et crepet in mediis laurus adusta focus.*

Aux premières heures du jour, le berger purifie ses brebis repues : que le sol soit d'abord aspergé d'eau et qu'un rameau le balaie. Que les bergeries se parent de feuillages et qu'une longue guirlande orne la porte. Que des fumées azurées s'échappent du soufre vierge et que, touché par ce soufre fumant, le mouton bêle. Brûle le romarin, la torche résineuse et les herbes sabines, et que le laurier crépite en se consumant au milieu du foyer.

Il n'en va pas autrement du *suffimen*, de la matière fumigante qui nous intéresse. Cette mixture était probablement versée dans les feux que traversaient en sautant hommes et bêtes (781-782, cf. 805) :

moxque per arduas stipulae crepitantis aceruos

traicias celeri strenua membra pede.

Ensuite, à travers les tas de paille crépitante, fais passer d'un pas rapide tes membres vigoureux.

En effet, évoquant ses souvenirs de jeunesse, Ovide encadre flambées et bonds par deux mentions – les deux seules dans ce texte – des drogues du *suffimen* (725-728 ; 731-734) :

*certe ego de uitulo cinerem stipulasque fabales
saepe tuli plena, februa casta, manu ;
certe ego transsilui positas ter in ordine flammās
udaque roratas laurea misit aquas.*

...

*I, pete uirginea, populus, suffimen ab ara :
Vesta dabit, Vestae munere purus eris ;
sanguis equi suffimen erit uitulique fauilla,
tertia res durae culmen inane fabae.*

Oui, moi-même, j'ai souvent porté à pleines poignées de la cendre de veau et des tiges de fève, *pura februa* ; oui, j'ai moi-même passé en sautant à travers trois feux alignés et le laurier trempé m'a aspergé d'eau lustrale.

...

Peuple, va demander la fumigation à l'autel des vierges, Vesta te la donnera, par le présent de Vesta tu seras purifié. La fumigation, ce sera du sang de cheval, de la cendre de veau et, troisième ingrédient, des tiges dépouillées de la dure fève.

Februa, purus eris : il n'est pas question de féconder quoi que ce soit, mais seulement de purifier ; *februa* est même le vieux mot technique qui désigne tous les instruments des nettoyages magico-religieux et ne désigne qu'eux. Or il est aisé de vérifier que, contrairement à mon interprétation de 1958, c'est bien dans ce sens qu'opèrent les deux ingrédients animaux qui, joints aux tiges veuves de fève, constituent le *suffimen*.

L'interprétation de la « cendre des embryons de veau », comporte, semble-t-il, une incertitude irréductible parce que, chacun pris à part, et la cendre en général, et l'embryon tiré du ventre de sa mère sont eux-mêmes ambigus. Quant à la cendre, qui est d'ailleurs, quelle qu'en soit l'origine et techniquement parlant, considérée comme un des meilleurs engrais, elle est utilisée dans la « médecine des plantes » ou même dans celle des animaux et dans celle des hommes tantôt pour favoriser une

croissance, tantôt pour détruire un mal : les agronomes, le vingt-huitième livre de Pline fournissent des exemples de ces deux effets. La cendre du pénis de l'âne (*cinere genitales asini*), appliquée sur la tête rasée, épaissit la chevelure et l'empêche de blanchir (Pline, 28, 164), comme la cendre de lièvre, jointe à l'huile de myrte, arrête la calvitie (*ibid.*, 166) ; mais si le pêcher est attaqué par les vers, un mélange de cendre et de marc d'huile les anéantit (*cinis eos amurcae mistus extinguit*, Palladius, 10, 7), comme, après la castration des veaux, les plaies sont enduites de cendre de sarments de vigne et d'« écume d'argent » (*uulnera castraturae cinere sarmentorum et spuma lineatur argenti*, Palladius, 6, 7). Quant aux embryons morts et aux autres déchets de la maternité, ils interviennent peu, mais avec les deux valeurs : l'embryon de lièvre retiré de l'utérus restitue la fécondité aux femmes qui ont cessé d'enfanter (Pline, 28, 248), tandis que les ulcères du visage se guérissent par l'application d'un placenta de vache encore humide (*ibid.*, 183).

On peut cependant penser, dans le cas de la *uituli fauilla* du *suffimen* des Parilia, que l'association des deux termes recommande l'option « purification ». Qu'un organe adulte particulier, réduit en cendre, transmette encore à un vivant la fonction qu'il exerçait déjà, est une conception magique, si l'on peut dire, normale. Mais il s'agit ici d'autre chose. Dans le corps de sa mère, l'embryon n'a pas de fonction, sinon de se développer selon sa structure. Arraché de sa mère, s'il transmet magiquement quelque chose, ce ne peut être que cet élan de croissance harmonieuse qui a été immobilisé. Une fois brûlé, privé de sa forme et de ses différenciations internes, quelle virtualité grefferait-il sur un vivant ? Il est plus probable que la *uituli fauilla* opère de la même manière que le *culmen inane fabae*, c'est-à-dire par sa double affinité, d'état et de matière, avec le néant : cendre, elle provient d'êtres volontairement détruits, comme les tiges de fève ont été dépouillées de leurs fruits, et de même que les fèves appartiennent aux morts, la matière détruite, les embryons auxquels a été refusée la naissance sont la négation de la vie.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cet hypothétique mécanisme, le fait est là, déclaré : les embryons des vaches pleines sacrifiées aux Fordicidia du 15 avril ont été brûlés par la grande Vestale et leurs cendres conservées non pour communiquer au bétail une fécondité que dément leur destinée (alors que les vaches elles-mêmes, leurs

mères, aux Fordicidia, ont pu transmettre à la terre la fécondité réelle qu'avait suffisamment prouvée leur état de *fordae*, « pleines »), mais pour que, six jours plus tard, leur cendre « purge », nettoie le peuple de ses souillures. Ainsi s'exprime Ovide à propos du rituel du 15 avril (4, 639-640) :

*igne cremat uitulos quae natu maxima uirgo est
luce Palis populos purget ut ille cinis.*

La plus âgée des Vestales brûle les veaux, pour que cette cendre, au jour de Palès, purifie les *populi*.

Du dernier ingrédient, du sang de cheval, quel service un Romain pouvait-il attendre ? La réponse est donnée dans un texte de Pline bien connu, que nous sommes impardonnables, nous tous qui avons discuté cette matière, de n'avoir pas fait intervenir ici.

Le vingt-huitième livre de l'Histoire Naturelle traite en principe des propriétés médicales qu'on attribuait à divers organes de divers animaux, mais tout n'y est pas remède. C'est ainsi que nous apprenons, au paragraphe 146, que, parmi les fiels, *fella*, celui du cheval, et lui seul, était réputé poison : *damnatum equinum tantum inter uenena* :

ideo flamini sacrorum equum tangere non licet, quum Romae publicis sacris equus etiam immoletur.

C'est pourquoi il n'est pas permis au flamine de toucher le cheval des sacrifices, bien que, à Rome, le cheval aussi soit au nombre des victimes admises dans les sacrifices publics.

L'allusion vise certainement la cérémonie du 15 octobre, de l'October Equus, seule circonstance où un cheval soit immolé, et le flamine est certainement celui du dieu bénéficiaire du sacrifice, Mars¹³. Comme il est difficile de penser que le poison contenu dans le fiel étende son effet au corps entier du cheval, *tangere* doit être compris dans un sens très précis : « Il ne lui est pas permis de faire ce que le prêtre fait toujours avant d'offrir la victime déjà tuée, et qui implique contact, manipulation : vérifier que le foie est normal, donner la *litatio*. »

Au début du paragraphe suivant (147), Pline passe du fiel au sang, avec un *quin* et qui renchérit sur ce qui précède immédiatement, sur la singularité que font les chevaux en ce qui concerne le fiel :

Quin etsanguis eorum septicam uim habet, item equarum praeterquam uirginum : erodit, emarginat ulcera.

Bien plus, leur sang a une force corrosive¹⁴, et de même celui des juments, sauf si elles sont vierges : il ouvre en rongant (*e-rodit*), évase par les bords (*e-marginat*) les ulcères.

Puis Pline caractérise le sang de quelques autres animaux mâles (taureau, bouc) et conclut qu'il est impossible de faire une théorie des propriétés du sang, celui de chaque espèce animale en ayant de particulières.

Telle est donc la croyance romaine générale quant à l'effet du sang de cheval. Le cheval tué et découpé au Champ de Mars peut d'autant moins constituer une exception que la phrase précédente prouve que Pline l'avait présent à l'esprit en rédigeant ces lignes ; puisqu'une action magico-religieuse est accomplie par ce sang, sur le foyer de la Regia, ce ne peut être que l'action ordinaire, non pas fécondante, mais cautérisante – et naturellement il ne s'agit pas ici de cautériser matériellement des ulcères mais, symboliquement, d'invisibles souillures. Quant au *suffimen* purifiant des Parilia, la même considération oblige à interpréter dans le même sens le « sang de cheval » qu'il contient, quelle qu'en soit l'origine : drogue corrosive, associée à un symbole du néant et au sous-produit d'une destruction, il est propre à anéantir, à *purgare*, comme dit et répète Ovide, d'autres souillures, celles dont douze mois de vie rurale ont chargé les bergers et leurs bêtes.

La proposition avancée tout à l'heure est ainsi établie : même s'il s'agissait, dans le *suffimen* d'avril, du sang du Cheval d'Octobre miraculeusement conservé pendant six mois en tant que sang, ce résidu n'y aurait pas plus de valeur fécondante qu'au moment où les dernières gouttes, ou les avant-dernières, tombaient sur le foyer de la Regia. Cette constatation négative devrait rendre les tenants du « Mars agraire » moins acharnés à atteler le cheval du Mars d'automne aux rites printaniers de Palès : ils ne leur sont d'aucune utilité.

Il est aisé maintenant de préciser les deux genres de bénéfice que la tête et le sang de la queue apportaient à la Regia, c'est-à-dire à l'État.

La tête provient du cheval de guerre qui a été désigné pour le sacrifice par sa propre victoire dans une course, et, une fois tranchée, elle est elle-même devenue le trophée de la victoire du quartier royal sur le faubourg de Suburre. Suspendue au mur de la Regia, elle y représente donc à double titre la victoire, avec ses effets, et l'approprie au souverain. Ce n'est pas un hasard si la cérémonie a lieu, dans le mois martial qui conclut la saison guerrière, au jour du dieu roi, les Ides.

Le sang de la queue « communique » au foyer un autre profit du sacrifice : il délivre la Regia, l'État, des souillures que ne peut pas ne pas avoir entraînées la guerre ; exactement, il ronge l'ulcère mystique formé par tant de violences nécessaires ou excessives, tant de sang d'homme versé par des hommes, soldats du roi ou de la République. Déjà aux Calendes, grâce au rituel de la Poutre de la Sœur que l'État était censé avoir recueilli des mains défaillantes des Horatii, les soldats revenant dans la ville s'étaient trouvés individuellement purifiés des mêmes souillures : tel est le sens de l'histoire du troisième Horace, mythe justificatif de la cérémonie¹⁵ ; aux Ides, c'est l'État, héritier du roi dans sa Regia et donc responsable suprême de Rome en guerre comme en paix, qui est à son tour purifié du passif de la saison guerrière, en même temps que, par la tête du cheval, il s'en approprie l'actif.

Ainsi la queue et la tête ne sont pas simplement mises à l'honneur comme un résumé du corps qu'elles délimitent. Déjà la différence de leurs destins après l'ablation, le fait aussi que, dans la queue, ce qui intéresse la Regia ne soit pas l'ensemble de l'organe apporté, mais uniquement le sang qu'elle rejette, alors que toute la tête, probablement exsangue, est accrochée au mur, donnaient à penser qu'il y avait une raison plus essentielle. Elle est maintenant reconnue.

Si les *anguis equi* de la fumigation des Parilia n'est pas celui du Cheval d'Octobre, quel peut-il être ? Je n'ai pas de réponse et sans doute n'en existe-t-il pas. Dans l'allusion que fait Properce aux rites de ce jour, il dit simplement « *curtus equus* », ce qui signifie un cheval mutilé en quelque partie du corps que ce soit, grande ou petite, des oreilles aux testicules ou à la queue : l'adjectif *curtus* a ce large éventail d'applications et ne concerne pas seulement la section de la queue, comme H.J.

Rose l'a affirmé pour les besoins de sa cause¹⁶. Pas plus que les tiges sans fèves, le sang du cheval ne faisait donc de difficulté : il était facile de se procurer à peu de frais l'un et les autres, en avril comme en toute saison, et les doigts, un couteau bien aiguisé y suffisaient. Il n'en était pas de même de la cendre d'embryons de veaux qui impliquait destruction : avec plus de dépense et des opérations plus compliquées, tout propriétaire de gros bétail eût certes pu en fournir, mais Ovide est formel, les embryons passés au feu sont ceux qui avaient été extraits des vaches *fordae*, pleines, tuées avant et offertes après cette opération, six jours avant les Parilia : encore profanes (étant inachevés, donc impropres aux usages religieux, ils auraient souillé et invalidé le sacrifice de leurs mères s'ils les avaient accompagnées), ils avaient été pris en charge par la grande Vestale, brûlés par elle et sans doute par ses compagnes, puis mélangés par elles aux autres ingrédients pour être remis le septième jour aux usagers, *populus, populi*.

De cette situation déséquilibrée – deux ingrédients entièrement profanes, un troisième profane, certes, mais enlevé *in extremis* à une matière sacrificielle –, certains ont tiré un ultime argument pour ramener le sang du Cheval d'Octobre dans le rituel d'avril : cette identification rétablirait, ont-ils dit, l'homogénéité attendue entre ce sang et la cendre des veaux des Fordicidia, et l'homogénéité pourrait même s'étendre au troisième élément de la mixture moyennant une autre petite hypothèse : les tiges de fève dépouillées de leurs fruits seraient le laissé pour compte des fèves jetées devant les fantômes aux Lemuria, onze mois plus tôt (9, 11, 13 mai) ou des fèves servies en prémices à Carna dix mois plus tôt (1^{er} juin). Outre qu'il y a peu d'intérêt à construire de tels châteaux de cartes, il serait étonnant qu'aucun texte ne précisât les destinations finales, fort lointaines, qu'on impose ainsi et aux tiges, et au sang ; les fêtes de mai et de juin bénéficient d'exposés détaillés dans les *Fastes* d'Ovide : il y est question des fruits de la fève, non des tiges. D'autre part, lues sans préjugé, les descriptions que Festus et Plutarque donnent de l'October Equus n'appellent aucun complément, forment un ensemble équilibré : de même que la tête du cheval finit sa carrière mouvementée sur un mur de la Regia, de même les dernières gouttes de sang tombées dans le foyer constituant, de la part de la queue, une prestation satisfaisante ; chacun des deux traitements a un sens, leur

association dans la Regia en a un autre et rien ne suggère aucune rallonge hors de la Regia ni au-delà des Ides d'octobre.

Négligeant les tiges nues des fèves, qu'il faudrait pourtant considérer pour justifier cette quête d'homogénéité, on a récemment voulu renforcer la construction par un curieux sophisme. Dans la formule d'Ovide, dit-on, la *uituli fauilla* est certainement la cendre des veaux des Fordicidia, et pourtant Ovide n'en indique pas la provenance, bien qu'il la connaisse ; par conséquent, lorsqu'il parle juste avant, dans le même vers, de *sanguis equi*, il peut fort bien savoir que ce sang est celui du Cheval d'Octobre et ne pas le dire. En réalité, les deux cas ne sont pas comparables. Ovide n'avait pas à indiquer ici (4, 725 ou 733) l'origine de la cendre puisqu'il l'avait fait moins de cent vers plus haut, à propos des Fordicidia, précisant en clair qu'elle serait utilisée aux Parilia (4, 640). Au contraire, il savait (je me place dans l'hypothèse que je rejette) qu'il ne retrouverait l'occasion de signaler la destination finale du sang du Cheval d'Octobre que beaucoup plus loin dans son œuvre, au milieu du dixième livre, consacré au dixième mois ; si donc le sang des Parilia avait eu une si remarquable origine, il eût été naturel qu'il y fît allusion dans ces vers d'avril, ne fût-ce que pour rétablir « l'équilibre d'information » avec la cendre, dont il ne nous avait rien laissé ignorer.

Il se peut d'ailleurs qu'il y ait une explication plus simple encore à cette fausse difficulté : ce serait la coexistence d'une cérémonie officielle (ou de plusieurs, en nombre limité) impliquant l'intervention des Vestales, et de célébrations privées (en nombre illimité) moins formelles, plus libres dans leur programme : plusieurs faits recommandent cette conception.

D'abord, comment concevoir que *tous* les bergers de la campagne romaine, ou même seulement tous leurs maîtres, affluent le 20 avril (puisque les rites commencent le 21 *ad prima crepuscula*, 735) à l'officine des Vestales pour y prendre chacun sa dose (*plena manu*, 726) du *suffimen*, et comment le stock préparé par les Vestales y suffirait-il ?

En second lieu, il faut tenir compte de l'analogie avec les Fordicidia, que les dates, la cendre des embryons et l'intervention des Vestales mettent en relation avec

les Parilia. Bien que les Fordicidia aient effet sur tous les champs et sur toutes les cultures, la grande boucherie des vaches pleines s'accomplit seulement en trente et un points, le Capitole et les bâtiments des trente curies, avec tout au plus, si l'on en croit Jean le Lydien, une procession dans les champs et des sacrifices à diverses « stations » en l'honneur de Cérès ; d'autres cérémonies privées, d'un type plus banal et moins coûteux, ont certainement lieu dans le même temps par les soins des exploitants eux-mêmes. N'en serait-il pas de même aux Parilia ? Les rites publics – de l'État, des curies – utiliseraient au nom de tous les Romains le *suffimen* préparé par les Vestales, notamment avec la cendre des embryons recueillis par leur doyenne à l'issue d'une des cérémonies également publiques des Fordicidia (sans doute celle du Capitole), et dans le même temps chaque exploitant, chaque berger, comme le berger d'Ovide, préparerait son propre *suffimen* comme ses propres guirlandes, avec des ingrédients plus humbles : une poignée de tiges de fèves, un peu de sang tiré d'un cheval par une entaille, un produit bovin d'avortement, embryon ou veau mort-né, réduit en cendres.

En troisième lieu, un mot employé et répété par Ovide retient l'attention. Dans les deux passages où les Vestales sont explicitement désignées comme préparant et livrant le *suffimen*, les usagers sont appelés, une fois au pluriel *populos*, la seconde fois au singulier *populus* (*popule*). Or, dans les *Fastes*, si le singulier a une valeur assez indéterminée, le pluriel, quand il est appliqué aux seuls Romains à l'exclusion de peuples étrangers, les montre régulièrement dans une situation où il est important de souligner l'organisation, les cadres officiels « du » peuple :

1, 38 (*Romulus*) *cum rudibus populis annua iura dabat...*

1, 207 (dans la Rome républicaine de jadis) *iura dabat populis posito modo praetor aratro.*

2, 510 (après l'apparition de Romulus-Quirinus à Julius Proculus) *conuocat hic populos uerbaque iussa refert.*

(Dans ce texte, il est clair que *populos* vaut *curias* : l'assemblée ainsi convoquée de ces premiers Quirites (505) est officielle, *comitia*, puisqu'elle prend les trois décisions exprimées dans les vers qui suivent, et, en ce point de « l'histoire », il n'y a qu'un genre de *comitia*, les comices curiates.)

3, 181-182 (avant l'enlèvement des Sabines),

*moenia iam stabant, populis angusta futuri
credita, sed turbae tum nimis ampla suae.*

La muraille était déjà debout, elle qui devait paraître étroite aux *populi* de l'avenir, mais était alors trop vaste pour la foule qu'elle contenait.

(L'opposition est évidente entre *turba*, la foule indistincte des premiers compagnons de Romulus, et *populi*, la société romaine qui résultera du synécisme, dans les divisions qui lui seront données lors du synécisme, les curies, en attendant les tribus locales.)

Enfin, il est remarquable qu'Ovide, lorsqu'il énumère, juste après avoir envoyé le *populus* demander du *suffimen* à l'autel de Vesta, les nombreux actes rituels que les *pastores* doivent accomplir individuellement, ne mentionne plus le *suffimen* bien que soient signalés plusieurs feux (739-740, 741-742), notamment celui (781-872) dans lequel on admet en général, faute d'en imaginer un autre usage, que le *suffimen* était jeté et brûlé. En revanche, au début de tout le développement consacré aux Parilia, le poète se met en scène (725-728) et évoque le temps où il portait et utilisait lui-même le *suffimen*, négligeant d'ailleurs curieusement dans l'analyse qu'il en fait le sang de cheval :

*certe ego de uitulo cinerem stipulasque fabales
saepe tuli plena, februa casta, manu ;
certe ego transilui positas ter in ordine flammis...*

Oui, moi-même, j'ai souvent porté à pleines mains de la cendre de veau et des tiges de fèves, *pura februa* ; oui, j'ai moi-même traversé en sautant trois feux alignés...

« J'ai porté » : sur quel parcours ? « j'ai porté », « j'ai traversé » : pour des rites publics ou des rites privés ? Il est difficile d'imaginer Ovide en gardien de moutons (*pastor oues saturas ad prima crepuscula lustrat...*). On se le figure mieux dans un rituel de curie, jeune bourgeois mis à l'honneur, opérant au profit de son *populus* ou du moins servant d'enfant de chœur à des officiants plus considérables avant de se livrer avec ardeur à un rite qui l'amusait.

De toute manière, il faut considérablement désacraliser la formule triple du *suffimen* : elle n'a rien d'exceptionnel. Elle n'est, adoptée par l'Etat, qu'une des recettes de drogues à trois éléments que la médecine populaire comme la magie connaissent en grand nombre – et connaissent encore – et dont Plinie et les agronomes ont consigné beaucoup d'exemples.

1 « Quaestiunculae indo-italicae, I », *Revue des études latines*, 36, 1958, p. 112-121.

2 Olck, s. v. « Bohne », *Real-Encyklopaedie* de Pauly et Wissowa, III, 1899, col. 611-612 ; L. von Schröder, « Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda », *Wiener Zeitsch. f. die Kunde des Morgenlandes* 15, 1901, p. 187-212 ; C. Clemen, « Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion » (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 17), 1920, p. 188-189 ; cf. Th. Wächter, « Reinheitsvorschriften im griechischen Kult » (= *Ibid.* 9), 1910, p. 102-104 ; Marzell, s. v. « Bohne », *Handw. d. deutsch. Aberglaubens* de Bächtold et Stäubli, I, 1927, col. 1470 ; et surtout A. Delatte, « Faba Pythagorae cognata », *Serta Leodiensia*, 1930, p. 33-57. La fève des anciens était la *vicia faba* « Saubohne » ; notre fève, *phaseolus vulgaris*, « Gemüsebohne » est venue de l'Amérique du Sud au XVI^e siècle.

3 La cendre de *culmi fabae* figure dans une mixture qui aide à conserver le raisin sec, Columelle, 12, 16, 3.

4 « Lua Mater », quatrième essai de *Déeses latines et mythes védiques* (= coll. *Latomus* 25), 1956, p. 99-115 ; on trouvera là les références et discussions concernant Lua et Nirṛti.

5 Ainsi se justifie la valeur « déesse des purifications » que proposent, par exemple, A. Ernout et A. Meillet ; mais le sens propre est « déesse de la dissolution » et si on lui livre les armes des ennemis, c'est non pour purifier, mais pour détruire.

6 *ŚatapathaBrāhmaṇa* 7, 2, 1, 1-20.

7 *Ibid.*, § 7 : *tuṣapakvā bhavanti, nairṛtā vai tuṣāḥ*. Le texte ajoute : « il accomplit donc ce rite de Nirṛti avec des choses de Nirṛti », *nairṛtair eva tan nairṛtaṃ karma karoti*.

8 14, 2, 19 : *śūnyaśī mṛṛte yājagānthōt tiṣṭhārāte prā pata méhá raṃsthāḥ*.

9 Cf. encore *Ath. Veda* II, 1, 29, où malheureusement on hésite sur le sens précis de deux variétés de rebut (« balle, paille de riz ») lors de la préparation d'un gâteau de riz sacré ; en tout cas c'est le rebut de dernière espèce qui est là livré à Nirṛti, l'autre étant brûlé dans le feu.

10 L'association de la Désagrégation et de la Mort personnifiées doit être déjà indo-iranienne : voir *Déeses latines et mythes védiques*, p. 114, n. 1.

11 Sur cette offrande à Palès, v. « Quaestiunculae Indo-Italicae, 4 : Pūṣan édenté », *Hommages à Léon Herrmann* (Coll. *Latomus*, 44), 1960, p. 315-319.

12 Les *dapes* doivent être plutôt les produits laitiers que la viande : « Pūṣan édenté », p. 317-318.

13 Ci-dessus, p. 108 n. 3.

14 Cette croyance est aussi grecque : v. la note d'Ernout, *ad. loc.*, dans l'édition Budé ; les auteurs grecs précisent : « le sang des étalons » (ce qui est certainement le cas du Cheval d'Octobre).

15 V. le premier essai de *Heur et malheur du guerrier*, 1969, notamment p. 28-33.

16 *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., p. 233.

3. Ob

Réfutation de l'argument tiré de la phrase où l'abréviateur de Festus dit qu'une guirlande de pains était passée autour de la tête du Cheval d'Octobre ob frugum euentum. Cette expression ne peut faire référence qu'à un service passé, déjà rendu par l'armée romaine en tant qu'armée : la bonne venue, sans ravage, de la moisson qui vient d'être engrangée. Cette orientation ressort et du contexte de Paul Diacre et de l'usage constant que font Festus et Paul de la préposition ob : « en remerciement (passé), en paiement (passé ou simultané) de », parfois « pour obtenir une contrepartie simultanée (durable ou non) et certaine » – jamais « dans l'espoir d'obtenir un résultat différé et aléatoire ».

Déboutés dans ces deux procès, les tenants du Mars agraire, Gott der Fruchtbarkeit, peuvent-ils se pourvoir en appel grâce au texte qui a semblé longtemps leur meilleur argument, les lignes où Paul Diacre, résumant la notice perdue de Festus, justifie un détail du rituel d'octobre ? Relisons ces deux phrases (p. 246 L¹ = 326 L²)¹ :

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.

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.

Comme ni le mot *panibus*² ni le mot *equus* ni aucun autre, dans ces deux phrases, n'appelle d'explication, n'est ni obscur ni désuet, pourquoi Festus, c'est-à-dire Verrius Flaccus, a-t-il éprouvé le besoin d'insérer cette note dans son *De significatione uerborum* ? Évidemment parce qu'il existe un motif d'étonnement

sinon dans les mots, du moins dans les choses mêmes, dans l'usage rituel qu'il rapporte : il n'est pas sans exemple qu'un article de son recueil se justifie de la sorte. Et en effet, il y a ici un petit problème. La tête de cheval, animal de guerre, *bello aptus*, sacrifié au dieu de la guerre après la fin de la saison des guerres, est ornée avec des produits céréaliers qui à première vue décoreraient plus logiquement la tête d'un bœuf, animal de labour, *frugibus pariendis aptus*. La solution du problème, dit-il plus brièvement, est simple. Le sacrifice, bien que guerrier, ou plutôt parce que guerrier, parce qu'offert à Mars en reconnaissance des services que lui et ses *milites* ont rendus pendant la saison guerrière, ne peut pas ne pas faire une allusion symbolique à l'un de ces services, et non des moindres : dans la défensive ou par l'offensive, ou simplement, comme on dit aujourd'hui, agissant en tant que force de dissuasion, l'armée romaine a protégé l'*ager* national, la récolte et le ravitaillement de Rome ; c'est grâce à elle que les citoyens romains ont pu, peuvent encore préparer leurs pains.

Tout le poids de la discussion porte sur les trois mots *ob frugum euentum*. Les tenants du Mars agraire comprennent *ob*, comme si c'était la seule traduction possible, « en vue, dans l'espérance d'obtenir l'année suivante une heureuse récolte ». Le sacrifice aurait ainsi pour objet la moisson future et par conséquent, puisqu'il est offert à Mars, Mars y serait considéré comme *frugibus pariendis aptus*, c'est-à-dire comme un dieu agraire. C.Q.F.D. Il y a bien la seconde partie de l'*item* qui, contredisant ce raisonnement, explique que, si le cheval est plus qualifié que le bœuf comme victime en cette circonstance, c'est justement parce qu'il ne s'agit pas, malgré les pains, de *fruges pariendae*, de produire des céréales, mais de *bellum*. On se débarrasse de cette objection soit par un des procédés usuels (l'abréviateur n'aurait pas compris l'original, ou l'aurait mutilé, ou c'est son texte même qui aurait été mutilé par un copiste), soit par une réponse aussi gratuite, mais plus subtile : il faudrait distinguer dans l'article, a-t-on soutenu, deux parties de valeur inégale ; la première phrase énoncerait objectivement un fait, serait donc un témoignage indiscutable ; la seconde n'exprimerait qu'une opinion personnelle du lexicographe et ne serait qu'une tentative maladroite pour réinterpréter, dans le sens guerrier qui

à l'époque classique dominait la figure de Mars, un rituel archaïque où le dieu et la victime étaient encore agraires.

Cette dichotomie, cette distribution inégale et arbitraire de la crédibilité entre les deux phrases est un artifice, et un artifice qui n'arrive même pas à ses fins, puisque la seconde ne se présente pas comme une interprétation, mais comme un complément de la première (*quia... et... quod*), comme la seconde partie d'un diptyque. Tout devient clair au contraire si on laisse les deux phrases sur le même plan et si l'on donne à *ob* son autre sens, celui qui ne concerne pas l'avenir, mais le passé et le présent, non pas « en vue de, dans l'intention ou l'espérance de », mais « à cause de, en reconnaissance ou récompense ou paiement de » : d'une part on couronne de pains la victime parce que... ; d'autre part la victime est un cheval parce que...

Ce sens de *ob* est aussi classique que l'autre et, chez plusieurs auteurs, largement dominant (chez Plaute, par exemple, presque exclusif). Il ne s'agit pas d'ailleurs du latin en général, des meilleurs auteurs ou des moins bons, mais de la langue de Verrius Flaccus, de Festus et de Paul Diacre. Or, et c'est pour y verser cet élément nouveau d'appréciation que j'ai repris le débat, un examen de tous les passages où ces érudits emploient la préposition *ob* montre qu'elle n'y concerne jamais une espérance pour un avenir plus ou moins lointain, mais indique toujours soit une cause constituée par un fait passé, ou, s'agissant d'une qualité ou d'un état, par une condition permanente de nature ou d'institution, soit, mais beaucoup plus rarement, une intention qui s'exprime et se satisfait dans le présent, avec l'acte même.

1. a. Certains actes sont présentés comme la punition, la compensation d'une faute : *ob delictum militare* (s.v. *censio hastaria* p. 47 L¹ = 159 L²), *ob delicta* ou *ob delictum (aliquod)* (s.v. *peculatus* 268 L¹ = 342 L² ; s.v. *poenis pendere* 279 L¹ = 347 L² ; s.v. *resignatum aes* 356-357 L¹ = 386 L²) ; *ob equum male curatum* « en punition des mauvais soins donnés à son cheval » (s.v. *impolititas* 95 L¹ = 230 L²) ; *ob rem pudendam* « en punition d'un acte honteux » (s.v. *repudiare* 350-351 L¹ = 383 L²) ; *ob paruula detrimenta* « en alléguant des dommages minimes » (s.v. *sycophantas* 393 L¹ = 401 L²) ; *ob uitium* « en alléguant un défaut, une tromperie sur la valeur » (s.v. *receptiuus seruus* 357 L¹ = 385 L²) ; *ob maleficio* « en punition d'un crime » (s.v. *sacer* 424 L¹ = 414 L²) ;

b. Inversement certains actes accomplis sont présentés comme un remerciement pour un bienfait : *ob luporum interfectionem* « en reconnaissance de l'anéantissement des loups » (s. v. *Lycii Apollinis* 106 L¹ = 245 L²) ; *ob meritum eorum* « en reconnaissance de leur service » (s. v. *Mamertini* 150 L¹ = 276 L²) ; *ut populus potius ob rem bene gestam supplicatum eat quam...* « que le peuple fasse plutôt une action de grâce en remerciement d'un succès que... » (s.v. *sub corona* 400-401 L¹ = 404 L²) ; de même, parmi les sens énumérés pour *ob* (s.v. *ob* 187-188 L¹ = 294 L²), à côté des équivalents rares « circum » et « ad », il y a et il n'y a que « propter » avec les exemples *ob merita*, *ob superatos hostes* ;

c. Un acte est présenté comme le paiement, la rétribution normale, contractuelle ou institutionnelle, d'un service : *quod dabatur curioni ob sacerdotium curionatus* « l'argent qui était donné au curion comme traitement pour sa fonction » (s.v. *curionum aes* 42 L¹ = 154 L²).

2. a. Plusieurs faits ou actes sont présentés comme la conséquence logique d'un autre fait ou d'un autre acte qui naturellement appartient au passé, même s'il se prolonge dans le présent : *ob pulchritudinem regionis* « à cause de la beauté du pays » (s. v. *Europam* 68 L¹ = 193 L²) ; *Lucomones... homines ob insaniam dicti* « ainsi appelés à cause de leur folie » (s.v. *Lucomones* 107 L¹ = 245 L²) ; *ob quasdam religiones* « à cause de certains scrupules, motifs religieux » (s.v. *peregrina sacra* 268 L¹ = 342 L²) ; transformé en *religionis gratia* dans le résumé de Paul) ; *ob inopiam domiciliorum* ou *cibatus* « à cause du manque de logements, à cause de la pénurie de vivres » (s. v. *Romam* 328 L¹ = 372 L²) ; s. v. *sexagenarios de ponte* 452 L¹ = 426 L²) ; *ob assiduam illuviam* « à cause de la saleté qui s'y amasse constamment » (s.v. *squarrosos*, 442-443 L¹ = 421 L²) ; *ob subitum timorem* « à cause d'une alarme soudaine » (s. v. *tumultuarii milites* 486 L¹ = 446 L²) ;

b. C'est notamment le cas, très fréquent étant donné la matière du livre, pour des explications étymologiques, en concurrence avec *ab*, *ex*, *de* : *ob rotunditatem* « à cause de leur forme ronde » (s.v. *chypeum* 48 L¹ = 161 L²) ; *ob bonitatem* « à cause de sa bonté » (s.v. *Matrem Matutam* 109 L¹ = 248-249 L²) ; *ob eius facilitatem* « à cause de sa malléabilité » (s.v. *procera* 252 L¹ = 332 L²) ; *ob eius uigorem* « à cause de sa vigueur » (s.v. *uictimam* 508 L¹ = 461 L²) ;

c. C'est aussi toujours le cas dans les expressions *quam ob causam* (3 exemples), *ob quam causam* (6 ex.), *ob eam causam* (2 ex.), *ob id ipsum* (1 ex.), *quam ob rem* (1 ex.), *ob eam rem* (1 ex.) « c'est la raison pour laquelle... », cf. *qua ex causa*, *hac de causa*, etc.

3. Dans cinq cas, *ob* indique le sens qu'on attribue soi-même à l'action qu'on est en train de faire, l'intention qui l'inspire et qui sera complètement satisfaite en même temps que l'action se terminera :

Lucilius parle d'un attroupement, auquel il participe, qui fait escorte à Cornelius Scipio quand celui-ci passe dans les rues avec son tendre ami : *sequimur multi atque frequentes*. Verrius, expressément cité par Festus, commente la scène en prévenant le lecteur qu'il ne s'agit pas d'une escorte d'honneur, mais d'un charivari : *quum secutos uideri uelit ob eorum iurgia non ob adsuetum officium* « (Verrius) veut qu'on entende que ces gens le suivaient en forme de dérision et non en hommage, conformément à la coutume » – *ob adsuetum officium* étant glosé par *honoris gratia* qui se trouve plus haut dans l'article (s.v. *scurrae* 378 L¹ = 395 L²) ;

On appelle « monument » ce qui a été édifié *mortui causa* « pour un mort », tels les sanctuaires, portiques, etc. (mais la suite de la glose exclut les tombeaux), et aussi tout ce qui a été composé *ob memoriam alicuius*, « en mémoire de quelqu'un », tels les écrits et poèmes (s.v. *monimentum* 123 L¹ = 260 L²) ; *mortui causa* et *ob memoriam alicuius* expriment évidemment la même intention, aussi vague que celle de nos expressions « en l'honneur de, en mémoire de » ; le sens n'est pas seulement « pour faire que la postérité se souvienne de... » (le causatif *moneo* est sous *monimentum*), mais aussi pour garder le mort de l'oubli, dès le commencement de la construction et continument ensuite ;

La Poutre de la Sœur est un lieu consacré à Junon qu'un certain Horatius avait établi *causa sororis a se interfectae* « parce qu'il avait tué sa sœur », *ob suam expiationem* « comme moyen (certain, immédiat, accepté d'avance par le peuple et par les dieux) d'expiation de sa faute passée » (s.v. *tigillum sororium* 399 L¹ = 404 L²) ;

Pour imiter les Égipans, les *grallatores* dansent sur des échasses *ob simulationem* (peut-être à lire *similitudinem*) *crurum eius generis* « à l'imitation des jambes de cette espèce d'êtres » : « pour imiter », certes, mais simultanément avec leur danse et juste aussi longtemps qu'ils danseront ainsi (s.v. *grallatores* 86 L¹ = 219 L²) ;

On appelle *uectigal* l'argent qui est dû à l'État *ob tributum et stipendium*, « à titre d'impôt et (spécialement d'impôt destiné au paiement) de la solde des soldats » ; l'expression est contractée à l'extrême, le *tributum* étant en effet payé par les particuliers à l'État, mais non le *stipendium*, qui l'est par l'État aux soldats grâce à l'argent fourni par le *tributum* ; *ob* porte donc essentiellement sur *tributum*, institution permanente antérieure au *uectigal* que nous avons à payer, vous ou moi, et qui le justifie.

4. Jamais *ob* ne signifie « avec l'espérance d'obtenir, dans un avenir plus ou moins lointain, une chose soit aléatoire par nature, soit dépendant du bon vouloir encore incertain d'un autre, homme ou dieu ». Trois articles, qui concernent l'avenir et où ce pourrait être le cas, sont intéressants à cet égard.

On a l'habitude de faire présent aux femmes d'une clef *ob significandam partus facilitatem* « pour exprimer (maintenant, en dehors des applications particulières), comme un symbole reconnu et permanent, la facilité des accouchements » (s.v. *clavis* 49 L¹ = 161 L²). Paul n'écrit pas *ob partus facilitatem*, qui serait, chez d'autres auteurs, « pour obtenir (des dieux) la facilité des accouchements à venir » ;

Suivant certains, *perfuga* se dit, non de celui qui fuit d'autres hommes, mais de celui qui se réfugie chez quelqu'un *ob spem commodorum* « à cause, en conséquence de l'espoir qu'il a conçu (antérieurement, et qui dure) de tirer (plus tard) des avantages » (s.v. *perfugam* 236 L¹ = 320 L²) ; Paul n'écrit pas *ob commoda* au sens de « en vue d'avantages » ;

Le seul cas qu'on allèguera avec vraisemblance est, p. 42 L¹ = 154 L², s.v. *Curtilacum* : *Curtilacum appellatur a Curtio, qui eo loco in profundissimum se ob salutem Romani populi proiecit hiatus* « Le Lacus Curtius tire son nom de Curtius qui, en cet endroit, se précipita au plus profond d'un gouffre pour le salut du peuple romain. » Mais les circonstances de cet acte héroïque sont précises : Curtius est le seul à avoir su interpréter le prodige qu'avait été l'ouverture de ce gouffre et il est sûr de l'exactitude de son interprétation ; il sait expliquer aux autres, au Sénat, que, puisque la Terre a exigé

par ce signe le sacrifice de ce que Rome possède de plus précieux, c'est un représentant de la jeunesse guerrière qu'il faut précipiter dans le gouffre ; il se précipite donc, non pas en espérant, mais avec l'assurance que, en même temps qu'il fait ce geste, Rome est sauvée. La meilleure glose serait : « parce que le salut de Rome l'exigeait, avait été fixé à ce prix ; en paiement du salut de Rome ».

C'est évidemment à la lumière de ce bilan qu'il faut comprendre Paul Diacre quand il écrit que l'October Equus était immolé *ob frugum euentum* : l'usage constant du *De significatione uerborum* ne permet pas de traduire « dans l'espoir, forcément incertain, d'obtenir des dieux, du Mars supposé agraire, une heureuse issue des cultures de l'année à venir », mais seulement « en reconnaissance de la bonne issue des cultures qui viennent d'être engrangées, bonne issue assurée grâce à la protection du Mars militaire, *bellator* au même titre que le cheval » – comme, dans les articles réunis sous I a et b, *ob rem bene gestam*, *ob delictum* sont « en reconnaissance du succès déjà remporté », « en châtiment de la faute déjà commise ».

Nous terminerons par deux remarques.

1. Si le rituel de l'October Equus était tourné vers l'avenir, si le *frugum euentus* considéré était celui des céréales à peine semées, il serait singulier que, sautant par-dessus toutes les opérations de la culture, quelques-unes imminentes, il n'envisageât dans son intention que leur terme ultime, et plus même que le terme ultime, l'utilisation du grain à l'état de pain. Ce serait s'y prendre un peu tôt : le paysan, l'État romain ne s'adressaient pas ainsi à Cérès qui est, elle, l'incontestable patronne des travaux des champs et de la croissance qu'elle porte dans son nom. Or tel est bien le sens d'*euentus*, personnifié ou non : réussite finale. Tel est exactement, par exemple, l'emploi qu'en fait Plaute (*Mostell.*, 159) :

Euentus rebus omnibus <t> uelut harno messis magna.

Tu réussis en toute chose comme, cette année, la moisson a été abondante.

Même condition d'achèvement dans l'*euentus* que les pêcheurs du *Rudens* (300-302) appliquent à leur métier :

Cibum captamus a mari. Si euentus non < e > uenit

*neque quicquam captum est piscium, salsi lautique pure
domum redimus clanculum, dormimus incenati.*

Nous tirons notre nourriture de la mer. Si la pêche n'a pas réussi et si nous n'avons pas pris de poisson du tout, salés, lavés, trempés, nous rentrons chez nous à la sauvette et nous nous couchons sans souper.

2. La glose de Paul, qui d'ailleurs n'est que le résumé d'une formulation peut-être plus longue, ne dit pas que l'unique ou le principal objet de l'October Equus soit de remercier Mars pour la protection efficace qu'il vient de donner à l'*ager Romanus* et aux *agri* ; si elle ne met en valeur ou même ne retient ici que cette intention, c'est parce qu'elle ne se propose de justifier qu'un détail particulier des rites, la guirlande de pains. Mais la reconnaissance qui s'exprime dans le sacrifice d'octobre s'étend certainement à tout le bénéfice de la campagne de l'été, à tout ce qu'elle a acquis ou sauvé, et c'est de ce bénéfice total qu'il s'agit, par l'intermédiaire de la *Regia*, de faire profiter l'État romain.

¹ Ci-dessus, p. 146, n. 3.

² Je laisse de côté l'étonnante interprétation de *panibus* en *pannis*, de U.W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, 1970, p. 94-95, 102.

4. Les débordements de la fécondité

Réfutation de l'argument tiré de l'épisode obscène de l'aśvamedha. Rome présente bien un équivalent, mais sans rapport avec le Cheval d'Octobre : il est attaché au complexe des Lupercalia (« Italidas matres sacer hircus inito »). Des objections sont faites au rapprochement généralement admis de l'épisode obscène de l'aśvamedha avec le scénario du Völsapáttir norvégien d'une part, le rituel irlandais (Kenelcunnil) décrit par Giraud de Cambrie d'autre part.

Les textes relatifs à l'October Equus ne fondent donc la thèse mannhardtienne de « Mars, Gott der Fruchtbarkeit » ni par une *cauda* qui n'est pas un pénis ; ni par le *suffimen* des Parilia qui n'a rien à faire dans ce problème et où d'ailleurs les *anguis equi* ne peut avoir que sa valeur ordinaire, purifiante, corrosive, et non une valeur fécondante ou fortifiante ; ni par le rite des pains et l'intention *ob frugum euentum*, qui ne confie pas l'avenir à un dieu agraire, mais remercie le dieu guerrier de sa protection passée. Il reste un argument d'un tout autre ordre, qu'on pourrait qualifier d'arme absolue, car il revient à dire que, même inexprimée, même sans appui dans les textes, une intention fécondante est *a priori* probable, voire nécessaire, dans un rituel romain correspondant à l'aśvamedha.

L'aśvamedha en effet, bien qu'il soit essentiellement un sacrifice royal, ou plutôt, dans le sens qui a été précisé plus haut, impérial, ne manque pas de prières et de rites se référant de façons diverses à la fécondité. Tantôt dans des ensembles tripartis – car, avec l'emphase ordinaire des théories védiques, l'aśvamedha « donne tout ». Ainsi dans la strophe 22 et dernière de *RV* I, 162¹, qui magnifie le cheval du sacrifice, on trouve analysé ce « tout » selon les trois fonctions :

*sugávyam no vājī svásvyam punśāḥ
putrān utá viśvāpūsaṃ rayīm
anāgāstvām no āditiḥ kṛṇotu*

ksatráṃ no áśvo vanatām haviṣmān

Que le coursier nous procure de beaux bœufs, de beaux chevaux, des fils mâles et la richesse (*rayim*) qui nourrit pleinement ! Qu'Aditi fasse pour nous innocence de péché (*anāgāstvām*) ! Que le cheval garni d'offrandes gagne pour nous le *kṣatrá* !

Tantôt dans des scènes qui sont spécifiquement orientées vers cet aspect de la troisième fonction, et dont la plus célèbre est, juste après la mise à mort du cheval par suffocation, l'accouplement simulé de la reine, *mahiṣī*, et du cadavre encore chaud. Pendant ce simulacre, les principaux prêtres échangent successivement des stances obscènes avec une jeune fille et avec les quatre épouses du roi présentes au sacrifice. Les deux partis s'interpellent chaque fois par les mots : « Hé ! hé ! Une Telle ! » – « Hé ! Hé ! Un Tel ! » Voici, dans la traduction de P.-E. Dumont, le début de cette petite comédie² :

L'adhvaryu adresse des paroles injurieuses à la jeune fille, en disant : « Jeune fille ! Hé ! hé ! jeune fille ! Cette petite oiselle qui s'agite en faisant āhalak – le pénis frappe dans l'ouverture et la vulve l'engloutit, en faisant un bruit de gargouillement. »

La jeune fille réplique : « Adhvaryu ! Hé ! hé ! adhvaryu ! Ce petit oiseau qui s'agite en faisant āhalak est comme ta bouche quand tu veux parler. Adhvaryu, ne nous adresse pas la parole ! »

Le brahman adresse des paroles injurieuses à la reine, en disant : « Mahiṣī ! Hé ! hé ! mahiṣī ! Ton père et ta mère montent au sommet de l'arbre. En disant : ' Je passe ', ton père a secoué son poing (= *penis caput*) dans la fente ! »

Les cent suivantes de la reine répondent : « Brahman ! Hé ! hé ! brahman ! Ta mère et ton père jouent au sommet de l'arbre, comme ta bouche quand tu veux parler. Brahman, ne bavarde pas ! »

L'udgātar adresse des paroles injurieuses à la favorite (*vāvātā*), en disant : « Vāvātā ! Hé ! hé ! vāvātā ! Lève-la haut, comme quelqu'un qui porte un fardeau sur la montagne ! Et que le milieu de son corps prospère, comme quelqu'un qui vanne par un vent frais ! »

Les cent suivantes de la favorite répondent : « Udgātar ! Hé ! hé ! udgātar ! Lève-le haut, comme quelqu'un qui porte un fardeau sur la montagne ! Et que le milieu de son corps se remue, comme quelqu'un qui vanne par un vent frais ! »

Et il en est ainsi jusqu'à la fin. Alors les servantes de la reine relèvent leur maîtresse, en pensant : « Puissions-nous, par des paroles de toute sorte, obtenir tout ce que nous désirons ! »

Le rituel du Cheval d'Octobre, concède-t-on, n'impose rien de tel à la *regina sacrorum* ni à aucune des *flaminicae*, mais l'insistance des Indiens à mêler la sexualité et la fécondité au sacrifice du cheval ne prouve-t-elle pas qu'il y a une affinité profonde, essentielle, impérieuse entre un tel rituel et ces préoccupations ? D'ailleurs la même association ne s'observe-t-elle pas chez d'autres peuples où le sacrifice du cheval joue un grand rôle, rattaché non pas au pouvoir d'un roi, mais à celui d'un chamane ? M. Mircea Eliade a rappelé les éléments érotiques qui accompagnent la cérémonie chez les peuples turcs de Sibérie³, rapprochement d'autant plus intéressant que c'est certainement par la Sibérie que les Indo-Européens ou leurs ancêtres ont appris à se servir du cheval...

... Chez les Koumandes de la région de Tomsk, le sacrifice du cheval comporte aussi une exhibition de masques et le phallus de bois porté par trois jeunes gens : ceux-ci galopent avec le phallus entre les jambes « comme un étalon » et touchent les assistants. Le chant qu'on entonne à cette occasion est nettement érotique.

Chez les Téléoutes, quand le chamane, pendant l'ascension de l'arbre, arrive sur le troisième *tapy* (étages du monde invisible), les femmes, les jeunes filles et les enfants quittent la place et le chamane commence un chant obscène, qui rappelle celui des Koumandes ; le but est de fortifier sexuellement les hommes. Ce rite trouve des parallèles ailleurs (Caucase, Chine ancienne, Amérique, etc.) et son sens est d'autant plus explicite qu'il s'intègre dans le sacrifice du cheval, dont la fonction cosmologique (renouvellement du monde et de la vie) est bien connue.

Alors, est-on prêt à conclure, même si notre courte information sur le Cheval d'Octobre n'en signale pas, on est fondé à penser que des intentions de fécondité étaient présentes dans le rituel romain...

La méthode comparative ne permet cependant pas de conclure ainsi du possible au réel et de telles extensions analogiques ne sont pas recevables. Est-ce à dire que la scène de l'accouplement fécondant d'une femme avec le cadavre d'une victime mâle soit inconnue à Rome ? Non, seulement elle est incorporée non pas au rituel primitivement royal de l'October Equus, mais au rituel dont la partie royale, nous l'avons vu, correspond au *rājasūya* comme l'October Equus correspond à l'*aśvamedha*, les Lupercales⁴ ; et incorporée à la partie de ce rituel, la course des Luperques, qui, à en juger par la tentative de couronnement de 44 et par le

murmure hostile qui l'accueillit, avait justement hébergé ce qui est le propre du rājasūya, la fabrication d'un roi. On connaît la scène : les Luperques, à peu près nus, courent autour du Palatin en brandissant des lanières faites du cuir des boucs sacrifiés et ils en frappent les femmes qu'ils rencontrent ou qui s'offrent à leurs coups ; ils leur assurent ainsi la fécondité⁵. On connaît aussi le mythe de fondation, tel qu'Ovide le raconte (*Fast.*, 2, 425-452) : après l'enlèvement des Sabines, les dieux infligent une stérilité presque totale aux femmes 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 et la déesse fait entendre sa voix à travers les arbres :

« *Italidas matres, inquit, sacer hircus inito !* »

« Qu'un bouc consacré pénètre les femmes d'Italie ! »

Devant cet ordre monstrueux, les Romains sont dans la perplexité : comment accepter que leurs femmes soient « pénétrées » (cf. Inuus) par un bouc, même consacré, même *sisacer hircus* est la bonne lecture et non pas l'autre, *caper hirtus* ? Un devin d'Étrurie résout l'énigme : il immole un bouc, découpe la peau en lanières, dit aux jeunes femmes d'offrir le dos à ses coups, et, à la dixième lune, les couples se trouvent encombrés de postérité.

On peut donc penser que Rome a conservé une conception comparable à celle qui soutient le scénario obscène de l'aśvamedha, en l'affectant à un autre des rituels royaux, au rituel initial. Ce n'est là, bien entendu, qu'une hypothèse, et il se peut aussi que la fécondation pittoresque à laquelle se livrent les Luperques soit à rattacher directement, sans référence au *regnum*, à l'idéologie de la fête : réoccupation éphémère de la Ville par les puissances élémentaires que couvre le nom de Faunus, rénovation de la société et de son habitat par une confrérie rustique, sauvage.

Le scénario obscène de l'aśvamedha a donné lieu à d'ingénieux travaux comparatifs : on lui a cherché des équivalents chez divers peuples européens, notamment en Scandinavie et en Irlande. Il ne semble pas qu'aucun doive être retenu.

Il y a un demi-siècle, M. Franz Rolf Schröder a rapproché l'« Épisode de Völsi », récit norvégien conservé dans la Saga d'Olaf le Saint, le roi .convertisseur⁶. De fait, par sa forme littéraire, le poème qui fait l'armature de cette scène ressemble aux strophes, obscènes et satiriques, qu'échangent les « femmes royales » et les prêtres dans l'aśvamedha. Mais les circonstances sont très différentes. Völsi, ou « le » Völsi, un pénis de cheval desséché et naturalisé, n'est qu'un talisman que conserve une famille de paysans encore païens, comparable donc, comme on l'a montré par la suite, aux talismans norvégiens décrits de nos jours, notamment le petit bonhomme « Gudmund ». Une fois l'an, la famille se rassemble avec les domestiques et chacun récite une strophe du poème en tenant le membre du cheval. A la fin, le roi Olaf, qui a assisté incognito à l'exhibition, jette le Völsi aux chiens. On peut lire maintenant ce *Völsapátttr* dans l'élégante traduction de M. Régis Boyer⁷. En voici quelques fragments :

... Le fils du fermier s'en saisit, éleva Völsi et le jeta à sa sœur en disant une strophe :

6. « Qu'on porte le fouilleur
aux fiancées,
elles veulent mouiller
le branlant ce soir !
Que le Seigneur des flots⁸
accepte cette offrande !
Et que la fille de la maison
attire à soi Völsi ! »

Elle n'y était pas disposée, mais elle dut pourtant suivre la coutume de la maison. Elle le prit légèrement et en hésitant, et dit :

7. « A Gefjón⁹ je jure
et à tous les dieux
que c'est contre mon gré
que je touche la rouge queue serpentine !
Que le Seigneur des flots
accepte cette offrande !

A présent, que l'esclave, en confiance,
palpe Völsi ! »

L'esclave le saisit et dit :

8. « Pour une journée d'esclave
une miche de pain
me serait bien meilleure
que Völsi !
Que le Seigneur des flots
accepte cette offrande !
Que la serve à présent presse
avec confiance Völsi ! »

La serve le prit très cordialement, l'attira à soi et le caressa en disant :

9. « Certes point ne serais
injuste envers celui-ci,
si tous deux couchions
et festoyions ensemble !
Que le Seigneur des flots
accepte cette offrande !
Grím, notre hôte,
prends à présent Völsi ! »

On voit que l'épisode de Völsi n'a aucun rapport avec l'acquisition ni le développement du pouvoir royal. Tout au plus l'analogie du poème indien et du poème scandinave peut-elle donner à penser que le premier est une adaptation particulière, insérée dans un rituel royal, d'un type de composition littéraire déjà indo-européen. Mais cela même ne s'impose pas¹⁰.

M. Franz Rolf Schröder a aussi rappelé, dans le même article, un chapitre de la *Topographia Hibernica*¹¹ où Giraud de Cambrie (mort en 1220), décrit avec d'amusantes précautions oratoires un rite « très barbare et abominable », que pratique à l'extrême nord de l'Irlande une peuplade du « Kenelcunnil » (irl. *Tír Cenel*) quand il lui faut se donner un roi (« *de nouo et enormi regni et dominii confirmationis modo* ») :

... Est igitur in boreali et ulteriori Ultoniae parte, scilicet apud Kenelcunnil, gens quaedam quae barbaro nimis et abominabili ritu sic sibi regem creare solet. Collecto in unum uniuerso terrae illius populo, in medium producit iumentum candidum. Ad quod sublimandus ille non in principem sed in

beluam, non in regem sed exlegem, coram omnibus bestialiter accedens, non minus impudenter quam imprudenter, se quoque bestiam profitetur. Et statim iumento interfecto, et frustatim in aqua decocto, in eadem aqua balneum ei paratur. Cui insidens, de carnibus illis sibi allatis, circumstante populo suo et conuescente, comedit ipse. De iure quoque quo lauatur, non uase aliquo, non manu, sed ore tantum circumquaque haurit et bibit. Quibus ita rite, non recte completis, regnum illius et dominium est confirmatum.

Il y a, dans l'extrême nord de l'Ulster, près de Kenelcunnil, une certaine peuplade chez qui le roi est créé selon un rite extrêmement barbare et abominable. Tout le peuple de ce territoire se réunit en un même point, puis on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Celui qui va être élevé au rang non de chef, mais d'animal sauvage, non de roi, mais de hors-la-loi, accomplit alors un acte de bestialité aux yeux de tous, avec autant d'impudeur que de sottise, déclarant par cela même qu'il est, lui aussi, une bête. La jument est aussitôt tuée et découpée en morceaux qui sont cuits dans l'eau et, dans la même eau, un bain est préparé pour le roi. Pendant qu'il y est assis, des morceaux de viande lui sont présentés et il en mange lui-même entouré de son peuple qui en mange avec lui. Du bouillon dans lequel il se baigne, il puise et boit de tous côtés sans se servir d'un vase ni de ses mains, mais seulement avec la bouche. Quand tout cela est accompli, conformément au rite mais non à la morale, sa royauté et sa souveraineté sont établies.

Un grand nombre d'études ont été consacrées à cette pratique singulière, propre à un canton reculé de l'Irlande. Presque toutes se rangent à l'avis de M. Schröder et reconnaissent là l'équivalent de la scène érotique de l'aśvamedha, qu'elles reportent du même coup à l'antiquité indo-européenne. Seule M^{me} Françoise Le Roux, dans un article d'*Ogam* (1963), a fait une discussion rigoureuse de cette thèse et a conclu en la rejetant¹². Je pense qu'elle a raison. La composition des deux scènes, l'intention des deux rois, la conduite des deux peuples sont entièrement différentes. Voici comment je comprends ce texte, qui comporte d'ailleurs, sur un point important, une certaine incertitude.

Je précise au maximum, avec valeur sexuelle, les expressions discutées, *accedens bestialiter, se quoque bestiam profitetur* : Giraud fait entendre, avec des mots de pénitentiel, qu'il y a effectivement péché de sodomie majeure, accouplement du roi et de la jument. Mais, même ainsi comprise, comment cette scène pourrait-elle être un rite de fécondité ? Si l'on conçoit que, dans la mimique de l'aśvamedha, le cheval mort, mais encore chaud et entier, soit censé féconder une femme qui restera vivante, autant on résiste à l'idée que le roi prétende féconder une jument qui, aussitôt après l'acte, sera non seulement tuée, mais coupée en morceaux, et mangée.

On pense plutôt à un rite de communion : la semence du mâle, en tout lieu, n'est pas seulement un des éléments de la conception, mais aussi un réceptacle de force, et de force personnelle ; par l'intermédiaire de la jument, le peuple – ce *populus* contient certainement surtout les hommes du canton – absorbe la force virile du roi, dont le roi lui-même, en se baignant dans le bouillon et en participant au festin, ne laisse rien perdre. La jument est à la fois un relais et un multiplicateur qui permettent à une foule de participer à la liqueur royale que l'accouplement a déposée en elle et qui, bue par chacun à la source, épuiserait rapidement le roi. Elle constitue aussi par elle-même un précieux complément au régal, l'espèce « cheval » étant apte à fournir aux communians un beau capital de vigueur et de vertu guerrières. Après quoi le roi se trouve uni au peuple par un lien à la fois matériel et mystique qui lui confère, du même coup, un rôle de mâle supérieur, de chef : *regnum illius et dominium est confirmatum*. En somme, plutôt que la scène érotique de l'aśvamedha, le rituel irlandais rappelle certains usages de la Chine ancienne et de l'Asie du Nord qui avaient retenu l'attention de Marcel Granet : il arrivait par exemple que le prince héritier ne prît possession de son nouveau rang qu'après avoir « bu le bouillon de son père ».

Le domaine celtique ne participe donc pas au parallélisme de l'aśvamedha et de l'October Equus¹³. Ce parallélisme cependant reste trop précis et trop continu pour ne pas résulter d'un héritage commun ; simplement, les divergences que révèle la comparaison, comme la présence dans l'Inde et l'absence à Rome de l'élément sexuel, ne sont pas arbitrées par un troisième témoin.

¹ Les deux hymnes consécutifs du RgVeda concernant l'aśvamedha sont certes beaucoup plus anciens que le rituel minutieusement décrit dans les traités liturgiques et l'on peut penser que, dans l'intervalle, le rituel s'est considérablement enrichi. Mais on n'a pas le droit de considérer comme des adjonctions tout ce qui n'est pas présent, en clair ou par allusion, dans les deux hymnes : les poètes ne décrivaient pas, n'avaient pas à décrire les rituels.

² *L'aśvamedha*, 1927, p. 180-181 (§§ 517-523).

³ *Le chamanisme*, 1951, p. 86-87.

⁴ Ci-dessus, p. 157-160.

5 Ci-dessus, p. 157.

6 P. 312 de « Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer », *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 16, 1927, p. 310-312.

7 *Les religions de l'Europe du Nord*, 1974, p. 78-83. La première partie du livre, p. 9-609, de R. Boyer, est « Eddas et textes eddiques » ; la seconde partie, p. 611-749, de la regrettée Evelyne Lot-Falck, est « Textes eurasiens ».

8 Note de R. Boyer : « *Mörnir* en islandais. Pourrait être apparenté à *mörn* 'mer'. Le dieu ainsi désigné pourrait être Freyr. A. Ohlmarks (*Den glömda Edda*, Gebers, 1955, p. 257) fait remarquer qu'il pourrait y avoir un rapport entre ces flots et *ejaculatio liquida penis*. »

9 Déesse des vierges qu'elle protège et accueille dans l'autre monde.

10 En Italie, c'est le culte phallique de Liber (Lavinium) décrit par St. Augustin, *Civ. D.*, 7, 21, qui rappelle le plus la scène du Völvi : là non plus, il n'y a pas de rapport avec la royauté.

11 3, 25 = *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* 21 (= *Giraldi Cambrensis opera* 5), 1867, p. 269.

12 « Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique », *Ogam* 15, 1 (mars 1963), p. 123-137 ; p. 132 : « Les mythologues n'auraient-ils pas pris les vessies pour des lanternes et le roi d'Irlande pour un obsédé de la *fecunditas* ? »

13 Ce qui n'empêche pas les rapports royauté-cheval d'être très importants dans les pays celtiques, mais sous d'autres formes. Un seul exemple, dont M^{me} F. Le Roux s'est beaucoup occupée : l'équivalence fonctionnelle de la Rhiannon (**Rigantona*-) des Mabinogion et de l'Epona gauloise. Cf. J. Puhvel « Aspects of Equine Functionality », *Myth and Law among the Indo-Europeans, Studies of Indo-European Comparative Mythology*, 1970, p. 159-172. Les faits baltiques (Jarovit) et de Russie Blanche (Jarilo) cités par V.V. Ivanov, *Information sur les sciences sociales* 7 (5) 1969, p. 100 (résumant en français un article des *Učenyje zapiski Tartuskogo universiteta* 236, 1969, p. 44-75) attestent seulement l'utilisation rituelle et folklorique du cheval, sans rapport précis avec ce qui nous intéresse ici. Pour l'Iran, v. le programme d'études de G. Widengren, « La royauté de l'Iran antique », *Commémoration Cyrus*, I, *Hommage universel*, 1974, p. 84-89.

Theologica Minora

Introduction

La comparaison indo-européenne, mais aussi, une fois reconnus plusieurs grands cadres de la religion romaine, l'analyse directe des données ont permis d'éclairer quelques divinités que la recherche des cent dernières années avait ou négligées ou obscurcies. Parmi les figures de premier plan, Mars a été débarrassé – bien que les démonstrations soient sans cesse à reprendre, comme on l'a vu à l'occasion du Cheval d'Octobre – de l'uniforme agraire dont on l'avait affublé ; la définition primitive de Quirinus, puis ses développements ou gauchissements, vite contradictoires, ont été pour l'essentiel démêlés ; Vesta a été remise à sa place dans l'ensemble de la conception des feux (foci, arae ; incendia) ; Janus a été rétabli comme dieu de tous les commencements, et le rang éminent de Junon parmi les déesses justifié par d'autres considérations que son assimilation à Héra. Mais c'est surtout pour des divinités moins connues que des progrès ont été possibles, soit pour les tirer de leur mystère, soit pour les confirmer dans l'état civil que leur donnaient les anciens et que divers entraînements modernes récusait ou altéraient : c'est le cas de plusieurs déesses, notamment de Mater Matuta l'Aurore, d'Angerona patronne des jours les plus « étroits » de l'année, de la Mère-Dissolution Lua Mater, de Carna avec sa tâche alimentaire, de Feronia dans ses rapports ambigus avec la nature non domestiquée, des Abstractions féminines rattachées à divers dieux mâles, Nerio et Moles (de Mars), Virites sinon Hora (de Quirinus), Salacia et Venilia (de Neptune), Maia et Stata (de Vulcain). D'autres petites énigmes qui obligeaient à laisser ouvert plus d'un dossier ont été résolues : la dualité de Palès, sinon celle de Carmentis ; le ressort, différent en août et en décembre, du couple que forment Consus et Ops ; Genius, Vulcanus, enlevés l'un aux spéculations sexuelles, l'autre à de remarquables applications de la logique du glissement qui en faisaient à volonté le Tibre, un dieu de la végétation, un dieu fulgurant, un dieu souverain. Enfin des divinités sur lesquelles on renonçait à se prononcer ont pris corps : la fonction de Neptune a été précisée par l'identification d'un mythe historicisé de sa fête, et a donné un accès à la mystérieuse Furrina ; la place des Voltornalia dans le ferial a permis de restituer Voltumnus au monde des vents.

Il reste cependant quantité de divinités, et parmi les plus anciennes, pour lesquelles aucune prise n'a encore été trouvée : qu'est ce que Saturne ? Larenta ou Larunda ? Que patronnent les dieux ou déesses de plusieurs des flamines mineurs, comme l'énigmatique Falacer, dont nous ne savons que le nom, et cette Palatua dont on dit peut-être trop vite qu'elle doit le sien au Palatin ?

Les deux premiers des essais qui suivent prétendent clarifier un dieu et une déesse qui sont restés jusqu'à présent rebelles à l'interprétation, bien qu'ils aient suscité plusieurs hypothèses. Pour le sacrifice à (H) elernus, il suffit de lui appliquer le traitement qui a fait ses preuves avec les deux Palès, avec l'articulation des Opiconsivia et des Opalia, avec les Lucaria, les Furrinalia : une lecture attentive de ce que les traités des agronomes prescrivent comme travaux aux temps de l'année qui contiennent ces fêtes. Pour Vacuna, il suffit de ne pas couper son nom du seul contexte de quelque étendue où il figure, une Épître d'Horace.

Le troisième essai est une explication de texte dans laquelle on a essayé d'être l'honnête élève de grands maîtres : cet examen tout simple, mais complet, donne une solution non moins simple à des difficultés déjà anciennes concernant Fortuna.

5. De (H) elernus à Carna

La date du sacrifice fait à (H) elernus (Calendes de février), la filiation énoncée par Ovide entre (H) elernus et Carna, déesse qui préside à la transformation des aliments en chair et dont la fête (Calendes de juin) est dite Kalendae fabariae, permettent, par référence aux prescriptions des agronomes, de comprendre la fonction de ce dieu : il protège la fève de trois mois et généralement les plantes potagères de printemps. Son nom s'explique à partir de ce qui est, en latin classique, (h) olus, gén. (h) oleris « légume vert ; légume »¹.

Nous savons peu de choses du dieu (H) elernus et cette discrétion des textes est d'autant plus irritante qu'Ovide semble avoir été en état d'en dire davantage. Le témoignage le plus assuré se lit en effet au sixième livre des *Fastes*, dans le long développement dont est gratifiée la déesse Carna, honorée aux Calendes de juin et appelée aussi par le poète la « nymphe » Cranè ou Granè (105-107), qu'il transforme même ensuite, sans écrire le nom, en Cardea :

*Adiacet antiquus Tiberino lucus (H) elerni,
pontifices illuc nunc² quoque sacra ferunt.
Inde sata est nymphe...*

L'antique bois sacré de (H) elernus s'étend près du Tibre. Maintenant encore les pontifes portent là des offrandes. C'est de là qu'a été semée (ou : engendrée) une nymphe...

Helerni ou *Elerni* est la graphie la plus autorisée ; *Hilerni*, *Alerni*, *Averni* en sont des déformations aisément concevables³.

Se fondant sur ce texte du sixième livre, c'est aussi (H) *elerni* que les éditeurs rétablissent avec vraisemblance depuis le XVII^e siècle (Heinsius) au vers 67 du second livre des *Fastes*, dans un rapide catalogue de cultes célébrés aux Calendes de février : les lectures des manuscrits, *lucus Averni* (**alerni*) ou *Asyli* (*Asili*), sont en effet inacceptables puisque l'Averne est loin hors de Rome, en Campanie, et que le seul

lieu appelé Asyle se trouve ailleurs dans Rome, entre les deux sommets du Capitole. Il doit donc s'agir du *lucus (H) elerni* que 6, 105, place aussi au bord du Tibre :

Tunc quoque uicini lucus celebratur (H) elerni
qua petit aequoreas aduena Thybris aquas.*

C'est en ce jour aussi que, non loin de là [= du temple de Juno Sospita sur le Palatin], le bois sacré de * (H) elernus a sa fête, dans le quartier où passe le Tibre étranger dans sa course vers la mer.

Ces textes établissent un lien entre deux divinités de Calendes honorées à quatre mois d'intervalle, (H) elernus (1^{er} février), Carna (1^{er} juin), et ce lien est noté par l'expression sans doute volontairement équivoque d'Ovide : Carna-Cranè (Granè) est la « fille » de (H) elernus, ou bien, avec sa fonction, elle résulte de « semailles » faites ou protégées dans le lieu de culte de (H) elernus (*adiacet lucus..., inde sata est nymphe*). La première conception ne saurait appartenir à la plus vieille mythologie de Rome (*antiquus... lucus*) et ne peut être qu'un jeu grécisant, comme celui qui a fait de Carna elle-même une « nymphe ». La seconde conception est plus conforme au type de l'imagination romaine et s'accorde avec la fonction de Carna telle qu'elle a été élucidée dans un travail antérieur⁴.

Carna, en effet, dont le nom est à *caro* ce que *Flora*, par exemple, est à *flos*, préside à la transformation des aliments en chair, à « l'assimilation », à l'exploitation physiologique de tous les aliments, végétaux et animaux. Mais cette matière trop variée se résume, à sa fête, en deux échantillons, justifiés par Ovide comme étant les aliments les plus anciens et par Macrobe comme étant les plus nourrissants : le lard pour les viandes, la fève mélangée à du froment pour les plantes⁵. Et la fève est particulièrement caractéristique du culte puisque les Calendes de juin en ont reçu le nom de « Calendes des fèves », *Kalendae fabariae* :

On offre en sacrifice à Carna, écrit Macrobe (*Saturnalia*, I, 12, 33), de la purée de fèves et du lard, aliments qui contribuent plus que tout autre à donner des forces au corps. Comme les fèves mûres sont utilisées dans le culte de ce mois, les Calendes de juin sont aussi appelées vulgairement les « Calendes des fèves ».

En fait, les *fabae aduetae* utilisées au premier juin ont dû être récoltées dans la seconde partie de mai⁶, puisqu'il est par ailleurs prescrit par les agronomes de cueillir

ce légume pendant la lune décroissante⁷.

Quel rapport particulier la déesse des Calendes de juin, ainsi comprise, peut-elle avoir avec le dieu des Calendes de février⁸ ? Pourquoi Ovide dit-il que Carna-Cranè (Granè) est « originaire » du bois sacré de (H) elernus, y « fut semée », ou, à la grecque, que (H) elernus l'a procréée ? Un calcul facile donne la solution : la fève cueillie à la lune décroissante de mai est la *faba trimestris*, semée trois mois plus tôt en février – et semée, selon une prescription symétrique, dans les derniers jours de la lune croissante².

Les agronomes romains n'estiment guère cette « fève de printemps¹⁰ ». Voici ce qu'en dit Columelle (2, 10, 9), après avoir affirmé que la bonne saison pour semer la fève est l'automne tardif :

Passé le solstice d'hiver, les semailles ne se font pas avec grand succès, mais le pire moment est le printemps. Il existe cependant une fève dite trémoise (*trimestris*), qui se sème en février et qui exige un cinquième de grains de plus que les ensemencements faits à la bonne saison (*matura*). Mais elle ne produit que de petites tiges et peu de gousses. Aussi ai-je entendu de vieux paysans dire et répéter qu'ils préféreraient les simples tiges de la fève de saison aux grains de la fève trémoise.

Cette culture de printemps existait cependant et Columelle lui-même, au chapitre précédent (2, 9, 8), s'était montré moins dédaigneux – à condition toutefois qu'on choisît bien l'espèce tard semée :

Malgré une opinion répandue, il n'y a pas de semence qui soit, par nature, trémoise : toute semence, utilisée en automne, produit davantage. Néanmoins certaines réussissent mieux que d'autres, parce qu'elles supportent les températures printanières. C'est le cas, par exemple, du froment *siligo*, de l'orge galate, du blé *alicastrum* et de la graine de fève marse...

Il se peut aussi que la culture printanière ait rencontré plus de faveur dans les temps reculés, quand se sont constitués les cultes qui nous intéressent ici, ceux de la *prisca dea* de juin et de son *antiquus* précurseur de février.

Quoi qu'il en soit de ces jugements et préférences, nous constatons une articulation cultuelle recouvrant un rythme de la nature : les fèves de trois mois semées à la fin de la « lune croissante » de février se récoltent à la « lune

décroissante » de mai et deux divinités, attachées toutes deux aux Calendes avec les valeurs ominales que comporte ce jour, protègent, l'une, (H) elernus, l'ensemencement imminent du légume et l'autre, Carna, l'usage alimentaire qui commence à en être fait. De même que le culte de Carna annonce la prochaine transformation du légume en chair, le culte de (H) elernus, quatre mois plus tôt, annonce la prochaine transformation de la semence en légume.

On comprend aussi pourquoi (H) elernus porte ce nom.

Carna, je l'ai rappelé, tout en mettant la fève à l'honneur dans les rites, patronne l'ensemble de la nourriture, animale et végétale, et l'ampleur de son domaine s'exprime sans doute, quant au règne végétal, par la règle qui impose de joindre, dans l'offrande chaude, le froment, *far*, à la fève (Ovide, *Fast.*, 6, 170) :

mixtaque cum calidosit faba farre..

Symétriquement, le dieu qui opère au premier temps du processus alimentaire, le dieu des Calendes de février, n'a pas seulement à prévoir, pour son mois, le début de la germination de la *faba trimestris* : *hoc mense serendum omne trimestrium genus*, dit Palladius, 3, 2. Et si l'on parcourt dans Columelle le chapitre sur l'horticulture (II, 3), on y voit en outre que le chou et la laitue, l'artichaut et la roquette, le cresson alénois, le coriandre, le cerfeuil, l'anet, le panais, le cervis, le pavot, peuvent être semés, certes, autour des Calendes de septembre, mais plutôt en février, *melius ante Kalendas Martias Februario*. Et ce n'est pas tout : *mense Februario* on mettra en terre, soit comme plante soit comme semence, la rue et l'asperge, l'oignon et le poireau, la « racine de Syrie », la rave, le navet... (Cf. Palladius, 3, 24.)

Il semble donc naturel de rapprocher (H) *elernus* du nom générique (*h*) *olus*, pl. (*h*) *olera*, « légume, plante potagère », anciennement *helus*, *helusa* au témoignage de Verrius Flaccus (Paul p. 89 L¹ = 221 L²)¹¹ et sans doute, plus anciennement encore, avec alternance vocalique, **helus*, **helesa*. Le sens originel de ce mot est « plante verte » : il provient de la racine indo-européenne qui a donné le grec χλόη « gazon, herbe tendre », le v.-slave *zelenŭ* « vert » (et le russe *zelen'* « légume, herbe

potagère »), etc.¹². Les derniers phonèmes de (H) *elernus* peuvent s'expliquer de plusieurs manières¹³. La plus simple est de partir d'un dérivé de (h) *elus*, * (H) *elesino-*, qui aurait subi la même syncope que, par exemple, *ornus* « orne », de **osino-* (cf. v.-slave *jasen*)¹⁴.

Je terminerai par trois remarques.

1. Du précieux commentaire que M.J.-B. Pighi vient de faire des données de ce problème dans son édition des *Fastes* (*Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*, 1973, vol. II, p. 62-63), on pourrait tirer la matière d'une difficulté. Le sanctuaire de Carna est situé sur le Caelius (Macrobe, *Saturn.* I, 12, 31) et le *lucus* de (H) *elernus* au bord du Tibre : que peut donc signifier l'expression d'Ovide : « Carna a été engendrée par (H) *elernus* » ou « provient par ensemencement du bois sacré de (H) *elernus* » ? Une telle filiation ne devrait-elle pas imposer des localisations cultuelles voisines, sinon contiguës, ou même cohabitation dans le même *lucus* ? Je ne le pense pas : si la cérémonie des Calendes de février concerne en effet l'ensemencement imminent des fèves trémoises, celle des Calendes de juin n'est pas en rapport avec la récolte de ces fèves, déjà faite, mais avec leur consommation, après récolte, transport et cuisson. Or, on peut manger un produit fort loin de l'endroit où sa matière première a été semée et récoltée : l'une des opérations touche à la vie de la plante, qui s'achève où elle a commencé, la seconde à la vie, animale et donc mobile, de l'homme. Ovide dit seulement, en poète, que la déesse qui donne à la purée de fèves sa vertu nourrissante et fortifiante et la transforme en « chair », est « la fille » du dieu qui a présidé à l'ensemencement de ces fèves.

2. L'explication de (H) *elernus* et de son rapport à Carna engage à préférer, pour le nom grec que reçoit cette déesse, l'initiale G, d'ailleurs plus abondamment représentée que C dans la tradition manuscrite. Certes, puisqu'il s'agit d'un mot artificiel qui est censé avoir été déformé en « Carna », « Cranè » semble d'abord préférable. Mais alors pourquoi Ovide n'a-t-il pas grécisé sans plus « Carna » en « Carnè » ? Pourquoi ce déplacement de *r* dans la première syllabe ? On allègue parfois κρήνη « source », sous une forme à moitié, mais à moitié seulement, dorienne, *κράνη ; M. Pighi, lui, choisit Crāniè, qui rappellerait κρανία ou κράνεια « corne » et ferait allusion aux branches du buisson épineux dont Ovide

parle ensuite à propos de la nymphe, « nempe Carna, dit mon savant collègue, arbuto et spina utitur (v. 155-165) ; totus igitur lucus [= le bois de (H) elernus] vires dedisse nymphae luci filiae (v. 103, 107) videtur ». Je crois qu'il y a une explication plus simple. Ovide a fait non pas un, mais deux à-peu-près sur « Carna ». L'un est Cardea, déesse du « gond », et nous vaut une idylle violente entre la nymphe et Janus, puis des rites (y compris les rameaux d'aubépine) qui concernent non Carna, mais, par le *cardo* (v. 127), la protection des portes domestiques. L'autre est de lecture incertaine, mais la majorité des variantes commence par *gra-*, non par *cra-* : à l'accusatif *grāmen* (*grammen*), *grānem* (*grannen*, *grangen*) ; le jeu de mots est donc soit avec *grāmen* « gazon », soit avec *grānum* « grain », et, puisqu'il s'agit avant tout de fèves aux Kalendae fabariae, la seconde explication paraît préférable ; je croirais volontiers que Grānè est simplement « le grain », mis au féminin et costumé en nymphe grecque. Dans ce genre de divertissement, les érudits de l'Antiquité n'avaient pas un respect sans limite pour les consonnes initiales ; témoin l'étymologie grecque que la déesse Flora revendique pour son nom bien latin dans la réponse qu'elle daigne faire au même enquêteur (Fast. 5, 195-196) :

« *Chloris* » eram, quae « *Flora* » uocor : corrupta latino
nominis est nostri littera graeca sono.

J'étais « *Chloris* », moi qui suis appelée « *Flora* » : du grec au latin, une lettre de mon nom s'est altérée.

3. L'intervention des pontifes dans le culte de (H) elernus – de quelque manière qu'on se le représente, car les expressions d'Ovide sont vagues (*illuc sacra ferunt, lucus celebratur*) – peut s'expliquer de deux manières. Les pontifes recueillaient normalement les cultes vieillis, sans prêtres titulaires : jusqu'à la restauration augustéenne, par exemple, ils administraient l'héritage des Arvales. D'autre part le ravitaillement de Rome était chose assez sérieuse pour que les *sacerdotes publici* eussent la charge d'en assurer les fondements religieux : ne s'intéressaient-ils pas aussi, par exemple, à l'Ops Consivia, à « l'Abondance engrangée » de la Maison du Roi ?

1 L'essentiel de cette étude a paru en anglais dans *Journal of Indo-European Studies*, I, 3, 1973 (*Papers on Italic Topics pres. to James W. Poultny*), p. 304-308.

2 Je ne crois pas qu'on puisse comprendre *nunc* comme « hoc eodem die, ce même jour dont je parle, premier juin ». Il serait étrange qu'un sacrifice à (H) elernus soit mentionné pour ce jour à propos de Carna avant qu'il ait été question du sacrifice à Carna elle-même.

3 V. les apparats critiques et les commentaires de F. Bömer aux deux passages, *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, 1947, I, p. 98 et 262-263 ; II, p. 86 et 348.

4 *Idées romaines*, 1969, p. 253-271 ; repris de *Revue des études latines*, 38, 1960, p. 87-98, et 39, 1961, p. 87-91.

5 V. le bon article « Bohne » (par Olck) dans la *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, III, 1899, col. 609-627 (notamment col. 614-616).

6 D'autres fèves plus tardives encore (*fabā serotica*) attendront un mois : la lune décroissante de juin, Columelle, II, 2, 50.

7 *Silente luna... ante lucem*, Columelle, 2, 10, 12 ; *luna minuente... ante lucem sane*, Palladius, 7, 3, 2.

8 Sur les variations dans les computs préjuliens, sur les rapports entre des rites liés évidemment à un état saisonnier et leur date fixe dans le calendrier, v. mes remarques dans *Mythe et épopée* III, 1973, p. 319-322, 331-337 (discussion de critiques de M^{me} Agnes Kirsopp Michels), et ci-dessus, p. 9-10.

9 Columelle, 2, 10, 10 *adhuc lunae crescente lumine* (le 15^e ou le 14^e jour de cette quinzaine ; cf. Palladius, 12, I, 3).

10 Le *uere fabis satio* de Virgile, *Georg.* I, 215, se rapporte à un autre climat, celui de la plaine du Pô. Il faut naturellement tenir compte aussi des « caprices » des saisons : Columelle, avant d'exposer par moitiés de mois son calendrier des travaux agricoles (II, 2, 3), admet, suivant les circonstances, une avance ou un retard d'un demi-mois. C'est sans doute aussi la raison de quelques divergences entre Columelle et Palladius : selon ce dernier, orge de Galatie semé en janvier ; en mars, quelques ensemencements maraîchers que Columelle prévoit pour février.

11 *Helus et helusa antiqui dicebant quod nunc holus et holera*.

12 On exagérerait à peine l'articulation des deux cultes en disant que (H) elernus fait passer le futur aliment du sombre au vert et que Carna fait passer l'aliment consommé du vert végétal au rose, à l'« incarnat », du teint : cf. Cranè (Granè) rendant les couleurs à l'enfant blafard, épuisé par les Stryges (Ovide, *Fast.* 6, 168 : *et rediit puero, qui fuit ante, color*), et le legs fait par un Romain de Pannonie à un *Collegium fabrum* à charge *uti rosas Carnar (iis)* ducant (*CIL* III, 3893, avec mon commentaire, *Idées romaines*, p. 257).

13 On peut aussi penser à la manière dont on interprète d'ordinaire *cauerna* en regard de *cauus* « Creux » : on allègue une forme suffixée en *r*, du type grec κύ-αρ « trou » (cf. *nouerca* expliqué par référence à grec νε-αρός arm. no-r) ; justement des dérivés en *r* de la racine * *ghel* sont bien connus, mais hors du latin et avec des significations déplaisantes : grec χολ-έρ-α (de χόλη « bile »), v. irlandais *gal-ar* « maladie (en général) » (cf. gallois *gal-ar* « douleur »). On peut aussi supposer une influence analogique de la finale du nom de *Carna*, déesse si étroitement articulée au dieu ; ou admettre un pseudo-suffixe fabriqué par « fausse perception » à partir des nombreux mots en *-e-r-no-*, avec *er* légitime (*aeternus*, etc. ; cf. *lucerna*, *Lauerna*, *Auernus*). Bien qu'il ne concerne pas (H) elernus, on consultera sur l'élément *-erna* et ses multiples valeurs l'article de R. Heine,

« *Cavum und caverna* », *Glotta* 49, 1971, p. 266-289 (notamment 276). Je ne comprends pas K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 434, n. 1 : « Das Suffix führt auf einen Orts- oder Flussnamen. »

14 Il est plus que douteux qu'il faille remplacer l'étrange *aeterno* par *Elerno* dans Paul p. 83 L¹ = 212 L² : *furuum bouem, id est nigrum, immolabant * aeterno*. Certains ont déduit de la phrase ainsi corrigée qu' (H) elernus était une divinité infernale. Cette conclusion devrait être nuancée : l'*Unterwelt* de (H) elernus est superficielle, se limite à l'épaisseur de terre sous laquelle sont enfouis et germent les grains. Mais cela pourrait en effet suffire à justifier une victime noire et (H) elernus ne serait pas la seule divinité de ce niveau à présenter des traits « infernaux » : non par la couleur de ses victimes, mais par l'emplacement du *mundus* et par certains usages funéraires, c'est notamment le cas de la protectrice de toute « croissance », de l'associée de Tellus, Cérès. Personnellement, je lirais plutôt *Auerno* dans la phrase de Paul, avec le sens (poétique ?) : « aux divinités des Enfers », ce qui ramènerait la glose à une doctrine courante (G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd., 1912, p. 413, n. 6). J.-B. Pighi pense pouvoir sauver *aeterno*, ou plutôt *Aeterno*, dans lequel il reconnaît l'entité dont Jean le Lydien, *De mensibus* 4, 1, signale qu'elle avait à Rome une fête, ἑορτὴν Αἰῶνος, le 5 janvier (*Fasti*, vol. II, p. 63) ; sur le dieu Aeternus (à l'époque impériale), v. Wissowa, *op. cit.*, p. 365, n. 2.

6. *Vacuna*

Toutes les données que nous avons sur Vacuna et sur son culte engagent à voir en elle la déesse à qui est confié le retour d'un absent et, en attendant, le maintien de sa place au foyer. Les deux derniers vers de l'Épître I, 10, d'Horace, seule attestation littéraire du nom, se découvrent ainsi pleins de sens¹.

Une récente monographie a rappelé l'attention sur la mystérieuse déesse *Vacūna* (A.L. Prodoscimi, « Etimologie di teonimi : Venilia, Summanus, Vacuna », *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, 1969, II, p. 795-801). Je ne pense pas que la thèse ni la méthode en soient recevables, mais les éléments du dossier s'y trouvent commodément réunis. Il tient d'ailleurs en quelques lignes. Ce sont :

1. Un vers d'Horace, à la fin d'une *Épître* (I, 10, 49). Quatre mots enseignent que la déesse avait, près de la maison du poète, dans la Sabine, un sanctuaire, *fanum*, qualifié de *putre* « délabré ».

II. Des notes mises à ce passage par les commentateurs d'Horace, Porphyrion et le pseudo-Acron. La première déclare : *Vacunain Sabinis dea*, « Vacuna, déesse chez les Sabins » ; la seconde, plus modestement : *Vacunam apud Sabinos plurimum cultam*, « Vacuna est surtout honorée chez les Sabins » ; et toutes deux énumèrent les *interpretationes* auxquelles a donné lieu cette divinité « dont la conception est incertaine », *quae sub incerta specie est formata* (Porph.) :

1. Porphyrion : *Haec quidam Bellonam, alii Mineruam, alii Dianam dicunt*, « certains disent qu'elle est B., d'autres M., d'autres D. »

2. Acron : a) *Vacunam alii Cererem, alii deam « uacationis », alii Victoriā, qua fauente « curis uacamus »* ; b) *Vacunam apud Sabinos plurimum cultam quidam Mineruam, alii Dianam putauerunt* ; c) *nonnulli etiam Venerem esse dixerunt* ; d) *sed Varro primo Rerum Diuinarum Victoriā ait quod ea maxime hi gaudent « qui sapientiae uacent »*. C'est-à-dire : « a) les uns disent qu'elle est Cérès, d'autres la déesse de la 'vacance', d'autres la Victoire dont la faveur 'évacue' nos soucis ; b) Vacuna, qui est surtout en honneur chez les Sabins, les uns ont pensé qu'elle était Minerve, d'autres Diane ; c) quelques-uns même ont dit qu'elle était Vénus ; d) mais Varron, au premier livre des *Res diuinae*, dit qu'elle est la Victoire parce que c'est cette déesse plus que toute autre qui fait la joie de ceux qui souhaitent avoir du temps pour la sagesse. »

III. Deux vers du sixième livre des *Fastes*. Après avoir rappelé (305-306) à propos de Vesta que, dans les temps anciens, l'usage était de s'asseoir ensemble sur des bancs *ante focos*, devant le foyer, et que l'on croyait que les dieux venaient familièrement près de la table des hommes, Ovide ajoute (307-308) :

*Nunc quoque cum fiunt antiquae sacra Vacunae
ante Vacunales stantque sedentque focos.*

Aujourd'hui encore, quand un culte est rendu à l'antique Vacuna, (les hommes) se tiennent, debout ou assis, devant le foyer, *focos*, *Vacunales* ;

et il conclut (309-310) :

Quelque chose a subsisté jusqu'à nous de cet usage des ancêtres : un plat bien nettoyé présente à Vesta les mets qu'on lui adresse.

IV. Quatre ex-voto à Vacuna, trouvés en territoire sabin. Deux seulement, tous deux de Poggio Fidoni, indiquent un motif (*pro* : « pour obtenir » ou « en remerciement de ») :

CIL. IX 4751 (Dessau 3486) : Pro reditu L. Acesti ex Africa uoui Vacunae Aredia Daph (ne) et C. Pomponius ;

CIL. IX, 4752 (Dessau, 3485) : ...]esuuius Modestus Vacun[ae pro] ualetudine pat[ris] u. [s.].

Ce dossier donne lieu aux remarques suivantes :

II, III, IV. Les gloses à Horace (II), confirmées par Horace lui-même (I) et par les inscriptions (IV), enseignent que la déesse était particulièrement honorée dans la Sabine, mais Ovide (III) parle d'elle comme d'une vieille déesse romaine. Sans doute s'agit-il d'une divinité commune, de toujours, aux deux peuples, comme il semble en avoir existé beaucoup, malgré le parti pris sabinisant de Varron.

II. Les gloses à Horace montrent que le travail d'interprétation, ou plutôt d'assimilation, des érudits romains avait abouti à des résultats divergents et, pris littéralement, incompatibles :

1. Porphyryon, qui parle seulement de la Sabine (II, 1), ne donne qu'une liste de trois noms, Bellona, Minerva, Diana, dont les deux derniers se retrouvent, seuls et avec le même ordre, dans la phrase de la fiche composite d'Acron où il est justement question de la Vacuna sabine :

2. Victoria est présente deux fois dans Acron (II, 2, a et d), avec deux explications, évidemment vaines, à partir de *uacare* ; la deuxième mention semble signifier que Varron n'admettait pas d'autre équation que Vacuna = Victoria.

3. Dans *deam uacationis* (Acron : II, 2, a), *uacatio* a certainement une valeur plus large que le verbe *uacare* dans l'interprétation qui suit immédiatement, *Victoriam qua fauente curis uacamus* : il doit s'agir de toutes les formes et applications de la notion de *uacatio* ; mais sans doute n'est-ce là encore qu'une induction étymologique de quelque érudit.

4. Cérès et Vénus (Acron : II, 2, a et c) ne sont données chacune que dans une liste ; la manière dont est introduite Vénus (*nonnulli etiam*) semble indiquer que cette opinion est considérée comme rare et hardie.

III. Outre l'antiquité romaine de Vacuna, les deux vers d'Ovide, avec leur contexte immédiat, enseignent deux choses :

1. Vacuna est une déesse domestique, liée au foyer : *focus, foci* n'a pas d'autre emploi ni localisation ; elle n'est d'ailleurs mentionnée par Ovide que dans le développement sur les Vestalia de juin, au cours des quelques vers qui concernent la Vesta privée, celle du foyer domestique.

2. Des offrandes lui sont faites occasionnellement dans une forme archaïque, les membres de la famille (il ne peut s'agir que d'eux) étant debout ou assis *ante Vacunales focos* et associant la déesse à leur assemblée selon la coutume ancienne (*olim mos erat... nunc quoque*).

Comme toujours, l'exégèse doit partir, non des confuses *interpretationes* des érudits anciens, mais des données cultuelles : le terme technique *Vacunales foci*, les usages, les intentions. Et ces données suffisent à indiquer la fonction de la déesse : quand un membre (important ?) de la famille est durablement absent, dans les périls que comporte une entreprise difficile ou lointaine (*pro reditu... ex Africa*), ou quand il risque d'être emporté par une maladie (*pro ualetudine patris*), sa place dans la maison, sa famille même, sont provisoirement et peuvent devenir définitivement *uacuae*, c'est-à-dire qu'il leur manque celui qui devrait être présent, et le foyer de la maison, le *focus*, les *foci* (puisque le pluriel poétique est fréquent) sont, religieusement parlant, *Vacunales*, c'est-à-dire confiés à une entité *Vacuna* ; non point « déesse de l'absence » abstraite, ce qui n'aurait pas grand sens, mais déesse active, chargée (*pro...*, *pro...*) de faire en sorte que cette absence se termine heureusement, que le vide soit rempli par son occupant normal, que la famille

traverse sans dommage l'épreuve qu'est la privation de son membre et ne devienne pas autre chose, *familia funesta*².

Quant à la forme³, le rapport de *Vacūna* à *uaciuos* (*uociuos*), *uacuos*, peut être de deux sortes : ou bien, *uacuos* étant adjectif, il est celui de *Fessōna*, *Orbōna* (avec allongement de *o* thématique) à *fessus*, *orbis* ; ou, moins probablement, *uacuom* étant pris substantivement, il est celui de *Bellōna* à *bellum*. Chacun de ces noms désigne une entité chargée de faire traverser aux hommes une situation désagréable ou dangereuse, la fatigue, la perte d'un parent proche, la guerre ; ici, l'absence ou plutôt la crise causée, chez ceux qui restent, par l'absence d'un des leurs.

Quant au sens, il n'est besoin que de rappeler la différence, fondamentale bien qu'elle soit quelquefois estompée dans l'usage, entre les deux adjectifs qui signifient « vide » : *inanis*, absolu, qui est de l'ordre de la substance, du poids, et *uacuos*, relatif, qui implique manque de quelque chose ou disponibilité pour quelque chose. *Inanis* aussi a une valeur religieuse, rituelle, mais entièrement négative. J'en ai traité plus haut⁴ à propos du *culmen inane fabae*, symbole du néant, moyen de l'anéantissement, qui entre dans la formule de la fumigation des Parilia, par laquelle les souillures de toute une année pastorale sont volatilisées. La *uacuitas*, elle, est l'état de= ce qui a été rempli et qui peut ou doit être rempli de nouveau⁵, soit par le retour de son ancien contenu, soit par un autre, de même nature. Il s'agit ici de la place laissée « vacante », fâcheusement disponible, au foyer.

Ce vide, on le veut provisoire : c'est à cela que *Vacuna* doit d'abord pourvoir dans un délai raisonnable, ou par-delà⁶. Mais du même coup, elle protège la famille *uacua* contre une erreur d'appréciation, contre la résignation, avec les risques, l'embarras religieux – pour ne pas parler des imbroglios juridiques – qui pourraient en résulter. Qu'on relise la cinquième *Question Romaine* de Plutarque : un homme réputé mort en terre étrangère et confirmé comme tel par la célébration d'un rituel funéraire reparaît-il chez lui ? Il doit entrer non par la porte, mais d'en haut, par le toit : rite de purification. « Rien d'étonnant, commente Plutarque, si les Romains estiment qu'il ne faut pas accueillir par la porte, lieu de passage des sacrifiants, ceux dont on a une fois pensé qu'ils avaient reçu une sépulture et appartenu au monde des trépassés ». La famille rassemblée *ante focos Vacunales* garde l'espoir, ne conclut pas ;

en quoi le *uacuos* que Vacuna contient dans son nom s'oppose à une autre notion, voisine, *uiduos*, « vidé par perte définitive, irréparable et irremplaçable » (cf. *uiduertas* « calamitas », Festusp. 507 L¹ = 460 L²).

L'absence prolongée peut avoir des causes nombreuses et diverses. Ainsi s'explique le nombre et la diversité des assimilations consignées par les commentateurs d'Horace. Une des occasions les plus ordinaires d'absence devait être la guerre ; d'où la série des déesses qui donnent à la guerre un bon cours et surtout une bonne fin : Victoria, spécialement honorée dans la Sabine, au moins après la « pacification » romaine, Bellona, et aussi la Minerva de valeur guerrière qui partageait avec Volcanus et Lua un droit de préemption sur les armes prises aux vaincus⁷. En dehors de la guerre, on pense à la chasse, à la circulation dans les forêts dangereuses, et l'on rencontre Diana. Il n'est que trop facile d'imaginer des justifications pour Cérès : Cérès-Déméter en quête de sa fille, l'absente par excellence, et réussissant à la retrouver ? Pour Vénus même : le tourment que fait l'absence de l'être chéri, les efforts insensés, puis les fureurs de Didon au départ du grand voyageur ? Mieux vaut laisser à nos collègues antiques la responsabilité et le secret de cogitations que nous n'avons aucun moyen d'explorer.

Enfin, on conçoit que, en dehors des foyers domestiques, des chapelles spéciales, avec ou sans *lucus*, aient été consacrées à une telle déesse : un *fanum*, mal entretenu, non loin de la villa d'Horace ; et aussi les *Vacunae nemora* mentionnés par Pline, toujours dans la Sabine, près de Réate.

Ainsi comprise, Vacuna est parfaitement à sa place dans l'*Épître* I, 10, d'Horace, et la mention qu'il fait d'elle cesse d'être une bizarrerie.

L'épître traite un thème familier : l'opposition de la ville, que le poète affecte de détester, et de la campagne, dont il vante les charmes et les joies. Mais cette fois, il personnalise le thème : le destinataire, Fuscus Aristius, n'est-il pas son plus proche ami, son presque frère, son jumeau spirituel ? Ils ont tout le reste en commun et ne divergent que sur ce point :

*Urbis amatorem Fuscum saluere iubemus
ruris amatores : hac in re scilicet una*

*multum dissimiles, ad cetera poene gemelli,
fraternis animis ; quidquid negat alter, et alter ;
annuimus pariter...*

A Fuscus, passionné de la ville, nous, passionnés de la campagne, adressons notre salut. Oui, en cela seul notre différence est sensible, car, pour tout le reste, nous sommes comme des jumeaux : mêmes refus, mêmes préférences...

Et le poète compare le couple qu'ils forment aux deux pigeons que recueillera Jean de La Fontaine, *uetuli notique columbi*. L'un des deux – c'est Fuscus – reste à Rome, *tu nidum seruas*, tandis que l'autre s'est envolé et jouit « des ruisseaux d'une campagne délicieuse »... Le lieu commun est longuement, agréablement développé, et aussi dépersonnalisé. Puis, le poète s'arrête et, en manière de conclusion, revient à son début, à Fuscus :

*Haec tibi dictabam post fanum putre Vacunae :
excepto quod non simul esses, cetera laetus.*

« Parfaitement heureux, s'il n'y avait notre séparation, ton absence... ». Voilà bien le domaine et la fonction de la déesse. Les rôles des deux pigeons sont seulement inversés : leur véritable nid, insinue maintenant le déserteur, c'est ce coin de campagne sabine, et c'est Fuscus, fidèle à Rome, qui fait figure d'« absent en voyage ». Horace l'appelle discrètement, derrière le sanctuaire de Vacuna.

¹ Cette étude a été publiée en 1972 dans le recueil d'articles offert à mon ami Geo Widengren, *Ex orbe religionum*, p. 307-311.

² La première épode d'Horace fournit un bon commentaire à ce dossier. Horace veut accompagner à la guerre un autre ami – Mécène lui-même – bien qu'il se sache d'esprit peu guerrier et de corps plutôt faible et qu'il ne désire pas s'enrichir. Pourquoi ?

*comes minore sum futurus in metu
qui maior absentis habet,
ut assidens implumibus pullis auis
serpentium adlapsus timet
magis relictis, non, ut adsit, auxili
latura plus praesentibus...*

« T'accompagnant, j'éprouverai moins de cette crainte qui se fait plus grande dans l'absence : ainsi l'oiseau, tout occupé de ses petits sans plumes, craint davantage l'approche des reptiles quand il s'éloigne, bien que, présent et tout près d'eux, il ne puisse leur être d'aucun secours. »

3 Le rapport de *Vacūna* à *uac-u-itas* est celui de *Fortūna* à *fort-u-itus*.

4 Ci-dessus, p. 189-192.

5 Ou (quand cette *uacuitas* est souhaitée) « qui risque d'être rempli » : p. ex. en matière d'auspices, *ontnis uitii uacuitas*, Festusp. 474 L¹ = 438 L² (s. v. *silentio surgere*).

6 Les prières intéressent aussi parfois le Lar domesticus au retour d'un absent : l'absence concerne aussi bien le lieu que le groupe social.

7 Ci-dessus, p. 63 et n. 5.

7. Les compagnes de la Fortune

Les compagnes bien différentes que l'Ode d'Horace r, 35 donne à Fortuna dans deux strophes consécutives s'expliquent à partir de deux groupements usuels, presque formulaires. Depuis longtemps on a noté que le second, Spes, Fides, Fortuna, est même attesté épigraphiquement. Il faut de même comprendre le premier (« te semper anteit saeua Necessitas ») comme une interprétation philosophique du nom double Fors Fortuna. Considérations sur Fors et Necessitas et sur les Fortunae d'Antium.

En l'an 26 avant notre ère, Auguste prépare deux campagnes lointaines qui feront oublier aux Romains les guerres fratricides. Il confie, croit-on savoir, ses projets à la Fortune, ou plutôt aux deux Fortunes d'Antium qui, après avoir dans des temps très anciens gardé leur bonne ville contre les appétits de Rome sa voisine, sont appelées maintenant, comme tous les dieux de l'Italie, à servir directement les intérêts de la capitale du monde. Horace accompagne cette démarche par une ode (I, 35) qui a toujours paru importante, parce qu'on espère y discerner quelques traits précis de la théologie, mal connue par ailleurs, des Fortunae d'Antium, ou même de la Fortuna romaine. Mais, faute de recoupements et parce que l'expression est poétique, rhétorique, ces précisions sont difficiles à cerner¹.

Le plan cependant est clair. Le poème est inséparable du précédent, très court, écrit dans le même mètre. Là, le poète, se repentant d'une nonchalance religieuse qui parfois confinait à l'impiété, médite sur la majesté de Jupiter, puissance cosmique et aussi maître absolu de la destinée de chacun des hommes. Mais, cette dernière province, Jupiter la partage avec Fortuna, ou du moins, le dieu et la déesse sont présentés comme équivalents, sans que leur rapport soit formulé ; on a seulement l'impression que, dans le cas de Jupiter, cette sorte de « deposuit potentes de sede et exaltauit humiles » traduit une profonde et mystérieuse justice et que, dans le cas de Fortuna, il s'y mêle du caprice et du jeu.

C'est ce même thème qui fait l'ouverture de l'*Ode* I, 35. Cette fois Fortuna est seule, sans Jupiter, et spécifiée comme « Fortuna d'Antium », mais son action, les bouleversements qu'elle ménage revêtent quelque chose de la majesté de l'absent (strophe 1).

Cette longue invocation est suivie d'une première partie de trois strophes, qui analyse, si l'on peut dire, la clientèle de la déesse, c'est-à-dire toute l'humanité, sans distinction de race ni de rang, représentée par le cultivateur dans son champ et le commerçant sur la mer (strophe 2), les plus guerriers parmi les peuples que Rome combat, enfin les républiques de Grèce et d'Italie aussi bien que les dynasties orientales et les tyrans barbares (strophe 3) ; un prolongement de quatre vers amplifie en belles images le cas des derniers nommés, précisant ce qu'ils ont à craindre : révoltes, révolutions, destruction (strophe 4).

Les trois strophes de la seconde partie caractérisent la nature et le comportement de la déesse en lui associant d'autres Entités : d'une part, elle est toujours précédée par la redoutable Nécessité, maniant des outils rigoureux (strophe 5) ; d'autre part, Espérance et la candide Fides s'attachent à elle, ne refusant pas de l'accompagner chaque fois qu'elle abandonne la demeure de ses favoris (strophe 6) ; ici encore, un prolongement d'une grande beauté évoque la fuite des faux amis de la veille (strophe 7).

Après ces deux exposés doctrinaux, la troisième partie formule la demande précise que l'invocation du début faisait attendre : que Fortuna favorise les expéditions qu'Auguste s'apprête à lancer contre les Bretons et les peuples de l'Orient (strophe 8, et les derniers vers de la strophe 10). Entre les deux expressions de cette prière, non pas prolongement, mais repoussoir, toute une strophe (9) et un vers et demi de la suivante (10) opposent le grand dessein militaire du prince aux tristesses des dernières guerres civiles, encore douloureusement ressenties.

Si la distribution des parties est claire et harmonieuse, le rôle de la « parenthèse » dans la troisième, le rapport de la deuxième à la troisième le sont moins et, dans la deuxième, les Entités successivement jointes à Fortuna (strophes 5 et 6) embarrassent les commentateurs. C'est cette dernière difficulté que je voudrais considérer. On verra qu'elle commande les autres. Voici ces strophes :

5. *Te semper anteit saeua* (var. *serua*) *Necessitas*,
claus trabalis et cuneos manu
gestans aena nec seuerus
uncus abest liquidumque plumbum.

6. *Te Spes et albo rara Fides colit*
uelata panno nec comitem abnegat,
utcumque mutata potentis
ueste domos inimica linquis ;

7. *at uolgus infidum et meretrix retro*
periura cedit, diffugiunt cadis
cum faece siccatis amici
ferre iugum pariter dolosi.

5. C'est devant toi, toujours, que marche, cruelle (var. : esclave), *Necessitas*, brandissant dans sa main de métal les clous de charpente et les coins, sans oublier le dur crampon et le plomb liquide.

6. C'est toi que *Spes*, et, voilée d'une étoffe blanche, la rare *Fides* honorent et ne refusent pas pour compagne chaque fois que, après avoir changé ton vêtement, tu abandonnes, ennemie les maisons puissantes ;

7. mais la foule sans fidélité et la courtisane sans parole s'éloignent ; une fois séchées les jarres jusqu'à la lie, ils se dispersent en hâte, les faux amis, pour ne pas porter leur part égale du joug.

En fait, ce sont les deux strophes 6 et 7, consacrées au second groupement, *Fortuna*, *Spes* et *Fides*, qu'on s'est efforcé d'organiser de façon plausible. Récemment M. Jacques Perret a fort bien exposé le problème, critiqué les solutions entre lesquelles les interprètes se partagent, notamment celle qui est devenue une espèce de vulgate, et, pour finir, ouvert un point de vue nouveau. En revanche, la strophe 5, où *Fortuna* chemine derrière une *Necessitas* lourdement équipée, a paru naturelle et limpide. Or les deux groupements sont évidemment symétriques, probablement antithétiques, et appellent des interprétations solidaires. Mais avant de nous engager dans cette voie, deux faiblesses communes, me semble-t-il, à toutes les exégèses, doivent être signalées.

La première consiste à voir dans *Necessitas* d'une part, *Spes* et *Fides* de l'autre, des Entités de rang inférieur à *Fortuna*, dépendant par nature de *Fortuna*. Ainsi F.

Villeneuve, adoptant la lecture *serua Necessitas*, traduit : « Devant toi, toujours, marche *ton* esclave, la Nécessité... », puis, sollicitant *colit* : « tu as pour clientes l'Espérance et la rare Fidélité... » Ces deux orientations ne s'imposent pas : *serua*, au même titre que la lecture concurrente, *saeva*, peut, sans sous-entendu possessif, être une belle épithète de nature, absolue, de *Necessitas*, la définissant par la négation de toute liberté : « la Nécessité, esclave au plus haut degré, esclave de sa propre loi », l'enchaînement sans échappatoire des causes et des effets. D'autre part *colit*, verbe qui note toute une gamme de relations allant du respect attentif de l'inférieur pour le supérieur, par exemple de l'homme pour les dieux, jusqu'aux égards affectueux entre égaux, par exemple entre amis², se trouve ici précisé, orienté par le second verbe, *nec abnegat*, qui lui, implique certainement une relation entre personnes égales, l'initiative appartenant même ici à celles – Spes, Fides – qui pourraient « refuser » pour compagne la troisième – Fortuna – et ne la refusent pas.

L'autre faiblesse est de ne pas mettre en valeur certaines oppositions, pourtant évidentes, qui caractérisent les rapports de Fortuna avec les deux sortes d'Entités. D'abord dans les verbes : *Necessitas* la « précède », Spes et Fides « ne la refusent pas pour compagne ». Puis dans les mots circonstanciels : *Necessitas* la précède « toujours », Spes et Fides ne la refusent pas pour compagne « chaque fois » qu'elle abandonne ses favoris. Qu'est-ce à dire sinon que, dans toutes les circonstances où elles apparaissent ensemble, Fortuna, quoi qu'elle fasse ou ne fasse pas, est précédée par *Necessitas*, alors que Spes et Fides entrent en scène librement, à ses côtés et comme il est naturel entre « compagnes », sans place fixe par rapport à elle quand elle se livre à son jeu ordinaire d'abandon ?

Considérons maintenant les contradictions internes de chacun des groupements.

Dans le premier, comment le poète peut-il rapprocher en couple *Necessitas* et Fortuna et dire que *Necessitas*, nécessité mécanique ou logique excluant toute forme de liberté et donc excluant le caprice, précède toujours Fortuna, alors que celle-ci est la liberté même, comme l'a rappelé la strophe d'introduction (*praesens uel tollere... uel uertere*) ?

Dans le second, comment le poète peut-il dire que Spes et Fides accompagnent Fortuna quand elle abandonne une maison alors que, pour faire leur office, la première, Espérance, et aussi la seconde, si elle est Confiance, devraient rester avec l'abandonné, et que la seconde, si elle est Fidélité, en participant à l'abandon de Fides et à la fuite générale des faux amis, se détruit elle-même ?

Tout ce qu'on a essayé pour réduire la seconde contradiction, tout ce qu'on pourrait avancer pour supprimer la première détourne de leur sens un ou plusieurs des mots considérés ou néglige un ou plusieurs des traits de ces descriptions. La solution est donnée par une remarque qu'on a faite depuis longtemps à propos du second groupement, mais dont on n'a pas tiré, faute de tenir compte de la symétrie des deux, la conséquence qu'elle implique pour le premier, et donc pour l'ensemble du développement.

Spes et Fortuna, Fides et Fortuna, Spes Fides et Fortuna sont des associations sinon formulaires, du moins admises, usuelles dans la pratique religieuse des Romains³ : Horace glose ici une sorte de citation, une double liaison attestée par exemple, en forme de prière, par des inscriptions votives. Comme le Père R. de Coster a fort bien dit, il reprend simplement « une association familière à la pensée romaine : Fides Spes et Fortuna étaient honorées ensemble, la volage déesse n'inspirant confiance qu'appuyée sur les deux autres ». Les strophes 6 et 7 sont donc simplement à comprendre, en langage trivial : « Fortuna, tu es une déesse avec qui Spes et Fides, personnes respectables, font bon ménage, puisqu'elles ne refusent pas de figurer à côté de toi dans les prières que commencent à t'adresser, à graver, ceux que tu abandonnes – que tu n'es pas seule d'ailleurs à abandonner, puisque la foule des faux amis, mâles et femelles, se dispersent dès que tu pars. »

En un sens, certes, la difficulté n'est que déplacée, puisqu'il reste à préciser le sens théologique de l'association Spes Fides Fortuna. Si Spes, dans la mauvaise ou dans la bonne fortune, se comprend aisément, le rôle de Fides, comme le concept lui-même est mal déterminé, et l'on peut penser que chaque individu l'orientait d'après son expérience et son besoin. Une spécification naturelle serait, par exemple, la conscience d'avoir été loyal, la volonté de continuer à l'être, envers les hommes et envers les dieux, pour mériter de sortir d'une disgrâce où l'on est tombé. Ainsi, dans

les *Fastes* I, 475-496, au jeune et vertueux Evandre obligé de fuir sa patrie, Carmenta, sa mère inspirée, rend courage. Elle lui dit :

« *Fortuna uiriliter, inquit,*
(siste, precor, lacrimas) ista ferenda tibi est.
Sic erat in fatis, nec te tua culpa fugauit
sed deus : offenso pulsus es urbe deo ;
non meriti poenam pateris, sed numinis iram :
est aliquid magnis crimen abesse malis.
conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra
pectora pro facto spemque metumque suo...
...
et tibi, crede mihi, tempora ueris erunt. »

En bref : qu'Evandre supporte sa fortune avec une espérance confiante dans l'avenir, fondée sur sa bonne conscience. Mais, de toute façon, la difficulté ne concerne plus Horace, qui n'a fait que reproduire, pour caractériser un des aspects de la déesse, un groupement souple dans sa signification, souple dans sa forme, utilisé jusque sur la pierre par ceux qu'elle peut trahir ou qu'elle a trahis.

S'il en est ainsi, l'autre groupement, *Necessitas Fortuna*, doit être semblablement puisé dans la pratique religieuse ou dans la théologie, et l'expression *te semper anteit* doit faire référence, comme *te nec comitem abnegat*, à une association formulaire, mais cette fois avec un ordre d'énonciation (*anteit*) strict (*semper*) et, abstraction faite de l'ode d'Horace, chargé de sens. C'est le cas en effet, mais un des termes a été transfiguré ou, si l'on préfère, défiguré par l'option philosophique du poète. Il n'y a qu'une expression dans laquelle une autre Entité soit couramment associée à *Fortuna* et, quand elle l'est, toujours en première position (sauf licence poétique), c'est *Fors Fortuna* ; c'est elle qu'Horace évoque ici, en substituant au terme *Fors* le concept de *Necessitas*, qui à la fois l'exclut et le remplace en conclusion d'un débat d'école souvent renouvelé.

Avant la contagion des inquiétudes grecques sur le destin, la notion romaine de *fors* était simple : c'était la production d'un événement que l'homme ne peut ni prévoir ni expliquer après coup par calcul, *ratio*, *consilium* (fût-ce par l'action d'un dieu) ni, en conséquence, empêcher, contrôler ou modifier. Notion expérimentale, suggérée par toutes les situations où l'homme est à la fois surpris et impuissant : l'adverbe *forte* a conservé ce sens, très atténué. Certes, comme la plupart des abstractions, celle-ci pouvait être divinisée, mais sans grand profit, puisque par définition elle échappait à toutes les prises de l'homme, y compris sa prière. Aussi n'est-ce pas à Fors, mais à Fortuna que le Romain, plus riche que le Grec avec sa seule Τύχη, avait recours : l'essence de cette déesse, telle qu'elle ressort de la formation du nom, est d'être « maîtresse de la *fors* (*forti-*, *fortu-*) » – comme Portunus est maître des lieux appelés *portus* –, et d'avoir sur le mécanisme mystérieux de l'irrationnel une puissance directrice non moins mystérieuse et par conséquent de pouvoir le tourner au service de l'homme – comme Bellona, par exemple, oriente au mieux des intérêts de Rome le fait ambigu du *bellum*. Cependant, de par la nature de la matière première, de la *fors* sur laquelle elle opère, Fortuna ne pouvait pas ne pas garder en elle une indétermination qui la faisait la moins fiable, la moins rassurante des figures divines : à l'imitation de la Τύχη grecque, on la dira bientôt aveugle, à peine plus capable de « vouloir » que la brutale *fors*. Ainsi dans une des plus anciennes attestations des deux mots (Pacuvius, cité dans *Rhetorica ad C. Herennium*, 2, 23, 36) :

Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi, saxoque illam globoso praedicant uolubilem :

ideo, quo saxum impulerit fors, cadere eo fortunam autumant.

Les philosophes soutiennent que Fortuna est insensée, aveugle et insensible, et ils la montrent s'avancant rapidement sur une sphère de pierre : aussi pensent-ils que Fortuna tombe à l'endroit même ou *fors*, le hasard, a poussé sa pierre...

Mais la vieille religion n'avait pas besoin de ces images : quand les Romains associaient formulièrement le « fait » à peine divinisé à l'Entité qui devait le maîtriser, quand ils disaient « Fors Fortuna », ils avaient l'impression d'honorer la déesse sous son aspect le plus inquiétant, comme si la mention explicite, préposée,

de Fors avait accru le poids de ce qui, en tout état de cause, subsistait *de fors* dans son dérivé. Cicéron n'a eu qu'à regarder en lui-même pour donner cette glose excellente à la fin du développement du *De legibus* où il envisage quelques variétés de Fortuna (2, 28) :

Fortunaque sit uel Huiusce diei, nam ualet in omnes dies ; uel Respiciens, ad opem ferendam ; uel Fors in quo incerti casus significant magis ; uel Primigenia, a gignendo...

Que Fortuna soit dite « de ce jour », car chaque jour a la sienne ; ou « Attentive », quand elle doit porter assistance ; ou « Hasard », et dans ce cas l'incertitude est mise davantage en lumière ; ou « Primordiale », d'après le verbe qui signifie « enfanter »...

Mais en même temps que la capricieuse Fortuna devenait aveugle à l'image de Τύχη, l'ἀναγκή grecque faisait son apparition à Rome avec ses prétentions et son équipement stoïcien ou avec son harmonique religieux, εἰμαρμένη, *fatum*. Le problème des philosophes est une alternative, un affrontement conceptuel sans compromis possible : ou Τύχη ou ἀναγκή, ou le hasard pur ou le déterminisme absolu. Traduisant les deux termes en *fors* (ou *Fors Fortuna*) d'une part, *necessitas* (ou *fatum*) de l'autre, Cicéron a écrit sur ce conflit maintes pages brillantes et agiles, aussi bien dans le *De fato* qu'au début du second livre du *De diuinatione*. Et Tacite lui fera écho (*Ann.* 6, 24) :

mibi haec et talia audienti in incerto iudicium est fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte uoluuntur.

Quand j'entends de telles choses, je me demande sans pouvoir décider si les affaires des mortels sont menées par le *fatum* et l'immuable *necessitas* ou par la *fors*.

Du point de vue de l'action, *necessitas* et *fors* recouvrent le même domaine : tout ce sur quoi l'homme ne peut rien ; mais les concepts s'opposent radicalement du point de vue de l'intelligence : ce qui est fortuit ne se comprend pas, ne se calcule pas, ne s'enchaîne pas ; ce qui est nécessaire implique une articulation logique sans défaut, même si la suite des causes et des effets n'apparaît pas à notre pensée limitée. Cette identité d'assises et cette opposition de valeurs font que *necessitas* et *fors* ne peuvent coexister : comme dit Cicéron (*De diuin.* 2, 18), « *si haec habent aliquam talem necessitatem, quid est tandem quod casu fieri aut Forte Fortuna putemus ?* » « Si

ces choses ont en elles de la nécessité ainsi définie, comment nous obstiner à penser qu'elles sont produites par le hasard ou par Fors Fortuna ? »

Horace, au moins dans les Odes, a choisi : *fors* paraît à peine, tandis que par trois fois, seul de tous les poètes latins, il emploie et divinise à sa place *Necessitas*, deux fois, ici et en 3, 24, 5-6, dans la forme d'une déesse cruelle, terrible, porteuse de clous et d'outils, mais une fois, les droits de la poésie primant ceux de la philosophie, exactement dans la valeur de *fors*, le pur hasard sans causalité (3, I, 14-16) :

*aequa lege Necessitas
sortitur insignis et imos,
omne capax mouet urna nomen.*

Sous une règle égale, la Nécessité tire au sort les illustres et les plus humbles ; son urne spacieuse remue tous les noms.

Conclusion : n'aie pas de souci, *desidera quod satis est...*

Necessitas est ici ce qu'est *fors* dans son unique emploi (I, 9, 13-14) :

*Quidsit futurum cras, fuge quaerere, et
quem fors dierum cumque dabit, lucro
adpone...*

Ce qu'il adviendra demain, garde-toi de t'en inquiéter, et quel que soit le genre de journée que *fors* te donnera, considère-le comme une aubaine...

C'est cette *Necessitas*, substituée par les penseurs à *fors* son contraire, mais capable d'oublier à l'occasion sa propre nature pour retrouver celle de *fors*, qu'Horace a introduite à la place de Fors dans le double nom traditionnel de la variété la plus « fortuite » de Fortuna, tout en lui conservant d'ailleurs l'équipement du déterminisme, les outils par lesquels elle construit l'immuable : *te semper anteit serua Necessitas*.

La réunion et l'ordre de mention des deux groupements d'Entités reçoivent maintenant leur explication. Chacun présente un aspect extrême de Fortuna, le plus décourageant, le plus réconfortant. Par le premier, elle se dégage à peine, elle ne

quitte pas la trace de l'enchaînement causal, à peine plus accessible à l'action ou à la prière de l'homme que le pur hasard. Par le second, elle est déesse à part entière, donc sensible et bien entourée.

En conséquence, le rapport d'un tel diptyque avec la troisième partie de l'ode, avec la prière attendue depuis la première strophe et jusqu'à présent suspendue, est celui-ci. En tant qu'enchaînement fatal des causes et des effets, c'est bien *Necessitas* entraînant une Fortuna presque impuissante qui a sinistrement présidé à la période des guerres civiles où les fraticides et les sacrilèges se sont engendrés les uns les autres en une série sans limite :

9. *heu heu, cicatricum et sceleris pudet
fratrumque. Quid nos dura refugimus
aetas, quid intactum nefasti
liquimus ? Unde manum iuuentus*

10. *metu deorum continuit ? Quibus
pepercit aris ?*

Hélas, nous avons honte de nos cicatrices, de notre crime fratricide. Devant quel excès, génération insensible, avons-nous reculé, quel genre de forfait avons-nous laissé sans usage ? Devant quel objet nos jeunes gens, par crainte des dieux, ont-ils retenu leur bras ? Quels autels ont-ils épargnés ?

Au contraire, avec Auguste, dans la paix civique, Rome a été régénérée. A la *dura aetas* sans scrupule, à la *iuuentus* impie et profanatrice, succède un *iuuenium recens examen*, un nouvel essaim de la vieille ruche, pur de ces défauts, qui ne veut plus connaître d'ennemi dans Rome : voilà retrouvée la Fides publica. Cette jeunesse et son prince préparent de formidables campagnes contre les vrais adversaires, au nord et à l'est : voilà, ranimée, Spes. Spes et Fides, les deux Entités auxquelles Calatinus, un autre vainqueur, avait jadis voué des temples⁴... Les conditions sont donc remplies pour une prière efficace à Fortuna, à l'autre Fortuna. Les guerres civiles d'hier opposées aux justes gloires de demain prolongent, appliquent dans l'histoire les deux « états » de la déesse. Les premières ont résulté d'une Fortuna à peine différenciée de la dure *Necessitas*, les secondes résulteront d'une Fortuna libre et, par l'influence de Spes et de Fides restaurées, ouverte aux sollicitations du prince et

du poète. Un si utile « exposé des motifs » valait bien que le poète attendît d'avoir écrit vingt-sept vers avant de formuler sa requête en faveur du prince.

Cette analyse de la seconde et de la troisième partie du poème n'a rien révélé de nouveau sur la théologie de la Fortuna romaine : elle n'en est qu'une application. Elle n'a rien enseigné non plus sur la ou les Fortunae d'Antium, car ce ne sont certainement pas les deux aspects de Fortuna éclairés l'un par *Necessitas*, l'autre par *Spes* et *Fides*, qui soutenaient la théologie des « deux Fortunae » de la ville : depuis longtemps les motifs gravés sur plusieurs monnaies ont suggéré autre chose, la juxtaposition d'une Fortuna guerrière et d'une Fortuna matronale donneuse de biens, soit, dans le jargon de nos études, une figure de deuxième fonction et une figure de troisième, teintée de première.

La première partie de l'ode, celle qui échantillonne l'humanité en tant que soumise à l'action d'une Fortuna émule de Jupiter, ne semble pas non plus faire référence à la spécification locale de la déesse ; tout au plus la mise en évidence du navigateur pourrait-elle rappeler la vocation ancienne d'Antium, mais, étant donné la mention des Daces et des Scythes, puis des princes « barbares », le poète semble plutôt développer un lieu commun où entrent, comme le P. de Coster l'a montré, des réminiscences d'une Olympe de Pindare. Il est intéressant cependant de noter que ce lieu commun est analysé dans le cadre des trois fonctions : agriculture et commerce maritime, hordes guerrières, souveraineté libre ou tyrannique. Peut-être était-ce là, dès le début, le cadre de la théologie latine de Fortuna, qui serait alors comparable au cadre trifonctionnel de Junon dont témoigne la titulature triple de la Junon de Lanuvium, *Juno « Seispes Mater Regina »*. Si tel est le cas, on pourrait imaginer que la théologie propre des deux Fortunae d'Antium, telle qu'elle ressort des monnaies, résulte de la mutilation d'une théologie trifonctionnelle.

Antium avait en effet longtemps tenu tête à Rome. Elle avait dirigé, animé des coalitions, accueilli même, selon la légende, le dangereux Coriolan et difficilement évité les coups du glorieux Camille. Sa flotte faisait grande figure, lui donnant ce surcroît de prestige qui s'attache, à travers les âges, à la maîtrise d'un morceau de

mer. Cette belle indépendance se termina en 338. Parmi les traités plus ou moins durs que Rome imposa aux membres de la dernière coalition vaincue, celui d'Antium fut parmi les plus sévères. Le contingent ordinaire de colons romains s'installa parmi les indigènes. De la flotte, tout ce qui survécut fut les éperons de quelques vaisseaux qui ornèrent la tribune aux harangues sur le Forum des vainqueurs. Non seulement le gouvernement politique, mais, semble-t-il, l'administration furent abolies, ce qui créa une situation si insupportable que, après peu de mois, il fallut combler cette lacune en donnant à la ville des patrons, c'est-à-dire des maîtres, pris parmi les colons. Puis, au cours des années, les Antiates de toute origine devinrent de bons Romains dans une florissante station balnéaire. Politiquement ruinée, Antium garda du moins chez elle la déesse qui semble avoir été sa tutrice dès les plus anciens temps : les Romains ne confisquèrent pas la Fortuna d'Antium. Ils la laissèrent dans son temple, à l'intérieur ou aux environs de la ville, et se mirent à consulter ses oracles.

S'il est permis de rêver, on peut supposer que, avec la perte de l'indépendance, un des « trois » aspects de cette déesse, le souverain, cessa du même coup d'avoir un sens, ou simplement d'être toléré par les vainqueurs. Le regain de prestige que lui conférèrent les premiers empereurs, d'Auguste à Caligula, et non pas seulement pour des fins guerrières, pourrait être la réanimation, à leur profit, du « tiers de valeur » théologique que la République romaine avait anémié. On comprendrait mieux ainsi que la ou les Fortunaes d'Antium – les *ueridicae sorores* de Martial (5, I, 3) – soient restées d'importantes donneuses d'oracles : cette utile partie de la première fonction avait en effet des chances de survivre à l'effacement du reste. On comprendrait mieux enfin l'honneur exorbitant que les statues des deux Fortunaes reçurent un jour, sous Néron. Certes, cet empereur avait une raison personnelle de les bien traiter, ayant été *generatus* à Antium ; mais il alla jusqu'à ordonner *ut Fortunarum effigies aureae in solio Capitolini Jouis locarentur*, c'est-à-dire de placer les statues d'or des Fortunaes non seulement dans la chapelle, non pas devant le trône, mais sur le trône même du grand dieu capitolin. Autrement qu'à Préneste, on entrevoit ici un rapport, une équivalence de fonction et presque de rang entre la déesse multiple et le dieu de la souveraineté, rapport qui devait aussi faire partie de

la plus vieille théologie latine. Peut-être est-ce sur ce rapport, et non sur une réminiscence grecque, que reposent les derniers vers de l'*Ode* I, 34, rappelée au début de cette étude⁵.

¹ Les deux plus importantes études récentes sur cette ode sont : Robert De Coster, « La Fortune d'Antium et l'ode I, 35 d'Horace », *L'Antiquité classique* 19, 1950, p. 65-80, et Jacques Perret, « Fides et la Fortune (*Hor. C. I, 35, 21-28*) », *Forschungen zur römischen Literatur, Festschrift Karl Büchner*, 1973, p. 244-253. On trouvera là la bibliographie antérieure.

² Cicéron, *De amicitia*, 82 : *neque solum se colent inter se (amici) ac diligent, se etiam uerebuntur* ; « inter se » implique évidemment réciprocité dans l'égalité.

³ *CIL*. I² 674, II² 778, X 3775 ; R. Peter dans le *Lexikon* de Roscher I, 2, 1886-1890, s.v. *Fortuna*, col. 1537-1539 (*Spes et Fortuna*), 1539-1540 (*Fides et Fortuna* ; *Spes Fides et Fortuna*).

⁴ C'est comme une rupture de la chaîne des causes et des effets : la *Necessitas* qui avait entraîné Rome de fraticide en fraticide depuis le meurtre de Rémus (cf. les derniers vers de la septième Épode) se trouve, par Auguste, neutralisée.

⁵ « *Le dieu (= Jupiter)* a la puissance de transformer les abîmes en sommets, ravale l'éminence et met dans la lumière ce qui était dans l'ombre. Ici *la Fortune rapace*, dans son vol strident, a ravi un diadème et se complait à l'avoir posé là. »

Mythe et épopée

Introduction

Les exposés qui précèdent ont fait intervenir, dans des proportions variables, les divers moyens d'interprétation que quarante ans d'usage ont à peu près mis au point. L'un d'eux cependant n'a que peu servi, alors que, sous le titre « Mythe et épopée », il a dominé mon travail dans la dernière décennie. Progressivement, en effet, il est apparu que ce que les Romains du temps de Cicéron ou d'Auguste, et déjà d'Ennius et des annalistes, considéraient comme l'histoire des premiers siècles de leur ville est en grande partie formé de mythes, souvent de mythes de fêtes, perdus comme tels et transposés en aventures humaines, nationales. La transposition a été faite de plus d'une manière, mais en pleine conscience, avec talent et réflexion. Les inconnus qui en ont été les artisans et que divers indices engagent à situer dans les trois derniers quarts du quatrième siècle et dans le premier quart du troisième, méritent l'admiration.

L'un des principaux résultats, le dernier publié, a été l'interprétation de la partie militaire de la geste de Camille à la lumière de la théologie et des rituels de la déesse que la tradition présente comme sa protectrice et son obligée, Mater Matuta, l'Aurore. Les deux premières des Questions qui suivent étendent cette exégèse dans deux directions.

Un autre résultat, publié dès 1941 et constamment amélioré depuis lors, a été d'interpréter la naissance de Rome par l'union de trois ou de deux composantes, en même temps ethniques et fonctionnelles, comme la réplique romaine de mythes germaniques et indiens expliquant la formation de la société non plus humaine, mais divine, par l'association difficile de groupes, d'abord séparés, représentant « les trois fonctions ». La Troisième Question montrera que ce « modèle » des premiers temps de la Ville, parfaitement compris des préannalistes, a été démarqué par eux dans une seconde légende rapportée, elle, aux premiers temps de la République et chargée d'intentions politiques.

8. Camille et Jupiter

Les rapports singuliers de Camille, protégé de l'Aurore, avec Jupiter, dieu fulgurant et souverain, depuis le prétendu sacrilège du héros (avoir usurpé dans son premier triomphe le type du char de Jupiter) jusqu'à sa mort (dans la peste qui punit l'ouverture du consulat, la transmission des auspices aux plébéiens, dont Camille est responsable) rappellent les rapports du dieu (R̥gVeda : Sūrya) ou du héros (épopée : Karna) solaire avec le dieu fulgurant (RV : Indra) ou son fils (épopée : Arjuna). Mais, dans « l'histoire » romaine, jusqu'au dernier moment du moins, il n'y a pas hostilité : seulement une pieuse froideur chez l'homme et un intérêt réduit chez le dieu.

Une récente étude¹ a montré que les bons rapports du dernier héros de l'histoire légendaire de Rome, Marcus Furius Camillus, avec la déesse Aurore ne se bornaient pas à ce qui est dit en clair à l'origine même de sa gloire immense, à savoir que, prenant le commandement de l'armée qui assiégeait Véies depuis tant d'années et résolu à terminer la guerre, c'est à cette protectrice qu'il confia ses chances, lui promettant de dédier après la victoire son temple récemment restauré. En fait, toute la vie ultérieure de Camille, du moins sa vie militaire, est un développement de ce thème, « Camille protégé de l'Aurore », et à certains égards, par un entraînement naturel, « Camille, héros solaire² » : dans chacune des trois dictatures à intention et contenu guerriers dont il reçoit la charge jusque dans sa vieillesse, il remporte, dès le début des opérations, une victoire décisive ; or cette bataille, pratiquement³ gagnée dès l'engagement, même si l'acharnement de l'ennemi la prolonge, est régulièrement livrée à l'aurore, et deux fois dans des conditions qui placent en vedette ce moment du jour : dans la seconde, pour incendier le retranchement ennemi, Camille met à profit un phénomène naturel, un vent qui ne souffle qu'à l'aurore ; dans la première, Camille surgit à l'aurore devant Brennus et les Gaulois qui battent en retraite et, dans cette apparition inattendue, revêt une grandeur épique. Avant de

poursuivre, je voudrais insister sur ce point, car il ne semble pas avoir été compris de certains critiques.

Comment Plutarque décrit-il la revanche de Rome ? La veille, se présentant à l'improviste sur le Forum avec ses troupes les plus rapides, Camille a remis Brennus à sa place. Il a fait enlever l'or des plateaux de la balance et il en est résulté un bref engagement. La disposition des lieux, une ville en ruines, se prêtait mal à une vraie bataille et Brennus a rompu le contact, s'est replié sur son camp, dans Rome même. Mais il n'y est pas resté (*Cam.* 29) :

Pendant la nuit, il fit sortir tous les Celtes de la ville et les mena camper à soixante stades de là, près de la grande route qui mène à Gabies. Au point du jour (ἄμ' ἡμέρα), Camille était là, devant lui, revêtu d'armes éclatantes, à la tête des Romains désormais pleins de confiance.

Une violente bataille s'engage, qui dure longtemps, mais sans péripétie. A la fin, Camille met les ennemis en déroute, fait un grand carnage et prend leur camp. Ceux des fuyards qui sont rejoints périssent sur-le-champ. Le plus grand nombre se disperse, mais les habitants des villages et des villes du voisinage se jettent sur eux et les massacrent.

J'ai commenté ce récit en ces termes (*ME.* III, p. 106) :

L'expression grecque souligne la soudaineté de l'attaque, le désarroi du Gaulois : « Avec le jour, Camille était là, sur lui », ἄμα δ'ἡμέρα παρῆν ὁ Κάμιλλος ἐπ'αὐτόν. Et quel Camille ! ὥπλισμένος λαμπρῶς « revêtu d'armes éclatantes ». Pourquoi cette précision – qui ne se retrouvera jamais par la suite et qui, ici même, surprend, puisque Camille, extrait de son exil, a dû avoir d'autres soucis que de se procurer une riche armure – sinon pour ajouter une note presque merveilleuse au génie militaire du personnage ? Son surgissement devant Brennus est une lumineuse épiphanie, à l'aurore.

L'essentiel, à mes yeux, est l'indication du moment, « avec le jour », qui reparaitra comme un refrain dans les autres batailles victorieuses du dictateur. La circonstance « revêtu d'armes éclatantes » est secondaire, mais non négligeable. Je n'oublie pas, comme on m'a reproché de le faire, que λαμπρός, appliqué à des armes, peut exprimer la beauté et la richesse aussi bien que l'éclat. Mais je répète que, même ainsi compris, ce détail supplémentaire est ici singulier et doit résulter d'une

intention : Camille n'est pas parti pour cette campagne de chez lui, de la maison des Furiï ; il est parti d'Ardée où il vivait en exil, sans projet militaire, et l'armée qu'il commande est constituée par les fuyards romains rassemblés à Véies après le désastre de l'Allia. Comme, en arrivant à Rome, il s'est précipité avec son avant-garde sur le Forum où il s'est trouvé engagé dans un premier accrochage, il n'a certainement pas pris le temps, pendant la nuit, de faire beaucoup de toilette ni de revêtir une cuirasse de luxe qu'il n'aurait d'ailleurs pas trouvée dans sa maison incendiée et pillée : il a épié l'ennemi, s'est lancé à sa poursuite et s'est découvert à lui « avec le jour ». Alors, derechef, pourquoi cette note, « revêtu d'armes éclatantes », sinon parce que Plutarque, ou plutôt la tradition qu'il a suivie, voulait que, dans cette bataille romaine gagnée par Camille, dans sa première victoire depuis la prise de Véies, le héros apparût à l'aurore, fût-ce contre la vraisemblance, dans une sorte de splendeur ? Il y a en outre une raison, décisive à mon sens, de penser que la splendeur ainsi imposée à Camille par les auteurs de sa Vie n'était pas de pure beauté, mais lumineuse, éblouissante.

Cette geste savante est remplie de symétries qui contribuent à l'organiser. Pour ne considérer que les deux extrémités du récit, les auteurs ont disposé les choses de telle sorte que la revanche des Romains fût une réplique complète, une inversion exacte de leur malheur. Au début de l'affaire gauloise, les Romains ont les torts essentiels et Brennus est fondé à réclamer justice au nom du droit international violé : un ambassadeur de Rome, venu à Clusium pour négocier avec les Gaulois, a pris part à la bataille contre ces mêmes Gaulois ; Brennus exige donc une satisfaction et c'est seulement après que le peuple romain l'a refusée qu'il fait vers Rome une marche foudroyante, que ralentit à peine sa victoire de l'Allia, méritée à tous égards, du point de vue religieux aussi bien que pour des raisons militaires. A la fin de la guerre gauloise au contraire, Rome, purifiée par l'épreuve, s'est aussi réconciliée avec le bon sens : bien qu'il se trouvât hors de Rome, Camille a été légalement relevé de sa condamnation et créé dictateur, tandis que Brennus, par le massacre des consulaires, par l'incendie des temples, par l'épée jetée sur la balance, s'est chargé de graves crimes religieux et moraux ; en outre, juridiquement, il s'est trompé d'adresse : puisque Camille a été créé régulièrement dictateur, aucun autre magistrat n'avait

qualité pour engager la parole de Rome dans une trêve ou dans un traité ; quand donc Camille, sur le Forum, fait enlever l'or et invite dédaigneusement les Gaulois à reprendre leur balance, Brennus a beau protester, en appeler aux dieux, il a tort et Camille, seul négociateur valable, a raison : tout ce qui a été fait sans son ordre ou son aveu est nul et non avenu.

Or la même intention de symétrie renversée se remarque à propos des « armes éclatantes » dans lesquelles Camille, champion de l'honneur et du droit, consomme – c'en est le tout dernier moment – la revanche romaine. Lors de la faute initiale qui va provoquer le malheur, l'ambassadeur Fabius, qui oublie son devoir et se transforme en combattant, apparaît, lui aussi, aux yeux de Brennus dans une armure singulière (Plutarque, *Cam.* 17, 6-9) :

A la réponse que leur avait faite Brennus, les Romains comprirent qu'il n'accepterait aucune entente. Ils entrèrent donc dans Clusium, exhortèrent les habitants à faire avec eux une sortie contre le barbare, soit dans l'intention de les éprouver, soit pour se mettre eux-mêmes en valeur. Les Clusiens sortirent donc et livrèrent bataille devant leurs murs. L'un des Fabii, Q. Ambustus, qui était à cheval, piqua droit sur un champion gaulois, grand et beau, qui galopait loin en avant des autres. Tout d'abord il ne fut pas reconnu, parce que l'engagement fut soudain et que l'éclat de ses armes empêchait de bien voir. Mais quand il eut vaincu et jeté à terre son adversaire, Brennus le reconnut et prit les dieux à témoin qu'il avait violé les règles universellement admises comme sacrées et justes en accomplissant des actes de guerre après s'être présenté comme ambassadeur. Il interrompit aussitôt le combat et, sans plus s'occuper des Clusiens, conduisit son armée contre Rome.

Dans ce ballet d'images bien réglé, les armes vengeresses de l'irréprochable Camille répondent aux armes provocatrices du sacrilège Fabius et l'éclat qui émane du Romain justicier est appelé à démoraliser Brennus comme celui qui, émanant du Romain coupable, après l'éblouissement initial, l'avait jeté dans la grande aventure. Dans ces conditions, comment ne pas gloser le ὀπλισμένος λαμπρῶς de la dernière bataille par le τὰ ὄπλα περιλάμποντα de la première ? Il n'en reste pas moins que, dans la surprise qui ouvre la victoire, ce qui donne soudain aux armes de Camille leur éclat, c'est l'heure de l'apparition, c'est l'allumage du ciel, ἄμ' ἡμέρα.

Dans la même étude, améliorant des remarques de 1956, j'ai rappelé combien la mythologie archaïque de l'Aurore romaine, Mater Matuta, telle qu'il faut bien la

reconstituer pour donner un sens aux rites de sa fête, était proche de la mythologie de l'Aurore védique, Uṣas, par-delà une Grèce qui ne présente rien de comparable⁴. En outre, j'ai montré comment l'un des épisodes les plus fameux de la geste de Camille, celui des jeunes garçons de Faléries honorés par Camille et de leur vilain pédagogue renvoyé sous les verges depuis le camp romain jusqu'aux portes de la ville, transposait, au masculin et en les reliant par une intrigue romanesque unitaire, les deux mimiques rituelles des Matralia⁵. Est-il possible d'étendre ce mode d'investigation à d'autres scènes ou caractères de la mythologie de l'Aurore et du Soleil védiques et à d'autres traits ou épisodes de la geste de Camille, que j'ai jusqu'à présent négligés ?

Malgré l'abondance des louanges qui lui sont décernées, le Soleil védique, Sūrya, n'est pas en possession de beaucoup de mythes. Le sage John Muir faisait cette remarque il y a plus d'un siècle, dans le temps même où triomphait, aveugle et tranquille, l'interprétation massive des hymnes et des images du R̥gVeda en allégories solaires. L'exégèse wikanderienne du Mahābhārata a confirmé cette impression et a permis de la développer⁶. Dans la grande épopée où la plupart des héros, avec leurs caractères et leurs aventures, sont les transposés, et souvent les fils de dieux ou de démons védiques, avec leurs fonctions et leurs mythes, le héros fils du Soleil, Karṇa, a un statut singulier où dominent deux traits aux expressions et aux conséquences multiples : comme le Soleil védique, fils de la Nuit, est recueilli à sa naissance et choyé par l'Aurore, de même Karṇa a deux mères, sa mère naturelle qui l'abandonne la nuit même de sa naissance, et sa mère adoptive, la seule qu'il se reconnaisse par la suite ; d'autre part, comme le Soleil védique est en conflit avec le dieu de l'orage et de la foudre, Indra, notamment dans un mythe où Indra fait tomber une des roues du char du Soleil, de même le héros Karṇa est en état d'hostilité particulière avec le héros fils d'Indra, Arjuna. Dans *Mythe et épopée* I, j'ai cité quelques-unes des manifestations de cette hostilité pour laquelle le poème produit, bien entendu, des justifications d'autre sorte, romanesques, mais qui se fonde sur une donnée imposée à l'imagination humaine par le spectacle de la nature : le soleil rayonnant et la nuée orageuse ne font pas bon ménage. Ainsi, au moment même où dans un tournoi, Karṇa et Arjuna semblent prêts à s'affronter, les

dieux leurs pères prennent sensiblement parti (*Mahābhārata* I, 134, 5401-5403 Calc.) :

Alors le ciel se couvrit de nuages fulgurants et tonnants que précédait l'arme d'Indra [= la foudre] et dans lesquels, comme des sourires, passaient des vols de hérons.

Voyant le dieu aux chevaux bais [= Indra] abaisser son regard avec amour, le Soleil apporta la destruction aux nuages qui s'étaient approchés.

En sorte que l'on vit d'un côté Arjuna abrité sous l'ombre des nuages, de l'autre Karṇa enveloppé de l'éclat du soleil.

Après s'être manifestée à maintes reprises pendant la longue bataille, l'hostilité des deux héros trouve son accomplissement au huitième chant, dans la scène de la mort de Karṇa, transposée du mythe védique de la roue tombée du char de Sūrya : Karṇa voit une roue de son char s'enfoncer soudainement dans la terre et tous les efforts qu'il fait pour l'en extraire sont vains. Une dernière flèche d'Arjuna lui coupe la tête, et le poète exploite longuement à cette occasion le symbolisme du soleil couchant.

Telle est la situation des personnages dans l'épopée indienne : on voit qu'elle prolonge, avec les adaptations nécessaires, la situation védique et sans doute prévédique du dieu de la foudre et du dieu du soleil. A Rome, où nous avons reconnu dans Camille un héros que sa liaison avec une déesse Aurore proche de la déesse védique a chargé de caractères solaires, est-il possible de déceler des traces, remaniées, de cette partie de la mythologie solaire, d'un conflit larvé ou brutal entre Camille et le personnel mythique de l'orage et de la foudre ? Je le crois, mais il faut, pour en prendre conscience, tenir compte de quelques considérations.

Jupiter, puisqu'il ne peut s'agir que de lui, reste bien, à travers toutes les phases de la religion romaine, le dieu de la foudre et de l'orage, mais ce n'est là – et sans doute ce n'a été, dès le début – qu'une partie de sa définition⁷. Il est avant tout le dieu souverain de Rome, l'équivalent fonctionnel des grands Āditya, de Mitra et de Varuṇa, plutôt que d'Indra, dont le correspondant romain, dépouillé du maniement de la foudre, est Mars. Or, dans l'Inde, le conflit a été et est resté toujours naturaliste : même devenu dans l'épopée « roi des dieux », Indra s'oppose à Sūrya, ou son fils s'oppose au fils de Sūrya, uniquement comme Foudre et Soleil. Il n'y a

pas de conflit dans les hymnes entre Mitra-Varuṇa et Sūrya et si l'intrigue du Mahābhārata fait que Karṇa, ennemi juré d'Arjuna, est aussi l'ennemi des frères d'Arjuna, et donc de l'aîné, Yudhiṣṭhira, le roi, en qui l'on reconnaît une transposition épique de Mitra, cette hostilité n'est pas personnelle, ne s'exprime pas dans des scènes de duel et se fixe à elle-même de courtes limites.

A première vue, on ne peut s'attendre à trouver à Rome qu'un conflit inégal entre la « zone solaire » et la « zone fulgurante » (et souveraine), puisque, d'une part, Camille, représentant la première, n'est qu'un homme et que la divinité qui le soutient n'est pas le Soleil, à peine divinisé, mais une déesse Aurore sans grande portée, et que, d'autre part, dans la « zone fulgurante », le seul représentant est un dieu, et quel dieu : Jupiter lui-même. L'historicisation, ou le doublement de la théologie et de la mythologie par de l'« histoire », a en effet situé le « héros solaire » et les « héros souverains » (sinon fulgurants) à des points trop différents dans la succession des « événements » pour qu'ils puissent s'affronter : Romulus et Numa, en qui s'articule un double modèle de souveraineté comparable à celui de Mitra et de Varuṇa⁸, sont logés aux origines même de Rome, au huitième siècle ; le solaire Camille éclaire la première moitié du quatrième.

Enfin, de la part de Camille, on ne peut rien attendre qui ressemble à une provocation envers un dieu, à une révolte ou à une résistance : la piété, sous sa forme la plus romaine, la reconnaissance de la *maiestas* divine, est une des constantes de son caractère.

Sous ces réserves, l'étude à laquelle nous convie l'exemple indien produit quelques réflexions qui éclairent peut-être des points inexploités de la geste de Camille.

Sans doute faudrait-il, dans un paragraphe « Solisque, 3 » observer à nouveau, de ce point de vue, la première rencontre de Camille et de Jupiter, car elle donne lieu à une mise en scène que les Romains considèrent comme offensante pour le dieu, et cela à propos d'un char. La scène est justement placée au moment où les rapports de Camille et de la déesse Aurore viennent de se nouer. En prenant son commandement devant Véies, le dictateur a promis de faire, après la victoire, la

dédicace du temple de la déesse. Véies détruite, il rentre dans Rome. Aussitôt, avant de s'acquitter de sa promesse, étant toujours *uoti reus*, il célèbre son triomphe. Et c'est à l'occasion, dans la forme de ce triomphe que Camille, partout ailleurs si pieux, est censé provoquer Jupiter, usurper le rang de Jupiter (Plutarque, *Cam.*, 7, 1-2) :

Est-ce la grandeur de son exploit – avoir, après dix ans de siège, détruit la rivale de Rome – qui enfla son esprit ? Ou le concert de louanges dont il fut enveloppé ? En tout cas, il conçut des sentiments incompatibles avec une magistrature républicaine. Bien plus, il célébra un triomphe insolent : il traversa Rome sur un char attelé de quatre chevaux blancs, ce qu'aucun général n'a fait ni avant ni après lui, car les Romains considèrent un tel équipage comme sacré et réservé au roi et père des dieux.

Peu importe l'invraisemblance, l'impossibilité logique du grief : il est reproché à Camille d'avoir accompli ce qui était au contraire une des intentions et des raisons d'être de tout triomphe, l'assimilation éphémère du général victorieux au dieu du Capitole ; j'en ai traité, après d'autres, dans *Mythe et épopée* III (p. 232, 293). Il est clair que nous n'assistons pas ici à une scène d'histoire enjolivée, mais à la mise en drame d'un conflit conceptuel entre le personnage de Camille tel qu'il est présenté à ce moment et ce que signifie Jupiter dans la théologie. Et en quoi consiste ce petit drame ? En ce que le héros qui doit son succès tout frais à la déesse Aurore rentre à Rome dans un *char* théoriquement réservé à Jupiter. Au seul Jupiter ? Voire. Tite-Live introduit ici un mot dans lequel il condense à l'extrême, sans doute par un effet de sa répugnance au merveilleux, le caractère auroral du héros (5, 23, 5-6 ; cf. *Mythe et épopée* III « Solisque, I », p. 100-101 ; « Solisque, 2 », p. 107-110) :

Quant à son triomphe, il dépassa considérablement la mesure d'honneurs qui marque d'ordinaire cette cérémonie. Ce qui attirait surtout les regards, c'était Camille lui-même entrant dans la ville sur un char attelé de chevaux blancs, équipage qui parut peu décent non seulement pour un citoyen d'une république, mais même pour un simple mortel. On allait jusqu'à considérer comme religieusement coupable que le dictateur eût usurpé les chevaux de Jupiter et du Soleil – et c'est la principale raison qui fit que son triomphe eut plus d'éclat qu'il ne rencontra d'approbation.

En réalité, une fois qu'on a pris garde, grâce à Plutarque, qui d'ailleurs ne la comprend visiblement pas, à la qualité de « protégé de l'Aurore » qui restera le privilège de Camille, ce *Jouis Solisque* et l'imputation de sacrilège reçoivent un sens : vainqueur de Véies grâce à la déesse, et sur le point de lui dédier le temple promis (ce qu'il fait vite, après la cérémonie, Tite-Live, *ibid.*, 7), il est normal que les responsables de l'histoire l'aient fait rentrer en triomphe dans le « char du Soleil » : il y avait droit, il y jouait son rôle, exprimait son caractère, sa reconnaissance même envers l'Aurore qui l'avait aidé. Mais, étant donné le conflit latent, hérité sans doute de la mythologie indo-européenne, entre le Soleil et Jupiter, cette expression de piété « solaire » était en même temps une offense contre Jupiter, le souverain « fulgurant ».

Sans doute faut-il aller plus loin. Compte tenu de ce qu'enseigne l'Inde du Vêda (le dieu fulgurant s'en prenant au char du dieu Soleil) comme l'Inde de l'épopée (le fils du dieu fulgurant tuant le fils du dieu Soleil à l'occasion d'un accident survenu à son char), ce ne doit pas être un hasard si le décor et le moyen de cette opposition de Jupiter et de Camille est un *char*. L'affabulation est certes bien différente d'un cas à l'autre, mais Jupiter est supposé offensé par l'audace *véhiculaire* de Camille, et c'est là le premier grief des hommes, prompts à venger le dieu – premier grief d'une série de trois qui contraindra le héros à la mort civique qu'est l'exil.

Avec Jean Hubaux, on peut penser que la faute qui, en plein triomphe sur Véies, commence la ruine de Camille, est une forme rationalisée à l'extrême d'une scène connue en plusieurs variantes, où le dieu capitolin de Rome se trouve en opposition avec les Véiens eux-mêmes à propos du *quadriga* destiné à son temple ou avec un cocher véien à propos d'un *quadriga* légendaire. Or des singularités, diverses selon les variantes, orientent ici aussi vers un symbolisme solaire. Ou bien le quadriga de terre cuite, mis au four par les Véiens, au lieu de se condenser par la dessiccation, s'enfle et forme une masse si considérable, si forte et si dure que, après avoir démoli la voûte et les parois du four, on eut beaucoup de peine à l'en tirer (Plutarque, *Publicola* 13). Ou bien le quadriga monté par l'Étrusque Ratumena s'emballe, arrive au pied du Capitole, précipite son cocher à terre et ne s'arrête qu'après avoir fait

trois fois de suite, de gauche à droite, malgré les obstacles de la circulation, le tour du temple capitolin (Solinus 46) : victoires mystiques de Jupiter sur des chars solaires ? Hommages solaires de quadriges véiens à Jupiter ?

Quoi qu'il en soit de ses origines complexes, le procès en usurpation d'attributs divins est la seule occasion où le personnage de Camille, par la volonté des écrivains qui l'ont modelé, semble pécher contre Jupiter. Mais, alertés comme nous le sommes, nous ne pourrions qu'être frappés par un autre bilan, négatif : Camille, dans les circonstances importantes de sa vie, fait peu de mouvements en direction de Jupiter⁹. Quand il chasse les Gaulois de Rome et qu'il apparaît sur le Forum, monte-t-il seulement au Capitole ? C'était une « scène à faire » : les auteurs de la geste ne l'ont pas faite. Plus tard, après un autre triomphe remporté sur les Étrusques à l'occasion de la délivrance de Sutrium, Camille vend les prisonniers à l'encan. Ils produisent une somme d'argent si considérable qu'on peut d'abord rembourser aux matrones d'anciens dons qu'elles avaient faits à l'État, puis, « de ce qui restait, trois patères d'or furent fondues et l'on sait de façon certaine que, avant l'incendie du Capitole, elles étaient placées dans la chapelle de Jupiter, devant les pieds de Junon » (Tite-Live, 6, 4, 2-3)¹⁰. Ainsi, même à ce moment où Camille fait une offrande chez Jupiter, il interpose une déesse, celle qu'il avait sollicitée à Véies et pour laquelle on soupçonne – en Étrurie – des rapports étroits avec *Θesan*, l'Aurore¹¹. On opposera, du vivant même de Camille, l'attitude d'un autre dictateur, T. Quinctius, après une grande victoire sur les Prénestins (Tite-Live, 6, 29, 8-9) :

Dans son triomphe, il porta au Capitole une statue de Jupiter Imperator enlevée à Préneste ; elle fut dédiée entre la chapelle de Jupiter et celle de Minerve et une plaque, fixée sur elle pour conserver la mémoire de l'événement, reçut une inscription qui disait à peu près : « Jupiter et tous les dieux ont accordé que T. Quinctius, dictateur, prit neuf villes. »

Du côté de Jupiter, s'il n'y a pas d'hostilité, d'agressivité envers Camille, il y a une sorte d'indifférence au développement d'une carrière pourtant extraordinaire. Du moins n'y prend-il qu'un intérêt général : quand il punit les Romains de l'ingratitude qu'ils ont témoignée à un bienfaiteur, c'est en tant que représentant ou

sous le couvert de la δίκη, de la Justice, qui ne supporte pas une ἀδικία. Encore est-ce seulement dans Plutarque (*Cam.*, 12, 4) que Camille, partant pour l'exil, « tend ses mains vers le Capitole » en formulant son imprécation achilléenne (*ibid.*, 13, 1), alors que Tite-Live (5, 32, 9) se borne à lui faire confier sa réhabilitation, sans précision, « aux dieux immortels ». D'ailleurs les causes religieuses du désastre de l'Allia, les griefs des dieux contre les Romains sont loin de se borner à ce péché contre un individu : les Romains ont provoqué bien plus directement Jupiter, d'abord en tournant en dérision un avertissement pourtant clair (Plutarque, *Cam.*, 14, 2-3 ; Tite-Live, 5, 32, 7) ; puis, dans la personne de leur ambassadeur, en violant les règles du droit (Plut., 17, 7-8 ; Tite-Live, 5, 35 et 36) ; puis encore en refusant justice à la plainte légitime de Brennus (Plut., 18, 1-3 ; Tite-Live, 5, 36, 10-11) ; enfin en engageant la bataille de l'Allia sans observer les rites religieux, τὰ τῶν θεῶν, et malgré des auspices et des entrailles défavorables (Plut., 18, 5 ; *nec auspicato nec litato*, Tite-Live, 5, 38, 1). La force de Camille, dont Jupiter ne peut pas ne pas tenir compte, c'est au contraire son exactitude, jusque dans des circonstances où elle lui impose un vrai tour de force, à se conformer aux règles religieuses et politiques qui gouvernent la création des magistrats romains. Mais, dans tout cela, il n'y a pas de relation particulière, personnelle : le citoyen Camille et le garant céleste de la justice, le général Camille et le grand dieu de l'État ne font que se conformer, sans faute, à leurs devoirs respectifs qui, naturellement, s'ajustent.

La seule fois que Camille ait eu affaire à Jupiter sur un champ de bataille – près de Satricum, la ville de la déesse Aurore, sa protectrice –, il n'y a eu non plus ni faveur ni hostilité de la part du Dieu. Si le résultat de l'intervention de Jupiter est contraire au dessein de Camille, c'est simplement que le dieu a un horizon plus large que le héros et que, *Latiaris*, il doit aussi sauver les Latins d'un massacre auquel les Romains ne sont que trop disposés. Voici les faits. Camille n'est dans cette rencontre que l'un des six tribuns militaires à pouvoir consulaire, mais ses collègues lui ont spontanément conféré le commandement suprême. L'adversaire, outre une nouvelle génération de Volsques, est formé d'une foule immense de Latins et de Herniques que les Antiates, ennemis impénitents de Rome, ont réussi à soulever.

Difficile au début, la bataille tourne à la victoire totale grâce à l'action prodigieuse de Camille (Tite-Live, 6, 8, 6-9) :

Partout où il se portait, il entraînait une victoire certaine. Cela se manifesta avec une évidence particulière quand, l'aile gauche étant sur le point de reculer, il saisit un cheval, galopa vers elle avec un bouclier d'infanterie et, par sa seule apparition, montrant à tous que les autres parties de l'armée étaient en train de vaincre, rétablit le combat. Dès lors l'issue n'était plus douteuse. Mais le grand nombre des ennemis les empêchait de fuir et il eût fallu à nos soldats fatigués un long carnage pour anéantir une telle multitude. Soudain la pluie déversée par une formidable tourmente interrompit la victoire déjà certaine, plutôt que le combat. Le signal de la retraite fut donné et la nuit qui suivit termina la guerre sans que les Romains eussent à agir : les Latins et les Herniques, abandonnant les Volsques, se retirèrent chez eux, bien punis de leur mauvaise conduite.

Quant aux Volsques, ils veulent s'abriter dans Satricum, mais l'armée romaine, sur leurs talons, escalade la muraille. Ils capitulent.

Ainsi le maître des tempêtes célestes n'a pas privé Camille d'une victoire méritée, qui d'ailleurs s'achève par la « libération » de la ville de l'Aurore¹². Mais il a sauvé les Latins, ses autres protégés et les futurs associés de Rome, d'une irréparable destruction. Il a ainsi limité la gloire militaire du héros.

C'est probablement dans la même perspective qu'il faut comprendre un autre épisode important de la vie de Camille où Plutarque, plus que Tite-Live, prête à son héros des initiatives violentes et un acharnement qui nous étonnent : son conflit avec M. Manlius Capitolinus et l'exécution tarpéienne du sauveur du Capitole.

L'affabulation est constante, avec un dosage variable des causes psychologiques : jalousie haineuse de Manlius contre Camille ; orgueil démesuré né de sa victoire ; ambition politique ? Quant à Camille, nous sommes libres de lui prêter les sentiments que nous préférons, agacement devant un rival peu loyal, conception rigoureuse du devoir, etc. : aucun texte ne lui donne jamais aucun tort. L'histoire est trop connue pour qu'on s'attache à l'analyser en détail.

Pendant la guerre gauloise, M. Manlius, alerté par les oies de Junon, a empêché la surprise nocturne du Capitole et a reçu en récompense, outre des honneurs immédiats et exceptionnels, le *cognomen* durable de Capitolin. Il s'est peu à peu

persuadé que non seulement Rome, mais Jupiter, était son obligé, ou du moins il s'est senti avec lui sur un pied de familiarité. Très vite, il s'est opposé à Camille et, comme celui-ci appartenait alors à la fraction la plus conservatrice du patriciat, il s'est porté vers la plèbe, non sans démagogie. De fait, il est très populaire. Seule l'accusation d'*affectatio regni*, de prétention à la royauté, rompra le front commun de ses partisans.

Jupiter ne se déclare pas pour cet orgueilleux, mais ne le décourage pas, ne le désavoue par aucun signe. En fait, le Jupiter des récits du quatrième siècle n'est pas encore sorti de l'ambiguïté, de l'équilibre fragile où l'a mis l'établissement de la *libertas*. Le point central de son statut et de sa politique est qu'il reste, à travers les changements de la société, le dieu de l'État romain. Au temps où la ville était gouvernée par des rois, l'harmonie était complète : comme l'annalistique l'a fait dire à Romulus vouant à Jupiter Feretrius les dépouilles d'Acron de Caenina, tout se passait alors entre rois, le roi céleste protégeant le roi terrestre qui l'honorait. Sous les Tarquins encore, même si le dieu auquel est destiné le formidable temple qui se construit sur le Capitole n'est plus exactement celui de la triade Jupiter, Mars, Quirinus, il reste pour l'essentiel le Roi, comme la Junon qu'il hébergera sera la Reine. L'expulsion des Tarquins au contraire fait une première difficulté, mais des artifices de droit, une théorie ambitieuse de la légitimité des auspices, permettent de transférer aux magistrats « usurpateurs », en fin de compte aux consuls annuels, l'affinité nécessaire des chefs avec le dieu de l'État : simplement, le mot *rex*, employé toujours avec révérence quand il s'agit du dieu, a été honni, expulsé de la pratique politique, ne subsistant que dans le nom d'un *rex sacrificulus* dont les offices sont purement religieux¹³. L'important est que Jupiter ait accepté ce *distinguo* : les auspices sont aux Patres, héritiers et administrateurs du capital de promesses légué par le roi fondateur. Les prétentions de la plèbe posent à Jupiter, ou à ses théologiens, un nouveau problème, l'apparition de ce nouveau terme remettant en cause le pacte linéaire du dieu et des Patres. Car Jupiter, dieu de l'État, doit être celui de la société complète. Dans le conflit aux nombreux épisodes qui s'ouvre, dans la progressive et lente conquête de l'égalité par la plèbe, il reste neutre, tout en marquant de temps en temps que les patriciens n'ont pas tort de résister.

Telle est la situation théologique au moment où l'histoire situe la « crise » de Manlius. Mais le fait est là : comme il le souligne lui-même, Manlius partage avec Jupiter le titre plein de sens politique qu'est *Capitolinus*, et il ne dépend ni de Jupiter ni de personne qu'il ne le partage pas, puisque c'est sa promptitude et sa vaillance sur la colline-citadelle qui le lui ont mérité. Caricature humaine de Jupiter, si l'on veut ; mais, dans son délire de grandeur, c'est l'image du dieu, c'est le sentiment vif de cette *maiestas* à laquelle son exploit l'a associé, qui soutiennent ses prétentions. Là est sans doute, par-delà les motivations psychologiques, l'origine de son affrontement avec Camille. La scène finale du procès de Manlius marque à la fois une sorte de solidarité de l'accusé avec le dieu capitolin et les limites de ce secours. La voici, condensée par Plutarque (*Cam.* 36, 4-8) qui, répétons-le, donne à Camille un rôle décisif que Tite-Live dilue dans le groupe des six tribuns militaires à pouvoir consulaire :

Une fois relâché, Manlius ne s'amenda pas. Au contraire, avec plus de violence encore, il continua à flatter la plèbe et à couper la ville en deux partis. On choisit alors de nouveau Camille comme tribun militaire. Mais quand fut ouvert le procès de Manlius, la vue des lieux nuisait grandement aux accusateurs, car l'endroit du Capitole où Manlius avait combattu de nuit contre les Gaulois surplombait juste le Forum, et ce rappel visuel commandait l'indulgence. Lui-même d'ailleurs, tendant les mains dans cette direction, tout en larmes, rappelait ses combats, en sorte que ceux qui étaient en train de le juger ne savaient que faire et ajournaient sans cesse leur sentence : d'un côté, ils ne voulaient pas absoudre un crime établi par des preuves certaines ; de l'autre, ils ne pouvaient appliquer la loi à l'accusé dans un lieu qui leur donnait comme la vision de son exploit. S'étant rendu compte de cette situation, Camille transporta le tribunal à l'extérieur des murs, dans le bois Pételin. Comme, de là, le Capitole ne se voyait pas, l'accusateur fit son réquisitoire sans que le souvenir des hauts faits passés retînt la colère que méritaient les crimes présents. Condamné, Manlius fut conduit au Capitole et précipité du haut de la Roche. Ainsi le même lieu qui avait vu le moment le plus heureux de sa destinée perpétua aussi le souvenir de son plus grand malheur.

L'affrontement n'a rien de merveilleux. Tout se passe entre hommes, plus même entre l'accusateur et les juges qu'entre l'un ou les autres et l'accusé. Mais l'accusé est là, avec une dimension, comme on dit aujourd'hui, presque surhumaine du fait de sa fraternité cognominale avec le plus grand dieu, et par son affirmation, à laquelle un Jupiter neutre ne s'oppose pas, qu'il l'a sauvé en même temps que Rome. En conséquence, si Camille ne s'attaque pas au dieu, Manlius a cependant pour sa

meilleure défense, le souvenir d'un exploit et la vue d'un décor dominés par Jupiter, évocation sacrée à laquelle Camille, à la différence des juges et du peuple, est insensible ; si bien que son acharnement, la mesure exceptionnelle qu'il prend de déplacer le tribunal pour couper Manlius de son appui capitolin et arracher *triste iudicium inuisumque etiam iudicibus* (Tite-Live, 6, 20, 11), est au bord de l'outrance. Les auteurs de la geste, dans la limite où le permettait la piété sans faille qu'ils célébraient par ailleurs dans Camille, ont ainsi réussi à exprimer qu'il n'appartenait pas à la sphère d'influence du plus grand dieu.

Peut-être enfin une dernière expression de cette séparation de l'homme et du dieu est-elle fournie par le rôle inattendu que l'histoire attribue à Camille, sur la fin de sa longue vie, dans la décision qui ouvrit le consulat à la plèbe. Le petit-fils du décemvir, du terrible Appius Claudius, définit parfaitement, dans le discours au Sénat que Tite-Live a composé pour lui, l'obstacle de principe qui s'oppose à l'ambition de la plèbe. Il s'agit d'une impossibilité religieuse : ce ne sont pas les hommes, une décision humaine, qui peuvent attribuer à de nouvelles catégories sociales le droit aux auspices ; les auspices sont de Jupiter et, de génération en génération, depuis le pacte du fondateur et du dieu, la prise d'auspices a été réservée aux patriciens... Telle est l'impasse. C'est pourtant le patricien, le dictateur Camille, jusqu'alors hostile au projet, qui impose la capitulation de son ordre, le compromis par lequel un des deux consuls devra être dorénavant plébéien¹⁴. Comment Jupiter prend-il la chose ? Comme toujours, s'il finit par admettre la réforme devenue loi d'État, ce ne sera pas sans peine et sans mauvaise humeur : la première bataille livrée par le premier consul plébéien sera malheureuse et le consul patricien aura de la peine à rétablir la situation. Mais auparavant, le mécontentement du dieu se sera exprimé plus directement : une terrible épidémie frappe Rome, de l'humble peuple aux plus hauts personnages, et le mort le plus remarquable sera Camille, ce Camille qui avait si souvent commandé à Rome sans être lui-même jamais consul.

Tous ces faits convergents, que ne trouble aucun fait contraire, donnent l'impression que les auteurs de la geste, qui savaient encore tant de choses sur la théologie de l'Aurore et du Soleil, savaient notamment que le « héros de Mater Matuta », le « héros solaire », quelles que fussent ses vertus morales et sa correction religieuse, n'avait pas, épiquement parlant, de familiarité avec le dieu fulgurant et souverain et ne lui portait pas, dans son action, une attention particulière.

Ils permettent aussi de rattacher deux des principaux épisodes non militaires de la geste à l'explication unitaire que sa liaison avec Mater Matuta a suggérée pour les épisodes de guerre.

¹ Seconde partie de *Mythe et épopée* III, 1973, p. 93-199 : « La saison de l'Aurore ». Les pages qu'on va lire esquissent l'étude annoncée et réservée dans ce livre, p. 214, n. 2. Erratum : p. 185, l. 7, lire : « n'accompagne les lits funèbres » ; p. 252, l. 8, lire : Coriolan (et non Camille).

² Le lecteur voudra bien prendre cette expression courte dans le sens précis et limité que je lui donne : héros que son rapport réciproque avec la déesse Aurore rend apte à attirer sur lui des traits, des symboles solaires.

³ J'entends : engagée à l'aurore dans des conditions telles que la victoire est certaine dès le début et que, même si l'on se bat ensuite longuement, aucune péripétie ne menace de retourner la fortune (cf. *Mythe et épopée* III, p. 105, l. 6-5 du bas). C'est en ce sens qu'il faut comprendre des expressions qui m'ont été reprochées, notamment celle que j'ai employée plusieurs fois pour faire court : « victoire à l'aurore ». Je ne sais comment dire autrement : victoire d'aurore ? par l'aurore ? Ce ne serait pas meilleur. Qu'on veuille donc accepter celle-ci comme un terme technique avec la nuance que précise cette note.

⁴ *Mythe et épopée* III, p. 305-330, premier appendice, « Mater Matuta ».

⁵ *Ibid.*, p. 133-139.

⁶ *Mythe et épopée* I, 2^e éd. 1974, p. 125-144.

⁷ *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p.163-165, 187-214.

⁸ En dernier lieu, *Mythe et épopée* I, p. 274-279 ; résumant *Mitra-Varuna*, 2^e éd. 1948, p. 58-65 (et *L'héritage indo-européen à Rome*, 1948, p. 147-152).

⁹ Dans Tite-Live, 5, 50, 1-4, le sénatusconsulte réparateur qui est publié à l'initiative de Camille (*diligentissimus religionum cultor*) prévoit bien la fondation des Ludi Capitolini (attribuée par d'autres à Tarquin l'Ancien), 'avec la précision que le dictateur M. Furius constituera à cet effet un *collegium* composé d'habitants du Capitole et de la Citadelle ; mais ce n'est qu'un article dans un ensemble où tous les dieux sont traités selon leur rôle ou leur sort dans la crise gauloise : tous les temples détruits et occupés par l'ennemi seront reconstruits et purifiés, Jupiter sera remercié par les L.C. d'avoir protégé son séjour et la citadelle du peuple Romain, le dieu inconnu qui avait vainement annoncé le malheur recevra un culte sous le nom d'Aius Locutius ; en outre (*ibid.*, 6) tout l'or et les autres biens qui avaient été apportés en hâte des autres temples dans le sanctuaire de Jupiter, faute de pouvoir être correctement redistribués, seront réputés sacrés et conservés *sub Jouis sella* : rien dans tout

cela n'implique un mouvement de piété personnelle de Camille, non plus que les mentions de Jupiter que contient le fameux discours (5, 51-54) destiné à empêcher les Romains d'abandonner Rome ruinée pour Véies intacte, et qui ne font que leur rappeler les promesses et les exigences du dieu, comme d'ailleurs de Vesta et des autres dieux (ceux des Saliens) garants de la durée de la ville.

10 L'expression n'est pas claire : Junon n'était pas dans la *cella* de Jupiter, mais dans une des *cellae* latérales ; on suppose que, dans celle de Jupiter, il y avait un « rappel » de la déesse.

11 *Mythe et épopée* III, p. 169-171.

12 Le thème a été repris plusieurs fois, notamment, dans les premières lignes du huitième livre de Tite-Live, encore à l'occasion d'une « bataille de Satricum » ; redoublé sur deux jours consécutifs, au livre XXVI, chap. II (Hannibal devant Rome).

13 Ci-dessus, p. 141-143, et *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., p. 123-125, 567-576.

14 Camille confie cette œuvre non à l'antique Fides, du cercle de Jupiter, qui maintenait l'ordre traditionnel, primitivement trifonctionnel, mais à Concordia, déesse nouvelle et indépendante qui présidera dorénavant aux compromis dans les affrontements politiques des deux grands partis.

9. Les Nones Caprotines

Le souci stylisé que donnent aux Romains la lumière du jour, de plus en plus menacée aux approches du solstice, et la lenteur croissante de l'aurore, s'est exprimé, en juin, dans plusieurs fêtes. M. Paul Drossart a donné de bonnes raisons de penser que le même souci s'exprime encore, transféré à la lumière nocturne, dans la première fête de juillet, celle du premier quartier de lune qui se présente après le solstice : une des légendes étiologiques des Nones Caprotines (7 juillet) montre une esclave se hissant, pendant la nuit, en haut d'un figuier et donnant un signe avec une torche dont une étoffe tendue cache la clarté du côté des ennemis : symbole probablement lunaire, et du premier quartier.

Dès les plus vieux calendriers, en dehors des *feriae Jouis* des Ides, c'est un grand vide qui suit les deux *feriae publicae* de juin, les Vestalia du 9 et les Matralia du 11 : il n'y a plus de fête publique dans les dernières semaines de juin et il faut attendre le 5 et le 7 juillet, les Poplifugia et les Nonae Caprotinae, pour en rencontrer. De tels « trous » ne sont pas rares dans la distribution des points religieux du temps et il n'est pas sûr qu'il faille tous les interpréter de la même manière. Certains paraissent être de vraies coupures entre deux séries, chacune plus ou moins homogène : par exemple, les fêtes de janvier, toutes groupées dans la première quinzaine, sont séparées des fêtes de février, toutes groupées dans la seconde quinzaine, non seulement par ce long intervalle, mais par la différence profonde de leurs intentions, inaugurale dans un cas, lustrale dans l'autre. De même le long temps qui s'écoule entre le tubilustrium du 23 mars et les Fordicidia du 15 avril souligne peut-être l'opposition de fêtes guerrières ou sociales (Anna Perenna, Liberalia) et de fêtes agraires.

Dans d'autres cas, il semble au contraire que le premier jour férié qui suit une longue coupure se rattache encore, mais lui seul, à ceux qui l'ont précédé : il s'agirait en somme d'une parenthèse qui se ferme comme elle s'est ouverte. Ce cas est celui

des Portunalia du 17 août, première fête après les Neptunalia du 23 juillet qui ont ouvert le temps caniculaire, avec leur complément, les Furrinalia du 25.

Auquel de ces types appartient l'intervalle de vingt-quatre jours qui sépare les Matralia des Poplifugia et des Nonae Caprotinae ? Pour hasarder une réponse, il faudrait savoir ce que signifient ces deux dernières fêtes. Or, jusqu'à présent, faute de documentation pour la première et malgré un certain luxe de détails pour la seconde, elles restent des énigmes. On n'a pas fait de progrès depuis le temps où Georg Wissowa écrivait (*Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd., 1912, p. 116, n. 1) :

Les Poplifugia sont désignés comme *feriae Jouis* par les Fasti Amiternini (cf. Dion Cassius 47, 18, 5, avec explication de Merkel, *Proleg. zu Ovid. Fast.* p. CLIX). La « fuite du peuple » impliquée dans le nom avait eu lieu, selon les uns (Denys d'Hal. 2, 56, 5 ; Plutarque, *Rom.*, 29, cf. *Cam.*, 33) à l'occasion de l'enlèvement de Romulus, selon d'autres à l'occasion d'une attaque lancée contre Rome, après le départ des Gaulois, par des voisins soit étrusques (Macrobe, *Sat.*, 3, 2, 14) soit latins (Varron, *De ling. lat.*, 6, 18 ; Plutarque, *loc.cit.*) – attaque qu'on mettait aussi en rapport avec la fête non moins énigmatique des Nonae Caprotinae du 7 juillet.

Les Nonae Caprotinae paraissent fort complexes, les rites de fécondité n'y sont pas les seuls : les femmes esclaves se dévouant, selon l'un des mythes de fondation, pour sauver l'honneur des femmes libres, l'esclave Tutula se livrant à un exercice acrobatique sur un arbre prouvent qu'il y a autre chose. Mais quoi ?

Quant aux Poplifugia, ils ne sont pour nous qu'un nom, remarquable en ce que, à la différence du singulier *regifugium*, il a une forme plurielle. Cette fête est aussi la seule de l'année à être placée dans la partie de mois qui précède les Nones. Le premier fait engage à comprendre *-fugia*, comme le faisaient les anciens, « fuites multiples, désordonnées, dans la confusion » ; le second engage à voir dans les Poplifugia un prélude à la fête qui les suit immédiatement, les Nonae Caprotinae, elles-mêmes exceptionnelles sinon anormales, puisqu'elles sont dans l'année la seule fête fixée à un jour de Nones.

Dans ces conditions, un rapport entre les deux fêtes peut être considéré comme probable. Après l'avoir admis dans la *Real-Encyklopädie*, Wissowa s'est rétracté dans *Religion und Kultus der Römer* (*loc.cit.*) Les arguments les meilleurs restent l'opinion de plusieurs anciens et l'association, dans le récit étiologique de Plutarque,

d'éléments se rapportant à l'une et à l'autre journées. Mais ils ne sont pas décisifs. Cependant, tout récemment, une donnée nouvelle, la découverte d'une intention des Nonae Caprotinae, évidente dès qu'elle est formulée, a fait avancer l'ensemble du problème. En voici l'état actuel.

Dans la deuxième partie de *Mythe et épopée* III, j'avais montré qu'une partie des actes et des temps sacrés du mois de juin a pour intention commune, si l'on en juge par les rites et par les légendes qui leur sont joints, de résister symboliquement par tous les moyens au « péril » de plus en plus pressant qui, avant la fin du mois, aboutira à l'arrêt, puis au recul du soleil : le solstice fera rebrousser la courbe de la durée de la lumière diurne ; croissante depuis six mois, triomphante après l'équinoxe de printemps, cette durée ne cessera de diminuer pendant les six autres mois, jusqu'aux affres stylisés du solstice d'hiver, des « *dies angusti* », que la déesse Angerona sera chargée d'arrêter pour un rebroussement inverse, au mieux des intérêts de l'homme. Aux Matralia du 11 juin, fête de la déesse Aurore, les dames romaines, en imitant les deux aspects du service quotidien de Mater Matuta, encouragent et fortifient les aurores de bonne volonté. Les Vestalia du 9, puis les soins donnés du 9 au 15 au foyer national ont certainement, entre autres effets, celui d'entretenir et de nettoyer par action sympathique le grand foyer rond du monde. Aux Quinquatrus Minusculae du 15, les joueurs de flûtes sacrées travestis en femmes, si on les interprète selon la légende étiologique, figurent encore les aurores, mais réluctantes et ramenées de force à leur service. Enfin le *natalis dies* du temple de Summanus, placé le 20, au plus près du solstice, témoigne d'un changement, non dans le sens, mais dans le point d'application de l'effort rituel : Summanus est actif dans la seconde partie de la nuit, celle qui appartient déjà au jour suivant et où se forme le soleil (cf. les gâteaux ronds propres à ce dieu) que l'aurore recueille.

Dans le même travail, il a été aussi montré, je l'ai rappelé dans la Question précédente, que les auteurs de la geste de Camille ont fait de ce personnage, légendaire ou chargé de légendes, un héros de l'Aurore au sens le plus plein du terme, lui-même dévot de Mater Matuta à laquelle il se confie par un vœu au début

de sa carrière, et d'autre part favorisé par elle, par le moment diurne qui est son domaine, chaque fois qu'il livre bataille en qualité de dictateur. Un des épisodes les plus originaux de la geste, celui du maître d'école de Faléries, semble même n'avoir été composé que par une ingénieuse transposition des deux scènes rituelles qui constituent l'essentiel des Matralia. Et cependant aucun des événements de la vie de Camille n'est lié à cette « saison des aurores » qu'est le mois de juin, aucun même n'est attaché à une date, à un point du ferial, aucun ne sert de mythe de fondation ou d'explication à une fête ou à un rite. On peut certes penser que la plupart des guerres, des batailles, qui y sont nombreuses, ont eu lieu à la saison ordinaire, entre mars et octobre : l'intervalle est grand. On peut aussi remarquer que la crue du lac Albain, prélude de la prise de Véies, est placée au début de la Canicule : cela ne suffit pas à situer dans le calendrier l'action finale. Mais surtout, ni l'histoire du maître d'école de Faléries, ni la délivrance éclair de Satrium, ni l'exhibition tusculane de travaux en tous genres, ni l'exil même de Camille n'ont d'anniversaire. En particulier, le 11 juin, jour des Matralia, n'a pas été utilisé par « l'histoire ». Inversement, ce sont d'autres événements, réels ou fictifs qui, pour le *dies natalis* de Summanus et pour les Quinquatrus Minusculae, ont fourni les légendes de fondation.

La Vie de Camille contient cependant un épisode auquel, curieusement, le héros n'est pas mêlé et qui n'a d'autre objet que d'expliquer l'origine conjointe des Poplifugia et des Nonae Caprotinae. Or la seconde fête de ce couple marque – telle était la valeur ancienne des Nones – le premier quartier de la lunaison de juillet. Pour la première fois depuis le solstice d'été, depuis que le temps nocturne a commencé à mordre sur le temps diurne, une nouvelle lune arrive à ce premier stade de sa croissance et va se développer, comme il est normal, en lune pleine, c'est-à-dire remettre en mouvement la vie liturgique mensuelle suspendue, comme il est de règle aussi, depuis les Calendes. Les Nones de juillet sont donc un moment particulièrement important dans le cours annuel des luminaires célestes et, de fait, ce sont les seuls des douze jours de Nones du calendrier qui aient leur fête propre.

Se fondant sur ces convenances, M. Paul Drossart, professeur à l'Université de Lille, a réfléchi sur les rites des Nonae Caprotinae et rencontré l'occasion d'une belle

trouvaille : juste après la « saison des aurores », exactement des aurores menacées et, par le solstice, refoulées, l'effort rituel des Romains s'est porté sur ce qui est le seul substitut possible de la lumière du soleil et du jour, celle de la lune et de la nuit. M. Drossart m'a communiqué sa découverte en janvier 1974 et l'a développée dans un article que vient de publier la *Revue de l'histoire des religions*, 1974, p. 129-139, sous le titre « Nonae Caprotinae : la fausse capture des Aurores ». Je suis heureux d'incorporer au présent recueil, avec l'agrément de l'auteur et de la direction de la revue, la plus grande partie de cet habile prolongement de mon « Camille »¹.

Au début de la troisième dictature de Camille, la tradition met en concurrence une « victoire à l'aurore », préparée et gagnée par le dictateur lui-même², et une victoire nocturne remportée *en son absence* (Plut., *Cam.*, 33, 2-6). Plutarque insiste sur cette dualité, qui impose un choix à l'historien : περὶ τούτου τοῦ πολέμου διπτοὶ λόγοι λέγονται. Les deux épisodes rapportés n'ont pourtant rien d'incompatible et auraient très bien pu constituer deux phases de la guerre ; mais nous voici aiguillés vers une *symétrie* : la victoire nocturne est présentée comme une réplique fabuleuse (μυθώδης) de la victoire à l'aurore – non que le récit fasse appel au surnaturel, mais parce qu'il servait de légende étiologique à la fête des Nones Caprotines du 7 juillet, accessoirement aussi à la galopade rituelle des *Poplifugia* du 5. Plutarque a raconté cette histoire à deux reprises (*Cam.*, 33 ; *Rom.*, 29). Sous une forme très voisine, on peut la lire aussi dans Macrobe (*Sat.*, I, II, 35-40).

*Les Latins campent sous les murs de la ville, et exigent des Romains qu'ils leur livrent des jeunes filles et des femmes de naissance libre. Peu soucieux de céder à cette exigence, mais incapables de soutenir un siège, les magistrats tergiversent. Une esclave nommée par les uns Philôtis et par les autres Tutula (ou Tutela) leur propose alors de se livrer en otage à la place des femmes libres, avec un certain nombre de ses compagnes dans la fleur de l'âge. Vêtues et parées comme des dames, elles se rendent dans le camp des assiégeants, sous la conduite de Philôtis. Macrobe précise ici que les pseudo-matrones, réparties dans le camp, uiros plurimo uiro prouocauerunt. Pendant la nuit (νύκτωρ) une fois les hommes endormis, elles leur volent leurs épées. Philôtis se hisse sur un figuier sauvage et brandit un flambeau dont (précise le seul Plutarque) elle dissimule la lumière aux ennemis en déployant de leur côté son manteau (ἱμάτιον, *Cam.*, 33, 5), peut-être même un écran et des tentures (προκαλύμματι καὶ παραπετάσμασιν, *Rom.*, 29, 8). C'est le signal convenu avec les magistrats, à l'insu des autres citoyens. Tirés du sommeil, les Romains font une sortie désordonnée (étiologie des *Poplifugia*), et vont massacrer sans gloire les ennemis toujours endormis. La fête des nones de juillet commémore l'événement. « On la commence en franchissant en foule la porte de la ville et en criant beaucoup de prénoms les plus communs dans le pays... pour imiter les soldats qui, dans leur précipitation, s'interpellaient alors les uns les autres. Ensuite les servantes, brillamment parées, se promènent en folâtrant et en lançant des railleries à ceux qu'elles rencontrent. Elles se livrent aussi entre elles une sorte de combat, pour marquer la part qu'elles prirent alors à la lutte contre les Latins. Enfin, elles s'installent et festoient, à l'ombre de branches de figuier. On appelle ce jour les Nones Caprotines, à cause, pense-t-on, du figuier*

sauvage d'où la jeune esclave éleva sa torche ; car le figuier sauvage s'appelle en latin *caprificus* » (Cam., 33, trad. R. Flacelière).

On voit que l'auteur grec ne sépare pas le jour des *Poplifugia* de celui des Nones Caprotines. Outre Plutarque et Macrobe, une brève notice dans le calendrier de Polemius Silvius (*C.I.L.*, I, 2, p. 269) et une allusion d'Ovide, qui parle d'ailleurs ici d'une horde gauloise³, établissent la fonction étiologique du récit. Varron ne nous renseigne que sur le rite : *Nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunoni Caprotinae mulieres sacrificant et sub caprifico faciunt : e caprifico adhibent uirgam* ; mais il atteste aussitôt après l'existence d'une *praetexta* étiologique jouée aux Jeux Apollinaires⁴ ; de plus, dans les lignes qui précèdent ce passage, il a présenté les *Poplifugia* comme la commémoration d'une sortie tumultueuse des Romains contre les assiégeants latins (*De ling. lat.*, 6, 18).

La fertilisation du figuier par la caprification, liée à des pratiques mimant avec plus ou moins de réalisme la fécondation des femmes, a jadis inspiré à J.G. Frazer de nombreux rapprochements avec des rites africains⁵. On sait du reste que les fruits, la sève laiteuse, les feuilles, les rameaux du figuier et jusqu'aux protubérances de ses branches figurent autant de symboles sexuels, essentiellement féminins⁶ ; que la chèvre et le bouc, présents aussi dans le rite (*Caprotina, caprificus*) ont parfois une signification identique⁷. Cette dominante sexuelle du rite n'est pas non plus absente de l'*aition*, où les servantes jouent un rôle de *meretrices*, et représentent en quelque sorte la troisième fonction humiliant la fonction guerrière, exactement comme dans un conte étiologique des *Fastes* une autre bienfaitrice du peuple romain, Anna Perenna, bafoue le dieu Mars en décevant ses appétits sexuels (3, 675-696). Mais ce n'est là qu'un aspect du récit de Plutarque et de Macrobe. Nous n'irons pas, à la suite de J.J. Bachofen, qui voulait y retrouver la prostitution des Sacées babyloniens, établir une parenté hasardeuse entre Tutula et la Lydienne Tydo, par l'intermédiaire du priapique Tutunus Mutunus⁸. La ΤΟΥΤΟΥΛΑ (ou ΤΟΥΤÓΛΑ) de Plutarque⁹ est bien la Protectrice, comme la *Tutela* de Macrobe, comme cette *Tutulina* préposée plus modestement à la sauvegarde des récoltes (Tert., *De spect.*, 8, 3), et la *Tutilina* dont un fragment de Varron (*Men.*, 216) nous atteste qu'on pouvait l'invoquer au cours d'un siège.

Traisons donc le récit comme un tout cohérent, pour en dégager les points forts. Le thème central est la *substitution* des femmes esclaves aux dames romaines. Et dans le rite également, si *toutes* les femmes sacrifient sous le figuier (Macrobe, I, II, 36) ou festoient sous des branches de figuier (Plut., *Rom.*, 29, 9 – mais Cam., 33, 8, ne parle ici que des servantes), seules les esclaves participent au cortège joyeux et au combat simulé, moments essentiels, dont les matrones se trouvent ainsi exclues. La situation est inverse de celle des *Matralia*, où c'est l'esclave intruse qui est expulsée du temple¹⁰. Ici, toutefois, il n'y a pas de relation d'hostilité entre les deux groupes, mais bien, de la part des servantes, secours et relais, prise en charge d'une fonction normalement exercée par les femmes libres.

La comparaison avec la mythologie de l'aurore chez les Indiens védiques a conduit Dumézil à interpréter les rites de Mater Matuta comme une dramatisation de l'antagonisme entre les aurores menacées à la veille du solstice d'été (les matrones) et les ténèbres envahissantes (les esclaves), dramatisation qui ne se borne pas à mimer le phénomène, mais dont l'intention est « d'encourager

l'aurore, les aurores quotidiennes contre l'offensive, l'accroissement imminent du temps nocturne, ou de les renforcer contre leur propre lassitude¹¹ ».

Or, les nones de juillet coïncident en principe (et coïncidaient en effet dans le calendrier lunaire antérieur au calendrier dit « pré-julien ») *avec le premier quartier qui suit le solstice d'été* : on se trouve au point de départ de la première des six remontées mensuelles de la lumière lunaire, appelées à suppléer de plus en plus généreusement, jusqu'au point critique du solstice d'hiver (domaine d'Angerona), des aurores de plus en plus paresseuses ou défaillantes. Dans ce que nous connaissons du rituel des Nones Caprotines, les femmes esclaves prenaient partiellement en charge les attributions des matrones et devenaient les interprètes de la communauté des femmes dont il s'agissait de garantir la fécondité. Limitée au rituel, l'analogie avec les *Matralia* ne s'impose pas avec assez d'évidence pour nous permettre de conclure à une mise en drame transposant et représentant le relais des aurores par les lunes de chaque nuit. Le mythe étiologique va nous fournir un indice plus précis.

Le monde savant, qui s'est beaucoup intéressé à Philôtis-Tutula, ne semble pas avoir rendu justice à son talent d'acrobate. Juchée sur un figuier (arbre assez peu propice à cet exercice), il lui faut brandir un flambeau tout en déployant derrière elle son manteau – à moins qu'il ne s'agisse d'un voile *et* de tentures (voir *supra*, p. 275). Une telle mise en scène s'explique mal s'il s'agissait seulement de dérober la flamme à la vue des ennemis, d'ailleurs assez profondément endormis pour que les femmes leur aient dérobé leurs épées.

Je crois reconnaître ici une image familière à l'iconographie romaine : le personnage féminin emporté vers le ciel dans un envol d'écharpe ou de voiles (*uelificatio*), et qui parfois brandit une torche : par exemple sur l'armure de la statue de *Prima Porta*, sur le bas-relief de Carthage inspiré par l'*Ara Pacis* (au musée du Louvre). Bien que l'identification de cette figure puisse dépendre de la scène traitée¹², on y voit le plus souvent une divinité du ciel nocturne : la Nuit, Séléné, Luna. Ainsi, sur la cuirasse d'Auguste, écrivait Albert Grenier, « le Ciel étend son voile ; le Soleil sur son char s'élance précédé de l'Aurore qui répand la rosée, tandis que la Lune disparaît déjà à demi avec son flambeau pâli¹³ ». Les deux figures féminines sont même si étroitement accolées que G.K. Galinsky, identifiant à tort la « torch bearing *uelificans* » avec Vénus, commente : « Aurora carries Venus¹⁴ ». En fait, opposées à l'image impétueuse et virile du Soleil, l'Aurore et la Lune ont été traitées par l'artiste dans un même mouvement de fuite, en sœurs siamoises, ne formant plus qu'une seule silhouette.

Les attributs de Philôtis dans la scène du signal sont donc ceux que l'iconographie classique prête à la Lune¹⁵. Mais ce trait n'est pas séparable du reste du récit, dont il forme la péripétie essentielle. Et le récit lui-même ne saurait être traité indépendamment du rituel qu'il prétend expliquer. C'est le *caprificus* qui établit une relation explicite entre la posture allégorique de Philôtis et ce que nous savons du rite, puisque cet arbre est au centre des cérémonies du 7 juillet [...]

Plus précisément, je pense que l'attitude de l'héroïne, brandissant sur son perchoir un flambeau dont elle voile la lumière du côté ennemi représente en un tableau vivant le partage de l'orbe lunaire dont la moitié seulement, la nuit des Nones, dispense ses rayons. Cette interprétation rend compte des quatre éléments qu'elle traite solidairement : la servante, le figuier, l'écran, la torche.

Il ne s'agit pas ici d'avancer l'existence de quelque « culte de la Lune » dans la Rome archaïque. C'est en tant que régulatrice des saisons, mais aussi de la sexualité féminine que la Lune, dans le

complexe « junonien » des Nones Caprotines, joue un rôle qu'établit de toute manière la place de la fête dans le calendrier¹⁶. A l'intersection du mythe et du rite, le *caprificus*, support de la lumière nocturne (dans le mythe) et instrument d'initiation gynécologique (dans le rite), est aussi le point de rencontre symbolique des plans astronomique et sexuel.

Travesties en aurores, les lunes, leurs complices, se sont laissé capturer par les ténèbres, qui ne peuvent rien sur elles, et qu'elles dissipent au lieu de s'y engoutir. La déroute des ténèbres sort de leur apparente victoire sur les aurores.

Quelques éléments d'une mythologie lunaire se font ainsi jour, qui concordent avec l'exégèse dumézilienne des *Matralia*, selon laquelle l'Aurore, menacée par les Ténèbres, est du côté de la Nuit bienfaisante, sa sœur, dont elle choie le fils (le jeune Soleil). La différence est qu'ici l'*ancilla* ne représente pas les Ténèbres comme l'esclave expulsée du temple de Matuta, mais la bonne Obscurité, le rôle des Ténèbres étant dévolu à l'armée ennemie.

La dualité des noms de l'héroïne (même si ces noms sont relativement « modernes ») illustre ce rôle médiateur. *Philôtis* est un nom de courtisane, et celle qui le porte est, au moins en apparence, complice des appétits grossiers et des ténèbres ennemies, propices à Vénus¹⁷. *Tutula* est ce qu'indique son nom : la Tutélaire, abstraction divinisée dont le culte domestique comporte l'emploi de cierges et de lampes¹⁸ – ici donneuse de victoire par la lumière même qu'elle répand.

En effet, comme c'est si souvent le cas à Rome, le mythe va se trouver intégré à l'histoire militante. L'épisode est cependant rejeté par Tite-Live (sans doute parce que Camille n'y joue aucun rôle). Tel qu'il est, réinterprété par la propagande patriotique, il garde ses composantes mythiques : les Romains ne sont pas voués seulement aux victoires diurnes. Quand bien même son alliée l'Aurore serait défaillante, et Camille absent, le légionnaire peut compter sur des secours surnaturels venus du ciel nocturne...

Cette analyse¹⁹, qui distingue sans les dissocier les voies de plusieurs interprétations, solidaires comme il est naturel en matière de symbolisme et d'efficacité lunaires, ouvre un ordre de recherche qu'on ne s'attendait pas à rencontrer sur le domaine romain, où l'on admet volontiers que les astres, soleil, lune, étoiles, n'avaient pas été favorisés par de grands mouvements d'imagination, ni même par beaucoup d'attention rituelle. Or successivement, le soleil, avec les fêtes de Mater Matuta et d'Angerona, la lune maintenant, avec celle des Nonae Caprotinae, prennent place parmi les assistants divins que, en pleine époque classique, Rome a continué à solliciter dans des scénarios qui avaient pourtant perdu leur commentaire mythique sans qu'aucun substitut grec en prît la relève : ni Hélios, ni Eôs, ni Séléné, ni à plus forte raison Artémis ne les ont rejoints et, si

Mater Matuta a reçu une interprétation en Leucothée, celle-ci, fondée sur un trait secondaire, l'a plutôt dévoyée et obscurcie. Nous sommes cependant assurés qu'à ces rites vivaces avaient d'abord correspondu des explications mythiques substantielles. Pour les Nonae Caprotinae, l'explication a même subsisté, comme il est fréquent à Rome, avec virement du mythe à l'histoire, dans l'anecdote de la femme esclave montée sur un figuier et élevant une torche cachée d'un côté par un écran. Pour les Matralia, pour les Angeronalia (Divalia), les mythes ont été complètement oubliés, négligés du moins par les fabricants de l'histoire, mais restent lisibles à travers les rites mêmes, et sont confirmés par les mythes indiens ou germaniques parallèles.

Le sentiment des mythologues modernes n'est cependant pas entièrement injustifié. Ni pour la lune, ni pour le soleil, l'intérêt religieux des plus anciens Romains ne s'est porté sur l'astre lui-même, mais plutôt sur la lumière. Il n'y a pas de « fête du Soleil » ni de « fête de la Lune ». Il y a des rituels destinés à revigorer la lumière diurne aux approches des deux solstices, c'est-à-dire à la veille et au terme de son recul ; il y a d'autre part un rituel destiné, juste après le solstice d'été, à renforcer la lumière nocturne. Ni le Soleil ni la Lune ne sont les « héros », les destinataires des fêtes, non plus que le Jour et la Nuit comme tels : la lune en son premier quartier est figurée, non nommée, aux Nonae Caprotinae, où c'est une Junon patronne de la fécondité des femmes qui est à l'honneur ; aux fêtes qui préparent les solstices, le soleil s'efface derrière deux figures féminines, protectrices de l'homme et de la nature dans ces deux crises, et il est remarquable que le solstice d'été, si longuement préparé et comme disputé aux ténèbres, ou plutôt la zone d'oscillation du solstice d'été dans les plus vieux calendriers, ne comporte pas de *feriae*. On retrouve ici une manifestation du caractère utilitaire, opératif et non spéculatif ni poétique des représentations religieuses à Rome.

Quant à la légende étiologique des Nonae Caprotinae, ce qu'elle laisse entrevoir de décor et d'intrigue mythiques fait regretter une fois de plus que l'engouement pour les merveilles grecques n'ait pas laissé aux Romains le goût d'enregistrer, avant de le perdre, leur savoir ancestral. M. Drossart a sûrement raison d'interpréter comme une figuration du premier quartier la scène où l'esclave monte sur un figuier

et brandit une torche qui n'illumine que la moitié du paysage. Je ne puis que confier aux ethnographes le soin de chercher si cette ingénieuse et précise mise en scène se retrouve ailleurs²⁰. Elle appartient en tout cas à une classe de récits connue, celle où un symbole lunaire est hissé au sommet d'un arbre. J'en ai moi-même cité jadis des exemples à propos du folklore que les Géorgiens attachent à saint Georges, héritier, entre autres choses, d'un dieu Lune²¹. Voici une variante recueillie en Mingrélie :

Saint Georges était un gros mangeur qui, chaque jour, absorbait un bœuf, deux livres de millet, une livre et demie de vin. Cette goinfrerie déplut à Dieu. Une nuit que saint Georges dormait, il lui enleva son estomac et le suspendit en haut d'un chêne fabuleusement haut. Le lendemain, quand le saint s'éveilla, Dieu lui demanda s'il ne voulait pas manger. Mais Georges, qui avait tout compris, répondit qu'il n'avait plus faim. Dieu lui accorda alors d'être honoré aux quatre points cardinaux, « à une portée de flèche du Créateur ». Dieu envoya sa flèche dans les quatre directions et ainsi se trouva délimitée l'aire du culte de saint Georges. Quant au chêne auquel Dieu avait suspendu l'estomac, ce redoutable viscère le dévora en un jour jusqu'aux racines.

On peut penser aussi que l'arbre, le figuier, à la fois nourricier et moyen d'une ascension et d'une mimique lunaires, est un résidu d'un « arbre du monde » comme en connaissent tant de religions (Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1949 ; 3^e éd. 1968, chap. VIII ; cf. chap. IV, sur la lune). On comparera aussi de nombreux faits indiens cités par M^{me} Odette Viénot, « Le culte de l'arbre dans l'Inde antique » (*Annales du Musée Guimet*, LIX, 1954).

Enfin il est remarquable qu'une autre légende étiologique des Nonae Caprotinae, que Plutarque mentionne à la suite de la précédente (*Cam.* 33, 9-10), rappelle aussi un symbolisme lunaire connu : c'est en ce jour que Romulus aurait disparu, enveloppé soudain d'une nuée, ou au cours d'une « éclipse de soleil ». Or une des explications données à cette disparition est la suivante (*ibid.*, 27, 6) :

Certains pensaient que les sénateurs s'étaient jetés sur lui dans le sanctuaire de Volcanus et l'avaient tué, puis qu'ils avaient coupé le corps en morceaux et que chacun en avait emporté un dans un pli de son manteau.

Quelque opinion que l'on ait sur les hommes et les assemblées politiques, cette scène de sauvagerie n'est guère recevable. Elle rappellera aux lecteurs du *De Iside et*

Osiride le dépècement du corps d'Osiris, dont Plutarque donne, d'après des sources égyptiennes sûrement authentiques, une interprétation lunaire précise.

Nous sommes maintenant en état de répondre aux questions posées p. 271-272.

Le grand intervalle qui s'étend, parmi les *feriae stativae*, entre les Matralia du 11 juin et le groupe Poplifugia-Nonae Caprotinae des 5 et 7 juillet, est du second type, signale non une coupure, mais une unité prolongée, les Nones achevant une période dont le souci principal, exprimé d'ailleurs aussi en dehors des grandes *feriae* de façons diverses (Quinquatrus Minusculae, *dies natalis* de Summanus), était le sauvetage ou le remplacement de la lumière du jour. Le service de la lune aux Nonae Caprotinae conclut de façon optimiste, après vingt-cinq jours, la longue inquiétude stylisée ouverte par les Matralia.

D'autre part, les Poplifugia et les Nonae Caprotinae paraissent bien signifier solidairement les deux aspects de cette heureuse conclusion, les premiers mettant en scène la panique des hommes avant le premier quartier du premier mois où s'allongent les nuits, les secondes célébrant la « compensation aux aurores » que la lune va assurer aux hommes dans la même saison.

¹ Les notes des pages suivantes sont aussi de P. Drossart.

² *ME* III, p. 103-104, sur Plutarque, *Cam.*, 34, 1-5.

³ *Ars amatoria*, 2, 257-258 (sur les cadeaux à faire le 7 juillet) : *Porridge et ancillae, qua poenas luce pependit / lusa maritali gallica ueste manus*. « Offres-en aussi à la servante, en ce jour où la horde gauloise fut châtiée, dupée par la robe nuptiale. »

⁴ Voir « Le théâtre aux Nones Caprotines (à propos de Varron, *De lingua latina*, 6, 18), » article à paraître dans la *Revue de philologie*.

⁵ *The Fasti of Ovid*, 1929, t. 2, p. 343 sq. ; *Les origines magiques de la royauté*, trad. P.H. Loyson, 1920, p. 301 sq.

⁶ St. Weinstock, *Real-Enc.*, XVII, col. 852 (s. v. *Nonae Caprotinae*), qui cite Plutarque, *Is. et Os.*, 36 ; Athénée, 3, 74 d – 76 d. Sur l'interprétation des protubérances, voir J. Gagé, *Matronalia*, 1963, p. 89 (à propos du figuier Ruminal). Cf. *Real-Enc.*, VI, s. v. *Feige*, col. 2146 (Olck).

⁷ M. Lejeune, « Notes de linguistique italique », XXII, « Caprotina », *Revue des études latines* 45, 1967, p. 194-202 ; J.G. Frazer, *The Fasti...*, t. 2, p. 347 sq. ; E. Gjerstad, *Legends and facts of early roman history*, Lund, 1962, p. 12.

8 « Die Sage von Tanaquil », 1870, in *Gesammelte Werke* VI, 1951, p. 222-230 ; cf. K. Vahlert, *Real-Enc.*, XVI, col. 979-987, s. v. Mutunus. Sur la courtisane dans la religion et la légende à Rome, voir G. Dumézil, « Meretrices et Virgines dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques », *Ogam*, 6, 1954, p. 3-8. Sur Anna Perenna, *ME I*, p. 544 sq. (« La fausse fiancée »).

9 Voir *Vies*, éd. R. Flacelière, E. Chambry, M. Jumeaux (coll. G. Budé), t. 2, p. 192, n. 1.

10 Ovide, *Fast.*, 6, 481-482 ; 551-558 ; Plutarque, *Cam.*, 5, 2 ; *Quaest. Rom.*, 16 et 17.

11 *ME III*, p. 99 ; cf. p. 188.

12 C'est ainsi qu'une figure féminine ailée, portant une longue torche, illustre l'apothéose de l'impératrice Sabine sur l'arc de Portogallo ; cf. J.-Cl. Richard, *Latomus*, 25, 1966, p. 793.

13 *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, 1925, rééd. 1969, p. 371. Le rapprochement s'impose avec les premières strophes du *Carmen saeculare* d'Horace ; cf. éd. Kressling-Heinze, *ad loc.*

14 *Aeneas, Sicily and Rome*, 1969, p. 201 sq. et fig. 138 ; p. 229 sq. et fig. 162 sur le bas-relief de Carthage ; du même auteur, « Sol and the Carmen Saeculare », *Latomus*, 26, 1967, p. 620-621. Contre l'identification de la porteuse de torche à la déesse Vénus : R. Rebuffat, « Les divinités du jour naissant sur la cuirasse d'Auguste de Prima Porta », *Mél. École franç. de Rome*, 73, 1961, p. 161-228 (le personnage serait la Nuit).

15 Dans l'art augustéen, la représentation de la Lune sous l'aspect d'une porteuse de torche semble d'inspiration hellénistique. Mais la fonction apotropaïque ou symbolique de la torche dans la sphère magico-religieuse, et singulièrement dans certains cultes féminins, est à Rome comme ailleurs une réalité indépendante des poncifs iconographiques. Les femmes qui composent l'ambassade à Coriolan portent des torches (Dion. Hal., 8, 44, 1). Or, cet épisode « historique » sert d'*aition* à la dédicace du temple de *Fortuna muliebris* (Dion. Hal., 55 sq. ; *Liv.*, 2, 40, 12). Cf. Ovide, à propos du culte de Diane sur l'Aventin : *femina lucentes portat ab Vrbe faces* (*Fast.*, 3, 270) ; voir aussi Properce, 2, 32, 9-10 ; Stace, *Silv.*, 3, 1, 56-57 ; et sur ces textes le commentaire de R. Schilling, « Religion et magie à Rome », *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 5^e sect., 75, 1967-1968, p. 36-37.

16 Voir K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1967, p. 233, n. 2 ; cf. le riche commentaire de l'édition A.S. Pease du *De natura deorum* sur 2, 68. La Junon « lunaire » est invoquée aux calendes sous le nom de *Iuno Couella*.

17 Cette « divinité qu'on adore la nuit », selon la définition méprisante que donne d'Aphrodite l'Hippolyte d'Euripide (106). Dans le *Curculio* de Plaute, le quolibet : *Venus noctuigila* (196), adressé à une courtisane, restitue peut-être une épithète rituelle.

18 Voir W. Ehlers, *Real-Enc.*, VII, col. 1600, s. v. *Tutela*.

19 P. Drossart poursuit par d'intéressantes considérations sur les doubles Carmentalia qui encadrent (11 et 15 janvier) les Ides, c'est-à-dire en principe la première pleine lune de l'année.

20 Emil Sieg a montré que la roue unique du char du soleil védique n'est lumineuse que d'un côté ; le soleil tourne en arrivant à l'ouest de sorte que, le côté obscur faisant désormais face à la terre, il regagne l'est sans être vu, *Nachr. d. Götting. Ges. d. Wiss.*, 1923, p. 1 (cf. 1928, p. 195).

21 « Tityos », *Revue de l'histoire des religions*, 111, 1935, p. 66-89.

10. Naissance de la Ville et naissance de la République

En actualisant un mythe préromain sur la constitution de la société complète par la réunion de trois composantes, les prédécesseurs des annalistes ont construit la légende de la guerre des Latins de Romulus, éventuellement renforcés par l'Étrusque Lucumon et sa grande compagnie, contre les riches Sabins de Titus Tatius, guerre qui se termine par une réconciliation générale : Rome est formée, dans l'habitat qu'ont préparé Romulus et ses compagnons, par l'afflux d'une masse sabine et éventuellement l'installation de ce qui reste des soldats de Lucumon. Ce thème a été repris, avec l'intention de manifester le progrès accompli par Rome depuis sa fondation, dans les légendes relatives aux débuts de la République : c'est l'installation, dans une Rome déjà complète, non plus demanderesse mais accueillante, d'abord des débris de l'armée de l'Étrusque Arruns, puis de la foule que constitue la clientèle de l'émigrant sabin Clausus. Il est aisé de préciser les ressemblances et les différences des deux traitements du thème, le second n'étant qu'un démarquage, réorienté, du premier.

Les trois exégèses qui constituent *Mythe et épopée* III, notamment celle de la geste de Camille qui vient d'être complétée, ne sont que les plus récents exemples d'un traitement de l'histoire « primitive » de Rome entrepris dès 1938. Depuis cette date, à travers des analyses et des discussions parfois vives, toujours utiles, j'ai précisé et nuancé ce qui avait été pour moi, au début, une vue très large mais, par là même, un peu floue et embarrassée de mirages : le récit que les Romains de la grande époque, instruits par les annalistes, nous ont transmis de la formation même de Rome est une adaptation, actualisée par des noms italiques et insérée dans le temps italique, d'un récit qui avait déjà cours chez les Indo-Européens et qui rendait compte de l'organisation harmonieuse de la société idéale, celle des dieux, parfois celle des hommes, et cela dans le cadre des trois fonctions qui semble avoir dominé l'idéologie chez ce peuple préhistorique et aussi, plus ou moins longtemps, chez ses

divers héritiers. Pour être complètes, pour bien fonctionner, toutes sortes de machineries, cosmiques aussi bien que sociales, doivent être en état d'assurer dans une bonne liaison et sans conflit trois fonctions distinctes : la puissance religieuse et juridique, absorbant parfois la souveraineté ; la force permettant l'attaque et la défense ; l'abondance avec ses moyens, ses effets et beaucoup de concomitants (fécondité, grand nombre des hommes et des biens, jouissance paisible, plaisir, etc.). Si l'on considère ici et là les institutions réellement pratiquées, l'application de ce cadre y apparaît inégalement poussée. Dans quelques cas, la singularité de chaque fonction est exprimée au maximum, par l'existence, dans le corps social, d'un groupe d'hommes qui en sont les spécialistes et les responsables, à la fois opposé aux autres groupes et les supposant : tel est le modèle indien, déjà indo-iranien dans son principe, des trois varṇa aṛya (brahmanes, kṣatriya, vaiśya). Dans d'autres cas, une fois constituée, la société assure les trois fonctions très consciemment, certes, mais sans répartition permanente et héréditaire des vocations entre ses membres : telle est l'organisation de la Rome républicaine, où les mêmes hommes délèguent temporairement, au plus vaguement, à quelques-uns d'entre eux l'exercice de la première fonction comme prêtres ou comme magistrats, et, suivant que l'État est en guerre ou en paix, assurent alternativement la seconde et la troisième. Mais si l'on considère, dans ses diverses variantes, la légende qui relate la difficile genèse de cette harmonie à trois termes, chacune des fonctions (ou bien les deux premières ensemble et, séparément, la troisième) y est toujours exprimée, quelle que doive être ensuite, historiquement, la réalité résultante qu'elle prétend justifier, par un groupe spécialisé dans cette fonction. Le schéma du petit drame est le suivant : chacun des trois (ou des deux) groupes vit d'abord séparément, assurant à lui seul, certes, les trois fonctions, mais excellant dans une (ou dans les deux premières) ; puis ces groupes séparés entrent en conflit, le groupe de première fonction, éventuellement avec l'appui du groupe de deuxième (ou le groupe déjà unitaire de première et de deuxième fonctions) voulant se soumettre ou s'associer le groupe de troisième, ou le groupe de troisième voulant être admis aux privilèges du groupe de première. Le conflit dure quelque temps, avec des succès alternés. Finalement il y a réconciliation et l'exigence qui avait causé le conflit est amicalement satisfaite : les Aśvin (3) sont

acceptés selon leur désir dans le club des Deva (1 et 2) ; le peuple des Ases (1 et 2) s'annexe, comme il le souhaitait, les plus éminents représentants du peuple des Vanes (3).

Les Romains n'ont pas procédé autrement. Ils ont même maintenu en concurrence deux variantes entre lesquelles il est arbitraire de mettre une chronologie¹ : l'une où la première et la deuxième fonctions sont réunies dans un seul groupe d'hommes préexistant, l'autre où, tout en agissant de concert, elles sont représentées chacune par un groupe distinct. Et ces trois ou deux pré-composantes de la synthèse finale portent des noms ethniques : le demi-dieu, l'*Albain* Romulus avec ses compagnons ; éventuellement le condottiere *étrusque* Lucumon avec sa troupe guerrière ; Titus Tatius avec la masse de ses riches *Sabins*. Romulus fait enlever les Sabines pour obliger les Sabins à s'associer à sa fondation et, par les mariages, lui permettre physiologiquement de durer. Dans la guerre qui s'ensuit, ou bien il fait front tout seul (ayant pour lui à la fois *di* et *uirtus*), ou bien il engage Lucumon et sa « grande compagnie » comme techniciens de la guerre. Après des succès balancés (les Sabins occupent le Capitole par corruption, en couvrant d'or Tarpeia ; Romulus obtient de Jupiter qu'il retourne par miracle l'issue de la bataille du Forum, presque perdue), la paix se conclut : une partie du *nomen Sabinum* entre, avec ses filles, avec Titus Tatius lui-même, dans la société romaine, et en outre, suivant la variante à trois races, ce qui reste des soldats de Lucumon s'installe aussi dans Rome. De ces éléments se constituent, avec les noms des trois chefs comme éponymes, les trois tribus des Ramnes, des Tatienses et des Luceres. Il est clair que, dans l'esprit des annalistes ou de leurs prédécesseurs, cette filiation des trois tribus à partir de trois groupes ethniques éminents chacun dans une des fonctions (le demi-dieu dépositaire des promesses de Jupiter, le guerrier professionnel, le riche) implique que chaque tribu avait, dans les débuts au moins, un rapport particulier avec une des fonctions et apportait en dot à la nouvelle communauté son excellence dans cette fonction. Mais c'est une autre question (ou plutôt c'en serait une, si l'on pouvait espérer y répondre) que de déterminer si, en fait, historiquement, les trois tribus originelles, au moins dans leurs orientations religieuses et par l'aristocratie de chacune, ont eu ainsi une coloration fonctionnelle, ce qui les rendrait comparables

dans une certaine mesure au système indien des trois varṇa ou aux trois familles nartes de l'épopée ossète. J'ai jadis proposé, dans *Jupiter Mars Quirinus IV*, un modèle permettant de concilier cette vue avec le tableau de la société romaine sans divisions fonctionnelles telle qu'elle apparaît dès le seuil de l'histoire². Bien entendu, ce ne sont, ce ne peuvent être que constructions et hypothèses. De toute manière, l'important est que la légende triethnique et trifonctionnelle des origines existe. Simplement, dans un cas, cette légende aurait été proche de la plus ancienne réalité sociale ; dans l'autre, elle aurait recouvert la réalité, quelle qu'elle fût, d'un schéma idéologique préexistant. Je ne puis que renvoyer le lecteur à toute la seconde partie de *Mythe et épopée I* – sans négliger le prolongement (chap. IV) où il est montré que Virgile, quand il composa la seconde moitié, la partie italique, de l'*Énéide*, percevait encore clairement ce schéma idéologique, cette philosophie implicite des pseudo-faits des débuts de Rome, et qu'il a démarqué, dans les rapports du demi-dieu Énée, du capitaine Tarchon et du riche et pacifique Latinus, ceux de Romulus, de Lucumon et de Titus Tatius.

Cette enquête en a suscité, ou renforcé par analogie, beaucoup d'autres. Puisque « l'histoire » de l'origine ternaire ou binaire de Rome apparaissait comme la forme prise, dans le décor latin et sous des noms italiques, par un ancien mythe étologique bien antérieur à Rome, il devenait *a priori* probable que d'autres fragments de l'« histoire » romaine archaïque avaient été constitués de la même manière et sans doute par les mêmes hommes encore pleins d'un savoir national hérité des temps indo-européens et, de plus, instruits par l'exemple grec de ce qu'est le genre historique et de la nécessité, pour une grande puissance montante, de se donner une histoire plus belle, plus signifiante, plus prometteuse que les simples faits. Divers sondages ont vite rendu probable que c'est jusque vers le milieu du quatrième siècle que les faits ont ainsi docilement cédé aux vieilles idées organisatrices. Pour illustrer ce processus par des titres qui nous sont familiers, ce ne sont pas seulement la Vie de Romulus et celle de Numa, mais la Vie de Publicola, celle de Coriolan et – *terminus*, semble-t-il – celle de Camille qui sollicitent et suggèrent, plutôt qu'une impossible quête de « faits », l'analyse de très cohérentes intentions. Voici le dernier résultat de cette longue exégèse, où la multiplication des exemples a renforcé chacun.

Parmi ces Vies pré-historiques de Plutarque, ou leur équivalent dans Tite-Live et dans Denys, il en est une qui doit être une fois encore considérée, celle de Publicola, qui prétend exposer, après l'expulsion du Superbe, les premières années de la *libertas*, comme la Vie de Romulus a exposé les débuts du *regnum*.

La mise au point du régime républicain est en effet comprise comme une nouvelle naissance de Rome. Publicola est un autre Romulus, sans les défauts monarchiques du premier. Les Romains changent d'esprit, découvrent la discipline civique avec sa grandeur et sa fragilité et, sous le maître d'œuvre, sont à la fois la matière et les artisans d'une création. Ainsi doit-on sans doute expliquer que le plus considérable et le plus dramatique épisode de ce temps soit la guerre de Porsenna où Rome, réduite à une extrême détresse, est protégée, sous Publicola, par une série de personnages exceptionnels – le Borgne et le Manchot, les deux nourriciers, la Jeune Fille virile – et, tout compte fait, sauvée par des sauveurs paradoxaux, depuis l'esclave plus patriote que les hommes libres jusqu'au roi étrusque délivrant de la famine, alors qu'il le tient à sa merci, le peuple républicain qui a expulsé ses collègues et compatriotes les Tarquins. Dans une mythologie divine, cosmique, tout cela serait la fin tragique d'un monde et la renaissance providentielle d'un autre : le Ragnarök et ses lendemains, par exemple, chez les Scandinaves ; ou, transposée en épopée, l'intrigue du Mahābhārata³. Il semble bien en effet que, de même que la « naissance de Rome », avec la guerre sabine et le synécisme, a été fabriquée à partir d'un mythe préromain expliquant comment se forment les bonnes sociétés, de la même manière la « naissance de la République » a été composée à partir d'un récit dérivant lui-même d'un mythe eschatologique indo-européen.

Dans ces premières Vies des grands Romains, rien n'est gratuit, tout est ordonné à l'idée pour laquelle chacune a été conçue et dont chacune fait une exposition imagée. Coriolan est, sous tous ses aspects, le guerrier patricien, plus guerrier et plus patricien que Romain ; les aventures et le caractère de Camille développent sa qualité de héros de Mater Matuta ou, si l'on veut parler clairement, de héros solaire, et nous venons de voir, dans la Question précédente, que, dans son cas, il n'y a pas

de résidu. Or, dans la Vie de Publicola, en dehors de ce qui est la fin de la geste de Brutus, en dehors des actes par lesquels Publicola établit spectaculairement le peuple comme souverain, en dehors enfin du grand ensemble, auquel Publicola préside plus qu'il ne le dirige, de la guerre de Porsenna, il ne reste que deux épisodes qui, à première vue, semblent indépendants, fortuits, sans intention, et qu'on est tenté d'abord d'inscrire d'une manière ou d'une autre au crédit de « l'histoire vraie ». Peut-être n'a-t-on pas assez pris garde à trois données extérieures mais, dans leur simplicité, révélatrices : ces épisodes ne sont, justement, que deux, ils sont parallèles et ils aboutissent à des situations homologues.

Rome vient d'échapper de justesse à la capitulation et la République à la mort. L'une et l'autre se raniment. La dédicace du temple de Jupiter O.M. sur le Capitole est comme un renouvellement du pacte que les auspices initiaux ont établi entre le roi des dieux et le roi fondateur. Pacte plus délicat que le premier, puisque le temple avait été voué et construit par les derniers *reges* et puisque Jupiter reste *rex* sous la République, tandis que ceux qui vont gouverner Rome pendant plusieurs siècles ne seront que des magistrats élus et temporaires. Mais Jupiter a accepté⁴. Du point de vue de Rome, la dédicace a même été doublement exemplaire : d'une part, le consul qui l'a faite a donné, en cette occasion, un beau modèle de *magnanimitas* ; d'autre part, ce consul n'a pas été Valerius Publicola, que son prestige exceptionnel eût risqué de trop rapprocher du *regnum*, mais son collègue Horatius, homme de guerre considérable certes, mais plus conforme au type du patricien moyen, et d'ailleurs sans avenir.

L'heureuse conclusion de la guerre de Porsenna a donc confirmé la solidité de la toute jeune constitution et Rome, unanime, revenue à sa vocation après la parenthèse des rois étrusques, regarde son destin avec confiance. Le *caput humanum* découvert par les terrassiers sur l'emplacement du temple capitolin, l'entêtement de Juventas et de Terminus à demeurer sur le site du même temple, tous signes donnés au premier Tarquin mais que la dédicace appropriée à la République, lui garantissent d'ailleurs indépendance, durée et stabilité.

Cela devrait suffire. Car il y a une différence essentielle entre cette nouvelle naissance et, si l'on peut dire, la naissance initiale. Il s'agissait alors non seulement de recevoir l'alliance de Jupiter, mais d'abord de constituer matériellement, organiquement, viablement, le corps social. Réduite au bénéfice de l'alliance divine, à Romulus et à ses compagnons, sans femmes, Rome ne pouvait durer. Pour se compléter, il lui a fallu le rapt des Sabines, la guerre et son heureux aboutissement, l'immigration du peuple de Titus Tatius dans la forme d'une véritable fusion ; selon le tableau à trois composantes, il a fallu en outre le renfort étrusque, puis l'installation dans Rome de ce qui en restait après la guerre ; et les trois « tribus » dorénavant inséparables et également nécessaires portent, dans leurs noms, le témoignage de ces deux accroissements de matière humaine et d'aptitudes fonctionnelles. Il n'en est pas de même après l'expulsion des rois. Rome est déjà complètement constituée et a fait déjà preuve de sa vitalité. Elle est prospère. De même que le service des quatre premiers rois, préétrusques, avait été de mettre au point successivement deux aspects de la souveraineté, la puissance guerrière et une certaine ampleur économique, de même l'afflux de population qui s'est fait sous ces mêmes rois et sous les rois étrusques a suffisamment dilaté la société et son habitat. Rome n'a pas plus besoin d'un surcroît de substance qu'elle n'a besoin, pour appuyer la promesse de Jupiter, d'auxiliaires militaires ni de renforts économiques.

Mais la composition d'une histoire raisonnée a sa logique. Du moment que Publicola devait être un Romulus revu et corrigé, du moment que les débuts de la République devaient être présentés et ressentis comme une seconde naissance de la ville, les auteurs du récit ne pouvaient oublier le rassemblement des composantes primitives et la manière dont il s'était réalisé : il leur fallait l'évoquer, le reproduire dans une forme qui marquât à la fois le parallélisme et les différences.

Ainsi s'expliquent, au lendemain de la guerre de Porsenna, coup sur coup et dans cet ordre, l'installation d'une grande compagnie étrusque du même type que celle que Lucumon avait amenée à Romulus, puis l'incorporation, par immigration, d'une masse sabine de même type que celle que Titus Tatius avait introduite sur le sol romain. De même type, il est aisé de le vérifier, c'est-à-dire à la fois ethnique et fonctionnelle. Mais aussi dans des conditions qui font ressortir le progrès continu,

capitalisé par Rome entre Romulus et la République : Rome ne demande plus, elle accorde.

Pour le premier épisode, Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, seuls à en parler avec ampleur, concordent sur tout ce qui est important.

Après avoir renoncé à sa guerre contre Rome, dit Tite-Live (2, 14, 5-9), ne voulant pas que son armée parût avoir été amenée en ces lieux pour rien, Porsenna envoya son fils Arruns avec une partie des troupes attaquer Aricie. Cette menace inattendue démoralisa d'abord les Ariciens, puis des secours demandés et reçus des peuples du Latium et de Cumes leur donnèrent assez de confiance pour qu'ils engageassent une bataille rangée. Au début du combat, les Étrusques se portèrent en avant avec une telle violence qu'ils culbutèrent du coup les Ariciens. Mais les cohortes de Cumes, opposant la manœuvre à la force, se déportèrent un peu sur le côté, laissant passer le flot désordonné des ennemis, puis, retournant leurs enseignes, les assaillirent par-derrière. Ainsi cernés au moment où ils tenaient presque la victoire, les Étrusques furent taillés en pièces. Une toute petite troupe de survivants, privés de leur chef et ne se trouvant pas de refuge plus proche, arrivèrent à Rome sans armes, dans l'appareil de suppliants qu'ils étaient en effet. Ils reçurent bon accueil et furent répartis comme des hôtes entre les citoyens. Guéris de leurs blessures, les uns regagnèrent leur pays, proclamant partout les bienfaits qu'ils avaient reçus, mais beaucoup d'autres restèrent dans Rome, retenus par l'attachement qu'ils avaient conçu pour leurs hôtes et pour la ville. Un lieu de séjour leur fut affecté, qui prit de cette circonstance le nom de Quartier Étrusque, *Tuscius Vicus*.

D'après Denys (5, 56, 1-4), Arruns guerroyait contre Aricie avant même la fin de la guerre romaine, mais le dégagement des Étrusques à Rome permet à son père Porsenna de lui donner en renfort la moitié de son armée. Les voisins qui secourent Aricie sont nommés : Antium et Tusculum, ainsi que le commandant des troupes de Cumes, Aristodème le Mou. Vainqueur sur le reste du front, Arruns fut vaincu et tué par les Campaniens et son armée se débanda. Nombreux furent ceux qui périrent dans la poursuite, mais plus nombreux ceux qui, sans ordre, sans armes, épuisés par leurs blessures, s'enfuirent en direction du territoire de Rome, le plus proche. Les Romains recueillirent les survivants à demi morts et les portèrent à Rome dans les voitures qu'ils avaient sous la main ; ils les installèrent dans les maisons et les soignèrent avec compassion et dévouement. Le résultat fut que beaucoup des réfugiés n'eurent plus le désir de rentrer dans leurs foyers et préférèrent demeurer chez leurs bienfaiteurs. Le Sénat leur attribua un

emplacement : ce fut ce que les Romains appelèrent « l'Établissement Étrusque », entre le Forum et le Grand Cirque. Porsenna ne voulut pas être en reste ; il rendit à ses anciens adversaires le dernier morceau de territoire qu'il avait retenu lors de la conclusion du traité.

Ainsi une « composante étrusque » entre bien dans Rome, et une composante strictement militaire, formée uniquement de soldats. Mais nous sommes loin du contingent de Lucumon : cette troupe n'est que le débris, voué à la destruction, d'une armée vaincue qui n'a plus ni chef ni armes. Rome n'a pas besoin d'eux, ne reçoit d'eux aucun service, ni militaire, ni démographique. Elle a tout le beau rôle : générosité, humanité, séduction même.

L'épisode sabin qui, dans Tite-Live et dans Denys d'Halicarnasse, suit et équilibre l'épisode étrusque, est parfois aussi raconté par ceux des auteurs qui passent sous silence cet épisode étrusque, soit parce qu'ils l'ont estimé peu vraisemblable, soit parce qu'ils avaient choisi une explication du nom du « Tuscus Vicus » qui l'exclut. Plutarque par exemple le développe seul, mais longuement.

Tite-Live dit l'essentiel en peu de mots. Après avoir perdu une bataille et procuré un triomphe aux deux consuls, les Sabins préparent une vraie guerre, *maiore mole*, que les nouveaux consuls, Publicola pour la quatrième fois et T. Lucretius pour la deuxième, s'apprêtent à soutenir. Alors se produit un événement heureux (2, 16, 3-5) :

Un conflit qui éclata chez les Sabins entre ceux qui voulaient la guerre et ceux qui voulaient la paix aboutit à transférer au compte de Rome une partie appréciable des forces de l'autre partie. En effet, Attius Clausus, qui ensuite, chez les Romains, fut appelé Appius Claudius, se trouva en butte aux attaques des fauteurs de guerre parce qu'il était partisan de la paix. N'étant pas en situation de tenir tête à cette faction. Il quitta Inregillum (?), accompagné d'une troupe nombreuse de clients, et se réfugia à Rome. On leur donna le droit de cité et un territoire au-delà de l'Anio. Ils formèrent la tribu Claudia, appelée ensuite « Vetus » après que d'autres immigrants venus du même pays les eurent rejoints. Appius fut élu au rang des *Patres* et ne tarda pas à y figurer parmi les plus considérés. Les consuls portèrent la guerre en territoire sabin. La dévastation, puis une bataille brisèrent à ce point la puissance de l'ennemi qu'il n'y eut plus à craindre qu'il ranimât la guerre avant longtemps. Puis ils rentrèrent à Rome avec le triomphe.

Les autres auteurs sont plus verbeux, mais n'apportent que peu de touches importantes. Plutarque définit le chef des immigrants sabins comme un homme complet, éminent dans les trois fonctions (*Publicola*, 21, 4), quitte à insister ensuite sur son caractère de troisième :

Il y avait chez les Sabins un homme appelé Appius Clausus, puissant par ses richesses, remarquable par sa force physique et réputé entre tous pour sa vertu et son habileté d'orateur⁵.

Ce Clausus avait naturellement beaucoup d'envieux qui trouvèrent son point faible dans l'opposition qu'il fit au projet de guerre contre Rome. Ils l'accusèrent de vouloir asservir sa patrie et se faire tyran par l'appui des Romains. Avec ses parents et ses amis, il se constitua un fort parti et entreprit une sédition, mais, quand Publicola, informé, lui fit offrir de l'accueillir à Rome dans des conditions flatteuses et avantageuses, il décida d'émigrer (21, 9) :

Il convoqua ses amis qui, à leur tour, en persuadèrent beaucoup d'autres. Il emmena ainsi à Rome cinq mille familles, avec les femmes et les enfants. C'était la partie des Sabins la plus réfractaire aux troubles (ἀθόρυδον μάλιστα) et la plus attachée à une vie douce et tranquille (βίου πρῶου καὶ καθεστῶτος οἰκεῖον).

Bien accueillis par Publicola et gratifiés de la *ciuitas*, ils reçoivent chacun deux arpents de terre près de la rivière Anio et Clausus, quant à lui, vingt-cinq. Inscrit parmi les sénateurs, ses qualités le mirent vite au premier rang et lui assurèrent une grande influence. C'est de lui qu'est issue l'illustre famille des Claudii.

Denys d'Halicarnasse (5, 40, 3) caractérise « Titus Claudius » de Regillum comme « un homme noble et puissant par ses richesses ». Ce chef opulent emmena ses parents, ses amis, ses clients en nombre tel qu'il pouvait mettre en ligne au moins cinq mille hommes capables de porter les armes. La raison de son émigration est qu'il désapprouvait (οὐκ ἦν πρόθυμος) la guerre qui se préparait contre les Romains (*ibid.*, 4) et que cette singularité lui faisait courir des risques. Devançant une condamnation probable, « il prit avec lui ses richesses et ses amis (*ibid.*, 5 : ἀναλαβὼν τὰ χρήματα καὶ τοὺς φίλους) et se rendit à Rome où il fut reçu parmi

les patriciens. Des terres du domaine public furent attribuées aux immigrants « entre Fidènes et Picentia » : telle est l'origine de la tribu Claudia.

Ainsi, une espèce de synécisme romain-sabin s'est bien opéré, la naturalisation collective d'une foule de Sabins amenés par un chef qui est aussitôt, dans Rome, associé au pouvoir républicain. Et ces Sabins, ce chef ont bien les mêmes caractères, les mêmes avantages de troisième fonction que possédait, dans la légende des origines, Titus Tatius et son peuple : comme Titus Tatius, Attius Clausus est riche en biens ; comme lui, il introduit à Rome non un contingent, mais un grand nombre d'hommes ; et de même que les Sabins de Titus Tatius font la guerre comme à regret et la retardent autant qu'ils peuvent, même si, une fois engagés dans l'action, ils la font fort bien, de même, dans le débat entre les factions sabines, il est résolument pour la paix, du moins pour la paix avec Rome, puisqu'il sait en émigrant qu'il aura à combattre aux côtés des Romains contre ses anciens compatriotes. Nous sommes loin pourtant du traité égal conclu entre Romulus et Titus Tatius : les Sabins de Clausus sont des réfugiés que Publicola accueille ou dont il prépare la venue ; leur immigration précède la « guerre sabine » au lieu d'en être la conclusion ; ils n'apportent pas de femmes aux Romains qui n'en manquent pas et, s'ils prennent avec eux leurs richesses, c'est pour en jouir dans leur nouvelle patrie, non pour les partager avec des hôtes qui n'en ont pas besoin. Surtout, si les deux partenaires ont de beaux rôles, c'est le Romain, c'est Publicola et le Sénat qui ont le rôle supérieur, qui décident de tout, attribuent souverainement aux nouveaux venus les marches frontières au mieux des intérêts politiques et militaires de la collectivité, confèrent citoyenneté à la masse et rang de patricien à son chef ; si enfin Clausus, devenu Claudius, se pousse vite au premier rang par ses qualités, Rome ne lui en a donné que l'occasion, non l'immédiate possession, et il ne devient pas le collègue de Publicola dans le consulat.

Il n'est que de rapprocher ce commentaire de celui qui a été fait de l'épisode étrusque : l'identité des intentions, l'analogie des divergences sont évidentes. Le tableau de la « naissance de la Rome républicaine » n'éclipse pas celui de la « naissance de la Rome royale » ; il le copie en le rectifiant, en accroissant la différence de niveau, de dignité, de puissance entre l'élément proprement romain de

l'association et les deux autres. Ce ne sont plus trois composantes qui s'ajustent, la seconde aidant la première à tenir tête à la troisième, la troisième réconciliée permettant à l'ensemble de vivre à l'aise et de se perpétuer ; c'est un ensemble déjà ancien, bien développé, se suffisant à lui-même, et beaucoup plus considérable que ce qu'il va s'assimiler de substance nouvelle, qui s'ouvre d'abord, par humanité, à des soldats étrusques en détresse, puis, par un calcul amical, à une foule de riches et pacifiques Sabins. Ces différences de *maiestates* sont soulignées par les attitudes : les soldats étrusques se présentent en suppliants, les Sabins du riche Clausus acceptent ce qui leur est donné.

Ces récits recouvrent-ils de l'authentique histoire ? Pour le premier épisode, on fait valoir que l'intervention de Cumes et nommément du tyran Aristodème contre les Étrusques s'accorde bien avec la situation de l'époque, avec les rapports de force entre les Grecs et les Latins qui se libèrent d'une part, les Étrusques réduits à la défensive et au recul d'autre part. Certes. Mais en ce cas les faits ont été fortement retouchés. Si une bande étrusque défaite a trouvé refuge à Rome, ce ne pouvait être que dans une Rome encore dominée par les Étrusques, car la fin idyllique, comme tout le détail héroïque de la guerre de Porsenna est pur roman et l'expulsion des rois étrangers, la naissance de la République, ont été certainement accompagnées d'un mouvement durable d'hostilité envers l'Étrurie. Une fois encore, ce qu'aura fourni la réalité historique, c'est tout au plus le type et l'orientation d'événements qui ont dû se produire et se reproduire lors du reflux étrusque, mais l'épisode précis que nous lisons aura été ou bien déplacé dans le temps, ou bien transfiguré dans son intrigue de manière à tenir le rôle, à manifester le sens dont la « naissance de la République » avait besoin pour ressembler en plus honorable à la « naissance de la Ville ».

Le second épisode appelle les mêmes remarques. Ce que l'histoire réelle a pu fournir, si elle a fourni quelque chose, ce sont des mouvements de population, par exemple les mouvements plus ou moins fréquemment répétés que les historiens pensent entrevoir, de la Sabine vers Rome, au cours du cinquième siècle. Il n'y a aucune raison de suspecter la tradition qui fait des Claudii des Sabins immigrés à Rome et leur immigration est certainement antérieure à l'histoire enregistrée ;

simplement, en quelque temps qu'elle ait réellement eu lieu, elle aura été coulée dans le moule idéologique que nous connaissons.

Cette réserve quant à l'historicité des deux épisodes est justifiée par un fait important : pour l'un et pour l'autre, il existe des traditions concurrentes qui les séparent dans le temps et qui ne les placent pas à la naissance de la République.

Pour le *Tusculus Vicus*, on connaît plusieurs autres origines que parfois les antiquaires rassemblent, laissant l'option ouverte. L'une peut passer pour une variante de la vulgate : le quartier devrait son nom à des soldats étrusques « restés à Rome après le départ de Porsenna » (Festus). Les autres vieillissent l'événement : l'une y installe dès les origines les compagnons de Lucumon-Lycomedius (Properce) qui, plus souvent, sont affectés au mont Caelius (ce mont est d'ailleurs parfois cité comme la première étape de ces Étrusques), et deux autres y installent les compagnons de Caeles ou Caelius Vibenna (éponyme du mont Caelius ?) lui aussi auxiliaire soit de Romulus (Varron), soit du premier Tarquin (Tacite, Festus)⁶.

Pour les Claudii, Suétone (*Tiber.* i), tout en déclarant préférer le récit usuel, enregistre une variante qui ramène aux origines : « Atta Claudius » serait venu à Rome *cum magna clientium manu* à l'appel de Titus Tatius devenu le collègue de Romulus (de même Appien, *Reg.*, fr. 12, et peut-être Virgile, *Aen.* 7, 706-709).

Ainsi, pris séparément, les deux « événements » sont de date instable. Ils ne sont solidement liés que dans la vulgate du second livre de Tite-Live, par la décision des pré-annalistes, conformément au dessein que nous avons décelé.

Les « faits » dont se satisfont beaucoup d'historiens ne sont donc pas probables. D'autre part, faits ou légendes, il n'est pas vraisemblable que les récits des deux immigrations des soldats d'Arruns et des clients de Clausus aient été les prototypes, les modèles de l'installation des compagnons de Lucumon et du peuple de Titus Tatius. Certes, les deux couples de récits ne sont pas séparables, mais il faut renverser le sens de l'imitation. Les composantes étrusque et sabine, à la fois ethniques et fonctionnelles, de la légende des origines de Rome (légende A) se

justifient idéologiquement, sont nécessaires puisque elles servent à expliquer la synthèse des trois fonctions. Au contraire, dans la légende des origines de la République (légende B), ce ne sont que de belles histoires, parallèles mais indépendantes, sans autre effet que d'augmenter la majesté de Rome préexistante et de montrer la générosité et l'habileté diplomatique des Romains de Publicola. On comprendrait mal comment les deux épisodes sans lien organique et sans signification fonctionnelle de la légende B auraient produit par imitation non seulement les deux épisodes de la légende A, mais ce qui est essentiel : le principe, le ressort de leur association étroite et chargée de sens.

Conclusion : les rapports parallèles, mais indépendants, que soutient Publicola d'abord avec les restes du corps d'armée d'Arruns, puis avec Clausus et sa masse sabine, sont les deux morceaux d'un premier démarquage (avec désarticulation et appauvrissement) des rapports concertés de Romulus avec Lucumon et avec Titus Tatius, comme le seront par la volonté de Virgile (mais avec conservation du plan) les rapports d'Énée avec Tarchon et avec Latinus. Le seul de ces ensembles qui soit original et qui requière une explication directe reste celui dont Romulus est le héros.

¹ *Naissance de Rome*, 1944, p. 100-104, 174 ; « Propertiana, 2 » *Latomus* 10, 1951, p. 293-296 (« Grandeur et décadence des Étrusques chez les poètes augustéens ») ; *Mythe et épopée* I, 2^e éd. 1974, p. 299-301.

² *Jupiter Mars Quirinus IV*, p. 155-170 : *Idées romaines*, 1969, p. 216-223.

³ *Mythe et épopée* I, p. 208-237.

⁴ *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, p. 201-206.

⁵ Ἦν οὖν Ἄππιος Κλαῦσος ἐν Σαβνοῖς ἀνὴρ χρήμασί τε δυνατὸς καὶ σώματος ῥώμῃ πρὸς ἀλκὴν ἐπιφανής, ἀρετῆς δὲ δόξῃ μάλιστα καὶ λόγου δεινότητι πρωτεύων.

⁶ Festusp. 486 L¹ = 445 L² (Paul 487 L¹ = 445 L²) ; Properce 4, 2, 49-54 ; Varron, *De ling. lat.* 5, 46 ; Tacite, *Ann.* 4, 65.

NOTES DE 1986

On doit se reporter à l'excellente mise au point de mon collègue John Scheid, « A propos de certaines fêtes d'été, réflexions sur un livre de Georges Dumézil », *Ist. Univ. Orientale, Annali del seminario di studi del mondo classico*, II, Naples, 1980, p. 41-53. On y trouvera d'abord, sur le rapport des calendriers successifs et de la réalité économique du Latium archaïque, une étude que j'aurais dû mettre en tête de mon livre, même si, vérification faite, elle ne semble pas devoir modifier mes propositions ; puis un examen des fêtes de juillet et d'août.

Pour les *Lucaria*, à l'appui de mon interprétation est cité un récent article de C. Ampolo sur le système agraire protohistorique (« Cenni sull'ambiente naturale », dans *La formazione della Città nel Lazio, Dialoghi di archeologia*, 2, Naples, 1980, p. 19), mettant en évidence la rotation périodique des terres de culture et leur enrichissement par les cendres du bois extirpé.

Pour les *Neptunalia*, Scheid propose d'envisager non seulement, comme j'ai fait, les canaux d'irrigation, mais aussi les canaux de drainage : « Le mythe des *Neptunalia* [parade à la crue monstrueuse du lac Albain] peut être, dit-il, rapporté également à la maîtrise de l'eau excédentaire, au besoin par un système hydraulique astucieux permettant de conserver des réserves d'eau pour la Canicule ou de dériver l'excédent vers des zones moins irriguées. » C'est en effet probable.

Pour les *Furrinalia*, dit Scheid, « l'archéologie permet de recouper éventuellement l'explication de M.D. En effet les fouilles que P. Gaukler a organisées en 1908 et 1909 sur le versant Sud-Ouest du Janicule, au *Lucus Furrinae*, ont révélé l'existence au cœur du *lucus* d'un puits circulaire, profond de 7 mètres, qui débouche sur trois chambres souterraines captant divers affluents qui s'y rassemblent avant de se déverser en dehors par un émissaire unique. Ce puits *in alto* ressemble si parfaitement au puits idéal décrit par les agronomes que nous pouvons nous demander si nous ne tenons pas ici une preuve matérielle en faveur de la reconstruction dumézilienne, faite à partir du contexte religieux des *Furrinalia*, des

activités paysannes décrites par les agronomes et de l'étymologie de *Furrina* elle-même ».

Pour les *Portunalia*, Scheid montre qu'on peut économiser l'évocation des temps palafitticoles de G. Bonfante, à laquelle je m'étais rallié : « Le temple du dieu [Portunus] est maintenant identifié [Degrassi, Coarelli] au temple ionien du Forum Boarium, situé entre la *porta Flumentana* et le pont Sublicius, et bien entendu à proximité immédiate du port. Or les archéologues situent précisément à ce point le gué qui reliait, à l'époque pré- et protohistorique, l'Etrurie au Latium. Le voisinage du temple de Portunus avec le fameux gué (remplacé ensuite par le premier pont) éclaire la fonction patronnée par le dieu : le passage par, dans l'eau, et même celle de la *porta* – entrée sur terre. Etant donné que c'est en ce point précis que le port de Rome s'est développé, on saisit aisément les raisons du glissement sémantique et fonctionnel ultérieur de Portunus. » Il est amusant de voir le Portunus du Forum Boarium ainsi honoré dans un « Ox-ford ».

Pour les *Volturnalia*, Scheid hésite entre mon explication par le vent de ce nom et l'explication par la rivière « Volturnus », qui serait un nom donné au Tibre par les Etrusques (C. de Simone) ; il propose (p. 52, p. 54) un compromis qui me semble hasardeux. Laissons la question ouverte.

Pour les *Vinalia*, Scheid résume l'important compte rendu développé d'un cours qu'il a publié dans l'*Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses*, 88, 1979-1980, p. 328-333, auquel il faut se reporter.

J'ai moi-même peu de choses à ajouter à mes propositions de 1975.

Pour les *Volcanalia* (p. 61-77), voir « Vulcain dompté et les Nymphes Vestales », *Mariages indo-européens*, Payot, 1979, p. 189-197 (II^e *Question Romaine*), et l'*Esquisse* 43 (*La Courtisane et les seigneurs colorés*, 1983, p. 171-180) sur la lecture *Fl]orae* plutôt que *H]orae* dans le programme de la fête que donne le calendrier d'Antium, et sur la nature de *Hōra* en tant qu'associée de Quirinus.

Sur l'*October Equus*, voir C. Ampolo, « La città archaica e le sue feste : due ricerche sul Septimontium e sull'Equus October », *Quaderni del centro di studio per*

l'archeologia etrusco-italica, 5, 1981 (*Archeologia Laziale*, 4), p. 233-240. V. notamment le commentaire à la découverte d'*ossa equina* – un *cavallino* décapité – entre le temple d'Antonin et Faustine et la Via Sacra (VII^e-VI^e siècle), mais qui ne peut être un des « Chevaux d'Octobre », chevaux de course.

M. Surcoux, inspecteur de l'Éducation nationale, m'a signalé que, en terre d'Islam, au Maroc, à Beni-Mellal, entre Meknès et Marrakech, il y a un tiers de siècle encore, se pratiquait (peut-être se pratique-t-il toujours) un rite qui rappelle la course sanguinolente du Cheval d'Octobre : « Le jour de la fête du mouton, on égorgeait un bélier devant le mur du bourg. Un cavalier se tenait à côté du sacrificateur, saisissait l'animal pantelant, le jetait devant sa selle et partait au grand galop jusqu'à la maison du Cadi. Si le bélier vivait encore à l'arrivée, c'est-à-dire si le sang jaillissait de la gorge ouverte, c'était, comme à Rome, un heureux présage pour l'année qui commençait. »

C'est l'autre rite, celui de la tête disputée, que me rappelle un des jeux traditionnels que m'ont décrits des Tcherkesses de diverses tribus : un mouton était égorgé et écorché et la peau jetée en l'air. Aussitôt deux équipes de cavaliers de deux villages se la disputaient, essayant de se l'arracher. Était victorieuse l'équipe dont un cavalier réussissait à emporter la peau jusqu'à son village.

ERRATA

- P. 48, l. 5, lire : *De agricultura* (et non : *De re rustica*).
- P. 102, l. 16 à 19, lire : c'est-à-dire du liquide qui n'a pas fini de fermenter, tel qu'il sort du pressurage...
- l. 27, lire : « assaisonnement » (et non : « assainissement »).
- P. 165, l. 19, lire : aux arcs puissants (et non : ailes puissantes).
- P. 172, l. 26 à 30, lire : je reste porté pour d'autres raisons à penser que chacune des trois tribus originelles contenait d'une part des *gentes* patriciennes que leur vocation ou leurs cultes traditionnels orientaient vers une des trois fonctions, et d'autre part une « masse » moins caractérisée...



GALLIMARD

5 rue Sébastien Bottin, 75007 Paris

www.gallimard.fr

© *Éditions Gallimard*, 1975. © *Édition Gallimard*, 1986, *pour la deuxième édition*.

Pour l'édition papier.

© *Éditions Gallimard*, 2013. Pour l'édition numérique.

Georges Dumézil

Fêtes romaines d'été et d'automne / Dix questions romaines

Après avoir, dans plusieurs livres, abordé la religion romaine par la théologie, corps de doctrine souple, évoluant, mais cohérent, l'auteur a souhaité l'observer en action, gouvernant la vie des Romains à travers les fêtes publiques fixes inégalement distribuées sur les quatre saisons. Cette matière n'avait pas été traitée dans son ensemble depuis *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, de W. Warde Fowler (1899).

Si les fêtes d'été et d'automne passent ici les premières, c'est qu'il fallait aller au plus urgent. Tout n'est certes pas clair dans la partie du ferial qui s'étend de décembre à juin, du moins est-elle éclairée par l'érudit et élégant répertoire de rites et de légendes que sont les *Fastes* d'Ovide. Mais Ovide n'a pu achever son œuvre. Pour cette raison et pour quelques autres, beaucoup de fêtes de la « belle saison » sont aujourd'hui encore de petits mystères : que sont les doubles Lucaria, les Neptunalia, les Furrinalia qui se pressent dans la seconde quinzaine de juillet ? Et, dans les mois qui suivent, que sont les Volturnalia, les Meditrinalia ? Des moyens d'explication, jusqu'à présent négligés, permettent de proposer partout des réponses plausibles. Après ces fêtes qui toutes concernent le bon usage, alimentaire ou autre, de la nature, la fin du temps des activités martiales appelle des rites propres, notamment le sacrifice du « Cheval d'Octobre » au milieu de ce mois, qui ne peuvent être pleinement compris que par référence au passé indo-européen des Romains et aux autres vestiges de rituels royaux dont l'Inde védique fournit de proches variantes. L'absence complète de fêtes dans les deux mois – septembre, novembre – où se sont développés, autour des Ides, de grands jeux en l'honneur de Jupiter, pose un problème qui ne paraît pas insoluble.

Sous le titre « Questions Romaines », dix appendices ont été joints à cette étude. Quatre sont consacrés à combattre l'interprétation, sans cesse renaissante, du Cheval d'Octobre, et, à travers lui, de Mars en rituel et en dieu agraires. Trois résolvent des

problèmes de théologie mineure : que sont le dieu (H) elernus, la déesse Vacuna, et cette Necessitas qui, dans une Ode d'Horace, est dite « aller toujours devant » la Fortune ? Les trois derniers prolongent deux études publiées en 1973, dans *Mythe et Épopée III*, sur les légendes de Camille et de Publicola.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard :

HORACE ET LES CURIACES, « *Les Mythes romains* », 1942.

TARPEIA, ESSAIS DE PHILOGIE COMPARATIVE INDO-EUROPÉENNE, « *Les Mythes romains* », 1947.

DISCOURS DE RÉCEPTION À L'ACADÉMIE FRANÇAISE ET RÉPONSE DE M. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *jeudi 14 juin 1979. Collection Blanche*, 1979.

« ... LE MOYNE NOIR ET GRIS DEDANS VARENNES », *sofie nostradamique*, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate. *Collection Blanche*, 1983.

LE MAHABARAT ET LE BHAGAVAT DU COLONEL DE POLIER, présentés par Georges Dumézil. *Collection Blanche*, 1986.

Dans la Bibliothèque des Sciences humaines :

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, 1971.

III. HISTOIRES ROMAINES, 1973.

IDÉES ROMAINES, 1969.

FÊTES ROMAINES D'ÉTÉ ET D'AUTOMNE, *suivi de DIX QUESTIONS ROMAINES*, 1976.

LES DIEUX SOUVERAINS DES INDO-EUROPÉENS, 1977.

APOLLON SONORE ET AUTRES ESSAIS, ESQUISSES DE MYTHOLOGIE,
1982.

LA COURTISANE ET LES SEIGNEURS COLORÉS, ESQUISSES DE
MYTHOLOGIE, 1983.

L'OUBLI DE L'HOMME ET L'HONNEUR DES DIEUX, ESQUISSES DE
MYTHOLOGIE, 1985.

Cette édition électronique du livre *Fêtes romaines d'été et d'automne / Dix questions romaines* de Georges Dumézil
a été réalisée le 13 mai 2013 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070292530 - Numéro d'édition : 39308).

Code Sodis : N12722 - ISBN : 9782072126949 - Numéro d'édition : 191703

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako www.isako.com à partir de l'édition
papier du même ouvrage.