

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

**Idées**  
**romaines**

**par**  
**GEORGES DUMÉZIL**

*deuxième édition*

**nrf**  
**Éditions Gallimard**

GEORGES DUMÉZIL

IDÉES  
ROMAINES

*Deuxième édition*

*nrf*

GALLIMARD

REMARQUES PRÉLIMINAIRES  
SUR LA DIGNITÉ ET L'ANTIQUITÉ  
DE LA PENSÉE ROMAINE

La pensée des plus anciens Romains regagne l'estime qu'elle mérite. On n'en est plus au temps – proche cependant : 1955 – où, dans un manuel collectif, le responsable de la religion romaine ouvrait son exposé sur le spectacle navrant de la « confusion » et du « désordre » de sa matière, puis, contraint, ne fût-ce que par le ferial, à parler des dieux, choisissait au nom de la prudence et de la raison un parti plus navrant encore :

Plutôt que de chercher à hiérarchiser ou à classer ces divinités – nous avons vu les incertitudes et les difficultés d'un classement de ce genre – le plus simple, et peut-être aussi le plus rationnel, est de les passer en revue dans l'ordre alphabétique...

Et l'on voyait ainsi Angerona ouvrir le défilé, avec une notice en effet remplie de confusions, suivie d'Anna Perenna, de Carmentis, de Carna. Ce n'est qu'en treizième, quatorzième et quinzième position, après Furrina, qu'apparaissaient les premiers grands dieux, que seule rapprochait l'identité de leurs initiales, Janus, Junon, Juppiter, auxquels succédaient Larenta, les Lares, les Lémures, Liber, Mars, etc., jusqu'au serre-file Voltumnus. Que penserait-on d'un exposé de la doctrine chrétienne qui commencerait par les Anges et où Jésus ne se présenterait qu'au dixième ou au quinzième rang, loin derrière l'Esprit, loin devant le Père, encadré par les deux saints Jean et par saint Joseph ? Les dieux n'étaient pas seuls à pâtir. Dix ans plus tôt, un romaniste voulait nous persuader que le mot *ius* avait d'abord signifié « rite magique » et, dans le « dynamisme romain » d'un autre auteur, des notions comme *imperium*, *grauitas*, *maiestas* perdaient à la fois leurs contours et leur ossature.

Plus rapidement qu'on n'osait l'espérer, les études se trouvent aujourd'hui purgées du primitivisme et du confusionnisme sous leurs diverses formes, et aussi de tout ce que les conducteurs et les manœuvres de la recherche latine avaient tiré des « enseignements de l'ethnographie », – d'une ethnographie qui, suivant les tempéraments, irritait, consternait ou divertissait les ethnographes. Le plus récent exposé de la religion romaine ancienne, celui que MM. Jean Beaujeu et Henri Le Bonniec ont donné dans *Le Trésor spirituel de l'humanité (Les Grecs et les Romains, 1967, p. 213-394)*, témoigne avec éclat de cet assainissement. On ne pressent pas pour l'instant, encore qu'il soit sage de l'attendre, quelle nouvelle sorte de délire le compromettra à nouveau pour un temps.

Cette restauration est due à des efforts divers, mais convergents. Pour ne parler que de la France, de bonnes monographies ont été consacrées par des latinistes, en dehors de tout système préconçu, à des divinités comme Liber, Vénus, Cérès : l'observation minutieuse des faits les plus anciens a ainsi dessiné des figures d'un type plausible, d'ailleurs conformes à l'image traditionnelle. Des mots clés de la religion et généralement de la pensée romaine ont été étudiés avec la même attention et la même indépendance : *ratio, ritus, pietas, profanus*, etc., et, en 1963, l'ensemble du vocabulaire du sacré. Parallèlement, les études comparatives indo-européennes ouvertes il y a trente ans n'ont cessé de progresser et ont abouti aux premiers bilans que constituent, pour la théologie et pour le culte, *La Religion romaine archaïque* (1966) et, pour les légendes des origines, la seconde partie de *Mythe et Épopée*, I (1968).

L'« idéologie » romaine ancienne qui s'est dégagée de ces enquêtes est d'une bonne qualité intellectuelle. Si ceux qui la pratiquaient, aux premiers siècles de la ville et jusqu'assez avant dans les temps républicains, n'ont pas éprouvé le besoin ou n'ont pas eu le talent de lui donner une expression littéraire du niveau des hymnes védiques, elle n'en était pas moins riche, nuancée, structurée, habile à la distinction et à l'agencement, apte à fournir à l'organisme social une justification déjà philosophique de lui-même et aussi du monde, dans la mesure limitée où le monde l'intéressait. Il faut souligner que pendant longtemps, en dépit de profondes influences étrusques et surtout grecques et après de grands changements politiques et sociaux, cette idéologie a conservé, tout en évoluant, de larges provinces, et d'abord la province centrale définie par le groupement de Juppiter, de Mars et de Quirinus, où les principaux traits de « l'héritage indo-européen » étaient non seulement intelligibles, mais actifs sur les esprits et explicatifs des événements de l'actualité.

\*

Peut-on déterminer à quelle époque la pensée romaine, par la combinaison de l'héritage indo-européen et des produits de son génie propre, a pris la forme originale que nous lui connaissons dès les premiers textes littéraires et qui, jusqu'au temps d'Auguste, n'a guère varié ? En particulier à quelle époque le droit romain, – droit religieux et droit civil et aussi, par les fétiaux, droit international – qui paraît bien être l'ouvrage le plus caractéristique de Rome quand

on la compare aux autres sociétés indo-européennes, s'est-il constitué, avec sa casuistique déliée, ses règles raisonnées, colorant de proche en proche toute activité publique et privée ? Deux hasards heureux ont conservé jusqu'à nos jours deux documents épigraphiques, les deux plus vieilles inscriptions de Rome, qui permettent de répondre : dès la fin des temps royaux, et sans doute plus tôt encore.

Le premier, trouvé en 1899, a été expliqué en 1951. Il établit qu'une des règles de l'art augural, impliquant l'essentiel de l'organisation et du service des prêtres qui l'exerçaient, n'a pas varié, à travers les siècles républicains, depuis les augures des rois jusqu'au consul-augure qu'était Cicéron. Le dernier état de l'étude a été donné dans *La Religion romaine archaïque*, p. 93-98, et je me borne à en rappeler l'argument principal.

Les fragments d'inscription qui se lisent sur le tronçon de cippe déterré au Lapis Niger, près du Comitium, sur le Forum, sont relatifs à la règle qu'énonce Cicéron dans son traité sur la divination, 11 36, 77. Suivant cette règle, aux *calatores* qui marchent devant eux quand ils sont en service, les augures « prescrivent d'ordonner que l'on retire du joug, sur leur passage, les bêtes de joug » (*nos augures praecipimus... ut iumenta iubeant diiungere*), et cela pour éviter que ne se produise malencontreusement (*ne obueniat*) un *iuge(s) auspicium*, c'est-à-dire qu'une bête de joug, sous le joug, fasse ses excréments (en effet, explique Paul, p. 226 L<sup>2</sup>, *iuge(s) auspicium est cum iunctum iumentum stercus fecit*). On peut discuter sur le sens, sur l'origine de cette crainte et de cette précaution, mais seul le fait importe ici. Or, sur le cippe du Forum, mis au jour non loin du « *uicus iugarius* », de la rue dite « des jougs », laquelle est la première transversale que rencontraient les augures quand, descendant de l'*auguraculum* du Capitole, ils s'engageaient sur la *Sacra uia*, on lit, après une formule de malédiction qui semble destinée à protéger le support de l'inscription, d'abord, à la ligne 4, le nom du roi, au datif (RECEI, « *rēgī* »), puis, aux lignes 8-10 :

... M : KALATO | REM HAI...  
... OD : 10 : VXMEN|TAKAPIA : D...

ce qui peut être complété [... *iubet suu*]m *calātōrem hae*[c \**calāre*...], et [ex... *iug*]ō (ou *subiugi*]ō, ou *iugari*]ō) *iūmenta capiat*... , et, en tout cas, contient en clair les éléments essentiels de la règle du *iuge(s) auspicium* : l'intervention du *calator* et l'ordre, orienté par un ablatif, de « prendre les bêtes de joug ». La suite de l'inscription se laisse expliquer dans le même sens et la fin (1. 15-16), ... OD : IOVESTOD | LOI(V) QVIOD, est sans doute à comprendre -ō *iūstō* \**līquidō*, c'est-à-dire

juxtapose deux adjectifs qui sont, beaucoup plus tard encore, employés techniquement pour qualifier les auspices : pris selon la règle, sans vice (*iustus*), et sans ambiguïté (*liquidus*).

Le second document épigraphique prouve parallèlement qu'un usage du droit civil qui suppose l'organisation classique de la famille, notamment la puissance et les engagements des mâles dans la convention matrimoniale, était déjà pratiqué au début de la République ou dès la fin des temps royaux. Prête depuis une quinzaine d'années, l'explication vient seulement d'en être donnée dans l'*Hommage* publié en l'honneur de l'actif ministre des études latines qu'est, à Bruxelles, M. Marcel Renard. Il est utile de la reproduire ici, avec quelques modifications.



L'inscription dite de DVENOS, qui paraît dater de la fin du VI<sup>e</sup> siècle ou du début du V<sup>e</sup> avant notre ère, est tracée en trois lignes sans séparation de mots autour d'un vase à triple bouche, ou plutôt de trois vases artificiellement réunis. Trouvé en 1880 dans un « dépôt votif » sur le versant méridional du Quirinal, à côté de plusieurs

autres de même type mais non inscrits, cet objet, avec son message, a donné lieu jusqu'à ce jour à un très grand nombre d'études, qu'on supposera ici connues<sup>1</sup>.

Le graveur a été à la fois soigneux et maladroit. « *Litterae tam accurate scriptae sunt, ut de lectione vix ulla dubitatio sit* », dit E. Lommatzsch (CIL 1, II<sup>1</sup>, 1918, p. 371, n° 4). Le tracé des « bonnes » lettres est en effet très clair, mais les « mauvaises », que le graveur lui-même a corrigées, sont relativement nombreuses<sup>2</sup> ; le résultat de son repentir n'est pas toujours évident et il faut aussi réserver la possibilité que certaines fautes n'aient pas été corrigées.

Les propositions qui suivent reposent sur le postulat que la langue de l'inscription est le latin, le latin que nous connaissons, simplement dans un état phonétique, orthographique et grammatical plus ancien. On s'est interdit par exemple d'interpréter des groupes de lettres en fabriquant du pseudo-latin à partir du sanscrit (*testai* traduit d'après *tásyāḥ* « de celle-là ») ou de l'oscoombrien (*einom* traduit d'après ombrien *e (n) nom* « tum » ou pélignien *íním* « et »)<sup>3</sup>.

Voici ce texte :

1. IOVESATDEIVOSQOIMEDMITATNEITEDENDOCOSMISVI

Æ

RCOSIED

2. ASTEDNOISIOPETOITESIAIPAḲARIVOIS

3. DVENOSMEDFEḲEDENMANOMEINOMDYENONEMEDMA ?

OSTATOD

○ ?

Les deux parties de la première ligne sont aujourd'hui sans mystère. Elles se liraient, en latin classique :

1° *iūrat deōs quī mē mittit*. On s'autorise de [*p*]ermitat (ou [*m*]ed mitat) au début d'une inscription de Tibur, à vrai dire très obscure (publiée en 1926 ; E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, I, 1953, n° 512), pour admettre un verbe en *ā*, qui n'aurait pas survécu, avec une 3 sg. du présent de l'indicatif *mittat*, doublet de *mittit*<sup>4</sup>. Le sens est : « Celui qui m'<sup>5</sup> envoie (ou remet) jure (par) les dieux. » Que jure-t-il ? Ce qui suit et qui est à comprendre comme une phrase nouvelle, entre guillemets, puisque, si la phrase continuait, *iūrāre* serait suivi d'une proposition infinitive.

2° *nī in tē cōmis uirgō sit...* « S'il arrive que la jeune fille ne soit pas, envers toi, de bon caractère, de relations faciles<sup>6</sup>... » Il n'y a pas à contester, mais à enregistrer, cet emploi de *nī* au sens « si... ne... pas », à époque ancienne et en dehors de l'expression symétrique *sī... nī* où l'on veut en voir l'origine : de même que PAKARI, à la

deuxième ligne, a prouvé que le *-nī* des infinitifs passifs n'est pas issu de *\*-sei* par rhotacisme, de même la première ligne enseigne que la valeur « nisi » de *nī* est plus ancienne qu'on ne pensait<sup>7</sup>.

Cette seconde partie de la première ligne fait attendre une proposition principale déclarant par serment une intention ou assumant une obligation (ce que peut exprimer en effet, au début de la seconde ligne, le subjonctif ASTED, c'est-à-dire *a (d) stet*), pour le cas où l'hypothèse qui vient d'être énoncée (*nī... sit*) se réaliserait. De quoi peut-il s'agir ? Plutôt que d'une circonstance appelant magie, incantation, philtre (Golámann : *Liebzauber durch Räucherung*), le serment initial fait envisager une situation *juridique* comportant engagement. Étant donné le mot *uirgō*, cette situation ne peut être que le mariage. Les mots *in tē* s'adressent dès lors au mari, *uirgō* est la jeune fille qui va lui être donnée, et le jureur est un tiers personnage qui prévoit que la *uirgō* peut ne pas se conduire comme elle devrait envers le mari et qui, en ce cas, se reconnaît qualifié pour faire ou accepter quelque chose. Ce tiers est donc celui qui a (ou le représentant de ceux qui ont) puissance sur la jeune fille : père, *tūtor* ou l'un des *tūtōrēs*. Le début et la fin de la deuxième ligne se comprennent en effet en ce sens : ... *adstet nōbīs... pācārī uōbīs* « ... qu'il nous échoie en obligation, à nous, (de faire) que l'accord s'établisse pour vous ». Cette traduction s'appuie sur une évidence et sur l'analogie d'un texte très voisin.

L'évidence est la symétrie NOIS... VOIS, tôt reconnue (Goldmann) et vainement contestée au profit d'interprétations impossibles. Elle engage à reconnaître dans ces deux groupes de lettres des formes des pronoms de 1 pl. et de 2 pl.<sup>8</sup> Une glose de Festus enseigne que l'ancienne langue utilisait *nīs* (sûrement *nīs*) au sens de *nōbīs*, ce qui, étant donné l'étroite solidarité des deux pronoms, implique *\*uīs* pour *uōbīs*. A quelle époque ces formes prises à la déclinaison en *o* se sont-elles constituées ? L'inscription règle la question : elles datent d'une époque où le datifablatif pluriel des thèmes en *o* était encore *-ois*. Et, si ce sont ces formes anciennes, NOIS et VOIS, que nous lisons ici<sup>2</sup>, la distribution des *dramatis personae* est claire : « vous » désigne le jeune couple conjugal (*tū + uirgō*) qui peut, par la faute de la *uirgō*, avoir besoin d'être « pacifié » ; « nous » désigne la, ou les personnes qui ont pouvoir de contraindre la *uirgō* à devenir *cōmis*, c'est-à-dire son père, son tuteur ou ses tuteurs<sup>10</sup>.

Quant à l'emploi de *adstāre* et quant à la construction, au passif, *adstet... pācārī uōbīs*, ils sont justifiés par la formule exactement parallèle qui se lit beaucoup plus tard (mais ce n'est pas la seule fois que se rejoignent la langue archaïque et la langue

populaire tardive, celle-ci conservant en outre volontiers, et plus ou moins adroitement, dans les « grandes circonstances », des formules désuètes) dans une inscription de Lyon (*CIL*, XIII, 2016). Après vingt-quatre ans de vie commune, une femme, Maspertia Silvina, élève un cippe funéraire à la mémoire de son incomparable époux, Valerius Messor. Elle dit à cette occasion (lignes 8-11) : *quod ille mi debuit facere, si fata bona fuissent, idem astat memoriam poni* (l'éditeur interprète bien : *scilicet illi a me*) : « ce qu'il aurait dû faire pour moi, s'il m'avait heureusement survécu, ce même devoir m'échoit maintenant<sup>11</sup>, à savoir qu'un monument lui soit élevé. » De la même manière, sur le vase du Quirinal, le père, ou le ou les tuteurs se reconnaissent, après le mariage, un devoir supplémentaire dont le contenu est énoncé à l'infinitif passif : *a (d) stet... pācārī uōbīs*, comme *astat... memoriam pōnī*<sup>12</sup>.

La langue de Plaute confirme cette interprétation : elle glose excellemment un des « mots clés » du texte et en précise un autre.

*Pācārī uōbīs*, en parlant de la paix d'un ménage, rejoint *Mercator*, 953-954, où le jeune Eutychus dit à son ami : *pācem compōnī* (au passif, comme ici *pācārī*) *uolō meō patrī* (au datif, comme ici *uōbīs*) *cum matre, nam nunc est īrāta*, « je veux réconcilier mon père et ma mère ; elle est très irritée... »

Dans Plaute, *cōmiter*, *cōmitās* ne concernent que des hommes (et une fois une prêtresse, agissant comme telle) et notent la complaisance à servir autrui, à satisfaire ses demandes, le plus souvent des demandes d'argent, et jusqu'à se ruiner. L'adjectif *cōmis* n'est employé qu'une fois, et avec ce sens (*Trinummus*, 255), dans des réflexions générales sur l'amour : assailli par sa belle de sollicitations pour elle-même et pour les siens, l'amoureux ne lui refuse rien ; le résultat est que *fit ipse, durit illīs cōmis est, inops amātor*, « tandis qu'il fait l'aimable avec eux, voilà notre amoureux, pour sa part, réduit à la besace ». Appliqué par l'inscription du vase à une femme dans son ménage, *cōmis* doit signifier symétriquement « docile, se pliant sans résistance à toutes les volontés de son mari ».

Entre ASTED NOIS et PAKARI VOIS, le groupe de lettres IOPETOITESIAI se comprend moins facilement. Rien de ce qui a été proposé n'est acceptable : IOPET, notamment, ne peut être une notation de *iubet*, IOPETOI ne peut signifier *fututiōnī*, et plus généralement aucun mot latin n'a jamais commencé par *iop-* ; les coupes TOI TESIAI ou OITES IAI ne donnent rien non plus, en sorte que le seul mot latin connu qui se laisse dégager est l'ablatif *ope*. Mais ce que nous savons maintenant du sens du reste

de la ligne ne laisse pas beaucoup de liberté à l'hypothèse et recommande le parti suivant :

1<sup>o</sup> Le trait vertical gravé entre NOIS et OPE n'a pas de valeur, n'est pas un *i* : après NOIS, le graveur aura attaqué la lettre suivante par ce qui, en effet, commence la majorité des lettres, un jambage droit, alors qu'il avait cette fois à écrire une des lettres rondes, *o* ; il n'aura pas raturé le trait ; il l'aura laissé et aura gravé *o* à côté<sup>13</sup>.

2<sup>o</sup> Après *ope* « par le moyen de<sup>14</sup> », on attend un génitif, ce qu'est justement TOITESIAI ; il n'y a pas à opposer que, à cette époque, le génitif des thèmes en *a* « devait » être seulement en – *ās* : notre texte prouve le contraire.

3<sup>o</sup> Dépendant de *ope*, TOITESIAI ne peut qu'indiquer ce « par le moyen de » quoi les « nous » de l'inscription se font fort d'établir la paix entre les « vous », entre les époux. Que peut être cet outil moral, sinon une forme de la puissance que les mâles (le père, le tuteur, ou plutôt, étant donné le pluriel « nous », les tuteurs) ont sur la jeune fille ? C'est donc une variante ou une altération de *tutelae*, de \*TVITELAI, qui doit se dissimuler sous cette mauvaise graphie. La difficulté que fait le vocalisme de TOIT- n'est pas irréductible : Kent (1926), Pagliaro (1934) notamment ont développé sur ce point de bonnes considérations (cf. les doublets *tūtus* et *tuitus*). Celle que fait la finale -ESIAI est plus grave et, à moins d'admettre un invraisemblable substantif \**tu (i) tesia* (\**tūteria*) valant *tūtēla*<sup>15</sup>, il est certain qu'il y a ici une ou plusieurs fautes. Lesquelles ? Si l'on accepte l'explication des abstraits en – *ēla* à partir de –*e-s-la* que H. Osthoff a proposée il y a près de cent ans<sup>16</sup>, qui n'a pas eu d'écho, mais qui reste plausible, la correction à faire est mineure : le graveur aura seulement omis le crochet au bas du jambage droit de L<sup>17</sup>. Si l'on rejette cette proposition et si l'on interprète le suffixe – *ēla* soit comme –*ē-la* (thème verbal de deuxième conjugaison + *la* : Leumann-Hofmann, *Lateinische Grammatik* 217 C), soit comme –*ēl-a* (féminisation d'un ancien neutre en –*ēl* attesté en hittite, E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, 1935, p. 42 ; rejeté par H. Kronasser, *Etymologie der Hethitischen Sprache*, 1962-1966, p. 325), il faut charger le graveur de bévues plus considérables : ayant à écrire \*TOITELAI, il se sera par deux fois trompé sur le L, écrivant d'abord S, puis, commençant bien un L, mais négligeant le crochet (d'où I). Mais, je le répète, le contexte impose d'interpréter TOITESIAI comme une des formes de la « puissance » et, quelque faute d'écriture qu'il faille supposer, ce ne peut être un hasard si ce polysyllabe féminin commence par deux syllabes qui rappellent de si près celles de \**tu(i)tēla*.

Le vase du Quirinal est donc un objet que remet au mari le tuteur, ou le porte-parole des tuteurs de la jeune fille, soit lors du mariage, soit dès les fiançailles, et l'inscription qu'il porte ne fait que noter un engagement verbal accompagnant le « don » de la jeune fille. A propos des fiançailles, le regretté Raymond Monier a écrit dans son manuel (I<sup>5</sup>, 1945, p. 275-276) :

En règle générale, un mariage est précédé de promesses (*spōnsālia*) accompagnées de rites religieux par lesquelles se manifeste déjà la volonté des intéressés de contracter ultérieurement l'union projetée : ces fiançailles conclues primitivement entre les deux chefs de famille, ou entre le père de la fiancée et le fiancé, se présentaient dans l'ancien droit sous la forme de contrats verbaux ; par exemple, par une *spōnsio*<sup>18</sup>, le chef de famille promettait de donner sa fille en mariage et, par une autre, le fiancé s'engageait à l'épouser. Ces promesses avaient une valeur juridique dans les villes du Latium...

Le chef de famille est, naturellement, soit le père soit le tuteur (*ibid.*, p. 278) :

La femme *sut iūris* ne peut se marier *cum manū* sans le concours de son tuteur (*auctoritās tūtōris*), qui est même requis pour l'*ūsus* (Cicéron, *Pro Flacco*, 34) ; il est vraisemblable que l'*auctoritās tūtōris* était également exigée pour le mariage *sine manū* (Girard, *Manuel*, 1929, p. 170, s'appuyant sur Tite-Live, IV 9, et Ulpien, *Reg.* XI 22).

La pratique grecque était d'ailleurs très voisine. Les fragments de Ménandre contiennent des formules de convention entre le futur mari et le futur beau-père, la jeune fille n'intervenant pas (*La Femme aux cheveux coupés*, 435 ; *L'Atrabilaire*, 842-844)<sup>19</sup>, et les comiques latins n'ont pas eu à changer de mœurs pour imiter leurs modèles. Dans les intrigues, fréquentes, où deux pères s'entendent pour unir leurs enfants ; dans celles, aussi, où le jeune homme fait son serment non à la jeune fille elle-même, mais au père ou à la mère de la jeune fille et négocie ensuite avec eux en cas de difficultés, l'usage et le vocabulaire de Rome fournissaient tous les moyens, tous les termes de la transposition. Ainsi dans *Cistellaria* 98-99, Séleucie se plaint : *at ille* (le jeune homme) *conceptūs iūrāuit uerbīs apud mātrem meam mē uxōrem dūctūrum esse* ; mais le jeune homme va épouser une autre fille, *nam eum pater eiūs subēgit* (101) ; et c'est la mère de Séleucie qui traite l'affaire, refusant le *supplicium*, l'indemnité que lui offre le jeune homme<sup>20</sup>.

La promesse sous serment enregistrée dans l'inscription du vase ne concerne pas le don même de la jeune fille, mais la future vie conjugale des deux époux, exactement le comportement de la femme dans le ménage. Il ne faut pas oublier que, anciennement, la puissance des familles ne cessait pas avec l'union des enfants (Monier, *ibid.*, p. 304) : « Le chef de famille des deux époux avait la possibilité de dissoudre le mariage de son descendant resté sous sa puissance<sup>21</sup>. » A plus forte raison devait-il avoir le droit et le moyen d'agir sur son descendant pour sauver le ménage qu'il avait lui-même constitué. Une scène de Plaute développe une situation

où le père de la jeune épouse, sans qu'il y ait de sa part promesse antérieure d'intervention, fait ce que s'engagent à faire le ou les tuteurs de la *uirgō* du vase. L'imbroglio des *Ménechmes* a donné à la femme d'un des jumeaux de sérieuses raisons de se croire offensée, bafouée, dépouillée par son mari. Elle envoie prier son père de venir d'urgence. Tout en accourant aussi vite que le lui permettent ses jambes endolories, le vieillard se demande quelle peut être la raison de cet appel (762-767) :

Qu'est-ce qu'il peut bien y avoir pour que ma fille me presse si soudainement de venir la trouver, sans me donner un mot d'explication sur ce qu'elle me veut ? Pourquoi me demande-t-elle ?... Du reste, je devine à peu près ce que ce peut être : elle se sera sans doute disputée avec son mari (*crēdō cum uirō litigium nātum esse aliquod*). Elles n'en font jamais d'autres, ces femmes qui veulent dominer leurs maris ; leur dot les rend orgueilleuses, insupportables (*dōte frētae, ferōcēs*)...

Excellent commentaire au *nī in tē cōmis uirgō sit* de l'inscription, avec l'orientation précise de *cōmis*, « soumise, docile ».

Le vieillard envisage aussitôt, d'ailleurs, l'hypothèse inverse, des torts imputables au mari, reconnaissant que la patience de la femme peut avoir des limites. Mais quand sa fille lui dit tout net qu'elle n'entend plus vivre dans sa maison, avec le mari auquel il l'a confiée (*quoi mē mandāuistī, meō uirō*) et lui demande de l'emmener (*proin tū mē hinc abdūcās*), il revient d'instinct à son premier mouvement : les torts doivent être du côté de la femme, de sa fille (784-796) :

... Encore une dispute ! Combien de fois, à la fin, t'ai-je expressément recommandé de ne pas venir m'ennuyer avec vos plaintes, ni toi ni ton mari ?

*La femme.* – Comment, mon cher père, puis-je m'arranger pour faire autrement ?

*Le vieillard.* – Tu me le demandes ? Il suffit de le vouloir. Combien de fois t'ai-je recommandé d'être soumise à ton mari (*uirō ut mōrem gerās*), de ne pas espionner ce qu'il fait, où il va, ce qui l'occupe ?

*La femme.* – Mais c'est qu'il est l'amant d'une fille qui habite ici tout près...

*Le vieillard.* – Il a bien raison, et je suis tout prêt à parier que, pour te payer de tes procédés, il ne l'en aimera que davantage.

*La femme.* – Il y passe son temps à boire...

*Le vieillard.* – Alors, pour tes beaux yeux, il ne faut pas qu'il boive, là ou ailleurs, s'il en a envie ? Fichtre, tu ne manques pas de toupet ! Tu voudrais peut-être, pendant que tu y es, l'empêcher d'accepter une invitation ou de recevoir un étranger chez lui ? Tu voudrais te faire des esclaves de tous les maris ?...

A tel point que l'infortunée s'écrie (797-798) :

A t'entendre, on dirait que ce n'est pas pour moi que j'ai invoqué ton assistance, mais pour mon mari (*non equidem mihi tē aduocātum, pater, addūxī, sed uirō*). Tu es de mon côté, et c'est sa cause que tu plaides (*hinc stās, illim causant dīcis*).

Alors le vieillard précise brutalement ce qu'est une femme *cōmis* envers son mari (801-802) :

Puisqu'il ne te laisse manquer ni de bijoux ni de toilettes, qu'il te donne des servantes à foison, qu'il pourvoie à l'entretien du ménage, le mieux, vois-tu, ma fille, c'est de te montrer raisonnable (*melius sānam est, mulier, mentem sūmere*).

Il faut ensuite des griefs très précis pour qu'il se décide à interroger son gendre, ou celui qu'il croit tel, l'autre jumeau, et ce n'est qu'après quelques insolences de celui-ci qu'il prendra résolument le parti de la plaignante.

Cette scène illustre bien l'inscription du vase, où le *tūtor* ou le représentant des *tūtōrēs*<sup>22</sup> de la *uirgō* s'engage d'avance, avec des mots différents mais équivalents, à agir énergiquement, en quelque sorte *aduocātus uirō*, sur la *uirgō* supposée *ferōx*, pour l'amener à *uirō mōrem gerere*. Dans cette civilisation de mariages forcés, de telles interventions devaient être fréquemment nécessaires et l'on conçoit que « les mâles », père et époux, les aient prévues, réglées. Une autre jeune femme de Plaute, la Panégryris du *Stichus*, ne dit-elle pas (140) : *hostis est uxor inuīta quae uirō nūptum datur* ?

La remise (QOI MED MITAT) du vase n'était certainement pas un simple geste d'amabilité. On lit dans Servius, *Commentaire à l'Énéide*, X 79 (« *gremiīs abdūcere pactās* ») : *ante ūsum tabulārum mātirimōnīū cautiōnēs sibi inuicem ēmittēbant, in quibus spondēbant sē consentīre in iūra mātirimōnīū et fidēiussōrēs dabant*, « avant l'usage des tablettes de mariage, les deux parties se remettaient mutuellement des gages, sur lesquels elles déclaraient en forme de promesse consentir au mariage, et se donnaient des garants ». Avec le serment qu'il porte, le vase du Quirinal était comme une *cautiō* – déposée dans un temple et, de là, passée au dépôt votif où il a été découvert – pour la clause accessoire d'intervention. Il est probable aussi qu'il a servi, une seule fois, à quelque rite religieux<sup>23</sup>, dans lequel les trois ouvertures prenaient peut-être un sens (il y avait en effet dans l'affaire trois intéressés : les deux contractants et la *uirgō*<sup>24</sup>).

S'agit-il d'un objet de série (cf. les vases grecs du type Ο ΠΑΙΣ ΚΑΛΟΣ) ou d'un vase fabriqué pour un client particulier ? On ne peut décider, bien que l'anonymat des personnages et la périphrase QOI MED MITAT, sans parler de la mauvaise qualité de la graphie, recommandent la première hypothèse<sup>25</sup>.

On voit que, si l'inscription dite de DVENOS ne s'est pas éclairée, comme en 1951 celle du Lapis Niger, par rapprochement avec une règle rituelle précise et singulière, elle se réfère du moins à une situation juridique et à un trait de mœurs bien attestés à Rome, et non pas à une opération de magie amoureuse librement imaginée pour les besoins de la cause. Son principal intérêt est de fournir, dès la fin des temps royaux, un texte de droit qui aurait pu être aussi bien gravé quatre ou cinq siècles plus tard. On mesure sans peine la portée de cette constatation : quand Tite-Live décrit une procédure de *perduellio* sous le troisième roi, quand il confie le second et oppose le cinquième aux rituels des augures, quand il met le *ius fetiale* au service du quatrième, l'anachronisme est peut-être dans les événements, il n'est sûrement pas dans les usages, que la *libera res publica* a pieusement recueillis des *reges*.

\*

C'est ainsi une base solide et un fond éclairé qu'assure à l'étude la rencontre de deux progrès récents, venus en quelque sorte au-devant l'un de l'autre : la reconnaissance, à Rome, d'un riche et vivace héritage indo-européen avec tout ce qu'il comportait de réflexion et d'explications traditionnelles ; la constatation que des techniques aussi complexes que l'*augurale ius* et le *ius civile* étaient constituées dès la fin des temps royaux, avec la réglementation rigoureuse que nous leur connaissons au seuil de l'Empire. A cet estimable niveau d'activité intellectuelle, devant cette pensée elle-même avide de précision, l'observateur est tenu d'interroger avec attention et avec respect, d'égal à égal, si l'on peut dire, les mots, les récits, les institutions, les figures divines dans lesquels elle s'est exprimée. Beaucoup de ces analyses ont été intégrées à mes livres de 1966 et de 1968. D'autres restent dispersées dans des articles publiés au cours d'un quart de siècle, de 1938 à 1962, ou n'ont été proposées qu'oralement, dans des cours du Collège de France. Je groupe ici les principales, presque toutes considérablement retouchées, quelques-unes complétées<sup>26</sup>.

Une première partie contient ma contribution à la révision du vocabulaire religieux et juridique. Pour plusieurs termes qui ont de proches parents chez les Indo-Iraniens, il est utile de confronter dans le plus grand détail les usages qu'en ont faits les deux sociétés. Ainsi *ius*, puis *credo* avec son substantif *fides*, développent sur le plan juridique les mêmes puissances, suivent les mêmes orientations que, dans la

religion, védique *yóh*, avestique *yaoš* d'une part, védique *śrad-dhā* (avestique *zraz-dā-*) avec son substantif *śraddhā* d'autre part ; mais la différence des domaines, religion et droit (tous deux de première fonction), entraîne des différences sensibles non seulement dans l'utilisation, mais dans l'économie interne et dans les valences des concepts. Le « fondement » religieux du droit international, \**fēti-*, qui a donné leur nom au *ius fetiale* et aux prêtres *fetiales*, s'éclaire par un mot védique de sens voisin, mais qui, lui, n'a reçu de valeur technique sur aucun des trois niveaux fonctionnels. *Augur* et ses dérivés illustrent un autre cas : c'est à un mot du vocabulaire védique de la deuxième fonction, de la fonction guerrière, *ójas*, « le plein de force physique », que correspond ce mot latin de première fonction ; cependant, bien qu'appliqué à un autre type de force, « le plein de force mystique » qui conditionne la réussite de l'action, *augurium* laisse paraître le même ressort conceptuel. *Census* et les dérivés indiens de la racine *śams-* désignent une même idée de « l'appréciation qualifiante » (louange ou blâme) et ont donné lieu à un même type idéal de mécanisme double, soutenant un même type de royauté qu'illustrent les légendes homologues du roi Pṛthu et du roi Servius : le futur roi se qualifie d'abord par des mérites que reconnaissent des louanges, lesquelles lui procurent le pouvoir ; devenu roi, il qualifie à son tour, en les classant, les divers éléments du corps social (et aussi, dans l'Inde, du monde). A ces termes qui prolongent tous, de façon originale, des conceptions ou des traditions indo-européennes, j'en ai joint deux autres, strictement romains mais très importants pour qui veut saisir l'image que Rome se faisait d'elle-même, *maiestas* et *grauitas*, qu'il est urgent de disputer à l'utilisation qu'en a tentée un des principaux primitivistes.

La seconde partie contient des études qui, de points de vue divers, concernent les expressions, les survivances romaines de l'idéologie indo-européenne des trois fonctions. J'ai d'abord reproduit l'article de 1938 par lequel tout a commencé : comparé aux pages 147-279 de *La Religion romaine archaïque* et à la deuxième partie de *Mythe et Épopée*, I, il permettra de mesurer le chemin parcouru en trente ans. Puis un examen de la triade ombrienne parallèle à la triade précapitoline Jupiter-Mars-Quirinus précise les lumières, à vrai dire fort réduites, que les faits romains, éclaircis maintenant, projettent sur les faits ombriens, par eux-mêmes obscurs. Les traditions sur les offrandes consacrées en 296 à divers dieux et sur les secours apportés à Rome par ces mêmes dieux l'année suivante sur le champ de bataille de Sentinum, signalent un point singulier dans l'évolution de la théologie des trois fonctions. La présentation originale que Cicéron fait des rois préétrusques dans son

traité sur la République, plus précisément la correction qu'il y apporte aux figures usuelles du premier et du troisième, de l'inquiétant Romulus et du militaire Tullus, sont mises en parallèle avec les retouches que Zoroastre, transformant en « Archanges » les dieux indo-iraniens des trois fonctions, avait apportées, cinq siècles plus tôt sans doute, au premier et au troisième types divins (\*Varuṇa → Aša, \*Indra → Xšaθra) : également soucieux de promouvoir une morale uniforme, valable à tous les niveaux, le philosophe politique et le théologien se sont ainsi attaqués aux mêmes points de la tradition, avec les mêmes résultats. Le problème de la valeur des trois tribus primitives – Titienses, Ramnes, Luceres – est repris à l'occasion du récent livre dans lequel M. Jacques Poucet a contesté l'authenticité même de ces tribus ; ce sera, quant à moi, le dernier état, très réservé, d'une recherche où j'ai longtemps nourri l'illusion que des certitudes étaient à notre portée. Enfin il est montré que les usages des deux noms que « l'homme » reçoit en ombrien (*ner-*, *ueiro-*) suivant la place qu'il occupe et le rôle qu'il joue dans la société, concordent entièrement avec ceux des deux noms correspondants de l'homme chez les Indiens et les Iraniens (*nar-*, *vīra-*), et que, à Rome même, les traces de ces mêmes noms dans les entours de Mars (*Nerio*) et de Quirinus (*Quirites*, *Virites*) se conforment à la même idéologie, trifonctionnelle.

Dans une troisième partie sont étudiées cinq divinités qu'on peut appeler mineures, bien qu'une circonstance particulière, la popularité de la légende grecque d'Énée, ait ensuite ouvert à l'une d'elles un bel avenir. Elles ont été présentées à leurs places respectives dans *La Religion romaine archaïque*, mais sommairement. Les problèmes qu'elles posent sont d'ailleurs tous différents : pour Vénus, c'est la valeur première du concept noté par le substantif neutre *uenus* ; pour Carna, c'est la recevabilité d'un type divin, d'une patronne de la transformation des aliments en chair ; pour Palès, c'est le dédoublement du personnage ; pour Consus et pour Ops, c'est le redoublement de leurs fêtes jumelées. Dans les deux premiers cas, le recours à l'Inde est possible, mais ne fait que confirmer ce qu'enseignent les données romaines observées sans préjugé ; pour les trois autres divinités, l'Inde est sans voix, mais il suffit de replacer les actes rituels dans « les travaux et les jours » du paysan romain, tels que les ont décrits les agronomes, pour comprendre par quelle convenance une seule Palès intervient en avril et deux Palès en juillet, pourquoi les Consualia sont suivis par des Opiconsivia en août et, en décembre, par des Opalia.

Ainsi sur les plans les plus divers, se confirment la qualité et la précocité de la réflexion des Romains. Choiesies parmi beaucoup d'autres, sur lesquelles ils ont vécu et œuvré, ces « idées », les unes reçues de leur lointaine préhistoire, les autres suscitées par les lieux et les temps de leur histoire propre, ont avant tout en commun — même les plus chargées de mystique, comme *augur*, ou *ius fetiale* — d'être rationnelles autant qu'il se pouvait : morceaux ou cadres d'analyses qui, ne s'éloignant guère du réel, permettaient d'agir sur lui ; de *ius* à Ops, le lecteur se promènera sur les claires avenues d'une philosophie pratique, mais d'une philosophie.

*Paris, juin 1968.*

Des publications ultérieures, notamment *Mythe et Épopée* III (ci-dessous, p. 310), ont complété sans les modifier sensiblement plusieurs des essais de ce livre. Une seconde édition remaniée de *La religion romaine archaïque* a paru chez Payot en 1974, avec une pagination différente dont il n'a pu être tenu compte ici. V. en outre *Mariages indo-européens* (Payot, 1979) et les « Questions Romaines » jointes à *Fêtes romaines d'été et d'automne* (nos 1-10) et à *Mariages indo-européens* (nos 11-25).

*Paris, novembre 1979.*

---

<sup>1</sup> Les interprétations antérieures à 1925 sont recensées par E. Goldmann, *Die Duenos-Inschrift* (*Indogermanische Bibliothek* de H. Hirt et W. Streitberg, III, 8) 1926, p. 1-18. L'étude de Goldmann a donné lieu à un important compte rendu de E. Vetter, *Gnomon*, III, 1928, p. 707-714 (p. 709-710, explication probable de quelques singularités graphiques de l'inscription : écriture de droite à gauche, trait vertical entre S et A dans le premier mot...). Les travaux des années 1926-1934 sont recensés dans V. Pisani, *L'Italia Dialettale*, XI, 1935, p. 198-199 ; ceux des années 1935-1945 par T. Bolelli, *Studi Italiani di Filologia Classica*, XXI, 1946, p. 117-123. Depuis : D. St. Marin, « L'iscrizione di Duenos », *Atti d. Acad. dei Lincei, Memorie, Cl. di Scienze Mor., Stor. e Filologiche*, ser. VIII, II, fasc. 8, 1949 (1950), p. 417-469 ; E. Gjerstad, « The Duenos Vase », *Septentrionalia et orientalia* (*Studia B. Karlgren dedicata*), *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar*, Del 91, Stockholm, 1959, p. 133-143, résumé dans *Early Rome*, III, 1960, p. 161-165 ; V. Pisani, « Altlateinisch opetoi und die Duenos-Inschrift », *Rheinisches Museum*, CII, 1959, p. 303-308. Pour la datation, A. Degraffi, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, I, 1957, p. 4, écrit : « Alteri parti saec. V plerique viri docti tribuerunt, sed vascula eiusdem formae inventa sunt una cum vasis quae dicuntur protocorinthia saec. VII (I.Q. Giglioli, *Not. scavi*, 1935, p. 239 ss. ; cfr. etiam P. Ducati, *Rendic. Ace. Bologna*, ser. IV, vol. II, 1938-39, p. 11 ss.), unde, nisi titulum antiquiori vasculo inscriptum esse concedas [ce qui paraît exclu : Dressel, Lommatsch...], saec. VII adscribas oportet. » E. Gjerstad, *art. cit.*, p. 142-143 : « Late Corinthian pyxides show a much closer similarity in shape to the Duenos vase [formé de la réunion de trois pyxides]. Some of these Corinthian pyxides have a slightly different shape in that their body is somewhat less depressed than that of the Duenos vase but others are identical in shape (Figs. 8, 9) : the depressed body with a tendency to a biconical

shape, the flat rim and the low base-ring are exactly the same (cf. Figs. 10, 11). These late Corinthian pyxides date from the latter part of the 6th cent. B.C. Thus the Duenos inscription belongs to the Rome of the Kings. It is the oldest Latin inscription hitherto found in Rome and offers us an unexpected insight into the witty and humorous mentality of Archaic Rome. » Cette dernière réflexion fait référence à l'interprétation de l'auteur : le vase aurait été utilisé « as a container for cosmetics and other toilet articles » (p. 137) et l'inscription signifierait (p. 136) : « He who puts me on the market swears by the gods : 'Thy girl shall not be amiable to thee, shall not stand by thee, unless thou wilt befriend her by using (my) assistance (*ope* [OPET comme forme ancienne de *ope* !/ *utens*)'. Good-man has made me for a good purpose and for the benefit of a good man ; may a bad man not present me ! »

2 L. 1 : dans IOVESAT, A est corrigé en surcharge sur un E, – faute étonnante en soi, et dans le premier mot. – L. 2 et 3 : les K de PAKARI et de FEKED paraissent résulter d'une correction. – L. 3 : le V de DVENOI a été ajouté après omission dans un intervalle trop étroit et porte, en haut à droite, un trait supplémentaire qui le fait ressembler à un Z impossible ici. – L. 3 : la troisième lettre de MA ? OSTATOD a été certainement retouchée, « uidetur fuisse A paululum inclinata, deinde superior tractus abrasus » (Lommatzsch) ; MAAO est impossible, MALO probable ; on a proposé aussi MANO et même MADO. Pour EINOM, v. ci-dessous, p. 24. n. 1.

3 On s'est aussi interdit ici la fabrication de *portenta* comme *astednoi* « ast(e) + gr.) Féðvo- » (Dirichs), *op et oitet* « ob (= ad) id ūtens » (Thurneysen, Kretschmer), *iopet* « iubet » (Sievers), *toi* datif enclitique de *tū* (Pisani, 1927, 1935), *iopetoi* « fututioni » (Pisani, 1959, d'après sanscrit *yābhati* « futuit »). *ei (i) nom* « usage » (Krogmann), etc.

4 Au subjonctif, 3 sg. serait MITAD dans cet état de la langue (cf. SIED, ASTED) ; mais v. ci-dessous, p. 23, n. 1.

5 Le vase est censé parler, comme la fibule de Préneste (E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, I, 1953, n° 365 : MANIOS MED FHEFHAKED NVMASIOI), comme sans doute le vase de Falerii Veteres (*ibid.*, n° 241, dans l'interprétation de V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il Latino*, n° 151, p. 327).

6 Première approximation ; v. ci-dessous, p. 17-18.

7 NE prohibitif se lisant l. 3 (avec l'impératif) il est *a priori* improbable que NEI ait la même valeur (le sénatusconsulte des Bacchanales dit, à quelques lignes d'intervalle, *nei quis* et *ne quis*, mais dans un autre état de la langue). Au sens de *nisi*, *nī* se rencontre dans le premier fragment des Douze Tables, dans le nom sûrement ancien (Festus, s. *v.*) de la centurie « *nī quis sciuit* », dans Ennius, dans Plaute (*Rudens*, 753) ; de cet emploi s'est formée la locution juridique, sûrement ancienne aussi, illustrée par exemple dans Plaute, *ibid.* 1380-1382 (cf. *Casina*, 75 ; *Epidicus*, 699 ; *Poenulus*, 1240).

8 Dans le compte rendu, par ailleurs surprenant (il admet la lecture du début *io ! ueisat deiuos...* « o niederschaue der Gott... ») qu'il a fait du livre de Goldmann, *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXVII, 2, 1927, p. 82, A. Meillet écrit : « Acceptant le rapprochement avec l'ablatif *nīs* livré par Festus, M. Goldman [sic, 4 fois] enseigne que *noīs* et *voīs*, dont il signale l'opposition, valent le classique *nōbīs* et *uōbīs*. L'idée est ingénieuse. » NOISI « nisi » (depuis Dressel, 1880 ; encore Gjerstad, 1959) étant impossible (il faudrait au moins NOISEI !), ainsi que l'hypothèse d'une désinence *-oisi* correspondant à grec *-οισι*, la seule autre proposition soutenable, et qui ne changerait rien à mon interprétation, est *noīs* + *i* dictique, celui du grec οὐτοσ-ί (Runes, 1933) ; mais rien n'indique qu'un tel *i* ait jamais été utilisé en latin avec les pronoms personnels.

9 R. Meringer « Zur Duenos-Inschrift », *Indogermanische Forschungen*, XXI, 1907, p. 307-308, autrement : « zu NOIS = *nīs* möchte ich bemerken, dass der Übergang von *oi* zu *ī* vielleicht von einem verlorenen\* *uoīs* = *uōbīs* her stammt, denn dieses hätte\* *uīs* ergeben müssen, wie die Verhältnisse *uoīs* « du willst » : *uīs* [c'est ainsi que Meringer interprète ici *voīs* à la fin de la deuxième ligne], \**uoinom* : *uīnum*, \**uoicos* : *uīcus* zu beweisen scheinen ».

10 Ceci répond à R. Kent, « The Inscription of Duenos », *Language*, II, 1926, p. 216, selon qui la principale difficulté à reconnaître ici des équivalents de *nōbīs* et *uōbīs* était « that of finding the dramatis personae for a plural 'we' and a plural 'you' ».

11 G.N. Olcott, *Thesaurus linguae latinae epigraphicae*, I, Rome, 1904, p. 118, s. v. *adsto* (*asto*), écrit, à propos de cette inscription : « Note peculiar use, 'to remain', 'to be a present need'. » Cet emploi, voisin de celui qu'a fait Lucrèce, III, 1078 (*certa quidem* [corrigé de codd. *certe equidem*] *finis uītae mortālibus adstat*) n'est pas considéré dans l'étude de E. Hauler sur les valeurs du préverbe *ad-*, « *adsedulo*, zu Terenz *Adelphoi* 50 », *Wiener Studien*, XL, 1918, p. 81-84.

12 Pour le passif, cf. Plaute, *Trinummus*, 1162 : Lysitélès dit à Calliclès : *istāc lēge filiā tuā spondēn mī uxōrem darī* ? « A cette condition t'engages-tu à me donner ta fille en mariage ? » (Je cite surtout Plaute dans la traduction d'A. Ernout). W. Brandenstein « Zur Duenosinschrift », *Glotta*, XXV, 1936, p. 31, refuse de comprendre *pācārī* dans le sens obvie de « versöhnen » parce que, quand une jeune femme est unfreundlich, cela ne justifie pas une Versöhnung – du moins hors des œuvres légères d'Ovide – et il oriente le mot vers « Verloben », en rapport sans doute avec la « Verlobungszeremonie » ; de même D. St. Marin, *art. cit.*, p. 444 : « pour comprendre « versöhnen, rappacificarsi, pacificarsi, ecc. », dit-il, il faut ne pas tenir compte « della poca amabilità iniziale della ragazza, il che sarebbe in contrasto coll'idea di ri-pacificarsi », et il préfère traduire « concludere, arrivare ad un patto ». L'interprétation ici proposée évite cette difficulté (si elle existe vraiment) : l'état de droit, l'état normal d'un ménage, c'est la *pax* : même « initial », le manque de *cōmitās* de la femme doit être corrigé, la *pax* « r-établie ».

13 Peut-être, à la troisième ligne, la forme étrange du K – d'ailleurs inattendu : Leumann-Hofmann, p. 46 bas – de FEKED (un jambage droit et un grand C accolé) a-t-elle été produite par une erreur analogue ; le graveur devait graver C (cf. COSMIS), mais il aura commencé indûment par un jambage droit, qu'il aura laissé subsister, et il aura écrit C en essayant d'absorber le jambage. Une maladresse du même genre, mais plus complexe, est peut-être à l'origine de l'autre K de l'inscription, celui de PAKARI à la deuxième ligne.

14 Pour *ope*, cf. Plaute, *Epidicus*, 150-152 : Stratippoclès demande ce qu'on fera de la joueuse de flûte. « On trouvera bien quelque chose, répond Epidicus, je t'en débarrasserai par un moyen ou par un autre » (*aliquā ope exsoluam*).

15 Certains ont fabriqué un *Tutesia-*, nom propre tantôt (Bolelli) d'une « maga » faiseuse de philtres, tantôt (déjà Dressel) d'une déesse, inconnue par ailleurs (*Ops Tuteria* ?). L'auteur qui est passé le plus près de l'explication donnée ici (il a reconnu qu'il s'agissait d'un mariage et que TOITESIAI était un terme juridique) est A. Pagliaro, « La cosiddetta iscrizione di Dueno », *Atene e Roma*, ser. III, II, 1934, p. 162-175 ; mais, ne comprenant pas le rapport des personnes et admettant que NOISI est *nisi*, il a étrangement interprété TOITESIAI : « è dunque un aggettivo *toitesio-* il cui significato originario deve indicare comunque 'potestas' » ; partant de cette valeur trop générale, il a hésité entre plusieurs sens : 1<sup>o</sup> rendant *ops* par « azione, attività, forza che produce », il comprend *ops tūteria* « funzione tutoria, cioè un' attività che importa esercizio di una potestà » – valant ici *manus marītālis* ; 2<sup>o</sup> rendant *ops* par « sostanza, ricchezza », il reconnaît dans *ops tūteria* la dot – donnée par le père. Il préfère le premier sens et traduit le membre de phrase (depuis NOISI jusqu'à VOIS) « a meno che tu non voglia (VOIS = *uīs* de *uolō*) ritenerti pago dell' esercizio della potestà maritale ».

16 « Die Suffixform *-sla-*, vornehmlich im Germanischen », *Paul und Braunes Beiträge*, III, 1876, p. 335-347 ; sur les faits latins, p. 346.

17 Le seul autre *l* plausible (v. ci-dessous, n. 1 p. 24) de l'inscription a été lui aussi maltraité, mais autrement (l. 3, MA ? OSTATOD) ; il est amusant de constater que les manuscrits de Plaute ont plusieurs fois *tute iam* pour *tutelam* ; ce type de faute est d'ailleurs usuel (*lubet-iubet*, *malorum-maiorum*, etc.).

18 Sur la *spōnsiō* et sa nature religieuse, v. A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris, 1943, notamment p. 98-112 ; P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, I, Turin, 1965, notes 38 des p. 22-23, et 78 de la p. 39 (bibliographie et discussions).

19 R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Paris, 1960, p. 108,

20 V. aussi *Rudens*, 1197, le vieux Démonès dit de Palaestra, dont il vient de découvrir qu'il est le père : *eam dē genere summō adulescentī dabō* ; 1269, le jeune homme qui souhaite épouser Palaestra demande à son affranchi : *censēn hodiē despondēbit* (scil. *senex*) *eam mihi, quaesō* ? Cf. *Truculentus*, 841, etc.

21 Exemple dans le *Stichus* de Plaute : un père dont les deux gendres sont partis au loin veut reprendre ses

filles chez lui et les remarier malgré elles ; l'une d'elles dit : ... *uirīs... tantās apsentibus nostrīs | facit iniūriās inmeritō nōsque ab eīs abducere uolt* (15-17) ; sa sœur, qui n'est pas moins affligée, conseille cependant la patience et la souplesse : *nōs oportet, quod ille faciat, cuius potestās plus potest, | exorandō, haud aduersandō, sūmenādam operam censeō*.

22 Étant donné que, dans les groupes de trois consonnes, qu'ils soient formés à l'intérieur d'un mot ou dans deux mots consécutifs, le graveur supprime la première (l. 2 : ASTED pour ADSTED ; l. 3 : MEDMALOSTATOD pour MALOD plutôt que pour – OM ou – OS, v. ci-dessous, n. 1 p. 24), le pluriel NOIS (les *tūtōrēs* de la l. 2) suggérera peut-être de comprendre le début au pluriel : IOVESA(N) TDEIVOSQOIMEDMITA(N) TNEL... ; *mittant*, 3 pl., pourrait être soit l'indicatif de l'hypothétique *\*mittāre*, soit le subjonctif d'éventualité (qu'on n'a pas de raison de refuser à cette époque ; cf. d'ailleurs SIED ici même, – mais celui-ci peut s'expliquer aussi par l'attraction de ASTED) de l'ordinaire *mittere*, – ce qui confirmerait qu'il s'agit d'un objet de série, préfabriqué, attendant chez son fabricant n'importe quel client.

23 Cf. les rites religieux – différents – (*tenē āram...*, *inquitō et mē tangitō...*) qui accompagnent le serment du lénon Labrax sous la garantie de Vénus (*Venus haec uolō adroget tē*) dans *Rudens*, 1332-1349.

24 Libations faites successivement par les intéressés ? A Rome, on ne connaît pas de com-potation contractuelle à l'aide du même vase comme, par exemple, dans le serment scythique, Hérodote, IV 70 (cf. l'expression des Ossètes modernes, descendants des Scythes, *ard xæryn* « manger le serment », au sens de « jurer », ou dans l'usage des Turcs (*and içmek* « boire le serment, jurer ») et de beaucoup de peuples.

25 1<sup>o</sup> Le début de la l. 3 peut se comprendre comme suit, l'énoncé de la chose jurée étant achevé et le vase reprenant la parole : « Un *bonus*, un homme probe (loyal, respectant les dieux et sa parole, cf. *bonā fidē*) m'a fait (*mē fēcīt*) en vue du bien, d'un bon usage (*in mānum* : cf. en classique, après la perte de l'adjectif *mānus*, *uertere in bonum*), seulement (? EINOM à lire OINOM, *ūnum* ; il semble qu'il y ait une retouche dans la partie inférieure de E, esquissant un O de même taille que celui de MANOM, Goldmann, *op. cit.*, Taf. 2 et 5 ; pour la construction *in mānum ūnum*, cf. Plaute, *Bacchides*, 832 : « Où m'emmènes-tu ? – *Tris ūnōs passūs*, à seulement trois pas d'ici »).

2<sup>o</sup> Avec une incertitude sur le rattachement de DVENOI « *bonō* », datif, soit à la phrase qui précède, soit à celle qui suit, la seconde partie de la troisième ligne se comprend aussi. *Nē stātō* est normal : cf. *nī stemitō* à la fin du premier fragment des Douze Tables. *Stāre*, usuel à toute époque au sens de *esse* « cum aliqua significatione diuturnitatis » se construit comme lui (cf. *esse supercilīis rāsīs*) avec l'ablatif de qualité et cette construction, à en juger par les citations du grammairien Nonius Marcellus, p. 391-392, et de quelques autres, était courante chez les anciens poètes (*stant puluere campī* ; *caelum cālīgine stat* ; cf. encore Virgile, *Énéide*, VI 300, *stant lūmina* [= Charontis] *flammā*). D'autre part, quand le vase dit, à l'ablatif MED MALO(D) (chute de la première de trois consonnes consécutives comme dans ASTED, v. ci-dessus, n. 1 p. 23), ce « moi étant mauvais » peut signifier, par opposition à DVENOS, DVENOI, « moi, le vase, le témoin et l'instrument religieux du serment, étant utilisé de façon improbe, dans un parjure (cf. *malā fidē*) ». Deux constructions sont dès lors possibles :

a) En rattachant DVENOI à ce qui suit et en donnant à *stāre* une valeur impersonnelle (cf. *adstāre* à la deuxième ligne) : *bonō nē mē malō stātō*, « Qu'il ne s'installe pas, au détriment de l'homme probe (= le *bonus* de la première phrase, mon *factor*), une situation caractérisée par une utilisation improbe de moi (qui le déconsidérerait, le désachalanderait, ou le ferait complice involontaire d'une faute contre les dieux). »

b) En rattachant DVENOI à ce qui précède et en donnant à *stātō* le même sujet qu'à *fēcīt* (dans les exemples connus des poètes archaïques, le sujet de *stāre* et le nom à l'ablatif sont concrets : *campī... puluere*, *ager* ou *fundus... sentibus*, *caelum... cālīgine*, – avec cependant un emploi figuré dans Lucilius, d'après le titre, seul conservé, d'Aulu-Gelle, VIII 5 : *stat sentibus pectus* ; mais on peut penser que l'usage, au VI<sup>e</sup> ou au V<sup>e</sup> siècle, était plus large) : « Un homme probe m'a fait, en vue du bien seulement, pour un homme probe ; qu'il (= mon *factor*) ne reste pas marqué par une utilisation improbe de moi » (donc, qu'il ne soit pas déconsidéré, ou mis dans un « état » religieusement mauvais).

L'inscription applique DVENO- aux personnes, MANO- à l'action. L'étymologie justifie peut-être cette distinction : DVENO- est d'origine religieuse (véd. *dúvas* « culte, offrande à un dieu ») et l'élément \* *mā-* signifie « être à point », M. Pokrovski, « Maturus, Matuta, matutinus, manus (manis), manes, mane », *Kubner Zeitschrift*, XXXV, 1897, p. 233-237 ; par la suite, *bonus*, subsistant seul, aura pris toutes les valeurs. Quant à l'articulation *bonus-malus*, morale ou non, elle est fréquente chez Plaute (*Cistellaria*, 705 ; *Curculio*, 272-273 ; *Truculentus*, 727...).

26 Je remercie vivement les directeurs et les éditeurs de revues qui m'ont permis cette utilisation de textes anciens. M. Armand Minard a eu la générosité de les lire, d'y corriger des erreurs et d'y ajouter quantité de choses utiles.

## *Première partie*

### NOTIONS

## *Jus*

*Le nom latin du droit, le substantif neutre iūs, est isolé en italique, mais l'irlandais possède un adjectif qui semble apparenté et il est certainement à rapprocher de l'indo-iranien \*yauš, qui est attesté dans l'expression avestique yaož-dā-, traduite usuellement « purifier », et dans le mōt védique yós (yóh), traduit « Glück », « heur », et qui, dit justement Joseph Vendryes, « appartient sans aucun doute au fonds le plus ancien du vocabulaire religieux<sup>1</sup> ». Mais ce rapprochement ouvre plusieurs problèmes.*

*Les deux mots ont des formes surprenantes.*

*Le latin iūs, dont la déclinaison est complète (gén. iūris, pl.iūra ; Paul 225<sup>b</sup> L<sup>2</sup> : « iusa »), peut certes provenir d'un primitif \*yous, \*yeus, mais ce serait là une forme hors série, et les deux plus vieilles inscriptions latines donnent, par chance, l'état archaïque des deux dérivés iūstus et iūrāre : ce sont iouestod (ablatif) et iouesat (3 sg. du présent)<sup>2</sup>. Jūs est donc plutôt une contraction de \*ioues-(nom. \*iouos, du type de genus, generis) ; on cite, comme cas parallèle, rūs (gén. rūris) « campagne », rapproché de l'avestique ravas « espace libre » (et, plus loin, de l'allemand Raum, etc...). L'adjectif iūstus paraît formé comme hones-tus, faus-tus, dérivés des thèmes en s masculins honōs, fauor, et le verbe iūr-āre comme gener-āre.*

*La forme indo-iranienne, elle, est franchement hors série. Le seul cas parallèle, l'énigmatique véd. dóh (hapax, nom. – acc. neutre RV, V 61, 5), « avant-bras, bras » (postvédique, duel došī, pluriel domṣi ; ensuite thème en -n aux cas obliques, gén. dos-na-h), avest. daoš (nominatif duel daoša) « bras, épaule » (persan doš « épaule ») n'aide pas à l'interprétation, et la réduction de \*-avas à \*-auš est insolite. En avestique, le mōt yaoš n'est employé qu'à l'accusatif, un accusatif pétrifié, presque toujours composé avec la racine dā- « mettre » ; l'usage indien est plus souple, mais plus étrange : yóh, qui ne se décline pas non plus, ne se rencontre qu'associé à śám, mōt de sens et d'emploi voisins et non moins anormal ; l'ordre est toujours śám yóh et si, dans certains cas, ce groupe fonctionne en effet comme un accusatif (régime direct) ou comme un nominatif (attribut), dans d'autres il n'est qu'une sorte d'expression adverbiale, presque*

d'exclamation ; il « flotte », dit L. Renou<sup>3</sup>, « entre l'emploi syntaxisé et l'emploi interjectif ». L'étymologie de yóḥ est incertaine ; le rapprochement avec la racine véd. yu- « lier, atteler ; prendre possession » suppose un développement sémantique peu admissible et, en latin, iūs ne se ramène pas sans artifice à la même idée ; de plus on ne voit pas pourquoi la forme attendue, \*yávaḥ (comme śrávaḥ « gloire », de śru- « entendre »), se serait ainsi altérée si un rapport avec yu- avait été perçu.

Les sens du mōt latin et du mot indo-iranien, qui appartiennent à des sections différentes du vocabulaire, ne coïncident pas non plus : malgré de nombreuses communications, le droit n'est pas la religion. En outre, dans les deux branches de l'indo-iranien même, les emplois présentent des différences considérables. Il est cependant possible de cerner ce que iūs a en commun avec yauš<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la Société de Linguistique*, XX, 1918, p. 3.

<sup>2</sup> V. ci-dessus, p. 23 n. 1.

<sup>3</sup> *Études védiques et pāṇinéennes*, XV, 1966, p. 10.

<sup>4</sup> Une esquisse de cette étude a paru sous le titre « A propos de latin *jus* » dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXIV, 1947-1948, p. 95-112.

## I. AVESTIQUE YAOŽ-DĀ—<sup>1</sup>

L'expression a trois emplois.

1°. « Rendre mystiquement complète, parfaite, une chose invisible, une entité, un état mythique. » C'est l'emploi qu'on trouve dans les deux exemples gāthiques, fragments assez clairs de deux strophes, de deux phrases dont la construction l'est moins. Dans *Yasna*, 44, 9, Zoroastre, dialoguant avec le Seigneur au sujet de sa mission, parle de la *daēnā* (sans doute celle du « sage », *hu-dānaoš*, dont il est question au vers suivant), partie religieuse de l'âme, point d'application de l'apostolat ; il dit : « la conscience religieuse que je dois (impératif, 1<sup>re</sup> personne) *yaoš... dā-* »<sup>2</sup> ; nous traduisons ici volontiers par « éclairer », ou « sanctifier » (Duchesne-Guillemin). Dans *Yasna*, 48, 5, c'est à Ārmaiti (la Pensée Pieuse, un des Archanges, en qui est personnifiée l'attitude du fidèle) qu'il est demandé de préparer pour le mortel, par les œuvres de la bonne doctrine, « les meilleures choses », à savoir la renaissance, la vie éternelle : le verbe employé pour désigner cette préparation est *yaož-dā*. Dans ces deux cas, et dans d'autres de l'Avesta postgāthique, la notion à laquelle est appliquée l'action de *yaož-dā*-, et qui n'est pas une chose matérielle, concrète (la conscience religieuse, la renaissance), est bonne d'avance, bonne en soi ; dans un cas, il ne s'agit que de bien orienter un élément déjà religieux de la personnalité humaine ; dans l'autre, d'assurer le meilleur avenir *post mortem* à l'homme religieux.

2°. « Mettre rituellement un instrument du culte dans l'état nécessaire à son utilisation religieuse ; consacrer », sans que cette opération rituelle implique réparation d'une déchéance ou faute antérieure. Ainsi l'Avesta mentionne la liqueur ou libation rituellement préparée *yaož.datəm zaoθrəm* (*Yašt* X 120 ; cf. *Yasna*, 65, 10 ; *Vidēvāt* 14, 4 ; *Yašt* VIII 63), le bois à brûler rituellement consacré, *aēsma yaož.dātəm* (*Yasna*, 71, 8 ; cf. 62, 10 ; *Vidēvdāt*, 18, 19) ; il montre Zoroastre « rendant rituellement correct, consacrant » l'autel du feu, *ātrəm pairi. yaoždaθantəm* (*Yasna*, 9, 1).

3°. « Remettre rituellement en état, purifier ce qui a d'abord été souillé. » C'est de beaucoup l'usage le plus fréquent, peut-être parce que le mot paraît surtout dans le

Vidēvdāt, code religieux qui passe en revue un grand nombre de fautes, notamment contre la pureté rituelle, ainsi que les sanctions et les réparations correspondantes.

Ces valeurs sont évidemment parentes, sans quoi elles ne s'exprimeraient pas par un même mot. Elles peuvent se grouper diversement. La première est d'ordre mystique et même moral, les deux autres d'ordre rituel – ce qui fait, soit dit en passant, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner et qu'il ne faut pas déduire une chronologie sémantique de ce que les Gāthā ne connaissent que la première valeur, puisque la religion qui les inspire est tout abstraite, qu'elle exalte, ne retient même que l'effort intérieur, par opposition au culte et à la magie. Mais, d'un autre point de vue, peut-être plus important, les premières, ne supposant pas une déchéance, se séparent de la troisième, essentiellement réparatrice ; certes, le progrès vers le meilleur et la correction du mal, comme l'hygiène et la médecine, ont même ressort, mais produisent des règles différentes.

L'agent de la sanctification (ou de la consécration, ou de la purification) est plusieurs fois Zoroastre en tant que réformateur ou officiant, mais c'est en général un prêtre, le *zaotar*, ou un spécialiste de la purification, ou encore le fidèle lui-même. Ce n'est que très rarement un être surnaturel : dans *Yasna*, 48, 5, on vient de le voir, c'est Armaiti, mais ce cas est particulier : plusieurs Archanges, surtout celui-ci (et Vohu Manah), sont, en même temps que des aspects de Dieu, la sublimation d'une attitude de l'homme. Dans *Yašt* X 92, Miθra, que Dieu a chargé d'être le patron et comme le député de l'humanité, doit être reconnu par les hommes comme le « sanctificateur (ou consécrateur, ou purificateur : *yaoždātārəm*) de toutes ces très bonnes créatures ». Le seul être mythique pour lequel le mot soit usuel est Anāhitā, la déesse rivière, personnification des eaux qui sont, dans le mazdéisme, avec l'urine de taureau, un des deux grands moyens de purification. Dans *Yasna*, 65, 5 (= *Abān Yašt* ; et *Yašt*, V, 5) par exemple, c'est elle-même, qualifiée au verset 1 de guérisseuse, *baēšazyā*, qui dit : *hā me āpō yaoždaōdāiti* « cette eau de moi purifie... ». En cela, si l'on peut dire, elle joue de sa double nature : rivière, déesse. De telles déclarations sont à ranger à côté de celles, fréquentes dans le Vidēvdāt, où il s'agit en clair de l'eau ou du *gōmēz* comme moyen de l'opération *yaoždā-* :

*hakərəṭ āpō vīsrasčayən aθa yaoždayən...* (7, 29)

Qu'ils aspergent d'eau une fois pour purifier ainsi...

*tanūm pairi.yaoždaiθīta gəuš maēsmana apāca...* (8, 36)

Il purifiera tout son corps avec de l'urine de bœuf et de l'eau...

*āpō tanūm pairi.yaoždaiθīta...* (9, 31)

Il purifiera tout son corps d'eau...

Cf. encore :

*yaoždya tačinti āpō zrayənhāt hača pūitikāt...* (5, 19)

Avec purification (= purifiées) les eaux coulent hors du lac (mythique) Pūtika...

Une orientation particulière de ce service d'Anāhitā concerne la génération, et *yaož-dā-* semble avoir ici moins le sens de « purifier » que de « mettre en parfait état », à la fois physiologiquement et religieusement. En *Yasna*, 65, 2 (*Yašt* V, 2) il est dit d'elle :

« Elle qui met en parfait état (*yaoždadāiti*) la semence de tous les mâles, elle qui met en parfait état la matrice de toutes les femelles pour enfanter, elle qui fait que toutes les femelles enfantent bien (*huzāmitō dadāiti*) qui fait descendre (*avabaraiti*), dans la quantité et la qualité voulue, le lait de toutes les femelles<sup>2</sup>. »

L'acte de *yaož-dā-* appartient-il plus particulièrement à l'une des trois fonctions ? Dans ses points d'application et dans ses effets, en principe, il doit les concerner et les servir toutes, donnant ou restituant à chaque être ou objet, que ce soit la « conscience religieuse », un instrument du culte, un corps souillé ou les organes de la génération, la perfection spéciale que comporte sa définition ou sa destination. Il est à noter cependant qu'on ne trouve aucun exemple de *yaož-dā-* au service de la fonction guerrière : sans doute le concept de *yaoš* exclut-il la violence.

Dans son mécanisme, mettant en jeu uniquement des forces rituelles ou mystiques, l'acte de *yaož-dā* est certainement de première fonction, et c'est sans doute ce que signifie une intéressante classification qui se trouve dans le code du Vidēvdāt, exactement dans l'énoncé des fautes et des sanctions.

Beaucoup de ces sanctions sont introduites par une question du type *kā hē asti čiθa* ? « quel en est le paiement ? ». Mais, deux fois (3. 38, cf. 39 ; 8, 27), la formule est plus complexe, exactement triple ; il s'agit, à vrai dire, de péchés particulièrement graves : l'un est la pédérastie, l'autre est le dernier d'une série de péchés dont la gravité va en croissant : « Si un homme enterre le corps d'un homme ou le corps d'un chien et si deux années se passent sans qu'il le déterre... »

*kā hē asti čiθa, kā hē asti āpərətiš, kaṭ hē asti yaoždāθrəm* ?

De cela quelle est la *čiθā* ? De cela quelle est l'*āpərətiš* ? De cela quel est le *yaoždāθrəm* ?

Des gloses jointes à la traduction pehlevie éclairent différenciellement les trois substantifs : *čiθā* est l'« amende », glosée « quant aux biens » ; *āpərətiš* est glosé par « deux variétés de fouet » ; *yaoždāθrəm*<sup>4</sup> est glosé « quant à l'âme ». L'étymologie des

deux premiers termes confirme ces interprétations : *čīθā* est un substantif formé sur la racine qui se retrouve par exemple en grec dans *τίνω, ποινή* (dont les premiers sens sont « payer » et « rançon »), en vieux-slave dans *čěna* « prix » ; *ā-pāratiš* est proprement « le talion », de la racine *par-* « faire égal » qui se retrouve sans doute dans l'adjectif latin *pār* « égal ». On a donc ici un classement des peines, apparemment dans l'ordre croissant des importances : amende *pécuniaire*, châtiment *corporel*, expiation *magico-religieuse*. (La réponse à cette triple question est d'ailleurs, dans les deux cas, négative ; le crime est inexpiable : *nava hē asti čīθa, nava hē asti āpāratiš, nōit hē asti yaoždāθrām...*)

Cette classification tripartite des expiations est parallèle à la classification tripartite des médications dont M. Benveniste a récemment rendu probable le caractère indo-européen<sup>5</sup> ; comme elle, elle repose en définitive sur la conception des trois fonctions<sup>6</sup> : de même que le Vidēvdāt (7, 44) distingue<sup>7</sup> « la médecine des plantes » (*urvarō.baēšaza-*), « la médecine du couteau » (*karātō.baēšaza-*) et « la médecine des incantations » (*maθrō. baəšaza-*), c.-a-d. trois variétés de médecine fondées respectivement sur la *vitalité* végétale, sur l'intervention *violente* et *sanglante* et sur la *magie*, de même il distingue ici trois modes d'expiation de caractère respectivement *économique* (autre aspect de la troisième fonction), *violent* et *magico-religieux*.

Dernière remarque. Si le total des sanctifications, des consécration, des purifications contribue à l'harmonie du monde, à l'Ordre juste qui est personnifié dans le premier Archange, *Aša*, cette solidarité n'est jamais mise en valeur. Dans chaque cas, l'acte de *yaož-dā-* n'a en vue que lui-même, se limite à son propre bénéficiaire, sans perspective cosmique ni même collective.

## II. VÉDIQUE ŚÁM YÓḤ

Dans le RgVeda, le mot *yóḥ* n'est attesté qu'en combinaison avec *śám* (*śám yóḥ* 17 fois ; *śám ca yós ca* 3 fois ; le composé *śamyóḥ* 1 fois, à moins qu'il ne s'agisse encore de *śám yóḥ*) et ne figure dans aucune autre expression, alors que *śám* « Heil, Segen » se rencontre souvent seul et fournit le composé *śambhú* (*śambhū́, śambhaviṣṭha, viśváśambhū*).

Les verbes les plus usuellement associés à *śám* seul sont les verbes *as-* et *bhū-* « être, devenir » (63 cas sur 87<sup>8</sup>) ; on ne s'étonne donc pas de les trouver aussi,

l'un deux fois, l'autre trois, associés à l'ensemble *śám yóh*. Mais, sur les 16 autres exemples, 7 présentent *śám yóh* (ou *śám ca yós ca*) en dépendance du verbe *dhā-* « mettre, établir, etc. », alors que les 9 exemples restants contiennent chacun, ou presque, un verbe différent (*vah-* 2 fois ; *yam-*, *īd-*, *dā-*, *sru-*, *kṛ-*, *ā-yaj-* et *aś-*, *vaś-* 1 fois chacun). Comme, de plus, *śám* seul n'est jamais appuyé sur le verbe *dhā-*, on peut dire, statistiquement, que la présence de *yóh* tend à entraîner, pour *śám yóh*, la même racine verbale *dhā-* qui figure aussi, soudée à *yaoš-*, dans l'avestique *yaož-dā-*, et par conséquent que l'expression *\*yauš dhā-* était déjà indo-iranienne (cf. *θη-* dans νομοθέτης, θεσμοθέτης).

Il n'est pas possible de cerner les valeurs de *yóh* de façon aussi précise que celles de *yaoš*. Les traductions qu'on donne du groupe *śám yóh* sont approximatives et ont souvent l'inconvénient (par exemple « salut », « bénédiction ») d'éveiller en nous des résonances que n'ont sûrement pas les mots indiens. On peut avancer cependant quelques remarques.

*śám yóh*, peut-être avec une nuance, est du niveau de *svastí* « bien-être », c'est-à-dire désigne de façon très générale le maximum de bien, ou, comme dit volontiers L. Renou, la plénitude d'« heur », sans égard aux variétés, aux composantes de ce bien, de cet « heur »<sup>2</sup>. Dans une oblation (*iṣṭi*) faite conjointement par les quatre officiants (brahman, hotar, adhvaryu, āgnīdhra) avec le concours du sacrificant et de sa femme, une formule constante et obligatoire, récitée par le hotar et nommée *śamyuvāka*, demande à la fois *śám yóh* et *svastí* et l'oblation est dite alors *śamyvantā*<sup>10</sup>. Dans les hymnes de R̥gVeda, le mot est souvent accompagné d'autres expressions non moins générales ; ainsi I 93, 7 (à Agni et Soma) :

Puisque vous êtes de bonne protection (*suśármāṇā*), de bonne assistance (*svávasā*), conférez au sacrificant le *śám yóh*.

A la différence de l'avestique *yaož-dā-*, ce sont uniquement les dieux, et non un effort ou une disposition de l'homme, ni l'acte d'un laïc ou d'un prêtre, qui confèrent le *śám yóh*. Mais la liste des dieux dont on l'attend est remarquable : 8 fois Agni, 2 fois les Eaux, 2 fois Rudra (1 fois associé aux remèdes, 1 fois sans précision), 1 fois les Marut (en rapport avec la pluie et les remèdes), 2 fois les Ásvin (1 fois en rapport avec les remèdes, 1 fois sans précision), 2 fois Br̥haspati (1 fois sans précision ; pour l'autre, v. ci-dessous), 1 fois les Pitarah̥ (sans précision), 1 fois Indra-Pūṣan, 1 fois Mitra-Varuna (avec une prière orientée vers la richesse), 1 fois les dieux collectivement (sans précision). C'est dire que les dieux de première et de

deuxième fonction y sont à peine représentés et n'interviennent pas comme tels : Indra est « corrigé » par Pūṣan, et Mitra-Varuna sont priés pour la richesse et pour la descendance. A côté de l'omnivalent Agni, il s'agit de dieux de troisième fonction ou de dieux plus complexes (tels que Rudra, les Marut), mais qui limitent dans ce cas leur opération à la troisième fonction.

Dans la même direction va le fait – rejoignant l'emploi avestique signalé plus haut (Anāhitā, les Eaux) – que le *śám yóh* est fréquemment associé à des expressions relatives à la médication :

*ṚV*, II 33 est un hymne à Rudra où le dieu est plusieurs fois salué comme guérisseur (str. 2, 5, 12) ; la strophe 13 dit :

Vos médecines pures, ô Marut, les très salutaires (*śámtamā*), ô taureaux, les bienfaisantes, celles que notre père Manu a obtenues (ou : demandées) – je les veux de Rudra, elles, le *śám* et le *yóh* (« pour (mon) bonheur et salut » : Renou) !

C'est évidemment au même fait légendaire que se réfère la seconde moitié de *ṚV*, I 114, 2 (au même Rudra ; les str. 1 et 5 font référence à l'absence de maladie, aux remèdes) :

Le *śám* et le *yóh* que le père Manu a obtenus par un sacrifice, puissions-nous l'atteindre sous tes conduites !

Ainsi sans doute que le premier vers de *ṚV*, I 106, 5 (à Bṛhaspati) :

Le *śám yóh* qui a été mis (*dhā-*) par toi dans Manu (*mánurhitam*), nous le demandons !

*ṚV*, VI 50, 7, demande aux Eaux, *āpah* :

Mettez (*dhā-* ; = donnez)... le *śám yóh*, car vous êtes médecins, très maternelles.

Cf. encore *ṚV*, V 53, 14 (aux Marut ; les str. 6, 10 parlent aussi de la pluie) :

Quand il a plu, à l'aube, que les eaux nous soient *śám yóh*, médecine...

De même, dans quatre passages du *ṚgVeda* (I 189, 2 ; IV 12, 5 ; V 69, 3 ; VI 50, 7), on rencontre la prière : *bhāvā* (ou : *yáchā* ; ou : *īde* ; ou : *dhāta*) *tokāya tánayāya śám yóh* « sois (ou : donne ; ou : je demande ; ou : mettez, établissez) le *śám yóh* pour le *toká-tánaya* », c'est-à-dire, d'une manière ou d'une autre, « pour la descendance », immédiate ou plus lointaine<sup>11</sup> ; par exemple L. Renou rend IV 12, 5 : « Confère à (nos) enfant (s et) descendance bonheur (et) salut ! »

Ce n'est pas exactement la même prière que celle qui est faite dans l'Avesta à Anāhitā (mettre en état le sperme et la matrice) mais, dans les deux cas, le *\*yauš* est envisagé en liaison avec la race, avec la fécondité.

Si donc, dans son origine, le *śām yōh* est plus exclusivement que le *yaoš* avestique un don des dieux, il est en revanche, par son contenu, moins proprement religieux et paraît signaler la plénitude de prospérité que peut souhaiter l'homme pieux, l'accent étant mis quelquefois, *par le contexte*, sur l'aspect « guérison » ou sur l'aspect « fécondité » (descendance) de la prospérité.

Deux autres différences, solidaires de celle-ci, sont à relever. Les bénéficiaires du *śām yōh* sont toujours des êtres humains, individus ou groupes, alors que les bénéficiaires de l'acte de *yaož-dā-* peuvent être non seulement des êtres humains (souillés par exemple), mais des objets (rituels) ou des représentations mythiques (la *daēnā* ; la vie future). D'autre part, demander à un dieu de conférer le *śām yōh* c'est demander la prospérité non pas pleine dans un domaine particulier, mais générale et indistincte, quels que soient le bénéficiaire et les circonstances ; l'état final obtenu par l'opération *yaož-dā-* est au contraire conditionné par la définition de l'être, objet, représentation auquel elle est appliquée, et l'opération elle-même varie : la liqueur, le bois du sacrifice ne sont pas « consacrés » (formulairement) de la même manière que l'homme qui a touché un cadavre est « purifié » par l'eau ou le *gōmēz*, et c'est encore autrement (par conversion, par l'ensemble de la conduite) qu'est « sanctifié » l'élément religieux de l'âme ou qu'est gagnée la bonne renaissance.

En conséquence, moins encore que le *yaoš*, que ce compartimentage, cette casuistique n'ont pas suffi à orienter dans ce sens, le *śām yōh* d'un individu ou d'un groupe n'a aucun rapport, ni de délimitation, ni d'harmonie ou d'hostilité avec le *śām yōh* des autres, de ses voisins ou de ses partenaires.

Ce bilan de concordances et de différences engage à attribuer à l'indo-iranien commun *\*yauš* une même valeur, avec deux options :

1<sup>o</sup> État optimum ou maximum (du point de vue mystique ou rituel, ou du point de vue physique, matériel) à atteindre à partir d'un état donné ;

2<sup>o</sup> État normal (des mêmes points de vue) à restaurer à partir d'un état impur ou malade.

L'expression déjà indo-iranienne *\*yauš dhā-* devait signifier tantôt l'une, tantôt l'autre des opérations correspondantes : le progrès (mystique, ou rituel, ou matériel) vers l'*optimum* ; la correction (rituelle ou médicale) de la souillure ou de la maladie.

Le concept latin *iūs* se développe sur un tout autre plan, celui des rapports sociaux, mais, quant au contenu, la parenté en est immédiatement sensible avec le concept indo-iranien *\*yauš* tel qu'il vient d'être exploré. *Jūs* désigne, au sens strict, l'aire d'action ou de prétention maxima résultant de la définition naturelle ou du statut conventionnel d'un individu ou d'un groupe : au client qui *ius petit*, le jurisconsulte expose ce à quoi il peut prétendre dans la circonstance donnée, *de iure respondet*. Mais – et c'est une différence essentielle avec le *\*yauš* – puisqu'il s'agit de rapports, le *iūs* de chacun rencontre constamment le *iūs* d'un autre, les *iūra* des autres et, le plus souvent, se définit par rapport à eux. En cas de conflit entre plusieurs *iūra*, de contestation, *iūrgium*, le *iūdex* dit les limites de chacun, *ius dicit*, *ius reddit* ; en cas d'*iniūria*, c'est-à-dire de violation d'un *iūs*, il dit la peine et la réparation. S'agissant d'un magistrat civil ou religieux, le mot peut se rendre par « compétence » : ainsi *ius consulum*, *ius fetiale*.

L'ensemble de *iūra* concernant un type de rapports constitue lui-même, dans un second sens, un *iūs* : *ius ciuile*, *ius gentium*. Plus généralement encore, à des ennemis vaincus, il arrivait que Rome accordât *ut eodem iure essent, quo fuissent* : *iūs* couvre ici l'ensemble de la législation nationale.

Les termes des rapports qui donnent lieu à un *iūs* sont, pour l'essentiel, des hommes ou des collectivités humaines, mais, par extension (car il ne semble pas que ce soit la trace d'un usage plus ancien), on dit *ius diuinum*, *ius Manium* : ensemble des droits des dieux, des Manes, et par conséquent, des devoirs des hommes, des vivants, envers eux : les êtres mythiques sont ici traités, comme il arrive souvent à Rome, comme des partenaires « juridiques ».

Comme un *iūs* est ce qui commande la conduite de l'intéressé à l'égard des autres, l'aire d'action ou de prétention maxima qu'il couvre doit être définie, pour toute circonstance, avec une grande précision et avec les précautions dont les spécialistes romains de n'importe quelle matière savent la nécessité. En conséquence, à la différence aussi bien du *yaoš* iranien que du *yóh* védique, l'énonciation explicite de chaque *iūs*, la formule qui en dit les limites et, dans ces limites, le garantit sont essentielles, ainsi que le contrôle, au besoin l'adaptation, par des experts. Cette nécessité, qui a produit l'épanouissement et le progrès continu du « droit romain », s'exprime bien dans le composé *iūdex*. Là où les Indo-Iraniens disent *\*yauš dhā-* et les Iraniens *yaož-dā-*, les Romains disent *iū-dic-*, non plus avec la racine de τίθημι et de *faciō*, mais avec celle de δέικνυμι et de *dīcō*. Le consécrateur ou le purificateur

iranien (*yaoždātar-*) qui exécute les rites « met » automatiquement le *yaoš* dans un être ou dans un objet ; c'est du moins l'essentiel de son opération, ce sur quoi seul insistent les textes ; le consul, le juge romain (*iūdex*) « montre » d'abord le *iūs* à appliquer ; notamment, avant de châtier, il « dit » (donc il examine, il pèse) s'il y a lieu de châtier. Cependant, lorsque la source d'un *iūs* est un prêtre et, à travers lui, les dieux, on rencontre des expressions, telles que *iūs dare*, orientées dans le même sens que l'avestique *yaož-dā-*« consacrer » : le prêtre iranien qui rend la liqueur ou le bois propre au sacrifice en y « mettant » le *yaoš* fait quelque chose d'analogue à certaines interventions de l'augure, interprète des signes : *cum plebe agendi ius aut dare aut non dare augurum est*.

Qui dit définition dit mesure. On ne s'étonne donc pas de voir que, dans l'osque, où *iūs* n'apparaît pas, ce soit le nom même de la mesure, *med-*, *medes-*, qui en tient lieu : *meddix*, nom du plus haut magistrat, est parallèle à *iūdex* et *merstos* (c'est-à-dire \**meds-to-*) vaut exactement *iūstus*.

Cette importance de la formulation du *iūs* explique le sens du verbe *iūrāre* : « définir une aire d'action qu'on aura à remplir, généralement au profit d'un autre ». Aussi, dans des cas solennels où il est particulièrement important d'éviter les malentendus et les échappatoires, la formule du serment est-elle préfabriquée, composée à loisir : tel est, on le verra ci-dessous, le cas du plus ancien serment romain qui ait été enregistré par l'écriture. Tel est aussi l'usage consigné dans la formule *iurare in uerba alicuius*, « répéter, faire sien le programme d'action formulé par un autre (à l'usage du jureur) ». Le nom même du serment, *iūs iūrāndum* (dans Plaute, une fois *iūrāndum* seulement) signifie proprement « formulation à formuler pour se définir une aire d'action ». La différence entre cet emploi de *iūs* et l'emploi général est qu'il ne s'agit plus, pour le jureur, d'un droit, mais d'un devoir, c'est-à-dire de la reconnaissance du droit d'un autre : aire d'action non pas qu'on pourra remplir, mais qu'on sera tenu de remplir.

Comme l'obligation porte sur le jureur, il est naturel qu'apparaisse parfois, au passé du moins, une forme déponente. « Que va faire mon voisin, dit le lénon du *Persa* 401, *qui mihi iuratus sese hodie argentum dare*, qui m'a juré de me donner de l'argent aujourd'hui ? » Et il ajoute (402-403) : « Si ce jour s'écoule sans qu'il m'ait rien donné, *ego argentum ille ius iurandum amiserit*, nous en serons moi pour mon argent lui pour son serment<sup>12</sup>. » *Jūrātus* en est ainsi venu (Cicéron, etc.) à désigner celui qui s'est engagé, le jureur.

Dans cet emploi, *iūs*, comme *iūrāre* (comme *periūrium*), comporte assurément un élément religieux. Mais je doute que cet élément prolonge directement celui qui s'observe au moins dans le *yaoš* avestique. En un certain sens, tout « le droit », tout acte de droit avec ou sans serment, tout contrat, tout engagement, sont sous la garantie de *la fides*, elle-même garantie par Juppiter et divinisée dans son voisinage immédiat en tant que Fides ou en tant que Dius Fidius. Le serment n'est ici qu'un cas particulier, dans lequel la formule, étant donné qu'elle crée un *iūs* en le définissant d'après les circonstances, a besoin d'une garantie spécialement forte.

Aussi, comme Varuna dans l'Inde, Juppiter avec Dius Fidius son *aller ego*, est-il le protecteur direct du serment, encore que, à l'occasion – Plaute en fournit de nombreux exemples – un dieu, une représentation mythique plus proche de la matière spéciale du serment, soit invoqué. Quand Brutus, *tribunus Celerum* de Tarquin, jure de venger Lucrèce par les armes, l'annalistique le fait jurer par Mars ; *per sidera iuro, per superos et si qua fides tellure sub ima est, iuro*, dit Énée dans les Enfers à l'ombre de Didon (*Énéide* VI 458). C'est dans cette référence aux dieux comme garants du *iūs iūrāndum*, et non dans la formulation de ce *iūs*, que se fonde le puissant caractère religieux de toute l'opération. Explicite ou implicite, cette référence est donc essentielle. Elle s'exprime d'ailleurs par diverses constructions : *iurare per Jouem* est usuel, mais aussi *iurare Jouem Lapidem* ; c'est même cette dernière qui se lit au début du plus vieux serment, *iouesat deiuos quoi me mitat* « celui qui m'envoie (ou me remet moi, le vase) jure les dieux », mots qui sont suivis d'une phrase d'engagement à la première personne, formule évidemment à répéter telle quelle ; dans ce cas, ce n'est donc plus le contenu du serment (en général en forme de proposition infinitive) qui est le régime direct de *iurare* ; ce sont, en apparence au moins, les garants mythiques<sup>13</sup>. Mais, quelle que soit la construction, l'élément religieux de *iurare* consiste dans une assistance divine qui en est inséparable plutôt que constitutive.

Il ne me paraît pas non plus qu'une valeur fondamentalement religieuse de *iūs* ressorte des quelques expressions qu'on allègue parfois à cet effet.

Au chapitre 139 de *De re rustica*, Caton propose une prière pour amadouer la divinité, quelle qu'elle soit, que le paysan risque d'offenser en élaguant un bois : *Si deus si dea es, quoum illud sacrum est, uti tibi ius siet porco piaculo facere*<sup>14</sup>... La divinité est considérée en sa qualité de propriétaire, il est donc naturel que, par analogie avec les questions de propriété entre humains, matière normale du *iūs*, l'indemnité (ici le *piaculum*) à laquelle la divinité peut prétendre relève aussi du *iūs*.

Dans Aulu-Gelle, I 12, 14, on lit la formule par laquelle le grand pontife « prenait » une jeune enfant pour la faire Vestale : « *Sacerdotem Vestalem quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere, pro populo Romano Quiritibus, uti quae optuma lege fuit, ita te, amata, capio*<sup>15</sup>. *Jūs* n'a évidemment pas ici d'autre sens que la « compétence » de la Vestale, l'ensemble des opérations constituant, par raison et par tradition, la définition même de la Vestale.

Les deux plans sur lesquels les Indo-Iraniens et les Romains utilisent ce concept sont donc bien distincts. Quel était l'état primitif, aux temps indo-européens ? Les Romains ont-ils laïcisé, les Indo-Iraniens mysticisé<sup>16</sup> ? L'un et l'autre est sans doute vrai : en mainte matière, les génies des deux sociétés ont ainsi divergé dans ces deux sens. Mais il faut se garder de considérer *a priori* l'état védique, par exemple, comme prolongeant fidèlement l'état indo-européen. On essaiera plutôt d'imaginer un *\*yeu(e)* s encore nébuleux, où ne se séparaient pas encore ces deux choses : la plénitude générale de sacré ou de bien-être souhaitée par les hommes pour eux-mêmes ou pour les objets du culte et « mise » en eux par les dieux ou par les prêtres ; l'aire d'action maxima reconnue, dans chaque circonstance, à chaque individu et « dite » soit par la tradition, soit par un arbitre qualifié.

En tout cas, la divergence est devenue telle, aux deux extrémités du monde indo-européen<sup>17</sup>, que ce sont d'autres termes indiens qui, pour le sens, rappellent le latin *iūs* : aux temps védiques – et déjà indo-iraniens – le *ṛtá*, l'agencement entre les parties du monde, de la société, et aussi « le vrai », une vérité consistant en conformité à cet ordre ; plus tard *dharma*, l'ensemble des privilèges et des servitudes propres à chaque type, à chaque « classe » d'hommes. Sans jamais se laïciser complètement, ces concepts-cadres, surtout le second, se sont ouverts à des sortes de morales juridiques. Inversement, même si l'évident bienfait des règles observées, par opposition au désordre ou à l'outrance des usages barbares, a développé secondairement à l'égard de *iūs*, du *uir iūstus*, de la *iūstitia*, un sentiment de respect, de vénération, de piété, il faudra attendre le christianisme pour voir l'adjectif *iūstus* tout au moins se charger de valeurs proprement religieuses, qu'il doit d'ailleurs, à travers le grec, à l'hébreu, mais qui, de temps à autre, rejoignent des aspects de l'idéologie de l'iranien *yaoš*, sinon du védique *yóh*. Les redoutables débats des deux derniers millénaires sur la « justification » par la foi ou par les œuvres évoqueront pour nous, en conclusion, la strophe de *Yasna*, 44, 9 par laquelle s'est ouverte notre enquête et où Zoroastre se reconnaît la mission de *yaož-dā*- la conscience religieuse de l'homme, c'est-à-dire de la sanctifier, en vue de la béatitude éternelle.

---

- 
- <sup>1</sup> Ces réflexions valent aussi pour les dérivés : *yaoždā*, *yaoždāti*, *yaoždātar'* *yaoždāθra*, etc.
- <sup>2</sup> Seul exemple où *yaoš* et *dā-* soient séparés.
- <sup>3</sup> Il semble que la perspective eschatologique propre au mazdéisme a étendu cette liaison « *zqθa* (naissance) – *yaoždā-* » à une autre sorte de naissance, plus importante que l'autre, la re-naissance (*aipi.zqθa-*), la naissance à la vie éternelle. En effet, ce mot *aipi.zqθa* n'apparaît que deux fois dans l'Avesta (dans une Gāthā, Y., 48, 5, et, d'après elle sans doute, dans V., 5, 21) et, les deux fois, le mot est en dépendance de *yaoždā* (avec le sens mystique, le premier sens de Bartholomae) : le Bon Enseignement procure dans sa plénitude pour l'homme la re-naissance (*yaoždd mašyāi aipi.zqθam...*).
- <sup>4</sup> Avec le suffixe des noms d'instrument \*-tro-.
- <sup>5</sup> La doctrine médicale des Indo-Européens, RHR, CXXX (1945, paru en 1947), pp. 5 et suiv. Benveniste rapproche *Vidēvdāt*, 7, 44 de Pindare, *Pythiques*, 3, 40-55 (ἐπαιιοδαί, φάράκα, τομαί).
- <sup>6</sup> Non pas dans leur expression *sociale* (prêtres ; guerriers ; producteurs) mais dans leur principe *philosophique* (sacré ; force ou violence ; richesse ou fécondité).
- <sup>7</sup> Je change l'ordre du texte (qui commence par la médecine du couteau et termine par celle des incantations) pour énumérer les trois fonctions dans l'ordre ascendant normal ; deux autres catégories, qui se rangent dans l'autre aspect (juridique, non magique) de la première fonction, sont *ašō-* et *dātō*. *baēšaza*, qui utilisent l'Ordre et la loi ; *Yašt* III (Y. de Aša), 6 réunit les cinq catégories, mettant les deux dernières en tête.
- <sup>8</sup> Y compris les composés du type *śambhū*. Sur *śām*, *śām yōh*, v. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 24 et 43, XV, 1966, p. 154 (« bien-être (et) salut »).
- <sup>9</sup> *śām yōh* est quelquefois qualifié *arapás* (X 15, 4 ; 37, 11) « ohne Gebreite, sans dommage physique ».
- <sup>10</sup> A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, I, 1949, p. 11 (= § 19 et 19 a) ; L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, 1954, p. 145.
- <sup>11</sup> L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, I, 1955, p. 67 ; III, 1957, p. 41 : « La formule englobe les fils et les descendants (plus éloignés, fils 'prolongés'), mais il arrive aussi que *tánaya* vaille 'fils' III 1, 23 ; 183, 3 ; etc. » (et discussion) ; *tánaya* ne peut guère signifier « corporel » (Geldner : « leiblich »), *ibid.*, XII, 1964, p. 120.
- <sup>12</sup> Pour Plaute, je cite dans tout ce recueil la traduction qu'a donnée A. Ernout dans la Collection Guillaume Budé.
- <sup>13</sup> De quelque manière qu'elle doive s'expliquer, cette dualité de construction se retrouve, par exemple, avec le verbe *obsecro* (anciennement *ob uos sacro*, puis *uos obsecro*). Plaute écrit aussi bien *Venus alma, ambae te obsecramus* (*Rudens*, 694) que *pro di immortales, obsecro uestram fidem* (*Mostellaria*, 530), et l'on a même, par combinaison des deux, *te hoc obsecrat, ut...*
- <sup>14</sup> R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, 1955, p. 55, n. 1, a bien souligné le caractère purement juridique, non religieux, de ce *iūt*.
- <sup>15</sup> D'un autre point de vue (*amata*), cette formule a été étudiée dans « Te, amata, capio », *Revue des Études Latines*, XLI, 1963, p. 89-91.
- <sup>16</sup> Cf. ci-dessous, p. 58, le même problème à propos de *crēdō-śrad-dhā-*.
- <sup>17</sup> S'il faut vraiment l'expliquer par \**justiio-* (H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen*, I, 1909, p. 64, à propos du traitement irlandais de \**j-*), l'adjectif irlandais *u (i) sse, usa* « mérité », reposerait sur \**iou-* pris dans un sens voisin du premier sens d'indo-iranien \**yauš* : « état *maximum* auquel un être peut se proposer d'atteindre ». En effet, avec un infinitif ou un substantif muni d'un adjectif possessif (« est mérité son... »), il fournit l'équivalent de l'adjectif verbal en *-ndus* du latin. Le lexique de Windisch, au premier tome des *Irische Texte*, p. 864, cite *is huisse a molath* « laudandus », *is huisse a legená* « legendus », *is use aisndis de* « loquendus », *húise a šerc* « amandus ». Dans une version de la *Táin Bó Cualnge* (éd. Windisch, p. 675, l. 4741), le comparatif *uissiu* est employé de même – en mauvaise part : *is uissiu a bás ocus a éc ocus a aided ind fir, congréiss in rig samlaid* « Plus méritée sa mort et son trépas et son périssement, l'homme qui excite ainsi le roi ! » (Une variante, *ibid.*, n. 13, donne le positif *hisa*, c.-à-d. *usa* ; une autre remplace *uissiu* par *cóir* « convenable » :

*as coir bas et sídeadh et écc do tapairt donto gresis in righ mar sin* ; le lexique de O'Clery glose d'ailleurs aussi *usa* par *cóir*.) Il ne semble pas que *uísse* ait d'emploi juridique ; il ne figure pas, en tout cas, dans le lexique des *Lois* d'Atkinson (*Glossary to vol. I-IV of the Ancient Laws of Ireland*, Dublin, 1901) et le redoutable censeur Whitley Stokes n'a rien trouvé à redire à cette absence (*A criticism of Dr. Atkinson's Glossary...* , Londres, 1903).

## *Credo et fides*

*Le verbe latin crēdō est un vénérable fossile morphologique et, avec iūs, l'un des plus beaux exemples des correspondances de vocabulaire limitées à l'indo-iranien, à l'italique et au celtique. C'est par lui que Joseph Vendryes, en 1918, a commencé son célèbre relevé. Le védique et l'avestique possèdent en effet respectivement les verbes śrad dhā- et zraz dā- ; l'irlandais cretim et le gallois credaf (ce dernier peut-être emprunté à l'irlandais) valent exactement « credo ». L'intention des pages qui suivent est de classer les emplois, strictement religieux, du mot indien dans le R̥gVeda et d'en souligner le parallélisme avec ceux du mot latin, profane et, en partie seulement, juridique<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> La plus grande partie de cet exposé a paru dans *Collection Latomus*, XLIV (= *Hommage à Léon Herrmann*), 1960, p. 323-329. Sur la forme des mots et sur le détail des correspondances phonétiques, v. A. Ernout, « Skr. *śrad-dhā*, lat. *crēdō*, irl. *cretim* » dans *Mélanges S. Lévi*, 1911, p. 85-89, et A. Meillet, « Traitement de *s* suivie de consonne » dans *Mélanges de la Société de Linguistique*, XXII, 1921, p. 213-214, et « Lat. *crēdō* et *fīdēs* », *ibid.*, p. 215-218. Les vues modernes sur la structure des racines rendent de la vraisemblance à l'hypothèse de J. Darmesteter (1883) qui rapprochait du premier terme le nom indo-européen du « cœur » (lat. *cord-*, etc.) : le thème II *\*kr-éd-*, et le thème I *\*kér-d-* (rac. *\*ker-*, élargie en *d*) sont dans le même rapport que *\*wr-ég-* (grec *ῥέζω*) et *\*wér-g-* (Fέργων), E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I, 1935, p. 151. Sur les valeurs des mots indiens (dans le R̥gVeda et par-delà) et avestiques, une importante étude avait été présentée comme dissertation inaugurale à Göttingen en 1948 : Hans-Werbin Köhler, *Śrad-dhā- in der vedischen und altbuddhistischen Literatur* ; je n'ai eu communication d'un exemplaire ronéotypé qu'en 1962. V. aussi les analyses de G. Widengren, « Mythe et foi : phénoménologie religieuse », *Archivio di Filosofia*, 1966, p. 315-331, avec discussion p. 333-337 (sur les mots avestiques et védiques, p. 323-329).

Il est utile de rappeler d'abord quelques réflexions inscrites dans *Mitra-Varuna*<sup>2</sup>, 1948, p. 68-71, à propos du substantif *śraddhā*, qui désigne l'état d'esprit correspondant à ce verbe, ou plutôt à propos de l'étude que Sylvain Lévi en a faite dans son livre *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, p. 108-129.

Sylvain Lévi a cru pouvoir montrer que, dans la conscience des ritualistes indiens, le mot *śraddhā*, qu'on avait d'abord compris un peu vite « foi », dans l'acception chrétienne du mot, ou du moins « confiance », désigne un sentiment quelque peu différent ; ce serait tout au plus la confiance que place le bon ouvrier dans l'excellence de son outil et de sa technique ; plus exactement *śraddhā* serait à situer sur le plan magique et non sur le plan religieux ; il désignerait l'état d'esprit du sacrifiant qui sait sacrifier et qui sait aussi que, offert selon les règles, son sacrifice aura un effet immanquable. Une telle interprétation s'insère bien entendu dans un système plus général, qu'à vrai dire la littérature ritualistique suggère ou énonce en maint endroit, fondé sur le dogme de la toute-puissance du sacrifice ; dans ce système, le sacrifice, avec son code et son personnel, finit par être, en marge des dieux, au-dessus des dieux, le ressort unique de notre monde et de tous les autres.

Ce livre admirable, qu'il serait plus que méritoire d'écrire aujourd'hui en dépit des index et des répertoires multipliés, et qui supposait en 1896-1897 un considérable dépouillement, cette *Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* date d'une époque où la nouvelle sociologie, en quête de notions claires, s'appliquait non seulement à distinguer magie et religion, mais à définir, pour chaque phénomène religieux – tel le sacrifice – des séries de niveaux précis. L'élève collabore toujours avec le maître : ce fut sans doute le cas entre Marcel Mauss et Sylvain Lévi, puisque les cours dont est sorti le livre étaient destinés à aider le jeune sociologue. Je ne crois pas à mon tour trahir une pensée à qui je dois tant, en constatant non seulement que Mauss a parlé bien plus souvent de faits « magico-religieux » que de faits magiques d'une part et de faits religieux d'autre part, mais qu'un de ses principaux soucis a été de mettre en évidence la complexité de chaque phénomène et la tendance de la plupart à déborder toute définition, à se situer simultanément à divers niveaux ; c'est là, certainement, la suite naturelle des Mémoires de 1899 (« Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice », *Année Sociologique*, II, p. 29-138), et de 1904 (« Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes », 13e *Annuaire de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses*, p. 1-55) : dans les sciences humaines on peut définir avec assez de précision des points de vue, des directions pour l'étude de la matière ; mais, sauf dans des cas privilégiés, la matière elle-même échappe aux classifications et se plaît à déconcerter l'observateur par ses métamorphoses ou par ses changements d'équilibre. Peut-être cette réflexion doit-elle intervenir dans l'appréciation du bilan établi par Sylvain Lévi.

Non certes que la « doctrine du sacrifice » soit différente dans les Brāhmaṇa de celle qu'il dégage : cette primauté, cet automatisme, cette aveugle infaillibilité du Sacrifice s'établissent dans des formules trop claires. Mais il ne faut pas conclure d'une littérature très spéciale, œuvre des techniciens du sacrifice, à l'ensemble de la vie religieuse contemporaine. Et dans cette littérature même, il ne faut pas trop vite considérer comme une survivance, comme une marque de « mentalité primitive », la forme plus magique que religieuse que revêtent les rapports entre l'homme et les forces mystiques qu'il met en jeu.

La religion des temps védiques est riche en dieux individualisés, hérités pour une bonne part de la communauté indo-iranienne, quelques-uns de la communauté indo-européenne. Avec des puissances personnelles précises, des cycles mythologiques parfois abondants, ces dieux ne sont pas des

« ornements littéraires » ; ils sont, les uns pour les autres, ou pour les hommes, des partenaires intelligents, forts, passionnés, agissants. Cela se concilie mal avec un automatisme absolu des gestes et des formules. Il faut au moins réserver, comme possible, l'hypothèse que la corporation des officiants ait amplifié systématiquement la puissance contraignante du sacrifice ; loin d'être une survivance, un tel système peut au contraire avoir été développé aux dépens de la liberté des anciens dieux indo-iraniens. Et pour revenir à la notion de *śraddhā*, sans doute faut-il admettre que des mouvements de « piété », de « dévotion », de « foi » l'animaient dans la pratique, et cela dans le temps même où les ritualistes la réduisaient à n'être qu'une attitude presque purement technique dans un culte presque impersonnel. Un concept religieux se définit rarement par un point, plus souvent par un intervalle, par une zone où des mouvements variables, des rapports instables s'établissent entre deux pôles. Où finit l'incantation ? Où commence la prière ?

Pour le *R̥gVeda*, une valeur proche de celle qu'a reconnue Sylvain Lévi dans les *Brāhmaṇa* ne convient qu'à deux hymnes, dont l'un appartient au IX<sup>e</sup> livre, entièrement consacré au dieu Soma, la liqueur sacrificielle divinisée, et l'autre au Xe, si différent des autres à plusieurs égards<sup>1</sup>. Plus fréquente dans l'*Atharva Veda*, elle n'y règne pas cependant sans partage<sup>2</sup>.

On peut classer aisément, sous quatre chefs, les emplois *rgvédiques* du verbe *śraddhā-*, ou de l'expression *śrad dhā-*, construits avec le datif<sup>3</sup>.

1. *Avoir une confiance générale en un être animé, dieu ou homme (prêtre), ou en une chose reconnue comme puissante* (cf. Tite-Live, *credere nec praesenti Fortunae* ; Virgile, *nimum ne crede colori* ; Tite-Live, *consules non credere militibus*).

a) en Indra : I 104, 7 (à Indra), le poète, priant le dieu de « s'aiguiser » pour la conquête des biens, dit d'abord : « Je pense que c'est pour cela qu'on a mis confiance en toi » (*ādhā manye śrāt te asmā adhāyi*).

b) en le grand *indriyā* (« nature indrique ») d'Indra (I 104, 6) ; cf., l'objet de la confiance n'étant pas religieux, *Vṛtra* confiant en sa propre force (I 103, 3 ; au participe moyen et avec l'accusatif, *śraddādhāna ójaḥ*).

c) en les prêtres. Cette valeur, et son rapport avec la *dákṣiṇā*, « honoraires des prêtres sacrificiants », sur lequel a fortement insisté H. Oldenberg, « *Vedische Untersuchungen*, » 4, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, L, 1896, p. 448-450 (v. déjà M. Bloomfield, *American Journal of Philology*, XVII, p. 408), sont bien attestés dans les *Brāhmaṇa* et dans plusieurs passages de l'*AtharvaVeda* (Oldenberg, p. 449), mais le *R̥g* ne les présente que dans le seul hymne X 151, dédié à la *Śraddhā* elle-même (v. ci-dessous, 3, notamment à la fin de la str. 5 : « O Confiance, fais qu'on ait ici confiance en nous ! » (*śrādāhe śrād dhāpayehā naḥ* : « *Śraddhā*, mache hier, dass man uns (in Gaben sich beweisendes) Vertrauen schenke », Oldenberg).

2. Croire à la réalité d'un fait précis, sensible, vérifiable, ou à l'existence actuelle d'un être (cf. avec l'accusatif, Lucilius, *uelim te id quod uerum est credere* ; Sénèque, *deos credere*)<sup>4</sup>, et spécialement à ce qu'on voit.

Le texte le plus typique est *RV*, II 12, 5 (à Indra). Mention est d'abord faite des sceptiques, qui disent du dieu : « Où est-il ? » (*kúha séti*), puis des athées qui disent : « Il n'est pas » (*naíśó asttti*). Mais, dit le poète, le dieu se venge en faisant disparaître les richesses de l'orgueilleux. Conclusion : « Croyez en lui ! » (*śrād asmai dhatta*). C'est l'opposition *credere-negare*.

L'AtharvaVeda, XI 2, 28, prie le redoutable Rudra-Bhava : « Quiconque croit, disant : Les dieux existent (*yáḥ śraddādhāti śánti devā' iti*), – épargne ses animaux à deux et à quatre pieds ! »

On soupçonne ici, dès l'époque védique, des discussions théologiques du type de celles qui se sont ensuite multipliées, officialisées, et aussi la tolérance, sinon la liberté, d'opinions et d'attitudes aussi hardies que celles, par exemple, qu'admettait le paganisme scandinave à l'époque viking<sup>5</sup>.

Le rapport du troisième au quatrième vers de *RV*, II 12, 5, suggère un mécanisme de « croyance sur preuve », qui se trouve, plus explicite, dans d'autres textes (cf. Ovide, *certe credemur si uerbo sequatur exitus*) : I 55, 5 (à Indra) dit que le dieu provoque exprès de grands combats entre peuples « car c'est alors (*ádḥā canā*) qu'ils croient [traduction meilleure que ne serait : ont confiance] en le furieux Indra (*śrād dadhati... índrāya*), quand il abat sa massue, son arme ».

La preuve par excellence est celle des yeux (cf. Plaute, *credunt quod uident*) ; aussi plusieurs textes rapprochent, comme la cause et l'effet, la vue et la croyance (cf. une série de textes des Brāhmaṇa cités par S. Lévi, p. 109 : *AitareyaBrāhmaṇa*, I 6, 11, « On a confiance dans un témoin qui dit : J'ai vu, parce que l'œil est l'exactitude », et passages parallèles). I 102, 2 dit que les fleuves portent la gloire du dieu, que le ciel et la terre portent sa « visible (ou : belle) manifestation (proprement corps) », puis ajoute que le soleil et la lune circulent à tour de rôle « pour nous pour regarder (favorablement), pour croire » (*asmé... abhicákṣe, śraddhé kām...*)<sup>6</sup> c'est-à-dire « pour que nous regardions et croyions ». En I 103, 5, le poète dit : « Voyez (*paśyatā*) toute cette sienne prospérité, et croyez (*śrād... dhattana*) en la force virile d'Indra : il a trouvé des vaches, trouvé chevaux, plantes, eaux, arbres. »

Sans que le verbe « voir » soit présent, c'est la même pensée qui soutient X 39, 5 (aux Asvin), où le poète rappelle d'abord des services passés du couple divin et ajoute : « Tels, aujourd'hui encore, nous vous mettons en mouvement pour une

aide, afin que cet *arí* [ici, peut-être, « noble homme »] croie, ô Nāsatya ! » (*śrād... yāthā dādhat*).

3. Croire à une chose précise qui est dite, rapportée (cf., avec l'accusatif, Cicéron, *audiui equidem ista de maioribus natu, sed nunquam sum adductus ut crederem*).

« Je crois à ta première fureur (*śrāt te dadhāmi prathamāya manyāve*), dit à Indra le poète de X 147, 1, quand (*yád*) tu as abattu Vṛtra, quand tu as accompli l'œuvre héroïque. » Certes cette croyance est génératrice de confiance dans les exploits possibles, futurs du dieu – c'était le ressort du dernier texte cité, X 39, 5, et c'est celui de mille prières védiques –, mais s'agissant explicitement et directement de l'exploit passé, du « premier » exploit, « je crois à l'authenticité de » est la traduction la plus naturelle.

Plusieurs fois *śrād dhā-* ou un dérivé sont liés au verbe « dire » (*vac-*, *vad-*) ou au substantif « parole » (*vāc*, *vācaḥ*) : dans de tels contextes, « croire » et « avoir confiance » se confondent (cf. Térence, *ut uera haec credas mea dicta*). Ainsi dans l'hymne X 125 [= AV, IV 30], 4, où c'est Vāc elle-même qui parle : « C'est par moi... (qu'entend) celui qui entend la chose dite... Sans souci (??), ils (= les hommes) se reposent sur moi ; écoute, ô illustre ; je te dis une chose digne d'être crue » (*śrudhí śruta śraddhivām* [var. AV : *śraddhéyam*] *te vadāmi*).

4. Il faut joindre ici l'expression jumelle *śrāt kar-* (« faire »), avec l'accusatif, employée une fois, VIII 75, 2 (à Agni), « (\*confier, remettre >) donner qqch. à qqn. » (cf. au sens strict de « confier », Cicéron, *huic ipsi Alexandrino grandem iam antea pecuniam credidit*) : « Recommande-nous aux dieux, ô dieu, toi qui es plus savant ! Procure-nous tous les (biens) souhaitables ! » (*śrād víśvā vāryā kṛdhi*<sup>2</sup>).

Les correspondances entre les emplois des verbes *crēdō* et *śraddhā-* ont été suffisamment soulignées dans ce qui précède. Le cas des substantifs correspondant à ces verbes est plus complexe.

Précisons d'abord, dans le R̥gVeda, la valeur du substantif *śraddhā́* qui, ne comportant pas en général de complément comme fait le verbe, reste plus indéterminé.

Presque toujours, dans le R̥gVeda, *śraddhā́* porte une valeur correspondant à celle qui a été classée pour le verbe sous « 1 a », c'est-à-dire signifie la confiance mise dans un dieu précis. Ainsi, seul cas où *śraddhā́* ait un complément, VII 32, 14 (à Indra) : « C'est par la confiance en toi (*śradáhā́ it te*), ô généreux, que, au jour décisif, le compétiteur cherche à gagner le prix. » En VI 26, 6, c'est d'une confiance aussi personnelle qu'Indra a récompensé Dabhīti : « Pour Dabhīti, ô Indra, réjouis de ses

marques de confiance et de ses (offrandes de) soma (*śraddhābhir mandasānāḥ sómaiḥ*), tu as endormi Cumuri » ; la même valeur se retrouve, à propos de la même anecdote, en X 113, 9, dans le composé *śraddhāmanasyā* « disposition d'esprit confiante » : l'aide apportée à Dabhīti par Indra a été méritée par (instrumental) cette disposition confiante – évidemment envers le dieu. C'est également le sens de *śraddhā* dans l'adjectif correspondant *śraddhāmanas* de II 26, 3 (à Brahmanaspati) : toutes sortes de biens sont garantis à celui qui, « ayant une disposition d'esprit confiante, cherche à gagner par l'offrande le père des dieux, Brahmanaspati ». Il est clair que ce n'est pas à l'offrande en soi, mais au dieu, qu'est adressée ici la confiance, l'offrande valant comme expression de cette confiance. Le rapport du dieu, du sacrifice et de la confiance est probablement le même dans I 108, 6 (à Indra et Agni) : puisque j'ai choisi le bon parti (celui des dieux contre les Asura) et destiné mon offrande de soma à combattre les Asura, « venez en réponse à cette vraie (ou juste) confiance (*tām satyām śraddhām abhy ā hí yātām*), buvez du soma pressé ! » C'est enfin sans doute en ce sens que les démoniaques Paṇi, adversaires d'Indra et secondairement d'autres dieux, sont dits, entre autres épithètes négatives, *aśraddhā* en VII 6, 3.

Dans VIII 1, 31, la valeur de *śraddhā* correspond à la valeur « 1 b » du verbe : « confiance en un objet précis » (le char attelé), à moins que, par-delà l'objet, elle ne s'adresse au dieu destinataire de l'hymne, Indra.

Dans X 151 (v. ci-dessous), *śraddhā*, appellatif, correspond clairement à la valeur « 1 c » du verbe : « das in Gaben sich betätigende Vertrauen des Laien zu Brahmanen » (Oldenberg).

Les valeurs correspondantes aux valeurs 2 et 3 du verbe ne s'observent pas dans le R̥gVeda ; pourtant, dans l'hymne à la *Śraddhā*, X 151 (cinq strophes ; v. ci-dessous), ce ne peut être sans intention (cf. valeur « 3 » du verbe) que *śraddhā*, appellatif, quelle qu'en soit la nuance, est rapproché de *vācaḥ* à la première strophe, moins étroitement, de *uditām* « la chose dite » aux deux strophes suivantes.

C'est seulement dans cet hymne X 151, et peut-être dans IX 113, 2 et 3, que la *śraddhā* personnifiée devient une fin en soi, une divinité (cf. S. Lévi, p. 114 et n. 2, l'adjectif, que ne connaissent pas les hymnes, *śraddhādeva* « qui a la Confiance pour divinité »), ou un moyen infailible au service du prêtre compétent, sans mention d'un être divin à qui devrait s'adresser cette confiance pour être efficace. Par exemple X 151, à la première strophe : « C'est par la Confiance que le feu est allumé, par la Confiance qu'est offerte la libation, c'est la Confiance que, sur la tête

de Bhaga [le dieu répartiteur des biens], par la parole, nous faisons connaître » ; à la strophe 4 : « C'est la Confiance qu'honorent les dieux sacrificiants... » ; à la strophe 5 et dernière : « C'est la Confiance que nous invoquons le matin, la Confiance à midi, la Confiance au coucher du soleil... » En IX 113, 2, le suc du soma est invoqué comme « pressé avec parole juste, avec vérité, avec confiance, avec chaleur ») *ṛtavākéna satyéna śraddhāyā tāpasā suta*) et prié de couler pour Indra : cette accumulation de concepts, surtout le rapprochement de *śraddhā* et de *tāpaḥ* « ardeur spirituelle, ascèse », engageant à voir ici dans la première un état d'esprit valant par lui-même. Des énumérations de ce type, n'adressant la *śraddhā* à aucun être divin précis, se lisent dans l'AtharvaVeda, où aussi une ceinture magique est appelée « fille de la *śraddhā* » (VI 133, 4 ; cf. X 6,4, une amulette « conférant la *śraddhā* »).

Ce dernier emploi mis à part – encore ne recouvre-t-il pas exactement celui des Brāhmaṇa – on voit que la *śraddhā* ṛgvédique suppose une relation personnelle, directe, entre celui qui la « place » et une personne divine ou humaine, ou une chose considérée comme puissante et susceptible d'aider.

Le correspondant latin de *śraddhā* n'est pas celui que la concordance des verbes fait attendre. Antoine Meillet, dans un article des *Mémoires de la Société de Linguistique*, XXII, 1922, p. 213-216, a montré que c'est le mot *fidēs* (racine \**bheidh-*, celle du grec πείθω, πίστις) qui sert de substantif verbal à *crēdō*, c'est-à-dire que ce mot a dû être substitué à un ancien \**crēdē-* (de \**kred-dhē-*, légitimement thème en *ē* : cf. grec ἔθηκα latin *fēcī*, etc.), dont il semble d'ailleurs avoir subi l'influence puisqu'il est, lui aussi, sans justification directe, un thème en *ē*. *Fidēs* note donc la « confiance mise dans quelqu'un ou quelque chose ». Mais en même temps, ce mot reste lié à sa souche, notamment à l'adjectif *fidus* (*fidēlis*) « fidèle » (mais *perfidus*, avec *i* bref), et alors il signifie « confiance qu'on inspire, loyauté », avec les développements « promesse, protection, dévouement », etc., et s'associe volontiers à *probitas*, *uirtus*, *religio*, *pudor*<sup>8</sup>.

C'est dans la première valeur qu'il correspond, laïquement, à la religieuse *śraddhā* indienne. Ainsi Plaute, *Asinaria*, 458-459 :

... si sciat noster senex fidem non esse huic habitam,  
suscenseat, quoi omnium rerum ipsus semper credit...

« ... Si notre bonhomme apprend qu'on s'est méfié de l'homme ici présent, il se fâchera : c'est quelqu'un qui a toute sa confiance, en tout et partout... »

Dans le second sens, plus généralement juridique – *fundamentum iustitiae est fides, id est dictorum conuentorumque constantia et ueritas* – la *fidēs* n'est pas moins liée à *crēdō*, mais la direction est inverse. Ainsi Plaute, *Trinummus*, 141-143 :

... quod meae concreditumst  
taciturnitati clam fidei et fiduciae  
ne enuntiarem quoquam...

« ... Un secret confié à ma discrétion, à ma bonne foi, à ma loyauté, un secret que je ne devais communiquer à personne... »

En fait, les Romains n'ont jamais séparé les deux notions, ne voyant dans l'une que la réciproque de l'autre et les appuyant toutes deux sur la *iustitia*. C'est la seconde seulement qui a été très tôt divinisée en Fides ou confiée à la protection de Juppiter ou de Dius Fidius : publique ou privée, bénéfique aux concitoyens ou aux étrangers, Fides est toujours la Loyauté. Est-ce cependant un hasard si le roi légendaire qui passe pour avoir établi le culte solennel de Fides et avoir fait de Fides sa divinité de prédilection, est en même temps célébré pour son extraordinaire « confiance » dans les dieux, dans l'efficacité du sacrifice ? Non, sans doute : toute sa conduite envers les dieux est celle d'un négociateur habile, mais exact ; sa confiance se fondait donc sur la loyauté des dieux, et les Romains, qui donnaient aux deux attitudes le même nom, ne les distinguaient pas aussi nettement que nous le faisons. Une scène fameuse, qui a un correspondant exact dans la fable indienne, montre en effet en Numa un véritable héros de la *śraddhā* (*Mitra-Varuna*<sup>2</sup>, p. 71-75) :

Les traditions indiennes sur la *śraddhā* de Manu sont bien connues ; Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 115-121, les a excellemment commentées et résumées d'une phrase : « Manu a la folie du sacrifice comme les saints du bouddhisme ont la folie du dévouement. » La plus célèbre le montre, esclave de la *śraddhā*, livrant successivement aux sacrificateurs démoniaques, aux « brahmanes Asura » Tṛṣṭa et Varutri, tout ce qu'il a de précieux ; il suffit qu'ils l'exigent en lui disant : *Mano yajvā vai śraddhādevo 'si* « Manu, tu es un sacrifiant, ta divinité, c'est la *śraddhā* ». Ses vases dont le seul bruit anéantissait les Asura, puis son taureau dont le mugissement remplaçait le bruit des vases, sa femme même enfin, la Manāvī, dont la parole avait recueilli ce don meurtrier, sans une hésitation, Manu les remet, pour être détruits dans le sacrifice, aux prêtres qui les réclament en ces termes. Quand Indra, à son tour, voulant sauver du moins la Manāvī, se présente à Manu sous l'apparence d'un brahmane et, avec la même formule, lui déclare qu'il va sacrifier en prenant les deux « brahmanes Asura » pour victimes, Manu les cède sans plus de difficulté et, dans une variante (*Kāthaka-Brāhmaṇa*, II 30, 1), les deux brahmanes sont bel et bien immolés : Indra les décapite avec l'eau du sacrifice et, de leur sang, naissent deux plantes qui sèchent sous la pluie. Et le dieu dit le grand mot, qui justifie d'ailleurs la conduite de son interlocuteur : *yathāma etām ālabdhaḥ sa te kāmāḥ samṛdhyatām* « le désir que tu avais en prenant ta femme pour la sacrifier, que ce désir te soit accompli » (*Maitrāyaṇī Saṃhitā*, IV 8, 1 : nombreux textes parallèles).

Quant à Numa, Plutarque (*Numa*, 15, 6 ; et il y a une allusion à ce comportement de Numa dans le petit traité de Plutarque *Sur la Fortune des Romains*) résume une légende, débris sans doute d'une tradition plus abondante sur sa piété, où le roi romain est vraiment *śraddhādeva* : « On dit qu'il avait

si exclusivement suspendu tous ses espoirs au divin que, un jour, comme on était venu lui annoncer que les ennemis approchaient, il sourit et dit : « Moi, je sacrifie », αὐτὸν δὲ τὸν Νουμῶν οὕτω φασὶν εἰς τὸ θεῖον ἀνηρτῆσθαι ἐλπίσιν, ὥστε καὶ προσαγγελίας αὐτῷ ποτε γενομένης ὡς ἐπέρχονται πολέμοι μειδιάσαι καὶ εἰπεῖν· ἐγὼ δὲ θύω. Le sentiment que note cette forte expression, εἰς τὸ θεῖον ἀνηρτῆσθαι ταῖς ἐλπίσιν (avec le neutre τὸ θεῖον) et la conduite que dicte cette primauté reconnue à l'acte de θύειν, définiraient excellemment « la doctrine du sacrifice dans les brāhmaṇa » : Manu n'aurait pas autrement agi.

Et, à son tour, la tradition romaine éclaire peut-être l'usage indien. Si la « foi » de Numa a ainsi un double domaine, l'un presque mystique, l'autre pleinement juridique, c'est que les actes de culte, et principalement le sacrifice, sont à Rome des actes de commerce, l'exécution de contrats d'échange entre l'homme et la divinité. Leur automatisme – qui inspire à Numa sa belle confiance – est moins magique que juridique ; ils sont contraignants comme un pacte, du moins comme ce type de pacte implicite que Marcel Mauss a étudié dans son « Essai sur le don, forme archaïque de l'échange » (*Année Sociologique, Nouv. série*, I, 1925, p. 128-134, 140-152), et qu'exprime d'ailleurs bien la formule traditionnelle « do ut des ». Or cette notion de « commerce » divin n'est pas moins essentielle dans la théorie indienne du sacrifice (Mauss a mis en valeur la formule *dadāmi te, dehi me* « je te donne, donne-moi ! ») ; on rencontre fréquemment des scènes où un dieu apprécie le plus ou moins de valeur d'une offrande proposée, ou compare les valeurs de deux victimes possibles, etc. : dans la célèbre histoire de Śunahśepa, Varuna accepte que ce jeune homme soit substitué comme victime au fils du roi « parce qu'un brahmane est plus qu'un kṣatriya ». La légende même, résumée plus haut, où Manu est sur le point de tuer sa femme, se termine par une chicane, avec cette particularité que c'est Manu qui veut maintenir le prix initial et le dieu qui impose le rabais : Manu, privé de sa victime par l'intervention miséricordieuse du dieu, n'entend pas être lésé (« Achève mon sacrifice, dit-il à Indra, que mon sacrifice ne soit pas dispersé ! ») ; et le dieu, en quelque sorte, l'indemnise généreusement ! « Le désir que tu avais en prenant ta femme pour victime, que ce désir te soit accompli ; mais laisse-là cette femme ! » (Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 119).

Comment ne pas évoquer ici la célèbre scène où le pieux, l'exact Numa marchande contre Juppiter pour obtenir de faire l'expiation de la foudre sans sacrifice humain ? Mais ici les rôles sont plus simplement distribués : c'est le dieu (un dieu souverain, il est vrai, et non un dieu militaire comme Indra) qui est exigeant, et c'est le roi qui « fait bazarlik », comme on dirait en Orient, c'est-à-dire qui discute, ruse sans tromper tout en trompant : Juppiter demande « des têtes » – « D'oignons ! » promet vite Numa. – « Non, d'hommes », insiste le dieu. – « J'y joindrai des cheveux », transige le roi. – « Non, des êtres vivants », précise Juppiter. – « J'y joindrai donc de petits poissons ! » conclut Numa. Désarmé, le terrible Souverain céleste accepte et dorénavant l'expiation de sa foudre s'obtiendra à peu de frais (Plutarque, *Numa*, 15 ; Ovide, *Fastes*, V 339 et suiv.).

La confiance religieuse de Numa et la *śraddhā* de Manu ont ainsi même ressort, même assurance, et sont susceptibles des mêmes transactions : l'une et l'autre se combine avec l'intérêt du sacrifiant, ou plutôt concilie honnêtement l'intérêt du sacrifiant et celui du dieu ; l'important, l'irremplaçable pour l'homme, c'est de vouloir vraiment sacrifier et de sacrifier exactement ce qui a été arrêté d'un commun accord ; mais pour la quantité et la qualité de la matière sacrificielle, c'est affaire de négociations entre les deux parties.

Cette véritable « foi » religieuse dont Numa n'est qu'un représentant d'autant plus pur qu'il est imaginaire, mais que tant de grands Romains, le Temporisateur comme le vainqueur de Syracuse, ont illustrée d'*exempla*, ce n'est pourtant pas le mot *fidēs* qui l'exprime, non plus que le verbe *crēdō* : on ne rencontre guère que *Fortunae credere* ; encore est-ce toujours dans des développements rhétoriques, et

Fortuna est une déesse bien particulière. Quant à *deos credere*, qu'emploie plusieurs fois Sénèque, il signifie « croire à l'existence de dieux, ou des dieux », et non point avoir envers eux un mouvement de confiance pieux. A vrai dire, *śraddhā* n'a pas d'équivalent dans le vocabulaire religieux de Rome<sup>2</sup>. Il faut attendre le christianisme pour que, sous l'influence d'originaux hébraïques et grecs, *crēdō* et *fidēs* reçoivent les valeurs qui nous sont familières et qui rejoignent de façon si frappante celles de *śrad-dhā*- et de son substantif. Il est piquant de voir le saint polémiste d'Hippone, qui vivait si intensément sa *fides*-croyance, la chercher, sans, bien entendu, la trouver, dans la *Fides-loyauté* du panthéon païen et traiter celle-ci avec autant de liberté que n'importe quelle divinité romaine (*Cité de Dieu*, IV, 19) :

Pourquoi aussi ont-ils fait de la Foi une déesse et lui ont-ils consacré un temple et un autel ? L'autel de la Foi est dans le cœur de quiconque est assez éclairé pour le posséder. D'où savent-ils d'ailleurs ce que c'est que cette Foi, dont le meilleur et le principal ouvrage est de faire croire au vrai Dieu ? Et puis le culte de la Vertu ne suffisait-il pas ? La Foi n'est-elle pas où est la Vertu ? Eux-mêmes n'ont-ils pas divisé la Vertu en quatre espèces : la Prudence, la Justice, la Force, la Tempérance ? Or la Foi fait partie de la Justice, surtout parmi nous qui savons que « le Juste vit de la Foi » (Habacuc, 2, 4). Mais je m'étonne que des gens si disposés à multiplier les dieux, et qui faisaient de la Foi une déesse, aient cruellement offensé plusieurs déesses en négligeant de diviniser les autres vertus...

Comme pour *ius* et *\*yaus<sup>10</sup>*, on doit réserver la possibilité qu'une même conception indo-européenne plus large de *\*kred-dhē*- ait été spécialisée de part et d'autre : dans les emplois religieux chez les Indo-Iraniens, et, à Rome, dans les emplois profanes, bientôt juridiques, avant de s'établir sur le tard au cœur d'une nouvelle religion qui n'avait plus rien d'indo-européen.

---

<sup>1</sup> En dernier lieu, L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, II, 1956, p. 1-29 (« La composition du dixième maṇḍala »).

<sup>2</sup> Dans ce qui suit, les références du RgVeda ne comporteront pas mention de l'hymnaire (p. ex., I 104, 7, sera RV I 104, 7) et celle de l'AtharvaVeda seront précédées de AV. La plupart des passages de l'AtharvaVeda, étant susceptibles de plusieurs interprétations du mot faute de contexte caractéristique, ne seront pas utilisées ici ; en revanche tous les textes rgvédiques seront examinés.

<sup>3</sup> Le seul exemple d'avest. *zraz dā*- (avec l'accusatif) et les mots dérivés (notamment l'adjectif *zrazdā*- « fidèle », dans les Gāthā, avec ses deux superlatifs) appellent la traduction qui va être classée sous le numéro 3, la religion mazdéenne ayant un « credo » révélé : *Yašt* IX, 26, *yā mē daēnaqm... zrazča dāt aipiča aotūt...* « pour qu'elle croie à (mette sa confiance en) ma religion et aussi la comprenne » ; *Yasna*, 25, 6, *zrazdāitīm maθrām spāntām* « la foi [confiance ?] dans (ou fidélité à) la sainte formule » ; *Yašt* XIII, 25, *yaθra narō... ašām hānti zrazdātāma* « où les hommes sont le plus croyants [confiants ?] en l'Ordre (*Asa*, ordre cosmique, religieux et moral, et nom du second Archange) ». V.G. Widengren, *art. cit.*, p. 323-324.

<sup>4</sup> Cf. *AitareyaBrāhm.*, XXXII, 9, 4, *śraddhā satyam ity uttamam mithunam*, soit, en latin, « fides et uerum, optimum par » (« confiance et exactitude, c'est là le plus beau couple », S. Lévi, *La Doctrine...*, p. 109 et n. 5).

<sup>5</sup> H. Ljungberg, *Den nordiska religionen och kristendomen*, 1938, p. 141-147 ; G. Widengren, *art. cit.*, p. 329-331.

<sup>6</sup> Pour *kām* postposé au datif valant infinitif, v. E. Benveniste, *Une corrélation slavo-iranienne* dans *Festschrift Max Vasmer*, 1956, p. 70-73.

<sup>7</sup> L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XIII, 1964, p. 79 : « Confie (nous) toutes choses dignes d'élection ! » ; mais, p. 157, « l'usage rgvédique oriente bien plutôt vers 'accorde (nous)...', ou tout au plus 'gagne (pour nous en faire don)...' ('crédite [nous]...') ». Plus tard, en sanscrit classique, *śrad-dhā*-avec l'accusatif sera ainsi employé au sens de « confier ».

<sup>8</sup> Sur *fides* et sur le culte de Fides, v. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 150-152 et 201-202 ; bibliographie (P. Boyancé, L. Lombardi, P. Catalano) *ibid.*, p. 150, n. 2 ; ajouter V. Bellini « Deditis in fidem », *Revue historique de droit français et étranger*, XLII, 1964, p. 448-457 (notamment sur la *f.* comme moyen de créer un rapport de *cliens* à *patronus*). Autres références dans J.P. Boucher, *Études sur Properce*, 1965, p. 485-487.

<sup>9</sup> Le mot qui exprime l'attitude la plus voisine, bien que différente, est *ueneratio*, v. ci-dessous, p. 250-252.

<sup>10</sup> V. ci-dessus, p. 44.

## *Ius fetiale*

*La racine indo-européenne \*dhē- « poser » a produit en indo-iranien et en latin plusieurs mots à valeur uniquement ou occasionnellement religieuse, mais qui ne se recouvrent ni par la forme, ni par le sens. Le plus important, en latin, est le mot fās, car telle en est l'étymologie la plus probable, la dérivation à partir de la racine de fārī « déclarer » n'étant qu'un jeu de mots qui avait déjà séduit des érudits anciens. Quoi qu'on ait souvent dit, fās n'est pas un droit divin superposé au droit humain, iūs. Les deux notions ne sont pas homogènes : fās est proprement l'assise mystique, dans le monde invisible, sans laquelle toutes les conduites commandées ou autorisées par le iūs, et plus généralement toutes les conduites humaines, sont incertaines, périlleuses, voire fatales. Le fās n'est pas susceptible d'analyse, de casuistique, comme le iūs : il ne se détaille pas plus que son nom ne se décline ; sous les iūra variés, il est le même et son essence se confond avec son existence : fas est, fas non est. Un temps, un lieu sont dits fasti ou nefasti suivant qu'ils donnent ou ne donnent pas à l'action humaine cette nécessaire assise.*

*Fās apparaît, d'autre part, comme entité personnifiée, dans une formule unique, relevant du rituel des fētiāles, des prêtres qui interviennent au seuil de toute action de Rome à l'égard d'un peuple étranger. Le fétial qui va demander réparation d'un tort et, éventuellement, préparer la guerre « juste », porte pour la circonstance le nom de pater patratus, qui ne doit pas signifier autre chose que « le vénérable constitué comme tel, comme vénérable » et donc habilité à parler au nom des Romains, ses mandants. Il a sur la tête un voile de laine (filum) et tient l'herbe sacrée (sagmina, uerbenae) qu'il a cueillie dans le sanctuaire de Juppiter Feretrius. La formule qu'il prononce en sortant du territoire romain (Tite-Live, I 32, 6) commence par ces mots : « Audi Juppiter, audite Fines (en précisant de la frontière de quel peuple il s'agit), audiat Fas. Ego sum publicus nuntius populi Romani, iuste pieque uenio uerbisque meis fides sit ». Le prêtre atteste ainsi sa qualité juridique et morale (iuste pieque) devant le grand dieu garant du droit, – devant le seuil territorial à partir duquel sa mission commence et devant l'entité qui est comme sa mission personnifiée.*

*Les pages qui suivent développent le rapport essentiel qui existe entre le fās et les fētiāles<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> La première partie de cet exposé a été publiée dans la *Revue des Études Latines*, XXXIV, 1956, p. 93-106.

On est d'accord aujourd'hui pour voir dans le substantif \**fēti-*, sur lequel repose *fētialis*, un dérivé en *-ti-* de la racine indo-européenne \**dhē-*, celle de τίθημι. A ce substantif préhistorique, on attribue une valeur du type « clause d'accord, traité ». F. Müller Jzn traduit *fētialis* « Priester der Satzung<sup>1</sup> » ; J.B. Hofmann pose i.-e. \**dhē-ti-*s « Satzung, Vertrag » ; A. Ernout et A. Meillet écrivent : « La racine \**dhē-* indique en indo-iranien une règle, une loi : av. *dātām* 'loi religieuse, loi', skr. *dhāma* 'loi, institution' et le grec a θέμις 'statut, institution, loi' avec le pluriel θέμιστες<sup>2</sup>. » Cette interprétation rencontre une grave difficulté et ne tient pas compte du principal mot védique du dossier.

Qu'on relise le texte le plus explicite sur le *ius fetiale*, Denys d'Halicarnasse, II, 72 : la conclusion des traités n'en est qu'une partie, à côté d'une demi-douzaine d'autres. La déclaration de guerre, notamment, n'est pas moins importante. Peut-être l'est-elle davantage, puisqu'une guerre peut bien finir sans traité, par l'extermination ou l'asservissement des vaincus, mais qu'elle ne saurait être *bellum pium*, donc favorable, si elle ne commence pas dans les formes juridico-religieuses qui mettent les dieux du bon côté<sup>3</sup>. Il ne paraît donc pas probable que le nom des fétiaux et de leur ministère<sup>4</sup> ne fasse référence qu'à la fraction « traité » de ce ministère<sup>5</sup>. On ne se résignerait à une telle explication que si elle était évidente, et elle ne l'est pas.

Cette vieille notion religieuse des Romains et des Italiques<sup>6</sup> a plus de chances de s'éclairer, comme beaucoup d'autres, si on la confronte à celle que les Indiens védiques désignaient par un mot très voisin, on pourrait dire : jumeau. S'il est vrai, en effet, que d'autres dérivés de la racine *dhā-* ont, en védique comme en avestique, les sens de « règle, institution, loi », il existe un substantif *dhātu*, qui désigne tout autre chose. M.E. Benveniste<sup>7</sup> a montré que les abstraits indo-iraniens en *-ti-* et en *-tu-*, comme les abstraits latins en *-ti-on-* (substitués généralement à *-ti-*) et en *-tu-*, forment des couples qui expriment une même notion, seulement avec deux orientations ou deux équilibres divers. Les uns (*-ti-*) la présentent objectivement, comme un acte s'accomplissant ou accompli, les autres (*-tu-*) la caractérisent comme destination, but, éventualité<sup>8</sup> : l'avestique *-jyāti*, par exemple, est « la vie effectivement menée » (de telle ou telle manière, bonne ou mauvaise), et *jyātu* « la capacité, le moyen de vivre<sup>9</sup> ». A la différence des substantifs en *-ti-*, les substantifs en *-tu-* reçoivent souvent un sens concret et désignent l'instrument ou la matière de l'action : en védique, *pitú*, en avestique, *pitu*, proprement « ce qui sert à manger »,

est « la nourriture<sup>10</sup> » ; véd. *sétu*, avest. *haētu*, proprement « ce qui sert à relier », est dans le premier cas « la digue », dans le second « la chaussée ». Sous réserve de cette nuance, véd. *dhā-tu-*, vieux terme d'emploi restreint, est donc apte à révéler le sens propre de la forme prélatine *\*fē-ti-*.

\*

Le mot *dhātu*, masculin, a reçu en sanscrit postvédique des sens très divers, que le dictionnaire Renou-Nitti-Stchoupak énumère comme suit : « Couche, assise, fondation ; matière première, ingrédient, partie essentielle, fondamentale, élément ; corps élémentaire, minéral, métal, minéral ; (philos.) élément ; quelquefois les trois guna ; (bouddh.) plan (de l'existence) ; (gramm.) racine verbale, verbe. » – Dans le R̥gVeda, toutes les valeurs du mot se ramènent à celle que fait prévoir l'étymologie : « \*faculté ou moyen de poser ou de fonder », d'où « base, fondement ».

A une exception près, le mot n'est employé dans les hymnes que comme second terme de composé et tous ces composés, sauf le hapax *sudhātu*, ont pour premier terme un nom de nombre ou une expression numérale : *tridhātu* (22 fois, et, en outre, le composé *tridhātuśṛṅga*, 1 fois), *triviṣṭidhātu* (1 fois), *saptadhātu* (3 fois). Il est certain que, dans ces épithètes, *-dhātu* tend à n'être plus qu'un suffixe multiplicatif et à estomper son sens propre<sup>11</sup>. Par exemple, en X 32, 4, *vāṇāsya saptadhātur īj jānaḥ*, « la troupe septuple de voix chantantes », équivaut sans nuance à *vāṇir īṣṇāṁ saptā* de IX 103, 3, « les sept voix chantantes des īṣṇi<sup>12</sup> ». On traduit donc suffisamment en disant : « à trois, à sept éléments, ou parties, ou même manifestations (Agni, ainsi qualifié, est triple de plusieurs manières : III 26, 7 ; VIII 39, 9 ; 72, 9 ; 102, 14 ; cf. V 43, 13) ». Mais l'image originelle n'est pas celle-là : où nous voyons des *éléments* compris dans un tout, l'Indien voyait des *bases* portant une construction. Tels sont les trois ingrédients (lait, eau, suc végétal) qui, pour nous, « composent » le liquide sacré, le dieu Soma, mais qui, proprement, le « soutiennent » (VI 44, 23 ; IX 1, 8 ; 70, 8 ; 86, 46 ; sans doute l'obscur IX III, 2). Dans plusieurs cas, d'ailleurs, le sens propre de « base » reste la meilleure traduction : les richesses *tridhātu*, qui sont demandées à Savitṛ en rapport avec les trois sacrifices journaliers (III 56, 6), ont évidemment ces sacrifices pour « bases », comme la richesse demandée à Indra est, en X 47, 3, *pr̥thúbudhna* « reposant sur un large fond » ; le char *tridhātu* des Asvin (I 183, 1) est, on le sait, un char à trois

roues, donc, littéralement, à trois « bases<sup>13</sup> ». Une des réalités triples qui sont fréquemment mises en relation, directe ou indirecte, avec les épithètes *tridhātu*, *triviṣṭidhātu*, sont les trois parties du monde (ciel, atmosphère, terre ; ou des divisions analogues)<sup>14</sup> : le triple contrepoids d'Indra, ce sont « les trois terres, les trois espaces lumineux, l'univers » (I 102, 8) ; la chose triple (*tridhātu*, subst.) qui doit sa solidité à Viṣṇu, le dieu aux trois pas (I 154, 4), ce sont les trois mondes ; l'espace qu'arpente Agni en tant que « triple chant de louange » (III 26, 7) doit être triple aussi, puisqu'on sait, en effet, qu'Agni se répartit entre les trois mondes ; la triple protection demandée aux Aśvin (I 34, 6) n'est pas séparable des médecines « du ciel, de la terre, des eaux (atmosphériques ?) », dont la même strophe parle d'abord<sup>15</sup> ; or, dans ce cas du monde « triple », il s'agit bien de trois « étages », de trois « assises » superposées, et *tridhātu*, au sens étymologique, est vraiment le mot le plus propre<sup>16</sup>.

Comme substantif, le simple *dhātu*, avec l'archaïsme du genre neutre, se rencontre presque certainement dans l'hymnaire, mais une seule fois (V 44, 3) et avec un contexte très obscur, *ātyaṃ haviḥ sacate śac ca dhātu*, où il se traduit au mieux par « base ». Renou rend : « l'oblation suit le coursier (= Agni), c'est l'essence et la base (du sacrifice) », et Sāyana glosait déjà ce *dhātu* par *dhāraḥ* (*sarvasya*) « support (du Tout)<sup>17</sup> ».

C'est encore le sens de « base » qui se trouve dans le mot le plus intéressant de la série, malheureusement employé une seule fois dans l'hymnaire. L'élément préfixé à *dhātu* n'y est pas un nom de nombre, mais un adverbe de manière, *su-* « bien ». La traduction « vielfach, multiple » que Grassmann donne de ce *sudhātu* est inadmissible et résulte d'un transfert illégitime sur – *dhātu* de la valeur numérale que leur premier élément seul donne aux composés tels que *tridhātu*. Celle de Geldner « reiches (Land) » ou bien suppose à *dhātu* un sens économique (« base de production » ?) qu'il ne reçoit nulle part, ou bien précise gratuitement *su-* dans le même sens. La seule valeur possible est : « qui a un bon *dhātu* », c'est-à-dire « wohlgelegen » (Böhtlingk et Roth, s. v.), « qui a une bonne base, un bon fondement » (Renou, *op. cit.*, p. 8)<sup>18</sup>. Il se trouve que la circonstance où le mot est employé éclaire directement l'office du *fētialis* romain.

Tous les hymnes du septième livre du R̥gVeda sont attribués au plus fameux des ṛṣi légendaires, Vasiṣṭha, ou à un membre de sa famille. Vasiṣṭha est présenté comme le prêtre particulier, le chapelain (*puróhita*) d'un roi, comme le type même du *puróhita*. Le roi qu'il sert est Sudās (VII 83, 4) et le service le plus signalé qu'il

lui ait rendu est de lui avoir assuré la victoire dans la grande bataille des dix rois, à laquelle le livre fait plusieurs allusions et que raconte assez continûment l'hymne 18<sup>19</sup>. Enveloppé avec son armée par dix rois confédérés, Sudās ne peut opérer sa retraite qu'en traversant la rivière Paruṣṇī. Contre toute vraisemblance, grâce au dieu Indra, il la réussit : le fleuve déborde soudain et noie la plus grande partie de l'armée ennemie, dont les débris succombent sous les coups d'Indra et de Sudās lui-même. Mais ce secours divin a été provoqué : Vasiṣṭha et deux membres de sa famille sont « sortis de la maison » pour s'adresser au dieu par le moyen ordinaire, le sacrifice de soma ; ils ont ainsi « amené » (*anayan*) Indra (VII 18, 21 ; 33, 1-3). Faisant allusion à ce service du prêtre, qui a ouvert au roi les perspectives d'une « souveraineté inégalable, impérissable » (VII 18, 25), la onzième et avant-dernière strophe de l'hymne 60 généralise, tire à l'usage des rois la leçon de l'événement<sup>20</sup> :

(De) celui [= du prêtre] qui peut attirer sacrificiellement la bienveillance (divine) pour l' (opération mystique appelée) *brāhman*,  
 quand il s'agit de gagner le prix de la victoire et la plus grande richesse, –  
 les généreux (protecteurs de celui-là, de ce prêtre efficace) [= les rois] peuvent prétendre à dominer la fureur de l'ennemi :  
 ils se sont fait, pour s'y installer, un (domaine) vaste et bien fondé.

Bien fondé, *sudhātu* : ce mot, mis en évidence à la fin de la strophe, y est, en effet, essentiel, en ramasse le sens. Le roi pieux, dont le chapelain sait se faire écouter des dieux, et notamment des dieux souverains (l'hymne est adressé à Mitra-Varuna) est assuré de la victoire et les résultats de sa victoire, les terres qu'il occupera, ne seront pas seulement vastes, mais auront une assise solide.

La mission des *fétiales* n'est pas différente : ils donnent une assise religieuse à tout acte de droit international, et d'abord à toute entreprise militaire ; dans ses rapports avec l'étranger, ils mettent les dieux du côté de Rome. Le substantif *\*fētis* – qui, s'il avait subsisté, se serait sans doute développé en *\*fētio* (gén. *\*fētionis*) – est l'équivalent du védique *dhātu*, sous réserve de la nuance qu'impose la différence des suffixes : la « fondation », plutôt que le « fondement », l'acte de donner une base et non la base elle-même en tant que moyen de fonder. Si le domaine préparé pour Sudās par l'action religieuse de son chapelain est justement qualifié de *sudhātu*, le prêtre lui-même ne serait pas moins correctement qualifié de *\*sú-dhiti*<sup>21</sup>, « bon *fétialis* ».

Seule cette valeur de *\*fēti-* rend compte du rôle des fétiaux dans la *rerum repetitio*, dans l'*indictio belli*. Elle convient aussi à leur part dans l'établissement d'un *foedus*.

Ceux qui dérivent *fētialis* d'une notion telle que « traité, clause » négligent, en effet, dans la conclusion même des traités, une division fondamentale. Les fétiaux ne s'occupent pas des « Satzungen », des clauses, du contenu variable de l'accord ; ils accomplissent seulement les gestes et prononcent les formules, toujours les mêmes, qui le placent sous la garantie des dieux, le fondent en droit religieux. A l'occasion du premier traité qu'il rencontre, Tite-Live dit expressément : *foedera alia aliis legibus, ceterutn eodem modo omnia fiunt* (I 24, 3), et, dans la procédure décrite ensuite avec détail, le *pater patratus* ne fait que *recitare* les conditions sur lesquelles les deux chefs ennemis se sont d'abord entendus, puis aussitôt procède à l'imprécation conditionnelle et à l'immolation du porc. C'est sa raison d'être : *pater patratus ad ius iurandum patrandum, id est sanciendum fit foedus*. Autrement dit, dans le *foedus* même, c'est la *sancio* qui est son affaire. Il n'est pas plus un prêtre-diplomate à la conclusion de la paix qu'il n'est un prêtre-guerrier quand il ouvre les hostilités. Il est le prêtre « de première fonction » qui, par l'audience qu'il a dans le monde divin grâce à sa technique propre, donne à l'une et à l'autre opération humaine une place irrévocable dans l'ordre et les archives du monde. Sans lui, il n'y aurait que caprice, instabilité, péril. Par lui est établie une *base* solennelle et sûre pour l'avenir proche ou lointain<sup>22</sup>.

\*

On comprend aisément que, à Rome, ce soit dans les rapports internationaux que cette notion de « fondation », cette nécessité de poser une base spéciale sous les actes, sous les pas des magistrats ou des armées de Rome, se fasse surtout sentir, en sorte que le nom de *fētialis* soit réservé aux prêtres qui s'occupent de ces rapports. A l'intérieur de la ville, il n'y a pas beaucoup d'imprévu : le corps social a un statut auquel il n'a qu'à se conformer. Tout a été fait, réellement ou virtuellement, dans la fondation initiale, dans le pacte conclu avec les dieux par le fondateur. Jusqu'à la fin des temps, les signes divins que les chefs successifs prennent, régulièrement et dans l'enceinte de Rome, exploiteront ce donné, ils n'auront pas à « refonder ». Au contraire, quand Rome s'aventure hors de son domaine, soit pour des relations pacifiques, soit derrière des dieux tels que Mars, dont les sanctuaires mêmes sont hors les murs, elle s'engage dans l'incertain, elle joue son entreprise, peut-être son avenir, avec des hommes, sur des terres que ne couvre pas directement la promesse

initiale. Il faut donc, en chaque occasion, qu'elle donne mystiquement une base nouvelle à sa démarche, à son avance : les *fétiales* assurent ce service<sup>23</sup>.

Nous touchons ici une différence très générale entre les cadres religieux de l'Inde védique et ceux de Rome. Dans la Note finale des *Rituels...*<sup>24</sup>, à partir des analyses du livre, il a été signalé que, d'une part, Rome distribue l'essentiel de son fétial sur le calendrier, sur les moments objectifs du temps annuel, tandis que les grands rituels indiens sont surtout attachés à des occasions de la vie des hommes, des classes, du roi ; que, d'autre part, Rome distribue ses rituels sur le sol entre un grand nombre de sanctuaires fixes et spécialisés, tandis que la plupart des grands rituels indiens s'accomplissent, non certes n'importe où, mais sur des aires sacrées temporaires et équivalentes. Il faut joindre maintenant, quant aux sacerdoces, une troisième différence, de même sens : le collège des fétiaux n'a pas, ne peut avoir de correspondant indien. Dans la société védique, dominée par le roi, le chapelain du roi et ses assistants suffisent aux offices militaires aussi bien que civils, extérieurs aussi bien qu'intérieurs. Plus généralement, le prêtre indien est multivalent, omnivalent : un brahmane instruit et de bonne vie est apte aux rôles les plus divers de la liturgie. Rome, au contraire, et déjà les Italiques, ont morcelé l'« idée » du prêtre en de nombreuses spécifications : flamines, augures, fétiaux, saliens, arvaes, etc. Chaque collège ou sodalité, chaque type d'homme sacré n'est propre qu'à un genre ou à une zone de rapports avec le divin, et beaucoup de ces prêtres, leur charge étant viagère, n'en exerceront jamais d'autre. Seul le pontificat, original à plusieurs points de vue, présente plus d'ampleur et de souplesse<sup>25</sup>.

Pour le cas qui nous occupe, dans l'Inde, les opérations mystiques qui assurent au roi un domaine *sudhātu* ne se limitent pas aux circonstances de guerre. Aucune distinction n'est notée, quant aux effets, dans le vocabulaire des hymnes, entre les services de divers genres, de tous genres, que lui rend son prêtre particulier, pourvu qu'il l'honore. Qu'on relise, par exemple, les strophes 7, 8 et 9 de IV 50, hymne à la gloire du répondant divin du chapelain, Bṛhaspati. Après avoir parlé, en 7, de la politique étrangère (« Le roi qui honore de grand honneur Bṛhaspati, qui le traite élégamment, le loue et lui donne la première part, celui-là tient bon contre tous les peuples ennemis, avec ardeur et force »), le poète passe, en 8, à l'administration intérieure :

Celui-là habite tranquillement, *bien fondé*, dans sa maison, pour lui l'Abondance se gonfle en tout temps,  
devant lui les clans (*viśah* : le peuple) se courbent d'eux-mêmes,  
– le *rājān* chez qui le *brahmān* marche le premier.<sup>26</sup>

*Súdhitaḥ* « bien fondé », appliqué ici au roi, a valeur d'adverbe (cf. « ibant obscuri ») : le roi reste tranquillement installé (*kṣeti*) dans sa maison, d'une manière « bien fondée ». -*dhita* (*hitá*) est le participe du verbe *dhā-* et la pacifique expression *kṣeti súdhitaḥ*, dans les notions, dans les racines, est un exact équivalent du conquérant *kṣáyāya... sudhātu* de VII 60, II.

De plus, la diplomatie et l'accompagnement religieux de la diplomatie ne semblent pas avoir développé, dans l'Inde ancienne, les rituels formalistes caractéristiques du génie romain. Du moins les livres liturgiques n'en décrivent pas et l'on n'en déduit pas non plus des hymnes, notamment atharvaniques, relatifs, d'une manière ou de l'autre, à la guerre et à la paix.

Ces diverses raisons donnent à penser que les fétiaux, *stricto sensu*, sont une création de l'Occident, et, de fait, c'est plutôt dans les parties occidentales du monde indo-européen qu'on a signalé, qu'on peut signaler des procédures comparables à celles de leur *ius*<sup>27</sup>. Cependant, une des prescriptions les plus singulières de ce *ius* fait penser, non à une procédure juridique, mais à un mythe védique, indo-iranien, et engage à ne pas écarter trop catégoriquement, ici encore, l'idée d'un partiel héritage indo-européen.

\*

Parmi les nombreux auxiliaires que les hymnes attribuaient, pour des services variés, au dieu combattant Indra, l'un des plus remarquables – l'avenir devait le prouver – était Viṣṇu.

Dans une série de textes qu'Abel Bergaigne a mis en valeur<sup>28</sup>, « la forme la plus intéressante de l'alliance de Viṣṇu avec Indra est celle qui fait du premier un sacrificateur, et avant tout un préparateur du Soma... Indra a bu le Soma chez Viṣṇu, VIII 3, 8 ; 12, 16, et ce Soma a accru sa force, VIII 3, 8 ; cf. X 113, 2... Il a bu les trois coupes de Soma pressé par Viṣṇu, II 22, 1 ; cf. VI 17, 11... Viṣṇu, d'ailleurs, n'offre pas seulement le Soma, à Indra : il cuit pour lui cent buffles, VI 17, 11, lui fait, en outre, des oblations de bouillie, VIII 66, 10 ; cf. I 61, 7, et le célèbre par des chants, VIII 15, 9. Dans ces différentes œuvres, il a pour coopérateurs les Maruts, VI 17, 11 ; VIII 15, 9, c'est-à-dire d'autres prêtres divins d'Indra... ».

Mais ce compagnon-prêtre<sup>29</sup> d'Indra a une fonction qu'il ne partage avec nul autre et qui est sa grande affaire, une des raisons, sans doute, de sa fortune dans la mythologie postérieure. Il est, on le sait, *urukramá*, le dieu « aux larges pas », qui, en trois enjambées, a arpenté l'univers, le dieu dont I 154, 4, avec deux expressions apparemment équivalentes de la même œuvre, dit que « ses trois pas, pleins de miel, inépuisables, s'enivrent selon leur propre nature », et que, « tout seul, il a étayé le (monde) aux trois assises, *tridhātu*, la terre et le ciel, tous les êtres<sup>30</sup> ». Or c'est, entre autres bénéficiaires<sup>31</sup>, principalement pour Indra qu'il a fait distributivement les trois pas (*Vāl.*, 4, 3 : [*Indra*] *yásmai viṣṇus trīṇi padā vicakramá* ; cf. VIII 12, 27), et l'objet, le mécanisme de ce service ressort de IV 18, 11, et de VIII 89, 12, comme l'explique l'excellent commentaire de H. Oldenberg<sup>32</sup> :

... « Alors, Indra, s'apprêtant à tuer Vṛtra, dit : Ami Viṣṇu, fais tes larges pas<sup>33</sup> ! » (IV 18, 11). – « Ami Viṣṇu, fais tes larges pas. Ciel, fais place, et que sur toi s'étaie la foudre<sup>34</sup> ! A nous deux nous allons tuer Vṛtra et faire couler les rivières : sous la poussée d'Indra puissent-elles aller leur chemin ! » (VIII 100, 12). – La fonction de Viṣṇu est ici bien visible : ce n'est qu'à la faveur d'une assimilation superficielle à Indra qu'il devient meurtrier de Vṛtra et libérateur des rivières ; mais, comme les poètes védiques se plaisent à établir une relation entre les actes qui ont ordonné l'univers, procuré aux hommes la vie et le bien-être, et la défaite de Vṛtra, il a bien fallu que Viṣṇu prît part à cet exploit en accomplissant l'acte qui partout le caractérise. Il *fait ses trois pas et crée ainsi pour Indra le vaste champ qui sera le théâtre de leur victoire*.

Ainsi Viṣṇu, par ses pas, ouvre à l'action guerrière d'Indra la zone de l'espace où elle doit se dérouler et quand, en trois pas, il arpente « pour Indra » les trois mondes, c'est l'univers entier qu'il lui rend accessible. Il fait matériellement, par ses pas, ce que le fétial romain fait, mystiquement, par son rituel : il procure au guerrier une marche et un champ de bataille assurés. Un récent travail a donné des raisons de penser que le trait est ancien, indo-iranien<sup>35</sup> : dans l'Avesta postgâthique, le dieu guerrier, Miθra, substitué en cette fonction à l'\*Indra indo-iranien, a près de lui un auxiliaire, Rašnu, dont le nom consonne avec celui de Viṣṇu, et qui présente avec Viṣṇu d'autres analogies ; or, comme Viṣṇu à Indra, ce Rašnu continue à donner à Miθra l'espace nécessaire à ses exploits (*Yāšt* X, 41). Si Rašnu est une « réforme » zoroastrienne d'un \*Višnu indo-iranien, comme je l'ai proposé, son nom indique suffisamment le sens de la réforme : il est « le droit », aussi bien et plus au moral qu'au propre, et sa présence auprès de Miθra, comme, d'ailleurs, la substitution même de Miθra au dieu guerrier indo-iranien, suppose que le mazdéen ne fait que des guerres « droites », c'est-à-dire justes, et surtout dans l'intérêt de la vraie religion. Mais peut-être cet aspect du service était-il déjà, avec d'autres nuances, contenu

dans les représentations indo-iraniennes : l'hymne védique, cité plus haut (*Vāl.*, 4, 3), qui dit que « c'est pour Indra que Viṣṇu a fait ses trois pas », ajoute aussitôt *úpa mitrásya dhármabhiḥ*, « conformément aux lois de Mitra<sup>36</sup> », – du Mitra qui n'est toujours, dans la religion védique, sans rien de guerrier, qu'un dieu souverain, garant bienveillant de l'ordre sous toutes ses formes, cosmique, social, liturgique et moral<sup>37</sup>.

Le rituel des fétiaux paraît contenir un élément de même forme, à valeur à la fois morale et matérielle. On connaît la procédure par laquelle ces prêtres, exactement celui qui a été choisi comme *pater patratus* et son compagnon, vont demander réparation et, s'il doit y avoir *bellum*, assurer aux Romains un *bellum pium*<sup>38</sup> : en trois marches, ils se rendent depuis la frontière du peuple coupable jusqu'au forum de sa ville. En territoire romain d'abord, à proximité de la frontière, puis encore sur la frontière, le *pater patratus* invoque les dieux, affirme sous imprécation la justice de la cause romaine et expose ce dont Rome se plaint, puis, avec son compagnon, il commence sa marche sur le territoire virtuellement ennemi en refaisant trois fois ce discours : 1<sup>o</sup> au premier passant qu'il y rencontre, 2<sup>o</sup> en arrivant à la porte de la ville, 3<sup>o</sup> sur le forum, devant les magistrats. Si le peuple ainsi sommé demande un délai, il accorde trente jours.

Un tel scénario semble indiquer que la procédure combinait primitivement la préparation juridique du *bellum pium* et une préparation plus matérielle : non pas encore une prise de possession<sup>39</sup>, mais l'ouverture ou, pour garder l'image de \**fēti*-, la « fondation » mystique du champ où l'armée romaine s'avancera ensuite, protégée par les dieux. De la frontière au premier passant, de celui-ci à la porte, de la porte au forum, aux trois points, l'un mobile, les autres fixes, qui jalonnent entièrement ce monde étranger, le fétial « pose » le droit de Rome et, par là même, les qualifie, eux et le pays qu'ils résument, comme « base » pour l'action guerrière qui suivra. Du moins est-ce l'explication littérale que suggère cette marche en trois étapes, cette sorte d'incantation progressive de tout le terrain.

Mais c'est une légende irlandaise qui, dans le même sens, présente le correspondant le plus exact du rituel fétial de *rerum repetitio*.

On sait que les Irlandais conçoivent l'histoire de leur île comme une succession de cinq invasions, les nouveaux venus éliminant ou assimilant chaque fois ce qui restait de leurs prédécesseurs. Les deux dernières invasions sont celles des « Tribus de la déesse Dana », *Tuatha Dé Danann*, anciens dieux historicisés en rois et héros,

puis celle des « Fils de Míl » (ou Mile), *Meic Miled*, habitants actuels de l'île<sup>40</sup>. Or l'arrivée de ce nouveau peuple se fait dans des conditions singulières.

Les Tuatha Dé Danann sont alors gouvernés par trois rois, dont les trois femmes portent chacune un des noms de l'Irlande<sup>41</sup>. Ils reçoivent un jour la visite d'un étranger, d'un homme de la race des Fils de Míl, Íth, et, le prenant pour un espion, le tuent<sup>42</sup>. C'est pour venger ce meurtre que les compatriotes d'Íth montent sur leurs vaisseaux et décident de conquérir l'île<sup>43</sup>.

La conquête se fait en deux actes bien différents. Dans le premier, c'est Amorgen<sup>44</sup>, poète, *file*, et juge, *brithem*, qui est à l'honneur avec ses formules, ses chants et ses décisions. Certes, il a avec lui les rois, les chefs militaires, l'armée même, mais c'est lui seul, du consentement de tous, qui parle, agit, commande. De plus, cette première entrée n'est pas une guerre, ne comporte pas de bataille contre les Tuatha Dé Danann. Enfin, en vertu d'une décision d'Amorgen, elle se termine par une retraite : les Fils de Míl sortent de l'île pour trois jours, se tenant toutefois à proximité. Le deuxième acte, lui, est bel et bien une guerre, avec bataille à Tailtiu, victoire, meurtre des rois et des reines, et, pour résultat définitif, l'occupation de l'île. Cette fois, les rôles sont inversés : Amorgen est rentré dans le rang derrière les rois et les chefs et n'est plus qu'un combattant parmi les autres.

Ce dédoublement apparent de la campagne a intrigué les commentateurs. Macalister y voyait une maladresse. MM. Alwyn et Brinley Rees y ont soupçonné au contraire un archaïsme<sup>45</sup>, et je pense qu'ils ont raison : sous une affabulation épique, ce doit être un rituel préchrétien comparable à celui des fétiaux qui survit dans le premier acte.

Amorgen, disais-je, y est le seul protagoniste. Quand il débarque avec les siens à Inber Colptha, en posant son pied droit sur le sol de l'Irlande – dans les rituels indiens, le « premier pas de Viṣṇu » se fait aussi du pied droit – il récite un curieux poème panthéiste, dans lequel il s'identifie à la totalité des choses existantes et que A. et B. Rees ont pu comparer à la théophanie de Viṣṇu dans la BhagavadGītā<sup>46</sup>.

Puis il conduit la troupe jusqu'à la capitale des trois rois. Mis à part un combat sans conséquence contre des êtres fantasmagoriques, sa marche n'est scandée que par trois rencontres, trois arrêts, qui sont tous l'occasion de la même scène, à peu près avec le même dialogue<sup>47</sup>. Chaque fois, c'est une des trois reines, des trois personnifications de l'île, qui se présente à lui : Banba à Sliab Mis, puis Fotla à Eblinne, puis Ériu à Uisnech.

« Si c'est pour occuper l'Irlande que vous êtes venus, l'heur de de votre venue n'est pas juste », dit Banba. – « C'est par nécessité »<sup>48</sup>, répond Amorgen au Genou Blanc, *le file*. – « Alors faites-moi un

don », dit-elle. – « Quel est ton nom ? » dit Amorgen. – « Banba. » – « Que ce nom soit un des noms de l'île », conclut-il.

Il reprend sa marche et échange sensiblement les mêmes propos avec Fotla. La troisième reine, Ériu, qui porte le nom usuel de l'Irlande, est plus loquace :

« Bienvenue à vous, guerriers, dit-elle. Les devins savaient depuis longtemps que vous viendriez. Vous occuperez cette île pour toujours, et, jusqu'à l'orient du monde, il n'y aura pas d'île meilleure, nulle race ne sera plus nombreuse que la vôtre. » – « Bonne est la prophétie ! » dit Amorgen.

Un des chefs, Eber Donn, l'aîné des Fils de Míl, proteste : il n'y a pas lieu de remercier cette femme : « Remercie plutôt les dieux et notre propre puissance ! » dit-il. Cette algarade lui vaut d'être maudit par Ériu : la conquête, dit-elle, ne lui rapportera rien, ni à lui ni à sa descendance ! Puis, comme les deux autres reines, elle demande un don et précise : « Que mon nom soit sur cette île. » Amorgen consent : « Ce sera son principal nom<sup>49</sup> ! » dit-il.

Sans plus d'encombres, Amorgen et sa compagnie arrivent à la capitale, Temair, où ils se présentent aux trois rois des Tuatha Dé Danann. Malheureusement, la conversation qu'ils ont n'est pas claire. Les trois rois « prononcent jugement contre les Fils de Míl » : « Que l'île reste en leur pouvoir (à eux-mêmes, les occupants) pour trois jours sans assaut ni bataille rangée ni otages<sup>50</sup>. » Ils espéraient, explique le texte, que ce délai de trois jours permettrait à leurs druides d'incanter les nouveaux venus et de les rendre « incapables de revenir ». Mais un des trois rois, Mac Cuill, dit autre chose : « Nous déciderons ce que votre propre juge, Amorgen, décidera pour vous, car, s'il donne un faux jugement, il mourra (ou : vous mourrez) par nous<sup>51</sup> ! » – « Porte le jugement », dit à son tour le chef des Fils de Míl, Éber Donn. – « Je le porte, dit Amorgen. Que cette île leur soit laissée ! » – « Jusqu'à quelle distance irons-nous ? » dit Éber. – « Jusque par-delà neuf vagues ! » Et ce fut là, conclut le texte, le premier jugement donné en Irlande<sup>52</sup>.

Obéissants, les Fils de Míl regagnent la côte, s'embarquent et s'éloignent juste « par-delà neuf vagues ». Les druides des Tuatha Dé Danann, par leurs incantations, les poussent au large et leur font la vie dure, mais un poème d'Amorgen, adressé à la Terre, retourne le vent et l'armée peut débarquer à nouveau à Inber Colptha : cette fois, toute violente, c'est la conquête<sup>53</sup>.

Les deux démarches sont, on le voit, distinctes en tous points et ne sauraient être deux variantes du même récit maladroitement juxtaposées. Mais, sous la forme romancée où nous la lisons, la première n'a pas grand sens : on ne comprend pas pourquoi, alors que l'armée demanderesse est avec lui, prête au combat, et que les Tuatha Dé Danann n'ont pas encore eu le temps de préparer les « druideries » qui

sont leur arme principale, Amorgen accorde, prononce le délai de trois jours et se retire avec ses compagnons d'un territoire qu'il leur était facile de conserver. Il est probable que, primitivement, cette première phase était une *repetitio rerum* : ce n'étaient pas les trois rois qui avaient l'initiative dans les conversations ; Amorgen venait exposer aux offenseurs le grief de son peuple, leur demandait réparation et leur donnait, comme fait le *pater patratus* romain, un délai de réflexion à l'expiration duquel pouvait commencer une guerre « juste », approuvée des dieux, et donc favorable. Si cette vue est acceptée, les trois rencontres et les trois dialogues à peu près semblables avec les trois reines, les trois « Irlandes », qui jalonnent la marche d'Amorgen seraient, romancées elles aussi et détournées de leur valeur propre pour justifier trois dénominations de l'île, trois stations comparables à celles que fait le *pater patratus* avant de se présenter sur le forum ennemi : à la frontière, puis près de la première personne rencontrée, puis devant la porte de la ville, il répète la formule qui l'habilite, sa plainte et son exigence.

On ne voit pas, en tout cas, de meilleure justification à la singulière composition du récit.

---

<sup>1</sup> *Altitalisches Wörterbuch*, 1926, p. 507 ; cf. « Pater patratus quid significet », *Mnemosyne*, sér. II, 55 (1927), p. 391 : « Satzung ( : setzen), Vertrag. »

<sup>2</sup> Sur Θέμις, voir P. Chantraine, *Réflexions sur les noms des dieux helléniques*, *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 65-78.

<sup>3</sup> Denys, *l.c.*, quand les fétiaux font au Sénat leur rapport, ils disent : ὅτι πέπρακται πᾶν αὐτοῖς ὅσιον ἐκ τῶν ἱερῶν νόμων, καὶ εἰ (βούλοιντο) ψηφίζεσθαι πόλεμον, οὐδὲν ἔσται τὸ κώλυον ἀπὸ θεῶν.

<sup>4</sup> On ne dit pas *ius fetialium*, mais *fetiale* (cf. *carmen aruale*) ; le prêtre est donc (*sacerdos*) *fetialis* ; sa désignation n'est pas un substantif comme *flamen*, *pontifex*.

<sup>5</sup> Le mot grec fabriqué pour traduire *fétiales*, εἰρηνοδίκαι ne prouve naturellement rien en ce sens : dans l'impossibilité et de trouver dans leur vocabulaire et de composer un terme équivalent, coextensif au terme romain dont l'étymologie leur était obscure (on le dérivait parfois, d'ailleurs, de *foedus*, par jeu de consonance), les Grecs ont mis en valeur la mission qui, à leurs yeux ou de leur temps, était la plus remarquable.

<sup>6</sup> Les fétiaux sont attestés dans le Latium et hors du Latium.

<sup>7</sup> *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, 1948, ch. VII (« -tu et -ti en indo-iranien »), p. 87-95 ; VIII (« Les formes latines en -tus et en -tio », p. 96-104.

<sup>8</sup> E. Benveniste, *op. cit.*, p. 93, donne le signalement complet que voici : « Le principe de l'opposition réside en ce que -tu- caractérise toujours la notion comme destination, but, éventualité ; mais -ti- toujours comme accomplissement effectif. Par suite, -tu- dénote une valeur d'aptitude, -ti- d'actualité. Enfin, -tu- implique subjectivité, -ti- objectivité. »

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>10</sup> En sanscrit védique (où la moitié des exemples de *pítu* est au génitif), « la nourriture » ainsi désignée est même une fois personnifiée comme une divinité et comme digne de louanges (I 187, 1) : v. ci-dessous, p. 260-262. Au contraire, *pītí* (qui n'est jamais employé au génitif ; presque toujours au « datif d'intention » gouvernant un génitif ou même un accusatif tels que *sómasya* ou *mádhu*) n'est que « l'action de boire » et n'évolue vers

« boisson » que dans deux ou trois exemples sur plus de soixante-dix (une fois sûrement, IV 34, 5, mais au pluriel, ce qui change le problème).

11 Cf. lat. *-plex*, all. *-fach*, etc.

12 Le même chœur des prêtres est dit en *Vāl.*, 3, 4, et en X 67, 1, avec une autre image, « à sept têtes » ; pour la même raison, le dieu-prêtre Br̥haspati est dit en IV 50, 4, « à sept bouches ».

13 A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, II, 1883, p. 501.

14 Sur les tripartitions du monde, leurs variantes et leurs anomalies, voir A. Bergaigne, *op. cit.*, II, p. 114-156, notamment, sur *tridhātu*, p. 119 : ces pages restent l'étude la plus attentive sur le jeu des nombres dans le R̥gVeda.

15 C'est peut-être de telles représentations – protection « dans les trois mondes » – qu'est venue l'expression fréquente « protection *tridhātu* », avec le sens plus général, semble-t-il, de « protection très forte (multiple, totale) » ; cf. les bœufs *tridhātu*, simplement « grand butin », de VI 35, 2.

16 Sur *tridhātu*, v. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 54 ; XV, 1966, p. 35 (qui étend à l'extrême, même à III 56, 6, l'interprétation en adverbe : « les emplois adjectifs sont secondaires » ; contestable).

17 L. Renou, *Monographies sanskrites* ; II : *Le suffixe -tu- et la constitution des infinitifs*, 1937, p. 16 : « ... Les traductions « zum Schlürfen geeignet » Grassmann, « drinkable » Whitney § 116 *b*, « was noch zu schaffen » Ludwig, etc., ne semblent pas à retenir ». *Études védiques et pāṇinéennes*, V, 1959, p. 25 (« fondation »). – A. Bergaigne ne justifie pas la valeur qu'il donne à *dhātu*, *op. cit.*, III, 1883, p. 210, n. 1 : « la matière dont une chose est faite ». – C'est aussi le sens de « fondement, base », que paraît avoir le composé *vīdātū-* dans un passage corrompu de l'Avesta (*Vid.*, 13, 49 : à propos d'une maison – de maisons – qui *vīdātō* (loc. sg.) *hištanti* « tiennent ferme sur leur base » parce que l'habitant n'en écarte pas deux espèces de chien chères à Ahura Mazdāh.

18 Dans *Études védiques...*, V, p. 86, moins bien, « bien disposé » ; VII, 1960, p. 56 : « *sudhātu* (*kṣāyāya*) = *sukṣīti* ; formation imitée de *tridhātu* ».

19 Voir Karl F. Geldner, *Der Rig-Veda*, II (= *H.O.S.*, XXXIV), 1951, p. 194.

20

*yó bráhmaṇe sumatīm āyājāte  
vājasya sātaú paramāsya rāyāḥ  
sīkṣanta manyúm maghāvāno aryá  
urú kṣāyāya cakrire sudhātu.*

21 Comme les Aśvin (I 181, 1), comme Vāyu (VII 90, 3) sont *vásu-dhiti* « fondateurs de richesse ». Le datif *mitrá-dhitaye* (I 120, 9) signifie « pour fonder amitié », tandis que le participe passé (acc. n. pl., substantivement) *mitrá-dhitāni* (X 100, 4) désigne les pactes d'amitié conclus ou leurs clauses. Le locatif *nemá-dhitā* (I 72, 4 ; VI 33, 4 ; VII 27, 1 ; X 93, 13), mot à mot « dans l'acte de mettre en opposition », signifie « dans le combat ». L'obscur *vanádhiti* (I 121, 7), d'après K. Geldner, est la hache en tant que « Holzmacherin » qui prépare bien le bois à brûler du sacrifice (*suidhmā*), mais on traduisait antérieurement « couche de bois, assise de bois du feu sacrificiel », donnant à *-dhiti* un sens très voisin de celui de *dhātu*. L'avestique connaît en composition un substantif *-dāiti*, exactement superposable à l'italique *\*fēti-* ; la valeur en est bien « acte de poser », avec des orientations commandées par le premier terme : *aiwi-δāiti*, hapax, paraît signifier « acte d'appliquer, d'appuyer » ; *ni-δāiti* est « dépose, enlèvement » (de vêtements), *Vidēvdāt*, 6, 27 ou « acte de cacher », *Nirāngistān*, 67 ; mais il est clair que ces substantifs tirés de combinaisons préverbaux n'éclairent pas plus directement *\*fēti-* que, en latin même, *con-di-tio* (où c'est la préposition qui oriente le sens, comme dans gr. συνθήκη ; ; gotique *ga-deds* est également « action », d'après le sens pris par le verbe en germanique : « to do, tun »).

22 Le religieux Denys d'Halicarnasse, sans se douter qu'il emploie un mot grec apparenté à *fēialis*, dit fort bien (II 72) que, grâce à ce type de prêtres que ne connaissent pas les Grecs, les guerres des Romains ont toutes

bien fini : ἀπάντων γὰρ αὐτῶν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις εὐσεβεστάτας φανήσονται ποιησάμενοι καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα τοὺς θεοὺς ἐσχηκότες ἐν τοῖς κινδύνοις εὐμενεῖς.

23 Au début des hostilités, il n'y a pas double emploi mystique entre les actes du *ius fetiale*, qui légitiment la guerre et les auspices pris par le général, qui concernent son commandement.

24 *Rituels indo-européens à Rome*, p. 93-94 ; cf. *La Religion romaine archaïque*, P. 551-552.

25 *La Religion romaine archaïque*, p. 556-557.

26

*sá it kṣeti súdhita ókasi své  
tásmā ilā pinvate viśvadānīm  
tásmai víśaḥ svayám evā namante  
yásmín brahmā rājani pūrva éti*

Cf., à la strophe 9 : « Le *rājan* qui, au *brahmán* désireux d'aide, donne soulagement (*váriveras* « ampleur », contraire d'*ámhas* « resserrement, détresse »), celui-là, les dieux l'aident. » L. Renou, *Études védiques...* XV, 1966, p. 64-65 traduit : « Ce (roi-) là seul réside bien placé en sa demeure propre, pour lui l'offrande-liquide gonfle constamment, devant lui les tribus s'inclinent d'elles-mêmes, (ce) roi chez qui le porteur-de-Formules marche en tête. »

27 Je pense notamment, dans l'acte précis de la déclaration de guerre, à la *hasta ferrata aut sanguinea praeusta* que le fétial lance, devant trois témoins pubères, sur le territoire ennemi (J. Bayet me paraît avoir raison dans son interprétation du terme *sanguinea* : « Le rite du fétial et le cornouiller magique », *Mélanges de l'École Française de Rome*, 1935, p. 29-76) ; voir notamment F. Schwenn, *Der Krieg in der griechischen Religion*, I : *der heilige Speer*, *Archiv für Religionswissenschaft*, XX, 1920, p. 299-304 ; M. Cary et A.D. Nock, *Magic spears*, *The Class. Quart.*, XXI, 1927, p. 122-137.

28 *Op. cit.*, II, p. 418-419.

29 Situation comparable à celle de Mitra par rapport à Varuna dans quelques passages des hymnes et des Brāhmana.

30 L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XV, 1966, p. 35 traduit : « ... et qui seul a-porté-depuis-longtemps la terre et le ciel triplement, (bref) tous les êtres ».

31 Manu, les hommes. V. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 235.

32 *La Religion du Veda*, trad. V. Henry, 1903, p. 192-193. Sur tout ceci, voir mon article *Viṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne*, *Journal Asiatique*, CCXLI, 1953, p. 1-25, notamment p. 8-18 ; *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 210-212. L'interprétation de J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism*, 1954 (V : « Viṣṇu and Indra » ; VI : « Viṣṇu, Indra and the *vajra* » ; VII : « The three strides »), est incompatible avec la mienne, par la conception d'Indra, de Viṣṇu, et généralement des dieux védiques, par la manière aussi de traiter les structures religieuses ; je n'en conseille pas moins la lecture de ce livre érudit et agréable.

33 *Sákhe viṣṇo vitarām ví kramasva* : « fais tes trois pas » (Bergaigne). Proprement, « fais distributivement un (ou des) pas plus outre ».

34 Exactement : « Ciel, donne espace, pour la foudre, pour étayer. » Étayer quoi ? L'élan que doit prendre le lanceur de foudre ? Mais, dans le *R̥gVeda*, *vī-ska (m) bh-* signifie presque toujours étayer les deux mondes, ou une des parties du monde. C'est donc sans doute ici un datif d'intention : la victoire d'Indra sur *Vṛtra* étayera le monde, le ciel lui-même, auquel il s'adresse.

35 *Viṣṇu et les Marút...*, p. 12-14.

36 Geldner traduit « nach den Pflichten des Freundes », ce qui est bien improbable : le rapprochement du terme *dhárman* et du nom *mitrá* engage à reconnaître ici le dieu, comme dans l'expression analogue de V 81, 4, où Geldner traduit bien : Mitra.

37 Dans le Mahābhārata, Kṛṣṇa est l'incarnation et la transposition épique de Viṣṇu (*Mythe et Épopée*, I, p. 208-237) ; son rôle d'ambassadeur, de véritable fétial, à la veille de la guerre, à travers tout le cinquième chant (*Udyoga-Parvan*), devra être considéré à la lumière de la présente étude.

38 Tite-Live, I 32, 6-8 ; Denys d'Halicarnasse, II 72 : εἷς μὲν ἐκ τῶν εἰρηνοδικῶν, ὃν οἱ λοιποὶ προχειρίζονται, κεκοσμημένους ἐσθῆτι καὶ φορήμασιν ἱεροῖς, ἵνα διάδηλος ᾖ παρά τοὺς ἄλλους, εἰς τὴν τῶν ἀδικοῦντων παρεγίνετο πόλιν· ἐπιστὰς δὲ τοῖς ὁρίοις τὸν τε Δία καὶ τοὺς ἄλλους ἐπεκαλεῖτο θεοὺς μαρτυρόμενος, ὅτι δίκας αἰτῶν ἦκει παρὰ τῆς Ῥωμαίων πόλεως· ἔπειτ' ὁμόσας ὅτι πρὸς ἀδικοῦσαν ἔρχεται πόλιν, καὶ ἄρας τὰς μεγίστας εἰ ψεύδοιτ' ἐπαρασάμενος ἑαυτῷ τε καὶ τῇ Ῥώμῃ, τότε ἐντὸς ἦει τῶν ὄρων· ἔπειθ' ὅτῳ πρώτῳ περιτύχοι, τοῦτον ἐπιμαρτυράμενος, εἴτε τῶν ἀγροίκων εἴτε τῶν πολιτικῶν εἴη καὶ τὰς αὐτὰς προσθεὶς ἄρας πρὸς τὴν πόλιν ὄχου· κατὰ πρὶν εἰς τὴν πόλιν παρελθεῖν τὸν πυλωρὸν ἢ τὸν πρῶτον ἀπαντήσαντ' ἐν ταῖς πύλαις τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμαρτυράμενος εἰς τὴν ἀγορὰν προῆει· ἐκεῖ δὲ καταστὰς τοῖς ἐν τέλει περὶ ὧν 15κοι διελέγετο, πανταχῇ τοὺς θ' ὄρκους καὶ τὰς ἄρας προστιθείς.

39 Cette interprétation est confirmée par celle que donnent les Romains eux-mêmes de la scène rituelle d'entrée en campagne, où ce ne sont plus les prêtres, mais le général qui agit : il jette une lance sur le sol ennemi et, par ce geste, *prend mystiquement possession d'un emplacement* pour son camp (Servius II, *Comment. à l'Énéide*, IX 52 : *Varro in Caleno ita ait : duces cum primum hostilem agrum introituri erant, ominis causa prius hastam in eum agrum mittebant, ut castris locum caperent*). Les fétiaux n'ont pas à prendre une possession symbolique du territoire ennemi, mais à y préparer mystiquement les voies de l'armée qui viendra après eux.

40 *Mythe et Épopée*, 1968, p. 289, 435-436. Sur *Mil(e)*, v. Ch. Guyonvarc'h, *Ogam*, XIX, 1967, p. 265.

41 *Lebor gabála Érenn* (*Livre des conquêtes de l'Irlande*), éd. et trad. de R.A. Stewart Macalister († 1950), IV (= *Irish Texts Society*, XLI), 1941, p. 192-194 (trad. p. 193-195). V. ci-dessous p. 304 note.

42 *Lebor gabála...*, V(= *ITS*, XLIV), 1956, p. 10-20 (trad. p. 11-21) = § 379-384. Les trois rédactions successives R<sub>1</sub> R<sub>2</sub> R<sub>3</sub> sont disposées sur trois colonnes.

43 Pour la suite, les rédactions sont données successivement : R<sub>1</sub> = § 386-405, p. 30-44 (trad. p. 31-45) ; R<sub>2</sub> = § 409-424, P. 48-62 (trad. p. 49-63) ; R<sub>3</sub> = § 433-448, P. 70-86 (trad. p. 71-87).

44 Sur ce nom, que R. Thurneysen interprétait « Geburt des Klagesanges », Ch. Guyonvarc'h a rectifié en « Naissance du chant », *Ogam*, XIII, 1961, p. 448-449.

45 *Celtic Heritage, Ancient Tradition in Ireland and Wales*, 1961, p. 96-100.

46 « Je suis le vent sur la mer, | Je suis la vague de l'océan, | Je suis le grondement de la mer, | Je suis le taureau des sept combats, | Je suis le vautour sur la roche, | Je suis la goutte de rosée, | Je suis la plus belle des fleurs, | Je suis le sanglier hardi, | Je suis le saumon dans l'étang, | Je suis le lac sur la plaine », etc. (d'après Macalister).

47 (*im*) *acallsat* « ils eurent colloque avec ».

48 P. 34 (§ 390, R<sub>1</sub>) : *Más do gabáil hÉrenn táncabair, ntr bo chóir in sén i táncabair. – Is dó écin...* Dans R<sub>2</sub>, p. 52 (§ 412) la rencontre des trois reines est très résumée, moins dans R<sub>3</sub>, p. 76-78 (§ 438-439).

49 P. 36 (§ 392) : *Bid é bas prímainn dí.*

50 P. 36 (§ 393) : *Fuighliset fri Maccu Míled, co mbad leo ind inis co cend tri tráth, fri telcud, no fri tinól catha, no fri giallad.* R<sub>2</sub>, p. 52 (§ 413) ; R<sub>3</sub>, p. 78 (§ 440).

51 *Ibid.* : *Doberam, ar Mac Cuill mac Cearmada, amail adbera Amairgein bar mbreitheam féin díb ; dóib dá ruga gúbreath bidh marb linde.*

52 *Ibid.* : *Beir in breath, a Amairgein, bar Éber Dond. —Atberaim, ol Amairgein ; leaghar dóibh in indsi. — Cia leth noragam ? ol Éber. — Tar nói tondaib amach, ol Amairgein. Ocus is í sin hét breth rugadh an Éirinn...*

53 R<sub>1</sub>, p. 38-44 (§ 395-405) contient surtout un dénombrement de personnages ; à la fin du § 397, il est dit que les Fils de Míl redébarquent à Inber Colptha, mais la guerre et la victoire sont escamotées. Dans R<sub>2</sub>, p. 60-62 (§ 421), il est dit que les trois rois et les trois reines meurent dans la bataille. R<sub>3</sub>, p. 86 (§ 446-448) parle brièvement du débarquement, de la bataille de Tailltiu, de la déroute des Tuatha Dé Danann et de la mort des trois rois et des trois reines.

## *Augur*

*Des trois principaux types de prêtres romains, l'un, flāmen, porte un nom très archaïque, de forme neutre, qui est certainement identique à celui du brahmán védique, président et médecin du sacrifice, et personnification quelque peu hiératique du bráhman neutre (\*bhlag(s) men, racine obscure). Le second, pontifex, par son nom (« faiseur de pont », et plutôt sans doute de « chemin »), par l'ampleur et la liberté relative de son action, rappelle l'adhvaryú védique, le prêtre le plus actif (adhvará, nom imagé de la « liturgie », comme « chemin », cf. ádhvan « chemin ») : le brahmán et l'adhvaryú avec le hótar ou « récitant », spécialité qui n'a pas de correspondance à Rome, forment l'essentiel de l'équipe nécessaire à la célébration de tout sacrifice, et leur rapport, mutatis mutandis, rappelle celui du flamen et du pontifex<sup>1</sup>.*

*Le troisième type sacerdotal romain, l'augur, qui porte également un nom de forme neutre, est propre à Rome, où le traitement des « signes divins » a reçu dans la religion une importance égale à celle des offrandes. L'Inde contribue néanmoins à préciser la conception qui soutient l'augur et l'augurium et qui, à un moment décisif de l'histoire, fera d'Augustus le nom du premier maître de la République<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> V. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 550-559.

<sup>2</sup> Cet exposé a été publié dans la *Revue des Études Latines*, XXXV, 1957, p. 126-151. Je le reproduis presque sans changement.

1. Le substantif *augur* a été d'abord un inanimé, dont témoigne, dans un fragment d'Accius, le pluriel archaïque *augura* ; employé au genre animé, il a fourni le nom du spécialiste qui prenait ou faisait les *augura*. La flexion d'*augur*, qui, comme il est fréquent en latin, résulte certainement de multiples actions uniformisantes, recouvre celle d'un autre inanimé aisément analysable, *fulgur-fulguris* « éclair » (cf. *fulgeo*), et rappelle celle de *rōbur-rōboris* « force ». Mais on n'est pas d'accord sur le point de départ, l'étendue et l'ordre des retouches.

Ou bien l'on admet qu'il faut partir d'une flexion *\*augusaugeris* (ancien *\*augos-augeses*, coïncidant avec : i.-ir. *\*auṣsauṣas*). Le vocalisme *u* généralisé du suffixe, au lieu de l'*e* de *generis* ou de l'*o* de *corporis*, pourrait être dû à l'influence de l'*u* de la syllabe radicale (présent aussi dans *fulguris*<sup>1</sup>), et le nominatif en *-ur*, au lieu de *-us*, proviendrait de l'analogie des cas obliques, comme les nominatifs en *-or* de *honor* (à côté de *honos*), en *-er* de *mulier*. *Augur*, *fulgur* représenteraient ainsi l'amorce d'un type de déclinaison qui ne se serait pas développé. Cette interprétation, qui reste la plus probable, a pour elle d'expliquer le plus économiquement l'adjectif *augus-tus*, parallèle à *onus-tus* ; elle est aussi favorisée par l'existence, pour l'autre substantif du groupe, du doublet *fulgus* (cf. *rōbus* à côté de *rōbur* et dans *rōbus-tus*), par la trace conservée chez Priscien d'une autre normalisation à partir des cas obliques à *e* conservé (*auger*, *augeratus*<sup>2</sup>) et par le parallélisme de la flexion animée *arbor* (*arbōs*)-*arboris* (et *arbus-tum*).

Ou bien l'on admet que le *r* est ancien, au moins au nominatif, et que, primitivement, coexistaient sans différence de sens un thème en *s*, *\*augos* (conservé dans *augus-tus* et peut-être dans les cas obliques *augur-is*, etc.) et un thème en *r*, *\*augōr* (de *\*aug-or* ou de *\*aug-r* [cf. les nominatifs-accusatifs en *-men*, de *\*-mṇ*]) devenu en tout cas normalement *augur* comme 3 sg. déponent-passif *\*-to-r*, *\*dōnom*, *\*genos*, etc., sont devenus *-tur*, *donum*, *genus*, etc.). Cette explication a pour elle l'existence, en avestique (gāthique et non-gāthique) et en védique, de tels doublets : type gāth. et non-gāth. *avah* ~ gāth. *avar* « aide », ou type véd. *uṣás* ~ *uṣṛ*, *uṣar* (-*búdh*) « aurore », etc. Il est remarquable que, dans le mot correspondant à *augur*, l'avestique a justement les deux formes : gāth. *aogah*, gāth. et non-gāth. *aojah* ~ non-gāth. *aogar* « force ».

Pour l'interprétation sémantique, cette hésitation est heureusement sans conséquence<sup>3</sup> : dans les couples indo-iraniens allégués par la seconde interprétation, les formes en *r* ont rigoureusement la même valeur que les formes en *s*. Au sein du

genre des substantifs en *r*, trop vaste pour être homogène, elles constituent une espèce à part, qui ne semble pas comporter volontiers l'alternance *r* ~ *n*<sup>4</sup> ou, ce qui revient au même, n'apparaissent guère qu'au nominatif-accusatif, et là même sont moins fréquentes que les formes équivalentes en *s*<sup>5</sup>. Elles attestent plutôt une ancienne alternance *s* ~ *r*, qui s'exprime plus largement et plus systématiquement dans le mécanisme bien connu qui associe à beaucoup de substantifs inanimés en *-as* un adjectif en *-ra* : véd. *cét-as* ~ *cit-rá*, *śáv-as* ~ *śū-rá*, *ój-as* ~ *ug-rá*, etc.<sup>6</sup>. Dans tous ces cas, c'est la forme en *-as* qui donne le ton, qui commande la nuance de sens des deux mots.

2. En gros, le substantif indo-iranien correspondant à *augur* ainsi analysé, véd. *ójas*, gāth. *aogah* et *aojah*, non-gāth. *aojah* et *aogar*, signifie « force physique ». L'examen des emplois permet, cependant, de préciser cette traduction (§§ 11-14). Mais deux faits qui dominent tout doivent d'abord être énoncés.

a) En indo-iranien, *\*auj-as* ne s'appuie plus sur une racine vivante : la racine indo-européenne *\*aug-* (état I) a été perdue, remplacée principalement par *vṛdh-* (véd. *várdhati*, avest. *varədaiti*) « augmenter, croître », et il ne paraît pas qu'un rapport étymologique ait été perçu, en védique, entre *ójas* et le verbe tiré de l'état II de la même racine élargi en *s*, *vakṣ-* (*ukṣ-*).

b) Véd. *ójas* et, avec les changements dus à la réforme zoroastrienne, avest. *aojah*, etc., appartiennent strictement au vocabulaire de la « deuxième fonction », de la fonction de force physique, principalement, mais non uniquement guerrière. Ce dernier point, récemment contesté, est établi par des statistiques dont voici les résultats (§§ 4-10)<sup>7</sup>.

3. Considérons d'abord les dieux à propos desquels le mot est employé. Sur les 166 exemples d'*ójas* dans le R̥gVeda, 94 concernent directement et seulement le dieu le plus représentatif du « deuxième niveau », Indra, et 5 concernent Indra associé à un autre dieu ; de plus, d'Indra seul, il est dit quelquefois qu'il est « né de l'*ójas* ». A la bande des guerriers célestes dont Indra est le chef, aux Marut, reviennent 16 exemples. S'il est question de l'*ójas* de Viṣṇu (VIII 12, 27 ; X 113, 2), c'est, les deux fois, en tant qu'auxiliaire d'Indra dans des exploits. Un poète ne mentionne l'*ójas* du vent (*Vāl.*, 2, 8) que pour dire que les chevaux d'Indra le surpassent ; l'*ójas* du soleil est cité 2 fois, dont une comme terme de comparaison pour l'*ójas* d'Indra (VIII 99, 3). Il est parlé 6 fois de l'*ójas* de démons ou d'ennemis : les 6 fois, ce sont des adversaires d'Indra, vaincus par Indra, nommément désignés<sup>8</sup>.

La liste des autres dieux qui bénéficient du concept d'*ójas* est significative par ce qu'elle contient et plus encore par ce qu'elle ne contient pas : ce sont Manyu, la

Fureur personnifiée (3 exemples dans les 2 hymnes qui lui sont adressés, X 83, 1 et 4 ; 84,2), Brahmaṇaspati (4 ex.) et sa variante Bṛhaspati (1 ex.), Agni (3 ex.), la Terre (1 ex.) et le couple Ciel-Terre (1 ex.), Savitr̥ (1 ex.), les dieux en général (4 ex.). Enfin, les 13 ex. de l'*ójas* de Soma (tous à l'instrumental) se trouvent dans le IX<sup>e</sup> livre, où, on le sait, la Liqueur personnifiée reçoit systématiquement et indistinctement les attributs des autres dieux.

Ainsi : *a)* sauf la Terre – présentée, d'ailleurs, par un texte dans une épreuve de force, en tant qu'elle maintient ferme par son *ójas* les arbres sous l'orage (V 84, 3), et, dans l'autre texte, conjointement avec le Ciel, priée de donner à l'homme l'*ójas* (I 160, 5) – aucune déesse n'est citée pour son *ójas*. Sont également absents les dieux canoniques du « troisième niveau », les jumeaux Asvin<sup>9</sup>, et aussi les dieux artisans, Tvaṣṭṛ et les Rbhu.

*b)* Il n'est pas non plus question de l'*ójas* des dieux du « premier niveau », des Āditya ou dieux souverains ; le mot ne concerne jamais Varuna seul, mais seulement le couple Indra-Varuna (trois fois dans le même hymne : VII 82, 2. 3. 6 ; IV 41, 4), et le contexte montre que, comme il arrive souvent dans ces associations, une spécialité d'un des deux membres du couple, ici d'Indra, a été rhétoriquement étendue au couple entier.

L'examen des composés (presque tous adjectifs) dont *ójas* forme le second terme confirme cette statistique : sur 23 exemples, 14 concernent Indra, 1 Indra-Varuna, 1 la foudre d'Indra, 3 les Marut, 1 Manyu ; les trois autres concernent Agni (en tant que « taureau »), les taureaux du vent, une plante médicinale. L'adjectif *ójas-vat* « pourvu d'*ójas* » est employé une seule fois (VIII 65, 5), à côté de *marút-vat*, pour qualifier Indra<sup>10</sup>.

4. Considérons maintenant les effets de l'*ójas*. Sur les 166 emplois du mot, 100 présentent l'*ójas* comme une qualité reconnue à un dieu (notamment celle qui marque le comportement, l'allure des Marut) ou acquise par un dieu, ou encore demandée à un dieu par les hommes, sans que le contexte précise l'effet ou la destination de cette qualité. Les autres passages sont circonstanciés.

43 se réfèrent directement au combat ou sont dans un contexte guerrier ; ils concernent alors Indra (24), Indra-Varuna (1), les Marut (3), Manyu (1), les démons ou ennemis (6), Agni (1), Brahmaṇaspati (3), Soma (1), le char (1) et le tambour (1) de guerre, la bataille des chars (1). De même, 11 des 23 exemples d'adjectifs en *-ójas* sont directement rapportés au combat.

21 concernent des travaux cosmiques ou formidables, qui, d'ailleurs, supposent parfois des combats : ainsi la Terre empêchant, par *ójas*, les arbres de se déraciner

sous l'orage (V 84, 3), le Soleil déployant son *ójas* inébranlable pour que l'homme voie (X 170, 3), Brahmaṇaspati faisant jaillir par *ójas* le flot de la source à laquelle boivent tous ceux qui voient le soleil (II 24, 4), les dieux étayant le ciel et la terre et faisant couler les eaux par leur *ójas* (X 65, 4. 7), Viṣṇu arpentant le monde en trois pas par son *ójas* (VIII 12, 27) ; sans doute faut-il ranger dans cette section les prêtres étalant avec *ójas* un barhis (jonchée de gazon sacré) capable de recevoir mille personnes, c'est-à-dire mille dieux (I 188, 4), et le fleuve Indus surpassant tous les autres fleuves par son *ójas* (X 75, 1). Les divinités typiques du second niveau, Indra et les Marut, figurent ici pour une bonne part : par *ójas*, les Marut remuent même l'inamovible (I 85, 4), font jaillir la source en frappant la roche dure (*ibid.*, 7), traversent l'océan (I 19, 8), dégagent la voie du soleil (VIII 7, 8) ; mettant en œuvre son *ójas*, Indra a lié les choses fortes et coupé les ailes des montagnes (IV 19, 4) ou, par son *ójas*, fixé les montagnes ambulantes (II 17, 5) ; son *ójas* s'embrase quand il roule les deux mondes comme une peau (VIII 6, 5) ; par son *ójas* il a mis le support du ciel et de la terre dans ses assises (I 56, 6) et étayé le ciel (X 153, 3), il abat les arbres comme un bûcheron (I 130, 4), aiguise sa foudre (VIII 70, 5 ; X 153, 4), gagne les courses mythiques (X 49, 7) ; Indra et Varuna ont ouvert les écluses des eaux par leur *ójas* (VII 82, 3), Indra et Agni ont rempli la grande atmosphère de leur *ójas* (X 65, 2).

5. On chercherait vainement dans tout l'hymnaire l'indication que l'*ójas* soit orienté vers la fécondité. Le seul cas qu'on ait allégué dit le contraire, présente cette orientation comme un virement condamnable, un détournement : en X 95, 11, la nymphe Urvaśī reproche au roi Purūravas, son inconsolable amant, d'avoir « mis en elle » (c'est-à-dire d'avoir consacré à son amour pour elle, à son désir d'elle) l'*ójas* qui était destiné « à protéger », *gopīthyāya* (c'est-à-dire à faire son métier de roi guerrier). Si, une fois, une herbe est dite posséder un *ójas* éminent (*údojas*), cette propriété n'est pas de l'ordre de la fécondité : il s'agit d'une herbe médicinale, véritable arme de guerre, qui vaut au prêtre qui l'utilise les qualifications de « tueur de démons », « bannisseur de maladies » (X 97, 7). Si la nourriture, divinisée et invoquée, est dite la puissante mainteneuse d'une grande chose qui elle-même a de l'*ójas* [construction de K. Geldner], le poète précise aussitôt que c'est par cet *ójas* que Trita a démembré Vṛtra (I 187, 1). Dans les strophes, citées plus haut, qui attribuent la libération des eaux à l'*ójas*, l'*ójas* du dieu libérateur n'est pas proprement fécondant, mais lui permet seulement l'exploit ou l'effort qui libère les eaux fécondantes. L'*ójas* de l'Indus (X 75, 1) fait clairement allusion au puissant débit du fleuve, non aux aspects

« troisième fonction » des eaux, de même que l'*ójas* des eaux (VI 47, 27) est mis sur le même plan que la foudre d'Indra et le char de guerre.

6. L'*ójas* n'est pas davantage une force intellectuelle, agissant par décisions souveraines dans le cadre de l'Ordre (*ṛtá*) ou par magie (*māyā*), c'est-à-dire n'est orienté par aucune nuance vers la « première fonction ». L'*ójas* peut venir à bout de la *māyā* ou la *māyā* de l'*ójas*, ou les deux (dans le cas d'Indra), se joindre pour procurer plus sûrement la victoire, mais on ne rencontre pas d'expression telle que « l'*ójas* de la *māyā* » : les deux domaines sont différents. Il n'y a pas non plus d'« *ójas* du *ṛtá* ». Il a été constaté plus haut que les Āditya, collectivement, ne se voient jamais appliquer la notion d'*ójas* et que Varuṇa ne la comporte qu'associé à Indra, par extension au couple d'une qualité propre à Indra. Quand les deux dieux sont non plus associés et comme confondus, mais, au contraire, distingués et même opposés selon leurs rôles propres, l'*ójas* est alors réservé différentiellement à Indra. Ainsi en IV 42, 5, un de ces hymnes bien intéressants qui rappellent les *Hárbarðsljóð* scandinaves, où les deux dieux, faisant assaut de vantardise, étalent chacun ses avantages, Varuna se prévaut de sa royauté (*rāṣṭrām*, *rājāmi*, str. 1 ; *rājā*, str. 2), de sa qualité d'*ásura* primordial (str. 2), de ses actions cosmiques fondées sur le *ṛtá* (le mot revient trois fois à la str. 4) ; en riposte (str. 5), Indra se glorifie d'être invoqué par les hommes quand ils vont au combat, *samáraṇa*, de provoquer la bataille, *ājí*, et de soulever la poussière, lui qui est *abhibhūtiójas* « possédant un *ójas* dominant », d'être, enfin, irrésistible à toute puissance divine et, quand il s'enivre de soma, de jeter les deux mondes dans la peur. Dans sa réponse (str. 7), Varuna concède et traduit en clair : « Tous les êtres le savent..., on te connaît pour celui qui brise les *vrtrāṇi*..., celui qui fait couler les eaux captives. » Ce débat découvre bien le « niveau fonctionnel » et la destination de l'*ójas*.

7. Dans le combat même, et généralement dans l'activité d'Indra, l'*ójas* n'est pas une « force psychique ». Il est abusif d'arguer ici des trois passages où un adjectif « psychique » (*dhṛṣṇú* « hardi ») est appliqué à l'*ójas* d'Indra ou des Marut<sup>11</sup> : cette association ne saurait prévaloir contre tout le reste des emplois du mot et s'explique assez par un mouvement poétique qui, au lieu de juxtaposer simplement deux propriétés différentes mais complémentaires du dieu, l'une psychique et l'autre physique, exprime l'une des deux par une épithète de l'autre ; d'ailleurs, d'autres passages des hymnes, plus analytiques, distinguent clairement et intentionnellement les deux plans sur lesquels se situent *ójas* et *dhṛṣṇú*<sup>12</sup>.

Aussi le siège d'élection de l'*ójas*, on l'a souvent noté, est-il l'organe double des bras (*bāhū*) : le soma exaltant est depuis longtemps placé comme puissance (*sáhas*) et comme *ójas* dans les deux bras d'Indra (II 36, 5) ; la puissance (*sáhas*), l'*ójas* et le *bála* (autre variété de force physique) des Marut sont différentiellement dans leurs bras, tandis que leur « vertu » (*nṛmṇā*) est dans leur tête, leurs lances sur leurs épaules, leurs armes dans leurs chars (V 57, 6) ; la foudre de métal est l'arme propre (*nímiśla*) d'Indra et la plus grande partie de son *ójas* (*bhūyisṭham ójas*) est dans ses bras (VIII 96, 3) ; c'est par l'*ójas* de ses bras qu'Indra a brisé les 99 citadelles et, *vṛtrahán*, tué le dragon (VIII 93, 2). D'une façon générale, Indra est *bāhúojas* (X III, 6) comme le sont les Marut (VIII 20, 6) et – s'agissant alors des quatre membres – les « taureaux du vent » (I 135, 9). Cette localisation, qui, naturellement, n'exclut pas l'*ójas* des autres parties du corps (cf. VII 91, 4, le *táras* et l'*ójas* du corps entier), en précise du moins le plus utile réceptacle.

Il résulte des statistiques et remarques des §§ 4-6 que les poètes du R̥gVeda comprennent *ójas*, dans le genre « force », comme une espèce purement physique et, dans cette espèce même, comme une variété tournée vers l'action extérieure, cinématique, volontaire et consciente, et non pas vers les processus internes, organiques, automatiques et inconscients de la génération ou de la maturation.

8. L'AtharvaVeda, le « Véda magique », fait d'*ójas* un usage autrement orienté, mais dont le principe est le même. Dans la plupart des passages, le concept est lié à des opérations d'attaque ou de défense magiques ; beaucoup (19 sur 53 au total<sup>13</sup>, dont 8 sont communs au R̥g et à l'AtharvaVeda) sont en rapport avec des amulettes, des talismans, des drogues destinés à écarter soit les ennemis, les rivaux, les envieux, les sorciers, soit toutes sortes de maux, y compris les maladies, considérées comme d'origine démoniaque ; ou bien c'est l'amulette qui est dite posséder l'*ójas* ou bien elle est destinée à le donner ou à le transmettre à l'homme (l'*ójas* figurant alors presque toujours dans des énumérations disparates de qualités). Il est clair que cet office n'est qu'une spécification du sens rgvédique : pour ces assauts et résistances visibles ou invisibles, le talisman ou l'homme qui l'utilise a besoin d'être « chargé », d'avoir fait provision de vigueur au même titre qu'Indra pour ses batailles contre les démons<sup>14</sup>.

Les usages rgvédiques, d'ailleurs, apparaissent aussi dans l'AtharvaVeda : soit que ces incantations concernent directement la bataille et la victoire (III 1, 6 ; 19, 2 ; IV 36, 1 ; VIII 8, 12 et 13 ; X 10, 11 et 13), soit qu'il s'agisse de travaux mythiques « herculéens » (VII 25, 1 ; cf. l'obscur I 12, 1). Pour la localisation de l'*ójas* dans une partie du corps, l'AtharvaVeda ne fournit qu'un témoignage, où il ne s'agit pas des

bras, mais des cuisses, c'est-à-dire encore de fractions de membres qui valent par leur puissance massive : XIX 60, 2 demande « l'*ójas* dans mes cuisses, la rapidité dans mes mollets, la stabilité dans mes pieds ».

La destination du recueil fait aussi, à la différence du R̥gVeda, que la majorité des exemples d'*ójas* ne concerne pas un dieu ou des dieux. Mais, quand tel est le cas, comme dans le R̥gVeda, il s'agit surtout d'Indra ou d'êtres mis en rapport avec lui (IV 24, 5 ; IX 4, 8 ; X 5, 1-6 ; cf. I 35, 3 ; XI 10, 11 ; XIX 37, 2) ou des Marut (III 1, 6). En regard de ce groupe, Agni n'apparaît qu'une fois, prié pour une liste de dons où l'*ójas* est comme noyé (XIX 37, 1), ainsi que Kāma, le Désir ou la Passion, personnifié et appelé « le fort (*ugrá*), triomphant dans les combats » (XIX 52, 2 ; cf. en IX 2, 3, Kāma qualifié d'*ugrá* en tant que destructeur d'ennemis).

Quant aux dieux canoniques du premier et du troisième niveau, de la souveraineté et de la fécondité, le bilan est celui-ci : Varuna n'a son *ójas* mentionné qu'une fois (VII 25, 1), associé à celui de Viṣṇu, pour le grand travail de force qu'est l'établissement des espaces. Les Asvin apparaissent dans deux contextes, mais, dans l'un, ils ne sont priés de donner un « *ójas* de la nature d'Indra (*indriyá*) » qu'en association, justement, avec Indra (*indreṇa*) (XIX 42, 4) et, dans l'autre (IX 1, 17 ; c'est le *madhusūkta*, l'hymne adressé à leur puissant « fouet d'hydromel » et récité pendant l'agniṣṭoma, lors du mélange du lait et du soma), ils sont priés de maintenir chez le suppliant beaucoup de choses, *vārcas téjas bálam ójas* – une des listes où *ójas* est souvent engagé et où il perd, naturellement, de sa précision (« splendor, brilliancy, strength and force » : Whitney-Lanman).

Plus généralement, il n'y a pas de rapport entre *ójas* et la fécondité : AV, VII 90, 1, insère en tête d'un charme contre la virilité d'un ennemi les premiers vers de R̥V, VIII 40, 6, où Indra est seulement prié de déjouer l'*ójas* du *dāsá*, du barbare démoniaque ; cette utilisation par à-peu-près n'autorise certainement pas à établir une équation « *ójas* = puissance sexuelle ». Si, en IV 19, 8, Indra est prié de mettre l'*ójas* dans une certaine plante, cette plante n'est pas considérée dans son aspect végétal, végétatif ; elle est une arme, un talisman contre les ennemis. En I 35, hymne destiné à charger un talisman, quand la str. 3 dit que « nous maintenons en lui l'éclat et la lumière, l'*ójas* et le *bála* (autre variété de force physique) des eaux, les *vīriāṇi* des arbres des forêts, comme, dans Indra, les puissances d'Indra », il est clair qu'*ójas*, ainsi que *bála* et *vīría*, est orienté vers la force, non vers la fécondité, fait allusion au débit massif des eaux comme *vīriāṇi* à la fermeté des grands arbres

sauvages : la strophe précédente ne précisait-elle pas que « ni démons ni Piśāca ne vainquent [ce talisman], car il est l'*ójas* premier-né des dieux<sup>15</sup> » ?

9. Une dernière enquête statistique serait utile, si elle était possible : nous savons à quels dieux le concept d'*ójas* est rapporté préférentiellement, nous savons à quoi sert ou aboutit l'*ójas* ; nous voudrions savoir d'où il vient. Mais, sur ce point, l'observation est décevante : il n'y a pas de théorie de l'origine de l'*ójas*, non plus que d'aucune qualité, les représentations contradictoires coexistant ou alternant suivant les intentions ou besoins momentanés des poètes.

En III 32, 9, on lit : « Ni les jours, ô Indra, ni les journées, ni les mois et les automnes ne font obstacle à ton *ójas* », et, sans parler des strophes qui le désignent comme « fils de l'*ójas* », une (I 52, 12) de celles qui disent qu'Indra a fait de la terre le contrepoids de son *ójas* commence par appeler le dieu *svábhūtiojas* « qui possède l'*ójas* par sa propre nature ».

D'autre part, le concept d'*ójas*, l'*ójas* d'Indra, est entraîné dans le vaste mécanisme qui, entre autres choses, justifie le sacrifice et, généralement, le culte : sans sacrifice à Indra, sans soma, sans louange, il n'y a plus d'*ójas* pour Indra, donc plus d'exploit ; pas plus qu'aucune des expressions de la force d'Indra, *ójas* n'échappe à l'attraction, si bien étudiée par A. Bergaigne<sup>16</sup>, de cette racine *vr̥dh-* « augmenter » que l'indo-iranien a substituée à l'indo-européen *\*aug-* dont véd. *ójas*, av. *aojah* (etc.), avec leur adjectif, sont les seuls dérivés survivants, ou encore de la racine synonyme *vakṣ-*. Mais on doit souligner que ces liaisons de *vakṣ-* ou *vr̥dh-* avec *ójas* ne sont pas spécialement fréquentes, ne caractérisent pas différentiellement ce nom et que, dans la plupart, *ójas* se trouve à l'instrumental, l'expression signifiant « croître par le moyen de l'*ójas* ».

Nous n'avons pas à choisir entre ces représentations incompatibles : déclaré congénital quand cela contribue à la louange d'Indra, l'*ójas* n'en a pas moins une origine quand le poète veut exalter, comme étant cette origine, le soma sacrificiel ou les compagnons mythiques d'Indra.

10. Pour désigner la force physique répondant à la définition donnée à la fin du § 8, la langue védique dispose d'un grand nombre de mots qui, en droit, ne sont pas équivalents. Certes, naturels en poésie, il y a des chevauchements et des transferts de sens, et plusieurs de ces mots se trouvent volontiers rapprochés dans des accumulations rhétoriques où la nuance propre de chacun s'estompe. Néanmoins, les textes sont assez abondants pour que quelques passages au moins mettent en valeur cette nuance propre.

Pour ne pas parler de *ūrj*, *iṣ*, *váyas* même, où transparaît souvent encore le substrat, alimentaire ou autre, de la force ; pour ne pas retenir non plus les mots qui impliquent, plus ou moins marqués, des éléments psychologiques, comme *nṛmṇá*, *śúṣma*, *śávas*, on pensera ici à des mots tels que *vīría*, *vṣṣṇya*, *paúṁsya*, proprement « qualité d'homme, de taureau, de mâle », ou aux dérivés de la racine *tav-* « être fort, être capable de », principalement *táviṣṭ*, ou encore à *bála* « force du corps, des bras, etc. », mot d'avenir, mais qui, dans le R̥gVeda, paraît surtout au X<sup>e</sup> et au I<sup>er</sup> livre (7 et 4 exemples sur 17<sup>17</sup> ; de même, 5 exemples sur 8 de ses dérivés et composés). Il n'est pas du dessein du présent exposé d'étudier chacun de ces mots. Je noterai seulement quelques différences qui suffisent à manifester l'originalité de *ójas*. Deux faits extérieurs, d'abord :

a) Tous les mots qui viennent d'être énumérés sont beaucoup moins fréquents que *ójas* ; le plus employé, *vīría*, ne l'est que 74 fois, soit sensiblement deux fois moins que *ójas* (166 exemples).

b) Alors que *ójas* est à peine usité au pluriel (2 exemples, et, dans les deux, le pluriel s'explique sans doute par contagion du sujet à l'objet : I 80, 15, *les dieux ont mis en Indra les ójas* – les leurs ; VII 56, 6, *les Marut sont forts par les ójas* – les leurs encore) et n'a pas d'autre nuance au pluriel qu'au singulier, le pluriel de la plupart des autres mots est proportionnellement fréquent (*vīría* : 27 fois sur 74 ; *paúṁsya* : 19 sur 46 ; *vṣṣṇya* : 8 sur 29 ; *táviṣṭ* : 21 sur 39 ; sauf *bála* : seulement 3 sur 17) et, pour les trois premiers, présente assez souvent la valeur d'actes accomplis par la force, d'exploits ; pour *vīría*, notamment, ce sens, plus rare au singulier, domine au pluriel (19 exemples sur 27).

Ces différences suggèrent : a) que *ójas*, de par sa nuance, a des occasions d'emploi plus fréquentes ; b) qu'il est plus général et, par suite, moins près d'une réalisation concrète que ses quasi-synonymes, moins près de se transformer en action.

11. Cette impression se confirme et se précise si l'on prend garde à l'indication unanime d'un certain nombre de passages où la construction grammaticale, avec les rapports logiques qu'elle suppose, semble indiquer que *ójas* est, en effet, moins près de l'action ou des instruments de l'action que d'autres noms de la force.

IV 17, 3 : Indra a fendu (*bhid-*) la montagne en lançant (*iṣ-*) son foudre avec (ou par) son *śávas*, manifestant (*āvis-kr*), victorieux, son *ójas*.

V 33, 6 : Il faut, ô Indra, te ravitailler (« remplir, nourrir » : *pr̥kṣ-*) l'*ójas*, quand l'immortel (c'est-à-dire toi) fait en dansant (*nṛt-*) ses exploits (*nṛmṇāni*)<sup>18</sup>.

De même, sans qu'il y ait en regard d'*ójas* un autre nom de la force, mais seulement la description d'un exploit :

IV 19, 4 : (Indra) a contraint (*ubh-*) les choses fortes (ou forteresses, *dṛḷhā*), déployant (« convoquant », *vaś-*) son *ójas*, il a coupé (*bhid-*) les ailes des montagnes.

VIII 6, 5 (d'Indra) : son *ójas* brilla (*twiṣ-*) quand il roula (*sam-vṛt-*) les deux mondes, comme une peau.

X 84, 2 (à Manyu) : en mesurant (*mā-*) ton *ójas*, disperse (*vi-nud-*) les (ennemis) méprisants !

Dans tous ces exemples, l'action à relater donne lieu à deux propositions, avec deux verbes (ou un verbe et un participe) ; dans une des deux propositions, l'action forte ou victorieuse est mentionnée crûment, par un verbe directement en rapport avec elle (fendre, tuer, disperser, etc.), dans l'autre, non ; et c'est dans cette autre, régulièrement, qu'est mentionné l'*ójas* qui sert à l'exploit. On comparera encore, le rapport logique ressortant non de la construction grammaticale, mais de l'ordre des propositions juxtaposées :

VIII 75, 10 : les peuples, ô dieu Agni, chantent hommage (*nāmas... gṛ-*) à ton *ójas* : (en conséquence) écrase (*ardaya*) l'ennemi par tes offensives (*āmaiḥ*).

Ces passages sont, certes, peu nombreux, mais ce sont tous les textes utilisables dans ce problème. Il n'y en a aucun, on le voit, qui suggère un rapport inverse : des deux propositions jointes, jamais *ójas* n'est dans la proposition descriptive, immédiatement violente. Ce rapport se comprend si l'*ójas* est plutôt une réserve, un stock de force, préalable et entretenu, où le héros ou l'agent puise la force particulière nécessaire à tel exploit ou à tel travail ; quelque chose, en langage moderne, comme le parc de munitions derrière la batterie, ou « le plein d'essence », fait à la station, qui permet ensuite la performance du moteur. Le commentateur des Vedas, Sāyana, sentait une nuance de ce genre, à en juger par quelques notes très fines :

X 153, 2, dit qu'Indra est né du *bála*, du *sáhas* et de l'*ójas*. *Sáhas* « pouvoir de vaincre » se distingue immédiatement, et le problème se réduit à marquer la différence des deux autres mots, qui désignent la force. Sāyana dit que le *bála* est la force *vṛtrādivadhahetubhūtam* « qui cause (permet, assure...) le meurtre de Vṛtra, etc. », et l'*ójas* est *balahetu hṛdayagataṁ dhairyam* « la fermeté, logée dans le cœur, qui cause (procure...) le *bála* ».

VII 82, 2, dit à Indra-Varuna qu'en eux les dieux ont rassemblé l'*ójas*, ont rassemblé le *bála*. Sāyana commente *ójas* : *samajojayan śarīradārḍhyāya tadāhetubhūtaṁ tad oja ity ucyate* « *ójas* is the condition underlying physical strength of firmness » (Gonda).

X 83, 1, dit que *sáhas* et *ójas* prospèrent dans l'homme qui honore Manyu. Sāyana explique *sáhas* par *balam vāhyam* « external strength » (plutôt : « force extériorisée ») et *ójas* par *śārīram balam* « corporeal strength, or perhaps strength belonging to, connected with, being in one's own person without as such being applied to external objects » (Gonda)<sup>19</sup>.

12. En tant que réserve de force, condition générale et préalable des manifestations particulières de la force, *ójas* est, plus qu'aucune expression de cette force, examiné, précisé par appréciations quantitatives<sup>20</sup>. Je ne parle pas des épithètes vagues (« grand », « abondant ») qui lui sont communes avec tous les autres substantifs du groupe, mais d'expressions qui lui sont spéciales : 5 fois il est dit que, en accomplissant ou pour accomplir un exploit ou un travail, ou pour obtenir un résultat, ou contre un ennemi, un personnage divin « mesure son *ójas* » (II 17, 2 ; IV 41, 4 ; V 31, 7 ; VII 82, 6 ; X 84, 2) ; en dernière analyse, l'expression vaut probablement « déployer son *ójas* », mais cette affinité pour la racine *mā*, propre à *ójas*, est d'autant plus significative qu'un dérivé bien intéressant de la même racine, *pratimāna* « contrepoids », sur 14 exemples dans le R̥gVeda, est mis 4 fois en rapport avec l'*ójas* d'Indra ou d'un démon très puissant, et jamais avec aucune autre désignation de la force : I 52, 12 (à Indra) : « Tu as fait de la terre le contrepoids de ton *ójas* » ; I 102, 8 (à Indra) : « le triple contrepoids de ton *ójas*, les trois terres, les trois ciels lumineux... » ; *ibid.*, 6 : « Indra, par son *ójas*, rend un contrepoids impossible » ; VIII 96, 17 (à Indra) : « Tu as frappé hardiment avec la foudre, ô fulgurant, cet *ójas* sans contrepoids (*apratimānā*) (du démon Śuṣṇa). » Cela suggère une force qui n'est, certes, pas détournée de l'action, mais qui n'y est pas encore, ou pas nécessairement engagée ; plutôt une provision pour l'action future.

Dans le même ordre d'idées, en I 165, 10, Indra dit que son *ójas* doit être suffisant (*vibhū*) quelle que soit l'action que médite son audace. Enfin, une autre expression, spéciale à *ójas* (et à Indra) donne une indication différente, mais du même ordre. 7 fois Indra (et 1 fois Soma, au IX<sup>e</sup> livre, par appropriation de l'expression indraïque) est qualifié *īśāna ójasā*, c'est-à-dire « ayant puissance ou maîtrise ou capacité (« de tout » en VIII 17, 9 et IX 101, 5 ; « de beaucoup » en VIII 32, 14) par son *ójas* ». La racine *īś-* n'implique pas action violente, ni acquisition, mais possession ou domination tranquille, droit reconnu, privilège stable : comme il est naturel, c'est l'*ójas*, durable, lui aussi, et non, par exemple, le *bāla*, qui assure au dieu cette possession<sup>21</sup>.

13. La nuance d'*ójas* déterminée au § 12, à savoir réserve de force, « le plein de force » fait en vue de l'action, mais encore en deçà de l'action où il se dépensera,

justifie la formation du mot par le suffixe *-as* à partir d'une racine signifiant « augmenter ». Dès les temps indo-européens, en effet, il existait une catégorie de substantifs inanimés, tirés d'une racine par le suffixe *\*-es*, et qui désignaient – soit encore abstrait, soit concret – le résultat stabilisé, capitalisé, de l'action et parfois, par une sorte d'intégration, le résultat total d'actions répétées. Le cas le plus remarquable est véd. *śráv-as*, gr. κλέεF-ος : dérivé de la racine *śru-*, κλυ- « entendre », ce mot ne signifie pas « audition », mais « gloire » acquise, durable, *ákṣitam śrávas*, ὄφθιτον κλέος. Le grec offre un grand nombre d'exemples, que M. Pierre Chantraine a finement étudiés<sup>22</sup> : ἔπ-ος n'est ni la voix ni le langage, mais la parole dite, lâchée, matérialisée (πτερόεντα ἔπεα), μέρ-ος n'est pas le partage, mais la part constituée, τέκ-ος n'est pas l'enfantement, mais l'enfant né, etc. Les langues indo-iraniennes anciennes sont proportionnellement moins riches en dérivés de ce type, mais en contiennent cependant beaucoup : sk. *śáv-as* « force héroïque », de *śvā-*, *sū-* « enfler » (cf. gr. κνέω) ; sk. *páy-as*, av. *pay-ah* « lait », de *pay-* « engraisser, se gonfler » ; sk. *véd-as* « propriété, bien possédé », de *vid-* « trouver », etc.<sup>23</sup>.

De la même manière, dès l'indo-européen, un dérivé *\*aug-es-* de la racine *\*aug-* « augmenter » pouvait avoir le sens de « résultat acquis et concret de l'augmentation ou des augmentations », c'est-à-dire le « plein » de telle ou telle variété de force ou de moyens suivant l'être considéré ou l'œuvre envisagée. L'acte d'augmenter était bien étymologiquement supposé, mais dans le passé, comme ayant épuisé jusqu'au maximum ses possibilités, alors que le substantif dérivé était orienté vers l'avenir, comme une disponibilité parfaite, apte à se dépenser. Dans l'indo-iranien, où le verbe s'est perdu et où le substantif dérivé a été attaché à l'idéologie de la deuxième fonction (force physique, action guerrière), *\*auj-as* a pris, naturellement, le sens précis et limité que nous avons déterminé : « le plein de ce qui conditionne l'acte du champion ou du combattant, le plein de *force musculaire* ».

14. Une valeur préhistorique précise de ce genre attribuée à un thème inanimé *\*auges-* rend compte de plusieurs aspects importants du groupe latin *augur*, *augustus*, *augurium*, (*in*) *augur are*<sup>24</sup>. Mais deux remarques préliminaires, symétriques de celles qui ont ouvert l'étude du mot indo-iranien (§ 2), sont indispensables :

a) L'usage latin a des chances d'être plus archaïque, plus conservateur que l'usage indo-iranien, puisque le lien de ce groupe de mots avec le verbe *aug-eo* – *auxi* est resté conscient à Rome<sup>25</sup>, et puisqu'un coup d'œil sur les faits suffit à montrer que ce groupe n'est ni uniquement, ni même particulièrement lié à la « deuxième

fonction », à la force physique et guerrière, comme c'est le cas chez les Indo-Iraniens, mais, au contraire, s'applique à des zones très diverses de l'intérêt humain.

b) En revanche, l'usage latin risque aussi d'avoir été gauchi par des caractères propres au « champ idéologique » de Rome. D'abord, les Romains n'ont plus de mythologie ; leur théologie, les personnalités mêmes de leurs dieux sont réduites à d'abstraites définitions et toute l'attention est reportée sur les actes cultuels : il est donc naturel que ce soit dans le culte plutôt que dans des représentations que nous ayons à observer le groupe de *augur*, quelque chose de mythologique, affinité, d'ailleurs, plutôt que nature, ne survivant que dans certains emplois de l'adjectif *augustus*. D'autre part, dans l'organisation du culte lui-même, nous devons tenir compte d'un trait que la recherche comparative a plusieurs fois rencontré et dont M. Lucien Gerschel a donné la meilleure définition dans une étude consacrée justement à certaines structures augurales<sup>26</sup> : les Romains n'ont, certes, jamais renoncé à diriger à leur gré les puissances sacrées, les volontés divines, à créer par le culte les situations souhaitées, mais, au moins à l'époque historique et sans doute bien longtemps avant, leur audace et leur liberté en cette matière étaient compensées et limitées par un sens aigu de l'autonomie divine. Il s'agissait moins pour eux, dans bien des cas, d'influer sur la décision d'un dieu que de s'informer de la décision déjà prise : d'où l'extrême importance, à laquelle l'Inde védique, sûre de l'efficacité du sacrifice, n'offre rien de comparable, des *auspicia* à côté des *sacra*<sup>27</sup>, de la consultation des dieux à côté des offrandes faites aux dieux. Or, plus que dans aucune autre, dans une section de l'idéologie sacrée comme celle de l'\**augus* que l'analogie védique nous conduit à supposer, relative, donc, à un « plein » conditionnant l'action à venir, mais encore non manifesté, non directement et objectivement vérifiable, les deux directions du souci religieux ne pouvaient manquer d'interférer, de s'imbriquer, quitte à construire des équilibres conceptuels instables basculant tantôt vers un pôle, tantôt vers l'autre. Le Romain archaïque souhaitait sûrement fournir l'\**augus*, « le plein », à tous les mécanismes naturels ou sociaux qui l'intéressaient, et des techniques sacrées étaient sûrement affectées à ce service ; seulement, en même temps, il savait que cet \**augus* ne dépendait pas surtout de lui, mais de la volonté, des intentions préalables, des plans particuliers ou généraux des dieux, et, en conséquence, d'autres techniques sacrées, ou les mêmes autrement orientées ou interprétées, devaient servir à découvrir si les dieux avaient mis ou consentaient à mettre « le plein », condition du succès, là où les hommes le souhaitaient. D'où dans les dérivés d'\**augus*, une ambiguïté qui, pour la plupart s'est simplifiée au profit de la seconde valeur : bien que certaines actions augurales, sur lesquelles nous sommes malheureusement à peine renseignés (par exemple, les *uernisera auguria*)<sup>28</sup>,

paraissent à de bons esprits garder encore valeur opératoire, dans son ensemble, l'art augural est une technique de consultation, non d'influence. Cette évolution a décalé le sens du latin \**augus* par rapport à l'*ójas* védique, par exemple : les *augura*<sup>29</sup> sont les signes du « plein de force » au lieu qu'*ójas* est ce plein lui-même. Mais on voit aisément que, sous réserve de la réduction d'*ójas* à la deuxième fonction, le « plein de force » a, dans les deux cas, les mêmes caractères.

15. Cicéron faisait partie du collège des augures. Il était donc renseigné de première main, et il est probable qu'il utilise non seulement de vieilles formules, mais des divisions authentiques dans le statut qu'il donne à ce collège en forme de loi fictive (*De legibus*, II 20). Regell a analysé le texte en ses cinq parties constitutives : la définition générale, les *inaugurationes*, les *auspicia*, les *templa*, les effets et sanctions. Pour préciser la nature de l'\**augus*, l'état de la documentation fait que ce sont les *inaugurationes* qui offrent le plus de prise. Elles s'appliquent à trois choses – « die drei Rechtsbegriffen der *inauguratio* », dit G. Wissowa – qui se distribuent, dans l'ordre 1, 3, 2, sur le cadre archaïque indo-européen des trois fonctions de souveraineté religieuse, de force guerrière et de fécondité. Le texte synthétique de Cicéron est : *sacerdotes <et> uineta uirgultaque et salutem populi auguranto*. La première variété est sûrement l'*inauguratio* des plus hauts prêtres de l'État, *flamines maiores* et *rex sacrorum*, et des *augures* eux-mêmes. La seconde, qui contient un résumé allitérant de la végétation connu par ailleurs, ne peut être que l'*augurium canarium* relatif aux moissons, et sans doute les *uernisera auguria*. Quant à la troisième, l'*augurium salutis*, bien que l'objet précis en soit discuté<sup>30</sup>, il a certainement rapport à la guerre (Cicéron, *De diuinatione*, I 105 : *Tibi Appius Claudius augur consuli nuntiauit, addubitato salutis augurio, bellum domesticum triste ac turbulentum fore*).

Or, les trois variétés ont un mécanisme commun : l'intervention des augures se situe entre le moment où la matière première ou l'organe du service attendu est déjà formé et le moment où cette matière première ou cet organe réalisent le service attendu. Cela est évident pour l'*inauguratio* des prêtres : les flamines ont déjà été « pris » et les augures « cooptés », c'est-à-dire les uns et les autres créés, quand intervient l'acte augural, et, d'autre part, ce n'est qu'après cet acte qu'ils peuvent tenir leur office de prêtres. De la même manière, il est dit de l'*augurium canarium* (Pline, *H.N.*, XVIII 14) : *ita est in commentariis pontificum : augurio canario agendo dies constituentur* (1<sup>o</sup>) *priusquam frumenta uaginis exeant*, (2<sup>o</sup>) *nec antequam in uaginas perueniant*<sup>31</sup>. Quant à l'*augurium salutis*, d'une part il présupposait l'existence de l'armée en tant que telle et, d'autre part, il ne pouvait se célébrer qu'un jour où cette armée n'était pas engagée dans un des « temps » décisifs du

mécanisme guerrier, exactement un jour où une armée ne partait pas en guerre, ou ne se déployait pas face à l'ennemi, ou ne combattait pas<sup>32</sup>. Ce parallélisme suggère que, dans les trois cas, l'acte augural avait pour objet soit anciennement de mettre, soit plus tard de reconnaître que les dieux avaient mis, dans le prêtre, dans les céréales ou dans l'armée préalablement constitués, non pas, comme on dit parfois, une « augmentation » qui aurait pu être insuffisante et qu'il aurait fallu renouveler, mais, d'un coup, toute la force, « le plein » de force sacrée, germinative ou militaire qui leur était indispensable soit pour desservir en permanence et sans autre intervention un culte efficace, soit pour arriver au terme de leur maturité, soit pour assurer le salut de Rome par la défaite ou l'intimidation de l'ennemi<sup>33</sup>.

On voit que l'\**augur* tel que le précisent soit les circonstances (pour les *sacerdotes*), soit les conditions explicitement formulées (pour les *uineta uīrgultaque* et pour la *salus populi*) de l' (*in*) *auguratio*, contient bien la même nuance que l'*ójas* d'Indra ou des autres combattants védiques. Les différences ne sont, comme il a été dit au début du § 14, que : 1° dans l'étendue du champ d'application de la notion (où Rome paraît conservatrice) ; 2° dans la distinction de l'être et du signe (où Rome a sûrement innové).

16. Le passage d'*augur* de là valeur inanimée à l'animée, la valeur inanimée se reportant sur le dérivé *augurium*, est parallèle à celui de *flamen*.

L'analogie du *bráhmaṇ* (neutre) védique, tel que Louis Renou a commencé de l'éclairer, l'analyse aussi des fonctions et du statut du premier des flamines majeurs, ont conduit à traduire le préhistorique \**flamen* (neutre) : « corrélation mystique, assurant des possibilités d'action des premiers sur les seconds, entre certains termes visibles et certains termes invisibles du monde » ; le *flamen* (masculin), comme le *brahmán* (masculin) védique, est l'homme sacré en qui s'incarnent (par les règles symboliques de son statut) les termes visibles d'un groupe de telles corrélations et qui (par son comportement, par sa présence même autant que par le culte) agit sur les termes invisibles correspondants<sup>34</sup>.

De même, l'\**augur* (neutre) était le « plein de force » nécessaire pour que les moyens ou organes essentiels des diverses zones de l'intérêt humain remplissent avec succès leur service. L'*augur* (masculin) est le prêtre qui, primitivement, possédait en lui, incarnait ce « plein de force » et le communiquait à ces moyens ou organes, mais qui, par la suite, en vertu de l'évolution de l'esprit romain, s'informe plutôt auprès des dieux de la présence ou de l'absence de ce « plein de force » qui dépend surtout d'eux.

Un tel homme, dans les plus anciens temps, ne pouvait être qu'un « doué », et la légende qui associe la reconnaissance du don augural du fameux Attus Navius à la

découverte d'une grappe de raisin extraordinairement plantureuse souligne bien le lien entre ce type de « don » et le « plein de force<sup>35</sup> ». D'autre part, si l'on songe au rôle vivifiant du chef dans beaucoup de sociétés archaïques, on comprend les rapports particuliers, bien connus, du *rex* et de l'*augur*, dont M. Jean Gagé, dans un de ces beaux articles d'avant-guerre qui font si vivement regretter qu'il ait changé ses procédés d'analyse et ses principes d'explication, a donné, pour le cas typique de Romulus, une exacte formule<sup>36</sup> : « Il suffit de parcourir le *De divinatione* ou tous les récits anciens du règne de Romulus, en particulier celui de Tite-Live contemporain d'Auguste, pour s'assurer que le fondateur était doté, suivant la tradition, d'un pouvoir augural presque miraculeux, principe de tous ses succès, et dépassant de beaucoup les attributions d'un prêtre. »

17. La valeur proposée pour \**augus* n'éclaire pas moins l'adjectif *augustus*, que les Romains ont réservé à la zone de la première fonction, au sacré proprement dit et à la souveraineté, par une restriction comparable à celle qui a limité l'*ójas* védique à la zone de la deuxième. Des textes et des gloses bien connus<sup>37</sup> posent ou suggèrent qu'*augustus* est quasi synonyme d'*auguratus* (*rite dicatus, augurato* ou *augurio consecratus*), qu'il fait référence, comme ces participes, au résultat d'une opération religieuse. Le fait est, cependant, que, en dehors et en dépit de ces déclarations didactiques, ce n'est pas ainsi que le mot est employé. Dans un des plus vieux textes qui contiennent le mot, dans le vers fameux d'Ennius, *augusto augurio postquam inclita condita Roma est*, c'est l'*augurium* lui-même qui est, par nature, *augustus*, chargé d'\**augus*. Conférée à Octave, la qualification d'*Augustus* n'a présupposé, requis aucune opération religieuse, augurale ou autre : elle a été plutôt la constatation d'un fait, elle a authentifié la présence en Octave d'une qualité, quelle que fût la source de cette qualité. Les *augusta et sancta simulacra* dont parle Cicéron, et surtout l'emploi assez fréquent d'*augustus* pour qualifier des êtres surnaturels, et, enfin, la structure morphologique même de l'adjectif (cf. *modes-tus, hones-tus, funes-tus, angus-tus, venustus* et tant d'autres signifiant uniformément : « qui possède telle ou telle qualité<sup>38</sup> ») orientent dans la même direction. Serait donc proprement *augustus* l'être ou la chose de première fonction possédant, sans que soit considérée l'origine (le plus souvent, certes, une collation rituelle) de cette possession, le « plein de force sacrée » qui lui permet immédiatement, sans autre préparation, de faire le service attendu ou espéré<sup>39</sup> ; et très tôt, de même que *maiestas*, mot qui signalait proprement un rang, un rapport de préséance<sup>40</sup>, a noté aussi le comportement physique et moral et le prestige social correspondant à cette préséance, de même *augustus* s'est chargé, si l'on peut dire, des conséquences de sa définition et a évolué

vers une valeur prestigieuse et vague déjà proche de celle que nous ressentons dans le français « auguste ».

18. La fable grecque conserve peut-être, dans un dérivé, la trace d'un \*αὔγος qui, au niveau de la « troisième fonction » comme i.-ir. \*aujas au niveau de la seconde et l'\*augus- d'*augustus* au niveau de la première, désignerait la plénitude de moyens (ici économiques) : \*αὔγος est, en effet, supposé par le nom propre légendaire Αὐγείας comme σθένος<sup>41</sup> explique Σθενείας. Or, « Augias », avant de donner à Héraclès, par l'extraordinaire encombrement de ses étables, l'occasion d'un de ses plus célèbres Travaux, est un homme comblé, miraculeusement opulent : « Personne n'eût dit, n'eût imaginé, conte la XXV<sup>e</sup> idylle du recueil théocritéen<sup>42</sup>, que tant de bétail pût appartenir à un seul homme, ou même aux dix plus grands éleveurs d'entre les rois. C'était le Soleil qui à son fils avait accordé ce don exceptionnel d'être plus riche en troupeaux que tous les hommes et qui, en personne, constamment, jusqu'au bout, lui faisait prospérer toutes ses bêtes : aucune des maladies, en effet, qui détruisent l'œuvre des pasteurs ne vint attaquer ses étables, et ses vaches cornues se faisaient d'année en année plus nombreuses et plus belles, car toutes avaient des portées sans mesure et produisaient des femelles... » Et la suite à l'avenant. Les enfants qu'on connaît à cet opulentissime prince ont, d'ailleurs, des noms en ἄγα-, qui rappellent le même concept, orientés seulement vers les deux autres niveaux fonctionnels : son fils, le prince Ἀγασθένης (B, 624), et sa fille, la magicienne Ἀγαμήδης (K, 740).

---

1 Il est remarquable que les inanimés *murmur* « bruit » (expressif), *guttur* « gosier » (suffixe obscur), *sulpur* « soufre » (formation obscure), les animés *furfur* « son » (obscur), *turtur* « tourterelle » (expressif), *uultur* « vautour » (suffixe obscur) ont aussi *u* dans la syllabe radicale : la fréquence de cette particularité dans les noms en *-ur*, *-uris* rend moins probable que le *u* suffixal des cas obliques provienne de celui du nominatif.

2 *Grammatici Latini*, II 27, 17 : « *antiqui auger et augeratus pro augur et auguratus dicebant* ». Cet *augeratus* est formé exactement comme *operari*, *uenerari*, *Angerona*, etc., à partir de *opus-operis*, *uenus-ueneris*, \**angus-angeris* (attesté par *angustus*), etc. Lucrèce, IV 190, a de même, de *fulgur*, l'ablatif *fulgere*.

3 Une troisième interprétation a été inspirée par des faits hittites : *aug-u-r* et *fulg-u-r* seraient l'élargissement en *r* d'un thème en *u*, le *r* serait seul ancien dans toute la flexion et le *s* de *augustus* serait secondaire. Cette explication est moins plausible : on ne signale dans aucune langue indo-européenne un élargissement en *u* de la racine \**aug-*.

4 Les rares exceptions sont des cas spéciaux ou douteux : à côté d'avest. *zafar*/<sub>h</sub> « gueule », on a bien *-zafah*, mais uniquement en fin de composé (*θri.zafd*), et l'on sait que les substantifs changent parfois de flexion en cette position ; avest. *rāzah* « ordre, mesure », à côté de *rāzar* - *rāšn-*, est-il certain ?

5 *avarə* n'est attesté qu'une fois dans une gāthā, à l'accusatif sans verbe, au sens de « A l'aide ! », et dans deux noms propres ; *avah* paraît plus de trente fois (en gāthique et en non-gāthique). Non-gāth. *aogar* n'est employé qu'une fois, gāth. *aogah*, gāth. et non-gāth. *aojah* plus de vingt. En védique, la prédominance de *uśás* sur *usf*,

*uṣar-* est écrasante. Le rapport n'est inverse que pour l'autre nom avestique de la « force physique » : *gāth. zavaḥ* (1 exemple), non-*gāth. zāvar* (une douzaine d'exemples ; pas de forme en *n*).

6 Les comparatifs et superlatifs associés à ces adjectifs sont, d'ailleurs, du type *ōjīyas* et *ōjīṣṭha*, *śaviṣṭha*, *cētiṣṭha*.

7 Je ne discuterai pas ici le livre de J. Gonda, *Ancient-Indian ojas, Latin \*augos and the Indo-European nouns in -es-/os-*, 1952 : cet auteur et moi-même sommes séparés non seulement sur la conception des faits religieux, mais sur la manière d'établir et de lire les statistiques. Nos lecteurs communs reconnaîtront au passage la réfutation de quelques exégèses, mais je ne citerai nommément l'auteur que sur les points où nous nous trouvons d'accord. On peut consulter le compte rendu qu'a fait de ce livre A. Minard, *Bulletin de la Société de Linguistique*, LI, 2, 1955, p. 31-32.

8 I 121, 10 (*Śuṣṇa*) ; III 32, 3 (« l'ennemi ») ; VIII 40, 6 (*Dāsa*) ; X 8, 9 (le Tricéphale) ; 54, 1 (les *Dāsa*) ; 116, 6 (l'ennemi).

9 Ce qui les caractérise est tout autre chose : ils sont *dasrá* (*dāns-as* ~ *dasrá*, comme *ōj-as* ~ *ug-rā*) « d'une habileté technique merveilleuse ».

10 Un des deux exemples de *ōjo-dā* est en rapport avec un dieu : il s'agit de l'ivresse d'Indra, « donneuse de force » (VIII 81, 17). Il est parlé une fois de l'*ōjmán* des Eaux, comme objet d'hommage, mais sur le même plan que de la foudre d'Indra et du char de guerre.

11 Dans le composé *dhṛṣṇuōjas* en VIII 70, 3 (d'Indra), II, 34, 1 (des Marut) ; analytiquement *dhṛṣṇu ōjaḥ* en III 36, 4 (d'Indra).

12 I 53, 7 (à Indra) : « Tu cherches combat sur combat avec audace (*dhṛṣṇuyā*), tu détruis ville sur ville avec force (*ōjasā*) » ; 1 165, 10 (Indra parle) : « Que ma force (*ōjas*), à moi seul, soit suffisante, quelque exploit que je médite avec audace (*dadhṛṣvān*) d'accomplir. »

13 A quoi il faut ajouter le dérivé *ōjasvat* (2 ex.), des composés dont *ōjas* est le second terme (4 ex., dont 2 sont aussi dans le RgVeda) et le synonyme *ōjmán* (3 ex., dont 1 est aussi dans le RgVeda).

14 Une seule illustration : en VIII 5, 4 et 16, une amulette qui « écarte les méprisants » et qui « vainc tout » est dite par deux fois *ōjasvat* – épithète qui, dans le RgVeda, n'apparaît qu'une fois, à côté de *marútvat*, pour qualifier Indra, VIII 76, 5.

15 Pour l'adjectif *ugrá* (comparatif *ōjīyas*, superlatif *ōjīṣṭha*), l'enseignement de la statistique est de même sens : au simple, sur 90 exemples du RgVeda où il est appliqué au singulier à des dieux, il concerne 82 fois Indra directement, 4 fois Rudra ; au pluriel, il est appliqué uniquement aux Marut. Cependant, l'adjectif est employé plus largement que le substantif (et c'est bien naturel : qu'on pense à nos expressions « une forte pente », « à une forte majorité », « c'est un peu fort », etc.) ; ainsi, au duel, sur 9 exemples (dont 4 appliqués à Indra joint à une autre divinité), 1 concerne Mitra-Varuna, 4 les Aśvin, alors que le substantif *ōjas* est étranger à ces couples. Encore faut-il regarder de près : Mitra-Varuna ne sont appelés *ugrā* (V 63, 3) que parce qu'ils sont aussi, en tant que chefs, *vṛṣaṇā* « les deux taureaux », une image entraînant l'autre ; sur les 4 exemples concernant les Aśvin, aucun ne présente ces deux divinités dans leur office de « troisième fonction » (médecins, rajeunisseurs, etc.) : 2 sont dans des comparaisons obscures, purs jeux de rhétorique et de phonétique (X 106, 4 et 7) ; dans un troisième (I 157, 6), l'épithète *ugrā* est dans une prière pour obtenir la puissance, *kṣatrá*, et, dans le quatrième, ils sont dit *ugrā* à cause de leur résistance à la fatigue ; de même, le souverain mineur Bhaga n'est qualifié *ugrá* (VII 41, 2) qu'en tant que « vainqueur le matin », et le dieu généralement pastoral Pūṣan (VI 53, 4) qu'en tant qu'il disperse les ennemis et ouvre le chemin pour le butin. La richesse, *rayí*, demandée à Soma (IX 97, 21) et à Indra (X 47, 3) est bien qualifiée *ugrá*, mais, les deux fois, cette richesse est spécifiée « richesse en hommes », « richesse en hommes braves et en fils » (avec des épithètes, remarque justement K. Geldner, qui ne conviennent proprement qu'à ceux-ci) ; le *rayí* qualifié *ōjīṣṭha* et demandé à Soma (IX 101, 9) est précisé aussitôt : « la richesse très forte, par laquelle puissions-nous vaincre ! ». L'unique passage (VII 34, 10) où Varuna est dit *ugrá* ne présente le dieu que comme surveillant avec ses mille yeux le cours des rivières : quelque interprétation qu'on donne à ce trait isolé, on ne peut y voir la preuve qu'*ugrá* appartienne de droit à la fonction de souveraineté.

Dans l'AtharvaVeda, l'emploi de *ugrá*, en dehors de sa zone propre, est plus fréquent ; encore, s'il est question en XIII 1, de *ṛtám ugrám*, cette expression frappante qui attribue la force physique à l'Ordre du monde figure-t-elle dans la liste rhétorique des puissances (la Vérité, l'Austérité, le Sacrifice, etc.) qui soutiennent la terre : œuvre de force, s'il en est. En II 33, 9, VIII 29, 5 et en X 126, 5, où Rudra est dit *ugrá*, le contexte (« avec des membres puissants » ; « seul il porte dans sa main une arme pointue » ; « avec les Marut ») prouve que nous sommes bien dans la « deuxième fonction » et « pourvu de force physique » reste la meilleure traduction ; rien n'engage à comprendre « possessed of a marvellous and impressive power ».

16 *La Religion védique*, III, 1883, p. 236-239.

17 Au contraire, dans l'AtharvaVeda, *bála* – mot d'origine probablement vulgaire, avec *l* – (55 exemples et 17 de composés ou dérivés) est déjà plus fréquent que *ójas* (53 exemples et 11 de composés ou dérivés) ; *táviṣī* ne paraît pas ; *vīría* a 39 exemples.

18 Cf. III 32, 3 : En incantant (*arc-*) ton *ójas*, ô Indra, les Marut ont augmenté (*vṛdh-*) ta fureur héroïque (*śúsma*) et ta force (*táviṣī*). Pour *vṛdh-*, voir § 9.

19 La valeur védique de « réserve générale de force » explique au mieux le sens précis qu'a pris *ójas* dans les théories médicales et que décrit bien J. Gonda, *op. cit.*, p. 44-46 : « ... D'après les experts indiens, le corps humain est formé de sept constituants essentiels, à savoir *rasa* (le liquide primaire), *raktā* (le sang), *māṃsa* (la chair), *medas* (la graisse), *asthi* (l'os), *majjā* (la moelle), *śukra* (le sperme). La quintessence de ces sept éléments est appelée *ójas*... *L'ójas* est situé dans le cœur, d'où les veines principales le transportent à travers tout le corps. Il est le porteur de la fonction vitale et constitue le fondement sur lequel repose la préservation de tout le corps. » E. Benveniste, *Vṛtra* et *Vṛθragna*, 1934, p. 7, a noté, pour avest. *aojah* et son quasi-synonyme *zāvar*, une nuance identique à celle que nous venons de déterminer pour véd. *ójas* : « *aojah-* et *zāvar-* sont deux noms de la 'force', mais de la force naturellement infuse dans les membres, non de celle que le corps déploie dans l'action guerrière : on verra que celle-ci se désigne exclusivement par le masculin *ama-*. »

20 Outre les expressions citées dans le texte, en I 39, 10, l'*ójas* et le *śávas* (« force héroïque ») des Marut sont dits *ásāmi* « non pas à moitié, complets », épithète qui n'est appliquée à aucun des autres noms de la force.

21 Les données avestiques confirment les données védiques (rapport spécial d'*aojah* et des bras : *Yašt* X, 23, 25, 75 ; XIII, 136 ; *Yasna*, 57, 33 ; cf. *mašyānaṃ uyrānaṃ aojišta* pour caractériser différenciellement un personnage de deuxième fonction dans *Yašt* XIX, 38 ; association fréquente d'*aojah* et de *nar*, nom de l'homme en tant que support de la deuxième fonction ; etc.), mais il faut tenir compte des caractères nouveaux de l'idéologie zoroastrienne (v. ci-dessous, p. 193-207) : *a*) les trois fonctions indo-iraniennes ont été repensées dans le cadre et suivant les nécessités du monothéisme moralisant ; *b*) dans cette réforme, la fonction la plus vivement et profondément retouchée a été la seconde ; *c*) la vraie guerre, la seule légitime, pour le zoroastrien, est la lutte généralisée, physique et morale, du bien contre le mal ; *d*) des Entités personnifiées ont remplacé les dieux fonctionnels dans les Gāthā, et c'est l'Entité Xšaθra « Puissance » qui, au second niveau, a remplacé Indra ; *e*) dans les textes non-gāthiques, où des noms de dieux ont été réintroduits, la fonction guerrière a pour principaux représentants (Indra étant irrémédiablement rejeté dans le monde démoniaque) Miθra et, au service de Miθra, Vərəθraγna, et les anciens auxiliaires principaux d'Indra (les Marut védiques) ont été transposés dans les Fravaši : v. « Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne », *Journal Asiatique*, CCXLII, 1953, p. 1-25. C'est donc à Xšaθra, à Miθra, à Vərəθraγna, aux Fravaši que s'attachent principalement *aojah* et son adjectif *uγra*.

22 *La Formation des noms en grec ancien*, 1933, chap. XL, p. 414-432 ; v. notamment, p. 418 (et p. 23-24), les claires distinctions entre ἡ εὐχη et τὸ εὖχος, ὁ ἔλεγχος et τὸ ἔλεγχος, ἡ βλάβη et τὸ βλάβος.

23 V. ci-dessous, p. 250.

24 On dispose maintenant du livre bien informé, de P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augur ale*, I, 1960. Sur le mot vénète *augar*, v. M. Lejeune, *Collection Latomus* LXX, 1964 (= *Hommages à Jean Bayet*), p. 389, n. 31 [p. 390].

25 V. ci-dessous, p. 99, n. 1.

26 « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journal de Psychologie*, 1952, p. 56-57 ; à propos des têtes-présages (hiérarchisées) que les Romains disaient avoir été trouvées sur les sites des futurs temples de Jupiter O.M. (homme) et de la Junon carthaginoise (cheval, bœuf), et des simulacres de têtes (homme, cheval, bœuf, mouton bouc) que les ritualistes védiques commandaient de murer dans la base de l'autel du feu en construction : « L'action religieuse essentielle qui confère puissance et sécurité et qui constitue la voie normale en pareille matière, c'est, dans l'Inde, le sacrifice, tandis que, à Rome, c'est ce qu'on pourrait appeler d'un terme 'para-juridique', l'homologation des présages... La série de têtes qui propitie la construction projetée, les Romains se contentent d'en constater la présence, et c'est sur cette présence effective qu'ils fondent une technique augurale. Les Indiens, par contre, confiants dans les rites sacrificiels, insèrent dans leur construction ces têtes qui sont celles des victimes. Ainsi, la conception romaine est de construire en un lieu déjà propitié, et cette propitiation préexistante est en quelque sorte un précédent en même temps qu'une garantie des dieux : elle est la base de départ de la discipline augurale. Les Indiens, inversement, effectuent de leur propre chef la propitiation du lieu, propitiation qui est alors le point d'aboutissement, l'heureux résultat, d'un rite sacrificiel correctement mené. »

27 *Auspicia* et *sacra* sont les deux grandes divisions, exhaustives, de la religion : Cicéron, *De la nature des dieux*, III 2, 5.

28 Pour l'*augurium canarium* assimilé peut-être hâtivement au *canarium sacrificium*, v. ci-dessous, p. 98, n. 1.

29 *Augur*, à l'inanimé, a disparu devant *augurium* qui, d'abord, devait désigner proprement l'acte d'*augurare*, de mettre l'*\*augus* ou d'en révéler la présence dans un être vivant ou une chose.

30 Qu'il s'agisse de la santé (ὕγεια) de Rome est invraisemblable, étant donné les conditions, toutes militaires, posées à l'*augurium salutis* : c'est un faux sens provenant de l'assimilation certaine, mais tardive, de *Salus* et de la déesse grecque Ὑγία. *Salus* a un sens beaucoup plus vaste (*salus populi suprema lex*, etc.), qui doit toujours être précisé par le contexte. D'ailleurs, Dion Cassius, 37, 24, notre source la plus explicite, après avoir commis ce faux sens, rend plus correctement *salus* par σωτηρία dans un contexte guerrier (... καὶ μέλλοντας, ἂν τε ἡττηθῶσιν, ἂν τε καὶ νικήσωσι, κακοῦσθαι, ἔπειτα σωτηρίαν παρὰ τοῦ θεοῦ προσαιτεῖν). C'est cependant ce faux sens, joint au problème que posait aux anciens comme à nous-même le mot *augur*, qui est responsable, *ibid.*, de l'invraisemblable définition de l'a. s., comme « un genre de divination comportant une interrogation pour savoir si le dieu leur permet de demander la santé pour le peuple » : l'idée d'une demande d'autorisation de prière est totalement étrangère à la religion romaine comme à la grecque, comme, d'ailleurs, à la védique. L'étude la plus complète sur l'*augurium salutis* est toujours celle de F. Blumenthal, dans *Hermes*, 49, 1914, p. 246-252, mais je ne pense pas qu'il ait raison de comprendre l'interrogation adressée aux dieux comme relative au dilemme « guerre ou paix » : la seconde et la troisième restrictions (« ... un jour où l'armée ne se déploie pas en ligne de bataille, un jour où elle ne combat pas ») supposent que Rome est ou peut être en guerre, et, de fait, un certain nombre des a. s. que F. Blumenthal collectionne, au début de l'Empire, ont été faits en temps de guerre (p. 248-249). Sous l'Empire, des circonstances concernant la famille du prince se sont ajoutées aux anciennes indications. P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, 1960, p. 346-351, conteste, à tort je crois, la valeur opératoire de l'*augurium salutis* et de l'*augurium canarium*.

31 La meilleure étude sur l'*augurium canarium* est celle de Louis Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, p. 27-36, qui justifie bien, dans le texte de Plinie, la correction « nec antequam », au lieu de « et antequam » des manuscrits, et qui précise bien les faits. Ma seule réserve est qu'il ne me paraît pas sûr qu'il faille identifier l'*augurium canarium* et le *canarium sacrificium* dont parle Festus, p. 386<sup>b</sup> L<sup>2</sup> (s. v. *rutilae canes*) : il peut s'agir de deux rituels conjoints, mais différents. Si, cependant, les deux expressions étaient équivalentes, ce serait un exemple remarquablement archaïque d'*augurium* non pas interrogatif, mais opératoire ; v. ci-dessus, p. 97 (§ 14, *fin*).

32 Καὶ ἐτελεῖτο κατ' ἔτος ἡμέρα, ἐν ᾗ μηδὲν στρατόπεδον μήτε ἐπὶ πόλεμον ἐξῆει, μήτ' ἀντιπαρετάττετό τισι, μήτε ἐμάχετο. La seconde et la troisième conditions prouvent assez que la première ne

veut pas dire généralement « quand il n'y a pas de guerre », mais se limite à l'acte précis, technique, qu'elle formule.

33 Dans la conscience qu'ils avaient de la parenté d'*augur*, *augustus* et d'*augeo*, Ovide et d'autres écrivains latins ont abusé de cette étymologie évidente en reportant simplement sur \**aug-us* la valeur « augmentation » dont il me paraît être, en réalité, l'intégrale. Je ne conteste pas, bien entendu, l'ancienneté des emplois d'*augeo*, non plus que du grec Ἀφέξειν, ἀύξάνειν, au sens de « favoriser, rendre plus prospère ou plus puissant » (cf. *auxilium*), ni celles de v. scand. *auka* (les *Hyndlulíð*, 39-40, disent du dieu Heimdalr, né aux confins de la mer et de la terre, *sá vas aukinn jarðar megni* « il a été fortifié [dans sa croissance d'enfant] par la puissance de la terre ») ; mais \**augus* est le résultat acquis de telles « augmentations », le résultat maximum, total, définitif, considéré dans ses valeurs actuelles et dans ses suites possibles, et non dans ses causes (cf. *genus* par rapport à *gigno*). Cette remarque justifie que, contrairement à l'usage et malgré Cicéron, *Sur la réponse des haruspices*, 18 (*rerum bene gerendarum auctoritates augurio... contineri*), je n'associe pas ici les problèmes d'*auctor*, *auctoritas*, à ceux d'*augur*, *augustus* : *auctor*, nom d'agent tiré de la racine *aug-*, doit s'expliquer directement par elle. V. ci-dessous, p. 101, n. 2.

34 « Le rex et les flammes maiores », *Studies in the History of Religions* (Suppl. to « Numen », IV), *The Sacral Kingship* (VIII<sup>e</sup> Congrès intern. d'histoire des religions, Rome, avril 1954), 1959, P. 407-417, et *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 551-559.

35 Cicéron, *De la divination*, I, 17 : *mirabili magnitudine uuam*.

36 « Romulus-Augustus », dans *Mélanges de l'École Française de Rome*, XLVII, 1930, p. 138-181. La phrase citée se lit p. 162.

37 Exemples réunis en dernier lieu par H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, 1947, P. 12-13. La n. 1 de la p. 13, où l'auteur cherche à dévaloriser les textes (Ovide, Tite-Live, Florus, etc.) antérieurs à Apulée où *augustus* concerne, directement ou indirectement, un être surnaturel, ne me paraît pas établir sa thèse. Il n'en est pas moins vrai que, dans la langue républicaine, *augustus* n'est rapporté qu'à des choses.

38 Qu'on pense à la différence entre *honesti*, qui peut désigner les patriciens (de naissance), et *honorati*, qui peut désigner les magistrats.

39 En somme, dans *augus-tus*, \**augus-* est resté plus près d'*ójas* (la zone fonctionnelle mise à part) qu'à l'état libre dans *augur*, où a joué le facteur idéologique signalé au § 14, *b*. On voit, de plus, par quelle nuance importante je me sépare de A. Koops, qui, en conclusion d'un article où sont, d'ailleurs, bien étudiés les emplois mystiques de la racine *aug-*, définit *augustus* en valeur de participe passé « qui auctus diuinitate est », « De Augusto », *Mnemosyne*, Ser. 3, vol. 5, 1937, P. 34-39 : « *augustus* n'est pas plus synonyme de *auctus* (cf. ci-dessus, p. 99, n. 1) que de *auguratus* (cf. note précédente). Je m'éloigne davantage encore de F. Muller, « Augustus », *Ibid.*, Ser. 2, vol. 56, 1928, p. 223-224, qui justifie le surnom d'Octave par le fait qu'on le regardait comme « salutis auctorem, diuina quadam augendi facultate insignitum » : *augustus* n'est pas *auctor*.

40 V. ci-dessous, p. 125-152.

41 On vérifiera sans peine que, dans la langue homérique, par rapport aux autres noms de la force, ἀλκή, ἰς, βίη, le thème en -es- σθέvoς se comporte exactement comme fait en védique *ójas* par rapport à *vī́ria*, *bála*, etc. (ci-dessus, §§ 10-11). Dans la mythologie romaine, un équivalent de l'*ójas* d'Indra est peut-être divinisé dans les parèdres (pluriel) de Mars, *Moles Martis* (à côté de *Nerio Martis*, qui évoque le « *nṛmṇá* » du dieu).

42 Vers 115-125.

## Census

*La racine que le sanscrit connaît sous la forme śams-, l'avestique sous la forme sañh- et les inscriptions achéménides sous la forme θa (n) h- se retrouve, on le sait, en latin et en osque sous la forme cens-. Partout le sens en est plus riche et plus cohérent qu'il ne ressort des définitions usuelles. « Déclarer d'une façon formelle et solennelle, exprimer un avis dans les formes prescrites », dit le Dictionnaire étymologique latin de A. Meillet et A. Ernout. « Réciter selon le rite (office du hotar) louer, célébrer ; annoncer, dire ; raconter ; révéler ; faire savoir à quelqu'un où quelqu'un se trouve, où quelqu'un ou quelque chose est ; prédire, présager », dit le Dictionnaire sanscrit de L. Renou, L. Nitti et N. Stchoupak. En fait, de façon explicite ou non, la racine implique que la chose déclarée soit sentie comme vraie, s'il s'agit d'un fait, juste, s'il s'agit d'une appréciation ; elle implique aussi que cette déclaration sera, moralement au moins, suivie d'effet, mettra ou remettra à sa place dans l'ordre du monde ou dans l'ordre social la chose affirmée ou l'être jugé. Tel est à Rome l'office du censor et la destination du census, de la recensio. Telle est aussi l'intention de Darius quand, à longueur d'inscriptions, il déclare emphatiquement (θātiy, c'est-à-dire \*θa (n) hati) ses mérites, non point par souci d'historien, mais parce qu'ils justifient, fondent sa royauté et condamnent les rebelles, ceux qui « mentent » (racine drug-). Et tel est aussi l'effet de la louange indienne<sup>1</sup>.*

*A propos de la constellation de poètes qui orna la cour du roi de Bengale Lakṣmaṇasena, Pischel a fait les précieuses réflexions que voici (Die Hofdichter des Lakṣmaṇasena, Abhandl. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, hist.-philol. Kl., XXXIX, 1, 1893, p. 3-4) : « On voit aujourd'hui de plus en plus clairement, en matière littéraire comme sur les autres domaines, qu'il n'y a pas eu d'hiatus entre les temps védiques et les temps classiques, et que les faits se sont développés jadis sensiblement dans les mêmes conditions que plus tard... Ce qui, dans les temps classiques, est la praśasti (le panégyrique, comme genre littéraire) était dans les temps védiques la nārāśaṃsī. La Brhadāvatā III 154, définit les nārāśaṃsī comme étant celles des stances védiques qui*

énumèrent les exploits et les générosités des rois et qui contiennent l'éloge, stuti, des rois... »

Nārāśaṃsī (pluriel nārāśaṃsyah, sous-entendu ṛcaḥ « vers ») est, au féminin, l'adjectif dérivé du nom divin Narāśaṃsa qui, étymologiquement, ne peut signifier qu'une chose : « la Louange (encore śaṃsa) des hommes, c'est-à-dire décernée par les hommes » (narā- étant une forme réduite du génitif pluriel narām, de nar-« homme » : grec ἄνθρωπος, etc.). Cet adjectif désigne traditionnellement un certain nombre de stances du R̥g- et de l'AtharvaVeda qui répondent en effet à la définition de la Bṛhaddevatā. En voici un exemple en quelque sorte classique : le groupe de trois stances qui ouvre l'hymne XX 127, de l'AtharvaVeda et qui est une dānastuti, c'est-à-dire une louange en attestation de dons faits par le roi ; il s'agit de cadeaux remis aux prêtres comme dakṣiṇā, comme honoraires de sacrifices : « Écoutez, vous peuple, ceci, qui va être dit en louange (racine stu-) comme éloge d'hommes. Six mille quatre-vingt-dix (vaches), voilà ce dont nous avons été gratifiés chez Kaurama, chez les Ruśama, – (chez lui) dont les deux fois dix buffles (ou chameaux ?) transporteurs (s'en vont) avec leurs femelles ; le faite de son char manque de justesse le ciel qui s'écarte pour ne pas le toucher. Ce (Kaurama) a fait présent au Sage (ṛṣi) de cent bijoux d'or, de dix guirlandes, de trois cents coursiers, de dix mille têtes de bétail. »

Quelle qu'en ait été plus tard l'affectation rituelle, il est clair que ce texte a d'abord été rédigé par un « louangeur » à la louange de Kaurama, qui est solennellement présenté au peuple (janāḥ : « les gens, le public, on ») en reconnaissance ou plutôt en témoignage de sa générosité. Non pas qu'il s'agisse nécessairement d'un avènement : comme un contrôle ou un affermissement, la louange devait suivre le prince tout le long de son règne pour vérifier et attester qu'il ne défaillait pas. Mais, à quelque moment de sa vie que Kaurama ait mérité cet éloge, le résultat est le même : « Écoutez, vous peuple, idaṃ janā upa śruta », – c'est-à-dire enregistrez, vous peuple, la justification nouvelle que, en forme de présents faits aux prêtres, le chef vient de donner à la supériorité qui lui est reconnue. Kaurama garnit ainsi son dossier, son bon dossier.

Que des stances de ce genre, qualifiables de nārāśaṃsī en droit sinon en fait, aient eu leur place lors des consécration royales, nous en avons la preuve directe. Après avoir prescrit l'utkrośana, l'acclamation qualifiante qui précède immédiatement l'aspersion royale dans le rituel dit « grande consécration à la manière d'Indra », l'AitareyaBrāhmaṇa énumère complaisamment (VIII 21-23) les rois des anciens temps qui ont été aspergés dans cette forme et, pour la plupart d'entre eux, il cite une stance élogieuse, évidemment traditionnelle ; or ces stances sont régulièrement des dānastuti,

*tout à fait analogues à l'éloge de Kaurama dans les stances nārāśaṃsī de l'AtharvaVeda : soit compte des animaux sacrifiés, soit détail des somptueux honoraires payés aux prêtres consécrateurs.*

*Mais surtout, en quelques phrases très serrées que le commentaire de Sāyaṇa éclaire bien, un autre Brāhmaṇa le Taittirīya (II 7, 5), atteste l'affinité spéciale des stances nārāśaṃsī avec une forme de consécration qui est nommément mise sous le patronage de « Pṛthī ». Voici cette doctrine. Par opposition à diverses formes de consécration qui sont « propres aux dieux », devasava, il y a une forme propre aux hommes, manuṣyasava. On l'appelle aussi Pṛthisava, parce qu'elle a été donnée par les dieux à Pṛthī (texte du brāhmaṇa), « à un certain roi Pṛthi, fils de Vena » (commentaire de Sāyaṇa). Ce Pṛthī était le maître de toutes les bêtes sauvages (et à plus forte raison, ajoute Sāyaṇa, des animaux domestiques), et le maître aussi des paroles que prononcent les êtres (ou sujets, prajāḥ), tous tant qu'ils sont. Or, à cette « consécration propre aux hommes » (ou « consécration de Pṛthī »), continue le Brāhmaṇa, la stance consécatoire est une stance nārāśaṃsī, car « Nārāśaṃsa, ce sont les hommes ». On ne saurait mieux dire : vox populi, vox dei ; cette royauté fondée sur la bonne rumeur est naturellement placée sous le patronage du dieu qui incarne cette rumeur, du dieu dit « Louange des hommes », de Nārāśaṃsa. La stance en question mérite d'ailleurs pleinement, suivant la définition de la Bṛhaddevatā rappelée plus haut, le nom de nārāśaṃsī : « Aux hommes riches qui, dit le prêtre, m'ont donné cinq centaines de chevaux, ô Agni, ô exact, fais un renom (śravaḥ) élogieux, brillant, grand, haut, dit par les hommes (nṛvadam... nṛṇām) ! »*

*Bien entendu, de même que la mise au point de chacun à sa juste place par le censor est chose publique et officielle, de même la louange qu'exprime la racine śaṃs-, comme d'ailleurs la racine stu-, suppose un vaste auditoire ; il ne s'agit pas, même en matière purement cultuelle, d'une louange privée, d'individu homme à individu dieu, mais d'une louange publique, répandue, enregistrée « dans tous les clans » (IV 17, 4), « parmi les hommes » (en général) (I 180, 4), « parmi les mortels » (VII 90, 2) ou « parmi les dieux » eux-mêmes (V 68, 2), « parmi les riches notables » (VII 84, 3). Inversement, quand le śaṃsa est négatif, quand il désigne la critique ou le dénigrement, c'est encore par son cheminement dans le public, parmi les hommes, qu'il est redoutable : « Rendez inefficace, dit le poète aux « Tous-Dieux » (VII 34, 12), le śaṃsa du dénigreur », mais il précise d'abord « dans tous les clans » (cf. VII 25, 2).*

*Cela est si vrai qu'un certain nombre de passages des hymnes n'ont de sens que si l'on comprend que le śaṃsa, non plus adressé par un homme à un dieu mais au contraire donné par un dieu à un homme, ou d'homme à homme, est le principe et la garantie de*

la situation sociale du bénéficiaire, – et ici encore le mot apparaît significativement lié à la richesse : nous avons cité plus haut l'expression qui désigne à plusieurs reprises dans les hymnes un des principaux objets de la prière, rayīm śāṃsyam ou rayīm praśastām, une richesse « qui doit être louée » ou « qui est louée » ; ailleurs le personnage dit Āptya est prié de faire croître « notre louange, lui qui est en rapport avec les hommes » (V 41, 9) ; « nous sommes comme anāśastá, « non loués », dit à Indra l'auteur de I 29, 1, rends-nous loués (śāṃsaya) dans des vaches et chevaux par milliers, ô très riche » ; enfin on ne peut guère comprendre la prière faite à Agni (X 7, 1), uruṣyā́ na urúbhir deva śāṃsaiḥ, autrement que par référence au prestige de l'individu au sein de la société, à ce que l'individu sera « censé » représenter de valeur dans son groupe : « Élargis (ou prōtège)– nous, ô dieu, par de larges śāṃsa. »

Quant au mécanisme de cette louange, il est décrit dans quelques formules aussi simples qu'éloquantes : c'est une variété de « do ut des », ou plutôt deux variétés jumelles qu'on peut énoncer « laudo ut des » et « dedisti, laudui (ou laudauerunt), da », à la fois reconnaissance de bienfaits antérieurs et droits affirmés sur les bienfaits futurs : « Que les biens viennent à nous, car j'ai loué ! » (gámann asmé vāsūny ā hí śāṃsiṣam), dit un poète à Indra (X 44, 5) ; et un autre – qui se désigne, sans doute apocryphement, comme « Pṛthi fils de Vena », évidemment inséparable du Pṛthu de l'épopée – somme de la même manière le même dieu : « Je t'ai dit en forme d'éloge ces formules, Indra : ô héros, donne la force des hommes aux hommes ! » (imā bráhmendra túbhyaṃ śāṃsi, dā nṛbhyo nṛṇāṃ sūra śávaḥ, X 148, 4). Le plus intéressant de ces deux mécanismes est le second, celui qui fonde l'espoir, l'assurance ou la requête du poète sur des services ou exploits antérieurs du dieu, souvent fort anciens et homologués dans des louanges soit nouvelles, soit traditionnelles. Si nous comprenons bien, l'auteur de VIII 73, 11, s'adressant aux Aśvin, découvre le principe de cette conduite avec une elliptique simplicité et en rapprochant déjà la racine śāṃs- de purāṇa, le futur nom des récits épiques sur le passé : « Pourquoi cette louange qui est faite (śasyate) de vous à la manière traditionnelle (et pour vos exploits anciens), de vous (qui êtes aujourd'hui) comme (ou : comme si vous étiez) des êtres vieillissants ? Que votre secours soit toujours présent ! »

Mais le censor, par sa déclaration, dégrade (nota censoria) comme il honore, au point que notre moderne « censure » ne s'exerce plus que dans ce sens. Le sanscrit śāṃs- peut aussi prendre une fâcheuse direction. Le nom des stances nārāśāṃsī a pour second élément, nous l'avons dit, le substantif śāṃsa qu'on traduit couramment par louange et qui est le nom d'action de la racine śāṃs- ; or déjà Bergaigne (Religion védique, 1, 1878, p. 305) et Oldenberg (Zeitschrift der deutschen morgenländischen

Gesellschaft, LIV, 1900, p. 52-53) ont souligné que śáṃsa, à côté de cet emploi favorable, désigne aussi certaines paroles pernicieuses, et Louis Renou a résumé les faits de façon très claire dans son étude sur l'ambiguïté du vocabulaire du R̥gVeda (Journal asiatique, CCXXXI, 1939, p. 177-178) :

« La racine śáṃs-, dit-il, désigne communément la récitation divine mais le verbal áśasta « qu'on ne peut maudire » révèle un śáṃs- funeste... L'acception funeste se développe dans le nom d'action śáṃsa ; ce terme accompagne d'abord certains éléments défavorables qui préparent cette orientation : à savoir agháśaṃsa « celui de qui la parole est un mal », duhśáṃsa (en contrepartie avec suśáṃsa, II 23, 10). La formule śáṃsād aghāt (I 128, 5) n'est qu'une résolution du composé précité... ; śáṃsa désigne ensuite la (juste) malédiction d'Agni contre l'impie (VIII 39, 2). Mais le terme se fixe tôt dans la désignation de la « parole mauvaise » sans qu'il y ait de qualificatif avoisinant, ainsi dans I 18, 3, où il apparaît sur le plan de la dhūrti [ « fourberie »]... L'expression prégnante [ « les deux śáṃsa »] ubhā śáṃsā (I 135,9 ; IV 4,14) englobe « la bonne et la mauvaise parole » : qu'il s'agisse d'un phénomène de contrepartie, c'est ce que montre le vers VII 25, 2-3, où il est demandé au dieu d'éloigner le śáṃsa ennemi et d'accorder mille śáṃsa à l'ami. L'acception défavorable se poursuit après le R̥gVeda dans jāmi- et sajātaśaṃsa (Taitt. Brāhm. III 7, 12, 2 ; AVII, 10, 1)... ainsi que dans nṛśaṃsa, épithète d'hommes méprisés du vrātya en védique, « cruel » ou parfois « vulgaire » en classique : qu'on mette en regard l'acception noble de R̥gVeda nārāśaṃsa, qui possède d'ailleurs un doublet nṛśaṃsa. Le groupe abhi-śáṃs- « prononcer une imprécation » ou « calomnier » doit au préverbe de renforcer śáṃs-funeste, mais il est d'autant plus notable que dans l'épopée abhi-śáṃs- présente l'aspect inverse de l'emploi... »

Cette ambivalence de la racine śáṃs- et de son nom d'action permet ainsi d'atteindre directement un état de société où le prêtre-poète disposait d'une arme à deux tranchants, le bon et le malin śáṃsa, où sans doute, les autorités étant moins stables et les peuples plus remuants qu'à l'époque classique, le mécanisme complémentaire de la louange, celui de la critique et du blâme public, avait cours, entraînant en négatif des résultats aussi considérables que l'autre en positif : si la louange gonflait le prestige des hommes et des dieux, faisait les chefs et les héros, la critique devait ruiner les réputations usurpées, dégrader les indésirables, enregistrer les déchéances. Cet état de société, qui ne transparait plus guère dans l'Inde qu'à travers l'usage péjoratif de certains dérivés de la racine śáṃs-,

*est au contraire attesté directement, et en pleine vigueur, dans l'ancienne Europe, chez les Celtes par exemple, dont les satiristes étaient redoutés des rois.*

*Il est intéressant de constater que l'Inde et Rome, chacune de son côté, ont exprimé dans une légende royale une philosophie complète du mécanisme noté par la racine \*kens- : Rome dans le personnage du roi Servius, bien différent de Romulus aussi bien que de Numa ; l'Inde dans le personnage du roi Pṛthu, extérieur aux deux grandes dynasties lunaire et solaire, et, semble-t-il, à l'idéologie de Mitra-Varuna.*

---

<sup>1</sup> Cet exposé est fait de morceaux pris à *Servius et la Fortune*, 1943, mais autrement construits. Le livre, réduit à l'essentiel, aurait dû former un gros article : même erreur que celle de tant d'hommes de lettres, qui développent en un roman la matière d'une nouvelle. La partie romaine, notamment, a été gonflée et, de plus, grevée d'un rapprochement étymologique plus qu'improbable : *Pṛthu* (*Pṛthi...*) -*Fortuna* (*Fort...*). La dernière partie, sur la louange et le blâme en Irlande, reste en gros valable. Les extraits ici recueillis exposent, après une introduction sur le rôle social de la louange dans l'Inde et à Rome, le parallèle des types royaux de Servius et du mythique Pṛthu. Aucune note n'a été ajoutée à un texte qui n'en comportait pas.

Servius, le second roi étrusque, successeur de Tarquin l'Ancien, est sans doute un personnage historique puisque, Mastarna de son vrai nom, il figure (Macstarna) sur une peinture étrusque qui le montre en conflit avec « Tarquin de Rome ». Mais ce qu'on entrevoit de l'authentique aventurier Mastarna, à commencer par ce conflit, ne s'accorde pas avec ce que l'annalistique dit de Servius, roi entièrement sympathique et vraiment naturalisé romain. Il semble avoir pris sur lui, dans la construction des annalistes, un type royal fort ancien, que la série des rois préétrusques, confisquée par les trois fonctions, laissait vacant.

Alors que les trois successeurs de Romulus deviennent rois sans brigue – Numa à son corps défendant, Tullus et surtout Ancus à cause de leurs aïeux – Tarquin et Servius sont les deux premiers candidats, présentés anachroniquement dans la forme de candidature que connaîtra la République. De Tarquin, Tite-Live dit (I 35, 2) qu'« il fut le premier à faire une campagne électorale (*petisse ambitiose regnum*) et à prononcer un discours destiné à se concilier la faveur de la foule » et que, « comme les mérites qu'il rappelait n'étaient pas faux », il fut élu *ingenti consensu*. Son successeur Servius procède autrement.

Né d'une femme esclave (d'où son nom *Servius*), mais engendré par un génie du foyer, puis désigné à l'attention par un miracle, il fut élevé au palais et devint le gendre du roi, parce que, dit Tite-Live (I 39, 4), aucun des *iuvenes* ne pouvait à aucun égard entrer en concurrence avec lui. Cela ne le dispense pas, à la mort de Tarquin, d'avoir à faire valoir ses mérites. Ici, les affabulations varient.

Suivant Cicéron (*De republica*, I 20-21), ce candidat type acquitte de son argent les dettes des citoyens, montre beaucoup d'affabilité dans les fonctions de juge, puis, sans se confier *aux patres* pour qu'ils fussent ses *auctores*, il consulte directement le peuple à son propre sujet et en reçoit l'ordre de régner (*populum de se consuluit, iussusque regnare...*).

Suivant Tite-Live (I 41-46), il opère en trois temps. Écartant les fils de Tarquin, il saisit d'abord la réalité du pouvoir, à la faveur d'une ruse de la reine, soutenu par sa garde et fort de la volonté des *patres*, sans résistance d'ailleurs mais sans un ordre formel du peuple, *iniussu populi* (41, 6) ; puis il fait une campagne militaire victorieuse qui l'installe solidement dans le pouvoir, *haud dubius rex* (42, 3) ; enfin il règne brillamment, accumule les services, les mérites, prodigue les largesses, et, en conclusion, se fait légitimer par le peuple (46, 1 : *conciliata prius uoluntate plebis, agro capto ex hostibus uiritim diuiso, ausus est ferre ad populum* « uellent iuberentne se

*regnare* ») ; il obtient une majorité sans précédent (ibid. : *tantoque consensu quanto haud quisquam alius ante rex est declaratus*).

Suivant Denys d'Halicarnasse (IV 3-13), du vivant même de Tarquin, il accumule, comme gendre du roi, les exploits militaires, ce qui lui vaut d'être extrait de la plèbe par vote et promu patricien ; du même coup il est associé par Tarquin au pouvoir, où il se distingue encore par sa droiture et ses bienfaits. Aussi est-il socialement prêt à profiter de l'occasion quand les fils d'Ancus assassinent Tarquin. Il franchit ce nouveau pas brillamment avec l'aide de la femme rusée et supérieurement intelligente qu'est Tanaquil, veuve de Tarquin. Dans la perspective de Denys, Servius est le chef *popularis* dans toute la rigueur du terme, en butte par conséquent à l'hostilité constante des *patres*. Du moins se sert-il de cette résistance pour pousser rapidement ses promotions : tuteur des jeunes Tarquins, il convoque le peuple et prononce un discours où il flétrit ses adversaires, énumère ses services et promet des mesures de justice sociale qui sont au bord de la démagogie : « Souvenez-vous, je vous prie, citoyens, des combats que j'ai livrés pour vous donner l'empire : leur grandeur répond à leur nombre... » Et il affecte de ne demander la royauté que pour les fils de Tarquin. Résultat : « Une grande louange, πολλὺς ἔπαινος, s'élève de l'assemblée. Peu après, une autre manœuvre, une promesse de bienfaits, les dettes des citoyens payées décident le peuple à l'élire. Il fixe un jour pour cette opération et se fait ainsi légitimer triomphalement. Aussitôt élu, il divise l'*ager publicus* entre les citoyens qui étaient jusqu'alors réduits à louer leur travail et fait voter par les comices curiates cinquante lois *de contractibus* et *de iniuriis* : un grand règne commence.

A travers ces divergences, le principe de l'acquisition du pouvoir reste le même : authentiques services accumulés ; sur ces services, une candidature, un *ambitus*, un discours (apologie, promesses) qui met en mouvement la louange générale, laquelle se traduit par des promotions rapides qui culminent dans la collation du *regnum*. A son tour le *rex* répand sur le peuple de nouveaux bienfaits, à l'échelle de son pouvoir.

Ici commence un second temps, sauf dans Tite-Live, qui brouille l'ordre des opérations et place le *census*, comme toute l'œuvre, avant l'élection royale. Le roi, installé, procède à la mise en ordre matérielle et morale de la ville, qui s'achève par le *census*. Ce *census* est naturellement imaginé suivant les formes du IV<sup>e</sup> siècle et nous n'avons pas d'éléments pour concevoir des formes antérieures. Mais c'est le principe du *census* qui importe : répartition des citoyens dans les centuries militaires, mais répartition hiérarchisée, d'après la fortune, et aussi d'après les classes sociales (les *primores ciuitatis* venant en tête et, pratiquement, décidant de tout), et même, dès ce

début, d'après les mérites : Tite-Live (I 42, 304) dit que, une fois la royauté assurée par des exploits (*bello, et uirtus et fortuna*), Servius entreprit la plus considérable de ses œuvres pacifiques, car, si Numa avait été le fondateur du *tus diuinum*, du culte, de même la tradition voit en Servius le fondateur de la division en classes (*conditorem omnis in ciuitate discriminis ordinumque*) fondée sur les degrés de la dignité et de la fortune ; si *dignitas* est ici de sens équivoque, Plutarque définit clairement le roi comme un censeur : « instituteur de toute l'organisation politique, de l'ordre électoral et de l'ordre militaire, premier censeur et surveillant des mœurs et de la vertu » (*De la fortune des Romains*, 10 :

τιμητῆς δὲ πρῶτος καὶ βίων ἐπίσκοπος καὶ σωφροσύνης γενόμενος). Il ne faut pas trop presser cette prétendue fondation et il se peut bien, comme le veut « l'histoire », que le magistrat dit *censor* ait été institué sous ce nom beaucoup plus tard, pour soulager le *consul* ; le *census*, lui, sous une forme plus primitive, doit être aussi ancien que la royauté.

Pour cette seconde partie de l'activité de Servius, le principe est constant : le roi, qui doit lui-même son pouvoir à la proclamation et à la reconnaissance de ses mérites, procède en sens inverse à la mise en hiérarchie, par déclaration (*census*), des éléments du corps social d'après des critères objectifs, en partie préexistants (*primores ciuitatis*), en partie nouveaux et révisables par *recensio* (richesse et mérites).

Dans l'Inde, le roi Pṛthu (Pṛthi, Pṛthī, Pṛtha) passe pour avoir été le premier roi consacré, « aspergé », selon la procédure classique du *rājasūya* (*AgniPurāṇa*, XVIII, 13 : *rājasūyābhisiktānām ādyaḥ*). Non pas qu'il ait été le premier roi : son prédécesseur est connu ; c'est Vena, dont le père reçoit différents noms (Manu, ou Anaṅga, lui-même fils de Kardama, ou Aṅga...) et dont la fin a été tragique : pour une faute elle aussi diversement rapportée (passion et haine, orgueil, opposition aux brahmanes, confusion des *varṇa*), il a été tué par les ṛṣi. Mais il s'en est suivi une grande détresse : en l'absence de tout chef, passions, violences se sont déchaînées, faussant jusqu'au jeu de la nature, qui est devenue stérile. Pour sauver le monde, les Sages frottent, selon la technique des moulins à feu, la cuisse droite du mort. Il en sort un gnome hideux, tout noir, auquel ils disent avec dégoût : « Va t'asseoir !, *niṣīda* ! » Cet ordre devient un appellatif : le malheureux sera l'ancêtre et l'éponyme des *Niṣāda*, hommes de caste dégradée, et parfois de toute une série de peuples barbares. Puis les Sages frottent le bras droit du mort : il en sort un être rayonnant de lumière et de beauté, doué de toutes les qualités, bien odorant, armé d'un arc et

de flèches merveilleuses. Ce nouveau-né, suivant plusieurs Purāṇa, est marqué des stigmates qui annoncent le Roi Universel, le *Cakravartin*, mais il n'en a pas besoin : dans le texte du Mahābhārata, les desseins des dieux éclatent suffisamment par sa belle prestance opposée à la laideur de son aîné et par l'empressement que tous les êtres du grand monde mettent à venir rendre hommage à cet Élu.

La biographie de Pṛthu comprend deux temps – l'avènement, le service – qu'il est intéressant d'observer à travers les variantes.

Dans Mahābhārata, XII, 59, Pṛthu aussitôt né fait en direction des grands Sages, des *maharṣi*, qui viennent de le mettre au monde le geste de respect appelé *añjali* et, promettant de se conformer à leurs conseils, leur demande de lui déclarer en vérité ce qu'il doit faire :

*kim mayā kāryaṃ tan me tattvena śaṃsata. (100).*

Ils lui répondent par un petit sermon sur les devoirs des rois (102-107). Pṛthu affirme sa volonté d'honorer les brahmanes (108), les Sages enregistrent, et se mettent à son service (109-110) tandis que naissent pour la première fois deux variétés de louangeurs officiels, le *sūta* et le *māgadha* que, joyeux, il gratifie aussitôt de dons de territoires :

*utpannau vandinau cāsya tatpūrvo sūtamāgadha. (III).*

*tayo ḥ prīto dadau rājā Pṛthur Vainyaḥ pratāpavān*

*Anūpadeśaṃ sūtāya Magadhāṃ māgadhyā ca. (112).*

Saisissant ses flèches, il égalise la surface de la terre (113-114), puis il est consacré, *abhiṣecitaḥ*, par les dieux associés aux ṛṣi et aux brahmanes (115-116). A cette cérémonie, personnifiés sous forme visible, *sākṣāt*, la Terre, l'Océan, les monts Himavat et Meru lui apportent l'hommage de leurs trésors (116-118) et Indra lui donne une richesse inépuisable (47).

Il distribue cette richesse adéquatement, *samartham*, entre le Dharma, l'Artha, et le Kāma, la Loi religieuse, l'Intérêt et la Passion, principes des trois conduites humaines et des futurs *varna* ou classes sociales (119).

Alors – second temps – commence un règne merveilleux où la vieillesse, la famine, les soucis et les maladies n'auront pas de place (119-120). Le texte revient sur la docilité, déjà signalée, des éléments ; l'Océan, les Montagnes ouvrent au roi des chemins et respectent sa bannière ; quant à la Terre, apparemment en forme de

vache, elle se laisse traire par lui et produit les dix-sept grains, puis, traite successivement par diverses sortes de génies, donne à chacun ce qu'il désire :

*teneyam pṛthivī dugdhā sasyāni daśa sapta ca,  
Yakṣarākṣa sanāgaiścāpīpsitaṃ yasya yasya yat. (123).*

Dans les Purāṇa, le récit, moins schématique, ne se sépare du précédent qu'en quelques points ; il ne s'agit guère que de précisions ou d'amplifications, mais les premières au moins sont importantes. D'ailleurs toutes ces versions se reproduisent littéralement à longueur de stances et, vérification faite, il suffit d'en analyser deux pour connaître le dossier.

Par exemple, Viṣṇu Purāṇa, I, 13, met en opposition la détresse qui saisit l'univers quand Vena, chef outrancier mais chef quand même, disparaît, et la joie du même univers quand son remplaçant surgit à point pour réduire l'anarchie (40). Pṛthu naissant porte, imprimée dans sa main, la marque de la Roue ; Brahmā, qui vient procéder à la consécration entouré des dieux, des Aṅgiras et de tous les êtres fixes et mobiles, reconnaît en lui à ce signe une portion de Viṣṇu, et en éprouve la plus vive satisfaction : la Roue, signe de Viṣṇu, à tous ceux dans la main de qui elle s'imprime, promet, avec rang de Souverain Universel, un pouvoir invincible aux dieux mêmes (43-46).

A cette sorte de sacrifice « natalice » (51), célébré par Brahmā, et qui coïncide avec la première consécration royale (47) aussi merveilleusement décrite que dans le Mahābhārata (48-50), naissent, du jus de la plante sacrée, du *soma*, les deux louangeurs, le *sūta* et le *māgadha*. Les Sages leur disent : « Louez ce glorieux roi Pṛthu, fils de Vena, car c'est votre tâche propre ; qu'il obtienne la louange dont il est digne ! »

*proktaṃ tadā munivaraḥ tāv ubhau sūtamāgadhaḥ : (52)  
stūyatām eṣa nṛpatiḥ Pṛthur Vainyaḥ pratāpavān,  
karmaitad anurūpaṃ vām, pātraṃ stotrasya cāpnuyāt. (53).*

A quoi les deux fonctionnaires répondent respectueusement : « Nous ne connaissons pas les actions du roi qui vient de naître, nous ne connaissons pas ses qualités, sa gloire n'est pas célébrée ; indiquez-nous sur quoi nous pouvons fonder son éloge. »

*tatas tāv ūcatur viprān sarvān eva kṛtāñjalī :*  
*Adya jātasya na karma jñāyate 'sya mahāpateḥ, (54)*  
*guṇā na cāsya jñāyante na cāsya prathitaṃ yaśaḥ,*  
*stōtram kim āśrayaṃ tv asya kāryam asmābhir ucyatām. (55).*

« Louez le roi, répondent les Sages, pour les actions que ce puissant Souverain Universel accomplira, pour les qualités qu'il déploiera ! »

*kariṣyaty eṣa yat karma cakravartī mahābalaḥ*  
*guṇā bhaviṣyā ye cāsya tair eva stūyatām nṛpaḥ. (56).*

En entendant ces paroles, le roi se réjouit fort et, conscient de ne devoir tant d'éloges qu'à ses qualités à venir, il décide de mettre tous ses soins, *samāhitah*, à se conformer à l'image qui va être donnée de lui (57-59). Et il écoute les louangeurs aux voix harmonieuses qui célèbrent ses futures vertus (60) : « Ce prince est véridique, de nature généreuse, fidèle à sa parole : il est modeste, bienveillant, patient, vaillant, il châtie les méchants ; il est conscient de ses devoirs, reconnaissant, pitoyable, affable ; il respecte les personnes vénérables, offre des sacrifices, honore les brahmanes, aime le bien et se conduit impartialement, tel envers l'ennemi qu'envers l'ami. » (61-63).

Après ces louanges le roi se met à sacrifier magnifiquement envers les dieux et généreusement envers les prêtres (64-65), mais ses sujets s'approchent de lui, anémiés par la famine qui a suivi la mort de Vena, « toutes plantes ayant péri pendant le temps où il n'y avait pas de roi ». Sur ses questions, tels les Thébains au roi Œdipe, ils lui expliquent la cause de leur démarche (65-66) : « Pendant qu'elle était sans roi, ô le meilleur des princes, la Terre a laissé perdre les plantes et tous tes sujets (ou toutes les créatures), épuisés, vont à leur perte. » Ils ajoutent : « Tu es notre pourvoyeur de nourriture, affecté à la protection de tes sujets (ou des créatures) ; donne-nous des plantes, pour ranimer tes sujets (ou les créatures) qui meurent de faim ! » (67-68).

Pr̥thu saisit son arc et, en grande colère, s'élance pour attaquer la Terre. Celle-ci prend la forme d'une vache et s'enfuit. Il la poursuit longtemps et ils courent, elle tremblante, lui furieux, tout en dialoguant avec érudition (69-77). A bout d'arguments, elle promet d'accomplir son désir, de reproduire les plantes par son lait (mot à mot « mûrissant par son lait », *kṣīraparīṇāminīḥ*) : qu'il lui fournisse seulement, pour le bien des hommes, le veau qui lui permettra de sécréter ce lait, et qu'il aplanisse le sol pour que ce lait, « germe de la plus belle végétation »,

*varaṣadhībījabhūtam*, puisse s'y répandre (78-81). Pṛthu aplanit donc le sol à coups de flèches, déracinant les montagnes sur des myriades de lieues, ce qui permet aux hommes non seulement l'agriculture, l'élevage et le commerce, mais l'habitat fixe sur des territoires délimités, en villes et villages (82-85). Puis il procède à l'opération principale (86) : prenant Manu Svāyambhuva comme veau et sa propre main comme récipient, il traite la vache pour le compte des hommes :

*sa kalpayitvā vatsaṃ tu Manuṃ Svāyambhuvam prabhum  
sve paṇau pṛthivīnatho dudoha pṛthivīm Pṛthuḥ.* (87).

Et la vache produit toutes les sortes de grains qui, depuis lors et jusqu'à présent, forment la nourriture de l'humanité (88). Après lui, à tour de rôle, les dieux, les Sages (les *Muni*), diverses sortes de génies, les *Daitya*, les *Rakṣas*, les *Gandharva*, les *Yakṣa*, puis les Manes, les Serpents et les Arbres se mettent en devoir de traire la vache, chaque groupe apportant un vase spécial et, en guise de veau, le personnage le plus représentatif de sa race (90-91).

Dans le BrahmaPurāṇa, dans le VāyuP., dans le PadmaP., de même que dans le Harivaṃśa, tout le début se présente dans des formes très analogues et qui même, parfois, coïncident. Seulement, après la scène de l'Éloge, plus ou moins développée mais toujours dans le même sens, une intéressante divergence apparaît : ravi de s'être entendu célébrer, Pṛthu a récompensé, comme dans le Mahābhārata, par des dons de terres, et le *sūta* et le *māgadha* (Br. P. II, 67). Ce que voyant les Sages se réjouissent fort et disent aux créatures (ou aux sujets) : « Ce prince sera pour vous donneur de moyens de subsistance (*vṛtīnām... dātā*) ! » (68).

Aussitôt, obéissant aux Sages, les êtres accourent en masse vers lui, disant : « Distribue-nous des moyens de subsistance ! » (69).

C'est alors que Pṛthu prend son arc et s'élance à la poursuite de la vache. Dans le PadmaP. (II 27, 89-90), il n'y a pas à proprement parler conseil : tous les êtres, Sages compris, voyant la munificence du roi envers les louangeurs, se disent les uns aux autres qu'il sera donneur de subsistance et protecteur pour tous les êtres, dieux en tête :

*ūcuḥ parasparam : puṇya eṣa rājā mahāmatīḥ,* (89)  
*devādīnām vṛtidātā hy asmākaṃ ca viśeṣataḥ*  
*prajānām pālakaś caiva vṛtido hi bhaviṣyati.* (90).

Enfin la scène de la « vache traite » est presque partout décrite avec plus de détails que dans le ViṣṇuP. ; mais ces détails sont uniquement classificatoires et, de texte à texte, les variantes sont insignifiantes. Le MatsyaP., par exemple qui, de l'histoire de Pṛthu, résume sèchement tout le reste et s'étend longuement sur cette scène finale (X 15-28), enseigne que Pṛthu procède le premier à l'opération, qu'il prend comme veau Manu Svāyambhuva et comme vase sa propre main, et que, le « lait » qu'il tire, c'est « la nourriture dont vivent les créatures » (les variantes qui précisent davantage disent, comme le Mahābhārata et le ViṣṇuP., qu'il s'agit des plantes comestibles) ; après lui se présentent les ṛṣi, les Sages, avec le dieu Bṛhaspati comme opérateur, Soma pour veau, le Veda pour récipient : ils recueillent pour lait le *tapas*, la dévotion. Puis viennent les dieux, avec Mitra comme opérateur, Indra pour veau, et une coupe d'or : ils recueillent pour lait « la force qui donne vigueur », *ūrjaskaram balam*. Puis les Pitaraḥ (les Pères, les Manes), avec la Mort pour opérateur, le roi des morts Yama pour veau, et une coupe d'argent, recueillent la *svadhā*, l'oblation qui leur est spécialement affectée par les rituels. Des Nāga, génies serpents, il est dit qu'ils ont Dhṛtarāṣṭra pour opérateur, Takṣaka pour veau, une courge pour coupe et qu'ils obtiennent pour lait le venin. Les Asura, par l'opérateur Dvimūrdhan et avec Virocana pour veau, recueillent dans un vase de fer la *māyā*, le « prestige magique », qui est en effet dès les temps védiques la spécialité des Asura. Et ainsi de suite pour les Yakṣa, les Rakṣas, les Gandharva, les Monts et les Arbres. – Le PadmaP. enjolive le début de l'épisode suivant un thème de conte connu : avant de prendre son apparence définitive de vache, *gauḥ* (101), la Terre, poursuivie par Pṛthu, se transforme successivement en éléphant, *kuñjara* (95-97), en jument, *hari* (98-99), en buffle femelle, *mahiṣī* (100).

Le BhāgavataPurāṇa, IV, 13-21, dilate, comme il fait en toute occasion, l'histoire de Pṛthu, y introduisant force sermons mais altérant peu la trame du récit. La singularité la plus remarquable (15, 20-26) est que l'objection à la « louange prématurée » ne vient pas des louangeurs qui, au contraire, s'apprêtent sans scrupule à faire leur office, mais de l'intéressé lui-même : « Barde, panégyriste, et toi, mon héraut, si vous me louez aujourd'hui que mes vertus sont ignorées du monde, sur quoi porteront vos éloges ? Ah ! craignez qu'en me célébrant vos chants ne deviennent menteurs ! Réservez donc pour l'avenir, ô vous dont les chants sont si beaux, la louange destinée à la gloire qui m'est promise... Les princes les plus fameux et les plus magnanimes connaissent la modestie et ils savent repousser aussi bien leur propre éloge qu'un acte de courage que condamnerait la loi. Mais nous, bardes, qui

ne sommes pas encore connus dans le monde pour des actions d'éclat, comment irions-nous, ainsi qu'un enfant, nous faire louer nous-mêmes ? » (trad. Burnouf) :

*vayaṃ tv aviditā loke sūtādyāpi varīmabhiḥ  
karmabhiḥ katham ātmānaṃ gāpayiṣyāma bālavat ?* (26).

Bien entendu, dans la plupart des Purāṇa, ni Pṛthu ni même le ou les bardes ne sont ce qu'ils paraissent être, mais les incarnations d'un dieu suprême, en général de Viṣṇu : ainsi le veut une règle de cette sorte de littérature. Enfin l'on aura remarqué la dernière nouveauté intéressante du récit quand on aura relevé la clause qui le termine aussi bien dans le Harivaṃśa (V 398-403) que dans le Vāyu- (II 2, 6-11) et dans le BrahmaPurāṇa (II 116-121) : Pṛthu doit être honoré distributivement et par les brahmanes (en sa qualité de *brahmayoni* « issu du *brahman* », c'est-à-dire de l'essence de la caste brahmanique), et par le roi (en sa qualité de « premier roi », *ādirāja*), et par les guerriers (qui reviennent victorieux et glorieux s'ils l'ont loué, avant la bataille, en sa qualité de *primus auctor uirorum*, *ādikartā narāṇām*), et par les vaiśya, éleveurs-agriculteurs (en sa qualité de « donneur de moyens de subsistance », *vr̥tidātṛ*) et même, sauf dans le VāyuP., par les śūdra, la caste non-arya, dernier échelon de l'ordre social (sans doute en sa qualité de protecteur de l'ordre social en général et des trois castes arya en particulier, que la quatrième a le devoir et l'honneur de servir : *śūdraiḥ... trivarnāparicāribhiḥ*). Un peu autrement, et transportant à Pṛthu ce qui est normalement l'œuvre de Manu, le PadmaP., qui ne mentionne ici que les brahmanes, les rois et les « archers » (XXVIII 72), dit que Pṛthu doit être honoré « en sa qualité d'instituteur des *varṇāḥ* (les castes) et des *āśramāḥ* (les divisions successives d'une carrière brahmanique régulière), et de soutien du monde entier » :

*varṇānām āśramāṇām yaḥ sthāpakāḥ sarvalokadhṛk.*

Tels sont les textes. On perçoit immédiatement le parallélisme conceptuel de cette royauté avec celle de Servius, à travers les différences que commandent les types des deux sociétés.

Le premier temps est celui de l'acquisition de la royauté. Servius est élu par les comices, Pṛthu consacré par les prêtres, mais l'un et l'autre doit cette promotion à ses mérites. Servius fait lui-même son apologie, Pṛthu est célébré par les louangeurs professionnels nés à cette occasion. Servius, adulte et candidat, célèbre des mérites

acquis, assortis d'ailleurs de promesses, les mérites de Prthu, nouveau-né, sont dans l'avenir, garantis seulement par sa promesse ; mais, dans les deux cas, les mérites sont efficaces parce que publiquement déclarés, célébrés.

Le deuxième temps comprend les bienfaits que le roi ainsi créé répand aussitôt sur son peuple comme contrepartie de sa promotion, et son œuvre grandiose de mise en ordre. Servius roi tient, et au-delà, les promesses quelque peu démagogiques faites par Servius candidat, puis procède à l'aménagement de la ville (délimitation, construction d'une enceinte, distribution de la ville en quartiers et de la société en divisions topographiques) et enfin consacre par le mécanisme du *census*, la rectifiant au besoin, la hiérarchie naturelle et actuelle de cette société. Prthu roi donne des terres à ses panégyristes, puis distribue à tous ses sujets et, par amplification, à tous les êtres les « moyens de subsistance », aplanit le sol pour l'agriculture, l'élevage, le commerce, et d'abord pour « l'habitat fixe sur des territoires délimités, en villes et villages », et enfin fait traire par toutes les catégories d'êtres la Vache cosmique qui produit distributivement au profit de chacune, en guise de lait, ce qui sera sa caractéristique, ce qui justifiera sa place et son action dans la hiérarchie.

Le parallélisme est plus complet encore si l'on se souvient que la carrière de Servius comporte un épisode supplémentaire. Après avoir acquis le *regnum* par la mise en valeur de ses services, après avoir institué le *census* et organisé son œuvre, il assure à Rome l'*imperium* sur ses voisins. Comme il vient de persuader les Latins de construire, dans Rome même, le sanctuaire fédéral de Diane, une merveille se produit : il naît en pays sabin une vache d'une taille et d'une beauté surprenantes, *bos... miranda ntagnitudine ac specie*. Consultés sur ce prodige les devins annoncèrent que l'empire appartiendrait à la nation dont un citoyen l'immolerait à Diane.

Cet oracle était parvenu à la connaissance du préposé au temple. Quand donc, au premier jour favorable, le Sabin amena sa vache à Rome et la présenta à l'autel, ce préposé, qui était Romain, fut frappé des dimensions de cette victime et la prédiction lui revint en mémoire. Il dit au Sabin : « Étranger, que vas-tu faire ? Sacrifier à Diane sans t'être purifié ? Que ne vas-tu d'abord te baigner dans l'eau courante ? Le Tibre coule au fond de la vallée... » Pris de scrupule et souhaitant se conformer au rite en toute chose afin de faire rendre au prodige tout son effet, l'étranger descendit aussitôt vers le Tibre. Pendant ce temps le Romain immola la vache à Diane et cela fut merveilleusement agréable au roi et à la cité, *id mire gratum regi atque ciuitatifuit*. » Tite-Live ajoute que les cornes de l'animal sont restées suspendues pendant des siècles à l'entrée du temple.

D'autres auteurs, tel Juba, savaient le nom du Sabin, Antro Coratius, et le nom du prêtre, Cornelius, et attribuaient au roi un rôle plus actif dans cette heureuse supercherie : c'est d'eux que Plutarque a tiré la réponse à la quatrième de ses *Questions romaines*, réponse par ailleurs toute proche du récit de Tite-Live : ici aussi la vache est d'une beauté et d'une taille inouïes, βοῦς εὐπρεπῆς ὄψει καὶ μεγέθει διαφέρουσα τῶν ἄλλων ; l'oracle a appris au propriétaire de l'animal que quiconque le sacrifiera à Diane assurera à sa patrie « la grandeur et la suprématie sur toute l'Italie », μεγίστην γενέσθαι καὶ βασιλεῦσαι τῆς Ἰταλίας

ἀπάσξῃ τὴν πόλιν ; mais, quand il arrive à Rome, son serviteur va trouver secrètement le roi Servius et lui révèle l'oracle ; le roi transmet lui-même l'oracle à Cornelius, lequel envoie vers le Tibre le naïf Sabin aux fins d'ablutions ; pendant que le Sabin se lave, Servius s'empresse de sacrifier la vache à la déesse et donne les cornes au prêtre pour les clouer au temple. (La quatrième *Question romaine* était justement relative à ces cornes : « D'où vient que, dans tous les autres sanctuaires de Diane, sont cloués des bois de cerf et, dans le sanctuaire de l'Aventin, des cornes de vache ? ») L'honnête Plutarque signale en outre une version de Varron, très voisine, où seulement le Sabin n'était pas « roulé » par le prêtre mais par le simple gardien du temple.

Il est remarquable que ce soit ainsi une vache merveilleuse – la seule que connaisse la fable latine – qui permette à Servius comme à Pṛthu d'achever son œuvre : traite par Pṛthu et, sous sa direction, par toutes les catégories d'êtres, la vache est le moyen d'un équivalent mythique du *census*, sert à confirmer, à manifester la classification des êtres ; immolée par ou pour Servius, la vache permet de couronner le *census* intérieur à Rome par l'*imperium* de Rome sur ses voisins. Il semble d'ailleurs que l'Inde védique ait connu une autre forme de la légende où la vache Virāj était non pas traite mais, comme la vache du Sabin, immolée : en effet, avant de conter (versets 22-29) ses traites successives par les Asura, les Manes, les Hommes, les Ṛṣi, les Dieux, etc., l'hymne VIII 10, de l'AtharvaVeda la montre (versets 18-21) se présentant successivement aux Arbres, aux Manes, aux Dieux et aux Hommes ; or elle est tuée par chacune de ces catégories d'êtres et ressuscite chaque fois après un délai qui va en décroissant (un an, un mois, un demi-mois, le jour même).

La légende de Pṛthu a été considérée ici dans ses formes épique et purânique, seules bien connues. Mais, par l'hymne auquel il vient d'être fait allusion, la preuve est donnée que l'épisode final au moins, celui de la vache, était connu dans les milieux où se rédigeaient les recueils védiques. Ce vieux texte, où le roi est nommé

Pṛthī, fournit d'ailleurs une série de précieuses indications sur le sens dans lequel cet épisode et généralement la légende ont évolué.

D'abord la vache *Kāmaduh* (nomin. *Kāmadhuk*), c'est-à-dire « celle qui produit comme lait (racine *duh-*) tous les désirs (*kāma*) », n'est pas encore proprement la Terre, mais *Virāj*, une divinité au nom abstrait et à la nature complexe, qui a en effet très tôt été assimilée à la Terre, mais qui est bien autre chose, notamment une personnification du pouvoir souverain (cf., au masculin, le composé *virāj* « souverain ») et aussi du pouvoir créateur suprême. En second lieu la place de Pṛthī dans cette version védique est plus restreinte et plus précise que celle de Pṛthu dans la version purāṇique : c'est d'elle-même, poussée par une sorte d'ivresse naturelle, que la vache Virāj parcourt l'univers, abordant successivement les divers genres d'êtres et se laissant traire successivement par eux : par les Asura (avec Dvimurdhān Ārtvya pour opérateur, Virocana pour veau, un vase de fer, et, pour « lait », la *māyā*, le « prestige magique », dont vivent les Asura) ; par les Pitarah, les Mânes (avec Antaka fils de la Mort pour opérateur, Yama pour veau, un vase d'argent, et, pour lait, l'oblation funéraire *svadhā* dont vivent les Mânes) ; par les hommes (avec Pṛthī Vainyaḥ pour opérateur, Manu Vaivasvata pour veau, la Terre pour vase, et, pour lait, labour et grains, dont vivent les hommes : verset 24) ; par les sept Sages, Ṛṣayaḥ (avec Bṛhaspati pour opérateur, Soma pour veau, et, pour lait, la sainteté et l'austérité, *brāhma ca tāpaś ca*, dont vivent les Sages) ; par les dieux (avec Savitar pour opérateur, Indra pour veau, la coupe sacrificielle pour vase, et, pour lait, la nourriture de force, *ūrj*, dont vivent les dieux) ; par les Gandharva et les Apsaras (avec Vasuruci pour opérateur, Citraratha pour veau, une feuille de lotus pour vase, et, pour lait, le doux parfum, *gandhā*) ; par les Gnomes, Utarajanāḥ (avec Rajatanābhi pour opérateur, le dieu des trésors Kubera pour veau, une coupe d'argile brute, et, pour lait, la « réserve cachée », *tirodhā*) ; par les serpents enfin (avec Dhṛtarāṣṭra pour opérateur, Takṣaka pour veau, un vase fait d'une courge, et, pour lait, le venin, *viṣā*).

On voit immédiatement en quoi ce texte, très analogue pour la classification des êtres et les services successifs de la vache, se distingue des versions ultérieures : Pṛthī n'y apparaît qu'au niveau humain, il ne domine pas tout l'épisode, et il ne l'ouvre même pas ; ce n'est pas lui qui poursuit la vache et l'amène à capitulation pour le profit de toutes les catégories d'êtres, humains et extra-humains ; il se contente de la traire au nom et pour le compte des hommes quand elle passe dans le monde des

hommes, *manuṣyāḥ*, comme Savitar ou Bṛhaspati la trairont quand elle passera dans le monde des Dieux ou des Sages. Autrement dit, ce vieux texte établit une exclusive solidarité entre Pṛthī et le genre humain, en quoi il reçoit confirmation par le passage du TaittirīyaBrāhmaṇa qui a été commenté plus haut (v. ci-dessus, p. 105) et qui, lui aussi, par opposition aux « formes de consécration propres aux dieux », *devasava*, définit la « forme de consécration propre aux hommes », *manuṣyasava*, que Pṛthī Vainyaḥ patronne si bien et par une convenance si spéciale que Sāyaṇa, dans son commentaire, pourra donner *Pṛthisava* comme synonyme à *manuṣyasava* ; si l'on joint à ces indications les textes, relevés par Hillebrandt, où le dieu Louange Narāśaṃsa, ou bien les stances nommées d'après lui sont dits équivalents aux hommes : on pourra conclure avec assurance que, à l'époque védique, la légende de Pṛthī n'avait pas encore pris l'ampleur fantastique, l'intérêt cosmique qu'elle devait recevoir plus tard, mais qu'au contraire Pṛthī, sa personne, son œuvre et sans doute son mode d'avènement par louange solennelle étaient strictement mais puissamment liés à l'espèce humaine.

Quant aux très pauvres données du R̥gVeda relatives à Pṛthi (telle y est la forme du nom), elles ne permettent, comme il arrive souvent, aucune conclusion : les unes se laissent interpréter, sans d'ailleurs fournir d'argument au débat en cours ; les autres, tout en restant indéterminées, ne font pas difficulté. Il n'est pas étonnant qu'un Pṛthi – s'il s'agit bien du même personnage – apparaisse comme le protégé des Aśvin (I 112, 15, avec le qualificatif énigmatique de *vyaśva*, « dépourvu de chevaux » ?) : nous savons que, à époque ancienne, les Aśvin étaient les dieux patrons du vaste tiers état des éleveurs-agriculteurs comme, au-dessus d'eux, Indra était le patron de la classe guerrière et, plus haut encore, Mitra et Varuna les patrons jumeaux de la souveraineté religieuse ; or Pṛthī-Pṛthu, par la forme alimentaire, agricole de son bienfait et par sa maîtrise sur les animaux, a une affinité évidente avec les éleveurs et les agriculteurs. D'autre part, si, comme il nous a paru probable, son avènement par préférence et par louange garde jusque dans les Purāṇa le souvenir stylisé des royautés électives des temps védiques, on remarquera que les plus utiles « auctores » pour un candidat roi devaient être les dieux de la masse du peuple plus encore que celui des guerriers et que ceux des prêtres ; les diverses accointances de Servius et de la plèbe romaine nous aident à concevoir ces rapports. – Que l'auteur de X 148, se désigne lui-même à la strophe 5 comme Pṛthi Vainyaḥ ne prouve pas, bien entendu, que le héros de ce nom, ni même un homonyme, ait effectivement composé cet hymne à Indra, qui d'ailleurs contient

une donnée intéressante sur le mécanisme de la louange efficace, *śaṃṣa* : Pṛthi Vainyaḥ étant sans doute déjà célèbre au temps où se rassemblaient les hymnes (cf. encore VIII 9, 10, qui nomme ce Pṛthi parmi les *īṣṭi*), et la légende lui attribuant déjà alors une carrière du type de celle que nous connaissons, il n'est pas surprenant qu'un poème, par fraude pieuse, ait été mis sous la garantie de son nom.

Des indices convergents recommandent donc de penser que la légende de Pṛthī-Pṛthu était formée, dans ses grands traits et avec sa pleine signification, bien avant les rédactions épiques : l'hymne VIII 10, de l'AtharvaVeda, les passages cités plus haut du Taittirīya- et du SatapathaBrâhmana en sont de nets témoignages, dont aucun ne se laisse réduire à aucun des autres, et qui ne se comprennent bien que comme des allusions fragmentaires et diverses à un récit plus complet censément connu des lecteurs. En particulier le lien fondamental qui unit Pṛthī à la « Louange des hommes » est bien attesté, et, sur ce point encore, nous pouvons pressentir le sens dans lequel se sera faite, des plus anciennes aux plus récentes versions, l'évolution : primitivement orientée sans doute vers une efficacité à la fois électorale et magique, elle n'aura plus gardé, en l'amenuisant, que la seconde de ces deux valeurs, et troqué l'autre contre un service ornemental et vain de poésie de cour.

Il est d'autre part certain que la légende de Pṛthu était utilisée, comme mythe étimologique, au moment essentiel du rituel de consécration royale : dans le scénario de l'aspersion du *rājasūya*, l'acte décisif restera encadré de deux groupes de six invocations qui auront pour objet de placer le postulant sous la protection d'abord de la Puissance magique puis de la Vigueur guerrière ; or ces invocations seront dites *pārtha*, et ce nom soulignera que le rājan, au point culminant de la cérémonie, . prétend ne faire que ce qu'a fait jadis le premier consacré, Pṛthī (telle est une des vieilles formes du nom), le précédent de Pṛthī garantissant l'efficacité des paroles et des gestes.

Il n'est pas jusqu'au rapport étroit de Servius, roi-candidat et roi-censeur, avec Fortuna – à laquelle, en dernière analyse, il devait tout – qui ne trouve une correspondance dans l'usage que font les hymnes védiques de la racine *śaṃs-*. L'association fréquente de Śaṃsa (personnifié) ou de ses dérivés avec le dieu Bhaga (une sorte de *Fortuna* masculin, aveugle comme elle, racine *bhag-* « distribuer » : v. Oldenberg, *art. cit.*, p. 51 et n. 4) laisse apparaître une liaison conceptuelle entre ce type de louange et la Distribution, la Répartition, la Chance, tous éléments que Bhaga contient étymologiquement et réellement (cf., en dehors de Bhaga, le rapprochement de la racine *śaṃs-* et de la racine *bhag-* ou de ses dérivés dans :

*mārtaḥ subhaga śa prasāṃsyah*, VIII 19, 9 ; *ukthá-uktha ā bhaja śasyāmāne*, X 45, 10 ; cf. encore II 26, 1). La stance VII 35, 2 (d'un hymne aux « Tous Dieux ») est particulièrement instructive à cet égard car elle range Śaṃsa non seulement à côté de Bhaga mais dans une série d'autres divinités ou abstractions personnifiées : le poète s'adresse à Bhaga, le Distributeur, à Śaṃsa, la Louange, à Puraṃdhi, l'Abondance (v. Renou, *Journal Asiatique* CCXXXI, 1941, p. 382-383, et cf. l'association de Puraṃdhi avec Bhaga, Dhī et Narāśaṃsa dans II 38, 10), aux *Rāyāḥ*, les Richesses, puis derechef avec plus de précision au *satyāsya suyāmasya Śāṃṣaḥ*, « l'Éloge de l'exact et du docile », enfin à « Aryaman aux multiples naissances », vieille divinité indo-iranienne qui a été sans doute primitivement le patron mythique de la nationalité arya par opposition aux barbares. Cette instructive réunion de concepts n'est pas fortuite mais au contraire construite, comme est construit par exemple, à la stance 7 du même hymne, un groupement de divinités ou de personnifications relatives à la technique du sacrifice, et, à la stance 8, un groupement de divinités cosmologiques et géographiques. Elle situe la louange rituelle dans son cadre social et économique normal, qui se trouve être exactement celui où se développe aussi la légende de Pṛthu.

Plus généralement, il faut noter la liaison souple et multiforme entre la racine *śams-* et *rayí* « richesse » (I 60, 1 ; II 4, 8 ; IV 37, 8 ; VII 1, 5 ; 83, 3 ; VIII 19, 9 ; 60, 11 ; X 47, 2 ; 91,15). On n'oubliera pas ici que le *census* romain est en grande partie fondé sur le critère de la richesse.

Le *census* sert aussi à l'établissement de l'impôt et le généreux Servius est aussi le roi qui a organisé le désagréable et nécessaire prélèvement sur les ressources de chacun. En cela encore il rencontre Pṛthu. Les générosités de Pṛthu, cette distribution alimentaire qui paraît inépuisable, ne sont possibles que parce que Pṛthu acquiert et dompte d'abord, sur la prière des êtres, la Vache d'Abondance qui est la Terre. Il ne peut tant donner que parce qu'il prend d'abord possession et discrétion de tout. Et cela est ancien, ainsi que le montrent les commentaires mêmes aux oblations et invocations *pārtha* dans le rituel védique de l'aspersion royale.

On lit dans le ŚatapathaBrāhmana, V 3, 5, 4 : « Pṛthī Vainyaḥ fut le premier des hommes à être aspergé roi. Il désira s'approprier toute nourriture. Ils (= les hommes) lui offrirent ces oblations et il s'appropriâ toute nourriture ici-bas (m. à m. : toute cette nourriture-ci). Ils poussèrent aussi vers lui les bêtes des bois, disant : ' Viens ici, telle ou telle bête, le roi te cuira ! ' Ainsi il s'appropriâ toute nourriture ici-bas. » Le texte ajoute que le roi pour lequel sont offertes ces oblations avec ces formules

s'approprie vraiment toute nourriture. De plus il est remarquable que ces douze offrandes *pārtha* se divisent en deux groupes, six avant et six après l'aspersion, les six premières s'achevant sur le nom de Bṛhaspati, dieu de la puissance sacerdotale, et les six dernières s'ouvrant sur le nom d'Indra, dieu de la vigueur guerrière : ainsi le premier tribut payé au mythique Pṛthī Vainyaḥ, puis les offrandes qui symbolisent à chaque nouvel avènement la prise de possession par le roi « de toute nourriture ici-bas », sont mises en rapport avec la hiérarchie sociale dans ses deux plus hautes divisions ; comme le dit très bien le ŚatapathaBrāhmaṇa, aussitôt après avoir évoqué Pṛthī Vainyaḥ, « le roi (du rituel) se trouve encadré de part et d'autre par ces deux forces (l'essence sacerdotale et la vigueur, *brahman* et *indriyaṃ vīryam*) » (*loc. cit.*, 7). De tout cet ensemble de traits anciens et récents, mythiques et rituels, il ressort que le roi, grand payeur, est aussi, en contrepartie, grand receveur. Il n'enrichit ses sujets que parce qu'il possède toute chose en droit et, en fait, prélève partout selon son gré. Pour parler moderne, l'État ne finance les services publics que par les impôts qu'il encaisse. Ainsi se ferme le circuit classique, nécessaire à toute société, qui est d'ailleurs un lieu commun de la science politique de l'Inde et que résume poétiquement et mathématiquement par exemple cette stance du Raghuvamśa (I, 18) : le bon roi Dīlipa ne levait impôt sur ses sujets que pour leur bien, « comme le soleil n'enlève à la terre son suc que pour le lui rendre multiplié par mille »,

*prajānām eva bhūtyarthaṃ sa tābhyo balim agrahīt  
sahasraguṇam utsraṣṭum ādatte hi rasaṃ raviḥ.*

Quelles qu'aient été les réalités historiques du « règne de Macstarna » qu'a recouvertes dans l'annalistique le « règne de Servius », ce dernier paraît donc avoir été construit sur un schème traditionnel de royauté mettant en valeur les orientations diverses de la « déclaration qualifiante » – celle que, dès les temps indo-européens, exprimait la racine *\*kens-*.

Quant à l'évolution, à Rome, des mots dérivés de cette racine, elle s'est faite dans le sens que tout ce qu'on sait de Rome fait prévoir : les concepts qu'ils désignent, agent ou actes – *censor*, *census* ; *censeo* même dans la bouche du sénateur qui opine – se sont institutionnalisés ; eux-mêmes appartiennent au vocabulaire de l'État.

### *Maiestas et grauitas*

*Depuis trente ans, dans l'effort entrepris pour restaurer dans sa dignité la religion romaine, même archaïque, il a fallu consacrer beaucoup de temps à réfuter les vues de ce qu'on ne saurait appeler autrement que « l'école primitiviste ». La légitime enquête entreprise pour recueillir et classer les éléments inférieurs, plus magiques que religieux, que cette religion, comme toutes les autres, contient certainement, s'est en effet développée, pendant ce temps, avec des ambitions croissantes, parfois moins légitimes. En Angleterre, en Allemagne, en Hollande, en Scandinavie, en France, des savants ont été frappés du nombre et de l'importance des faits que leur révélait l'enquête et, combinant cette impression avec certains enseignements, ou ce qu'ils croyaient tel, de l'ethnographie sur les peuples dits primitifs, l'orientant aussi d'après l'idée qu'ils se faisaient de la préhistoire de la société romaine, ils en sont arrivés à former une véritable doctrine qui séduit de jeunes esprits, et même quelques autres, moins jeunes. Suivant cette école, la religion romaine des temps historiques serait encore tout près de ses origines, d'origines très humbles ; ce n'est que tardivement, presque sous nos yeux, et sans jamais atteindre un plein succès, que les Romains seraient parvenus à dégager quelques dieux du vaste et larvaire champ de « forces » – de mana, localisé plutôt que personnalisé – dans lequel ils pensaient vivre et qu'ils ressentaient intensément.*

*C'est en 1928 qu'un scholar anglais dont l'audience et l'influence restent pour moi un mystère, Herbert Jenkins Rose, imagina que le mot latin nūmen est l'équivalent du « mana » mélanésien, et que l'observation permet de toucher à Rome un premier état de religion dominé par cette notion. Il s'est longtemps tenu à cette thèse que rend pourtant inadmissible l'étude la plus strictement philologique des emplois du mot jusque dans l'œuvre abondante de Cicéron inclusivement. L'exposé général qui ouvre Ancient Roman Religion ne contient pas moins de 72 fois le mot numen pris abusivement au sens de « mana », contre deux fois le mot deus, et encore dans l'expression siue deus siue dea, formule de prudence non moins abusivement tournée dans le sens du prédéisme. Vers la fin de sa vie, cédant à l'évidence, il a reconnu que numen était mal choisi, mais il a maintenu la thèse primitiviste. En 1963 encore, faisant dans le Journal of Roman*

Studies une revue des études sur la religion romaine de 1910 à 1960, il a écrit ces lignes (p. 169) :

*I had been, so far as I know, the first to state explicitly in print (Primitive Culture in Italy, p. 7), that numen means much the same as mana. To-day, I might modify this by adding « or whatever word was in use in the infancy of Rome », for the actual word numen cannot be traced further back than the second century B.C. But that the idea was present, indeed that the earliest Romans may have been in a state of « Marettian preanimism » I remain fully convinced. This does not mean that they had no high gods. Jupiter or an etymological equivalent was worshipped before the speaker of Wiro, or Indo-Germanic, or whatever we like to call the parent tongue, were sundered from each other. Even in this case, however, I have said and still believe, that I can find traces of a time when he had no distinct personality, but was rather a concentration of sky-mana. »*

*H.J. Rose a été jusqu'au bout l'un de mes adversaires les plus acharnés et les discussions que j'ai dû soutenir contre lui n'ont rien eu d'agréable. Le lecteur curieux pourra se reporter à mes réponses dans la Revue de l'Histoire des Religions, CXXXIII, 1947-48, p. 241-243, et dans l'appendice de Déesses latines et mythes védiques, 1956, p. 41, n. 2, et p. 118-123. Quant à la réfutation générale de la thèse primitiviste, elle a été donnée dans La Religion romaine archaïque, 1966, p. 33-45 (« La religion romaine la plus ancienne : numen ou deus ? »), et 46-59 (« Le type des dieux romains »).*

*Parmi les nombreux représentants du primitivisme, l'un des plus actifs, et d'une tout autre valeur intellectuelle que Rose, est M.H. Wagenvoort, professeur de latin à l'Université d'Utrecht. En 1941, sous le titre Imperium, il publia en néerlandais un recueil d'études dont, en 1947, Rose donna une version anglaise, Roman Dynamism, Studies in ancient Roman thought, language and custom<sup>1</sup>. Consacrés à des notions inégalement importantes, les chapitres sont intitulés Contactus, Imperium, Numen, Nouensiles and Indigetes, Grauitas and Maiestas, Contagio, Vis Genitalis. Partout, l'interprétation retrouve le mana. En 1952, dans la Revue de Philologie, XXVI, p. 7-28, j'ai entrepris d'examiner de près le cinquième chapitre et de montrer que, loin de baigner dans la « pensée primitive », les mots grauitas et maiestas, dont nul ne contestera l'importance dans la cité de Caton et d'Auguste, expriment des idées spécifiquement romaines et très élaborées. Les deux termes étant, à mon sens, indépendants et non pas successifs et solidaires comme l'admet M. Wagenvoort, maiestas étant d'autre part plus riche et plus structuré que grauitas, j'ai inversé dans l'étude l'ordre qu'avait adopté l'auteur. Par la suite, une discussion s'est ouverte qui n'a pas modifié nos positions : H. Wagenvoort, Mnemosyne, V, 1952, p.287-306 ; moi-même, Revue de Philologie, XXVIII, 1954, p. 19-20. D'importants compléments à mon étude ont été donnés par M. Otto Hiltbrunner, « Vir grauiss », Sprachgeschichte und Wortbedeutung (= Festschrift Albert Debrunner), 1954, p. 195-207. V. aussi J.-Ph. Lévy, « Dignitas, grauitas, auctoritas testium », dans Studi in on. di Biondo Biondi, 1963, II, p. 29-94.*

---

<sup>1</sup> V. le compte rendu que j'ai fait de ce livre dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXVIII, 1950, p. 224-326.

Il faut reconnaître que, lorsque nous employons le mot français « majesté », nous ne savons pas exactement ce que nous disons et que c'est même la difficulté que nous aurions à le définir qui fait pour nous la valeur expressive du mot. « La majesté du lieu où je parle... », « La majesté violée par des attentats jusqu'alors inconnus... », « La majestueuse beauté d'une vertu toujours constante... » : à travers les nobles évocations de Bossuet, l'écolier sent rayonner une force d'un genre inouï, efficace par sa seule présence, irréductible à un nombre fini de composantes : une sorte de *mana*. C'est que, lorsqu'il dit « majesté », notre écolier parle latin, mais un latin déraciné. Tel n'était pas, bien entendu, le cas des Romains : le rapport de *maiestas* à *maior*, *maius*, leur était évident et ce mot, vague et mystérieux pour nous, avait pour eux une valeur précise. S'il était déjà chargé de prestige – disons, pour suivre la mode : s'il dégageait déjà du *mana* – ce n'était là, en tout cas, qu'un effet secondaire et les Romains l'avaient créé pour un autre office, pour désigner une certaine forme de supériorité. Le reste est venu par surcroît : *habet enim uenerationem iustam*, dit fort bien Cicéron<sup>1</sup>, *quicquid excellit*. Le sens original s'est estompé au cours de l'histoire, en conséquence de cette *ueneratio* même, par des applications poétiques et généreuses du mot, enfin par l'éloignement de l'étymologie ; il s'est alors opéré une sorte de renversement d'équilibre, le « rayonnement » devenant l'essentiel du concept au lieu et place de son ancien contenu positif.

Le sens fondamental de *maiestas* peut se résumer dans les caractères suivants, dont les trois premiers sont nécessaires et solidaires :

1<sup>o</sup> La *maiestas* est attribuée non à un individu, mais à une catégorie d'êtres définie soit par son extension (groupe, collectivité, pluriel), soit par sa compréhension (type) ;

2<sup>o</sup> La *maiestas* n'est pas une qualité absolue, mais un rapport<sup>2</sup> ; elle suppose que diverses catégories d'êtres, senties comme homogènes, ont été mises en hiérarchie, classées à des rangs différents, mais tous de même signe, tous estimables ; *maiestas* désigne alors le rang supérieur qu'occupe une catégorie par rapport à une ou à plusieurs autres ;

3<sup>o</sup> Cette hiérarchie et ce rang supérieur sont considérés comme fondés en nature ou en raison ; par conséquent la *maiestas* est stable (sauf rajeunissement des mœurs, des formes politiques...) ; elle ne peut qu'être respectée par les intéressés et par les spectateurs de bonne foi ; c'est une faute grave, attentatoire à l'ordre intellectuel et moral, que de la contester ;

4<sup>o</sup> Accessoirement : la *maiestas* s'exprime parfois par des marques extérieures, concernant notamment *nomen, faciem, uestem*.

Dans un de ses emplois le plus anciennement attestés, *maiestas* sert à situer les dieux par rapport aux hommes. Dans l'*Egiste* de Livius Andronicus – le plus ancien témoignage –, la divinité elle-même se qualifie déjà, au-dessus de l'action dramatique, par les mots « *maiestas mea* »<sup>3</sup>. Et telle est bien la règle de sa position : si les dieux ne sont pas *maiores* et le reste des êtres, à commencer par les hommes, *minores*, le mot « dieu » n'a pas de sens ; et si les hommes ne reconnaissent pas, ne respectent pas ce rapport (que les Indiens rangeraient dans le *dharmā* cosmique), il y a crime, mais il y a surtout aberration, déraison. Tel est l'enseignement de l'ode fameuse où Horace explique au peuple romain le mécanisme très simple de sa puissance et de ses malheurs :

*Dis te minorem quod geris, imper as :  
hinc omne principium, huc refer exitum...*<sup>4</sup>

C'est parce que tu te reconnais dans ta conduite plus petit que les dieux que tu règnes : que cette règle soit en toute chose ton commencement et ta fin.

Se conduisant ainsi, le peuple romain ne reçoit le choc d'aucun mana ; il fait un acte *intellectuel* par lequel il reconnaît l'existence d'une classification naturelle et se place dans cette classification. Inversement un des arguments par lesquels un des interlocuteurs du *De diuinatione*<sup>5</sup> pense justifier ces techniques incertaines est que, si les hommes ont intérêt à être prévenus, les dieux de leur côté « ne considèrent pas de telles communications comme contraires à leur *maiestas*, car rien n'est plus grand que la bienfaisance », *non hoc alienum ducunt maiestate sua : nihil est enim beneficentia praestantius*. Avec le même sens comparatif et rationnel, Ovide écrira dans les *Pontiques*<sup>6</sup> : *Di quoque* (comme Agamemnon, comme les héros des cycles épiques),

*dī quoque carminibus, si fas est dicere, fiunt,  
tantaque maiestas ore canentis eget...*

Même les dieux, s'il est permis de le dire, sont faits par des poèmes, même une si grande *maiestas* a besoin de la bouche d'un chantre...

Cet emploi, très important, au point que le Glossaire de Philoxène traduit *maiestas* par θειότης<sup>7</sup>, n'est pas le seul. L'œuvre de Virgile ne contient qu'une fois le mot, mais dans un texte instructif, à la fin de l'Énéide<sup>8</sup>.

Junon cède enfin aux remontrances de Jupiter, ne s'oppose plus à Énée, accepte que les Troyens s'unissent aux Latins pour former le peuple d'où sortira Rome. Elle ajoute pourtant une prière restrictive<sup>2</sup> :

Je t'adjure, au nom du Latium, au nom de la *maiestas* des hommes qui sont tiens : au moment où, par un heureux mariage, ils font la paix et fixent les clauses du traité qui les unira, n'ordonne pas que les *Latini* indigènes changent leur vieux nom pour devenir des *Troes* ou des *Teucris*, ni qu'ils changent de langage, ni qu'ils modifient leur vêtement. Ce qui existera, que ce soit le *Latium*, que ce soit, pendant des siècles, des rois « albains », que ce soit une race « romaine », rendue puissante par un courage « italique ». Troie a disparu, permets qu'elle ait disparu avec son nom.

Que veut dire Junon ? M. Wagenvoort suggère<sup>10</sup> de comprendre ici *maiestas* comme « the mana of the ruling tribe » et cite le témoignage d'un ethnographe d'après lequel, pour exprimer qu'ils sont dominés par les Britanniques, les Maoris de la Nouvelle-Zélande disent qu'ils sont « sous le mana des Britanniques<sup>11</sup> ». En réalité, les situations et les intentions sont bien différentes. Certes les Maoris, comme Junon, parlent de l'inégalité de deux peuples, de la supériorité de l'un sur l'autre ; mais les Maoris constatent un *fait* historique, la conquête passée, continuée, absorbante, de leur île par les Britanniques, et *concluent* de ce fait que le mana (notion usuelle chez eux) des conquérants est plus efficace que le leur ; Junon rappelle un *droit*, une situation de droit insérée dans l'ordre du monde, antérieure à l'événement historique et qui *doit le diriger* : parce que les Latins, le Latium possèdent le culte de *Juppiter Latiaris* (telle est l'allusion de *tui*), ils sont solidaires de Juppiter, et même ses descendants, puisque Latinus descendait de Saturne, le père de Juppiter (cf. *Énéide*, VII 45-49) ; ils ont, dans la hiérarchie des peuples, un rang supérieur aux Troyens, simples protégés de Vénus ; ce qui les caractérise, leur nom<sup>12</sup>, leur langage, leurs usages, notamment vestimentaires, ne doit donc pas céder (ici : disparaître) devant le nom, le langage, les usages du peuple – peut-être militairement plus fort : peu importe – qui va leur être associé. Il n'y a que peu de mystique dans tout cela, encore moins de magie, ni de mana, mais bien un raisonnement, par lequel des conséquences sont tirées, dans le monde des hommes, de la hiérarchie naturelle des dieux : *pro*<sup>13</sup> *maiestate tuorum*...

On sait combien est important cet usage de *maiestas* dans les rapports entre peuples, au profit du peuple romain : Rome, héritière du Latium que Junon vient de rattacher habilement à Juppiter, Rome qui a eu soin de tourner à son profit le culte de Juppiter Latiaris, Rome est surtout forte, directement, des auspices et de la protection permanente de Juppiter (Stator, Feretrius, Victor...) et par une solidarité souvent rappelée avec le dieu du Capitole. Aussi sa *maiestas* n'a-t-elle pas été la conséquence fortuite, mais la justification presque juridique, presque rationnelle, de son accroissement et de son empire<sup>14</sup>, pour lesquels sa force militaire n'a été qu'un moyen<sup>15</sup>. Qu'on se reporte aux formules du *foedus iniquum*, à la lucide explication qu'en a donnée le jurisconsulte Proculus<sup>16</sup> :

Un peuple *liber* est un peuple qui n'est pas soumis au pouvoir (*pōtestati subiectus*) d'un autre peuple ; peu importe qu'il soit ou non allié (*foederatus*), qu'il soit venu dans l'amitié romaine par un traité égal (*aequo foedere*) ou que le traité ait spécifié que ce peuple doit observer docilement (*comiter*) la *maiestas* de l'autre peuple.

On emploie cette formule pour signifier qu'un des deux peuples est supérieur, mais non pour signifier que l'autre n'est pas libre : de la même manière que nous savons bien que nos clients sont des hommes libres bien qu'ils ne soient pas nos égaux par le prestige, le rang ni les forces, de même, les peuples dont nous disons qu'ils doivent observer docilement notre *maiestas*, il faut comprendre que ce sont des peuples libres.

Si l'on tient à voir du *mana* dans le rapport naturel de positions qu'exprime ici *maiestas*, il faudra qu'on explique aussi les rapports du *patronus* et du *cliens* par le *mana* supérieur du *patronus*, audace à laquelle aucun primitiviste, que je sache, ne s'est encore avancé. On notera de plus, au passage, comme les formules du *foedus iniquum* (*comiter, conseruare, liber*) montrent bien que la *maiestas* du peuple *maior* suppose que le peuple *minor*, libre, estimable, lui est homogène.

Des trois textes où Lucrèce emploie *maiestas*, l'un, relatif aux rois, sera signalé plus tard<sup>17</sup> ; les deux autres se trouvent réunis, synonymes, au début du cinquième livre<sup>18</sup>, dans un développement où le poète établit<sup>19</sup> qu'Épicure est *plus* digne que Cérès et que Bacchus, inventeurs du blé et du vin, *plus* digne aussi qu'Hercule, pourfendeur de monstres, d'être appelé dieu. Pourquoi ? *Pro maiestate rerum*, c'est-à-dire en raison (et en même temps : à proportion) du rang incontestablement, rationnellement supérieur des *res* dont il s'est occupé, c'est-à-dire des services philosophiques qu'il a rendus en libérant l'homme des fléaux religieux.

Les termes de la relation peuvent varier, le type reste le même. A l'intérieur de la société romaine, dans les époques conservatrices, on exalte la *maiestas senatus*, fondée sur l'ordre et la tradition ; en période de troubles, le critère de la hiérarchie change, la « plèbe » fait valoir l'avantage qu'elle porte dans son nom – la masse, le nombre<sup>20</sup> – et Memmius pourra lui dire<sup>21</sup> : *Maiores uestri, parandi iuris et maiestatis constituendae gratia, bis per secessionem armati Auentinum occupauere...* Comment traduire ? Ont-ils occupé deux fois l'Aventin « pour se faire respecter » ? Certainement pas. *Parandi iuris* éclaire *maiestatis constituendae* : « pour bien établir leur supériorité naturelle ». Et en effet, n'en déplaise au diseur d'apologues, la « masse » laborieuse aurait pu, par définition, vivre sans la minorité patricienne, mais l'inverse était impossible.

Ailleurs *maiestas* sera la supériorité naturelle du mari<sup>22</sup>, ailleurs celle des parents<sup>23</sup>, ailleurs celle – parce que pure – des êtres jeunes, *uirgines* et *pueri*<sup>24</sup> : il s'agit toujours de rapports justifiables par le raisonnement ou par l'usage.

Au premier livre des *Fastes*<sup>25</sup>, Ovide demande à Janus d'où vient la coutume de s'entredonner des pièces de monnaie au Nouvel An. C'est, dit le dieu, que tout s'achète. Mais pourquoi de l'or plutôt que du bronze ? Le dieu répond :

Autrefois on se donnait des pièces de bronze, aujourd'hui de l'or : cela passe pour de meilleur augure et, vaincue, la vieille monnaie cède à la nouvelle. Nous autres aussi, les dieux, bien que nous approuvions les usages antiques, les temples dorés nous plaisent : cette forme de (*ista*) *maiestas* s'accorde avec la notion de dieu (*conuenit deo*) ; nous louons le bon vieux temps, mais nous vivons selon le nôtre.

Hiérarchie encore, classification des métaux, fondée sur l'usage (et sur quelque raison profonde, puisqu'elle se retrouve en tant de lieux), modifiable, mais non par caprice, sensible tout au plus, comme le droit lui-même qu'adapte lentement le préteur, aux mouvements progressifs et justifiables de la civilisation.

A la fin de l'*Institution Oratoire*<sup>26</sup>, Quintilien écrit quelques phrases d'inspiration élevée à la gloire de sa matière, l'*oratio* :

Il ne serait pas difficile de prouver, par des exemples anciens et modernes, qu'aucune voie n'a apporté aux hommes plus de biens matériels, d'honneurs, d'amitié, de gloire présente et future... [Ce serait facile et je le ferais] s'il n'était pas indigne des belles-lettres, alors qu'on a là une tâche magnifique, dont le seul exercice et la possession comportent déjà la plus substantielle des récompenses (*plenissimam gratiam*), d'aller en exiger ce salaire de qualité inférieure (*minorem mercedem*), comme on voit soutenir que ce qu'on cherche dans la pratique des vertus, ce sont moins les vertus elles-mêmes que le plaisir qu'elles procurent. C'est donc pour elle-même que nous devons rechercher de toute notre âme la valeur supérieure inhérente à la parole oratoire (*orandi maiestatem*), à cette chose qui est bien ce que les dieux immortels ont donné à l'homme de meilleur (*quo nihil dii immortales melius homini dederunt*), sans quoi tout serait muet et sans écho dans les temps présents et à venir. Efforçons-nous toujours d'atteindre ce qu'il y a de mieux (*optima*), sûrs par là ou bien de parvenir au premier rang ou du moins de voir beaucoup d'hommes derrière nous.

On se demande comment M. Wagenvoort a pu placer ce texte (le seul de ceux qu'il cite qui contienne *maiestas*) parmi les témoignages d'« admiration or reverence for the magic power of speech<sup>27</sup> », alors que Quintilien justifie éloquentement le « rang supérieur » qu'il attribue à la parole, en tant qu'instrument de l'esprit, dans la hiérarchie des valeurs.

On vérifiera aisément sur tous ces exemples l'exactitude de la définition qui a été d'abord énoncée. Avec *maiestas*, nous ne sommes pas dans le droit, mais tout près du droit, bien loin de la magie et du dynamisme automatique. L'embarras, l'impuissance des Grecs à trouver dans leur langue pourtant si riche un équivalent exact de *maiestas*<sup>28</sup>, l'absence de *maiestas* dans les traités où Cicéron, parlant des dieux, pense grec<sup>29</sup>, alors qu'ailleurs le mot lui vient naturellement et fréquemment<sup>30</sup>, prouvent combien cette notion est spécifiquement romaine. Elle l'est en effet : qu'on songe à l'extrême importance, dont témoignent tant de faits, tant d'expressions, qu'ont toujours eue à Rome les classifications et les hiérarchies :

*ordo sacerdotum, flamines maiores et minores*<sup>31</sup> ; *ordines* politiques (*ordo amplissimus* et *ordo minor*), *census* et *recensiones* ; *cursus honorum*, *imperium maius*, *auspicia maiora* ; *magister* et *minister* (dont notre usage a si curieusement retourné le rapport : maître d'école, que suis-je devant mon ministre ?), *magistratus* même et l'archaïque *magisterare* (« regere et temperare » : Festus)<sup>32</sup>.

Ces racines de *maiestas* sont tellement certaines que l'un des textes les plus explicites, les plus analytiques, que nous lisions sur cette notion fait d'elle, par-delà ses applications particulières, le principe même des hiérarchies, et finalement le principe de tout l'ordre du monde. Au début du cinquième livre des *Fastes*, Ovide passe en revue les étymologies du nom de « mai » : il rencontre notamment le radical de *maior* et ne perd pas l'occasion d'un pittoresque tableau<sup>33</sup> :

Après le Chaos, quand, pour la première fois, le monde eut reçu ses trois éléments et que toute la matière se fut divisée en espèces nouvelles, la terre descendit vers les régions inférieures, emportée par son poids et entraîna les eaux avec elle ; le ciel, par le fait de sa légèreté, se plaça au plus haut ; avec lui s'élancèrent le soleil et les étoiles, que ne retenait nulle pesanteur, et vous aussi, coursiers de la Lune.

Mais la terre ne respecta pas longtemps la prééminence du ciel, ni les autres astres celle de Phœbus : tous les degrés d'honneur étaient égaux (*par erat omnis honos*). Souvent, ô Saturne, une divinité de la plèbe osa s'asseoir sur le trône que tu occupais ; aucun dieu étranger ne daignait faire escorte au vieil Océan, et Téthys, souvent, se trouva reléguée à la dernière place.

Enfin le Rang (*Honos*) et la Révérence (*Reverentia*) au maintien décent, au visage paisible, s'unirent d'un hymen légitime. Ils mirent au monde *Maiestas*, elle qui règle les rapports (*temperat*) dans le monde et, au jour même de sa naissance, elle était déjà grande (*magna*). Sans délai, la tête haute, elle vint s'asseoir au milieu de l'Olympe, tout éclatante de pourpre et d'or. A ses côtés se placèrent l'Honneur (*Pudor*) et la Crainte (*Metus*) et l'on aurait pu voir toutes les divinités régler sur elle leur visage. Alors entra dans les esprits le respect des rangs (*suspectus honorum*) ; ceux qui le méritent sont appréciés et chacun cesse de se préférer (*fit pretium dignis nec sibi quisque placei*).

Cet état de choses subsista dans les cieux pendant de longues années, jusqu'au moment où le dieu vieillard (Saturne) fut précipité par les destins du haut de l'*arx*. La Terre enfanta les Géants, race farouche, monstres énormes dont l'audace allait attaquer la demeure même de Juppiter. Elle leur donna mille bras, des serpents au lieu de jambes, et dit : « Déclarez la guerre aux dieux grands (*in magnos arma mouete deos*) ! »

Déjà ils se disposaient à entasser des montagnes jusqu'aux plus hauts astres et à provoquer au combat le grand (*magnum*) Juppiter. Mais Juppiter, lançant la foudre du haut des cieux, renverse ces poids immenses sur ceux mêmes qui les ont déplacés. Efficacement défendue par les armes des dieux, *Maiestas* subsiste et, depuis ce temps, son culte demeure. Elle est assise près de Juppiter, elle est la plus fidèle des gardes de Juppiter et assure à Juppiter son sceptre qu'il peut tenir sans recourir à la force.

Elle est aussi descendue sur terre. Romulus et Numa l'ont pratiquée, puis d'autres, chacun selon son temps. C'est elle qui conserve aux pères et aux mères le pieux respect qui leur est dû, c'est-elle qui est la compagne des jeunes garçons et des vierges. C'est elle qui rend augustes (*commendat*) et les faisceaux et l'ivoire curule, c'est elle qui se dresse sur le char des triomphateurs, attelé de chevaux couronnés.

Peu importe l'inauthenticité de *Maiestas* comme déesse. Par ce jeu, dans le décor de la fable grecque, Ovide développe excellemment le contenu d'une notion toute

romaine à laquelle il chercherait vainement (mais il ne la cherche pas) une *interpretatio graeca*.

*Assidet illa Ioui, Iouis est fidissima custos  
et praestat sine ui sceptrum tenenda Ioui.*

On vient de lire ces vers d'Ovide. Ils s'ouvrent sur le second emploi classique de *maiestas*, auquel la fondation de l'empire donnait une grande importance et d'où dérivent les emplois des langues romanes. Ce substantif abstrait correspond non seulement à *maior*, mais à *maximus*<sup>34</sup>, c'est-à-dire à un *maior* dont la contrepartie est tout le reste. Par là l'idée de « supériorité » qu'il renferme tourne à celle de « suprématie », de « souveraineté », au sens où A. Bergaigne parlait des dieux souverains du R̥gVeda. Et nous voici éloignés du mana par une autre considération : notion toujours classificatoire, mais superlative, *maiestas* se trouve engagée, *au premier niveau*, dans la structure conceptuelle *tripartite* dont des travaux antérieurs<sup>35</sup> ont établi l'existence chez les plus anciens Romains comme chez les Indo-Iraniens, dans le système qui hiérarchise, de haut en bas, une fonction de Souveraineté magico- et juridico-religieuse, une fonction de Force physique, principalement guerrière, et une fonction de Fécondité ; *maiestas* y exprime, avec ses conséquences, le rang suprême. Parmi les dieux, elle est l'attribut de Juppiter. Dans la pratique politique, elle est l'attribut de l'homologue terrestre de Juppiter, de son représentant dans la société : le *rex*, ou les substituts républicains du *rex*.

Les auteurs qui, faisant abstraction des grands dieux hiérarchisés de la religion romaine la plus ancienne, ne veulent voir partout qu'un chaos de « centres de force » quasi automatiques, méconnaissent cette valeur : M. Wagenvoort peut écrire tout son chapitre sur *maiestas* sans mentionner le Juppiter *supremus* d'Ennius, le Juppiter Optimus *Maximus* du Capitole. Mais si l'on n'oublie pas la triade Juppiter Mars Quirinus, ces dieux individualisés, hérités de la préhistoire italique et indo-européenne, qui formaient l'armature de la pensée religieuse des plus vieux Romains, on ne considérera pas comme secondaire la liaison particulière de *maximus* et de *maiestas* avec Juppiter<sup>36</sup>. Dans le monde divin, Juppiter est, en fait et en titre, *maximus*. Cela peut se dire au positif, et aussi au négatif, dans des formules qui mettent en évidence l'implicite *maior* : nul, rien n'est « plus grand » que lui. Ainsi dit Horace<sup>37</sup> :

*unde nil maius generatur ipso  
nec uiget quicquam simile aut secundum...*

De lui, rien ne germe qui soit plus grand que lui-même, rien ne vit qui lui soit semblable ou soit son second.

Ainsi, maintes fois, Ovide<sup>38</sup> :

*et quid Ioue maius habemus ?...*

Et qu'avons-nous de plus grand que Jupiter ?...

*et inuicto nil Ioue maius erat...*

Et il n'y avait rien de plus grand que Jupiter invincible...

Le *nil maius* de ces vers est, linguistiquement, l'appui de cet emploi de *maiestas*, dont le cinquième livre des *Fastes* donnait tout à l'heure une excellente illustration théologique : la *maiestas* collective des dieux en supporte une autre, individuelle ; le défenseur, sauveur et bénéficiaire essentiel de *Maiestas*, c'est Jupiter.

Nous savons d'ailleurs que, chez d'autres Latins, à Tusculum, Jupiter s'appelait *Deus Maius*, avec la valeur que nous soulignons en ce moment ; Macrobe dit en effet, encore à propos des étymologies du nom de mai<sup>39</sup> : *sunt qui hunc mensem ad nostros fastos a Tusculanis transisse commemorant, apud quos nunc quoque uocatur Deus Maius, qui est Iuppiter, a magnitudine scilicet et maiestate dictus*. C'est exact, pourvu. qu'on renverse la direction du rapport.

*Deus maius* ou *maximus*, Jupiter est le *rex* par excellence, comme disent deux fois les fragments conservés d'Ennius<sup>40</sup> ; même sous la République, il sera *fas* de l'appeler, et lui seul, *rex*<sup>41</sup> ; dans la légende de Romulus comme dans celle de Numa, il traite non d'égal à égal, mais d'homologue à homologue avec le *rex* terrestre<sup>42</sup>. Naturellement, à époque ancienne, dans la Rome royale, *maiestas* était de même la caractéristique des rois, comme le disait tout à l'heure Ovide<sup>43</sup> ; de la même manière, Lucrèce avait parlé avant lui des révolutions par lesquelles s'était perdue « la *maiestas* des trônes<sup>44</sup> ». Sous la République elle reste la caractéristique des hommes qui sont le plus près de Jupiter ou qui « incarnent » Jupiter, tant les consuls que l'*imperator* triomphant<sup>45</sup>. Plus tard elle appartiendra au *princeps*<sup>46</sup>, puis, à travers lui, aux rois du Moyen Âge, des temps féodaux et bourgeois.

Soulignons comme ce second sens est proche du premier : il reste classificatoire, conforme à un ordre stable, reconnu ; il ouvre une hiérarchie d'éléments inférieurs, mais « estimables » ; soulignons aussi en quoi il s'en distingue : il est superlatif autant que comparatif ; le possesseur de cette *maiestas* n'est plus une catégorie d'êtres, mais un être unique (à vrai dire constituant à lui seul toute une catégorie, sans *simile* ni *secundum*), Jupiter, *rex*, *triumphator* (les magistrats à licteurs forment ici un pluriel secondaire, par suite du morcellement républicain de l'héritage du *rex* qui se réunifiera dans le *princeps*) ; enfin, par ces deux caractères, il tend à devenir la notation non plus d'un *rapport*, mais d'une *qualité*, appartenant

inconditionnellement à une personne divine ou humaine, c'est-à-dire déjà ce que nous appelons « majesté »<sup>47</sup> ; dès lors, notion prestigieuse et notion confuse, *maiestas* rayonne du « mana » ; mais ne nous laissons pas de répéter que ce mana est secondaire, qu'il est le produit d'une évolution.

On aura pu remarquer que, sous la République, la *maiestas* reconnue aux plus hauts magistrats se trouve ainsi avoir deux sources confluentes, en relation avec les deux sens ou nuances du mot. D'une part, ils sont les délégués de Rome, du *populus Romanus*, auquel appartient la *maiestas* ; d'autre part ils sont les héritiers du *rex*. En dernière analyse, les deux sources conduisent d'ailleurs à Jupiter, puisque la *maiestas Populi Romani* vient du pacte initial, des auspices et des promesses de Jupiter, valables pour toute la durée de Rome, et que, si le *rex* avait la *maiestas*, c'était comme réplique terrestre de Jupiter. Mais la théorie et la pratique républicaines ont constamment tendu à voir et à montrer dans les hauts magistrats l'émanation provisoire du peuple plutôt que celle de Jupiter ; de là vient la règle constante, incontestée, que la *maiestas* des magistrats, même des consuls, s'efface devant celle du peuple ; la tradition rapporte même à l'un des fondateurs de la « liberté », à Valerius Publicola, l'usage d'abaisser les faisceaux devant le peuple assemblé ; cette mesure, dit Tite-Live<sup>48</sup> avec un curieux pléonasme, et dans un contexte où *maiestas* sera traduit au mieux par « souveraineté », constituait l'aveu *populi quam consulis maiestatem uimque maiorem esse*.

Après ces analyses, qu'on se reporte à l'argumentation de M. Wagenvoort : on sentira la pauvreté de certains de ses arguments, l'erreur des autres. On ne voudra pas se servir d'un texte tardif de l'*Anthologie Latine*, la *precatio omnium herbarum*, où le poète invoque par artifice *uos potentes omnes herbas... maiestatemque uestram*, pour déterminer le sens propre de *maiestas*<sup>49</sup>. On admettra difficilement que les ancêtres doivent leur nom de « maiores » (qui n'a rien à faire dans notre problème) à leur mana, non plus d'ailleurs qu'à leur taille surhumaine<sup>50</sup>. On ne fera pas davantage sortir<sup>51</sup> la notion de *maiestas* de la taille *maior* qu'Ovide, dans les *Métamorphoses*<sup>52</sup>, attribue à Hercule se dégageant du bûcher, à Acis transformé en dieu-fleuve, ou dans les *Fastes*<sup>53</sup>, à Romulus devenu Quirinus : ce signe, et quelques autres, par lesquels le poète veut rendre sensible un grand changement de condition, est certes intéressant à relever<sup>54</sup>, notamment dans les cas où Ovide, comme d'autres écrivains en vers et en prose<sup>55</sup>, rapproche, par jeu, *maiestas* de *maior*<sup>56</sup>. Mais, de ces petits faits littéraires, comment tirer la notion précise et constante, presque juridique, que nous avons dégagée<sup>57</sup> ?

Avec *grauitas*, le primitiviste se sent plus assuré qu'avec *maiestas* : comment contester le caractère primitif d'un concept dont l'humble étymologie – à partir de « lourd » – est transparente jusque dans nos langues ? Et, pour passer du « poids » matériel au « poids » d'un garant, d'un censeur ou d'un chef, n'est-on pas obligé<sup>58</sup> d'admettre qu'il peut y avoir dans le poids plus que lui-même, que, dans certaines circonstances, l'être pesant devient comme *plus* pesant grâce à l'afflux de ce qu'on appelle, avec les Océaniens, le mana ? M. Wagenvoort appuie néanmoins cette « vraisemblance » *a priori* de trois arguments, plus systématiquement développés que ce qu'il avancera ensuite à propos de *maiestas*.

1<sup>o</sup> *Grauis*, *grauitas* sont fréquemment, trop fréquemment pour que le fait ne soit pas significatif, construits avec des mots dont M. Wagenvoort estime avoir antérieurement démontré la nature manaïque ; c'est une sorte d'argument de contagion ou de solidarité<sup>59</sup>.

2<sup>o</sup> Dans d'autres langues (indo-européennes : sanscrit ; sémitiques : hébreu) le mot sémantiquement ou même (sanscrit) phonétiquement équivalent à *grauis* est chargé de mana ; argument comparatif<sup>60</sup>.

3<sup>o</sup> M. Wagenvoort met en valeur une représentation qu'il considère comme privilégiée, une représentation mythique qui, pense-t-il, montre de façon sensible le processus qu'il suppose et peut lui avoir donné naissance : les dieux ont la *grauitas* au sens figuré, mais parce qu'ils sont d'abord physiquement *grauus*, *grauissimi* ; argument mythologique<sup>61</sup>.

Le premier argument ne soutient pas le regard. D'abord, M. Wagenvoort n'a pas réussi, malgré deux chapitres antérieurs de son livre, à prouver par exemple que *auctor* et *auctoritas*, *imperium* et *imperator* sont fondamentalement des mots à mana<sup>62</sup> : ils ne peuvent donc rendre le service qu'il leur demande ici. Puis il est arbitraire d'extraire, des emplois très variés de *grauis* et de *grauitas*, quatre associations qui ne sont même pas toutes usuelles (*grauis auctor* et *grauis auctoritas* ; *grauitas maiorum* et *prisca grauitas* ; *grauis imperium* ; *grauitas uerborum*, *sermonis*, *orationis*...), et de dire que ce sont celles-là qui découvrent « the oldest phases of its semantic evolution<sup>63</sup> » : par exemple, pourquoi *grauis auctor* serait-il plus significatif que le tout juridique et nullement manaïque *grauis testis* de Cicéron<sup>64</sup> ou que les *grauissimi sapientiae magistri* de Quintilien<sup>65</sup> ? Et n'est-ce pas un cercle vicieux que de tirer ici argument des expressions *grauitas uerborum*, *orationis*, etc., en les déclarant « fondamentally » liées à une conception magique de la parole ou du discours, alors que c'est précisément ce qu'il faudrait démontrer<sup>66</sup> ? Enfin M. Wagenvoort fausse le sens de plusieurs passages : dans l'exemple de Tite-Live qu'il cite<sup>67</sup>, *grauis imperium* signifie seulement, avec un autre sens figuré de *grauis* qui est

ici hors de question, « le *dur* pouvoir (monarchique) »<sup>68</sup> ; et quand Tacite<sup>69</sup> ou Valère Maxime<sup>70</sup> parlent de la *prisca gravitas*, de la *gravitas maiorum*, ils se conforment simplement au lieu commun qui veut que les « vrais Romains », les plus conformes au type idéal, soient dans le passé<sup>71</sup> ; les *maiores* ne sont pas ici une notion mystique, religieuse, mais historique, chronologique ; ils ne sont pas considérés dans leur état de morts, mais dans le souvenir qu'ils ont laissé ; s'ils sont *graviore*s, ce n'est pas par essence, mais par position, par rapport à leurs héritiers dégénérés.

Le second argument repose sur un usage incorrect de la comparaison. Que le mot qui signifie « lourd », l'équivalent sémantique ou le correspondant phonétique de *gravis*, en sanscrit, en hébreu ou ailleurs, présente telle ou telle nuance, tel ou tel développement, cela prouve simplement que ce développement, cette nuance sont *possibles* (et, en matière d'emplois figurés, comme en matière de symboles, bien des choses sont possibles), mais non pas qu'ils se sont *effectivement réalisés* en latin<sup>72</sup>. Si le trilitère sémitique qui note proprement la « lourdeur » a évolué en hébreu vers « gloria (Dei), honor, splendor » (ce qui, d'ailleurs, est autre chose que « *gravitas* ») en même temps peut-être que vers « iecur », cela n'enseigne rien quant à l'évolution de *gravis*, *gravitas*. De même les légendes des écritures bouddhiques ne peuvent pas être plus légitimement invoquées que ne le seraient les fabliaux de notre Moyen Âge<sup>73</sup>. En outre, même informé par M. Gonda, M. Wagenvoort n'a pas reconnu un fait important : en védique<sup>74</sup> (la seule forme du sanscrit qui puisse éclairer le vocabulaire latin), comme en grec, comme en germanique<sup>75</sup>, le correspondant étymologique ou sémantique *de gravis* n'a qu'un seul sens figuré, qu'on retrouve aussi à Rome, et qui est bien naturel, celui de « pénible, dur, mauvais, etc. » ; en sorte que, dans l'ensemble des langues indo-européennes, l'évolution de *gravis*, *gravitas* vers une qualité, une vertu de morale personnelle ou sociale, *est une singularité du latin*.

Le troisième argument, l'argument mythologique, rencontre des objections non moins considérables.

Même si l'on établissait que les plus vieux Romains (car *gravitas* est un vieux mot) croyaient que les dieux pesaient plus lourd que les hommes ou recevaient à l'occasion des suppléments, des afflux de poids, cela ne pourrait guère expliquer *gravitas*, dont les emplois les plus importants concernent des hommes, des attitudes et des actions humaines : *gravitas dei, deorum*, au sens figuré qui nous occupe, n'est guère attesté<sup>76</sup>. Mais le fait lui-même n'est ni établi, ni vraisemblable.

Les textes qu'allègue M. Wagenvoort sont six passages d'Ovide, quatre de Stace, deux de Lucain, deux de Sénèque le Tragique, un de Virgile : nous sommes donc en

pleine littérature et, pour la plupart de ces poètes, en pleine rhétorique. Comment les flagorneries de Lucain au dieu Néron<sup>77</sup>, de Stace au dieu Domitien<sup>78</sup>, par exemple, nous renseigneraient-elles sur les authentiques croyances religieuses des contemporains de Caton, et de leurs ancêtres ? De plus M. Wagenvoort a certainement mal compris plusieurs des passages qu'il utilise :

Par exemple, dans l'Énéide<sup>79</sup> (seul texte de Virgile qu'il ait trouvé à citer), si la barque infernale gémit sous Énée, ce n'est pas que ce héros dispose d'une pesanteurmanaïque ; son poids est en harmonie avec sa taille (le même vers le dit *ingens*), et surtout la barque n'est habituée à transporter que des ombres, par définition *inanes* : un vivant, un corps la surprennent.

Juvénal dit<sup>80</sup> que, jadis, les dieux étant moins nombreux, Atlas, porteur du ciel, était pressé *minori pondere*. Cela ne dépasse pas la physique la plus ordinaire, mille exemplaires d'une espèce quelconque pesant évidemment plus que dix exemplaires, et ne permet pas de conclure à un influx spécial de poids chez les dieux. De même quand le Soleil monte dans le char de la Lune (Sénèque, *Phèdre*, 316), comment s'étonner et que conclure en faveur du mana, si *tremunt axes grauiore curru* ?

Ailleurs M. Wagenvoort confond *onus* « chargement » et *pondus* « poids ». Quand Lucain délaie<sup>81</sup> le mot de César au batelier (« Tu portes César et sa fortune... »), il lui fait dire :

... caeli iste fretique,  
non puppis nostrae labor est : hanc Caesare pressam  
a fluctu defendet onus,  
C'est le ciel, c'est la mer qui peineront, et non notre poupe :  
César la charge et ce fardeau la défendra du flot.

il ne fait certainement pas allusion, par ce mot *onus*, même « meant ironically », à une *quantité* anormalement pesante, mais à l'exceptionnelle *qualité* du chargement qu'il constitue pour la barque<sup>82</sup>.

M. Wagenvoort n'a donc pas démontré sa thèse principale. D'autre part, en posant que *maiestas* et *grauitas* sont synonymes<sup>83</sup>, il a effacé des différences importantes. La *maiestas* est comparative, classificatoire, tandis que la *grauitas*, tirée directement du positif *grauis*, est une qualité absolue, autonome ; la *maiestas* est presque juridique, doit être reconnue et respectée (*conseruare comiter*, dans la formule du traité inégal ; cf. « lèse-majesté »), tandis que la *grauitas* n'appelle ni statut ni sanction ; *maiestas* et non *grauitas* s'applique volontiers à des collectivités : on ne rencontre pas notamment \**grauitas populi Romani*. Rappelons enfin que, dans l'ensemble des sociétés indo-européennes anciennes, c'est une originalité de Rome

que d'avoir donné à *grauis*, *grauitas* un sens figuré autre que « pénible, dur, mauvais ».

En gros, ce sens figuré a pris deux directions : celle qui a mené à *grauis auctor*, *grauis testis*, et celle qui a mené à *grauitas romana*. L'une est orientée vers l'efficacité, le déclenchement d'un mouvement, l'autre vers la stabilité, vers l'immobilité. Le *grauis auctor* provoque une décision du Sénat, emporte ma croyance ou mon imitation ; la *grauitas romana* s'oppose à la *leuitas Graecorum*, à cette agitation, à ce caractère sautillant, à ces conduites imprévisibles et incapables de rien fonder de temporellement durable (et d'abord pas d'empire !), que les Romains constatent et méprisent chez les Grecs. *Grauis*, « lourd », a donc pris des emplois figurés dans ce que nous appellerions les deux parties de la mécanique, celle qui traite des forces et celle qui traite des équilibres, la dynamique et la statique. Ce sont deux aspects du poids moins subjectifs, plus réfléchis, que l'aspect « pénible, écrasant » auquel se sont bornés védique *gurú-*, grec βαρύς (et βριθύς), etc. ; deux aspects qui tiennent à l'observation, au maniement des poids. Bref cette évolution proprement latine rappelle l'importance qu'ont eue très tôt et qu'ont toujours gardée dans la civilisation romaine, réellement et symboliquement, le *pondus* et la balance<sup>84</sup>.

Ces liaisons mécaniques des emplois figurés de *grauis* – et c'est là ce qu'il y a peut-être de plus fatal à la thèse de M. Wagenvoort – sont tournées exactement à l'inverse de la notion de *mana*, force non matérielle, mais mystique. Dans l'homme comme dans les choses, la *grauitas* opère en tant que facteur du même genre que la mesure et le nombre, notion physique avant la physique, élément de calcul prévisible et sûr. Quand les Romains qualifient quelqu'un de *uir grauis*, soit pour dire qu'il est « moteur », soit pour dire qu'il est « inébranlable », ils font abstraction de ce qui est proprement de l'homme (élégance, raffinement, frémissement, incertitudes...) et, loin de lui prêter une nouvelle espèce de rayonnement mystique, ils assimilent son influence ou sa résistance à celles d'une *chose* en mouvement ou au repos.

Un *uir grauis* est aussi rassurant que la matière appelée techniquement et respectueusement *aes graue* (qui est à la base du rituel juridique *per aes et libram*), cette monnaie selon l'ancien titre où l'as pesait une livre<sup>85</sup>. *Aes graue* était une monnaie lourde : qu'on se reporte à l'un des premiers récits (anachronique, un siècle trop tôt, mais peu importe) où Tite-Live la fait intervenir<sup>86</sup> ; pour entreprendre le siège de Véies, le Sénat vient de décider l'institution d'une solde, à quoi s'opposent les tribuns, malgré la joie que ressentent les soldats ; alors, pour donner l'exemple de la contribution nécessaire, les sénateurs payent les premiers « et comme il n'y avait pas alors d'argent monnayé, il y en eut qui apportèrent de l'*aes graue* dans des

chariots, donnant un beau pittoresque à cette collecte ». Mais *aes graue*, c'est aussi le métal où la lourdeur, loin d'être un défaut, est une garantie d'authenticité, de sincérité ; ainsi dit Sénèque, en parlant d'un autre métal<sup>87</sup> : *placet argentum graue rustici patris sine ullo opere et nomine artificis*, « j'aime l'argenterie de mon paysan de père, ne valant que son poids, sans aucun travail, sans signature d'artiste » ; ici *argentum graue* est un éloge, l'épithète exprimant à la fois la vérité de « l'estimation » et la simplicité de la chose, l'absence de tout élément d'appréciation incertaine, dépendant de la mode ou de l'art – et *argentum graue*, en effet, peut aussi se dire *argentum rude*, comme on dit *aes rude*. De même un *uir grauis*, c'est un homme qui, au morai, pèse son vrai poids, et lui seul ; à le voir, on sait qu'il sera *grauis auctor*, *grauis testis* ; et il est *rudis*, il n'a pas la *leuitas* du Grec, l'élégance, la finesse, la culture, avec tous leurs inquiétants « impondérables » ; il est aussi nu et aussi sûr qu'une chose *rudis*<sup>88</sup>.

Cela est si vrai que M. Wagenvoort, au début de son chapitre, n'a pu que constater avec Kroll<sup>89</sup>, mais pour n'y plus revenir, que *grauitas* s'oppose non seulement à *leuitas*, mais à *humanitas*, et cela aussi bien dans la direction « humanisme » (culture, élégance d'esprit, critique et scepticisme) que dans la direction « humanité » (indulgence, pitié humaine). Ce n'est sans doute pas un hasard si la première déclaration d'*humanitas*, dans les textes latins que nous lisons, le « *homo sum, humani nihil a me alienum puto*<sup>90</sup> », vient d'un écrivain qui a excellé dans la peinture, dans la critique de *uiri graues*, bien romains sous leurs noms et malgré leurs originaux grecs<sup>91</sup>. Ce n'est pas un hasard non plus si la *luxuria*, c'est-à-dire, pour une bonne part, l'influence grecque, n'a pas rencontré d'adversaire plus redoutable que la *ensoria grauitas*<sup>92</sup>.

La mythologie, pas plus les allégories des poètes que les listes cultuelles, n'ont divinisé *grauitas*. Mais il est un dieu romain qui participe de cet idéal de stabilité physique : c'est le dieu le plus engagé dans la matière, le plus pesant et le plus sûr, l'associé de *Fides* dans les dévotions légendaires du « grave » Numa<sup>93</sup>, le garant de la stabilité de Rome sur son site, le dieu-pierre, Terminus<sup>94</sup>. A propos des *Terminalia* du 25 février, Ovide raconte l'histoire bien connue où Terminus refuse de quitter le Capitole quand Jupiter vient s'y installer, et conclut<sup>95</sup> :

*Termine, post illud leuitas tibi libera non est :  
qua positus fueris in statione, mane.*

Et il prête à ce dieu quelques caractères typiques du *uir grauis* :

*Nulla tibi ambitio est, nullo corrumperis auro,  
legitima seruas credita rura fide...*

La caricature fait souvent ressortir, dans sa déformation, un trait essentiel de l'original. Nous avons la caricature, une sombre caricature, du *uir grauis*, et elle confirme bien l'analyse qui précède.

Le latin se donnait des adjectifs, souvent péjoratifs, en – *ū-tus* à partir de thèmes en –*u* (quatrième déclinaison) ; ainsi, formés comme *uerūtus*, *cornūtus*, on rencontre *uersūtus* « artificieux<sup>96</sup> », à côté du participe *uersus* (cf. le substantif *uersus*) ; *cinctūtus* « ceint à la mode archaïque<sup>97</sup> », à côté du participe *cinctus* (cf. le substantif *cinctus* : *cinctus Gabinus*, etc.). De même, sur l'ancien thème en –*u* (\**g<sup>w</sup>rū-*) d'où a été tiré *grau-is*, le latin<sup>98</sup> a construit *brūtus*, qui en est le synonyme excessif : *brutum antiqui grauem dicebant*, enseigne Verrius Flaccus à travers Festus et Paul<sup>99</sup>. Lucrèce, Horace l'emploient au propre, pour marquer une grande lourdeur : si la substance des nuées, dit le premier<sup>100</sup>, était aussi dense que celle de la pierre ou du bois, elles devraient tomber comme des pierres *bruto... pressae pondere* ; le second oppose la *bruta tellus* (cf. ailleurs, *terra iners*) aux *uaga flumina*<sup>101</sup>. Au figuré, Pline parle des éclairs sans signification, forces inanimées dont on ne peut tirer aucun présage, *bruta fulmina et uana*<sup>102</sup>, et, plusieurs fois, il qualifie de même les animaux en tant que non-raisonnables. Mais surtout, très tôt, dès Naevius, dès Pacuvius, *brutus* s'applique aux hommes, aux êtres normalement raisonnables, avec les nuances « hébété, insensible, insensé, brute...<sup>103</sup> » ; c'est-à-dire que, comme *grauis*, *brutus* assimile l'homme à la matière, soumise aux lois des choses ; mais dans *grauis*, cette mécanisation donne soit force motrice, soit stabilité ; dans *brutus*, elle donne insensibilité et aveuglement.

Avant tous les *uiri graues* de l'histoire romaine, avant Cincinnatus, avant Regulus – *auctor* d'une *sententia* héroïque<sup>104</sup> –, avant Paul-Émile – disciple du Cunctator et choisissant, à Cannes, de mourir sur place, tandis que s'enfuit le léger Terentius Varro –, avant tous les consuls et tous les censeurs, un héros a poussé la *grauitas* à un point tel que la postérité n'a pu l'admirer sans horreur : c'est Junius Brutus, l'Hébété, l'inflexible juge de ses propres fils et le témoin constant de leur affreux supplice ; Brutus dont Plutarque dira : « Que la hauteur de son courage l'ait rendu impassible ou que la grandeur de sa souffrance l'ait rendu insensible, l'un comme l'autre est non pas d'un homme, mais d'un dieu ou d'un animal<sup>105</sup>. » Il serait plus exact de dire : d'une pierre, *brutus* poussant à l'extrême la désanimation

qui, avec *gravis*, n'est que provisoire, partielle et relative. Mais le point où aboutit « l'excès » garantit que nous avons correctement analysé « le normal ».

\*

Ainsi, replacés dans l'ensemble de la vie et de la pensée romaines, *maiestas* et *grauitas*, loin d'être deux désignations équivalentes d'une variété de force mystique ou de mana, apparaissent comme deux notions distinctes, toutes deux très élaborées, en rapport avec des caractères originaux de la société et de la civilisation où elles se sont formées, société de l'ordre, civilisation du solide. Morale : avant d'engager un mot latin au service de quelque théorie que ce soit, il faut l'analyser dans ses contextes, avec ses résonances spécifiques, et sans idée préconçue.

---

<sup>1</sup> *De la nature des dieux*, I 17.

<sup>2</sup> Donc bien différente de ce que l'Inde a tiré du thème *mah-* au positif, malgré J. Gonda, « The meaning of skt. *mahas* and its relatives », *Journal of the Oriental Institute, M.S. University of Baroda*, VIII, 3, 1959, p. 234-269, qui utilise sans précaution l'étude de H. Wagenvoort.

<sup>3</sup> Fragm. 8 (Ribbeck). – Il est remarquable que ni les fragments d'Ennius, ni Plaute, ni Catulle, ni Tibulle, ni Properce, ni Manilius n'ont *maiestas* ; on n'en lit que trois exemples dans Lucrèce, un dans Virgile. Il y en a déjà dix dans Ovide. Au bout de l'évolution, il y en aura dix-sept dans Claudien. Parmi les prosateurs, Salluste ne l'emploie que deux fois.

<sup>4</sup> III 6, 5-6.

<sup>5</sup> I 38, 82.

<sup>6</sup> IV 8, 55-56.

<sup>7</sup> Quand il s'agira de politique, Polybe (XXI 32) dira, avec une égale insuffisance, *δυναστεία*.

<sup>8</sup> XII 820-828.

<sup>9</sup> Cette traduction, comme celles qui suivront, ne vise qu'à faire saillir les articulations logiques du texte, dont elle défigure les beautés.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 125 : « *Maiestas populi*, in the primitive sense, is the *mana* of the ruling tribe. »

<sup>11</sup> Lehmann, *Mana*, p. 32 : « The Maori also express the fact that they are now under English rule [*maiestas* I] in this way ; they declare that they are under the *mana* of the English, and as the number of Europeans in New Zealand increases and the actual proprietary rights devolve more and more on Europeans, so their fear grows that this will lead to a complete absorption of their *mana* by the intruders. »

<sup>12</sup> *Maiestas* et *nomen* : Ovide, *Art d'aimer*, III 407 ; *maiestas, nomen et facies* : *Métamorphoses*, IV 540-541...

<sup>13</sup> *Pro* : « en raison de, en proportion de », autant que « au nom de ».

<sup>14</sup> Horace, *Odes*, IV 15, 14 et suiv. : (les vertus par lesquelles) *Latinum nomen et Italae crevere uires farnaque et imperi porrecta maiestas...* ; Tite-Live, XXXVIII 11, 2 : *imperium maiestatemque populi Romani gens Aetolorum conseruato sine dolo malo*.

<sup>15</sup> C'est ce que ne comprend pas le Carthaginois Hannon quand, pour détacher les sénateurs de Nola de l'alliance de Rome, alors en grande difficulté, *Hannibalis uirtutem fortunamque extollit, populi Romani obterit senescentem cum uiribus maiestatem* (Tite-Livre, XXIII 43, 10). Les gens de Nola, eux, savent que l'affaiblissement ne touche pas à la *maiestas* ni aux devoirs qu'elle comporte ; ils ont, avec Rome, un vieux traité

dont ils sont contents, et ils s'y tiennent : *multos annos iam inter Romanum Nolanumque populum amicitiam esse, cuius ncutros ad eam diem paenitere ; et sibi, si cum fortuna mutanda fides fuerit, sero iam esse mutare... Cum iis* (la garnison romaine) *qui ad sese tuendos uenissent omnia sibi et esse consociata et ad ultimum fore* (44, 1-2).

16 Proculus, *Digeste*, XLIX 15, 7, 1 ; cf. Cicéron, *pro Balbo*, 16, 35 : « Quand une clause commande que la *maiestas* d'un des deux peuples soit observée et qu'aucune clause semblable ne concerne l'autre peuple, il est évident que le premier, celui dont la *maiestas* est affirmée et garantie par la sanction du traité, est placé dans une condition, dans un régime juridique supérieur à ceux de l'autre (*in superiore condicione causaque ponitur*) ».

17 Ci-dessous, p. 139.

18 Vers 2 et 7 :

*Qui potis est dignum pollenti pectore carmen  
condere pro rerum maiestate hisque repertis ?*

...

*Nam si, ut ipsa petit maiestas cognita rerum,  
dicendum est, deus ille fuit, deus, inclute Memmi,  
qui princeps uitae rationem inuenit eam quae  
nunc appellatur sapientia...*

19 Le *quo magis* du v. 19 met bien en relief l'aspect *comparatif* de l'argument.

20 *Maiestas senatus* est une expression particulièrement fréquente : v. Wagenvoort, *op. cit.*, p. 126, n. 2. Naturellement, il est des circonstances particulières où les deux critères (la tradition, le nombre) se combinent ; ainsi, quand Tarquin l'Ancien augmente le nombre des sénateurs, Florus dit (I, 5) : *senatus maiestatem numero ampliauit*.

21 Salluste, *Jugurtha*, 31, 17. L'autre passage où Salluste emploie *maiestas* est relatif à la *maiestas populi Romani* (*ibid.*, 14, 7).

22 Accius, fragm. 8 (Ribbeck), dons *Térée* :

*Video ego te, mulier, more multarum utier,  
ut uim contendas tuam ad maiestatem uiri.*

Cf. Ovide, *Pontiques*, II 8, 29-30 (à Maximus Cotta) :

*... perque tori sociam quae par tibi sola reperta est,  
et cui maiestas non onerosa tua est...*

23 Ovide, *Fastes*, V 49 (V. ci-dessous, p. 136) ; cf. Wagenvoort, p. 127, n. 1, des cas nombreux de *maiestas patris*

24 *Ibid.*, 50 (v. ci-dessous, p. 136).

25 I 221-225.

26 XII 11, 29-30.

27 *Op. cit.*, p. 107, où « magic power », le contexte le prouve, est à prendre au sens littéral.

28 Σεμνότης, αξιοπρέπεια, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοσύνη, sans parler de δυναστεία et de θεϊότης (ci-dessus, p. 130, n. 3), ne sont que des à-peu-près.

29 *Maiestas* n'est pas dans le *De natura deorum*, où Cicéron « lance » au contraire des mots d'avenir : *excellens, praepotens, praestans...*

30 Trop facilement même, et dans des mouvements d'« amplitudo » où chacun des termes accumulés perd beaucoup de son sens.

31 Cf. Festus, p. 272<sup>b</sup> L<sup>2</sup> : *maximae dignationis flamen Dialis est inter XV flamines, et cum certa discrimina maiestatis suae habeant, minimi habetur Pomonalis, quod Pomona laeuisse fructui agrorum praesidet pomis*. « Hiérarchie » rendra très bien *certa discrimina maiestatis*.

32 A lui seul *maior* est un mot fort et le sentiment de *maius* inspire aux Romains, soutient des mouvements poétiques, – sans qu'il soit besoin de mobiliser le *mana* ! Dans l'*Énéide*, VII 44 et suiv., au moment où son héros aborde en Italie, Virgile s'arrête :

*Maiores rerum mihi nascitur ordo,  
maius opus moueo...*

C'est le ressort du *pro maiestate rerum* de Lucrèce (v. ci-dessus, p. 133 n. 1). Cf. *Énéide*, III 374 ; X 438 (cf. 811) ; XII 429...

33 *Fastes*, V 11-52 ; cf. ci-dessus, p. 134 n. 1 et 2. De ce texte capital, M. Wagenvoort, *op. cit.*, p. 122, ne retient que le jeu *magnus-maiestas*, pour « prouver », semble-t-il, que la *maiestas* vient de la taille supérieure des dieux.

34 Lucrèce, 11 498, dans la théorie des atomes, a risqué une fois, *maximitas*, en mauvaise part : *immanis maximitas*, « grandeur extrême et monstrueuse ». Le mot n'a pas été repris.

35 V. maintenant *La Religion romaine archaïque*, 1966, première partie.

36 Il sera instructif de confronter, dans les diverses religions indo-européennes, la répartition des superlatifs de ce type entre les dieux fonctionnels : Juppiter est *Optimus Maximus* ; Zoroastre réserve *mazišta* (maximus) à Ahura Mazda (les inscriptions achéménides définissent Auramazda *baga vazarka* « deus magnus », comme Darius est « le grand roi ») et *vahišta* (optimus) aux archanges, – surtout à Aša « l'Ordre » (*Tarpeia*, p. 86 et suiv.) ; le RgVeda ne contient pas un seul exemple de *māhiṣṭha* (maximus) : il dit *jyēṣṭha* « potentissimus » ; Indra peut recevoir la plupart des superlatifs (mais Agni est, plus que lui, *vásiṣṭha* « optimus » et, exclusivement, *yāviṣṭha* « iuuenissimus »). Etc.

37 *Odes*, I 12,17-18. Aux vers 51 et suiv., Horace rencontre ensuite et résout élégamment la question de la *maiestas* du *princeps*, Auguste, dans ses rapports avec celle de Juppiter, qui, vient-il de dire, est sans pareil ni second.

38 *Métamorphoses*, II 62 (cf. XI 224) ; *Fastes*, V 126.

39 *Saturnales*, I 12, 17. Macrobe signale, comme *uxorem Vulcani* (qui est normalement *Maia*) une variante *Maiestam* : cf. *iuuentas*, *iuuenta*. Que l'épithète *Maius*, malgré l'hésitation de Macrobe, soit formée sur le thème du comparatif, ressort du parallèle osque : le prénom osque *Mais* (gén. *Matieis*) « Maius » est à l'adverbe *mais* « magis » ce que le prénom *Minis* (gén. *Minieis*) « Minius » est à l'adverbe *mins* « minus ».

40 *Annales*, VI (153) : *diuom pater atque hominum rex*, et XXI (357) : *diuomque hominumque pater rex*. Virgile reprendra l'expression : *Énéide*, I 65 ; X 2. Cette formule rend l'homérique *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, mais il est remarquable qu'Ennius ait ajouté *rex*.

41 Tite-Live, III 39, 4.

42 Je pense notamment à l'institution du culte de Juppiter Feretrius : « *Iuppiter Feretri, haec uictor Romulus rex regia arma fero* », Tite-Live, I 10, 6 ; au dialogue fameux de Numa et de Juppiter avant la chute de l'ancile.

43 *Fastes*, V 47-48.

44 V 1136 et suiv. :

*Ergo regibus occisis subuersa iacebat  
pristina maiestas soliorum et sceptrum superba...*

45 Ovide, *Fastes*, V 51-52.

46 Et la famille impériale. Déjà, dans les *Pontiques*, III 1, 156, le malheureux Ovide demandant à sa femme d'aller supplier *uultum Junonis*, c'est-à-dire la femme d'Auguste, et lui donnant des conseils de maintien, s'exprime ainsi :

... sentiat illa  
te maiestatem pertimuisse suam.

47 D'où des emplois un peu libres (il y en a déjà d'ailleurs dans les élans oratoires de Cicéron, où les mots perdent aisément leurs nuances), comme la *maiestas clarorum uirorum* de Valère Maxime, I 10 (qu'il justifie par une assimilation à la *maiestas* des hommes revêtus d'*honores* publics ; il vient de traiter dans le chapitre précédent de *ensoria seueritate* ; il enchaîne : *Est et illa quasi priuata censura, maiestas clarorum uirorum, sine tribunalium fastigio, sine apparitorum ministerio potens in sua amplitudine obtinenda* ; et, jouant sur les sens de *honor*, il dit qu'on peut la définir *longum ac beatum honorem sine honore*).

48 II 7, 7 ; cf. Florus, I 9 (*ad augendam liberi populi maiestatem*).

49 Wagenvoort, *op. cit.*, p. 123 (*Anthologie Latine*, I, 1, Riese, 6 et suiv.).

50 *Ibid.*, p. 120-121.

51 *Ibid.*, p. 121-122.

52 IX 269-273 ; XIII 895-897.

53 II 503.

54 Mais toutes les littératures, tous les folklores connaissent de tels signes, sans qu'on ait à y reconnaître forcément des survivances de « mentalité primitive » : il faut bien que, occasionnellement au moins, les dieux se distinguent des hommes (bonne odeur, éclat lumineux, vitesse ; tantôt grande pesanteur, tantôt pouvoir de lévitation etc.).

55 Je pense au texte (que Wagenvoort, avec raison, hésite à tirer à lui), où un interlocuteur du *De re rustica* de Varron (II 5, 4), avec humour d'ailleurs, dit : *noui maiestatem boum et ab his dici pleraque magna*. Jusqu'alors il a été question du petit bétail, brebis, chèvres, porcs ; en passant au gros bétail, un autre interlocuteur a déjà dit : *nos interea secundum actum de maioribus adtexamus*, et un autre (censément Varron lui-même) : *bos in pecuaria maxima debet esse auctoritate* ; inutile donc de supposer un rapport de cette *maiestas* bien concrète, bien physique, avec quelque forme de « sacredness ». Wagenvoort, *ibid.*, cite un passage de Quinte-Curce où le sens tout physique de *maiestas* n'est pas moins clair (VI 5,29) : *omnibus barbaris in corporum maiestate ueneratio est*.

56 Je pense comme Wagenvoort, p. 122, que *Métamorphoses*, IV 540 (où le fils d'Ino, devenant Mélicerte, reçoit *maiestatem... uerendam*) est parallèle à *Métam.*, IX 269-270 (où il est dit d'Hercule devenant dieu : *maior que uideri | coepit et augusta fieri grauitate uerendus*) : dans *maiestas* du premier texte, le poète doit donc associer la notion matérielle de *maior* à la valeur classificatoire, engagée dans l'ordre du monde, et aussi prestigieuse, qu'à ordinairement *maiestas*. Mais, de cette association, on n'est pas en droit de conclure que la notion matérielle a été, historiquement, dans le développement de la langue et de la pensée latines, « l'origine » de *maiestas*.

57 Il est remarquable que, dans son utilisation de *maiestas*, Wagenvoort marque quelque réserve, pensant (p. 119-120) qu'il s'agit d'un terme plus jeune que *grauitas* et qui même l'aurait supplanté dans certains emplois (puisque l'on dit *maiestas*, mais non *grauitas populi Romani* !) admettant aussi, dans ses dernières lignes (p. 127), que ce mot, en tant que dérivé de *maior*, n'a pas appartenu dès le début « to the complex of *mana*-reminiscences », ce qui, étant donné la filiation de sens qu'il propose (cf. note précédente), signifie sans doute que *maiestas* n'a pris ces valeurs manaïques qu'à la faveur de quelques cas particuliers de « taille supérieure » : celle des ancêtres, celle des dieux ? Ces concessions, malheureusement, ne tiennent pas plus compte que la théorie de la valeur à la fois précise et riche du mot.

58 Wagenvoort, *op. cit.*, p. 107-108 : « From childhood we have regarded expression like « a man of weight », « a weighty matter » as so common that any attempt to explain them seem, on the face of it, superfluous and even likely to raise opposition. Nevertheless, it is not quite so obvious that « influence » and « weight » go together, unless the « influx » of fluid makes him who possesses it indeed « weightier ».

59 *Ibid.*, p. 105-107 ; p. 106 : « Now if *auctor* « the augments » is an old *mana*-word, as has been explained above and also by others, and *grauitas* is a natural attribute of the person so designated, there is room for an inquiry into the actual meaning of this attribute, the more so as various considerations lend support to our first impression. » Suivent les liaisons avec les ancêtres, avec l'*imperium*, avec la parole. Naturellement, je fais toute réserve sur le *principe* même de « contagion » sur lequel se fonde l'argument. Mais je ne veux discuter ici que les cas particuliers.

60 *Ibid.*, p. 108-113.

61 *Ibid.*, p. 113-116.

62 *Ibid.*, p. 12 et suiv. (ch. 1), p. 59 et suiv. (ch. II).

63 *Ibid.*, p. 105, 1, 8.

64 *Ad famil.*, II 2.

65 XII 1, 36.

66 Wagenvoort paraît admettre comme allant de soi que toute admiration devant la parole est due à la force magique de celle-ci, à un « word-*mana* » : p. 107, n. 2.

67 XXXIX 51, 6 : *sed graue imperium regum nihil exploratum, quod uestigari uolunt, efficit*.

68 De même, il n'y a rien à tirer, pour fonder une « contagion » d'*imperator* (à le supposer mot manaïque !) sur *grauitas*, de l'accumulation de Cicéron, XIV<sup>e</sup> *Philippique*, 37 : *ob eas res senatum existimare et iudicare eorum trium imperatorum uirtute, imperio, consilio, grauitate, constantia, magnitudine animi, felicitate, populum*

*Romanum foedissima crudelissimaque seruitute liberatum.* Dira-t-on, par exemple, que le génitif *eorum trium imperatorum* colore de mana les deux mots qui encadrent ici *grauitas*, *consilium* et *constantia* ? Pourquoi spécialement *grauitas* ?

69 *Histoires*, I 83.

70 II 6, 1.

71 Cf. Horace, *Odes* III 6, dernière strophe :

*Damnosa quid non imminuit dies ?  
aetas parentum, peior auis, tulit  
nos nequiores, mox daturos  
progeniem uitiosiore.*

72 C'est l'erreur que commettrait un grammairien si, de la formation allemande de pluriels en *-en* à partir de thèmes en nasale dont les désinences se sont usées (type *Ochs-Ochsen*), il concluait que la même évolution s'est faite, par exemple, dans les langues romanes. Cette évolution n'est que possible (elle se retrouve par exemple en celtique, en koutchéen), non nécessaire.

73 Wagenvoort, *op. cit.*, p. 108-109.

74 Animé par les consultations de Wagenvoort, son collègue indianiste d'Utrecht, J. Gonda a publié un article « A propos d'un sens magico-religieux de skt. *guru* », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1947, p. 124-131. – On vérifiera aisément que les trois ou quatre exemples (dans le troisième, il faut peut-être simplement traduire par « lourd », matériellement) de *guru* figuré dans le RgVeda signifient simplement « dur, pénible, dangereux, mauvais », s'appliquant à une incantation (I 147, 4), à l'hostilité (VII 56, 19), à une arme de jet (VIII 47, 7), à « ce que nous avons fait de *mal* avec la langue ou avec le cœur » (X 37, 12). – On ne sait pas par quel processus, dans la société brâhmanique, le maître spirituel a été appelé le *guru* ; l'explication de Gonda (p. 130-131) n'est qu'une hypothèse, formée en fonction des doctrines d'Utrecht : [il devrait] « son titre au fait qu'il était, au point de vue « mana », plus « lourd » que les autres hommes ».

75 Je pense à grec βαρύς et à ses dérivés (et à βριθύς), à irlandais *bair* « chagrin » (de *bair* « lourd ») ; gotique *kaurs* n'est attesté qu'au propre. Même limitation pour les mots slaves (russe *tjažělyj*, etc.) et germaniques (allemand *schwer*) qui ont remplacé \**g<sup>We</sup> ru-* ; seul le gotique a tourné *swērs* vers le sens de « honoré, respecté » ; le mot latin de même racine, *sērius*, n'est pas loin du sens figuré de *grauis* qui nous occupe ici.

76 Et comment passerait-on de là à *grauis testis* (ou *auctor*), *grauitas senatus*, *grauis causa*, etc.?

77 I 56-57.

78 *Silves*, I 1, 18-20, 56-57.

79 VI 412-413.

80 XIII 46-49.

81 V 584-586.

82 En outre, comme le reconnaît en note M. Wagenvoort, p. 115, n. I, il faut tenir compte, chez ces poètes, de l'influence de l'*Iliade*, V 837 et suiv., où l'essieu du char de Diomède gémit quand Athéna monte, δεινὴν γὰρ ἄγρεν θεὸν ἄνδρα τ' ἄριστον. – Je n'ai pas examiné ici des arguments secondaires comme celui de la p. 118 : « Firstly, a man is more entitled to heavy *mana* than a woman. Although women are not devoid of all mana, as will be shown subsequently, they are generally speaking « light ». Propertius, 2, 25, 22, still says : « nulla diu femina pondus habet », and contrary to the *grauis sententiae* of the strong man her utterances are always light (Ter. *Hec.* 312 : « illae mulieres sunt ferme, ut pueri, leui sententia »). » Il est trop évident qu'il ne s'agit ici que de la légèreté du penser et du vouloir, comme nous pouvons en parler encore aujourd'hui, et non point de mana.

83 *Op. cit.*, p. 119-120 ; cf. ci-dessus, p. 142 n. 1.

84 Je fais allusion à de nombreux faits, linguistiques et juridiques, dont je ne puis donner ici qu'un sommaire : les mots *pensum*, *impendere*, *stip* (*p*) *endium*, *ponderare*, *deliberare*, *examen* et *examinare*, *exiguus*, *momentum* (gr. ῥοπή « inclinaison », de ῥέπω, a des emplois qui rappellent *momentum*, mais ce dernier

implique une vue plus technique, la manipulation du \**mouimentum*) ; la procédure *per aes et libram* (avec le *libripens*) qui sert à l'acquisition de la propriété des *res Mancipi* et qui produit plusieurs effets importants quant aux personnes et quant aux successions ; la définition d'une partie importante des *res in commercio*, « *quae numero, pondere, mensurae constant* » (on comprendra l'originalité de Rome sur ce point en comparant par exemple Manu, VIII 31-32, où le poids ne figure même pas dans la liste des caractères à vérifier lorsque quelqu'un vient réclamer un bien perdu : en 31, forme, nombre ; en 32, lieu et temps de la perte, couleur, forme et dimension) ; deux des premiers supplices de la légende romaine, qui sont des écrasements sous des poids (Tarpeia étouffée sous les boucliers, Turnus Herdonius noyé sous une claie chargée de pierres). – D'une façon générale, on ne saurait trop insister sur le caractère concret (et qu'y a-t-il de plus concret que le poids ?) de l'idéologie des Romains, sur leur religion toute rituelle, sur leurs mythes uniformément transmués en histoire nationale, sur leur respect de l'expérience et leur confiance dans le réel (dont le pesant – le contraire d'*inane* – est la garantie). D'autre part, dans sa structure politique, dans sa légion et son art militaire, dans son architecture comme dans ses bustes, Rome croit à l'efficacité ou à la beauté du massif, – donc encore du pesant. Alors que le Grec s'honore en dansant, Muréna, s'il avait été *saltator*, eût été un homme perdu. Etc.

85 [Festus-] Paul p. 218<sup>ab</sup> L<sup>2</sup> « *Graue aes* », *dictum a pondere, quia deni asses, singuli pondo libras, efficiebant denarium... Sed bello Punico populus Romanus, pressus aere alieno, ex singulis assibus librariis senos fecit, qui tantumdem, ut illi, ualerent*. Cf. Plin., *Histoire Naturelle*, XXXIII 3, 13 : *Populus Romanus ne argento quidem signato ante Pyrrhum regem deuictum usus est : librales appendebantur asses : quare « aeris grauis » poena dicta*.

86 IV 60, 6.

87 *De la tranquillité de l'âme*, 1. Par opposition à l'*argentum factum et signatum* qui intéressait tant Verrès.

88 Qu'on ne nous fasse pas dire que le Romain méconnaît les « forces morales ». Tout au contraire. Mais l'orientation générale de sa pensée le porte à leur donner idéalement la stabilité, l'objectivité, la sûreté des forces mécaniques.

89 *Kultur der Ciceronischen Zeit*, 1933, p. 27 et suiv. ; cf. les textes que Wagenvoort emprunte à un article de U. Knoche, p. 104, n. 1. Le rapprochement austronésien de la p. 105, n. 1, paraît bien forcé.

90 Térence, *Heautontimoroumenos*, 25.

91 Ménédème dans l'*Heautontimoroumenos*, Déméa dans les *Adelphes*.

92 Naturellement, l'idéal du Romain cultivé, au I<sup>er</sup> siècle, sera d'unir *grauitas* et *humanitas* : Cicéron, *Des lois*, III 1 ; etc.

93 Numa est une mesure-étalon de *grauitas* : Claudien, *Contre Rufin*, I 114, fait dire à Mégère :

*sit licet ille Numa grauior, sit denique Minos,  
cedet et insidiis nostri flectetur alumni.*

Cf. *Mitra-Varuṇa*, ch. 11 et ci-dessus, p. 56-58.

94 La stabilité est fondamentale dans le concept de *terminus* : Horace, *Chant séculaire*, 26-27,

*quod semel dictum est stabilisque rerum  
terminus seruet...*

Et l'immobilisation : *Énéide*, IV 614,

*Et sic fata Iouis poscunt, hic terminus haeret.*

Sur *Terminus* et son association avec *Juppiter* et *Juventas*, v. *La Religion romaine archaïque*, p. 203-206.

95 *Fastes*, 11 673 et suiv., 661 et suiv.

96 Festus, p. 462<sup>a</sup> L<sup>2</sup> : « *uersuti* » *dicuntur quorum mentes crebro ad malitiam uertuntur*.

97 Horace, *Art Poétique*, 50.

98 On admet en général, à cause du traitement *b-* de \**g<sup>W</sup>* –, qu'il s'agit d'un mot provincial, osco-ombrien (cf. *bos*, etc.) ; mais il est possible que le groupe \**g<sup>W</sup>rū-*, très chargé d'éléments labiaux, et dont on n'a pas de second exemple, ait donné en latin même *brū-*. Voir divers rapprochements dans le dictionnaire étymologique d'A. Ernout et A. Meillet.

99 Cf. Festus, p. 301<sup>a</sup> L<sup>2</sup> : « *obbrutuit* », *obstupuit, a bruto, quod antiqui pro graui, interdum pro stupido dixerunt. Afranius : « non possum uerbum facere, obbrutui »*.

100 VI 105.

101 *Odes*, I 34, 9.

102 *Histoire Naturelle*, II 43, 113.

103 Dans le *Bellum Poenicum* de Naevius : *Quod bruti nec satis sardare* (= intellegere : Festus-Paul) *queunt*.  
Dans le *Télamon* de Pacuvius, il s'agit de la Fortune :

*Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi...*

...

*brutam, quia dignum atque indignum nequeat intemoscere...*

104 Cf. Horace, *Odes*, III 5, 46. L'attitude de Regulus aux vers 41-44, 51-52 est la forme héroïque de la *grauitas*.

105 *Vie de Publicola*, 6, 5.

*Deuxième partie*

AUTOUR DES TROIS FONCTIONS

A la mémoire de Marcel Granet

### *La préhistoire des flamines majeurs (1938)*

*Il y a trente ans exactement que, pendant la préparation d'un cours de l'École des Hautes Études, s'est dégagée l'explication des trois flamines majeurs et de leurs dieux par la même structure idéologique et théologique qui soutient les trois varna arya dans l'Inde. Soumise d'abord à mes auditeurs de l'École en avril 1938, exposée dans deux conférences, en mai et en juin, à la Société Ernest Renan et à l'Institut Français de Sociologie, où j'ai pu profiter des discussions de Jean Bayet, de Jules Bloch, de Marcel Granet, de Marcel Mauss et de Joseph Vendryes, elle a été publiée pour la première fois, sous le titre qui lui est ici conservé, dans le dernier fascicule de 1938 de la Revue de l'Histoire des Religions, CXVIII, p. 188-200.*

*Je reproduis ici ce vieil article, sans autres corrections que quelques fautes d'impression et le retranchement de quelques notes. Il n'a aujourd'hui qu'un intérêt documentaire. Plus d'une proposition a été corrigée par la suite. Ici même, des notes ou des fragments de notes entre crochets signalent les principaux changements apportés à la thèse et, dans La Religion romaine archaïque, 1966, ainsi que dans la seconde partie de Mythe et Épopée, I, 1968, on trouvera présenté l'état actuel du problème. Mais il peut être commode, pour ceux qui s'intéressent à l'histoire des études, d'avoir sous les yeux le point de départ d'un long voyage dont seul importe, qu'on ne l'oublie pas, le point d'arrivée.*

Une des chances, la chance décisive peut-être, pour les études de religions comparées sur le domaine indo-européen, est un fait signalé d'abord par M. Kretschmer, discuté ensuite, mais mis en pleine clarté par M. Vendryes il y a juste vingt ans<sup>1</sup> : un grand nombre de mots à valeur religieuse – politico-religieuse, juridico-religieuse – se retrouvent, sûrement ou probablement, à la fois chez les Indo-Iraniens et chez les Italo-Celtes, aux deux extrémités de l'aire couverte par les peuples de langue indo-européenne, et ne se retrouvent que là : tels sont les termes mystiques qui désignent la foi dans l'efficacité de l'acte sacré, la pureté rituelle, l'exactitude rituelle, l'offrande faite au dieu et l'agrément du dieu, la protection divine, la prospérité, la sainteté, le mot désignant la récitation des formules, des noms mêmes d'hommes chargés de fonctions sacrées. L'explication de cette singulière distribution a été donnée par M. Vendryes : si tant de notions, de fonctions, d'articulations délicates de la religion ont ainsi gardé leur nom à l'extrême-est et à l'extrême-ouest, c'est que, dans l'Inde, dans l'Iran, à Rome, chez les Celtes, des corps sacerdotaux puissants ont été intéressés à maintenir la tradition : le jeune brahmane, le futur druide consacraient de longues années à leurs études, qui étaient des études de mémoire. Le collège pontifical romain – flamines et pontifes –, les mages iraniens, avec moins de métaphysique mais non moins de règles et de recettes, exploitaient de même un « dépôt ». Il en a été autrement en Grèce où les conquérants indo-européens semblent, pour l'essentiel, avoir adopté les cultes et les mœurs égéens. Autrement aussi dans le monde germanique et slave où les sacerdoces, dès l'aube de l'histoire, n'apparaissent qu'avec un rôle limité. C'est donc par une confrontation des faits indo-iraniens et des faits italo-celtiques que doivent commencer la plupart des enquêtes sur la religion indo-européenne.

Le point de départ des réflexions qui vont suivre est en effet l'une de ces coïncidences de vocabulaire, et l'une des plus typiques, entre l'indo-iranien et l'italo-celtique, coïncidence que nous avons essayé de préciser il y a quelques années<sup>2</sup>. La position traditionnelle du problème était la suivante : le nom védique du roi, *rāj-* (*rājan-*) recouvre sûrement le nom latin, *rēg-*, et le nom celtique, *rig-* ; le nom védique d'un certain prêtre, *brahman-*, peut recouvrir le nom latin d'un certain prêtre, *flāmin-*. En 1935, nous avons voulu rectifier cet énoncé : il n'y a pas là deux faits indépendants, un accord certain sur le nom du roi, et un accord probable ou possible sur le nom du flamine ; il n'y a qu'un fait, mais un fait complexe : on tient, dans l'Inde et à Rome, les deux noms désignant deux organes solidaires, plus

exactement les deux moitiés inséparables d'un organe unique, l'organe de la *Souveraineté*. De même qu'à Rome, dans les légendes et dans les rites, le premier des *flamines*, le *dialis*, se présente comme le dédoublement sacré du *rex*<sup>3</sup> et constitue le palladium vivant de la *respublica* héritière du *regnum*, de même dans la société védique et postvédique le plus élevé en dignité des brahmanes, le chapelain est, pour la maison royale dans laquelle il est bien nourri et honoré de la première place, une sorte de palladium vivant<sup>4</sup>, et de nombreux faits concordants, de nombreuses déclarations de principe définissent entre *brahman-* et *rājan-*<sup>5</sup> les conditions d'une symbiose aussi profitable, aussi nécessaire à l'un qu'à l'autre. Nous n'insistons pas sur ces analyses, qu'il faudrait peut-être assouplir et nuancer, mais auxquelles nous n'aurions rien d'essentiel à changer. Nous soulignons simplement comment l'étude sociologique a ici modifié les conditions linguistiques du problème. Il n'est plus loisible aux linguistes d'apprécier *séparément* d'abord l'équation *rāj-* *rēg-*, puis l'équation *brahman-* *flāmin-* : elles sont solidaires comme les êtres que désignent ces mots. La seconde qui, considérée isolément, rencontrait des objections, devient plus que probable du fait qu'elle est en couple avec la première. Il nous paraît en effet difficile d'admettre que le seul hasard ait créé des noms si consonants, si voisins pour le « double sacré du roi » dans deux langues où, justement, le nom du « roi » se conservait.

Mais, à ce point, se dessine un problème nouveau, devant lequel nous nous sommes arrêté en 1935. En fait, nous n'avons considéré à Rome que le *flāmen dialis* qui, seul, est le collègue du *rex* ; or il y a d'autres flamines, majeurs, mineurs et hors classe. De même dans l'Inde, dès les temps védiques, le brahmane est bien autre chose que le collègue du roi. Ce sont ces autres aspects du *flāmonium* et du *brāhmaṇyam* que nous voudrions ici, dans une rapide analyse, commencer d'étudier comparativement.

Dans l'Inde, le couple *rāj-brahman* est l'organe de la souveraineté. Mais il n'est pas isolé, coupé du reste du monde. Il forme au contraire la tête d'une hiérarchie sociale avec laquelle il est, par l'un et par l'autre de ses deux éléments constitutants, en rapports organiques étroits. La société « *ārya* » comprend, par ordre de dignité décroissante, les trois classes suivantes, définies par leur service : les *brāhmaṇa* « prêtres », les *rājanya* ou *kṣatriya* « guerriers », les *vaiśya* « éleveurs-agriculteurs ». Il s'agit là d'une classification des « états sociaux » sûrement indo-iranienne<sup>6</sup>, car non seulement l'Avesta, mais des traditions persanes qui paraissent étrangères au

zoroastrisme la reproduisent exactement, et une légende rapportée par Hérodote (IV 5-6) permet d'affirmer qu'elle était connue des « Iraniens d'Europe », c'est-à-dire des Scythes<sup>7</sup>. Dans l'Inde, elle s'est durcie et compliquée, sans nul doute sous des influences indigènes, et a fourni un cadre, au moins théorique, au système des *castes* ; tel n'était sûrement pas l'état ancien, ni même l'état de société dont témoignent les plus anciens hymnes védiques.

Le couple *rāj-brahman* émerge de cette hiérarchie par le *rāj* et y plonge par le *brahman*. En effet, le *rāj* n'est qu'un *rājanya* extrait de sa classe par l'onction royale, onction que lui donnent successivement et dans l'ordre hiérarchique des représentants des trois classes, – et onction qui fait de lui non seulement l'égal des brahmanes, mais leur supérieur, le brahmane n'étant plus que « le premier après le roi ». D'autre part les brahmanes, par le fait qu'ils constituent la première des trois classes, sont engagés dans le système ; et de plus ayant le monopole du savoir et des manipulations sacrées, ils fournissent non seulement le « double » permanent du roi, mais aussi les sacrificateurs qui sont éventuellement nécessaires à n'importe quel membre de n'importe laquelle des trois classes.

La société celtique se présentait exactement avec les mêmes divisions : c'est ce qu'il est facile de vérifier en combinant les renseignements que donne César sur la société gauloise (altérée seulement en bas de la hiérarchie) et les traditions irlandaises médiévales (présentant une hiérarchie altérée par le haut, par suite de la déchéance du druidisme). César<sup>8</sup> a rencontré en Gaule deux classes, celle des *druides* et celle des *equites*, fortement constituées ; le reste de la société, ruiné et démoralisé par les dettes, ne comportait plus d'organisation. Dans l'Irlande médiévale, les derniers textes « païens » eux-mêmes réduisent le service du druide à n'être qu'un métier parmi les autres (charpentiers, etc.)<sup>9</sup>, mais l'ensemble de la littérature, de la chrétienne comme de la païenne, s'accorde à distinguer ce qu'il y a d'hommes libres (*aire*, pl. *airig*, cf. indo-iranien *ārya*<sup>10</sup>), tout ce qui participe entre autres à l'élection du roi, en deux grandes classes elles-mêmes subdivisées : la noblesse militaire (*flaith*) et les *bó-airig*, c'est-à-dire ceux des *airig* qui se définissent par la possession de *bó*, de vaches, les éleveurs. On entrevoit ainsi, pour l'ancien monde celtique, avant toute corruption, une société à trois classes : druides, *equites* et éleveurs.

A Rome, rien de semblable dans la pratique sociale. Mais la tradition existe sous une autre forme, remarquablement proche du système indien analysé plus haut. Le couple *rex-flamen dialis*, ici non plus, n'est pas isolé ; il forme la tête non d'une hiérarchie sociale, mais d'une hiérarchie *sacerdotale* dont l'ordre immuable nous est connu par une tradition sûrement ancienne, et défini – trait archaïque – à l'occasion

d'un festin ; c'est l'« *ordo sacerdotum* », tel que le décrit Festus (s.v.) : *Maximus uidetur rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto Pontifex Maximus. Itaque in conuiuio solus rex supra omnes accubat. Licet Dialis supra Martialem et Quirinalem ; Martialis supra proximum ; omnes idem supra Pontificem : rex quia potentissimus ; Dialis quia uniuersi mundi sacerdos, qui appellatur Dium ; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens ; Quirinalis, socio imperii romani Curibus adscito Quirino ; Pontifex Maximus quod iudex atque arbiter habetur rerum diuinarum humanarumque*. Si l'on réserve, au cinquième rang, le Pontifex Maximus dont le cas devra être examiné à part (il semble qu'à Rome les *pontifices* aient pris sur eux l'aspect « science sacrée » d'un ancien sacerdoce, ne laissant aux flamines que l'aspect « sacrifice », alors que les brahmanes et les druides cumulent les deux<sup>11</sup>), et si l'on fait abstraction du *rex* qui a la première place simplement « quia potentissimus », *il reste le système des trois flamines majeurs, définis par leurs trois dieux, Dium* (ordinairement au genre animé, *Juppiter*), *Mars, Quirinus*.

On a cherché diverses explications à cette triade : on a voulu la mettre en rapport avec les trois tribus légendaires de la Rome naissante (Ramnes, Titienses, Luceres), avec lesquelles elle n'a en commun que le nombre « trois »<sup>12</sup> ; on a voulu y voir une sorte de synthèse topographique de la ville, réunissant le Capitole (*Juppiter*), le Palatin (*Mars*), le Quirinal (*Quirinus*) ; Festus lui-même, dans le texte cité plus haut, explique la dignité de *Mars* et de *Quirinus* par des « événements » de l'histoire fabuleuse de Rome. Toutes ces explications, peu vraisemblables en elles-mêmes, sont éliminées par le fait, que G. Wissowa a mis en valeur<sup>13</sup>, qu'une triade analogue, avec deux termes communs (*Ju (pater)*, *Mars, Vofionus*<sup>14</sup>) s'observait chez d'autres Italiens, chez les Ombriens.

La seule chose certaine, c'est que cette triade apparaît dans toutes les circonstances où le peuple romain est engagé dans son ensemble : les Saliens, gardiens du principal palladium de la ville, de l'*ancile* tombé du ciel, sont *in tutela Jouis, Martis, Quirini*<sup>15</sup> ; ces trois dieux sont invoqués dans la formule par laquelle un général romain se dévoue, lui-même et l'armée ennemie, pour sauver Rome<sup>16</sup> ; à eux trois, dans l'ordre hiérarchique, sont offertes les trois dépouilles opimes enregistrées dans la « légende historique » romaine<sup>17</sup>. Ils sont invoqués là où est intéressée, à l'extérieur ou à l'intérieur, la *fides publica* : lors de la conclusion d'un *foedus*, d'un traité de paix, les prêtres spéciaux, les *fetiales*, les mentionnent<sup>18</sup> et, au sacrifice annuel qui se fait à *Fides* et qui assure la cohésion sociale, les trois flamines majeurs viennent sacrifier conjointement, amenés dans une seule voiture<sup>19</sup>. La triade des dieux et la triade des prêtres expriment donc bien trois composantes qui, réunies, constituent la totalité du corps social. Quelles sont ces composantes<sup>20</sup> ?

Pour le *flamen dialis* il n'y a pas de difficulté : Son dieu, *Juppiter*, le *Dium*, le Ciel-Univers, rappelle le *Varuna* et l'*Ouranos*<sup>21</sup> qui, dans l'Inde et dans la cosmogonie grecque, sont les dieux de la souveraineté magico-religieuse, la projection à l'échelle cosmique du roi-magicien opposé au chef guerrier ; et lui-même, collègue du *rex*, incarnation du sacré, constamment orné de ses insignes, il est le *sacer dos* type, le *flamen* même par excellence, dont les autres ne sont que des reproductions atténuées (p. ex. quant aux obligations et interdictions<sup>22</sup>).

Pour les *flamines martialis* et *quirinalis*, ou, ce qui revient au même, pour *Mars* et pour *Quirinus*, la question a été embrouillée à plaisir par des romans les uns philologiques (Mars), les autres étymologiques (Quirinus). On est arrivé, par exemple, à considérer comme secondaire ce qui, à travers toute la vie romaine, est le caractère essentiel de Mars, à savoir son caractère guerrier, militaire, – pour mettre en vedette et considérer comme « originelles » les quelques circonstances où (tout fait religieux tendant naturellement à élargir ses puissances) ce dieu guerrier est invoqué *aussi* pour la prospérité des champs ou des bêtes<sup>23</sup>. Quant à Quirinus, dont on renoncera à chercher l'étymologie (tout ce que l'on tiendra pour probable, c'est que ce nom est apparenté à l'appellation des citoyens romains, *Quirites*<sup>24</sup>), il a été identifié très tôt à Romulus d'une part, à Mars d'autre part : ce syncrétisme n'est pas fait pour éclairer le problème d'interprétation qui nous occupe. Mais, compensatoirement, il nous oriente vers le genre de témoignages qui peut nous aider : en effet nous devons prêter une attention particulière aux textes où les Romains eux-mêmes, loin de confondre Mars et Quirinus, se sont appliqués à marquer ce qui les distingue. Or, ces textes sont formels<sup>25</sup> : Mars proprement dit est le dieu de la guerre, *bellator* ; Quirinus, c'est Mars quand il est *tranquillus*, c'est le Mars qui préside à la paix, *qui praeest paci* (expression absurde, comme l'a justement remarqué M. Piganiol, mais dont la maladresse même est instructive : c'est l'ancien Quirinus autonome, avant son assimilation à Mars, qui était « pacifique »). Ce témoignage sur les dieux est renforcé par un autre, de même sens, sur les hommes : les Romains dans les fonctions de la paix opposées à celles de la guerre, sont dits *Quirites*, et l'on sait le beau succès que s'est assuré César le jour où, pour faire honte à ses *milites* indociles, il les a insultés du nom de *Quirites*<sup>26</sup>.

Mais quelles étaient anciennement ces « fonctions de la paix » ? Le culte de Quirinus, les cérémonies où intervient son flamme permettent de répondre sans hésiter : ce sont des fonctions relevant de l'agriculture. Le 17 février, jour de la fête de Quirinus, « coïncide » (et Ovide s'en étonne !) avec la fête des Sots, – fête paysanne en relation avec la torréfaction des grains<sup>27</sup> ; le *flamen quirinalis* sacrifie en août, aux Consualia, à l'autel *souterrain* du dieu Consus<sup>28</sup> qui est sûrement un dieu

agricole ; le même *flamen quirinalis* reparaît aux Robigalia d'avril, sacrifiant dans le bois sacré de Robigo (ou Robigus) pour éloigner la rouille des blés et, dans la prière que lui attribue Ovide<sup>29</sup>, il dit à Robigo, à la Rouille : « Ne ronge pas les tendres moissons, mais plutôt le fer cruel : détruis la première ce qui pourrait détruire autrui ; épées, traits : voilà ce que tu dois plutôt prendre » ; c'est là, certes, une exploitation, dans le sens de la politique d'Auguste, de l'opposition Mars-Quirinus ; mais, si habile que fût le poète, cette exploitation n'eût pas été possible si elle avait contredit le sens traditionnel de la cérémonie<sup>30</sup>.

Ainsi, au-dessous du *rex*, la triade des flamines majeurs comprend : 1<sup>o</sup> le sacerdos, le *flamen* par excellence, collègue sacré du *rex* ; 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup> les deux flamines attachés l'un au dieu des *milites*, l'autre au dieu des *Quirites* agriculteurs<sup>31</sup>. Si l'on prend garde que ces deux derniers flamines ne symbolisent nullement les soldats et les agriculteurs, qu'ils ne sont nullement des prêtres-techniciens, mais simplement les *sacrificateurs* desservant les deux dieux de ces « activités sociales » ; que, par conséquent, ces divers sacrificateurs se ressemblent plus entre eux que chacun ne ressemble à ses « employeurs », – c'est-à-dire qu'ils forment, non pas certes un collège fermé se suffisant à lui-même, mais une sorte d'« ordre flaminial<sup>32</sup> », d'« ordre des sacrificateurs » (à tel point que, sous les trois *flamines maiores*, il y a les douze *flamines minores* liés à des cultes spéciaux et encore un certain nombre de *flamines* hors rang, attachés chacun à un collège sacerdotal, ou politique, ou industriel, etc.), on ne peut que constater le parallélisme entre les faits indiens et les faits romains.

Les principales différences sont les suivantes :

1<sup>o</sup> Le système indien se présente comme une classification *des trois parties de la société*, chaque *ārya* appartenant, en principe une fois pour toutes et par naissance, à l'un et à un seul des trois groupes, brahmanes, guerriers, éleveurs-agriculteurs ; le système romain au contraire, au moins sous la forme où il nous est connu, classe et hiérarchise seulement les *trois fonctions sociales*, les trois modes d'activité, magico-religieuse, militaire et agricole, dont la collaboration est nécessaire à la vie commune ; en particulier les *quirites* et les *milites*, loin de s'opposer comme deux classes d'hommes, sont en fait les mêmes hommes, mais considérés dans des temps divers, suivant qu'ils servent en paix ou en guerre, suivant qu'ils appartiennent au *Mars bellator* ou au tranquillus *Quirinus* ; de même si, du point de vue fonctionnel, on entrevoit un « ordre flaminial », tous les flamines, y compris le *dialis*, n'en sont pas moins *nommés* (ou *capti*) ; ils n'occupent pas leur place par droit de naissance ;

2<sup>o</sup> Plus généralement le système indien des trois classes est adapté à une société *royale*, d'un type presque *féodal*, où la hiérarchie et la permanence de la hiérarchie par l'hérédité sont essentielles, tandis que l'« ordo flaminum<sup>33</sup> » et la triade divine

qui le soutient apparaissent dans un état de *citoyens* ; ordo et triade y donnent d'ailleurs l'impression de survivances, au même titre que le *rex sacrorum* lui-même : l'essentiel, la réalité de la vie politique et religieuse de Rome sont ailleurs, et la grande triade divine qui domine l'histoire romaine n'est pas celle de *Juppiter*, de *Mars* et de *Quirinus*, mais celle – d'origine sinon de sens tout autre – qui associe *Iuno* et *Minerua* à *Juppiter*. En d'autres termes, le *rex*, les flamines et leur hiérarchie, à Rome, ont été très tôt minimisés, fossilisés, alors que l'Inde védique et postvédique amplifiait le pouvoir du *rāj*, développait le prestige des brahmanes et durcissait en castes les trois anciennes classes. A en juger par les sociétés celtiques, irlandaises notamment, si analogues parfois aux sociétés indiennes anciennes, l'évolution « abortive » romaine a été plus considérable, plus originale, plus altératrice du passé que le « développement » indien.

Ces différences, et quelques autres<sup>34</sup>, sont de celles que les comparatistes attendent, qu'ils seraient inquiets même de ne pas observer, et qu'on ne saurait tourner en objection contre la comparaison. Elles sont aussi précieuses que les ressemblances : elles permettent de comprendre, en gros, comment deux sociétés historiques primitivement apparentées, puis séparées, soumises à des influences diverses et se composant des destins différents, ont à la fois maintenu et rajeuni une importante tradition préhistorique commune.

Il est rare, chez les demi-civilisés, que la classification d'une catégorie de concepts ne soit pas solidaire d'autres classifications. Et en effet, dans l'Inde, dès *RgVeda* X, 90, dès ce premier texte qui décrit la genèse des castes à partir du corps démembré de la première victime humaine (le Mâle, *Puruṣa*), les castes ne naissent pas isolées. D'abord, par un symbolisme clair, elles naissent « superposées » (str. 12) : les brahmanes sortent de la *bouche* de la victime, les guerriers des *bras*, les éleveurs-agriculteurs des *cuisse*s (ou, dans une variante de l'*AtharvaVeda*, XIX 6, 6, « du milieu »). Et puis, parallèlement, naissent les trois parties superpesées de l'univers (str. 14) : le ciel lointain (*dyauh*) naît de la *tête*, l'air de la zone où nous vivons (*antarikṣam*) naît de son nombril, la terre (*bhūmih*) naît de ses *pieds*. Dans le *ŚatapathaBrāhmaṇa* II, 1, 4, 11 et suiv., le créateur produit choses et êtres par triades, à l'aide de trois mots magiques, *bhuḥ* « terre », *bhuvaḥ* « atmosphère », *sva* « ciel » ; naturellement, la première triade créée est celle des choses nommées : Terre, Atmosphère, Ciel (« parce que, ajoute le texte, ces mondes forment le Tout ») ; et la seconde triade est celle des « principes des classes sociales », *brahman* (neutre), *kṣatra*, *viś* (on notera seulement que la « direction » du rapport entre les

mondes et les classes est ici inversée et moins satisfaisante : *Brahman* naît du mot « Terre », *Viś* naît du mot « Ciel »).

Ce parallélisme entre la superposition des trois régions cosmiques et celle des trois activités ou classes sociales existe sans doute à Rome, la triade Jupiter *Mars Quirinus* paraissant représenter l'une et l'autre. Il est remarquable, en effet, que les *fetiales* qui invoquent ces trois dieux individuels pour conclure un *foedus*<sup>35</sup>, invoquent d'autre part, pour l'*indictio belli*, pour déclarer la guerre, trois groupes de dieux, *caelestes*, *terrestres*, *inferni*<sup>36</sup> : les deux formules devaient évidemment, pour l'essentiel, être équivalentes, les mêmes forces entrant en jeu lors de la rupture et lors de la conclusion de la paix. La science sacrée des Romains devait donc mettre en rapport non seulement le Ciel avec le couple *rex-flamen dialis*, mais aussi *Mars*, son *flamen*, et les *milites* avec « le dessus » de la terre, et en troisième lieu *Quirinus*, son *flamen* et les agriculteurs<sup>37</sup> avec le « sous-sol ». On s'explique bien ainsi que ce soit le *flamen quirinalis* qui sacrifie à l'autel *souterrain* du dieu agricole Consus ; on s'explique surtout que, à la veille de la prise de Rome par les Gaulois, le soin d'*enfouir* les objets sacrés n'ait pas été confié au premier *flamen*, au *dialis*, mais au *quirinalis*<sup>38</sup>. Le nom du troisième dieu de la triade ombrienne *Vofionus* (au lieu de *Quirinus*), se laisse d'ailleurs interpréter dans le même sens : ce nom (dont la racine, italique et indo-iranienne, est celle de latin *uou-eo*, *uo-tum*<sup>39</sup>) fait peut-être allusion à la forme principale, ou à la forme extrême du *uotum* latin, à la *de-uotio* (cf. *de-* « vers le bas »), qui consistait justement à vouer un homme aux dieux *souterrains* et, s'il ne mourait pas, à *enterrer* son effigie<sup>40</sup>.

---

1 « Les Correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XX, 1918, p. 265-285. [V. ci-dessus, p. 31, n. 1.]

2 *Flamen-Brahman*, *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation*, t. LI, 1935. [Ce livre est entièrement périmé, v. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 12-13.]

3 Tite-Live, I 20, 1-2, etc.

4 *R̥gVeda*, IV 50, 8, etc.

5 Et, quand le système des castes s'est constitué, entre les deux premières castes, celles des *brāhmaṇa* et des *rājanya* (*Manu*, IX 322, 327...). [Aujourd'hui, il me paraît que le vrai problème est de confronter le « type » *flamen* au *brahmān* dans le premier emploi du mot : un des trois prêtres – le moins actif, mais le plus important – nécessaires à toute célébration sacrificielle ; v. *La Religion romaine archaïque*, p. 554-556 ; *Mythe et Épopée*, I, p. 15.]

6 Cf. notre étude, « La préhistoire indo-iranienne des castes », *Journal Asiat.*, CCXVI, 1930, p. 178-189 ; E. Benveniste, « Les Classes sociales dans la tradition avestique », *Journal Asiat.*, CCXXI, 1932, p. 117-134. [V. maintenant *Mythe et Épopée*, I, p. 446-452.]

7 Déjà A. Christensen, *Danske Studier*, 1916, p. 56 et *Le Premier Homme et le Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 1918, p. 137.

8 *Guerre des Gaules*, VI 13.

<sup>9</sup> Nous pensons à des classifications d'arts ou de métiers comme celles de la *Seconde Bataille de Moytura*, 56-63-66, 96-113-119...

<sup>10</sup> [Je ne crois plus à ce rapprochement, que Vendryes acceptait.]

<sup>11</sup> [Je vois les choses autrement : *La Religion romaine...*, p. 110-119 et 556-558.]

<sup>12</sup> [La question est plus complexe, v. ci-dessous, p. 209-223.]

<sup>13</sup> *Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 20, n. 1.

<sup>14</sup> [Soit fautivement *Vofonius* dans le texte de 1938.]

<sup>15</sup> Servius, *Commentaire à l'Énéide*, VIII 663.

<sup>16</sup> Tite-Live, VIII 9, 8.

<sup>17</sup> Servius, *Comm. à l'Énéide*, VI 860.

<sup>18</sup> Polybe, III 25, 6. [En réalité, l'interprétation de ce texte est plus complexe : v. *La Religion romaine...*, p. 272-274.]

<sup>19</sup> Tite-Live, I 21, 4, etc. ; cf. Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, II 7.

<sup>20</sup> [V. *La Religion romaine...*, p. 154-180.]

<sup>21</sup> [Je réserve maintenant le cas d'Ouranos ; c'est en tout cas à Zeus que correspond Juppiter.]

<sup>22</sup> [A nuancer, v. *La Religion romaine...*, p. 157-161.]

<sup>23</sup> [V. *La Religion romaine...*, p. 215-237.]

<sup>24</sup> [V. *La Religion romaine...*, p. 257-260.]

<sup>25</sup> Servius, *Comm. à l'Énéide*, I 292 ; VI 860.

<sup>26</sup> Suétone, *César*, 70 ; Tacite, *Annales*, I 42 ; Lucain, V 358. [Sur Quirinus, v. *La Religion romaine...*, p. 246-271.]

<sup>27</sup> *Fastes*, II 513-532.

<sup>28</sup> Tertullien, *Des spectacles*, 5.

<sup>29</sup> *Fastes*, IV 910-932.

<sup>30</sup> Nous ne nous dissimulons pas que la question des rapports de Mars et de Quirinus a d'autres aspects, et que la nature de Mars est plus complexe ; quand on a dit « militaire » et « agricole », ou bien « bellum » et « pax », on n'a pas tout dit. Sur Mars, cf. les suggestives remarques de M. Wolf Aly, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1936, notamment p. 70 et suiv. (*Ueber das Wesen römischer Religiosität*.) On notera que, en matière agricole, Mars est notamment invoqué pour chasser ou tenir en respect les fléaux qui menacent l'agriculture : acte mythologiquement militaire. Dans l'Inde les *Marut* (*Marutah*, cf. ital. *Mauort*-, d'où *Mart*-) sont à la fois les compagnons du dieu guerrier et fulgurant Indra, les Vents, et parfois l'un des « groupes » divins (*devajātāni gaṇasāḥ*, *ŚatapathaBrāhmaṇa*, XIV, 4, 2, 23) mis en relations de symétrie avec la troisième classe d'hommes, les *vaiśya* (la seconde classe, celle des guerriers, étant en relations symétriques avec les « individus » divins considérés comme « puissances », *ksattrāṇi* : Indra, Varuna, Soma, Rudra, etc.). [*Māuort* est à séparer de *Marut* : *La Religion romaine...*, p. 214-215.]

<sup>31</sup> [Non : Quirinus, d'une part, est le dieu des Quirites en tant que masse organisée et, d'autre part, prête son flamme au service de divinités agricoles ou souterraines.]

<sup>32</sup> [Excessif ; plutôt un « type flamine ».]

<sup>33</sup> [Expression malheureuse ; v. ci-dessus, p. 163, n. 2.]

<sup>34</sup> Celle-ci par exemple : chaque flamine est distinctement et définitivement attaché au service d'un dieu (qui symbolise un « mode de vie », au moins pour les flamines majeurs), tandis que, dans l'Inde, chaque brahmane semble apte à offrir le sacrifice en toute circonstance, à tout dieu et au profit de tout sacrifiant ārya. [C'est pourquoi, v. ci-dessus, p. 157, n. 4, je pense que c'est au *brahmān* stricto sensu, non aux *brāhmaṇa* en général, qu'il faut comparer le type *flamen*.]

<sup>35</sup> Polybe, III 25, 6. [V. ci-dessus, p. 161, n. 3.]

<sup>36</sup> Tite-Live, I 32, 10. La formule est double : il y a d'abord la triade des dieux individuels (où seulement Mars est remplacé par la déesse des *iuvenes*, *Iuno* – ce qui ne change pas les rapports de valeurs), puis la triade des groupes divins : « *Audi Iupiter et tu Iuno Quirine, diique omnes caelestes uosque terrestres uosque inferni audite. Ego uos testor*, etc. » [Mais la correction *Iane Quirine* est probable.]

37 [Fâcheuse réintroduction dans le problème d'une division réelle de la société romaine archaïque en classes ; v. *La Religion romaine*, p. 167-170 ; *Mythe et Épopée*, I, p. 432-433, et ci-dessous, p. 209-223.]

38 Tite-Live, V 40, 7-8. [Interprétation abusive. Au chapitre 39, 11, le flamine de Quirinus et les Vestales ont été chargés, solidairement comme il arrive en d'autres circonstances, de mettre les objets sacrés à l'abri du massacre (qui les souillerait) et de l'incendie (qui les détruirait). En conséquence, au chapitre 40, 7-8, ils choisissent ce qu'ils doivent emporter et enterrent le reste – par leur propre décision, non par mission ; par raisonnement et non par religion – dans un petit sanctuaire proche de la maison du flamine : quel abri pouvait mieux les dérober au sang et aux flammes ? (*quae... relinquenda essent consultantes, quisue ea locus fideli adseruaturus custodia esset, optimum ducunt condita in doliolis... defodere*).]

39 [J'avais admis cette étymologie d'après Vendryes, *art. cit.*, p. 273, mais c'est une erreur certaine, qui annule le dernier argument ; V. Pisani et E. Benveniste ont éclairé tout autrement Vofionus, d'une manière qui en fait l'équivalent sémantique de Quirinus : v. ci-dessous, p. 168, n. 2.]

40 Tite-Live, VIII 10, 12.

A la mémoire de Michel Bréal

### *Les trois grands dieux d'Iguvium*

*On vient de voir que, dès 1938, le parallélisme de la triade précapitoline de Rome et de la triade des dieux qualifiés Grabouio-à Iguvium, en Ombrie, était allégué pour écarter toute interprétation de la première comme une structure proprement romaine, formée sur le sol romain par suite d'événements romains.*

*Par un service inverse, ce qu'on sait des dieux de la triade précapitoline aide à mettre en valeur le peu de données différentielles que les Tabulae Iguinae fournissent à propos de leurs trois dieux. Cet examen a été fait en 1954<sup>1</sup>. Mais l'ombrien est mal connu et beaucoup des traductions qu'on en propose, donc des remarques que suggèrent certains mots, sont hypothétiques.*

---

<sup>1</sup> Cette étude a paru en 1954 dans la *Revue de Philologie*, XXVIII, p. 225-234, complétée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLVII, 1955, p. 265-267. De nombreuses éditions ont été publiées depuis ce temps, qui ne modifient pas les données ici utilisées. Les deux dernières sont : James Wilson Poultny, *The bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959, et Alfred Ernout, *Le Dialecte ombrien, Lexique du vocabulaire des « Tables Eugubines » et des inscriptions*, Paris, 1961 (le texte, avec traduction latine, est p. 12-47).

Il y a plus de cinquante ans qu'a été notée l'homologie de la triade ombrienne des dieux qualifiés *Grabouio-* (Krapuvi-), *Juu-*, *Mart-*, *Vofiono-* (ou *Vofion-*) et de la vieille triade des dieux romains *Jou-*, *Mart-*, *Quirino-*. Mais, dans l'incertitude où l'on était du sens de ce dernier groupement, la remarque est restée longtemps sans conséquence, et Wissowa lui-même, dans son livre *Religion und Kultus der Römer*, après l'avoir faite en bas de page, n'en tire ensuite aucun parti dans la présentation des dieux. La plupart des exposés de la religion romaine publiés en ce siècle ne la signalent même pas. Peut-être paraissait-elle plus gênante qu'utile : bien considérée, ne suffit-elle pas en effet à interdire les explications usuelles de la triade romaine par des hasards de l'histoire locale ? Comment concevoir que, à Rome et à Iguvium, des « événements » aient été assez parallèles pour produire cette même forme religieuse complexe<sup>1</sup> ?

Quand il a été reconnu que le groupement de Juppiter, de Mars et de Quirinus était l'expression, dans la théologie romaine archaïque, d'une structure de pensée héritée des temps indo-européens, – à savoir la conception des trois fonctions hiérarchisées de souveraineté religieuse, de force physique (principalement guerrière), et d'abondance, de tranquillité, de masse, etc. – la concordance ombrienne a cessé d'embarrasser et a gagné en intérêt. Par un heureux synchronisme, c'est aussi de nos jours que le troisième terme, *Vofiono-*, jusqu'alors obscur, a été expliqué par M.V. Pisani, puis par M.E. Benveniste<sup>2</sup> d'une manière qui assure son équivalence entière avec Quirinus et met en valeur un aspect important de la « troisième fonction », celui de masse : *Vofiono-* peut être issu de *\*leudhyo-no* « der (Gott) der Leute », comme *Quirino-* est *\*Co-uir̄-no-* « le (dieu) des *uir̄i* réunis »<sup>3</sup>.

Jusqu'à présent, pourtant, dans les explorations conduites autour des trois fonctions, la triade ombrienne a été laissée au second plan, n'a guère compté que par le renfort que sa présence donne à l'interprétation fonctionnelle de la triade romaine<sup>4</sup>. Dans une démarche inverse, il paraît possible de la faire bénéficier à son tour des résultats acquis par la recherche comparative : certaines singularités de la partie du rituel d'Iguvium qui concerne les dieux *Grabouio-* se laissent mieux comprendre par référence aux formes non ombriennes de la triade. Voici, brièvement, comment se présente et s'éclaire aujourd'hui leur statut.

A – Les trois dieux *Graouio-* sont solidairement liés, dans le rituel, aux trois stations du parcours lustral<sup>5</sup> qui suit, de porte en porte, l'enceinte de la ville forte, *ocri-*, « arx ». Devant chacune des trois portes dont les noms latinisés seraient *Trebulana*, *Tesenaca*, *Veia*, un sacrifice est fait et une prière adressée, respectivement, à chacun des trois dieux.

La prière est la même dans les trois cas<sup>6</sup>. Le mode d'immolation aussi : *ferine* (locatif d'un thème en -o-), c'est-à-dire « sur un support » (et non sur le sol directement, de quelque manière qu'il faille se représenter le support)<sup>7</sup>. La matière du sacrifice également : à chacun des dieux sont offerts trois bovins. Ici cependant, apparaît une légère différence : alors que pour Juppiter et pour Mars, il est dit sans précision *buf trif*<sup>8</sup> « boues tres » il est dit, pour Vofionus, *tref buf kaleřuf*, *buf trif caler su*<sup>9</sup>, « tres boues calidos », cette épithète signalant un animal taché de blanc à la face, au front, c'est-à-dire ayant le front ou la face blanc et le reste du corps d'une autre couleur<sup>10</sup>. Cette distinction unique et peu importante s'établit du moins entre Vofionus et les deux autres dieux, rappelant que, sur tous les domaines, l'enquête comparative a souvent rencontré ainsi une césure entre les deux fonctions supérieures, solidaires, – « les deux forces », dit la tradition indienne – et la troisième<sup>11</sup>.

B – A chacun des dieux *Grabouio-* est joint un autre dieu. Exactement, à chaque station du tour de ville, un sacrifice « ante portam » est offert à l'un des dieux *Grabouio-* et, aussitôt après, un sacrifice « post portam » à un autre dieu. Ces sacrifices ne sont plus faits *ferine*, sur un support<sup>12</sup>.

On n'a pas le droit, bien qu'on le fasse ordinairement, de parler ici d'une « seconde triade » : les trois nouveaux dieux n'ont pas en commun d'épithète parallèle à *Grabouio-*<sup>13</sup>. Il est plus probable que chacun d'eux est en rapport particulier avec le dieu *Grabouio-* honoré à la même porte, en sorte que ce qu'il faut expliquer, ce sont trois couples du type « dieu *Grabouio-* + dieu non *Grabouio-* », et non pas la juxtaposition, ou plutôt l'enchevêtrement, qui serait bizarre, de deux triades.

Dans la formule qui précède, il faut d'ailleurs préciser « dieu non *Grabouio-* » en « dieu second », car les offrandes que reçoit « post portam » chacun des « dieux non *Grabouio-* » sont nettement moins considérables que les trois bovins dont bénéficient uniformément les dieux *Grabouio-* : trois truies pleines pour le premier<sup>14</sup>, trois cochons de lait pour le second<sup>15</sup>, trois ovins pour le troisième<sup>16</sup>.

Cette répartition appelle quelques remarques :

a) Il n'y a pas à reconstituer ici, en groupant les victimes offertes aux six dieux, un équivalent des *suouetaurilia* romains : ceux-ci sont toujours offerts, avec leurs trois victimes, et les trois victimes ensemble, à un dieu unique, Mars. Simplement, les liturgistes d'Iguvium expriment dans le choix des animaux une différence d'importance, de rang, entre la triade des *Grabouio*-(qui reçoivent uniformément la plus haute sorte de victimes) et les trois dieux qui leur sont joints (qui se partagent les deux types possibles de victimes inférieures<sup>17</sup>).

b) Parmi ces victimes inférieures, il est remarquable que ce soit le dieu joint à *Vofiono*- qui reçoive différenciellement l'ovin : à Rome, dans la seule circonstance liturgique connue où les membres de la triade « Juppiter Mars Quirinus » requièrent des victimes différentielles, c'est à Quirinus aussi, et à lui seul, qu'est adressé l'ovin<sup>18</sup>.

c) Sur ce point apparaît encore, dans la structure ombrienne, une césure entre les deux fonctions supérieures (qui reçoivent également des porcins) et la troisième (qui seule reçoit des ovins).

d) Peut-être faut-il voir une intention de hiérarchisation dans les « *sues plenae* » et les « *sues lactentes* » que reçoivent respectivement les « dieux joints » au premier et au second des dieux *Grabouio*-<sup>19</sup>.

C – Dans le mode d'immolation, on note aussi plusieurs différences dont l'essentiel est clair malgré les incertitudes du vocabulaire ombrien.

a) Quant au prêtre, aucune indication spéciale d'attitude n'est donnée pour les premiers sacrifices<sup>20</sup> ; on doit donc penser qu'il opère comme il est usuel, debout. Au contraire, pour le troisième, on lit : *zeřef fetu* ou *serse fetu*<sup>21</sup>. Ce *zeřef*, *serse* (c'est-à-dire \**sede*), vaut certainement « *sedens* » : le sacrifice au troisième dieu doit donc être offert (*fe (i) tu* : « *facito* ») par le prêtre assis.

b) Cette attitude « assis » du prêtre dans le troisième sacrifice est certainement en relation avec le traitement des victimes. Pour ce sacrifice et pour lui seul, l'indication complète est en effet : *zeřef fetu*, *pelsana fetu* ou *serse fetu*, *pelsana fetu*<sup>22</sup>, « qu'il sacrifie *sedens*, qu'il sacrifie (les victimes) *sepeliendas* ». Le sens du verbe *pel-s-a-* paraît assuré par le germanique<sup>23</sup>, où got. (*ur-*) *filhan* « ensevelir », v. h. -a. *bifelhan*, « cacher, ensevelir », v.- scand. *fela* (partie, *folginn*) « cacher » reposent sur \**pel-k*-<sup>24</sup>.

On retrouve ici un caractère différentiel remarquable, et bien explicable par la considération des trois fonctions, des offices du flamine de Quirinus au service d'autres dieux de son niveau : il agit dans le sous-sol, entre en rapport avec le sous-sol<sup>25</sup> : annuellement, le jour des *Consualia*, c'est lui qui sacrifie à l'autel souterrain

du Cirque et c'est lui qui officie au tombeau de Larenta, en ces *Larentalia* qui sont pourtant « *feriae Jouis* ». Cette affinité résulte évidemment du parallélisme que Rome, comme l'Inde (bien qu'un peu autrement dans le détail), établissait entre les trois fonctions et les trois étages de l'univers : Juppiter est le maître du ciel, Mars est chez lui sur la surface même de la terre (Campus Martius), tandis que Quirinus appartient à un groupe de divinités dont beaucoup sont en liaison avec les puissances terrestres et souterraines de la fécondité.

On voit que la même orientation est attestée, à Iguvium, pour le dieu joint à son homologue Vofionus, par opposition aux deux dieux joints l'un à Juppiter, l'autre à Mars.

\*

Telle étant la structure théologique de l'amburbium d'Iguvium, chaque dieu *Grabouio-* étant ainsi doublé d'un dieu second qui partage et explicite sa nature et ses affinités, il doit être possible de comprendre la raison qui, dans chaque cas, associe tel dieu secondaire à tel dieu principal. Malheureusement, pour éclairer les dieux secondaires, nous ne disposons guère que de leurs noms. Voici, en ce sens, quelques remarques.

a) Le nom du dieu joint à *Iuu-* *Grabouio-* n'est attesté qu'au datif *Trebe Iuvie*, *Trebo Iouie* ; le thème est donc, avec une hésitation sur la déclinaison, soit *Trebo-*, soit *Trebu-* *Iouio-*, « le T. jovien ». On a certainement raison de rapprocher *Trebo-* des mots, osco-ombriens et autres, relatifs à la construction ou à l'habitation<sup>26</sup> ; il paraît naturel que la protection de la communauté en tant qu'unité matérielle, localisée, logée dans ses bâtiments soit confiée à la fonction souveraine, à une divinité « poliade » : qu'on songe à la garantie que les auspices de Juppiter ont donnée à Rome, au site et au tracé de Rome<sup>27</sup> ; ce qui ressortit à la troisième fonction est autre chose : la masse humaine organisée qui peuple l'habitat.

b) Le nom du dieu joint à *Mart-* *Grabouio-* présente aussi de la variété : le datif est *Fise Saši*, *Fiso Sansie*, *Fisuvi*, *Fisoui Sansi* (et vocatif *Fisouie Sansie*<sup>28</sup>) ; le thème est donc soit *Fiso-*, soit *Fisu-*, soit *Fisouio-* *Sansio-*. Malgré cette incertitude le nom est clair, contenant deux termes qui correspondent au latin *Fidius* et au « sabin » *Sancus*.

Il semble d'abord étrange qu'un dieu du niveau de *Dius Fidius*, contenant dans son nom la *fides* et sans doute la « sanction<sup>29</sup> », se présente ici comme un dieu du

second niveau, joint à *Mart- Grabouio-*. L'explication réside sans doute dans le fait que, tout au long des prières, l'*arx* (*ocri-*), par opposition à la *ciuitas Iguuina* (*tota- Iiouina-*), est appelée *arx Fisia* (*ocri-Fisia-*)<sup>30</sup> : la citadelle, la partie forte et militaire de la ville<sup>31</sup> se trouve donc différentiellement, pour une raison que nous n'avons aucun moyen de découvrir, sous la garde, sous le nom même du dieu *Fis*<sup>o</sup>/<sub>ur</sub>. Quelle que soit par ailleurs la fonction sociale de ce dieu, cette domiciliation suffit à le rapprocher du dieu *Mart-*, dont une autre partie du rituel montre assez, par l'intermédiaire de plusieurs divinités qualifiées « *martiae* », qu'il assure bien la défense militaire de la communauté<sup>32</sup>.

c) Le nom du dieu joint à *Vofiono- Grabouio-* est sans variante : *Tefro- Iouio-*. L'affinité de ce dieu pour le sous-sol, son goût pour les victimes « *sepeliendae* » engagent à interpréter *Tefronon* pas, comme on l'a proposé, par la racine *\*tep-* (comme « dieu du foyer », – pourquoi ??)<sup>33</sup>, mais par la racine *\*tem-* : *tefro-* est l'aboutissement normal du *\*tem* (*ə*) *s-ro-* qui a donné aussi le sanscr. *tamisra-* « obscurité », le lit. *timsras* « rouge sombre » et, en latin même, *tenebrae*.

Par là même se réduirait l'étrangeté d'une application de l'épithète *Iouio-* au troisième niveau : *Tefro- Iouio-* serait un « Ténébreux jovien » tout proche du « *Dius* (Jouis) d'en bas » ou du « Contre-Dius (Jouis) » qu'est le *Ve-dius*, *Ve-iouis* de Rome. A Rome aussi, ce dieu proche des *di Manes*<sup>34</sup> et prédécesseur purement romain de l'hellénique *Dis pater*, ce Ζεύς καταχθόνιος<sup>35</sup> qui porte pourtant Jupiter dans son nom, est un dieu du cercle de Quirinus, ou dans le langage pseudo-historique, un « dieu de Titus Tatius<sup>36</sup> ». Il est naturel que son homologue ombrien soit « du cercle de Vofionus<sup>37</sup> ».

Sur le sens même de l'épithète *Grabouio-*, je n'ai rien qu'un sentiment personnel à exprimer.

Dans l'absence de tout groupe d'Ombriens nommé *\*Grab*<sup>o</sup>/<sub>u</sub>-(comparable aux *Grabaei* illyriens), il est difficile de voir dans cette épithète une indication ethnique. Difficile également d'y voir une référence au chêne (ou au charme), s'agissant d'une triade et non du seul dieu souverain, dont les rapports avec le chêne sont certains, mais, justement, différentiels<sup>38</sup>. Le sens le plus probable me paraît être « les dieux forts, puissants », par recours au thème *\*grab-*<sup>39</sup> qui, outre les noms d'hommes illyriens *Grabos*, *Grabon* (et *Grabaei*)<sup>40</sup>, se trouve dans des noms de bois particulièrement « forts » (illyrien γράβιον δρύινον ; slave *grabŭ* « charme » – un des bois les plus durs et les plus résistants), et surtout dans plusieurs mots germaniques, les uns concrets (v.-scand. *krap*, *krap*i « glace en train de fondre »), les

autres abstraits, tels que *\*kraf-ta-* (de *\*grab-to-*) : v.-scand. *kraptr* signifie « force, puissance », et aussi « vertu », et a fini par désigner à la manière latine des variétés d'anges ; angl.-sax. *craeft* vaut « force, art, science ». On conçoit que les dieux qui assurent les trois fonctions essentielles du monde et de la société aient été signalés conjointement à Iguvium par l'épithète *Grabouio*<sup>41</sup>, comme les Romains distinguaient conjointement leurs trois flamines par l'épithète *maiores*.

Si la triade romaine et la triade ombrienne se recouvrent, l'utilisation qui est faite des dieux *Grabouio-* par la liturgie d'Iguvium n'en est pas moins originale dans l'ensemble du monde indo-européen : certes, l'association de chaque membre de la triade trifonctionnelle avec un ou plusieurs dieux seconds a été réalisée plusieurs fois, mais ce n'est qu'à Iguvium que les trois membres de la triade sont – quant aux victimes et aux modalités du sacrifice – placés ostensiblement au même niveau, comme s'il s'agissait avant tout de marquer leur supériorité sur le reste du peuple divin, laissant à leurs seconds le soin d'exprimer et leur inégalité hiérarchique et même, dans une certaine mesure, leurs différentes natures et orientations.

---

<sup>1</sup> A ma connaissance, aucun des historiens qui se sont occupés des origines de Rome n'a tenu compte de cette donnée capitale. V. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 148, 155.

<sup>2</sup> V. Pisani, « Mytho-Etymologica », *Revue des Études Indo-Européennes*, I (Bucarest), 1938, p. 230-233. Cette étymologie de Pisani, publiée avec une série d'autres, moins bonnes, n'avait pas eu d'écho, ni retenu mon attention. Elle a été redécouverte et située dans son contexte sociologique par E. Benveniste, « Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 7-9. Malgré les conceptions inadmissibles qui alourdissent les rapprochements (origine grecque de tous ces dieux italiques ; Quirinus-Dionysos...), la note de Pisani est très suggestive et n'a pas encore été suffisamment exploitée. En adaptant aux structures théologiques maintenant reconnues ce qu'il dit de *Liber-Fufluns*, on peut considérer comme probable que, à côté de l'ombrien *\*leudhyo-no-* et du romain *\*co-uirī-no-*, et formé par le même suffixe, un *\*poplo-no-* (d'où étrusque *Fuflunus*, *Fufluns*, comme *Neptunus* a été transcrit en *Neθunus*, *Neθuns*, etc.) a désigné chez d'autres Italiques la ou les divinités chargées du soin de la « masse » : cf. *Populon (i)* a comme surnom de Junon (à côté de *Regina*) en pays campanien et samnite, et l'indication de Martianus Capella (II, 149) sur Junon que « *Populonam* » plebes, « *Curitim* » debent memorare bellantes (sur la multivalence de Junon exprimée dans des groupes d'épithètes, v. *La Religion romaine archaïque*, p. 293, 299, résumant *Eranos*, LII, 1954, « Juno S.M.R. »). Le problème de *Liber* (cf. E. Benveniste, « Liber et liberi », *Revue des Études Latines*, XIV, 1936, p. 51-58 ; cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 8) doit être repensé dans cet ensemble. On notera que suivant Varron, *De la langue latine*, VI, 3, 14, les *Liberalia* du 17 mars étaient un *agonium* célébré par les Saliens *Agonenses*, c'est-à-dire par ceux de *Quirinus* (indication différente dans Macrobe, *Saturnales*, I, 4, 15 : les pontifes appellent les *Liberalia* « *agonium Martiale* »). L'analogie formelle de *\*Co-uirī-no-* et de *\*Poplo-no-* engage à considérer le datif *Vuflune*, *Voflone* (seul cas attesté) comme appartenant à un thème *\*Vofio-no-*, plutôt qu'à un thème *\*Vofi-on-*.

<sup>3</sup> Deux autres étymologies de *Vofiono-* ont été récemment proposées : S. Ferri, *La Parola del Passato*, VI, 1951, p. 65-67 (avec, en outre, un étrange découpage de *Vedius*, *Veious*) ; Devoto, *Studi Etruschi*, XXII, 1952-

53, p. 175. Elles sont l'une et l'autre peu vraisemblables. E. Polomé a bien voulu me communiquer la critique qu'il se propose de publier de la première, et qui me paraît décisive : qu'on s'y reporte. Pour la seconde (rac. \*wedh-, d'i.- iran. \*vadha-, qui désigne en sanscrit une arme d'Indra, et en iranien un coin pour fendre le bois ; et de grec ὠθέω), elle n'est qu'un jeu sur les sons, sans aucun appui dans les faits.

4 J'ai dû notamment l'opposer aux constructions de J. Paoli, puis de C. Koch : *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXIX, 1951, p. 208-215 ; *Revue des Études Latines*, XXXI, 1953, p. 189-190. Comme beaucoup d'autres, ces auteurs traitent de Quirinus et de la triade romaine sans parler de Vofionus ni de la triade ombrienne.

5 Devoto, dans son édition commentée des *Tabulae Iguvinae* (= Coll. des *Scriptores graeci et latini*), 1940, p. 178, a rassemblé les raisons de penser que les deux dernières stations sont au S.-E. (en direction du bourg actuel de Tessenara) et au S.-O. (en direction de Véies) ; il s'agirait donc bien d'une *dextratio* et la première station serait à l'E. D'où le schéma (p. 183) : « Ordo sacrificiorum est ab oriente (*Juppiter*) ad meridiem (*Mars*) ad occasum (*Vofiono*-) ». Il est un peu étonnant malgré tout qu'il y ait à Iguvium une « porte de Véies », ville lointaine et d'ailleurs franchement au Sud. La *dextratio* reste néanmoins probable *a priori*, étant donné les usages indiens, grecs, romains et généralement indo-européens (v. J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, 1943, chap. IV, notamment p. 281-323 : « Valeur rituelle du tour à droite et du tour à gauche »). Que des points remarquables d'un contour orienté, notamment les points cardinaux, soient mis en rapport avec les éléments de la structure trifonctionnelle, il n'y a rien là d'inattendu. Dans la consécration royale védique, une scène montre le roi prenant possession successivement des cinq « directions » (E, S, O, N, zénith) ; les formules qui accompagnent le rituel mettent le roi respectivement sous la protection du *brahman* (principe de la classe sacerdotale ; Est), puis du *kṣatra* (principe de la classe guerrière ; Sud), puis de la *vis* (principe de la classe des éleveurs-agriculteurs ; Ouest), puis du « fruit » (*phala* ; Nord), puis de l'« éclat » (*varcas* ; zénith) : *Śatapatha Brāhmaṇa*, V 4, 1, 3-8. Parfois l'ordre d'énumération est inverse : dans *Śat. Brāhm.*, VIII 6, 1, 5-9, dans une autre *dextratio*, l'Est est mis en rapport avec les Vasu, le Sud avec les Rudra, l'Ouest avec les Āditya.

6 Les prières ne se trouvent que dans la version développée, plus récente, en caractères latins, de VI A et VI B, non dans la version en caractères ombriens de I A. La prière à *Iuu-Grabouio*- devant la porte Trebulana est donnée *in extenso* (VI A, 22-55) ; pour les dieux suivants, dieux *Grabouio*- ou dieux seconds, le liturgiste dit : *susur naratu puse pre uerir Treblanir* « sic dicito ut ante portam Trebulanam » (VI A, 59 ; B, 2, 4, 19, 23) ; cependant, pour *Fisu-Sancio*- (VI B, 6-8, 9-15) et *Tefro- Jouio*- (VI B, 25-36), on lit quelques autres phrases de prière, mais qui n'introduisent pas d'idée différentielle.

7 Comme pour le latin *Feretrius*, les étymologistes se partagent, pour l'ombrien *ferine*, entre la racine de *ferire* (Bücheler : « cultro » ; von Blumenthal : « ictu ») et celle de *ferre* (Buck : « in ferculo » ; Devoto : « in tabulato » ; Vetter : « auf eine Trage ») ; Devoto, *op. cit.*, p. 205, justifie bien sa préférence pour le second sens. V. Ernout, p. 120.

8 I A, 3, 11 = VI A, 22 ; B, 1.

9 I A, 20 = VI B, 19.

10 Le rapprochement avec la glose d'Isidore, *Etymologies*, XII, 1, 52, est dû à Grotefend. Il s'impose : v. Devoto, *op. cit.*, p. 237-238. S. Ferri, *art. cit.*, p. 65, pense que la robe de ces bœufs tachés de blanc est noire et, de là, conclut à un caractère chthonien ou infernal de *Vofiono*-. Rien de tout cela n'est incompatible avec ce que nous savons maintenant des aspects et des symboles de la troisième fonction (pour la couleur, notamment, v. les troisième et quatrième essais de mes *Rituels indo-européens à Rome*, 1954 : « Albati, russati, uirides » et « Vexillum caeruleum »). Mais la précision de Ferri n'est qu'hypothétique.

11 Dans la théologie : théorie indienne, maintes fois exprimée, de la solidarité des deux castes supérieures par rapport à la troisième (*Mitra- Varuna* <sup>2</sup>, 1948, p. 76) ; dans la transposition zoroastrienne des dieux fonctionnels indo-iraniens, solidarité des « archanges » des deux fonctions supérieures par opposition à ceux de la troisième fonction (*Naissance d'Archanges*, 1945, p. 88-89, 90-91, 95) ; à Rome et à Iguvium, constance de *Juppiter* et *Mars*, vrais noms propres, en opposition à *Quirinus*, *Vofionus*, qui ne sont proprement que des qualificatifs synonymes. – Dans la mythologie et l'épopée : tradition sur la querelle ou la guerre initiale, avant la constitution de la société divine ou humaine complète, entre les dieux ou héros des deux premières fonctions et ceux de la

troisième (« les deva » contre les Aśvin, les deux jumeaux dans le groupe des Pāṇḍava ; les Ases contre les Vanes ; Romulus, ou Romulus et Lucumo, contre Titus Tatius : *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 73-76, 264, 285-287, 290-295).

12 Je laisse de côté la prescription *persae fetu* (VI A, 58 ; B, 3), donnée à propos des dieux joints à *Iuu- Grabouio-* et à *Mart- Grabouio-*, mais non à propos du dieu joint à *Vofiono- Grabouio-* : le mot *persae* reste énigmatique malgré les plus récentes tentatives et affirmations. En tout cas, on notera, ici encore, une césure entre les deux premiers niveaux et le troisième.

13 Devoto, qui parle un peu vite de « seconde triade », note du moins correctement (*op. cit.*, p. 212) : « trinitas prior... Grabouia dici potest, alteri nullum nomen commune est ». La comparaison structurale qu'il fait des « deux » triades est sans fondement : rien n'autorise à dire que, dans la « seconde » c'est le second dieu nommé, *Fisu- Sancio-*, qui « praestat ».

14 I A, 7 = VI A, 58.

15 I A, 14 = VI B, 3.

16 I A, 24 = VI B, 22. Le sens de *gumia-* « grauida », *filio-* « lactens » est certain (Ernout, p. 85, 86), celui de *habina-* « agna » probable (Ernout, p. 121). Contre l'interprétation de *habina* par « truie châtrée », due à E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, I, 1953, p. 177, v. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLVII, 1955, p. 265-266.

17 Comme à Rome (et dans le monde indo-iranien, le bouc remplaçant le porc), il est probable qu'à Iguvium la liste des victimes normales se réduisait au cheval (mais dans des circonstances autres que celle de la *lustratio* des Tables), au bœuf, au mouton et au porc. Pour l'opposition, dans un même ensemble rituel, de bœufs ou bovins offerts à des dieux principaux et de moutons offerts à des dieux secondaires, cf. les *Actes* des Arvales pour l'an 224 (*CIL*, VI 2107) : 1<sup>o</sup> *suouetaurilia* à Mars ; 2<sup>o</sup> deux vaches à Dea Dia et un taureau au Genius de l'empereur régnant ; 3<sup>o</sup> une cinquantaine d'ovins pour diverses divinités.

18 Liste des victimes prévues pour chacune des trois consécrationes de dépouilles opimes, les premières à Juppiter (*bouem*), les secondes à Mars (*solitaurilia* = *suouetaurilia*), les troisièmes à Quirinus (*agnum marem*) : v. Festus, s. v. « Opima Spolia », p. 204 L., commenté dans *Tarpeia* (1947), p. 145-147, *La Religion romaine archaïque*, p. 171-173.

19 Le rituel iguvien utilise ici et les victimes *gravidas*, et généralement les victimes *feminas*, tout autrement que les rituels romains, qui réservent les premières aux déesses de la fécondité et qui règlent le sexe des victimes sur celui des divinités destinataires.

20 I A, 7-10 = VI A, 58-59 ; I A, 14-19 = VI B, 3-5. Dans ce second cas, pour une opération postérieure au sacrifice proprement dit (VI B, 5 : *ape sopo postro peperscust* « postquam uiscera (?) retro posuerit »...), le prêtre doit être *conegos* (*ibid.*, 5, 16), de \**co-neg-a-tos*, qu'on interprète en général « genu nixus » (v. Ernout, p. 113) ; cette traduction est hardie : tout ce qu'on peut avancer (*contra* : Kretschmer, Poultney) est qu'ombr. *co-neg-ā-* rejoint lat. *co-nīu-ē-(conīueō)*, dont le sens propre est « appuyer l'une contre l'autre les parties d'un tout (p. ex. claustra) » (Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXXVIII, 1937, p. 280), d'un thème \**kneig*<sup>Wh</sup> « s'appuyer » (got. *hneiwan* « sich neigen, κλίνειν », *hneiw* « ταπεινός ») ; mais le préverbe *co* (*m*)– peut avoir des sens divers dans le verbe ombrien et dans le verbe latin.

21 I A, 25-26 = VI B, 22. Sur une attitude analogue dans le rituel védique (qui en distingue trois : *debout* et *assis* près du feu de première fonction, *assis* ou *couché* près du feu de troisième, *debout* en passant près du feu de deuxième), v. « sedens facito », *Coll. Latomus*, XLIV, 1960, p. 319-323.

22 *Ibid.*

23 Poultney, p. 261 ; Ernout, p. 124. Il faut sans doute séparer lat. *sepelire* (*sep-el-*), « ensevelir religieusement », qui correspond si exactement à véd. *saparyati* (*sap-ar-ya-*) « il rend un hommage religieux » : v. J. Vendryes, « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la Société de Linguistique*, XX, 1918, p. 273 ; E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, 1935, p. 47 ; A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s. v. Sur ce type de formation en védique, v. L. Renou, « Dénominatifs du R̥gveda en -aryati, – anyati », *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXXVII,

1936, p. 17-39 (p. 22 : *saparyati*). E. Vetter, *Hanábuch* I, 1953, p. 178, a proposé une nouvelle traduction de *peřsa-* « minutim comminuere » : contre quoi v. K. Olzscha, *Gnomon*, XXVI, 1954, p. 419.

24 Cette prescription est doublée d'une autre, sans doute de même intention, malheureusement très obscure. Pour une opération accessoire qui implique usage de ce qui est en latin « capides » (vases à anses), et qui suit le sacrifice au dieu joint à *Mart- Grabouio-*, il est simplement dit que le prêtre doit utiliser (*aitu* « agito », Buck ; « reddito », von Blumenthal ; « auferto », Devoto) ces « capides » *puritaf* c'est-à-dire « porrectas » (I A 18-19 = VI B, 18). Au contraire, pour une opération symétrique qui suit le sacrifice au dieu joint à *Vofiono- Grabouio-*, et qui est longuement décrite, il est dit à plusieurs reprises, avec des indications locales différentes (« vers le pied droit », « vers le pied gauche » – de la victime ?) *kapiře peřum* fait ou *capirse perso* fait (I A, 29-30 ; 32 = VI B 24 ; 27), ce que les derniers interprètes (Buck, v. Blumenthal, Devoto) semblent d'accord aujourd'hui pour traduire « capidi fossam facito ». Ce sens de « fossa » pour *peřo-*, *perso-* est hypothétique (Ernout, p. 93 ; Poultny propose « turf altar, ground ») : le grec πῆδον et les mots apparentés ne désignent que le sol, la surface du sol ; cependant, un peu plus loin, à la fin de la même opération rituelle relative au « troisième dieu joint » (VI B, 39-40), il est prescrit d'ensevelir (*pelsatu*) quelque chose d'énigmatique (deux variétés de « *persondro-* » *persome*, c'est-à-dire dans le *perso-*, qui par conséquent doit bien être quelque chose comme une « fosse dans le sol » (les autres emplois de *perso-* dans les Tables n'appuient ni n'infirmement ce sens, sauf sans doute II A, 23-24 : K. Olzscha, *Gnomon*, XXVI, 1954, p. 418-419). De toute façon, on le voit, il y a ici un nouvel ensevelissement, spécifique du culte du dieu joint à *Vofiono* (par opposition au moins à celui du dieu joint à *Mart-*).

25 Déjà noté dans l'article-programme de 1938, v. ci-dessus, p. 162.

26 Osque *tríbum* « domum » ; *tríbarakavúm* « aedificare » ; ombr. *tremnu* « tabernaculo », *trebeit* « uersatur » ; V.-irl. *atreba* « il habite, possède », gaul. *Atrebates* « ceux qui habitent près », v.-breton *treb* « habitation » ; got. *paup* « champ, propriété », all. *Dorf* « village » ; lit. *troba* « bâtiment » ; v.-slav. *trebnikŭ* « delubrum » ; on rapproche lat. *trabs* « planche ». – Le nom de la porte *Trebulana* est peut-être en rapport avec le dieu de « l'habitat » (non pas comme « maison », mais plutôt comme « séjour collectif construit » : cf. une *porta Romana* de la *Roma Quadrata*). E. Vetter, *Handbuch...*, I, 1953, p. 173, suppose sans vraisemblance que cette entité est féminine et que *Trebo* est une erreur de déclinaison ; contra : *RHR*, CXLVII, 1955, p. 266.

27 Terminus, en tant qu'il garantit la permanence de Rome – non seulement société, mais bâtiments – sur son site, est strictement associé à Juppiter dans son sanctuaire capitolin.

28 Il s'agit sûrement, malgré quelques opinions divergentes, d'un seul et même dieu.

29 V. *Mitra-Varuna*, 2<sup>e</sup> éd., p. 75-97 (« Juppiter et Fides »).

30 Dès le début de la prière à *Iuu- Grabouio-* (VI B, 23-24) : « (Je t'invoque), *ocriper Fisiu totaper Iiouina erer nomneper erar nomneper*, pour la citadelle Fisienne, pour le peuple Iguvien, pour le nom de la citadelle, pour le nom du peuple ; *fos sei pacer sei ocre Fisei tote Iiouine erer nomne erar nomne*, sois favorable, sois propice à la citadelle Fisienne, au peuple iguvien, au nom de la citadelle, au nom du peuple... » Et ainsi à travers tout le rituel. Noter qu'à Rome les *sagmina* que les fétiaux emportent dans leur mission de droit guerrier sont cueillis *ex loco sancto arcis* (Festus, p. 414<sup>b</sup> L<sup>2</sup>), sont *gramen ex arce cum sua terra euulsum* (Pline, *Histoire Naturelle*, XXII 1, 5). Mais le temple de *Dius Fidius* est *in colle*, sur le Quirinal.

31 Latin *arx* est le nom radical de *arceo* : « refuge contre les attaques ».

32 V. la discussion de *Naissance de Rome*, p. 66-70, contre l'interprétation agraire, « céréale » (à cause de *Cerfus Martius*), que G. Hermansen a proposée du Mars et des divinités martiales d'Iguvium ; résumé dans *La Religion romaine archaïque*, p. 244-245.

33 A propos de ce dieu, Devoto, *op. cit.*, p. 238, s'est permis une petite débauche : « Post portam Veiam deo sacrificatur cui nomen est Tefro- a *\*tep(e) sro-* tractum eoque 'teporis' vocabulo proximus : 'deus foci' igitur qui una cum *Trebu-* 'deus domi' et *Fisu-* 'deus fidei' trinitatem iguvinam alteram constituit. Si 'deus foci' cum Vesta comparari potest et *Trebo-* 'deus domi', 'deus liminis' cum Jano, hoc simile Iguvii et Romae inueniemus, quod ineunte sacrificio Jano (*Trebo-*) exeunte Vestae (*Tefro-*) sacrificatur. Fr. Aruales in piaculis primum Jano, deinde Joui et aliis dis, denique Vestae sacrificabant... ». Même en admettant les traductions de Devoto pour *Treboet Tefro-*, il n'est pas si facile de passer de la notion de « chaleur » à celle de « foyer domestique », ni de réduire

« domus » à « limen » (l'inverse seul est concevable) : Janus n'est pas un « deus domi », et le caractère dominant des flammes de Vesta n'est pas d'être réchauffantes. De plus, à Rome, l'encadrement « Janus-Vesta » n'a lieu (non seulement en fait, mais en règle) que pour des listes de dieux, non pour un dieu isolé, comme ce serait ici, étrangement, le cas.

34 Macrobe, *Saturnales*, III 9, 10 (dans la formule de *deuotio*).

35 C'est certainement *Vedius* qui est ainsi rendu dans Denys d'Halicarnasse, II 10, 3.

36 Varron, *De la langue latine*, V 74, où il faut certainement lire *Vedioui* pour *Vedio Ioui* : cf. les fautes faites par les manuscrits sur le nom du dieu dans Tite-Live, XXXI 21, 12 (*deo Joui* pour *Veiovi*), XXXV 41,8 (*aedes duae Jouis* pour *aedes Veiovis*). Sur la valeur théologique de l'opposition du culte unique (Juppiter) fondé par Romulus et des cultes multiples (Quirinus, Flora, Lucina, etc.) fondés par Titus Tatius lors du synécisme (Denys d'Halic, II 50), v. *Juppiter Mars Quirinus*, p. 143-146 (« Les Titius et les dieux de Tatius ») ; *La Saga de Hadingus* (1953), p. 109-110 (et n. 2) ; *La Religion romaine archaïque*, p. 174-175.

37 Le nom de *Tefro-* compris comme *\*tem (ə) s-ro-* et sa présence au troisième niveau de la structure tripartite rappellent que la triade des *guna* avec laquelle les Indiens mettent parfois en rapport les trois états sociaux, a pour troisième terme *tamas* « l'obscurité » : E. Senart a expliqué les trois *guna* (*sattva, rajas, tamas*) par les trois parties superposées de l'univers et leurs couleurs (ciel lumineux, ciel de notre terre, ténèbres souterraines) : *Journal Asiatique*, 1915, 2, p. 151-164 (« *Rajas* et la théorie indienne des trois *gunas* »).

38 Étymologie en faveur depuis P. Kretschmer, *Festschrift Bezzenger*, 1921, p. 89-96 ; v. Poultney, p. 240 et Ernout, p. 70-71. Alessio, Devoto, Ferri pensent que le nom dérive d'un vieux mot méditerranéen, préombrien.

39 Ou *\*grap-*, car les thèmes ou pseudo-racines indo-européennes en *-b* présentent souvent une hésitation entre *-b* et *-p* : v.-slav. *lubĭnŭ* « ce qui est fait avec de l'écorce », russe *lub* « liber » et v.-slav. *lupiti*, lit. *lūpti* « ôter l'écorcer » ; v.-scand. *skip* « bateau » (i.-e. *\*skeib-* « tailler ») et serbe(s) *čēptiti* « fendre », grec σκίπων « bâton », all. *Schiefer* « copeau » ; got. *hups* (angl. *hip...*) « hanche » (i.-e. *\*kubi-*) et lit. *kumpas* « courbe », etc.

40 H. Krahe, *Lexikon altillyrischer Personennamen*, 1929, p. 55.

41 Le rapport de *Grabouio-* à un adjectif *\*grabu-* pourrait être le même que le rapport, attesté ici même (v. ci-dessus, n. 1, p. 176) de *Fisouio-* à *Fisu-* : simple doublet. Mais v. Ernout, p. 71 (suffixe *-ouio-*).

A la mémoire de Sven B. Norberg.

### *La bataille de Sentinum*

*Des données concordantes engagent à penser que c'est dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle et dans le premier tiers du III<sup>e</sup> que « l'histoire » des origines romaines a pris la forme que nous lui connaissons. Rome était déjà trop puissante pour se dispenser d'acquérir une belle naissance : Grecs et lettrés du lieu s'employèrent à la lui donner. Non pas à partir de rien, mais pas davantage à l'aide de souvenirs ni de documents historiques. A partir plutôt d'une sorte de folklore où s'exprimait une très vieille conception de la société, sinon du monde. Il suffisait d'organiser ces récits selon les usages romains et de les insérer dans l'espace romain : d'une part, à peine vieilles par la mention des rois, les mœurs civiles et militaires de l'époque ; d'autre part, le voisinage avec son peuplement, tel que le connaissaient les auteurs de l'opération. Des noms propres de nations d'actualité et de gentes alors ou récemment importantes, le démarquage anachronique de quelques grandes batailles ou fondations encore fraîches, ont donné à quantité de détails de la construction un air de vraisemblance qui finit par recouvrir l'invraisemblance du tout.*

*Les débuts de Rome sont, en bref, une construction, dans le plan de laquelle l'idéologie indo-européenne des trois fonctions —puissance sacrée ; force guerrière ; richesse, fécondité, soin de la terre, grand nombre, etc. — encore bien comprise, a joué deux fois un rôle directeur : et dans la succession des quatre types de rois préétrusques, dont il sera parlé à propos du prochain texte<sup>1</sup> ; et dans la formation de Rome par l'union de deux ou de trois composantes ethniques préexistantes, apportant chacune son excellence dans une (ou, selon la variante à deux composantes, l'une dans deux, l'autre dans une) des trois fonctions. Dans la seconde partie de Mythe et Épopée, I, 1968, j'ai présenté l'état actuel de l'analyse de ces deux ensembles, que j'étudie depuis longtemps.*

*Solidairement avec cet intérêt pour les origines, une transformation s'est faite sur un point important de l'ancienne théologie : le troisième dieu de la triade précapitoline, Quirinus, que sa définition de troisième fonction, son entourage théologique et son rapport étymologique avec Quirites rendaient proche des hommes, a été assimilé au héros auquel on faisait mérite d'avoir créé la ville avec son organisation sociale : Quirinus est devenu Romulus mort et divinisé. Il n'était pas facile de ramener à ce nouveau dogme tout ce qu'on savait de Quirinus, et notamment son culte, l'activité de son flamme. Aussi*

*jamais ce dogme ne s'imposa-t-il sans concurrent : une autre thèse, incompatible avec celle-ci, s'est formée aussi dans les bagages des « historiens », qui fit de Quirinus le principal des dieux apportés à la communauté romaine par sa composante sabine, de troisième fonction. Jusqu'à l'établissement de l'Empire et par-delà, Quirinus-Romulus et Quirinus sabin ont coexisté et cette coexistence n'a pas peu contribué à obscurcir ce qu'on croyait encore savoir de la théologie de ce vénérable dieu<sup>2</sup>.*

*Le début du III<sup>e</sup> siècle est donc fort intéressant, dans l'histoire des idées romaines, à la fois parce que la structure conceptuelle des trois fonctions y est encore assez forte pour s'imposer comme cadre à ce qui sera jusque dans nos manuels l'histoire des origines, et parce que ce nouvel engouement pour « l'histoire » y attaque, y altère dans son troisième terme la plus ancienne expression théologique de la même structure, la triade Juppiter Mars Quirinus.*

*C'est dans ces conditions que deux récits de batailles se sont constitués, qui l'un et l'autre illustrent les modes d'action, les avantages et inconvénients des trois fonctions. L'une, qui concerne les origines, est entièrement fictive ; l'autre se borne à interpréter un événement contemporain, conservé comme tel : la première bataille de Rome, d'une part ; la bataille de Sentinum de l'autre.*

*La philosophie de la première bataille de Rome s'exprime en peu de mots<sup>3</sup> : le demi-dieu Romulus, rex augur, se bat (avec ou sans l'appui de l'Étrusque Lucumon, pur technicien de la guerre) contre Titus Tatius, roi des riches Sabins. Du point de vue de la deuxième fonction guerrière, tout le monde se bat fort bien et nul discrimen ne peut intervenir de ce chef ; mais Titus Tatius et Romulus ont en outre chacun un moyen d'action supplémentaire, l'atout propre de sa fonction, l'un la richesse, l'autre la familiarité de Juppiter : d'où les deux épisodes de la guerre, dont chacun donnerait la victoire à l'un des partis, s'il ne fallait, pour l'avenir, que la lutte se terminât sans victoire. Titus Tatius, en achetant à prix d'or la trahison de Tarpeia, s'empare d'une position dominante, du Capitole ; Romulus, dans la panique de ses troupes, invoque Juppiter, qui retourne le moral des combattants et rend l'avantage à son peuple. La matière des deux épisodes est récente : celui de Tarpeia reproduit un thème folklorique maintes fois utilisé par les Grecs et qui vient certainement d'eux ; l'invocation à Juppiter Stator et le miracle qui s'ensuit sont la projection, dans le passé, d'un événement de 294. Mais cette matière récente a été appelée, choisie, pourrait-on dire, par le cadre qu'elle a rempli et qui est fort ancien : il fallait que les riches Sabins fissent la démonstration de ce que peut la richesse et que le rex augur mît en action la puissance particulière que lui avaient conférée les auguria initiaux.*

*Dans cette utilisation épique de l'idéologie des trois fonctions, qui les répartit entre deux camps adverses et où la valeur guerrière se trouve en quelque sorte annulée comme*

*fonction parce qu'elle est partout, dans tous les cœurs et dans tous les bras, les deux autres, la première et la troisième, caractérisent au contraire chacun des groupes combattants : comme il se doit, la première appartient au fondateur, la troisième à ses ennemis, et, bien que n'entraînant pas de victoire décisive, l'action de la première est plus forte que l'action de la troisième, dont elle supprime la conséquence naturelle. Il n'en est pas de même dans l'image, sûrement fort retouchée, repensée, que l'annalistique donne de l'authentique bataille de Sentinum. Cette fois, si la fonction guerrière commune aux deux armées (bien que le dieu son patron ait spécialement encouragé les Romains) se trouve encore par là même neutralisée, sans effet décisif, et ne fait que prolonger un combat incertain, les deux autres, la première et la troisième se réunissent au service de Rome, l'ennemi n'ayant apparemment pas d'allié divin. Mais la théologie des fonctions, les dieux qui les représentent, sont ceux de l'époque, de l'an 295, et non plus la toute simple et homogène triade Juppiter Mars Quirinus<sup>4</sup>.*

---

<sup>1</sup> V. ci-dessous, p. 193-207.

<sup>2</sup> V. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 246-271.

<sup>3</sup> En dernier lieu, v. *La Religion romaine archaïque*, p. 72-88, et *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 285-336.

<sup>4</sup> La matière de l'exposé qui suit est prise en partie à un article de 1952, « La bataille de Sentinum. Remarques sur la fabrication de l'histoire romaine », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, VII, p. 145-154.

Le tournant du IV<sup>e</sup> siècle est une période difficile et décisive pour Rome. Les guerres samnites ne sont pas terminées. Le désastre des Fourches Caudines (321) a été promptement vengé, l'Apulie et la Campanie ont été reconquises, le Samnium dévasté. Mais, dans cette Italie en partie insoumise, en partie mal soumise, des coalitions redoutables se reforment à peine vaincues. En 311, les Samnites entraînent les Étrusques, les Ombriens, les Herniques, qu'il faut de dures batailles, pendant deux ans, pour contraindre à la paix. En 300, s'allume une nouvelle guerre, que les Samnites paient d'abord de la ruine totale de leur pays (298-296), mais dans laquelle, par un effort désespéré, ils jettent bientôt leurs alliés Étrusques et Ombriens, appelant même les Gaulois de par-delà l'Apennin.

L'union sacrée – *concordia, unus animus, una mens* – s'imposait. A la veille des comices consulaires de 296, le patricien Q. Fabius, qu'un vœu unanime portait au consulat, recommande et obtient qu'on lui donne pour collègue le plébéien P. Decius (Tite-Live, X 22) et, à un tout autre niveau, une fille patricienne mariée à un plébéien et à qui les matrones de sa classe d'origine menaient la vie dure, ouvre un sanctuaire – sans avenir – à la Pudicitia Plebeia. Mais surtout, la même année, parmi un déchaînement de prodiges comme il s'en produit toujours dans les temps d'incertitude et de menaces, l'ensemble des responsables de Rome, magistrats patriciens et plébéiens, non pas conjointement mais parallèlement, font une série d'offrandes bien intéressantes, qui révèle la forme qu'avait prise à cette époque la théologie des trois fonctions (Tite-Live, X 23, 11-13) :

La même année, Cn. et Q. Ogulnius, édiles curules, citèrent en justice un certain nombre d'usuriers. Du produit de la confiscation de leurs biens, ils firent faire la porte d'airain du Capitale, des vases d'argent pour les trois tables placées dans la *cella* de Juppiter, et la statue de Juppiter avec le quadriges qui est sur le faite du temple. Près du figuier Ruminal, ils placèrent les statues des deux enfants fondateurs de la ville, sous les mamelles de la louve (*simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt*)<sup>1</sup>. Ils firent paver en pierre carrée le chemin (*semitam*) qui va de la porte Capène au temple de Mars.

De leur côté, des amendes qu'ils firent infliger à des fermiers des pâturages publics, les édiles plébéiens organisèrent des jeux et placèrent des coupes d'or dans le temple de Cérès.

La structure religieuse est claire et rassemble les plus grandes figures divines de l'époque : pour les patriciens, Juppiter, Mars, et aussi, avec son inséparable et vain Rémus<sup>2</sup>, un Romulus-dieu (s'il n'était pas dieu, et capable d'aider les hommes, comment eût-il reçu, à quoi eût servi une offrande homogène à celles que reçoivent Juppiter et Mars ?) c'est-à-dire sûrement Romulus-Quirinus (puisque jamais Romulus n'a été divinisé sous un autre nom) ; pour les plébéiens, Cérès.

L'antique triade précapitoline reparaît donc bien au complet. Elle conserve le sens (souveraineté, puissance guerrière) de deux de ses termes, mais elle est si bien altérée dans le troisième (anciennement fécondité, masse, etc.) que le Quirinus couvert ici par Romulus ne peut plus représenter la troisième fonction : comme le Romulus de l'annalistique, il appartient aux deux fonctions supérieures, et d'abord double Mars, son « père », que, dans la figuration même, rappelle la louve. La troisième fonction, c'est la grande déesse de la fécondité, Cérès, qui la représente et c'est la masse plébéienne, comme elle le fait depuis les débuts de la *libera res publica*, depuis la fondation affrontée des temples de Juppiter Junon Minerve et de Cérès Liber Libera, qui assure le culte de cette déesse<sup>3</sup>. En sorte que, à la structure primitive, patricienne :

Juppiter Mars

Quirinus

(+ quantité de divinités mineures agricoles,  
souterraines, etc.)

s'en trouve substituée une autre, où cultes patriciens et plébéiens se complètent :

Juppiter

Mars

Cérès

(+ [Quirinus-] Romulus)

A cette époque, et depuis longtemps sans doute, Cérès était plus apte à représenter la troisième fonction que l'antique Quirinus.

L'originalité et la nouveauté de cette structure apparaissent si on la compare, non seulement à la triade canonique Juppiter Mars Quirinus, mais à des triades équivalentes et certainement anciennes. J'ai souvent rappelé que, à la différence de Juppiter et de Mars, vraiment maîtres de leur niveau, Quirinus n'était, en troisième, que *unus inter pares* ou, en langage annalistique, un des « dieux de Titus Tatius<sup>4</sup> », – le plus politique du groupe (cf. *Quirites*), ce qui explique sans doute qu'il figure, de préférence à tous les autres, dans la triade canonique. Dans d'autres occasions, c'était un autre aspect de la complexe troisième fonction qui était mis en valeur, constituant des triades « Juppiter Mars Ops » à la Regia (Ops est l'Abondance), « Juppiter Mars Flora » (Vénus plus tard sans doute) dans la théorie des plus anciennes courses de char (Flora, déesse de la floraison, spécialement des

céréales, est de plus une protectrice particulière de Rome). Dans ces structures, on le voit, Quirinus est purement et simplement remplacé par une autre divinité archaïque de même niveau, prise parmi les « dieux de Titus Tatius » (où Ops et Flora sont les deux premières nommées par Varron, *De la langue latine* V, 74), ce qui rejoint le fait que le *flamen Quirinalis* dessert obligeamment plusieurs divinités de ce groupe (Consus, étroitement associé à Ops ; Larenta) : virtuellement, donc, Quirinus reste présent, avec son orientation traditionnelle. Dans la liste des offrandes de 296 au contraire, le Romulus qui a pris la place de Quirinus auquel l'identifiait la légende était inapte à représenter quoi que ce fût sur le niveau traditionnel de Quirinus : à vrai dire, il était extérieur à, dépaycé dans, la théologie des trois fonctions, et il s'y est agrégé comme un appendice qui se replie sans rien leur ajouter sous les dieux des deux premières fonctions, laissant la troisième sans titulaire. Cette place vacante, c'est Cérès qui l'occupe. Elle y était tout à fait propre, mais elle était extérieure aux « dieux de Titus Tatius », au cercle de Quirinus, et dès son élévation politique aux débuts de la République, avait été fortement influencée, comme son homonyme osque, par la Déméter grecque.

Comme tout ce qui touche aux temples, aux objets du culte, ces fondations, si nettement précisées, ont bien des chances d'être authentiques. Or, dans le récit que fait Tite-Live des événements de l'année suivante, ce sont justement les divinités bénéficiaires de ces offrandes, elles toutes et elles seules, chacune selon son génie et intervenant à tour de rôle, qui s'associent pour donner à Rome une victoire éclatante. La correspondance est trop belle pour qu'on ne se sente pas contraint de penser que le tableau théologique de la bataille a été après coup construit, au-dessus de la réalité, à partir du tableau des offrandes, pour la plus grande gloire de Rome et de ses dieux.

Tite-Live lui-même avertit (X 30, 4-7) que cette journée fameuse connut des amplifications :

La gloire de la bataille livrée ce jour-là sur le territoire de Sentinum est grande, même si l'on s'en tient au vrai. Mais certains l'ont enflée d'exagérations, attribuant à l'armée ennemie 40 330 fantassins, 6 000 cavaliers et 1 000 chariots, c'est-à-dire sans doute comptant les Ombriens et les Étrusques et les faisant participer à la bataille. Du même coup, pour augmenter aussi les forces des Romains, ils ajoutent le proconsul L. Volumnius aux consuls et son armée aux légions des consuls. Mais, dans la plupart des Annales, c'est bien aux deux consuls qu'appartient en propre la victoire.

Les annalistes n'avaient pas été seuls à magnifier l'événement de 295. Si l'on en croit Tite-Live, une littérature populaire s'en était emparée dès le triomphe du consul survivant :

Dans des chants militaires dépourvus d'art (*inconditis carminibus militaribus*), les soldats célébraient, autant que la victoire de Q. Fabius, la mort glorieuse de P. Decius, évoquant la mémoire

de son père et associant leurs deux *deutiones*...

Le redoublement de la *deutio*, par le père et par le fils dans des circonstances trop semblables, a toujours paru suspect : Tite-Live doit donc être responsable du contenu qu'il suppose aux *incondita carmina*. Mais le récit très bien articulé et chargé de religion qu'il a transmis doit être encore beaucoup plus loin du « vrai », plus construit qu'il ne pense. En voici l'analyse.

#### A. LE LOUP DE MARS

Les consuls mirent tout en œuvre pour en venir à une bataille, et ils provoquèrent l'ennemi pendant deux jours sans qu'il se passât rien de mémorable. Des deux côtés on perdit quelques hommes et ces escarmouches n'eurent d'autre effet que d'irriter le désir d'une affaire générale sans pouvoir l'amener.

Le troisième jour on fit descendre toutes les troupes sur le champ de bataille. Quand elles furent en présence, une biche, chassée des montagnes par un loup qui la poursuivait, traversa la plaine qui séparait les deux armées ; puis les deux animaux se dirigèrent en sens opposés, la biche vers les Gaulois, le loup du côté des Romains.

Les rangs de ceux-ci s'ouvrirent pour donner passage au loup [*lupo data inter ordines uia*], les Gaulois percèrent la biche. Alors un soldat romain d'entre les *antesignani* s'écria : « La fuite et la mort passent de ce côté-là, où vous voyez étendu l'animal consacré à Diane. De ce côté-ci, le loup de Mars, vainqueur, échappé au péril sans blessure, nous a rappelé et notre origine qui remonte à Mars et notre fondateur ! » [*Tum ex antesignanis Romanus miles : « Illa fuga, inquit, et caedes uertit, ubi sacram Dianae feram iacentem uidetis. Hinc uictor Martius lupus, integer et intactus, gentis nos Martiae et conditoris nostri admonuit. »*]

Et la bataille s'engage, violente, égale. A l'aile droite, Q. Fabius a devant lui les Samnites qu'il laisse se fatiguer, maintenant ses deux légions dans la défensive. A l'aile gauche romaine, face aux Gaulois, les deux autres légions ont un chef moins sage.

#### B. LA DEVOTIO DE P. DECIUS MUS

Decius au contraire, plus bouillant par son âge et par la vivacité de son caractère, déploya tout ce qu'il avait de forces dès le commencement de l'action : et, comme une attaque d'infanterie lui paraissait offrir trop de lenteur, il ébranle sa cavalerie et, se mêlant lui-même à un escadron de jeunes cavaliers des plus intrépides, il conjure les chefs de cette brave jeunesse de fondre avec lui sur l'ennemi, leur faisant envisager une double gloire, si la victoire commençait et par l'aile gauche et par la cavalerie. Deux fois ils firent tourner le dos à la cavalerie gauloise ; mais à la seconde charge, comme

ils gagnaient du terrain et que déjà ils avaient pénétré jusqu'au milieu même des escadrons ennemis, un nouveau genre de combat les remplit de terreur.

L'ennemi, monté tout armé sur des chars de diverses formes, accourut avec un grand bruit de chevaux et de roues et épouvanta les chevaux des Romains, qui n'étaient pas accoutumés à ce fracas. Alors une terreur, qui semblait tenir du délire, dissipe cette cavalerie victorieuse ; et, dans la confusion de la fuite, hommes et chevaux tombent les uns sur les autres. Le désordre gagna aussi les légions, et beaucoup de soldats des premiers rangs furent écrasés par le choc des chevaux et des chars emportés au travers des lignes. De plus l'infanterie gauloise qui, ayant aperçu leur épouvante, s'était aussitôt mise à les poursuivre, ne leur laissa pas le temps de respirer et de se remettre.

Alors Decius de leur crier : « Où fuient-ils ? Et quel espoir ont-ils dans la fuite ? » Il arrête ceux qui lâchent pied, il rappelle ceux qui étaient déjà dispersés. Enfin, voyant qu'aucune force humaine ne pouvait les retenir dans la frayeur dont ils étaient saisis, il dit, en invoquant P. Decius, son père, et l'appelant par son nom :

« Pourquoi tarder plus longtemps à me conformer au destin de ma famille ? Il a été donné aux Decii de s'offrir en victimes expiatoires pour conjurer les dangers publics. Je vais, en même temps que moi, livrer les légions des ennemis à la Terre et aux dieux Manes pour être immolées. » [*Jam ego mecum hostium legumes mactandas Telluri ac Diis Manibus dabo.*]

Ayant prononcé ces paroles, il dit au grand Pontife M. Livius, auquel, en se rendant sur le champ de bataille, il avait défendu de le quitter un seul instant, de lui dicter la formule qu'il devait répéter pour se dévouer, lui et les légions des ennemis, pour l'armée du peuple romain des « quirites ». Puis, dans les mêmes termes et avec les mêmes cérémonies, il se dévoua comme avait fait P. Decius son père dans la guerre des Latins, sur les bords du Véséris.

A la suite des prières rituelles, il ajouta « qu'il faisait marcher devant lui la terreur et la fuite, le carnage et le sang, la colère des dieux célestes et infernaux ; qu'il frappait d'horribles anathèmes les enseignes, les armes offensives et défensives des ennemis, et que le même lieu qui lui serait mortel, le serait aux Gaulois et aux Samnites ».

Après ces imprécations contre lui-même et contre les ennemis, il poussa son cheval vers le plus, épais de l'armée gauloise et tomba percé de leurs traits au-devant desquels il courait.

De ce moment il ne fut plus guère possible de voir l'œuvre des hommes dans les événements de cette journée. Les Romains, après la perte de leur chef, chose qui, pour l'ordinaire, répand la terreur dans une armée, s'arrêtent dans leur fuite et veulent recommencer le combat. Les Gaulois, et particulièrement le peloton qui environnait le corps du consul, comme frappés de vertige, lancent au hasard des traits inutiles ; quelques-uns demeurent immobiles sans penser à fuir ni à combattre.

Cependant, de l'autre côté, le pontife Livius, à qui Decius avait remis les licteurs et dit de faire fonction de chef, crie à haute voix « que la victoire est aux Romains, acquittés envers les dieux par la mort du consul [*uicisse Romanos, defunctos consulis fato*] ; que les Gaulois et les Samnites appartiennent à la Terre mère et aux dieux Manes [*Gallos Samnitesque Telluris matris et deorum Manium esse*] ; que Decius entraînait et appelait à lui leur armée qu'il avait dévouée avec lui et que, chez les ennemis, tout était en proie aux Furies et à la panique [*rapere ad se ac uocare Decium deuotam secum aciem, furiarumque ac formidinis plena omnia ad hostes esse*]. »

Sans peine, avec l'aide de quelques renforts détachés par Fabius, l'aile gauche repousse les assaillants, pendant qu'à l'aile droite, prenant l'offensive, Fabius enfonce les Samnites fatigués et les contraint à s'enfermer dans leur camp. Réduits à leurs seules forces, les Gaulois forment la tortue, serrent les rangs et tiennent bon. Fabius organise un mouvement tournant.

### C. LE VOTUM DE Q. FABIVS A JVPITER VICTOR

Lui-même, après avoir voué à Juppiter Victor un temple et les dépouilles des ennemis, il marcha vers le camp des Samnites où se précipitait, consternée, la multitude des fuyards. Au pied même des palissades, les portes ne pouvant recevoir une foule si considérable, ceux qui ne purent rentrer dans le camp tentèrent un combat. Le général samnite Gellius Egnatius y périt. Ensuite les Samnites furent repoussés dans leurs retranchements. On s'empara de leur camp sans beaucoup d'efforts et les Gaulois, pris à revers, furent enveloppés.

On tua aux ennemis, dans cette journée, vingt-cinq mille hommes et on leur fit huit mille prisonniers. Cette victoire coûta du sang aux Romains, car on perdit sept mille hommes de l'armée de Decius et dix-sept cents de celle de Fabius.

Fabius, ayant donné l'ordre de chercher le corps de son collègue, fit mettre en un monceau les dépouilles des ennemis et les brûla en l'honneur de Juppiter Victor. Le corps du consul enseveli sous des monceaux de Gaulois ne put être retrouvé ce jour-là. Le lendemain, les soldats le rapportèrent au camp en versant beaucoup de larmes et Fabius, laissant de côté tout autre soin, s'occupa des obsèques de son collègue auquel il rendit les plus grands honneurs et paya le tribut de toutes les louanges qu'il méritait.

\*

Si l'on compare aux divinités bénéficiaires des offrandes de 296 les divinités qui interviennent en faveur de Rome au cours de ce long récit, les seules différences sont celles-ci :

1<sup>o</sup> Tellus prend la relève de son étroite associée Cérès<sup>5</sup>. On sait en effet la solidarité des deux déesses, dont une partie du culte est commune ; puisqu'il s'agit d'engloutir matériellement dans le monde d'en bas le général *deuotus* et l'armée ennemie, le membre, ou plutôt l'aspect Tellus du couple est mieux qualifié que l'aspect Cérès. Qu'on pense à la belle définition d'Ovide (*Fastes*, I 671-674) :

Propitez les mères des cultures, Tellus et Cérès, avec leur propre épeautre et les entrailles d'une truie pleine. Cérès et la Terre assurent la même fonction : l'une fournit aux cultes leur origine (*causa*), l'autre leur lieu (*locus*).

Et c'est ici le lieu qui est important. A vrai dire, la distinction est secondaire puisque, par le *mundus* qui se trouve dans son sanctuaire, par certains rites des funérailles<sup>6</sup>, Cérès n'est pas moins associée que Tellus à ces *Di Manes* que la *deuotio* invoque avec Tellus.

2<sup>o</sup> Du couple des frères, Romulus subsiste seul (son frère disparaît, accessoire inutile et inefficace puisque non divinisé), et n'est plus, quant à la fonction, qu'un

douplet de Mars, sans originalité. La louve de la légende des enfances est martiale. Du moins, dans le tableau des offrandes, la louve de bronze était-elle séparée des objets martiaux et gardait quelque autonomie au *conditor urbis* (ou, inexactement et emphatiquement, aux *conditores*). Dans la bataille, le loup de chair qui apparaît et qui se donne aux Romains est avant tout *Martius lupus* et le *conditor* s'insère, humblement, comme une sorte d'agent de transmission, entre la nation romaine et son vrai père, Mars.

En sorte que, sur le champ de bataille, le tableau des interventions divines se réduit clairement à trois, soulignées par la répétition des mots *uictor* et *uinco* : *uictor*, le loup de Mars anime directement les soldats et voit son signe interprété par l'un d'entre eux ; Tellus et les dieux d'en bas, accueillant ensuite le sacrifice du consul plébéen, permettent au pontife d'annoncer *uicisse Romanos defunctos consulis fato* ; enfin Juppiter, écoutant le vœu du consul patricien qui lui promet un temple sous le vocable de *Victor*, fait périr le général ennemi et détruit toute résistance.

Si l'on considère non plus la structure théologique, mais les moyens de l'action militaire, c'est bien en effet une théorie trifonctionnelle de la victoire qui se développe sous nos yeux, comme sur une image d'Épinal en trois scènes : il y a trois façons de composer une victoire et, peut-on ajouter, il n'y en a que trois.

D'abord, bien entendu, la *pugna* à l'état pur : commander avec à-propos une armée qui se bat avec ardeur et discipline, dans l'unité géométrique et mécanique de la légion ; par la parole et par l'exemple, faire que les soldats soient conscients du devoir et de l'espoir du moment, sans arrière-pensée de « Quirites » ; leur rappeler qu'ils sont les hommes « martiaux » par excellence, comptés au Champ de Mars, mis en route chez Mars, à la Porte Capène – et que toute campagne ouverte au mois de mars par les cérémonies du dieu Mars pour se clore à l'automne par des purifications qu'il patronne encore, est comme un « printemps sacré » où se reforme la société exclusive des guerriers, des mâles, tendue vers sa fin exclusive, le combat.

Mais cela ne suffit pas toujours. Il arrive que l'équilibre de l'ardeur et de la discipline se rompe et se tourne en témérité ; l'ennemi a le nombre, des ruses et des nouveautés, parfois du talent ; le général lui-même peut faillir, ou simplement le *discrimen* se prolonger plus qu'il ne voudrait. Il dispose alors de deux remèdes extraordinaires, le *uotum* et la *deuotio*. Ces deux moyens ont ceci en commun que la science, la bravoure et toutes les forces humaines passent à l'arrière-plan pour faire place au miracle ; et aussi que, par eux, le général ou un autre individu qu'il choisit devient l'élément essentiel de son armée, résume en lui ses chances pour les engager dans un hardi marché avec l'invisible. Par tout le détail, cependant, les deux opérations s'opposent.

Le *uotum* sur le champ de bataille n'est qu'un cas particulier d'une des procédures les plus ordinaires de la religion de l'État romain : en paix comme en guerre, pour le meilleur ou contre le pire, le représentant qualifié de la communauté peut promettre à n'importe quelle divinité n'importe quelle offrande, le plus souvent l'établissement d'un nouveau temple et d'un culte sous un vocable nouveau. L'opération est optimiste, en ce sens que les délais de la victoire sont raccourcis et, par conséquent, les frais, en sang romain, diminués ; que le paiement est reporté dans l'avenir, tandis que le profit est immédiat ; que le général s'adresse à un partenaire personnel, de son choix, à un *deus* bien défini et bien nommé, avec lequel il noue ou resserre des relations juridiques et durables, appuyées sur le bienfait et sur la reconnaissance ; que le général, enfin, survivra et aura non seulement la charge, mais, en tête et au nom de la société raffermie, la gloire d'exécuter la fondation promise. Le cas parfait et le prototype légendaire de tels *uota*, c'est le vœu fait à Jupiter : par deux fois, dans les guerres qui ont suivi l'enlèvement des Sabines, Romulus passe pour s'être ainsi adressé au *rex* du ciel, et à lui seul, promettant un culte de Jupiter *Feretrius*, qui donne des dépouilles opimes, et un autre de Jupiter *Stator*, qui arrête des paniques.

La *deuotio* a les sombres apparences d'un acte de désespoir. Le général romain, ou le citoyen romain qu'il substitue à sa personne, est, en même temps qu'un *piaculum*, un psychopompe, ou plutôt un guide des corps, qui s'offre à entraîner vers l'autre monde *legiones auxiliaque hostium*, la totalité de l'armée ennemie. En outre, il n'a pas à choisir un destinataire : une formule fixe a tout prévu ; ce sont à la fois tous les dieux de toutes les zones de l'univers, priés de rétablir la situation romaine, et spécialement la Terre et les Manes, appelés à consommer immédiatement l'abondante et sanglante offrande. Enfin, loin d'affermir l'ordre établi de son armée et de la société, le général le dissout en en supprimant la tête, abdique en quelque sorte ses responsabilités ordinaires entre les mains du grand pontife, avant de se livrer, citoyen sans autre charge que mystique, aux coups de l'ennemi ; et si, par extraordinaire, malgré la sincérité de son sacrifice, il survivait à la bataille, il serait jusqu'à sa mort *impius*, sans *piaculum* possible, incapable d'actes religieux publics et privés, donc inapte à son commandement comme à toute magistrature. Dans la forme atténuée de la *deuotio*, où ce n'est pas le général lui-même qui est dévoué, mais *quem uelit ex legione romana scripta ciuem*, c'est-à-dire un quelconque « quirite » mobilisé, au cas où ce mort désigné survit au combat, l'expiation est permise et se fait dans une forme caractéristique : une effigie longue d'au moins sept pieds est enterrée, avec accompagnement d'un sacrifice animal.

Ces trois moyens de victoire couvrent toutes les possibilités logiques. Ils épuisent d'abord la liste des domaines de l'univers : la *surface* de la terre, lieu du visible et des actions des hommes ; l'invisible lumineux d'*en haut*, l'invisible ténébreux d'*en bas*. Ils utilisent les ressorts concevables de l'action : l'*effort* du courage humain, le *pacte* pieux proposé à un dieu raisonnable, la *pâtur*e jetée au gouffre toujours avide.

Deux autres traits différentiels, qui rejoignent des caractères de la première et de la troisième fonction connus par ailleurs, se laissent reconnaître entre le *uotum* et la *deuotio* comme moyens de victoire.

1<sup>o</sup> Quant au partenaire surnaturel, le *uotum* est un pacte passé avec un dieu personnel choisi, avec Juppiter dans l'espèce supérieure et exemplaire du genre, tandis que la *deuotio* mobilise collectivement, hiérarchiquement, exhaustivement, tous les dieux, la pointe de l'énumération et de l'action étant tournée vers les Dii Manes et Tellus :

Nous retrouvons ainsi l'opposition très archaïque du singulier d'une part, du collectif ou du pluriel d'autre part, qui, dans l'Inde, se remarque entre les dieux individuels de première et de deuxième fonction et les *Viśve-Devāḥ*, les « Tous-les-Dieux » fréquemment placés dans la troisième ; qui se remarque, non moins nette, dans la légende des origines romaines, quand, après le traité qui met fin à leur conflit et associe leurs deux peuples, Romulus ne fonde que le culte du seul Juppiter, tandis que Tatius, outre celui de Quirinus, en fonde une quinzaine d'autres, dont ceux du souterrain Vedio et de beaucoup de dieux et de déesses du sol et de la fécondité.

2<sup>o</sup> Juppiter, après avoir été le dieu du *rex*, est resté sous la République le dieu *rex* ; il est le dieu des magistrats à *imperium*, des *auspicia maiora*, des *imperatores* triomphants. Or le magistrat *cum imperio* qui fait un *uotum* accentue, exalte sa qualité de chef ; il prend un engagement au nom du peuple, en son nom il le remplira, reproduira une fois de plus le geste du roi Romulus disant à Juppiter, lors de la première dédicace, suite du premier *uotum* : *Haec tibi victor Romulus rex regia arma fero, templumque eis regionibus, quas modo animo metatus sum, dedico...* Au contraire, en se consacrant aux dieux infernaux, le magistrat *cum imperio* qui fait la *deuotio* se retranche vivant de son peuple, remet solennellement ses licteurs non pas à un officier, mais au grand pontife, lui disant *esse pro praetore*, de tenir lieu de chef ; il affranchit donc pratiquement ses *milit*es du *sacramentum* tout personnel qu'ils lui ont juré et les laisse, masse décapitée, presque « Quirites », sans autre magistrat que le prêtre, sous la sauvegarde des dieux.

Ce si riche récit apporte par ailleurs un témoignage précieux sur la « fabrication

de l'histoire romaine », sur la malléabilité que conservait, même après l'an 300, la matière historique. On a souligné depuis longtemps ce qu'il y a de suspect dans la répétition par le fils de la *deuotio* attribuée au père. Mais c'est tout le tableau de la bataille qui paraît trop bien structuré pour pouvoir être l'écho, même enjolivé, de « faits ». Seul le culte promis à Juppiter Victor, comme toutes les fondations de ce genre, doit être authentique. L'ensemble a été construit en trois temps pour mettre en spectacle les trois ressorts, les trois seuls, desquels une armée, un général peuvent attendre la victoire : la fureur aveugle de Mars, souvent insuffisante par elle-même ; l'appétit neutralisé de la Terre ; le don décisif d'un dieu d'en haut.

---

<sup>1</sup> L'expression de Tite-Live est ambiguë, v. *La Religion romaine archaïque*, p. 249, n. 2.

<sup>2</sup> Puisque Romulus était figuré au début de ses enfances, en tant que nourrisson de la louve, comment son jumeau eût-il été absent ?

<sup>3</sup> V. *La Religion romaine archaïque*, p. 370-372.

<sup>4</sup> Sur le sens de cette expression, v. *La Religion romaine archaïque*, p. 174, n. 2, et p. 266.

<sup>5</sup> *La Religion romaine archaïque*, p. 363-366.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 344-346 et 369.

A Ignace Meyerson

### *Les rois romains de Cicéron*

*L'autre morceau d'« histoire » auquel l'idéologie des trois fonctions a fourni son cadre est la succession des quatre rois préétrusques, des quatre types de règne qui ont achevé, par des créations successives et complémentaires, la création de Rome. Avec quelques variantes sans conséquence sur le quatrième roi, Ancus, la présentation est constante, chez les poètes comme chez les historiens. Une seule exception : le Romulus et le Tullus, le premier et le troisième roi de Cicéron, ne se conforment pas à la vulgate. Il y a eu retouche. Pourquoi ?*

*A l'autre bout du monde indo-européen, chez les Indiens et chez les Iraniens, une même conception des trois fonctions domine la théologie : le polythéisme védique confie chaque fonction ou aspect de fonction à un dieu ; le monothéisme de Zoroastre à un « Archange », à une Entité, sublimation d'un dieu traditionnel. Entre les deux listes – l'une colorée, celle des dieux, l'autre pâle et abstraite, celle des Archanges – la correspondance est bonne, et le type du dieu reconnaissable sous l'Archange. Sauf pour Aša et Xšaθra, le premier et le troisième Archange. Il y a eu retouche. Pourquoi ?*

*Commandées par des philosophies bien différentes, par des philosophies personnelles, celle de Zoroastre et celle de Cicéron, il se trouve que ces retouches portent sur les mêmes points et sont allées dans le même sens. Ainsi s'établit, entre deux domaines éloignés et sans interaction possible, une concordance d'un type rare : non plus de celles qui imposent, comme leur interprétation la plus vraisemblable, le maintien en plusieurs lieux d'un héritage commun, ni de celles qui résultent de développements parallèles, récents et indépendants, mais contenus déjà en germe dans l'héritage, telles que les comparatistes en décèlent souvent dans les faits de langue ; mais de celles que produit, en réaction contre la tradition, la réflexion de deux penseurs tendant par des voies convergentes, ici religieuse et là politique, vers le même idéal moral<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Cette étude a paru dans le *Journal de Psychologie*, 43<sup>e</sup> année, 1950, p. 449-465, sous le titre : « Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron. Retouches homologues à deux traditions parallèles ».

Les bandes de conquérants arya qui, au cours du second millénaire avant Jésus-Christ, se répandirent de la Syrie à l'Indus, celles de l'ouest pour une domination éphémère, celles du centre et de l'est pour des triomphes définitifs, portaient avec elles une explication du monde et de la société à la fois simple et puissante. Les forces qui animent l'une et l'autre, pensaient-ils, se groupent, pour l'essentiel, sur trois niveaux hiérarchiquement ordonnés et cosmiquement superposés, dont les deux premiers se laissent noter d'un mot rapide : souveraineté magique et juridique, vigueur guerrière ; quant au troisième, il est plus complexe, bien qu'on sente le facteur commun de ses manifestations : santé et nourriture, abondance en hommes et en biens, attachement au sol, et aussi paix, aspiration à la jouissance tranquille d'un âge d'or.

Cette idéologie est donc faite de contrastes organisés ; loin de tendre à l'uniformité, elle repose sur le postulat – ou sur la donnée expérimentale – que la vie de l'univers, comme celle des groupes humains, requiert l'ajustage de forces antagonistes, solidaires par leur antagonisme même, et qui, pour tenir leur place dans la synthèse, doivent d'abord se conformer jusqu'au bout à leur essence.

Dès cette époque ancienne, une équipe de divinités personnelles fortement caractérisées incarnait les trois « fonctions », exprimait dramatiquement, en figures et en aventures, l'opposition et l'interdépendance des concepts fondamentaux : ce sont ces dieux fonctionnels qui, joints à des dieux rituels comme Agni et Soma (le Feu et la Liqueur) et à quelques moindres seigneurs, se laissent complaisamment observer dans le R̥gVeda ; ils se retrouvent, avec leurs noms et leur hiérarchie, dans la formule de serment d'un roi arya, chez les Hourrites du Haut-Euphrate, au XIV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Ce sont « Mitra-Varuna, Indra, les Nāsatya<sup>1</sup> ».

Varuna et Mitra, « les deux rois », présentent les deux aspects antagonistes, également nécessaires, de la Souveraineté<sup>2</sup> : du point de vue de l'homme, l'un est inquiétant, terrible, maître de la *māyā*, c'est-à-dire de la magie créatrice de formes, armé de nœuds, de filets, c'est-à-dire punissant par saisie immédiate et irrésistible ; l'autre (*Mitrá* signifie proprement « le contrat ») est rassurant, amical (*mitrá* signifie aussi « l'ami »), inspirateur des actes et rapports honnêtes et réglés, ennemi de la violence. L'un est l'inflexible garant des grandes lois et des grands devoirs ; l'autre est plus attentif à ce que nous appellerions les problèmes humains. L'un, Varuna, dit un texte célèbre, est l'autre monde ; ce monde-ci est Mitra, etc.

En Indra se résument les mouvements, les servitudes, les nécessités de la Force brutale, qui produit victoire, butin, puissance. Ce champion vorace, dont l'arme est la foudre, abat les démons, sauve l'univers. Pour ses exploits, il s'enivre du *soma* qui donne vigueur et fureur. Son brillant et bruyant cortège, le bataillon des Marut, est la projection mythique, dans l'atmosphère, de la « société des jeunes guerriers », des *márya*, du *Männerbund* indo-iranien dont M. Stig Wikander a établi l'existence et déterminé les caractéristiques<sup>3</sup>. Bref, une morale de l'exubérance s'oppose ici à la toute-puissance rigoureuse et à la modération bienveillante qui se réunissaient sur le premier niveau.

Les dieux canoniques du plus bas niveau, les deux jumeaux Nāsatya, ceux que l'Inde appelle aussi les Aśvin, n'expriment qu'une partie d'un si complexe domaine. Ils sont surtout des donneurs de santé, de jeunesse et de fécondité, des guérisseurs, des thaumaturges secourables aux infirmes comme aux amoureux, aux vieilles filles qui souhaitent un mari comme aux vaches qui n'ont pas de veau. Souvent ils sont renforcés ou remplacés par des dieux et par des déesses qui patronnent les autres aspects de la troisième fonction : l'abondance, l'opulence, et aussi la « masse » populaire, ce caractère pluriel et collectif qu'exprime bien le mot *viśaḥ* « les clans », que *ṚV*, VIII 35 oppose déjà à *brāhmaṇ* et à *kṣatrá*, « formulation mystique » et « puissance guerrière », comme les *vaiśya* « éleveurs-agriculteurs » seront plus tard subordonnés, dans la théorie des trois *varna* aux *brāhmaṇa* et aux *kṣatriya*.

Tels sont les dieux des trois niveaux. On voit comme ils se distinguent fondamentalement. Un hymne dialogué du *ṚgVeda* met dans la bouche d'Indra et de Varuna des vanteries alternées qui ne manquent pas d'insolence<sup>4</sup>. Des mythes, qui se prolongent jusque dans l'épopée, racontent que l'accession des Nāsatya au monde divin n'a pas été chose facile et qu'il a fallu de puissantes interventions pour vaincre la résistance d'Indra et des dieux<sup>5</sup>. On a conclu de là, dans la perspective historiciste dont certains esprits ne se détacheront jamais, qu'Indra est un dieu plus récent que Varuna, ou le dieu d'un groupe social qui, devenu dominant, a poussé sa religion aux dépens d'autres cultes ; et que les Nāsatya ont eu d'abord une « base ethnique » encore différente et ne sont devenus des dieux de toute la société *arya* que par un compromis<sup>6</sup>. En fait, ces querelles et ces réconciliations entre personnages divins ont peu de chances d'être des « souvenirs historiques » mythisés. Par des gestes et des paroles, par de petits drames, elles expriment les *ressorts* internes de toute la structure *conceptuelle* de la religion, les tensions et les équilibres qui la constituent, le double fait de l'*opposition* et de la *solidarité* des *éléments* à l'intérieur

de l'*ensemble* : comme il est ordinaire, théologie et mythologie montrent en acte ce que l'idéologie contient en puissance.

Nous ne savons pas bien ce qu'il faut entendre par « la réforme zoroastrienne ». Mais nous en connaissons les antécédents, la matière première, qui était sûrement fort proche du système védique et prévédique qui vient d'être résumé, et, dans les diverses parties de l'Avesta, nous en lisons, nous en voyons se développer les effets.

Au Nord-Est de l'Iran, entre 1000 et 600 avant Jésus-Christ, un ou plusieurs voyants sont entrés en commerce personnel avec un dieu dont \*Varuna, le grand asura indo-iranien, semble bien avoir fourni les traits principaux, mais qui, apparaissant dans toute sa majesté, est devenu le dieu unique, aussi exigeant que le jaloux d'Israël. Cette intuition monothéiste, cette unicité du Seigneur Sage, *Ahura Mazdā*, est le thème fondamental des hymnes où le zoroastrisme se présente dans son état pur, les gāthā de l'Avesta. Et elle est de grande conséquence.

Le dieu unique, amplification d'un des dieux du niveau souverain, mais transcendant maintenant toute réalité, impose à ses fidèles un choix, une seule formule de choix : chaque homme est tout avec lui ou tout contre lui, « partisan de l'*aša* (l'ordre cosmique, mystique et légal), » ou « partisan de la *druj* (la tromperie, le mal) ». Avec quelques réserves, on peut parler de « réforme moralisante », car il est certain que beaucoup des commandements et surtout des défenses du zoroastrisme ont constitué un progrès moral. Mais je n'insiste ici que sur le caractère *universel, absolu* de chacune de ces prescriptions et de l'ensemble qu'elles forment : il n'y a plus place pour des comportements divers, voire opposés, également licites à des niveaux ou dans des organes sociaux différents. Or, cette uniformisation, cette mise au pas doit se manifester surtout en deux points qu'il est aisé de prévoir.

D'une part, au premier niveau, une polarité conceptuelle comme celle qui soutenait le couple \*Mitra-\*Varuna est devenue impossible. Le dieu unique est cohérent. Il est le modèle de ce qu'il exige de chaque fidèle. La richesse de ses qualités est donc en équilibre stable, sans tension, et, quelle que soit l'origine, plutôt varunienne, d'*Ahura Mazdā*, le centre de cet équilibre est résolument mis dans l'« aspect Mitra » de la souveraineté : pas de surprise ni de piège en Dieu, mais l'exercice juste et bienveillant du pouvoir suprême, selon sa propre loi connue des hommes, communiquée par lui au prophète ; plus rien surtout de l'aspect inquiétant, presque démoniaque, du grand magicien \*Varuṇa : entre le bon et le mauvais, la rupture est totale, sans frange, – et le mauvais, c'est l'ancien polythéisme

(les *daēva* sont maintenant les « démons »), avec son assortiment bigarré de concepts et de conduites.

D'autre part, dans la société qui s'est vouée à Ahura Mazdā, les guerriers ne peuvent plus être que des croisés au service de *la* religion, et des croisés liés par les mêmes obligations que tous les autres fidèles, sans privilège ni exemption. Si Dieu interdit l'ivresse à ses prêtres, il l'interdira aussi à ses soldats. La violence ne sera plus pour eux une valeur, une fin en soi, fleur de l'exubérance légitime des jeunes *márya* ; strictement conditionnée, elle ne se tournera que contre le mécréant : M. Wikander a montré qu'*Aēšma*, l'un des pires fléaux et, plus tard, le plus redoutable démon aux yeux des mazdéens<sup>7</sup>, et qui incarne la fureur destructrice de la société, ne fait que personnifier en mal la qualité qui, au contraire, avec la même racine, fournit au R̥gVeda une épithète laudative propre aux compagnons d'Indra, les Marut, et à leur père, le terrible Rudra : *išm-in* « prācipites », et sans doute plutôt « furiosi »<sup>8</sup>. (Ces mots sont formés sur la racine non seulement du grec οἶστρος du latin *ira*, mais sans doute du verbe vieux-scandinave *eiskra* qui désigne l'état de fureur des guerriers-fauves, des berserker<sup>2</sup>, en sorte qu'il semble bien qu'on touche ici un terme technique des « sociétés de guerriers » indo-européens.)

Ainsi fondé avec ses exigences, le monothéisme aurait pu se borner à affirmer Dieu et à rejeter tout le reste comme superstition. Mais les réformateurs appartenaient à la classe sacerdotale (Zoroastre est présenté comme *zaotar*), et ils n'ont pas voulu renoncer à ce qu'il y avait d'explicatif dans le système des fonctions dont ils rejetaient les personnifications divines : souveraineté, force, santé et prospérité sont, en soi, des notions saines, répondant à des besoins authentiques, dont la distinction, par conséquent, aide à analyser le réel et à comprendre l'œuvre du Créateur. De là est né le système, si original, des *Aməša Spənta*, des « Immortels Bienfaisants (ou Efficaces) », premières créatures et fonctionnaires supérieurs de Dieu dans l'administration du monde et dans le drame du salut<sup>10</sup>.

Cette liste de six entités aux noms abstraits – les « Archanges » du mazdéisme – est calquée, avec sa hiérarchie, sur une forme de l'ancienne liste des dieux fonctionnels où, simplement, une déesse (du type de l'indienne Sarasvatī) exprimait la troisième fonction avec, devant, les jumeaux Nāsatya : en tête, les deux principaux Archanges, la *Bonne Pensée* (Vohu Manah) et l'*Ordre* (Aša) ont pris la place du bienveillant \*Mitra et de \*Varuna, maître de l'ordre (ṛtá) ; à la place d'Indra se présente le troisième archange, la *Puissance* (Xšaθra), dont le nom est le mot même qui, dans l'Inde, dès R̥gV, VIII 35, désigne différenciellement la fonction

guerrière ; puis vient un archange dont le nom signifie à peu près *Piété* (Armaiti), mais qui, dès les gāthā, est aussi le génie de la terre en tant que nourricière ; ce sont enfin, presque inséparables, les archanges *Intégrité* et *Non-Mort* (Haurvatāt et Amərətāt), patrons des eaux et des plantes, en qui l'on avait depuis longtemps soupçonné un démarquage des jumeaux Nāsalya, donneurs de santé et de jeunesse. Ainsi, grâce à la hiérarchie des Archanges, sans porter atteinte à son principe, le monothéisme a pu sauver la science du monde que lui proposait le polythéisme traditionnel.

Seulement, chaque archange a dû renoncer à la plus grande partie de son originalité. Ils ne sont plus, tous, que les délégués d'un même dieu ; pour tous, la vertu et le vice, le licite et l'interdit, les fins de l'individu, de la société et du monde sont *les mêmes*. D'où cette uniformité, cette monotonie, cette pâleur décourageante, cette apparence interchangeable que les historiens des religions iraniennes ont souvent notées : tout se passe comme si, malgré leurs noms et malgré les provinces bien diverses que paraissent définir soit ces noms, soit les éléments matériels qui leur sont associés (le métal pour Xšaθra, la Terre pour Armaiti, les eaux et les plantes pour Haurvatāt et Amərətāt), les quatre derniers archanges n'avaient à faire, avec moins de fréquence ou d'intensité, que ce que font déjà, activement, les deux premiers. C'est que, au fond, il n'y a plus qu'une « fonction » : le service de la vraie religion<sup>11</sup>.

Sur quels points ce nivellement des anciens dieux fonctionnels aura-t-il causé les altérations les plus sensibles ? Nous l'avons prévu : sur l'archange *Aša*, substitut de \*Varuna, et sur l'archange *Xšaθra*, substitut d'\*Indra.

De fait, *Aša* n'est pas varunien, n'est ni plus ni moins « inquiétant » que Vohu Manah, qu'il double avec majesté, seulement un peu plus loin de l'homme. On enseigne couramment que les deux premiers archanges ont même formule, même domaine. C'est excessif, mais il a fallu en effet regarder de très près pour observer dans leur rapport le reflet de quelques-unes des formes anciennes de l'opposition de Mitra et de Varuna<sup>12</sup>.

Quant à *Xšaθra*, profitant des glissements de sens que permettaient les diverses valeurs anciennes du mot, les réformateurs l'ont orienté moins vers l'idée de « Puissance » que vers celle de « Royaume », déjà presque au sens où l'Évangile parlera du Royaume de Dieu. Pour lui aussi, on a eu de la peine à recueillir quelques traces de l'aspect batailleur du prototype indo-iranien<sup>13</sup>.

Telle est la situation dans le zoroastrisme pur des gāthā<sup>14</sup>. Le monothéisme, par la morale unique qu'il proposait et imposait, a opéré comme fait un champ de force.

Tout en laissant en place, sous forme d'Archanges aux noms abstraits, l'ancienne hiérarchie des fonctions et de leurs dieux, il les a toutes et tous orientés dans un même sens, alors que, dans le polythéisme, la raison de leur nombre et l'intérêt de leur groupement étaient de faire éclater des orientations diverses, souvent même opposées deux à deux. Et c'est dans les provinces, dans les types du dieu « souverain terrible » et du dieu guerrier que l'alignement a commandé les plus notables, les plus assagissantes modifications.

\*

Ce système des trois fonctions, avec ses subdivisions et ses nuances, les Indo-Iraniens ne l'avaient pas inventé : la théologie scandinave (Óðinn-Týr, pórr, les dieux Vanes), la théologie archaïque de Rome (Juppiter-Dius, Mars, Quirinus) se distribuent selon le même modèle et, sur d'autres points du domaine indo-européen moins bien connus, on en trouve des vestiges.

A Rome, c'est moins dans la théologie, nette mais courte, que dans « l'histoire » des origines que cette structure a été utilisée. Avant d'être, à l'école des Grecs, d'excellents historiens, les Romains ont eu en effet l'esprit historique, ou plutôt historicisant, en ce sens qu'ils ont inséré dans leur propre passé, en le chargeant de noms d'hommes, de peuples, de lieux, de *gentes* pris à leur expérience, ce qui, chez des peuples dont l'imagination s'attachait moins exclusivement aux intérêts nationaux, se présente comme des récits fabuleux, hors cadre, ou comme des légendes divines<sup>15</sup>.

Rome, donc, imaginait la première période de sa carrière – les temps préétrusques – comme une croissance régulière en quatre temps, la Providence suscitant chaque fois un roi d'un caractère nouveau, conforme au besoin du moment<sup>16</sup> : *Romulus* d'abord, le demi-dieu aux enfances mystérieuses, qui eut l'ardeur, les auspices et le pouvoir nécessaires pour créer la Ville ; puis *Numa*, le sage religieux qui fonda les cultes, les prêtres, le droit, les lois ; puis *Tullus Hostilius*, roi tout guerrier, qui donna à Rome l'instrument militaire de sa puissance ; puis *Ancus Marcius*, dont l'œuvre est complexe comme l'est la troisième fonction elle-même : fondateur, par Ostie et par le pont du Tibre, du commerce impérial, draineur d'*opes* ; et aussi roi sous lequel l'immense plèbe, la « masse » romaine, s'est domiciliée dans Rome ; roi enfin sous qui, avec l'opulent immigré Tarquin, avec

Acca et Tarutius, la richesse a fait son apparition à Rome comme élément de prestige ou de puissance.

Ces quatre rois forment un système qui n'est pas une vue de l'esprit, mais que les Romains comprenaient, affirmaient, admiraient – *quadam fatorum industrta* – en tant que système. Ce n'est pas nous, c'est Anchise, au VI<sup>e</sup> chant de l'Énéide<sup>17</sup>, c'est Florus dans son *Anacephalaeosis de septem regibus*<sup>18</sup>, qui, d'une phrase ou d'un mot, d'une étiquette différentielle, résumant le caractère et l'œuvre de ces quatre rois, et cela d'une manière constante pour les trois premiers, d'une manière variable pour le quatrième, mais toujours correspondant à l'un des aspects de la troisième fonction (roi *popularis*, roi *aedificator*...). Ce n'est pas l'analyste moderne, c'est Tite-Live, c'est Denys d'Halicarnasse, c'est Plutarque, c'est toute la tradition qui s'ingénie à opposer point par point, sur tous les points imaginables, « les deux fondateurs », Romulus et Numa. C'est Tite-Live encore qui avertit que Tullus a plus d'affinité avec Romulus, qu'au contraire Ancus ressemble à Numa son grand-père...

D'autre part, l'in vraisemblance historique de cette séquence, de ses résultats progressifs, éclate aux yeux. Le second, le troisième roi auraient réussi deux fois, en sens inverse, de *feroces* en religieux, de religieux en belliqueux, à retourner le caractère des Romains ? Le second roi, parce que telle était son humeur, aurait pu passer quarante années sans guerre ? Sous Tullus, la petite collectivité des *montes*, même étendue aux *colles*, aurait eu la force de supprimer Albe ? Sans parler des anachronismes dûment repérés dans l'œuvre d'Ancus... Il y a donc bien structure et même, très conscient, système, et système que des événements n'ont pu suggérer, système de concepts : les annalistes ont travaillé sur le vieux schème qui voulait que, pour être complète, adulte, une société accumulât (hiérarchiquement, ici successivement) les bienfaits d'un chef créateur, ardent, voire bénéficiaire des *auspicia* ; d'un chef sacerdotal, calme, juste et juriste, instituteur des *sacra* ; d'un chef militaire, technicien des *arma* ; enfin d'un chef occupé de la masse (*plebs*, *turba*), des richesses (*opes*, *diuitiae*) et des constructions (*aedificator*).

Comme le tableau indien des dieux fonctionnels, ce tableau romain des rois vaut, en tant qu'ensemble, par la vivacité des contrastes qu'il enferme et que, comme les poètes védiques, les annalistes latins soulignent.

Dans ce dessein d'accentuer l'expression, et par opposition à Numa et à Ancus qui sont tout « bons », deux termes, le premier et le troisième, les homologues de Varuna et d'Indra (qui, comme ces deux dieux, présentent entre eux des affinités) se distinguent par des traits qui seraient aisément « blâmables ».

On sait quel caractère une partie au moins de la tradition attribuée à Romulus-roi (après la mort de Tatius, événement qui ouvre son vrai « règne fonctionnel »), et

comment ce caractère explique une des versions de sa mort, celle qui le montre mis en pièces par les sénateurs. Tite-Live n'y fait qu'une discrète allusion, mais Denys et Florus le déclarent nettement et Plutarque y insiste longuement (*Romulus*, 26, 1-4) :

« Tout enhardi par son succès, s'abandonnant à son orgueil, il perdit son affabilité populaire et prit les manières odieuses et offensantes d'un despote. Cela commença par le faste de son habit : vêtu d'une tunique rouge et d'une toge bordée de pourpre, il donnait audience assis sur un siège au dos renversé. Il avait toujours autour de lui cent jeunes gens qu'on appelait les *Celeres* à cause de leur promptitude à exécuter ses ordres. D'autres marchaient devant lui, écartant la foule avec des bâtons, ceints de courroies pour lier sur-le-champ tous ceux qu'il leur désignerait... »

Royauté terrible, en vérité, et distante, poussée à l'extrême de son type, par opposition à celle de Numa, toujours affable, mesuré, équitable ; et royauté « lieuse », aussi matériellement que celle de Varuna. Les quelques traits pris à l'image grecque du tyran s'associent à un fond bien romain, aux *Celeres*, sombres prototypes des *lictors*. Avec sa *māyā* et ses nœuds, Varuna pourrait d'ailleurs être décrit, lui aussi, par les Grecs en termes de tyrannie, par opposition au juste, au sacerdotal Mitra.

Quant à Tullus, les annalistes avaient un tel souci de le réduire entièrement à son type de roi militaire qu'ils en ont fait un athée, un impie. Indra, dans quelques hymnes, se contente de défier Varuna. Tullus, lui, méprise les dieux, ignore Jupiter, qui le châtie – car ce crime est aussi la cause de sa mort. Si Denys d'Halicarnasse, tout en disant la chose, l'édulcore, Tite-Live est d'une grande vigueur. Il a d'abord bien présenté son héros (I 22,2) :

« Loin de ressembler à son prédécesseur, Tullus fut encore plus impétueux (*ferocior*) que Romulus ; son âge, sa vigueur, et aussi la gloire de son aïeul [le compagnon le plus prestigieux de Romulus] aiguillonnaient son esprit ; il croyait que, par la paix, la société devenait sénile... »

Et voici la fin (I 31, 5-8) :

« Peu après [la guerre sabine], une épidémie éprouva les Romains. Bien qu'ils eussent alors perdu le goût de se battre, aucune trêve ne leur était accordée par ce roi belliqueux, qui croyait que la santé des *iuvenes* rencontrait de meilleures conditions dans les camps que dans leurs foyers – jusqu'au jour où il contracta lui-même une longue maladie. Son âme impétueuse fut brisée avec ses forces physiques : *lui qui, jusqu'à ce moment, avait considéré que rien n'est moins digne d'un roi que d'appliquer son esprit aux choses du culte*, soudain il s'abandonna à toutes les superstitions, grandes et petites, et propagea même dans le peuple de vaines pratiques. Déjà la voix publique réclamait qu'on restaurât la politique de Numa, dans la conviction que la seule chance de salut pour les corps malades était d'obtenir la clémence et le pardon des dieux. On dit que le roi lui-même, en consultant les livres de Numa, y trouva la recette de certains sacrifices secrets en l'honneur de Jupiter Elicius ; il se cacha pour les célébrer ; mais, soit au seuil, soit au cours de la cérémonie, il commit une faute de rituel, en sorte que, loin de voir apparaître une figure divine, il irrita Jupiter par une évocation mal conduite et fut brûlé par la foudre, lui et sa maison. »

Encore une fois, dans le cas de Tullus comme dans celui de Romulus, l'*excès* (ici tyrannie, là impiété) n'est qu'une manière de mettre en relief le *normal*, le *nécessaire*, le type *spécial* que l'une ou l'autre figure légendaire est chargée, à son rang, d'exprimer.

Cette tradition sur les rois a rencontré son Zoroastre, je veux dire un auteur qui, la soumettant à un principe plus important qu'elle à ses yeux, à un principe exigeant, uniformisant, s'est trouvé conduit à diminuer les singularités de Romulus et de Tullus, à faire de Romulus et de Tullus des « Romains modèles » au même titre que Numa et Ancus : correction sans portée, sans lendemain, mais curieusement parallèle, dans son origine et dans son expression, à la profonde réforme du prêtre iranien.

Que veut prouver Cicéron, par la revue rapide qu'il fait des sept rois de Rome au second livre du *De Republica* ? Que les rois, du second jusqu'à l'avant-dernier inclusivement, ayant tous régné en vertu d'une *lex curiata de imperio*, et que le premier même, le fondateur, Romulus, s'étant acquis par sa conduite une autre sorte de légitimité, ont tous correctement préfiguré les « magistrats » de la Rome historique, ont surtout incarné ceux de la République idéale. Seul le dernier, le Superbe, le tyran, a manqué à la règle, s'est fait *de rege dominus* – et l'on sait les conséquences douloureuses pour la ville, fatales à la royauté, de cette violation des principes.

Dès lors, pour les besoins de la démonstration, Romulus devient une sorte de Numa. Tatius mort, loin de tourner au « souverain excessif », de provoquer les *patres*, il s'appuie plus encore sur leur prestige et sur leurs avis, *multa etiam magis patrum auctoritate consilioque regnavit* (II 8, 14) ; le chapitre suivant insiste : Romulus, dit Cicéron, montra par sa conduite qu'il pensait, comme Lycurgue de Sparte, que le régime monarchique fonctionnait plus heureusement *si esset optimi cuiusque ad illam vim dominationis adiuncta auctoritas*. Loin d'être présenté comme l'instituteur terrible des licteurs, des « lieurs », armés de courroies et de verges, il reçoit de Cicéron cet éloge : c'est par des amendes comptées en brebis et en bœufs, *non vi et suppliciis*, qu'il punissait. Et, bien entendu, le récit de la mort et de l'apothéose ne fait ensuite aucune allusion à un assassinat du roi par les *patres*.

Tullus subit une métamorphose analogue. Le palimpseste ne nous a pas gardé la fin du chapitre (II 17, 31) qui lui est consacré et nous ne lisons plus la phrase où Cicéron parlait de sa mort<sup>19</sup>. Mais les lignes qui traitent de son œuvre sont remarquables. Bien entendu, il garde sa spécification militaire, guerrière : *cuius excellens in re militari gloria, magnaeque exstiterunt res bellicae*. Mais, loin de le représenter comme un impie, en qui le génie guerrier excluait la pensée religieuse,

Cicéron, seul de tous les auteurs anciens, lui attribue la création de la partie de la religion et du droit qui concerne, domine, sanctifie la guerre : *constituit ius, quo bella indicerentur, quod per se iustissime inuentum sanxit fetiali religione, ut omne bellum, quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque impium iudicaretur*. Partout ailleurs c'est à Numa, en tant qu'initiateur de tous les *iura* et de toutes les *religiones*, qu'est rapporté l'établissement des prêtres fétiaux et du *ius fetiale* ; ou, chez Tite-Live, à Ancus, en tant que participant à l'esprit de Numa, son grand-père. Mais on comprend l'intention, le besoin de Cicéron : son Tullus reste guerrier, mais il faut qu'il soit pieux et juste au sein de sa spécialité<sup>20</sup>, dans le même sens et au même degré que Numa, que tous les rois « réguliers » qui ont régné ou régneront *iussu populi*, le peuple ayant été consulté *curiatim*. De Romulus à Servius, Jupiter peut être uniformément content des rois de Rome.

Ainsi en Orient et à Rome, avant les grandes monarchies iraniennes et dans le déclin de la République impériale, la vieille « superstructure » indo-européenne survit aux changements radicaux de la structure économique et sociale : elle s'est réfugiée là dans la mythologie, ici dans l'histoire des origines, Puis, sur cette idéologie libérée de ses attaches réelles mais toujours vivace et puissante, deux esprits bien différents travaillent : un voyant des marches chorasmiennes, mystique et poète ; bien des siècles plus tard, en sa villa de Tusculum, un philosophe hellénisant. Tous deux retouchent la matière traditionnelle pour l'accorder l'un à sa foi, l'autre à sa thèse. Chacun est original, peut se croire indéterminé, libre. Ils font la même chose.

---

<sup>1</sup> En attendant l'édition définitive de *Juppiter Mars Quirinus*, v. « Les trois fonctions dans le RgVeda et les dieux indiens de Mitani », *Bull. de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5<sup>e</sup> série, t. XLVII, 1961, p. 265-298. L'ordre vrai des deux premiers dieux serait « Varuna-Mitra » ; l'ordre « Mitra-Varuna » paraît être purement linguistique : dans les composés au double duel, du type *mitrāvāruṇā*, le nom le plus court est mis le premier.

<sup>2</sup> En attendant mon livre sur les Dieux Souverains des Indo-Européens, v. en dernier lieu *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 147-149.

<sup>3</sup> La nuance érotique du mot est certaine, M. Mayrhofer, *Orientalia*, XXXIV, 1963, p. 336 ; cf. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 49 ; X, 1962, p. 10, n. 1 et p. 64 (qui, à tort, élimine l'élément guerrier, dont ne doutaient certainement pas les Égyptiens ni tous ceux qui, dans le Proche-Orient, avaient fait l'expérience des *mārya*).

<sup>4</sup> V. par exemple les strophes 3, 5, du fameux hymne X 124 ; cf. les vanteries alternées de Varuna et d'Indra dans IV, 42, L. Renou, *Études védiques...* V, 1959, p. 97 et VII, 1960, p. 77.

<sup>5</sup> *Mahābhārata*, III 123-125 ; déjà *SatapathaBrāhmaṇa*, IV 1, 5 ; etc.

<sup>6</sup> Il existe des problèmes exactement symétriques dans la mythologie scandinave : des interprétations historicisantes ont été données de l'assaut d'injures que font Óðinn et Þórr dans les *Hárbarðsljóð*, et surtout de la guerre, puis de la fusion des Ases et des Vanes ; Jan de Vries en a fait justice.

7 On sait que l'*Asmodée* de la Bible porte le nom de cet *Aēšma daēva* ; en géorgien, *ešma*, *ešmaki* veut encore dire « diable ».

8 St. Wikander, *Der arische Mänmerbund*, 1938, p. 58-60 ; \**išma-* est rendu probable par l'iranien *Aēšma* ; d'autres décomposent *iš-mín*, par analogie des rares exemples du type *bhāmín* « brillant » (de *bhāma* « éclat ») ; \**išu-min* « pourvu de flèches » (Geldner, Renou) n'est pas vraisemblable.

9 P. ex. Heiðrekr : *Heiðreks saga* (éd. Jón Helgason, 1924, I, p. 36, II. 1-2) : *hann eiskraðipá mjok ok helt við berserksgang*.

10 Je résume ici, sans l'argumentation, *Naissance d'Archanges*, 1945. La théorie des *Anāša Spānta* a progressé depuis lors, notamment grâce à J. Duchesne-Guillemin, à travers d'après discussions. Je compte faire le point dans le prochain *Juppiter Mars Quirinus*.

11 On comprend dès lors que des savants considérables tels que B. Geiger, aient pu penser que tous les *Amāša Spānta* sont du niveau, de l'essence des *Āditya*. Cette vue s'ajuste à la mienne : Zoroastre a haussé les quatre derniers *Amāša Spānta* au niveau des deux premiers, substituts légitimes des deux principaux *Āditya* (dieux souverains, dieux de première fonction), \**Mitra* et \**Varuna* ; le système des dieux des trois niveaux fonctionnels lui a fourni la *matière* à sublimer, le type des dieux du premier niveau (les *Āditya* védiques) lui a fourni l'*esprit* de la sublimation.

12 *Naissance d'Archanges*, p. 97-98, 131-132, 137-142.

13 *Ibid.*, p. 142-146. Les arguments les plus forts restent ceux qui sont tirés du nom même de *Xšaθra* : la valeur différentielle de « deuxième fonction » de védique *kṣatrā*, d'osse *Æxsærtæg* (p. 146-153) ; et aussi la représentation de *Šaorēoro* (*Xšaθra Vairya*) en guerrier sur les monnaies indo-scythes (p. 154-155). Le « métal des armes », d'ailleurs bien attesté, a tourné la plupart du temps au « métal précieux » (en tant que caractéristique du « Roi ») ou au métal de l'ordalie eschatologique (en tant qu'assurant aux Bons l'entrée du « Royaume ») : p. 155-156.

14 Pour simplifier, je ne considère pas ici les formes postérieures du mazdéisme, où reparaissent *Miθra*, *Vərəθragna* comme *dieux*, mais *Indra*, *Naoñhaiθya*, etc. comme *démons*.

15 V. la seconde partie (romaine) de *Mythe et Épopée*, I, et ci-dessus, p. 179.

16 J'ai étudié ces règnes et leurs rapports dans divers livres : *Romulus et Numa*, en tant que personnages antithétiques, dans *Mitra-Varuna*, 2<sup>e</sup> éd., 1948, p. 55-74 ; *Tullus Hostilius* dans *Horace et les Curiaces*, 1942, p. 79-88 ; *Ancus Marcius* dans le troisième mémoire de *Tarpeia*, 1947. Résumé dans *Mythe et Épopée* I, p. 271-281.

17 *Enéide* VI 777-784 et, après une politesse à Auguste, 808-816 : commenté dans *Tarpeia*, p. 161-175. Les quatre rois sont excellemment définis par quatre signalements que dominent respectivement les mots *auspicia* (du demi-dieu *Romulus*), *sacra* et *legibus* (de l'humble et tout humain *Numa*), *arma*, *agmina* (de *Tullus*), *popularibus auris* (d'*Ancus*).

18 *Epitome*, I 8, résumant les présentations des sept rois (1-7) : *Haec est primaaetas populi Romani, et quasi infantia, quam habuit sub regibus septem, quadam fatorum industrta, tant uariis ingenio ut reipublicae ratio et utilitas postulabat. Nam quid Romulo ardentius ?... Quid Numa religiosius ?... Quid ille militiae artifex Tullus ?... Quid aedificator Ancus ?... Les présentations n'étaient pas moins « orientées » : 1. (*Romulus*), *primus ille* et *Vrbis et Imperii conditor Romulus fuit, Marte genitus et Rea Silvia...* ; *ipse fluminis amator et montium apud quos erat educatus ;... discerptum aliqui a senatu putant, ob asperius ingenium...* ; – 2. (*Numa*), *quem Curibus Sabinis agentem ultro petiuere ob inclitam uiri religionem ; ille sacra et caerimonias omnemque cultum Deorum immortalium docuit ;... eo denique ferocem populum redegit, ut, quod ui et iniuria occupauerat imperium, religione atque iustitia gubernaret* ; – 3. (*Tullus*) *cui in honorem uirtutis regnum ultro dation ; hic omnem militarem disciplinam artemque bellandi condidit...* ; 4. (*Ancus* construit le pont du Tibre et le port d'Ostie), *iam tum uidelicet praesagiens animo, futurum ut totius mundi opes et commeatus illo ueluti maritimo Vrbis hospitio reciperentur*.*

19 Saint Augustin, *Cité de Dieu*, III 15, comble d'ailleurs cette lacune d'une manière significative ; après avoir cité le *De Rep.*, II 10 sur la mort de *Romulus*, il ajoute : « *Cicéron*, dans le livre que je viens de citer, dit de

Tullus Hostilius, troisième roi, frappé aussi de la foudre, que les Romains ne crurent pas pourtant qu'il eût été promu par ce genre de mort au rang des dieux, sans doute parce qu'ils ne voulurent pas, en l'attribuant trop facilement à un second, déprécier l'honneur fait à Romulus. » Il ressort de ce texte que Cicéron, s'il rapportait la légende de Tullus foudroyé, ne présentait pas cette mort comme un châtement, mais comme une amorce d'apothéose.

20 Dans le même ordre d'idées, c'est à Tullus, et non à Romulus, que Cicéron, dans ce chapitre XVII, attribue l'institution des licteurs. Mais comme nous sommes loin de l'insolence du « souverain terrible » ! C'est tout le contraire : *ne insignibus quidem regiis Tullus, nisi iussu populi, est ausus uti. Nam ut sibi duodecim lictores cum fascibus anteire liceret...* Ici commence la lacune du palimpseste, mais *liceret* dit assez que Tullus demanda et obtint du peuple « qu'il lui fût permis » de se faire précéder de licteurs.

A la mémoire de Gudmund Björck

### *Les trois tribus primitives*

*A moins d'improbables découvertes épigraphiques, il n'y a pas d'espoir qu'on sache jamais sur quel principe était fondée l'organisation de la société romaine primitive. Les données sûres du problème se réduisent à ceci : la plus vieille Rome était divisée en trois tribus, chacune divisée à son tour en dix curies. Tout le reste est plein de mystère. La tradition annalistique fournit bien les noms de ces tribus qui sont, sous les formes et suivant l'ordre les plus ordinaires Titienses, Ramnes, Luceres, mais ces noms sont plus que suspects d'être d'origine étrusque, ce qui suffit à prouver que, dès la seconde partie des temps royaux, le plus ancien système, quel qu'en ait été le fondement, avait été déjà altéré avant de se voir remplacé dans l'actualité politique par un autre système de tribus, les quatre tribus à définition certainement territoriale, dont la création est attribuée au deuxième roi étrusque, sixième de Rome, Servius Tullius. A l'époque historique, le système primitif n'affleurerait plus qu'en deux points de l'organisation sociale : les curies, avec les comices curiates réduits à quelques offices religieux ou politico-religieux ; et les noms Titienses, Ramnes, Luceres désignant non pas des tribus, mais des centuries d'équites. Les récits des origines, produit du travail des annalistes, ont combiné comme ils ont pu, souvent maladroitement, les maigres données de l'usage contemporain et la tradition sur l'existence de tribus préservienne.*

*Mise à part l'annalistique, les raisons qu'on a d'admettre que les trente curies étaient bien primitivement groupées par dix en trois tribus ne sont pas nombreuses, mais ont du poids. Des collèges de prêtres gardaient mémoire qu'ils n'avaient jadis comporté que trois ou six membres, un ou deux par tribu (augures, Vestales), et l'on sait, à Rome, le sérieux, la fidélité des traditions sacerdotales. Encore à la fin de la République, aux comices curiates, qui se réduisaient alors symboliquement à une réunion de trente licteurs, un par curie, devaient être présents trois augures, ce qui paraît confirmer que chaque groupe de dix curies, chaque « tribu », avait le sien. Le nom même de tribūnus est de formation archaïque et ne peut signifier que « chef de tribu », comme dominus est « chef de maison » ; or, dans l'organisation servienne et dans tout ce qui en dérive, ce titre est sans rapport avec les tribus « nouvelle manière » : ni les tribuns de la plèbe, ni les tribuns du trésor, ni les tribuns militaires ne les concernent, pas plus dans leur mode de désignation*

que dans leurs offices ; le titre *tribunus Celerum*, mis à l'honneur dans les légendes sur l'expulsion du dernier Tarquin, peut lui-même, pour archaïque qu'il soit, ne dater que des réformes étrusques, de la seconde partie des temps royaux. Il faut donc que, avant l'occupation étrusque, des « *tribuni* » aient été les chefs d'autres « *tribus* ». De fait, pour *tribuni militum*, Varron (*De la langue latine*, V 81) écrit qu'ils étaient ainsi nommés parce que, « jadis », chacune des trois tribus des Ramnes, des Luceres et des Tities envoyait un à l'armée (*tribuni militum, quod terni tribus tribubus Ramnium Lucerum Titium olim ad exercitum mittebantur*).

Dans une récente étude<sup>1</sup>, un jeune savant belge a cependant tiré argument, contre l'existence des tribus romuléennes, des textes mêmes qui parlent des Titienses, des Ramnes et des Luceres. Ce n'est, pense-t-il, qu'à une époque fort tardive, à la fin du deuxième siècle avant notre ère, si je comprends bien, que ces noms auraient été interprétés comme ceux de tribus. Jusqu'alors ils n'étaient, ils n'avaient jamais été que les noms de centuries de la cavalerie, l'organisation primitive n'ayant connu qu'une division du peuple, celle des trente curies. M. Jacques Poucet a obtenu ce résultat en découvrant, entre les traditions souvent contradictoires consignées par les textes, une perspective chronologique ; mais je crains que les critères qu'il utilise et qui lui paraissent objectifs et évidents ne soient en grande partie illusoires. Je me bornerai à examiner son point de départ (p. 338-339).

M. Poucet croit pouvoir montrer, pour commencer, que la mise en rapport du troisième nom, Luceres, avec une des trois composantes du synécisme et plus généralement avec une partie de la société romaine primitive, est tardive. Il se sert pour cela de Varron, *De la langue latine*, V 55 :

*L'ager Romanus fut partagé dès le début en trois parties, d'où les noms des Titienses, des Ramnes et des Luceres. Appellations tirées, suivant Ennius, de Tatius pour les Titienses, de Romulus pour les Ramnenses (sic), et, pour les Luceres, selon Junius, de Lucumon. Mais tous ces mots-là, Volnius, qui a composé des tragédies en étrusque, les déclarait étrusques.*

*Voici ce que M. Poucet déduit de ce texte :*

Il nous apprend qu'Ennius rattachait déjà Titienses à Titus Tatius et Ramnenses à Romulus, mais qu'il ignorait l'origine des Luceres. Toujours d'après le polygraphe, c'est M. Junius Gracchanus, l'ami de Caius Gracchus, qui, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, mettra Luceres en rapport avec Lucumon, ce prince étrusque venu, suivant une tradition, assister Romulus dans sa lutte contre Tatius. A la fin de la République, on expliquait donc Titienses par Titus Tatius, Ramnenses ou Ramnes par Romulus, Luceres par Lucumon.

*C'est tirer des expressions de Varron beaucoup plus qu'elles ne contiennent. Varron n'entend pas citer le premier auteur responsable de chacune des étymologies qu'il rapporte, mais simplement un auteur connu, ou grave. Cela est évident pour Ennius, qui*

*n'a fait que rythmer en hexamètres la tradition annalistique déjà constituée, ou plutôt une des variantes de cette tradition, et M. Poucet reconnaît lui-même (p. 360) que « à l'époque d'Ennius, les dérivations ab T. Tatius et ab Romulo étaient déjà bien connues ». Il en est certainement de même pour M. Junius Gracchanus, dans lequel Varron a plusieurs fois puisé en rédigeant ce groupe de chapitres du cinquième livre, comme le note M. Poucet lui-même (p. 339, n. 17) : les plus consciencieux des anciens, non plus que beaucoup de modernes, ne se croyaient pas tenus de remonter au premier témoin d'une tradition et Varron a fait ici, au profit d'Ennius et de Junius, ce que, plus tard, le commentateur de Virgile, Servius, fera au profit, justement, de Varron (Comm. à l'Énéide, V 560) quand il note que « d'après Tite-Live », le nom et l'origine des Luceres sont obscurs, mais que « Varron dit que », Romulus s'étant fait aider par « les Lucumons » (suit une allusion claire à Varron V 46 sur l'origine du uicus Tuscus), en conséquence, ergo, les Luceres tirent leur nom de Lucumo, a Lucumone Luceres dicti sunt, faisant évidemment allusion au passage où Varron consigne, sans d'ailleurs l'adopter, l'opinion de Junius.*

*En second lieu, il ne ressort pas du texte de Varron qu'Ennius « ignorait l'origine des Luceres », ignorait même l'étymologie du nom à partir de Lucumon. Ne pas retenir ne signifie pas ignorer. De même, quand Tite-Live (I 13,8) dit que les Ramnenses tirent leur nom de Romulus et les Titienses de Titus Tatius, mais que le nom et l'origine des Luceres restent obscurs, cela n'oblige pas à penser que Tite-Live ignorait l'étymologie par Lucumon : comment l'eût-il ignorée ? Elle était dans Cicéron, dans Properce, sans parler de Varron, et sans doute était-elle usuelle. L'expression de l'historien signifie simplement qu'il ne l'a pas acceptée, non plus d'ailleurs que l'étymologie concurrente, qu'adoptera notamment Plutarque, à partir de lucus.*

*M. Poucet se représente d'ailleurs le travail de Tite-Live d'une manière que le grand art de cet écrivain rend peu vraisemblable (p. 346). Il aurait, au premier livre, à propos des Ramnenses, des Tities et des Luceres, collé sans modification dans son texte une « notice » qui ne les signalait que comme centuries de cavaliers et les ignorait comme tribus, puis, bien plus loin, au dixième livre, sans prendre garde à la contradiction, une autre notice les désignant comme tribus. Comme la première « notice » paraît pouvoir lui fournir un argument, M. Poucet l'exploite au maximum : Tite-Live serait ici l'écho, le seul écho, d'une tradition antérieure au fameux Junius ; il serait le témoin d'un état de l'annalistique où les trois prétendues tribus préserviennes n'auraient pas encore été inventées par les érudits. Il y a pourtant une explication moins ambitieuse. Dans son résumé de l'œuvre de Romulus, après comme avant le synécisme, Tite-Live ne s'attarde pas au détail ; l'organisation sociale lui paraît sans doute avoir reçu sa part suffisante avec la mention, faite d'ailleurs comme en passant, des trente curies (I 13, 6-7) ; et*

*quand, aussitôt après (ce qui suggère au moins le rapport traditionnel entre les deux divisions), il parle des Ramnenses, des Titienses et des Luceres, (I 13, 8), il sait qu'il devra, quelques pages plus loin, utiliser ces noms dans les chapitres sur Tarquin, où ils n'auront à figurer, conformément à la légende d'Attus Navius, que comme noms de centuries (I 26, 2) ; en conséquence, c'est comme centuries qu'il les présente, sans s'engager dans les longueurs qu'il eût fallu pour expliquer que Ramnenses, Titienses, Luceres étaient proprement des tribus groupant chacune dix curies et fournissant en même temps chacune une centurie de cavaliers. Au dixième livre (6, 7) c'est au contraire la valeur « tribu » qui importe puisqu'elle justifie, au moment où passe la loi Ogulnia, un article du statut des augures : « Que le nombre des augures, écrit-il, se soit alors trouvé réduit à quatre, je ne vois pas de moyen de comprendre cette singularité autrement que par la mort de deux d'entre eux ; car c'est une règle invariable chez les augures (inter augures constat) que leur nombre soit toujours impair (imparem numerum debere esse) : c'est ainsi que, au début, chacune des trois tribus Ramnes, Titienses, Luceres eut son augure (suum quaeque augurem) et que, en cas d'augmentation, ces prêtres s'adjoignent des collègues dans la même proportion, – comme ce fut d'ailleurs le cas en la circonstance : aux quatre survivants cinq furent ajoutés, de manière que, sur ce total de neuf, chaque tribu eût trois augures (ut terni in singulas essent). » Il faut répéter ici que le collège des augures était un milieu particulièrement conservateur<sup>2</sup>.*

*Le vrai problème est ailleurs, – mais est-ce un problème ? A l'époque d'Auguste, on voit clairement les écrivains traitant des origines se répartir en deux groupes : les uns n'admettent que deux composantes, les Latins de Romulus et les Sabins de Tatius ; les autres en dénombrent trois, donnant à Romulus l'appui d'un contingent étrusque amené par Lucumon. Properce, Virgile, amis de Mécène, tiennent pour la variante à trois races ; après l'élimination de Mécène, Ovide ne retient en toute occasion que la variante à deux races, non sans s'amuser une fois à faire à l'autre une allusion dérisoire<sup>3</sup>. Par-delà la personne, l'influence ou la disgrâce de Mécène, c'est un vieux débat qui se prolonge : l'Étrurie était depuis longtemps « digérée » par Rome, mais on n'oubliait pas que, jusqu'aux guerres samnites, elle l'avait maintes fois mise en péril de mort ; pendant des siècles, tout en utilisant les haruspices étrusques, les Romains se sont défiés d'eux et les ont punis comme traîtres au premier soupçon. Fallait-il, en rédigeant la vulgate des origines, pénaliser ou gracier ces récents ennemis, les écarter ou les admettre ? Les écrivains n'ont certainement pas attendu le temps d'Auguste pour se poser la question et lui donner des réponses contraires. Ennius, poète patriote, avait opté pour les deux races et ne parlait donc pas de Lucumon, n'admettait pas pour Luceres l'explication à Lucumone ; moins nationalistes par nature, les érudits devaient au moins se partager et certains, dont M.*

*Junius Gracchanus n'était sans doute que le porte-parole, optaient pour les trois races. Faute de textes anciens en quantité suffisante, il est impossible de mettre tout cela en chronologie.*

*Les autres arguments de M. Poucet ne sont pas plus convaincants. Il attache par exemple une grande importance à la forme grammaticale des noms : un texte où les Luceres sont nommés Lucer (n) e (n) ses représenterait automatiquement une tradition postérieure (p. 355). Ce n'est pas sûr : l'auteur peut avoir altéré Luceres d'après Titienses tout en conservant une information ancienne. Ou encore, quand Servius, dans la longue note qu'il attache à Énéide, V 560, donne à Ramnes, pour génitif pluriel, Ramnetum, il est abusif de conclure de cette « très curieuse forme » qu'on se trouve « en présence d'une version tardive » (p. 359) ; on comprend au contraire très bien que le commentateur de Virgile, familier de son auteur, ait donné au nom de tribu Ramnes la déclinaison en -t- que Virgile, au chant IX, 325, donne lui-même au nom du guerrier Rhamnes (accusatif Rhamnetem).*

*Ainsi la tentative de M. Poucet n'a pas abouti à déplacer le problème : après lui, les tribus préserviennes ne sont ni plus ni moins consistantes, ni moins ni plus mystérieuses. La documentation subsiste, avec ses incertitudes et ses contradictions.*

*J'ai eu longtemps l'illusion que mon travail pouvait éclairer ces ténèbres. Entre 1938 et 1948, l'importance dominante que j'avais reconnue, dans l'idéologie romaine archaïque, à la structure des trois fonctions (Juppiter, Mars, Quirinus), notamment l'interprétation trifonctionnelle de la légende de la formation de Rome à partir de trois composantes ethniques (les Latins du demi-dieu Romulus, roi de par le signe de Juppiter ; les Étrusques du technicien de la guerre Lucumon ; les riches Sabins de Titus Tatius) m'avaient engagé à reconnaître dans Titienses, Ramnes, Luceres – qu'une partie des auteurs anciens identifient à ces trois composantes – trois tribus à définition fonctionnelle : de même que les Indo-Iraniens et les Celtes concevaient idéalement et parfois divisaient réellement leurs sociétés en prêtres, guerriers et éleveurs-agriculteurs, de même les tribus romaines primitives auraient été, en tout ou partie, orientées chacune vers une des trois fonctions : administration du sacré, science militaire, productivité. Cette vue soulève beaucoup de difficultés et a rencontré beaucoup de critiques. En 1948, je lui ai donné une forme précise qui me semblait écarter les principales mais qui, compensatoirement, multipliait les hypothèses<sup>4</sup>.*

*Depuis une douzaine d'années, ayant pris une conscience plus claire des règles et des limites de la méthode comparative mise au point depuis 1938, j'ai, si j'ose dire, évacué ce*

problème. Les comparaisons indo-européennes permettent de reconnaître et d'explorer à Rome une idéologie archaïque ; elles ne permettent pas de reconstituer des faits, ni événementiels, ni même institutionnels. De plus, il est certain que les hommes qui, au IV<sup>e</sup> siècle et au début du III<sup>e</sup>, ont composé pour Rome le récit de prestigieuses origines ne savaient déjà plus grand-chose des événements ni de l'organisation de la Rome préétrusque, et que c'est même cette indigence de l'information qui leur a permis de composer leur tableau à l'aide de légendes où s'exprimait une vieille doctrine politico-religieuse, celle des trois fonctions, qui continuait à s'imposer aux esprits, comme il arrive souvent, bien que presque entièrement éliminée de l'actualité. Il est donc vain de prétendre, à travers ces légendes costumées en histoire, découvrir des origines réelles dont elles ne sont pas même l'enjolivement. Le comparatiste n'a pas à ajouter, sur les faits, de nouvelles hypothèses à toutes celles, indémontrables, qui ont été déjà accumulées. En matière d'histoire, le seul service qu'il rend est de conseiller, de faciliter aux historiens la prudence en leur montrant que les légendes sur lesquelles ils sont toujours tentés de travailler – le synécisme à deux ou trois éléments ; les types des quatre règnes préétrusques – sont des récits construits, significatifs, philosophiques, en grande partie antérieurs à Rome. Il sera utile de préciser ici deux points de cette autocritique, et, pour terminer, de rappeler pourtant à l'attention une donnée que j'ai signalée en 1954, mais sans beaucoup d'écho, et qui va, quoi qu'on dise, dans le sens de mon ancienne chimère.

---

1 Jacques Poucet, *Recherches sur la légende sabine de Rome*, Louvain, 1967, P. 333-410. Un autre point de ce livre (l'analyse du début de la première élégie romaine de Properce) a été examiné dans *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 332, n. 1.

2 V. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 93-98.

3 Dans le récit de l'enlèvement des Sabines, *Art d'aimer*, I 101-132, où Ovide fait plusieurs allusions à Properce, IV 1, les noms des trois composantes ethniques de la version qu'il n'adopte pas sont rapprochés, mais les Étrusques sont ravalés au rôle d'histrions.

*Primus sollicitos fecisti, Romule, ludos,  
cum iuuit uiduos rapta Sabina uiros  
...  
Dumque, rudem praebente modum tibicine Tusco,  
ludius aequatam ter pede pulsat humum,  
in medio plausu (plausus tum arte carebat)  
rex populo praedae signa petendae dedit.*

D'une façon générale, dans les *Fastes*, Ovide ne mentionne les Étrusques que comme les ennemis traditionnels de Rome, à l'occasion des victoires que consuls et dictateurs ont remportées sur eux (I 641 ; 11 208, 212 ; VI 201, 361). Au contraire de Virgile, il les associe tous à Mézence dans l'hostilité contre Énée (*Métamorphoses*, XIV 452 ; *Fastes*, IV 880). V. « Grandeur et décadence des Étrusques chez les poètes augustéens », *Latomus*, X, 1951, p. 293-296 (à propos de Properce, IV 2).

4 *Juppiter, Mars, Quirinus IV*, p. 155-170.

Il est établi que la légende de la « première guerre de Rome », aboutissant au synécisme des Romains, éventuellement des Étrusques, et des Sabins, est une historicisation, une actualisation dans le paysage italique, d'une vieille tradition sur la formation des sociétés trifonctionnelles complètes<sup>1</sup>. Le signalement des trois éléments est constant, et Properce (IV 1, 9-32) ne fait que mettre en valeur les ressorts du récit de la vulgate quand il décrit – avant la guerre, sans parler de la guerre – les compagnons des *fratres* uniquement dans l'administration et dans le culte, Lucumon comme un pur chef militaire, Tatius comme un propriétaire typique de troupeaux de brebis. Récemment encore, et longuement, j'ai développé cette exégèse<sup>2</sup> et je n'y reviens pas. Mais quand, après son exposé différentiel des trois composantes, Properce conclut

*hinc Titie (n) s Ramnesque uiri Luceresque Soloni,*

rattachant évidemment chacun des noms de tribus à l'un des trois héros éponymes précédemment nommés (*fratres* éclairé par Rémus, Lygmon-Lucumo, Tatius), peut-on conclure que la caractérisation fonctionnelle de ces éponymes (et, en clair ou virtuellement, de leurs compagnons) rejaillit sur, se prolonge dans les tribus ? Les deux réponses sont possibles. Il peut sembler naturel que le poète, ou plutôt l'école d'annalistes qu'il suit, ait poussé le raisonnement jusqu'au bout et considéré que, en devenant Luceres, Lucumon de Solonium et ses compagnons, par exemple, n'ont pas changé de nature ni d'occupation. Mais les annalistes ont aussi bien pu admettre que, une fois réunis par le synécisme, les trois groupes d'hommes, en même temps qu'ils perdaient toute valeur ethnique et devenaient des Romains homogènes et également patriotes, avaient mis de même en commun et mêlé leurs spécialités, leurs excellences fonctionnelles. Mais surtout la réponse est sans conséquence sur l'histoire, au sens moderne du mot. En tout état de cause, on ne touche que le sentiment des annalistes et, même si les annalistes ont admis que les trois tribus conservaient les caractérisations fonctionnelles des trois groupes dont elles étaient issues, cela ne prouve rien pour les valeurs originelles *réelles* des tribus et peut n'être que l'effet d'un entraînement logique.

Il faudrait donc que des raisons extérieures à la légende du synécisme imposassent une interprétation fonctionnelle des trois tribus, soit isolément, soit dans un tableau différentiel. Or les raisons que j'ai réunies en 1948 ne portent pas. Elles sont erronées pour les Titienses (sur ce point, la critique de M. Poucet me semble fondée) et, dans le cas des Luceres, artificielles : il n'est pas sûr que les Lucretii soient

aptes à éclairer les Luceres, et le caractère spécifiquement militaire des Lucretii n'est pas évident, mais déduit. Pour les Ramnes, la situation paraît d'abord meilleure<sup>2</sup>. Si l'expression *celsi Ramnes* qu'on lit une fois dans Horace n'enseigne rien, je maintiens en revanche (et sur ce point la critique de M. Poucet n'est pas fondée) que l'emploi que l'Énéide fait de ce nom (IX 324-328) est significatif. Ce ne peut être sans intention que le poète a nommé « Rhamnes » un héros qu'il définit à la fois comme *rex* et comme *augur*, c'est-à-dire par le signalement même de Romulus, de ce Romulus dont les compagnons sont décrits aussi par Properce dans le double tableau de l'organisation politique (roi, sénat, assemblée du peuple) et des cultes apportés d'Albe. Mais cette remarque n'a pas la portée que je lui attribuais entre 1938 et 1948. Virgile s'est plu à donner à des Italiques adversaires d'Énée des noms pris à la vieille « histoire » ; on rencontre dans l'armée des Rutules et des Laurentes des Numa, un Rémus ; mais introduire en clair Romulus n'était pas admissible : le nom de l'ancêtre fondateur ne pouvait avoir été porté par personne avant lui et surtout il eût été indécent d'en faire honneur à un adversaire de ces autres ancêtres qu'étaient les Troyens, et à un adversaire vaincu, égorgé ; le poète a donc substitué à Romulus un équivalent et, pour cela, il a transformé en nom d'individu le nom de tribu que la tradition dérivait de Romulus, R(h) amnes, et il a appliqué à celui-ci la double définition qui rendait Romulus reconnaissable en filigrane, *rex* et *augur*. Cela n'enseigne rien sur la conception que Virgile et ses contemporains se faisaient des Ramnes comme groupe.

\*

C'est sur cette table rase que, en 1954, j'ai produit un texte de Jean le Lydien, jusqu'alors négligé. C'était dans une étude sur les couleurs symboliques – blanc ; rouge ; bleu, vert ou noir – affectées chez plusieurs peuples indo-européens aux trois termes de la structure des fonctions : à époque ancienne, les Indiens, les Iraniens, les Hittites notamment signalaient ainsi soit les degrés de la société divine ou humaine, soit du moins les trois principes de cette division<sup>3</sup>. Or, dans plusieurs occasions importantes, les Romains pratiquaient aussi ce symbolisme fonctionnel, que la Grèce paraît avoir ignoré et n'a donc pu leur transmettre.

Nous ne disposons pas de descriptions anciennes des courses de chars, qui n'ont pris du relief que sous l'Empire avant de tyranniser Byzance, mais dont la tradition rapportait l'origine à Romulus et qui sont souvent mentionnées dans l'histoire de la

République. Du moins Pline parle-t-il (*Histoire Naturelle*, VII 53, 186), pour un temps qui précède de peu l'année 77 avant notre ère, d'un *russatus* (*russeus*) *auriga*, de ses *fauentes* et des *aduersa studia*, c'est-à-dire des manœuvres des factions rivales. Cela garantit, pour les derniers siècles de la République et sans doute bien plus anciennement, la distinction des *albat*i, des *russati*, des *uirides*, et peut-être des *ueneti*.

Blanc, rouge, vert, bleu, telles étaient en effet les couleurs des casques des conducteurs de char aux temps historiques, mais des érudits croyaient savoir que le système à quatre termes était un enrichissement d'un système antérieur plus pauvre, à deux ou trois termes, ce qui n'est pas invraisemblable, puisque Domitien essaya sans succès d'adjoindre encore d'autres couleurs, pourpre et dorée, aux quatre traditionnelles. C'est cette matière que j'ai étudiée en 1954 dans les termes que voici<sup>4</sup>.

Ceux qui nous informent, tardivement, se font les échos de nombreuses spéculations sur le symbolisme de ces couleurs. Très tôt sans doute, peut-être avant l'influence grecque, en tout cas généreusement et fort à l'aise dès que l'astrologie se fut installée au bord du Tibre, et de plus en plus ingénieusement ensuite, les penseurs à bon marché rapprochèrent les quatre concurrents et leurs couleurs soit des quatre saisons, soit des quatre éléments, en même temps qu'ils s'émerveillaient de déceler dans la forme et dans les parties constituantes du cirque tout un univers en miniature. En 1927, M. Pierre Wuilleumier a recueilli et classé avec beaucoup de soin tout ce qui nous reste de ces spéculations à travers Tertullien, Cassiodore, Isidore de Séville, Corippe, Cedrenus, Malalas, Lydus<sup>5</sup>.

Ce dernier mérite un examen particulier, car, tout en consignait en gros les mêmes correspondances cosmiques que les autres auteurs, il leur juxtapose une doctrine cohérente, toute différente, faite de termes purement romains, qui, si elle est authentique, présente un grand intérêt pour nos études.

De Jean Laurentius le Lydien, qui écrivait à Byzance dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, il ne nous reste que trois traités, les deux derniers bien mutilés : un sur les prodiges célestes, rempli de renseignements sur la science augurale et sur la religion des Étrusques et des Romains ; un sur les magistratures romaines ; un sur les mois, c'est-à-dire sur le calendrier et les fêtes de Rome. Maurice Croiset a bien caractérisé cet érudit<sup>6</sup> : « Ce qui fait le prix des traités de Laurentius, c'est qu'il disposait d'une quantité d'ouvrages spéciaux aujourd'hui perdus, dont il a extrait mainte et mainte information. Mais il l'a fait sans critique, sans intelligence, et en mêlant une foule d'erreurs à des informations exactes. D'ailleurs, nul talent d'écrivain, et, comme manière propre, un mélange ridicule d'affectation, de rhétorique et de vulgarité. » Bref un de ces écrivains minimes, aussi irritants qu'irremplaçables, grâce auxquels nous jouissons d'un peu d'indépendance devant les témoins majeurs de l'antiquité.

Or, sur les origines de Rome, Jean le Lydien consigne, dans le traité *Des Magistrats*, I 47, une indication qui rejoint le résultat de mes recherches et en particulier l'interprétation que j'ai proposée de Properce, IV 1, 9-32 : les trois tribus romaines primitives se définissent pour lui par des fonctions sociales différentes. Jean résume d'abord la doctrine de Diodore de Sicile (I 28)<sup>7</sup>, suivant lequel la structure castée de l'Égypte tardive avait servi de modèle à la division tripartite de la société athénienne, qui comptait une classe d'Eupatrides, voués à la sagesse et aux discours, une classe à la fois agricole et combattante, et une classe d'artisans. Puis il ajoute « les Romains, qui rivalisaient avec les

Athéniens en toute chose, ont eux aussi distribué leur peuple de cette manière et, d'après la tripartition de la société, ils ont appelé *tribus* ce qui, en grec, est dit *φυλαί* ».

On ne peut malheureusement préciser la portée de ces lignes. Jean rapproche-t-il les tribus romaines des tribus athéniennes simplement en tant que division triple de la société ? Ou bien admet-il pour les trois tribus romaines « imitées » d'Athènes la même définition fonctionnelle qu'il rappelle pour les *φυλαί* ? Est-ce lui-même qui a eu l'idée du rapprochement, ou bien transcrit-il, comme il fait le plus souvent, un auteur perdu ? Un autre texte est plus précis et plus intéressant.

Dans son traité *Des mois*, IV 30, à la fin du dossier de février et sans doute en rapport avec les *Equirria*, Jean mentionne encore en passant cette tripartition primitive de Rome, et c'est à propos des courses de char, dont il présente une théorie romaine, curieusement entremêlée sans souci de cohérence au fatras astrologique usuel. Voici, débarrassés du reste, les morceaux de la théorie :

« *Quand le peuple romain eut été divisé en trois parties, chacune de ces φυλαί fut appelée 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 (sic)... Trois chars, et non quatre, participaient à la course. Les uns (sic) étaient russati, c'est-à-dire rouges, les seconds albat, c'est-à-dire blancs, les autres uirides, c'est-à-dire verts, ce qu'ils appellent aujourd'hui prasini. Ils considéraient les rouges comme appartenant à Mars, les blancs à Jupiter, les verts à Vénus. Plus tard on ajouta le uenetum, bleu...* ».

Un peu plus loin, au milieu d'équations mystiques du type ordinaire associant ces couleurs aux quatre éléments, Jean transcrit encore une liste de correspondances entre les couleurs (qui, cette fois, sont quatre) et des dieux : le vert appartient à Rome même, sous le nom de Flora, « comme nous [, Byzantins, ] appelons [la nouvelle Rome] Ἀνθούσσα, Florissante » ; le blanc à l'Air (sans dieu joint) ; le rouge à Mars (sans élément joint) ; le bleu à Saturne ou à Neptune (id.). Et il ajoute que les Romains considéraient comme un mauvais signe que le char vert arrivât dernier, car c'était alors Rome elle-même qui paraissait vaincue.

Tout cela, Jean ne l'a certainement pas inventé : il a trouvé, chez deux auteurs au moins, ces doctrines voisines et conciliables, ou plutôt ces deux formes de la doctrine, dont voici pour nous l'essentiel.

Selon le premier auteur les courses se faisaient primitivement avec trois chars, en relation évidemment avec les trois tribus rappelées en tête du passage – ces trois tribus que le traité *Des Magistrats*, peut-être d'après la même source, comparait aux tribus athéniennes définies fonctionnellement par la sagesse, la force combattante et l'agriculture, la technique artisanale. Les chars (ou les cochers) avaient respectivement pour couleurs le rouge, le blanc et le vert, et, par ces couleurs, étaient aussi respectivement en rapport avec Mars, Jupiter et Vénus.

Vénus n'est pas une mauvaise patronne de la troisième fonction, mais elle ne saurait être ancienne<sup>8</sup>. Sur ce point, le second auteur conserve au contraire une donnée très plausible, voisine et équivalente, en attribuant le vert à Flora<sup>9</sup> et en précisant : « Flora en tant que Rome. » Flora est en effet une vieille divinité du « cercle de Quirinus », une divinité de la fécondité, à qui cette mise en équation avec Rome<sup>10</sup> confère d'autre part un aspect de la troisième fonction non moins essentiel que la fécondité : l'identification à la masse, valeur toute proche de celle de Quirinus (cf. *Quirites*)<sup>11</sup>.

Dans cette deuxième liste, où trois des quatre couleurs (rouge, vert, bleu) sont mises en rapport avec des dieux personnels (Mars, Flora-Rome, Saturne ou Neptune), la correspondance « blanc-Air » fait disparate. Elle n'est sans doute qu'une expression bâtarde où Jupiter est remplacé par l'élément céleste que, dans le ballet des éléments et des couleurs, Isidore, Malalas, Cedrenus, appariaient aussi au blanc (Tertullien dit, un peu autrement, « les zéphyrs »). La plus vieille tradition romaine permettait ce glissement : le Jupiter de la triade primitive « Jupiter Mars Quirinus » est aussi Dios (est même surtout Dios, à en juger par le nom de son flamme, *Dialis*) et Festus, voulant définir son essence à

propos de l'*ordo sacerdotum*, l'exprime par le mot *dium*, « partie du monde située au-dessus de la terre », qui est bien près de l'Ὠὶρ de Jean le Lydien.

Tout cela est trop cohérent, et surtout trop romain, pour ne pas retenir l'attention. D'autant plus que, sur un point, d'autres auteurs donnent une confirmation circonstanciée : Tertullien et Isidore, qui ne font nulle part ailleurs intervenir des dieux (sauf Terra Mater, que Tertullien associe au vert), nomment eux aussi Mars à propos du rouge, et le second rappelle en cette occasion que Mars était le père des Romains et que les *uexilla* romains étaient teints d'écarlate<sup>12</sup>).

Mais ce n'est que chez Jean le Lydien que se trouvent à la fois l'affirmation que le système primitif était à trois termes et, aussitôt après, le triple parallèle des trois tribus, des trois couleurs rouge-blanc-vert et des trois dieux fonctionnels Mars, Juppiter, Vénus (ou Mars, Air, Flora-Roma). La triade divine qui apparaît ici est une claire variante de la tribu précapitoline, qui exprime les trois fonctions. La triade des couleurs, à travers tout le monde indo-européen, recouvre aussi, symboliquement, les trois fonctions. Dès lors n'est-il pas naturel d'admettre que la triade des tribus, jointe à ces deux-là, était elle aussi comprise comme distribuée, au moins idéalement, sur les trois fonctions ? Quelques réflexions de détail donnent de la vraisemblance aux indications de Jean le Lydien.

L'adjonction d'un quatrième char et d'une quatrième couleur à trois préexistants s'explique bien par ce qu'on sait de l'histoire de Rome : Rome elle-même est passée à la fin de la royauté, dit la tradition, d'un système de trois tribus à un système de quatre (localement distribuées). Quand cette réforme fut faite, n'était-il pas naturel que le nombre des chars, s'il était lié aux tribus, fût augmenté lui aussi d'une unité<sup>13</sup> ? Au contraire l'affirmation de Tertullien<sup>14</sup>, par exemple, disant qu'il n'y avait primitivement que deux chars avec deux couleurs, auxquels deux autres furent ajoutés, ne repose sur aucune réalité romaine identifiable, mais seulement sur une construction symbolique : les deux couleurs fondamentales, le blanc et le rouge, auraient symbolisé l'hiver et l'été, *ob niues candidas, ob solis ruborem*.

Dans le même ordre d'idées, en partant du système à trois termes « blanc, rouge, vert », on comprend aisément que le bleu ait été choisi lorsqu'une quatrième couleur fut nécessaire. Le vert et le bleu sont comme deux spécifications d'une même impression colorée qu'il nous est difficile de définir en français<sup>15</sup>, mais qu'exprimait le mot si latin, *caerul(e) us* : « bleu » d'abord, puisque Ennius écrit *caeli caerulatepla* et que d'ailleurs l'adjectif est dérivé par dissimilation de *caelum*, mais « vert » aussi, puisque Ennius encore parle des *caerula laetaque prata*, et en même temps « sombre » ou « noir », puisque Virgile et maints poètes y voient une couleur infernale, que Servius, commentant Virgile, en fait un synonyme archaïque de *niger*, et qu'un glossaire le précise en *niger cum splendore*<sup>16</sup>. La palette ancienne aura donc été respectée au maximum, ce qui est conforme à l'esprit conservateur de la religion romaine ; simplement, la troisième couleur aura été dédoublée<sup>17</sup>.

La valeur de ce témoignage sur les tribus dépend du crédit qu'on croit pouvoir faire aux sources romaines de Jean le Lydien, et, quant à leur utilisation, à Jean lui-même. Du moins ne doit-on pas les *ignorieren*.

---

<sup>1</sup> *Mythe et Épopée*, I, 1968, deuxième partie : « Naissance d'un peuple ». 2. *Ibid.*, p. 304-336.

<sup>2</sup> Ceci reprend une indication de *Mythe et Épopée*, I, p. 433-434 et p. 434, n. 5.

<sup>3</sup> *Rituels indo-européens à Rome*, p. 45-61 (III, *Albati russati uirides*) ; cf. p. 63-70 (IV, *Vexillum caeruleum*) ; v. aussi Jan de Vries, « Rood, wit, zwart », *Volkskunde* (néerlandaise), II, 1942, p. 1-10.

<sup>4</sup> *Rituels...*, p. 52-56.

5 « Cirque et astrologie », *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, XLIV, 1927, p. 191-195, avec des notes substantielles.

6 *Histoire de la littérature grecque*, V, 1901, p. 1023-1024.

7 Cet auteur altère le système athénien, ionien, qui comportait quatre tribus (φυλαί) définies en effet, au moins théoriquement, par des modes de vie (βίοι) qui sont énoncés au mieux dans Strabon, VIII 7 (laboureurs, artisans, prêtres, militaires). Peu importe ici : Jean le Lydien, ou plutôt sa source, a préféré l'énoncé aberrant, mais triparti, des tribus fonctionnelles d'Athènes parce qu'il recouvrait, quant au nombre des divisions, le système romain archaïque.

8 *Le Religion romaine archaïque*, p. 409-411.

9 *Ibid.*, p. 269. Les anciens ont marqué plus d'un rapport entre Flora et Vénus, – et les plaisirs de Vénus.

10 Il n'y a pas de raison de rejeter l'indication (répétée par Lydus, IV 50-51) que Flora était un nom sacré de Rome. Son autre assimilation, bien attestée, avec Acca Larentia (comme elle, elle serait une riche courtisane qui aurait fait du peuple romain son légataire universel : mythe étymologique des Floralia), confirme au contraire cette donnée : A. Brelich, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, 1949, p. 37. Il n'y a pas lieu notamment de penser que cette identification à Rome soit une transposition faite après coup à partir de sa traduction grecque Ἀνθοῦσα, nom que Constantin donna à la Nouvelle Rome, à la Rome grecque, Constantinople : l'acte de ce fondateur se comprend mieux au contraire si Flora, sous son nom latin, était authentiquement et traditionnellement identifiée à la première Rome. Enfin le détail que consigne ensuite Lydus (l'angoisse des Romains quand le char de Flora arrivait perdant) paraît « vécu ».

11 *La Religion romaine archaïque*, p. 165-166.

12 Tertullien, *Des spectacles*, IX 5 ; Isidore de Séville, *Étymologies*, XVIII 41, 2.

13 Cedrenus, I.1, p. 258, met aussi les quatre couleurs du cirque en rapport avec les quatre parties de la ville, mais il attribue anachroniquement cette quadripartition aux origines, à Romulus même, qui l'aurait faite « en l'honneur des quatre éléments ».

14 *Loc. cit.*

15 Les Oubykhs, proches parents des Tcherkesses, emploient le même mot pour la couleur du ciel et celle du feuillage. Cf. aussi les valeurs du gallois *glas*.

16 V. l'article *caeruleus* dans le *Thesaurus*, et J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 162-171.

17 A la différence de l'Inde qui, passant de trois à quatre classes fonctionnelles, a intercalé une couleur franchement nouvelle : le jaune.

*L'homme : ner- et uiro-*

*Toutes les langues indo-européennes emploient plusieurs mots pour désigner l'homme. Les différences de valeur ne sont pas toujours tranchées, et la plupart des équilibres se sont faits indépendamment dans chaque langue ou groupe de langues.*

*Le latin ne dispose que de uir et de homo, que connaissent aussi l'ombrien (et, pour le second, l'osque), dont le second, hors de l'Italie, n'a de correspondant qu'en germanique et en baltique, mais dont le premier se retrouve en celtique, en germanique, en baltique et en indo-iranien. Deux autres noms de l'homme manquent, celui qui est Mann (Mensch...) en allemand et mánu (manuṣyà...) en sanscrit, celui qui est en grec ἀνὴρ et que connaissent aussi l'albanais, l'arménien et l'indo-iranien. Or ce dernier nom a été conservé dans les autres langues italiques et, dans l'une d'elles, en ombrien, il forme avec le correspondant de uir une structure qu'il est intéressant de comparer à celle que forment nár et vīrá chez les Indo-Iraniens<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> La première partie de cet exposé est reprise de « ner- et uiro- dans les langues italiques », *Revue des Études Latines*, XXXI, 1953, p. 175-189.

Pour désigner l'homme en tant que mâle, notamment par opposition à la femme, l'indo-européen disposait de deux mots, dont la plupart des langues dérivées n'ont conservé qu'un seul : le grec, l'arménien ont \**ner-*, le gaélique, le germanique, le balte, le latin classique ont \**uīro-*. Seules les langues indo-iraniennes d'un côté, une partie des langues italiques de l'autre ont simultanément les deux, et cette rencontre est à joindre à toutes celles que P. Kretschmer et J. Vendryes ont signalées entre l'extrême est et l'extrême ouest du domaine – rencontre non pas simplement d'un mot, mais d'une articulation de deux mots, ce qui est plus intéressant pour la connaissance d'une idéologie. Il s'agit bien, en effet, d'une articulation : là où ils existent concurremment, \**ner-* et \**uīro-* ne sont pas synonymes ; ils se définissent l'un par rapport à l'autre<sup>1</sup>.

C'est en indo-iranien, grâce à l'abondance des documents, que la distinction s'observe le mieux. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une distinction constamment et nécessairement exprimée, toujours présente à l'esprit de ceux qui parlent ou composent<sup>2</sup> : quelle que soit la nuance propre de chacun des deux noms de l'homme en tant que mâle, dans la plupart des contextes, une limitation différentielle, des restrictions ne seraient que vaine subtilité et chacun des deux est induit à se charger de la totalité de la notion, en sorte qu'ils peuvent paraître interchangeables. Dans le moment, par exemple, où un poète opposera l'homme à la femme comme le fécondant à la fécondée, il y aura, en résonance, l'autre opposition, nullement incompatible, du sexe fort et du sexe faible. Et inversement. Indra, pour ne retenir qu'un cas éminent, sera donc appelé aussi bien *vīrá* que *nár*<sup>3</sup>. La distinction fondamentale n'en existe pas moins et elle apparaît, toujours de même sens, dans des formules à valeur religieuse ou politico-religieuse, ou classificatoires, c'est-à-dire dans lesquelles il est important que les mots se conforment à leur définition stricte.

Dans ces circonstances privilégiées pour l'observateur, le principe de la répartition des sens est clair, et il est en liaison avec la division trifonctionnelle du monde et de la société que les Indo-Iraniens avaient héritée des Indo-Européens et qu'ils ont fait prospérer – fonction de souveraineté religieuse, fonction de force physique (principalement guerrière), fonction de fécondité, de prospérité et de « masse » : *en sanscrit védique comme en avestique, nár est un mot de deuxième et de première fonction, vīrá un mot de troisième fonction.*

Pour *nár*, la valeur de deuxième fonction ressort des faits suivants.

En dehors du X<sup>e</sup> livre, le R̥gVeda ne présente qu'une seule fois, systématiquement, non pas encore les trois *varna* (brahmanes, *kṣatriya*, *vaiśya*), mais leurs trois principes, leurs essences, chacune avec une notion qui l'exemplifie. C'est une prière adressée à certains dieux et trois strophes successives commencent par des vers symétriques (VIII 35 : 15, 16, 17) :

Favorisez le *bráhman* (neutre, essence de la première fonction), favorisez les prières (*dhíyah*).

.....

Favorisez le *kṣatrá* (neutre, essence de la deuxième fonction), favorisez les hommes (*nṛ̥n*).

.....

Favorisez les vaches (*dhenūh*), favorisez les *viśah*  
(les clans, pluriel de *viś*, essence de la troisième fonction).

On voit que la série des essences (science des connexions mystiques ; puissance appuyée sur la force temporelle ; cadre de la totalité du corps social) se double ici d'une série de notions (prières, guerriers, vaches), où les guerriers sont appelés, brièvement, *nar*<sup>4</sup>.

Il en est de même dans l'*Avesta*. D'abord dans les *Gāthā* zoroastriennes, le plus vieux morceau et linguistiquement le plus archaïque de la compilation. Précisant une remarque de Chr. Bartholomae, M.E. Benveniste<sup>5</sup> a montré que *Yasna*, XL 3, met en jeu la tripartition sociale. Le prêtre zoroastrien y dit :

Fais en sorte, ô Ahura Mazdāh, que les guerriers (*nar*) soient fidèles à l'Arta (l'Ordre et la loi morale zoroastrienne), attachés à l'Arta ; que les agriculteurs (*vāstrya*<sup>6</sup>) soient aptes à une longue, heureuse et durable communion, et que tous deux nous soient dévoués à nous (*ahmaibya*, les prêtres)<sup>7</sup>.

Dans l'*Avesta* postgāthique, en marge des noms officiels des trois classes sociales, cet emploi classificatoire de *nar* – et jamais de *vīra* – subsiste. Dans le *Yašt* V, *Yašt* des Eaux, consacré à l'exaltation de la déesse Anāhitā, Ahura Mazdāh en personne lui dit (85-87)<sup>8</sup> :

T'invoqueront les guerriers forts (*nara*<sup>9</sup> *čit yōi taxma*)..., t'invoqueront les prêtres qui prient (*āθravanō*<sup>10</sup> *marəmnō*)..., t'invoqueront les jeunes filles nubiles... et les femmes en train d'accoucher<sup>11</sup>...

L'emploi formulaire de *vīra* est tout différent. Dans de nombreuses prières, le R̥gVeda demande la richesse analytiquement : richesse en ceci, en cela, en cela

encore. On rencontre alors des séquences de termes homologues, des énumérations d'adjectifs, en *-vat* *~.mat*, signifiant « pourvu de », parfois pris substantivement : le mot « richesse » reste inexprimé, ce qui n'a lieu que dans de tels cas et souligne le caractère formulaire de l'expression. Ainsi, entre autres nombreux textes, IX 63, 18, demande à Soma :

Donne en te clarifiant richesse en or, richesse en chevaux, richesse en hommes, apporte gain en bœufs (*ā pavasva hiraṇyavad āśvāvat soma vīrāvat vāṇam gómantam ā bhara*).

Avec un autre suffixe, IX 36, 6 dit encore à Soma :

Tu montes au dos du ciel, ô Soma, ô Maître de la force, cherchant des chevaux, cherchant des bœufs, cherchant des hommes (*āśvayūr gavyāyūh... vīrayūh*).

Dans de telles formules, le R̥gVeda n'emploie pas *nṛvāt*, qui fait, au contraire, une référence précise aux qualités guerrières (*nṛvāt śárman*, « une protection virile<sup>12</sup> »).

L'état est le même dans l'*Avesta*, mieux souligné encore. Il arrive bien aux prêtres de demander protection pour les hommes (*nar*) et pour le bétail (*pasu*) d'une maison : ainsi *Yasna*, 4, 5<sup>13</sup> ; mais ce sont des *nar* conçus dans toute leur dignité, moins juxtaposés qu'opposés au bétail, comme dans *R̥V*, VIII, 35, 16-17, cité plus haut, *nṛñ* et *dhenūh* incarnent différenciellement la fonction guerrière et la fonction de prospérité. En revanche, c'est constamment *vīra* qui est employé dans des expressions, assez peu flatteuses pour l'homme, du type (*Yašt* X 28 ; XIII 52) : « des troupeaux de bovidés et de gens », *gēušča vaθwa vīranqmča*), ou encore (*Yasna*, 31, 15, à l'ablatif) : « du bétail et des gens (singulier collectif) de l'agriculteur », *vāstryehyā... pəsəuš vīrāatča*. L'*Avesta* a même, pour de tels cas, une expressive formule archaïque : il dit souvent, au double duel, *pasu vīra* (gén. *pasvā vīrayā*, dat. *pasubya vīraēibya*) « bêtes et gens en couple » – et jamais, bien entendu, ces « gens » ne sont des guerriers.

L'opposition ainsi observée est tout à fait claire<sup>14</sup>. Elle se confirme dans les dérivés et composés védiques et avestiques de *nar* et de *vīra*<sup>15</sup>. Le guerrier typique de l'*Avesta* et de l'épopée persane, *Kərəsāspa*, porte constamment l'épithète *naire*. *manah* « à l'esprit héroïque », comme l'adjectif védique *nṛ-mānas*, cinq fois sur neuf, est l'épithète du dieu guerrier Indra : *\*vīramānas* n'existe pas, le *vīra* n'étant pas intéressant par son esprit, mais par son corps. Quant aux membres mêmes du corps, il sera bien question des *nṛ-bāhú* « bras du guerrier » (*R̥V* IX 72, 5, à propos d'Indra) ; mais, pour désigner l'instrument de l'œuvre de chair – autre secteur de la

troisième fonction – dans l'acte même de la procréation, la strophe X 61, 5, très crue, dit *vīrá-karma*<sup>16</sup> : il serait inconcevable qu'elle dît *\*nṛ-kárma*, qui signifierait « l'exploit ». Il ne faut pas oublier, enfin, que le nom d'*Indra*, *Índara*, dieu canonique de la deuxième fonction, s'explique au mieux comme parent de *nar* (*\*ǝ2nro-*).

Cependant, en védique, *nár* ne se situe pas uniquement sur le deuxième niveau. Comme son dérivé *nára* (sans doute refait sur l'accusatif *náram* de *nár*), il est fréquemment utilisé pour qualifier des êtres du premier : *nár*, *nára* s'appliquent aux prêtres, aux sacrifiants, aux « patrons », aux dieux mêmes, et non pas seulement à Indra. Aussi, dans ses *Études védiques et pāṇinéennes*, Louis Renou rend volontiers ces mots par « homme d'élite », « homme qualifié », toujours par opposition à l'« homme économiquement utile », *vīrá*<sup>17</sup>.

\*

Comme il arrive souvent, l'Inde et l'Iran éclairent l'Italie.

La Rome classique n'a plus qu'un mot, *uir* (*uiro-*), chargé de toutes les nuances possibles du « Mann », « héros » autant que « mari », « individu » ou « homme en général ». Plus radical que les langues celtiques qui, perdant aussi *\*ner-*, ont gardé le dérivé *\*nertu-* (irl. *nert*, gall. *nerth*) « force », le latin a créé *uirtus*, au sens de « courage viril ». Cette élimination de *\*ner* n'est qu'un cas particulier d'un processus général et considérable, très révélateur des réformes qui, d'une bande d'Indo-Européens, ont fait naître Rome : la disparition totale, sans exception, ou du moins le déclasserement, en latin, des anciens mots de la fonction guerrière, l'absence de toute concordance, maintenue de part et d'autre à son niveau, avec le vocabulaire technique et moral du guerrier védique<sup>18</sup>, alors que le latin a si exactement gardé, avec les mêmes usages que le védique et l'avestique, tant de mots de la fonction magico- et politico-religieuse.

Mais il est un point où les deux autres fonctions rejoignent la première dans son si précieux conservatisme : la religion, *leurs* religions. Et là, comme on pouvait l'espérer, apparaît une trace de l'état de choses que nous venons d'analyser chez les Indo-Iraniens.

D'abord, le dieu canonique de la troisième fonction, *Quirinus*, le dieu de la masse romaine, le dieu *qui praeest paci* et dont le flamine ne fait guère que prêter ses

services à des divinités agricoles<sup>19</sup>, dans son nom même \**Co-uir̄-no-* met en évidence *uiro-*, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un collectif \**co-uir-ī*<sup>20</sup>/*ā*<sup>20</sup>. A côté de *Quirinus* et solidairement, les *quirites*, c'est-à-dire \**co-uir̄-t-*, sont les Romains dans les occupations de la paix, par opposition aux *milites* de Mars. Ces substantifs, comme l'ont montré notamment M.P. Kretschmer et M.E. Benveniste<sup>21</sup>, reposent donc sur la notion des « *uiri* réunis », mais des *uiri* au sens ancien, différentiel, qu'a l'indo-iranien *vīrá* dans les expressions formulaires : hommes du troisième niveau (masse, vie rurale, civile et prospère), opposé au deuxième.

Cette valeur est confirmée par l'équivalent ombrien de *Quirinus*, le dernier terme de la triade d'Igouvium, *Dio-* (*Iuu-*), *Mart-*, *Vofiono-*. Ce *Vofiono-* a été brillamment expliqué par M. V. Pisani et par M. E. Benveniste<sup>22</sup> : sous Juppiter et sous Mars, les tables d'Igouvium nomment le dieu protecteur de quelque chose qui est étymologiquement identique à l'allemand « die Leute » (*uofio-* < \**leudhyo-*)<sup>23</sup> et qui désigne dans plusieurs langues indo-européennes du Nord « la masse des gens » (vieilisländais, pluriel *lýðir*) et parfois « le peuple, le commun » (v.-isl., sg. *lýðr*), par opposition aux « grands ».

Il y a mieux encore dans la religion romaine. Par Aulu-Gelle, XIII 23, 2, qui utilise lui-même de vieux livres liturgiques<sup>24</sup>, nous savons que les prêtres romains joignaient à quelques-uns de leurs dieux des abstractions féminines, interprétées parfois en « épouses », qui exprimaient leur nature et leur fonction, à la manière des « épouses » de dieux indiens qui sont d'abord leur *śakti*, leur « puissance ». Or, à *Quirinus*, dégageant ainsi et son essence et l'étymologie de son nom, est jointe une notion bizarre, mais transparente, *Virites*. M. Kretschmer a bien vu que ce nom s'explique au mieux par l'analyse \**Co-uir̄-no-*, \**co-uiri-t-* de *Quirinus* et de *quirites* : soit qu'on le mette en parallèle, pour la forme, avec *equites* (d'où *milites*, peut-être *pedites*), *quirites* même, soit qu'on ait égard à l'adverbe *uir̄tim*, ce bizarre *Virites* caractérise le dieu correspondant comme patron des hommes dans leur aptitude à faire masse, à compter par leur masse, et non par leurs valeurs singulières<sup>25</sup>.

De *Mars*, au contraire, du dieu canonique de la force physique et de la fonction guerrière, la parèdre porte – ultime trace – un nom de flexion archaïque, *Nerio* (gén. *Neriēnis*<sup>26</sup>, tiré de l'autre nom de l'homme, \**ner*<sup>27</sup>.

L'opposition romaine de *Quirinus* à *Mars*, de la troisième fonction à la deuxième, se double ainsi, dans les litanies des prêtres romains, de la distinction de *uiro-* et de \**ner-*, avec le même sens qu'elle revêt dans les formules védiques et avestiques.

Si les documents osques ne permettent aucune observation<sup>28</sup>, les tables d'Igouvium nous apportent par chance la preuve que l'ombrien utilisait à la fois, mais non dans la même valeur, *ner-* et *uio-*. Au cours de ce long rituel, *ner-* apparaît dans deux contextes, dans des phrases qui reviennent chacune plusieurs fois, avec des variantes, les unes d'écriture, les autres de flexion, sans conséquence pour l'interprétation du mot.

1<sup>o</sup> L'une des formules revient treize fois, en VI A et VI B<sup>29</sup>. C'est une prière faite à un dieu (« dieu *Grabouio-* » ou autre) : « Purifie (ou sauve : *pihatu, salua seritu*) le *nomen* de la citadelle de Fisia, de la cité d'Igouvium », et aussi, des mêmes citadelle et cité, une série d'accusatifs :

*nerf arsmo ueiro pequo castruo fri (f).*

Cette formule contient à la fois *ner-* et *uio-*<sup>30</sup>. Il s'agit visiblement d'une énumération selon des degrés décroissants de dignité ou d'importance : *arsmo*, désigne les sacerdoces et, à travers eux, les officiants des rites ; *pequo* est sûrement « les bestiaux », et le dernier terme *fri (f)* est « fructus » ; le sens de *castruo-* est discuté<sup>31</sup>, mais ne peut signifier ici, à moins d'acrobaties sémantiques, que les terres où poussent les « fructus »,

Dans cette gradation descendante, le rapprochement *ueiro pequo* est significatif et rejoint l'usage avestique – *pasu vira* – rappelé plus haut<sup>32</sup> : à la différence des *nerf* qui viennent en tête avant même les prêtres, les *ueiro* sont la troisième et dernière spécification des « hommes » ; après eux n'apparaissent plus que les moyens non humains de l'élevage et de l'agriculture. Qu'il faille donc comprendre *ueiro-* comme désignant, différenciellement, un tiers état producteur, ou, également, la totalité sociale, abstraction faite des degrés supérieurs de dignité (deux valeurs qui rejoignent celles de *Quirinus* et de *quirites*)<sup>33</sup>, ce mot se situe en tout cas au niveau de la troisième fonction, comme le *vīra* indo-iranien.

La valeur de *nerf* est moins évidente. Deux interprétations sont possibles, convenant également à la place « distinguée » qu'occupe le mot dans l'émunération. Ou bien, comme on fait généralement, on le rend par « notables, nobles » ou « magistrats, chefs politiques ». Ou bien on l'oriente vers le militaire, d'après le second emploi des Tables d'Igouvium, que voici :

2<sup>o</sup> Cette seconde formule revient sept fois, en VI b et VII a, toujours dans des contextes guerriers<sup>34</sup>. La prière demande successivement à diverses divinités masculines et féminines du cercle de Mars (*Cerfus Martius, Cerfa Martia Cerfi Martii, Prestota Martia C.M., Tursa Martia C.M.*), tantôt de détourner tout mal de

la cité d'Iguvium et spécialement de certaines de ses composantes, ou de leur être favorables et propices ; tantôt de terroriser, faire trembler, détruire, enchaîner, etc., des cités et tribus ennemies nommément désignées, et spécialement certaines de leurs composantes. Ces composantes sont, par exemple, dans un texte où elles apparaissent au datif :

*ero nerus sīhitir anśīhitir, iouies hastatir anostatir.*

à leurs *ner-* ceints (*cincti*<sup>35</sup>) et non ceints, à leurs *iouenes* armés de lance et non armés de lance.

Entraîné par le sens donné à *ner-* dans la première formule, M. Devoto traduit<sup>36</sup> : « principibus accitis non accitis, iunioribus hastatis non hastatis », « ai suoi maggiorenti rivestiti o no di cariche, ai giovani alle armi e non alle armi ». Plusieurs raisons rendent cette interprétation peu vraisemblable : 1° les contextes, je l'ai dit, sont tous militaires, guerriers ; il y est notamment demandé de provoquer la panique ; les équivalents ombriens des Pallor et Pavor romains doivent donc agir sur les forces armées, dans la bataille, dans la guerre chaude, et non, dans une espèce de guerre froide peu conforme aux idées antiques, sur les magistrats ou sur les aristocraties gouvernantes ; 2° la symétrie est évidente entre *sīhitir* ~ *anśīhitir*, d'une part, *hastatir* ~ *anostatir*, de l'autre ; ces derniers adjectifs étant clairement guerriers et se rapportant à une arme précise, la lance (non à toutes les armes, comme généralise M. Devoto), il doit en être de même des premiers, et, par suite, les substantifs *ner-* et *iouie-* doivent désigner des êtres homologues, deux variétés d'un même genre, du guerrier ; 3° en latin (et le latin reste notre principal recours pour interpréter l'ombrien), *cingere* – car il s'agit bien ici de *cingere* – employé absolument a le plus souvent une valeur militaire<sup>37</sup> et signifie spécialement « s'armer du *gladius*, de l'épée<sup>38</sup> ».

Il faut donc interpréter la seconde formule d'Iguvium comme suit :

les hommes, ceints ou non (de leur arme propre, l'épée) ;

les jeunes gens, armés ou non de (leur arme propre), la lance.

Bref, il s'agit, à l'intérieur de l'armée, de classes d'*āge*, comportant des différences d'*armement* (et sans doute de *dignité*), ces classes d'âge étant considérées dans leur état soit de *combattants*, soit de simples *mobilisables*. Cette explication, qui respecte le sens précis des mots connus de la formule et l'orientation spéciale du contexte, se renforce par une autre considération, que fournit encore la Rome archaïque.

La vieille légion disposait son front sur trois lignes : en avant les *hastati*, puis les *principes*, puis les *triarii* ou *pilani*. La troisième ligne, qui, faite de vétérans,

constituait une réserve et n'intervenait que si les deux premières avaient échoué, passait pour une précieuse innovation romaine – *formidolosissimum* – par rapport à la science militaire des peuples voisins, sauf des Latins<sup>39</sup>. Quant aux *hastati* et aux *principes*, fondamentaux au contraire, ils se distinguaient par l'âge, par l'armement, par la dignité :

a) Les *hastati* étaient des *jeunes gens*, armés de *lances*, mis en avant non par honneur, mais, au contraire, comme inférieurs à la *robustioraetas*<sup>40</sup> ;

b) les *principes* étaient des *hommes faits*, armés d'*épées*<sup>41</sup> ; sur eux reposait le *principal* espoir dans la bataille ; en conséquence, ils étaient revêtus d'armes brillantes et portaient un nom qui s'explique à la fois par leur supériorité professionnelle et par la considération qui en résultait.

Cette disposition de l'armée romaine se laisse rapprocher immédiatement du second texte d'Iguvium<sup>42</sup> : ce que les prières recommandent, positivement et négativement, aux soins des dieux guerriers du système trifonctionnel, aux collaborateurs de Mars, ce sont, comme il est naturel, les deux parties essentielles des *armées*, les homologues de ce qui est à Rome les (*iuuenes*) *hastati* et les (*uiri*) *principes* armés du *gladius* ; seulement, à Iguvium, où l'on disposait encore des deux mots indo-européens, ces « uiri » sont appelés comme ils le seraient dans le ṚgVeda et dans les Gāthā : *ner-*.

Ainsi, dans le second emploi des Tables, c'est une valeur de deuxième fonction qui se recommande pour *ner-*. Est-elle transportable dans le premier ? On ne peut le prouver, et il reste possible qu'il faille traduire « magistrats » (plutôt que « nobles »). Mais il reste sûr que, comme en védique, ce nom de l'homme appartient aux deux niveaux supérieurs, par opposition à *ueiro-*, réservé au troisième.

Quoi qu'il en soit de ce point, l'énumération descendante d'Iguvium, qui réunit les *ner-*, les sacerdoces, les *ueiro* et le bétail, les champs (ou divisions du terrain) et les moissons, c'est-à-dire les principales fonctions sociales, suivis des éléments de la prospérité agricole, a un remarquable parallèle, moins sobre, comme on peut l'attendre, dans un vieux rituel védique<sup>43</sup>. Il s'agit de la liste des bénéficiaires des heureux résultats mystiques du Sacrifice du Cheval, rituel royal, *kṣatriya*, mais qui représente et gagne « tout ».<sup>44</sup> Le prêtre adhvaryu murmure cette liste à l'oreille du cheval soit le premier jour de la consécration du sacrifiant, soit le jour où le cheval est lâché pour le périlleux vagabondage libre d'un an qui doit achever de le qualifier comme victime<sup>45</sup> :

1. Il murmure : Puisse le *brāhmaṇa* naître dans le *bráhman* (neutre, l'essence de la classe sacerdotale), plein de l'éclat du *bráhman* (*brahmavarcasin*) !
2. ... Puisse le *rājanya* naître dans la royauté (*rāṣṭra*), valeureux, archer habile, guerrier au tir puissant, au grand char (*śūra*, *iṣavya*, *alivyādhin*, *mahāratha*) !
3. ... Puisse la vache (*dhenu*) (naître) laitière (*dogdhṛī*) !
4. ... (Puisse) le bœuf de trait (*anaḍvah*) (naître bon) transporteur (*voḍhṛ*) !
5. ... (Puisse) le cheval (*saptī*) (naître) rapide (*āśu*) !
6. ... (Puisse) la femme (*yoṣā*) (naître) féconde (*puramdhi*) !
7. ... (Puisse) le guerrier de char (*ratheṣṭhā*) (naître) victorieux (*jiṣṇu*) !
8. ... (Puisse) le jeune homme (*yuvan*) (naître) éloquent (*sabheya*, homme de société) !
9. ... Puisse, à ce sacrifiant, naître pour fils un homme (*vira*) !
10. ... Que Parjanya fasse pleuvoir pour nous (*naḥ parjanya varṣatu*), chaque fois que nous le désirons !
11. Que pour nous les plantes mûrissent riches en fruits (*phalavatyo na oṣadhayaḥ pacyantām*) !
12. Puisse prospérer pour nous la jouissance tranquille des biens acquis (*yogakṣema*) !

Cette liste appelle les remarques suivantes.

Si l'on fait abstraction du septième terme, elle se développe du plus haut au plus bas avec une entière régularité : d'abord le *brāhmaṇa* et le *rājanya*, c'est-à-dire l'homme de la classe sacerdotale et l'homme de la classe guerrière, ce dernier considéré dans son orientation particulière vers la royauté (*rāṣṭra*) ; puis trois représentants éminents des animaux d'élevage, suivis de trois types humains considérés dans leur fécondité ; enfin deux termes relatifs à l'agriculture, suivis en conclusion d'un terme abstrait résumant l'activité et le bénéfice du travailleur. Cette liste est évidemment toute proche de celle d'Iguvium, avec, dans le détail, d'intéressantes concordances et différences<sup>46</sup>.

1° Au neuvième terme, l'homme *vīra*, avec la variété de force désignée par le dérivé *vīrya*, se trouve dans le troisième niveau à côté de la femme et du jeune homme considérés du point de vue de l'attirance sexuelle (6, 8). Cela est conforme, on l'a vu, à l'usage propre du mot *vīra* en indo-iranien. De plus, suivant une prière fréquente dans le R̥gVeda, c'est comme fils qu'un *vīra* est demandé.

2° Au troisième niveau, les trois variétés d'animaux domestiques, de *paśu* (3, 4, 5), précèdent les trois variétés d'hommes (6, 8, 9), c'est-à-dire ont la même place que « le bétail » dans avestique *pasu.vīra*<sup>47</sup>, mais non dans les expressions équivalentes védique et ombrienne. La vache en particulier est à l'honneur : qu'on se rappelle que, dans l'exemple le plus frappant de tripartition que contienne le R̥gVeda, après le *bráhman* (neutre) associé aux pensées pieuses et le *kṣatrá* (neutre) associé aux *nár-* « hommes-guerriers », apparaît en troisième terme, non la *vís* élevant les vaches, mais, l'ordre étant retourné, la vache d'abord, entraînant après elle les *vísah*, en sorte que le principe abstrait de la troisième fonction cède la place d'honneur à son expression concrète, la Vache<sup>48</sup>.

3° Les variétés de *paśu* mentionnées se réduisent aux bovins femelle et mâle, et au cheval (3, 4, 5), rejoignant une théorie qu'il y a des raisons de rattacher à la mythologie déjà indo-iranienne des deux Jumeaux, patrons de la troisième fonction<sup>49</sup>.

4° La fécondité de la femme et l'efficacité mâle du jeune homme (6 et 8) sont mises en rapport avec, conditionnés par, la beauté. Aussi bien dans le cas des Asvin, dieux canoniques du troisième niveau, et de leurs transpositions héroïques, les jumeaux Nakula et Sahadeva, que dans certaines traditions épiques fondées sur le tableau des trois fonctions, la beauté est en effet considérée comme un caractère important, voire le ressort même, de la troisième fonction<sup>50</sup>.

5° Le monteur de char victorieux n'est certainement pas à son rang comme septième terme : on l'attendrait, comme second ou troisième terme, à la place du *rājanya* ou le suivant immédiatement. Sans doute l'état que nous lisons de la liste résulte-t-il d'une retouche faite à une formule antérieure. Il est à noter que le guerrier est appelé ici *ratheṣṭhā* « celui qui se tient sur le char », expression sûrement archaïque, qui a été retenue, on le sait, dans l'Iran (*raθaeštar*) pour désigner techniquement, entre le prêtre et l'éleveur-agriculteur, le guerrier comme type de classe, l'équivalent du *kṣatriya* indien. On comprend d'ailleurs pourquoi, dans une formule du sacrifice du cheval, les « *rājanya* » spécialement en rapport avec le « *rāṣṭra* » ont été explicitement distingués de la masse des guerriers : ce sacrifice est réservé aux rois, et, dans plusieurs épisodes du rituel, les *kṣatriya*, hommes ou femmes, de la famille royale, sont soigneusement séparés, en position supérieure, du commun des *kṣatriya*<sup>51</sup>.

Tous ces traits donnent l'impression d'une grande antiquité<sup>52</sup>. L'énumération prolonge peut-être, en la développant et en la chargeant de compléments propres à

l'Inde, une formule indo-iranienne, dont le schéma se retrouve à Iguvium et soutient aussi, semble-t-il, des formules romaines<sup>53</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Meillet, dans le *Dictionnaire étymologique* de Ernout et Meillet, a proposé : « L'indo-européen avait, pour désigner l'homme mâle, le guerrier, deux mots, l'un qui le désignait purement et simplement, \**wīro-* (lat. *uir*), l'autre qui le désignait en évoquant sa qualité, \**ner-*. » C'est sans doute vrai, mais cette forme de l'opposition (« être pur et simple » ~ « qualité ») n'est qu'une conséquence d'une autre, plus essentielle, qui se laisse aujourd'hui mieux définir dans la perspective des trois fonctions.

<sup>2</sup> Cf. ce que j'ai dit, après A. Bergaigne, de l'opposition de Mitra et de Varuṇa dans le R̥gVeda : *Naissance d'Archanges*, 1945, p. 112-113.

<sup>3</sup> Au singulier, *vīrást* plus souvent appliqué à Indra qu'à tout autre dieu ; les Marut, cortège guerrier d'Indra, sont dits *nārah* et *vīrāḥ*.

<sup>4</sup> Il semble que les strophes 4 et 5 de R̥V, X 80 (à Agni), jouent aussi sur les trois fonctions : il y est question de « la richesse qui a des hommes pour parure (*vīrápeśāḥ* : un des rares neutres en *-āḥ*) », des ṛṣí « sages sacerdotaux » et des « guerriers meurtris dans la bataille » (*náro yāmani bādhītāsāḥ*) ; la distinction de *vīrá* et de *nár* est nette.

<sup>5</sup> E. Benveniste, « Les classes sociales dans la tradition avestique », *Journal Asiatique*, 1932, 2, p. 122 ; cf. *Naissance d'Archanges*, p. 152-153.

<sup>6</sup> *Vāstrya* est le premier élément du nom classificatoire de l'homme de troisième fonction « éleveur-agriculteur », *vāstryō.jṣuyant*.

<sup>7</sup> E. Benveniste, *l. c.*, remarque que, dans une autre Gāthā (*Yasna*, 33, 6), *zaotar* « prêtre sacrificant » est le nom que se donne Zoroastre : c'est donc le prêtre qui se dissimule ici sous *ahmaibyā* « à nous ».

<sup>8</sup> V. en dernier lieu *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 104-105, et ci-dessus, P. 35.

<sup>9</sup> J. Darmesteter, Chr. Bartholomae ont bien souligné ici la valeur fonctionnelle de *nár* et traduisent l'un par « guerrier », l'autre par « Ritter » (au sens de Ritterstand).

<sup>10</sup> C'est la désignation ordinaire du « prêtre » dans les énumérations triparties.

<sup>11</sup> On notera le caractère archaïque de cette spécification de la troisième fonction : la fécondité à l'état pur, et non le principe d'une classe sociale.

<sup>12</sup> Sur cet adjectif, v. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, p. 31, 38 ; XIII, 1964, p. 88, 120, 140 ; XV, 1966, p. 147.

<sup>13</sup> *L'Altiranisches Wörterbuch* de Chr. Bartholomae, sous les mots *naret vīra-*, brouille un peu les faits ; il est aisé de vérifier, sur les textes cités, que *nar* ne s'ajuste pas aux animaux comme *vīra*.

<sup>14</sup> Les résultats de cette analyse peuvent s'accorder avec ceux de F.B.J. Kuiper, « Νόροπι χαλκῷ », dans les *Meddelingen* de l'Académie néerlandaise, Section des Lettres, N.R., 14, 5, 1951, p. 1-27, à condition de restituer la nuance de « deuxième fonction » (et de virilité) dans la base *ner-* « vitalité » proposée par cet auteur. Ils s'accordent avec ceux de H.W. Bailey, « *Analecta Indoscythica* I ; 2 : *nyta-* » dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1953, p. 103-106.

<sup>15</sup> Noter l'adjectif qui qualifie soit *viś* « le clan » (qui sera plus tard le principe de la troisième fonction, le radical même d'où est dérivé *vaiśya*), soit la richesse (fréquemment), soit l'aurore (associé alors à *gómat* « pourvu de bétail ») : *sárvavīra* « pourvu d'hommes bien portants » ; *-vīra* y est nettement de troisième fonction. Les auteurs des hymnes ont joué naturellement sur les deux mots : on trouve l'association *náryo vīrāḥ*, « le *vīrá* qui a les qualités du *nár* » ; VI 23, 4, dit même d'Indra qu'il rend « l'homme héroïque » (*vīrām náryam*), « pourvu d'hommes bien portants » (*sárvavīram*).

<sup>16</sup> Malgré L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XVI, 1967, p. 136.

17 I, 1955, p. 9 ; II, 1956, p. 55-56 ; III, 1957, p. 19, 25-26, 34, 75 ! IV, 1958, p. 46, 60, 85 ; XII, 1964, p. 125 ; XIII, 1964, p. 22, 109, 138 ; XIV, 1965, p. 61, 97 ; XV, 1966, p. 48, 76, 80, 147. Pour *nāra* prêtre, le neuvième livre du R̥gVeda fournit beaucoup d'exemples : 68, 4 ; 72, 2.4.5 ; 75, 3.5 ; 78, 2 ; 80, 4 ; 86, 22 ; 91, 2 ; 99, 8 ; 101, 3...

18 Ont disparu en latin les noms de la « fonction guerrière », du « pouvoir reposant sur la force » : *kṣatrá*, avestique *xšaθra* (alors que *flāmen* répond à *bráhman* et *uīcus* à *viś*) ; du « héros fort » : védique *śūra*, avestique *sūra* (conservé en celtique : irlandais *caur* « héros », gallois *cawr* « géant ») ; du « jeune homme excessif » : véd. *márya*, avest. *mairya* (un rapport avec *marītus* reste incertain et ne conserverait rien de guerrier). Les noms de « l'armée », du « combat », de l'« ennemi » (notamment véd. *śátru* « ennemi » : cf. gaulois *catu-*, irl. *cath*, v.-haut-all. *hadu-* « combat »), de la « victoire », ont disparu ; le verbe essentiel de la fonction guerrière, « tuer » (véd. *kanti*, etc.), a été domestiqué dans *offendo*, *defendo*, *infensus* ; la qualité fondamentale du guerrier védique *iṣirá*, *iṣmín*, *śuṣmín* « furiosus », ne subsiste que dévalorisée dans *ira* (< *\*eisā-*), orientée vers la chicane dans *queror* (< *\*ques-*) ; l'*ójas* védique, l'*aojah* avestique, « force physique », caractéristique de la deuxième fonction, a été promu et purifié dans la première sous les espèces de l'*augur*, de l'*augurium*. Contre-épreuve : toutes les notions guerrières ont reçu à Rome des noms nouveaux, soit indigènes : *miles*, *for (c) tis*, *exercitus*, *legio*, *impetus*, *certamen*, *proelium*, *pugna*, *hostis*, *infestus*, *caedere*, *occidere*, etc. ; soit empruntés : *triumphus*, peut-être *classis* et *dimico* ; *uinco* a des correspondants en celtique et en germanique, non en indo-iranien ; *iubeo* ne rejoint pas directement véd. *yúdh* « combat », *yúdhya* « il combat » (qui se retrouve en celtique : *iud-* dans des noms propres gallois). Ce renouvellement du vocabulaire guerrier s'explique par les considérations de technique militaire développées dans le premier chapitre de mon livre *Horace et les Curiaces*, 1942, et surtout par le patriotisme romain, unitaire et discipliné, substitué à la « morale de classe » du guerrier : cf. L. Gerschel, « Coriolan », dans les *Mélanges Lucien Febvre*, 1953. On notera : 1<sup>o</sup> que le grec, qui ne participe guère aux correspondances indo-iraniennes, italiques, celtiques, au niveau de la première fonction, a des correspondances védiques précises parmi ces mots de la deuxième : ἑρός « furiosus » et οἶμα « élan furieux », ὑσμίνη « combat », κότος « ressentiment », κῦρος « force », μεῖραξ « jeune homme » ; 2<sup>o</sup> que la réforme zoroastrienne, corrigeant, elle aussi, pour d'autres raisons, le particularisme guerrier, a amputé ou dévié le vieux vocabulaire de la fonction guerrière dans un sens qui rejoint l'évolution romaine : p. ex. *Aēšma* « Furor » (cf. védique *iṣmín* « furiosus », épithète élogieuse des guerriers divins) est un archidémon, aussi redouté et déconseillé que l'*īra* chez les philosophes latins ; sur cette correction zoroastrienne de la fonction guerrière, qui est au centre de l'œuvre du prophète, voir ci-dessus, p. 199 et n. 2.

19 Voir, en dernier lieu, *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 30-33.

20 Cf. l'ablatif sg. volsque *co-uehriu*, qui ne peut être autre chose que « curiā » ou « curiō » et suffit à garantir l'étymologie ; *co-* comme dans *contio* < *\*co-uentio-*.

21 P. Kretschmer, *Glotta*, X, 1920, p. 147-157 ; E. Benveniste, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 15-16. Les objections de L. Deubner à l'essentiel de l'interprétation de P. Kretschmer (où l'on pourrait économiser *\*co-uir-io-* en partant de *\*co-uir-iā* 'curia') sont très faibles ; *Quirinus* est à *\*co-uir-io-* ou à l'ensemble des Romains distribués dans les *curiae*, ce que *dominus* est à *domus*.

22 V. ci-dessus, p. 168, n. 2.

23 D'une racine de « troisième fonction », signifiant « croître, pousser librement » : védique *ródhati* « il croît », gotique *liudan* « croître », etc. ; c'est aussi celle du mot grec, italique et vénète signifiant « libre » : ἐλευθερος, lat. *liber*, osq. (gén.) *lúvfreis*, vén. *louzero-*.

24 *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est : « Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Junonis, Moles Martis Nerienemque Martis... »*

25 Bien entendu, pour comprendre *Quirinus*, *quirites*, *Virites* comme des dérivés de *uiro-*, il faut se reporter à une époque préhistorique où, *\*ner-* coexistant avec *uiro-*, ce dernier n'avait encore que ses sens propres (civil, massif, tiers état), laissant à *\*ner-* les valeurs martiales que devait couvrir plus tard *uirtus*. Dans la liste d'Aulu-Gelle, *Quirinus* et *Mars*, et eux seuls, ont deux « puissances » ; *Hōra* est sans doute de la même racine que le

verbe osco-ombrien signifiant « vouloir, désirer » (cf. la Vénus osque, *Herentas*, proprement « Voluptas » – avec la forme de « uoluntas »).

26 Aulu Gelle dit qu'anciennement *Nerio* se déclinait comme *Anio* (gén. – *ēnis*, avec une vieille alternance partout ailleurs éliminée). En dépit de l'affirmation d'Aulu-Gelle, il n'y a pas de raison de considérer le nom comme sabin, ou *seulement* sabin ; *Nero*, surnom des Claudii, est plus sûrement sabin ; lat. *neriosus* « fortis » n'est qu'un mot de glossaire.

27 Les deux « puissances » de Mars dans la liste d'Aulu-Gelle, le pluriel *Moles* et *Nerio*, font peut-être une analyse de la fonction martiale (masse physique, ardeur héroïque) comparable à celle que font dans la mythologie scandinave (poèmes eddiques ; Snorri) les noms des deux fils de *Þórr*, *Magni* et *Móði*, la Force physique (âgé de trois jours, *Magni* était déjà plus fort que son père, que tous les Ases) et l'Ardeur morale personnifiées. V. *La Religion romaine archaïque*, p. 210 et n. 1.

28 \**uiro* ne se rencontre pas dans les textes osques conservés, mais ces débris sont misérables. Le *ner* (nír) qui figure dans *IIIIner-* (cf. lat. *quatuoruirī*) paraît prouver que, comme en védique, le mot désigne aussi des hommes en charge dans le gouvernement, des « hommes qualifiés » par opposition à la masse. Le... *um nerum* de la *Tabula Bantina* est indéterminé (calqué d'un nom de magistrature romaine en *-uirī* ?) mais le sens qui sera proposé ici pour l'ombrien *ner-* lui conviendrait aussi.

29 VI A 29-30, etc.

30 Écrit toujours, d'une manière inexplicée, *ueiro*.

31 En dépit des contestations, *castruo* (et osque gén. *castrons*, abl. *castrid*) me paraît être inséparable de latin *castra* et désigner un terrain délimité (Vetter, *Handbuch*, I, p. 241 : « [aus dem Siedlerland herausgeschnittenen] Ackerlos »). L'explication par « *capita*, individus », moins justifiable pour l'étymologie, ne donne pas ici de sens satisfaisant.

32 E. Benveniste, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 6 et n. 5 et *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VIII, 1935-37. p. 405 ; *ueiro pequo* sont peut-être un double duel archaïque (Wackernagel). M. Mayrhofer, « Zwei indische Miszellen, 1. Zu vedisch *virapśá* », *Indian Linguistics*, Turner Jubilee Vol., I, 1958, p. 31-33 rapproche véd. *vira-pśá* et iran. \**vira-fša* attesté comme *Wrps* en araméen d'Égypte ; cf. du même auteur, *Annali Ist. or. di Napoli*, I, 1959, p. 235, n. 4, et II, 1960, p. 126. Sur une survivance, après les Védas, de l'opposition *vīrá- pasá*, v. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XIV, 1965, p. 61.

33 Voir *Jupiter Mars Quirinus IV*, 1948, p. 162-163 ; *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1949, p. 223-224.

34 VI B 59, etc. Toutes les divinités qui interviennent sont du cercle de Mars, sauf *Tursa Iouia* (VII A 48, 50) – mais cette *Tursa* est par elle-même, son nom l'indique, une « Terreur » comme la *Tursa Martia* (*Latomus*, XX, 1961, p. 253-257). Sur ces divinités et leur caractère guerrier, voir *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 245.

35 Tout le monde est maintenant d'accord (v. E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, I, 1953, p. 391) sur le rapport de *šihitir* à lat. *cingere*, sauf J. Devoto, qui traduit *citis*. Mais la seule objection que fait Devoto, *Tabulae Iguinae*, 1940, p. 282, est qu'il y a dans les Tables un substantif *cringatro-*, *krenkatro-* (*ibid.*, p. 40) désignant le *cinctus* purement vestimentaire (cf. *cinctus Gabinus*, etc.) ; or, ce *cinctus* et le fait de mettre l'épée à la ceinture peuvent fort bien être exprimés à partir de deux racines différentes.

36 Je cite aussi la traduction italienne de 1940, *Le tavole di Gubbio*.

37 *Énéide*, XI 486 : *cingitur ipse furent certatim in praelia Turnus*.

38 *Hispano cingitur gladio*, Tite-Live, VII 10, etc. ; *ense latus cingit*, Ovide, *Fastes*, II 734 ; *inutile ferrum cingitur*, *Énéide*, II 511...

39 Tite-Live, VIII 8, texte capital.

40 Varron, *De la langue latine*, V 89 : *hastati dicti qui primi hastis pugnabant* ; Tite-Live, VIII 8, 5-8 : *prima acies hastati erant ;... haec prima frons in acie florem iuuenum pubescentium ad militiam habebat*.

41 Varron, *loc. cit.* : *principes qui... gladiis* [scil. *pugnabant*] ; Tite-Live, *loc. cit.* : *robustioraetas totidem manipulorum, quibus principibus est nomen, hos sequebantur, scutati omnes, insignibus maxime armis*. Varron donne une mauvaise interprétation du nom des *principes* : « *a principio* » ; plus tard, par un autre faux sens, on prétendra qu'ils formaient le premier rang (Végèce, I 20). Fr. Cornelius, « Cannae, das militärische und

literarische Problem », *Klio, Beiheft XXVI*, 1932, p. 31, n. 6, qui admet d'improbables étymologies pour les noms des autres rangs, traduit bien *principes* : « Haupttruppen ».

42 Sans qu'on soit obligé, bien entendu, de penser que les « iuuenes » et la « robustioraetas » des Ombriens étaient forcément employés sur deux rangs comme dans la légion. Ils pouvaient aussi bien être répartis le long du front de bataille.

43 Les pages qui suivent sont prises à un article de *Latomus*, XX, 1961, p. 259-262.

44 *SatapathaBrāhmaṇa*, XIII 4, I, 2, *sarvam aśvamedhaḥ*, etc. Sur les rapports de l'aśvamedha et de l'Equos October, après F.R. Schroeder, W. Koppers et d'autres auteurs, v. le parallèle détaillé dans *La Religion romaine archaïque*, 1968, p. 217-229.

45 Je reproduis à peu près la traduction de P.-E. Dumont, *L'Aśvamedha*, 1927, p. 65-66 (§ 266-278) : *Śat. Br.*, XIII 1, 9, 1-10. – Pour faciliter l'analyse qui suit, je numérote les vœux de 1 à 12 ; les trois derniers sont réunis dans un même paragraphe du *Śat. Br.* Ce *brāhmaṇa* donne de plus des explications qui, en général, ne font que paraphraser le vœu sans profit (sauf pour le 6<sup>e</sup> et le 8<sup>e</sup> : v. ci-dessous, p. 240, n. 2).

46 Je ne retiens que les principales ; on notera aussi que, au dixième terme, la pluie et son dieu spécialiste Parjanya tiennent la place qu'occupe, à Iguvium, *castruo*, le terrain ; le *frif* ombrien (« fruges ») est aussi plus précis que le védique *ōṣadhayaḥ* (« plantes herbeuses »).

47 Cet ordre rappelle la règle de Pāṇini, qui veut que, dans les composés de ce type, les thèmes en *i* et *u* précèdent les autres.

48 V. ci-dessus, p. 227.

49 S. Wikander, « Nakula et Sahadeva », *Orientalia Suecana*, VI, 1957, p. 66-96 (les Asvin et leurs fils et transposés épiques, les quatrième et cinquième Pāṇḍava), développé dans *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 71, 87-89.

50 Commentaire du *Śat. Br.* (§ 6) au sixième terme (où il est demandé que la femme soit féconde, – *puramdhi*, vieux mot védique) : « Pourquoi cela ? Parce qu'ainsi il donne à la femme la beauté (*rūpa*), et c'est à cause de cela que la jeune femme est belle (*rūpiṇī*) et devient chère (*priyā*, aux hommes) » ; commentaire (§ 8) au huitième : « Pourquoi cela ? C'est qu'en vérité celui qui est dans la fleur de son âge (*prathamavayasin*) est un jeune homme de société (*sabheya* : éloquent et aimable) ; et c'est à cause de cela que celui qui est dans la fleur de son âge devient cher aux femmes (*strīṇām priyaḥ*) ». Sur la beauté et la troisième fonction, v. *RV*, I 34, 6, les Aśvin « maîtres de la beauté », etc. ; cf. les considérations de *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, p. 75, et de *Mythe et Épopée*, I, p. 114, 428-431, 591.

51 Dumont, *L'Aśvamedha*, p. 16-17 (§ 41-42), P. 37 (§ 151), etc.

52 Autre rajeunissement cependant : au premier terme, le *varcas* attribué au *brāhmaṇa* dans l'expression *brahmavarcas* : A. Minard, *Trois Énigmes sur les cent chemins*, II, 1956, p. 156 (§ 379 a).

53 E. Benveniste, « Symbolisme social... », p. 6 et n. 5 ; L. Gerschel, « Varron logicien », *Latomus*, XVII, 1958, p. 67-68.

*Troisième partie*

DIVINITÉS

## Vénus

*La Vénus latine cesse d'être mystérieuse à l'observateur peu après sa naissance, mais sa naissance grammaticale lui paraît à peine moins étrange que celle de la grecque Aphrodite, fille de l'écume. Son nom est en effet l'exemple unique d'un substantif neutre, du type de gen-us, gén. gen-eris, passé au féminin sans autre modification qu'un accusatif Venerem. L'augur et le flamen portent bien, eux aussi, des noms neutres passés à l'animé, au masculin, en gardant un nominatif de forme neutre, mais ils ne désignent que des hommes.*

*Il y a des raisons de penser, comme pour la Herentas équivalente des Osques, que c'est la nécessité de donner un nom national à l'Aphrodite grecque, à la Turan étrusque, qui a suscité cette personnification d'un concept. L'analyse de Her-en (t)-tas est claire : dérivé de la racine osque her- « vouloir », dont les emplois sont à peu près ceux du latin uel- (uelle, uolo), c'est une sorte de uolun (t)-tas qui aurait le sens de uol-up-tas. Mais qu'est-ce proprement que \*uen-us ?*

En 1955, dans la première partie de sa *Religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, M. Robert Schilling a fait faire un pas décisif à l'interprétation du nom de cette déesse. Tenant compte à la fois de *Venus*, de *uenerārī*, de *uenia* « grâce accordée par les dieux », mais aussi de *uenēnum* (\**uenes-no-*) « philtre, poison », il a proposé une solution harmonieuse : l'appellatif *uenus* a dû désigner proprement le charme magique, « cette force mystérieuse que l'homme s'est plu à utiliser dans ses incantations » (sens conservé dans *uenēnum*), puis, au figuré, comme notre mot « charme », le charme féminin ; *uenerārī ut...* a dû signifier d'abord « user d'un charme magique pour obtenir que... » (cf. encore *deueneranda* appliqué par Tibulle, I 5, 14, à de mauvais songes qu'il faut conjurer), puis « user sur une divinité d'un charme religieux », puis « chercher à gagner, à se rendre propice » ; *uenia* enfin, terme proprement pontifical (Servius, *Comm. à l'Énéide*, I 519), exprime la réponse positive de la divinité à l'appel que constitue l'acte de *uenerārī*. Comparant le ressort et la procédure de la *uenerātio* aux *precāiones* fondées sur le « do ut des », telles que sont les prières qui se lisent dans le traité agricole de Caton, au chapitre 141 notamment, M. Schilling a écrit des pages très pénétrantes et très raisonnables sur ces deux aspects, nullement exclusifs, de la piété romaine.

Tout vocable apparenté à la famille vénusienne est absent de ce *carmen*, comme d'ailleurs de toutes les prières recueillies par Caton. Nous y trouvons toujours *precor quaesoque* ou bien *bonas preces precor*, mais jamais *ueneror* ni *ueniam peto*.

Si le caractère laïc de *quaeso* est évident, il n'est pas inutile de souligner le même phénomène pour *precor*. Ce verbe, qui appartient à la racine *prek-*, d'où dérive par ailleurs *posco*, n'implique aucune idée religieuse à l'origine. (Le sanscrit *prāś-*, correspondant du latin *precem*, est un nom juridique). Alors que *ueneror* est réservé au culte divin, de toute antiquité, l'emploi de *precor* appartient encore, dans le théâtre de Plaute, presque exclusivement au domaine profane. Par la suite, l'emploi de *precari* s'est étendu aux demandes adressées aux dieux. Le mot semble avoir conféré à l'exposé de la demande un caractère plus rationnel : l'usage de Caton montre, en tout cas, qu'il convient au style des contrats.

Qu'est-ce à dire ? Tout se passe comme si deux courants idéologiques avaient modelé l'expression des invocations religieuses à Rome : un courant fondé sur *fides* et un courant fondé sur *uenus*. A chacun appartient respectivement un vocabulaire, qui reflète une mentalité spécifique. Ils se différencient par des caractéristiques aisément discernables.

1o La prière, inspirée par l'esprit de *fides*, est strictement conditionnée : elle énonce, de façon expresse, la contrepartie proposée en échange de la demande. La prière vénusienne affecte une allure inconditionnée : elle se préoccupe moins d'établir une correspondance exacte entre l'offrande et la demande.

2o La première se présente sous un aspect juridique : elle engage l'homme et la divinité, comme si les deux parties étaient à égalité devant le contrat. La seconde accuse davantage la subordination religieuse : elle essaie de charmer, de fléchir une puissance supérieure.

3o Le caractère juridique de la première a contribué à lui donner un aspect formaliste : la

correction de l'énoncé prenait une grande importance. La seconde paraît davantage commandée par un ressort intérieur : elle traduit un essai de captation magique, qui devient, avec le progrès religieux, un appel à la grâce divine.

Sans doute, ces deux courants se sont mêlés dans la religion romaine, comme les dieux indigènes se sont mêlés aux dieux étrangers. Si les prières transmises par Caton sont toutes de nature juridique, il n'en est pas de même des formules de la *deutio* et de l'*euocatio*. Nous relevons là de véritables doublets d'expression, qui correspondent à la fusion de deux courants originellement distincts.

En effet, dans les deux prières, le *precor* est renforcé par le *ueneror ueniamque peto* : le *precor* promet une clause juridique qui ne tarde pas à être précisée – à la fin de la formule de l'*euocatio* : « *si ita feceritis, uoueo uobis templa ludosque facturum* » – et à la fin de la formule de la *deutio* : « *sicut uerbis noncupaui, ita pro republica populi Romani Quiritium legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique deuoueo* ».

Mais, le *ueneror ueniamque peto* donne à la prière cet accent irrésistible d'emprise magique et de supplication persuasive.

L'explication de M. Schilling a rencontré des contradictions, auxquelles il a répondu. Elle a été approuvée par Kurt Latte, mais dans des termes tels qu'il est clair que Latte ne l'avait pas comprise. Quant à moi, je rejette avec lui le « *\*uenus-coït* » qu'on a supposé comme sens premier (*Venus* n'est évidemment pris au sens d'« amour », physique ou sentimental, que secondairement, comme *Liber* est pris pour « vin », *Ceres* pour « blé ») ; avec lui, je suis sensible au mécanisme réciproque que forment la *ueneratio* et la *uenia*, et je pense qu'il a justement décrit la nuance de piété et de prière que note *uenerari*. Notre seule divergence, je l'ai déjà écrit<sup>1</sup>, est que, dans le concept originel *\*uenus*, je mets moins de magie et plus de pensée et de sentiment. A vrai dire, j'y mets de moins en moins de magie. Voici comment j'interprète les données.

Comme nom commun, *uenus* ne se rencontre plus que dans une formule allitérante de Plaute (*Stichus*, 277) où le petit esclave Pinacium, apportant à sa maîtresse une nouvelle qui la tirera de peine, se dit à lui-même :

*amoenitates omnium uenerum et uenustatum adfero,*

« J'apporte avec moi les agréments de tous les charmes les plus charmants<sup>2</sup>. »

Il est remarquable que, dans cet emploi, peut-être encore neutre, il ne s'agisse pas du charme féminin, mais de tout ce qui peut, dans la bonne nouvelle, faire plaisir – *bonum, gaudium* (295) – à sa maîtresse (280, *eraeque egenti subueni* « soulage ta maîtresse dans sa détresse ») et aussi rapporter gros au messager (279, *abundat pectus laetitia meum* ; 281, *nunc tibi potestas adipiscendist gloriam laudem decus*, – sans compter les *dona ex auro* et *quadrigas qui uehar* dont il ne tarde pas à rêver, 291).

L'adjectif *uenus tus*, comme d'ailleurs le substantif *uenustas*, repose sûrement sur l'appellatif *uenus* et non sur *Venus* déesse : il n'y a pas d'exemple d'adjectif en *-tus*

tirés d'un nom divin, alors qu'on a *iūstus*, *augustus*, *onustus*, etc. Or ces deux mots, qui n'ont rien de magique, n'ont pas non plus forcément rapport au charme, à la beauté de la femme. Dans *Pseudolus*, 1255-1256, l'esclave de ce nom décrit une magnifique réception :

*Quid opus est me multas agere ambages ? Hoc est homini quamobrem [uitam amet,  
hic omnes uoluptates, in hoc omnes uenustates sunt...*

Mais faut-il prendre tant de détours, pour dire que c'est cela qui fait aimer la vie ? Là sont tous les plaisirs, là sont toutes les délices...

Et la suite donne le catalogue de ces plaisirs et de ces délices : bonnes viandes et raffinements sans doute culinaires (1253), onguents, odeurs, rubans, couronnes (1265).

Le *Miles Gloriosus* (649-651) s'est vanté de toutes sortes de qualités, *uirtutes* (649 ; ce que nous appellerions les bonnes manières). Palestrier, qui l'écoute, renchérit et le vaniteux soldat s'écrie :

*plus dabo quant praedkabo ex me uenustatis tibi...*  
Tu me trouveras plus gracieux que je ne me vanterai de l'être...

à quoi l'autre répond :

*tui quidem edepol mores ad uenustatem uigent.*  
Toutes tes manières, par Pollux, sont faites pour charmer.

A la fête de la déesse Vénus, *uenustissima Venus* (*Poenulus*, 1178-1181), tout charmait les yeux :

*tanta ibi copia uenustatum aderat, in suo quique loco sita munde, arabus, murrinus, omnis odor complebat...*

L'encens, la myrrhe, tous les parfums, avec la décoration, avec la foule des visiteuses (1179-1181), voilà les *uenustates* qui, s'ajoutant, chacune à sa place et en ordre élégant, aux beautés ordinaires du temple, transportaient les esprits d'admiration.

Et ainsi dans bien des cas. Même s'agissant de l'arsenal de la puissance féminine, *uenustus* n'est pas statique. Quand, dans *Truculentus*, 716, une servante exhorte la courtisane sa maîtresse à « vider » son amoureux (*istum exinani*) et lui dit *prome uenustatem amanti tuam, ut gaudeat cum perit* « déploie tous tes charmes à l'usage de ton soupirant, pour qu'il se fasse une joie de se ruiner », cette *uenustas* n'est évidemment pas la « beauté comme telle » de Phronésie, mais le déploiement (*prome*), la mise en œuvre, bien active, de tous ses avantages de femme et de courtisane.

En bref, *uenustus* signifie « charmant », par nature ou par artifice, et *uenustas*, *uenustates* désignent ce qui, par nature ou par artifice, est capable de (ou destiné à) charmer le ou les partenaires (spectateurs, amants...) et par conséquent de les amener à l'état d'âme ou aux conduites qu'on souhaite leur inspirer. Le *uenus* dont dérivent ces mots est donc proprement soit l'effort pour captiver les sens ou orienter la volonté d'autrui, soit plutôt le résultat victorieux de cet effort, la conquête sans violence ; il ne faut pas oublier en effet que souvent les substantifs neutres en \*-os expriment le produit capitalisé d'une action prolongée ou renouvelée : *genus* est « la race » (*gen-* « engendrer »), κλέος est « la gloire » (i.-e. \**klu-* « entendre »), *ójas* est « la force » (\**aug-* « augmenter »)<sup>3</sup>.

On conçoit aisément que deux applications particulières de cette notion aient prospéré : la séduction amoureuse réduisant le partenaire à merci, d'où l'interprétation d'Aphrodite en Vénus ; la prise magique supprimant toute résistance, d'où *uenēnum*. Et c'est bien là le sens qu'on peut attendre *a priori* de la racine \**uen-*, d'après les valeurs de la racine indienne *van-*. En védique, les dérivés sont plus nombreux et les faits plus complexes et certains auteurs posent au moins deux racines homophones. En tout cas, au moyen, le verbe, très abondamment employé, signifie « gagner », mais, dit Louis Renou, « de préférence pacifiquement, par contraste avec *san-* 'gagner' (par la force), racine formant avec *van-* une Reimwortbildung parfaite »<sup>4</sup>.

La formation de *uenerārī* s'explique aisément à partir de ce sens : l'homme qui *ueneratur deos* applique aux dieux le *uenus*, fait effort pour les gagner, les orienter vers son désir, et cela soit plus gentiment, plus familièrement, soit plus respectueusement qu'il ne fait dans les prières-marché du type « do ut des ». Au fond, toute révérence gardée, il n'agit pas autrement envers les dieux que ne fait la maquerelle Cléérète de l'*Asinaria* (223-224) quand elle définit ainsi la recette qui gagnera de bons clients à ses filles :

*bene salutando consuescunt compellando blanditer  
osculando, oratione uinnula uenustula.*

On les apprivoise avec des bonjours aimables, des paroles caressantes, avec des baisers, des propos bien mignons et bien tendres.

*L'oratio uenustula*, paroles pleines de petites séductions, couronne ainsi toute la technique de la *captatio*, où les moyens, depuis le salut accueillant jusqu'au gazouillis prometteur, sont de plus en plus intimes et pressants.

Avec les dieux de leur entourage ordinaire, ou avec ce qu'ils traitent comme des dieux, les personnages de Plaute procèdent de même, économisant seulement l'étape des baisers et transposant sur un autre registre, en *ueneratio*, *l'oratio uenustula*. Dans

les *Bacchides* (172-176), l'esclave Chrysale, rentrant chez son maître après deux ans d'absence, s'adresse d'abord à l'*erilis patria*, au pays de son maître, puis au dieu d'à côté :

saluto te, uicine Apollo, qui aedibus  
propinquus nostris accolis, ueneroque te  
ne Nicobulum me sinas nostrum senem  
prius conuenire quam sodalem uiderim  
Mnesilochi Pistoclerum, quem ad epistulam  
Mnesilochus misit super amica Bacchide...

Je te salue aussi, Apollon notre voisin, qui demeures tout proche de notre logis ! Écoute ma prière et ne permets pas que le vieux de chez nous, Nicobule, me rencontre avant que j'aie vu l'ami de Mnésiloque, Pistoclère : Mnésiloque lui écrit à propos de sa maîtresse Bacchide...

Prière, on le notera, sans contrepartie, sans « achat ».

Le rapport de *uenērārī*, et donc de *uenus* ainsi compris, à *uenia* « faveur obtenue d'un dieu » est clair. Dans sa bonne réponse aux étymologistes qui veulent séparer les deux mots, M. Schilling a rappelé le mécanisme parallèle de *genus*, *generāre*, *Genius*, et l'interprétation que j'ai donnée en 1966 du *Genius* rend l'analogie particulièrement instructive. En face de *genus* qui est, assez abstraitement, « la race » et de *generāre* « engendrer », *Genius* est la personnification au masculin de « ce qui est engendré une fois », une sorte d'entité qui se présente suivant les circonstances comme la nature, le double, l'ange gardien de l'individu (cf. *ingenium*<sup>2</sup>). On peut de même rapprocher le rapport de *\*modus* (thème neutre en *s* attesté par l'adjectif *modes-tus*) « mesure » en général, d'où *moderāre*, *moderārī* « imposer mesure, modérer », avec *modius* « mesure réalisée, résultat et par conséquent moyen d'une mensuration rigoureuse : boisseau, valant seize setiers ». De même encore, mais avec une racine intransitive, un thème en *s* masculin et un verbe radical, on peut rapprocher le rapport de *furor* « état de fureur, de folie » (*furere* « être furieux, fou ») avec *Furiae*, *furia*, fureur objectivée, réalisée dans un personnage. *Venerārī*, comme dit bien M. Schilling, c'est solliciter un dieu avec une certaine technique (le *\*uenus*) ; *uenia*, c'est cette sollicitation satisfaite, son objet obtenu, le bienfait (secondairement le pardon) du dieu.

Avec les dieux moins proches, dans des circonstances plus solennelles, *salutatio* et toutes les mignardises disparaissent et la familiarité fait place à un confiant respect. Littérairement, c'est une *ueneratio* toute nue, adressée aux six couples de divinités patronnes de l'agriculture, *agricolarum duces*, qui ouvre le *De re rustica* de Varron (*inuocabo* ; puis *adueneror* ; puis *precor* ; enfin *iis deis ad uenerationem aduocatis*). Retraçant l'épopée de la prise de Véies, Tite-Live note plusieurs initiatives de Camille. Ce sont d'abord des pactes, des marchés avec les dieux : partant pour

prendre son commandement, le dictateur « fit vœu (*uouit*) par sénatus-consulte de donner de Grands Jeux après la conquête de Véies, de restaurer et de consacrer le temple de Mater Matuta, déjà consacré auparavant par le roi Servius Tullius » (V 18, 6) ; puis, au moment de l'attaque décisive, c'est la dîme du butin qu'il voue (*uouit*) à Apollon et, avec la promesse d'un temple magnifique à Rome, il prie (*precor*) Junon Reine, protectrice de la ville, de suivre les vainqueurs (21, 2), et les deux démarches sont résumées sous l'expression banale, *haec precatus* (21, 4). Au contraire, après la victoire, devant l'abondance du butin, il fait une prière (*dicitur manus ad caelum tollens precatus esse*) ; il demande que, « si sa fortune et celle du peuple romain paraissent excessives à quelqu'un des dieux et des hommes, il soit permis de *lenire*, d'adoucir, de désarmer cette jalousie, privément pour lui et publiquement pour le peuple romain, par un dommage aussi petit que possible » (21, 15). Cette fois, la démarche, la *precatio* du dictateur sont résumées par le mot *ueneratio* : *conuertentem se [vers la droite] inter hanc uenerationem traditur memoriae prolapsus cecidisse* (21, 16). On voit la différence : dans le genre très vaste des *preces*, la *ueneratio* est une pure prière (« supplication », traduit bien M.G. Baillet), sans « do ut des » et indiquant simplement la chose désirée, une sorte d'interpellation confiante dans laquelle l'homme espère toucher la divinité par cette confiance même et gagner sentimentalement sa grâce, sa *uenia*.

---

<sup>1</sup> *La Religion romaine archaïque*, p. 409, n. 1.

<sup>2</sup> Je reproduis, pour Plaute, la traduction de A. Ernout, dans son édition de la Collection Guillaume Budé.

<sup>3</sup> V. ci-dessus, p. 94, à propos de véd. *ójas*.

<sup>4</sup> *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, p. 24 ; du même auteur aussi, la brève notice sur cette racine dans *Journal Asiatique*, CCXXXI, 1939, p. 181. Il n'est malheureusement pas possible d'utiliser ici la forme superposable à *uenus*, le substantif neutre *vānas*. Il est employé à l'état libre une fois seulement dans le RgVeda et, comme second terme de composé, dans les adjectifs *gírvanas* (fréquent ; épithète d'Indra) et *yajñá-vanas* (rare). Mais les indianistes proposent de ce mot des traductions trop divergentes pour qu'on puisse rien fonder sur lui. Encore moins sur l'adjectif *vānanvat*.

<sup>5</sup> *La Religion romaine archaïque*, p. 350-357.

## *Carna*

*Plus gravement encore que les grands dieux – je pense au « Mars agraire », à Juppiter « concentration de sky-mana » – les divinités mineures de Rome, mal défendues par leurs dossiers trop courts, ont pâti depuis cinquante ans du dérèglement où le carrousel des théories a conduit les esprits. Au lieu d'étudier humblement les données, en y cherchant, en y respectant les détails singuliers et irréductibles, trop d'exégètes n'ont eu d'autre souci que de ramener les figures divines ou leurs cultes à des types connus, souvent eux-mêmes artificiellement fabriqués. La « déesse mère », la « grande déesse » ont ainsi absorbé quantité de déesses tout autrement orientées. Ainsi encore, l'année romaine ayant plusieurs fois changé de seuil, plus d'une cérémonie, en toute saison, a été interprétée comme une ouverture ou une fermeture du temps. Ainsi encore, le printemps et le début de l'été se définissant objectivement par le renouveau de la nature, plus d'un rituel original a reçu d'office l'étiquette « offrande des prémices ». Parallèlement, on a souvent cru venir à bout d'une figure divine récalcitrante en la déclarant soit « doublet », soit « numen particulier » d'une autre qui paraissait plus claire : Junon, par exemple, s'est trouvée chargée de plusieurs « numina » dont elle n'a que faire.*

*En conséquence, la tâche actuelle de quiconque étudie la religion romaine est double : d'abord, ce qu'il faut bien appeler un nettoyage ; puis une étude directe et libre, sans préjugé ni théorie, des témoignages, et principalement des témoignages discursifs. Mater Matuta, Angerona, Feronia<sup>1</sup>, plusieurs autres ont ainsi recouvré leur personnalité et leur autonomie. Je reproduis ici, avec peu de changements, des études de 1960 et de 1961<sup>2</sup> consacrées à une déesse qu'on avait obscurcie à plaisir, Carna.*

---

<sup>1</sup> V. en dernier lieu, avec bibliographie, *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 66-69, 329-333, 402-409.

<sup>2</sup> *Revue des Études Latines*, XXXVIII, 1960, p. 87-98, et XXXIX, 1961, p. 87-91 ; résumé dans *La Religion romaine archaïque*, p. 377-379.

Entre autres cérémonies, les Calendes de juin hébergeaient la fête de Carna. Comme de toutes les vieilles divinités romaines à compétence limitée, le dossier de celle-ci est vite parcouru : il ne contient que deux textes importants.

Au chapitre 12 du premier livre des Saturnales, après avoir examiné l'origine du nom du mois de juin, Macrobe en vient à Carna par le détour de Junius Brutus, père de la liberté.

31 : Quelques-uns ont pensé que le mois de juin a été ainsi nommé d'après Junius Brutus, le premier consul de Rome, parce que, Tarquin ayant été chassé en ce mois, aux Calendes de juin, Brutus aurait sacrifié à Carna sur le mont Caelius en accomplissement d'un vœu. – 32 : On croit que Carna préside aux organes vitaux de l'homme. C'est à elle, en conséquence, qu'on demande de conserver en bon état le foie, le cœur et généralement les viscères qui sont dans le corps<sup>1</sup>, et, comme c'est grâce à son cœur et à la dissimulation qui le faisait passer pour « brutus » qu'il avait réussi à changer le mauvais régime de gouvernement, c'est aussi à cette déesse, patronne des organes vitaux, qu'il consacra un temple. – 33 : On offre en sacrifice à Carna de la purée de fève 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<sup>2</sup> ».

Au sixième livre des Fastes, Ovide parle plus longuement de Carna, mais tout ce qu'il dit n'est pas utile. Il mêle visiblement deux représentations : une Carna, dont l'office est bien celui que signale aussi Macrobe, et, à la faveur d'une étymologie populaire, une déesse, réelle ou supposée, des *cardines*, des gonds des portes. Il aggrave même la confusion en faisant intervenir, en imaginant sans doute, un troisième nom de consonance grecque, une « nymphe » Cranê<sup>3</sup>. A l'étymologie par *cardines* appartiennent sûrement les vers 101-130. où « Cranê », poursuivie et possédée par Janus, dieu des portes, reçoit, comme indemnité, l'administration des gonds : *ius pro concubitu nostro tibi cardinis esto*. Dans la légende qui est ensuite rapportée (vers 131-168), quelques traits relatifs aux portes, au seuil – mais nullement aux gonds – ont été parfois compris comme se rapportant aussi à cette spécialiste ; en tout cas l'essentiel, après le vers 131, est bien de Carna.

Alors que Proca, le futur roi d'Albe, n'était qu'un petit enfant de cinq jours, les *striges*, dévoratrices de *viscera* (vers 137), firent de lui leur proie :

Leurs langues avides épuisent sa tendre poitrine et l'enfant gémit, implore du secours. Terrifiée par ses cris, la nourrice accourt et trouve son nourrisson les joues déchirées par des griffes d'acier. Que faire ? Son visage avait la couleur des feuilles attardées que flétrit le retour de l'hiver...

La nourrice court vers « Cranê », qui la rassure et promet aux parents désolés de guérir elle-même l'enfant :

Aussitôt, à trois reprises, elle touche les montants des portes avec une branche d'arbousier ; trois fois, de cette branche d'arbousier, elle touche le seuil. A l'entrée de la maison, elle répand une eau médicinale et, tenant à la main les entrailles sanglantes d'une truie de deux mois, « Épargnez, dit-elle, oiseaux de la nuit, les entrailles de cet enfant : jeune aussi, une autre victime remplace cette jeune victime ; prenez, je vous le demande, cœur pour cœur, fibre pour fibre : nous vous donnons cette vie pour en sauver une plus précieuse. » Après cette offrande, elle expose en plein air les entrailles découpées, défendant aux assistants d'y porter leurs regards. Puis, près de la petite fenêtre qui éclairait la chambre, elle dépose le rameau *Janalis* d'aubépine. On assure que, de ce moment, les oiseaux respectèrent le berceau et que l'enfant retrouva ses fraîches couleurs.

Dans une troisième partie enfin (169-182), Ovide, avec sa précision ordinaire, parle du rituel :

Tu me demandes pourquoi, à ces calendes, nous nous régaloons de lard gras et pourquoi l'on fait un mélange bouillant de froment et de fève ? Carna est une antique déesse, elle continue à manger ses aliments d'autrefois et dédaigne les plats exotiques [tels que les somptueux poissons, les huîtres, le francolin, la grue, la chair du paon]... C'est le porc qu'on appréciait, c'est d'un porc égorgé que l'on marquait les jours de fête, ainsi que de la fève et du froment dur que produisait la terre. Quiconque, aux sixièmes calendes, mange cette mixture est à l'abri, affirme-t-on, du mal d'entrailles<sup>4</sup>.

De ces textes se dégage un signalement cohérent. Le contenu et l'intention de la fête annuelle sont clairs : les nourritures archaïques et substantielles que sont le lard et la purée de fèves (ou de fèves et de froment), associées dans l'offrande et dans la consommation rituelles, sont certainement considérées en tant qu'elles entretiennent (Macr. : *salua conseruet*) et développent les forces physiques (Macr. : *quod his maxime rebus vires corporis roborentur*) et cela en s'incorporant aux organes internes essentiels (Macr. : *uitalibus humanis*) ; de plus, cette consommation rituelle du premier juin préserve les mêmes organes de tout mal (Ov., 182 : *huic laedi uiscera posse negant*). A ces gestes significatifs, que nous avons la bonne fortune de connaître, Ovide joint l'histoire d'un bébé que ces suceuses de suc vital que sont les Striges ont « vidé de sa substance » et privé de ses belles couleurs (Ov., 149-150 : *color oris erat qui frondibus olim | esse solet seris, quas noua laesit hiems*) et que Cranê-Carna, par une série de pratiques protectrices (victime substituée dans ses *exta*, son *cor*, ses *fibrae* ; obstruction magique des portes de la maison et de la fenêtre de la chambre du malade), guérit de ce dépérissement, lui rendant ses belles couleurs (Ov., 168 : *et rediit puero, qui fuit ante, color*) ; le rituel apotropaïque que décrit ce récit et dont l'institution est attribuée à Cranê-Carna elle-même n'est évidemment pas celui de la fête de juin ; il est médical et occasionnel, non périodique, et doit donc avoir été appliqué dans les cas de consommation ; on peut penser que la patronne du rite annuel y était associée en tant qu'elle s'intéressait généralement à ce qu'attaquait ce mal, aux *uiscera*.

Carna a donc pour office d'assurer, à partir de la nourriture consommée, et de protéger contre les « phtisies », la constante élaboration des *uitalia*, des organes vitaux du corps ; elle préside à ce que nous appelons l'« assimilation » des aliments, avec ce qui est la marque extérieure d'une bonne assimilation : un teint vigoureux, ce que nous appelons une belle « carnation ». Ainsi s'explique au mieux l'inscription du *C.I.L.*, III, 3893, où l'on a voulu, en l'isolant des autres documents, trouver une raison de faire de Carna une déesse infernale et des Carnaria une fête des morts. A Emona, en Pannonie, un homme lègue un capital à un *collegium fabrum* et prescrit testamentairement *uti rosas Carnar (iis)<sup>5</sup> ducant*. N'est-ce pas simplement que ce mort, attaché à la vie, souhaitait que chaque année, à la fête de la déesse des *uitalia*, la fleur colorée, la fleur à laquelle se compare le plus volontiers la carnation des joues bien vivantes, fût présentée à son ombre, en rappel poétique de ses belles années ou même avec l'espérance de quelque réanimation dans le sombre séjour ?

Cette explication simple, trop simple sans doute, et qui n'est que la somme raisonnée des indications des divers textes, n'a pas été généralement admise, et H. Peter, l'éditeur d'Ovide, fait figure de naïf pour avoir défini Carna comme « die Göttin, die das Fleisch (*caro*) gesund<sup>6</sup> erhält, wie Ossipago die Knochen kräftigt ».

Et pourtant le nom ne permet pas d'autre interprétation : *Carna* est à *caro-carnis* ce que *Flora* est à *flos-floris* : ni dans un cas ni dans l'autre il ne s'agit d'une étymologie populaire, mais bien d'une formation onomastique usuelle dans la théologie. Le recours à l'inconnue étrusque, parfois proposé, n'est ici, comme souvent, qu'un moyen commode de rejeter ce qu'on ne veut pas admettre<sup>7</sup>. Quant à la dérivation à partir de *cardocardinis* (que « *Cardea* » soit authentique ou non<sup>8</sup>), elle n'a pas plus de valeur que le rapport, retenu aussi par Ovide, entre une autre déesse, *Carmenta*, et le nom d'un type de voiture, *carpentum*<sup>9</sup> : elle n'est qu'un de ces jeux de mots que les anciens étaient plus excusables que les modernes de prendre au sérieux. C'est elle sans doute qui est responsable de la liaison que le poète établit, par un mythe évidemment littéraire, entre Cranê-Carna et Janus, alors que rien, ni dans la fête annuelle ni dans le rituel apotropaïque, ne contient aucune allusion aux gonds.

Pour rendre quelque intérêt à ce premier développement d'Ovide, on a fait valoir que, dans le second, dans l'histoire de Proca sauvé, à défaut des gonds, les montants de la porte, le seuil et la fenêtre sont le lieu de gestes et de précautions, et l'on a conclu que Carna était du moins une déesse des accès de la maison<sup>10</sup>. C'est solliciter le texte : Carna enseigne un ensemble de pratiques apotropaïques destinées les unes à désintéresser les démons ennemis des *uiscera*, les autres à leur fermer la maison et

la chambre du malade ; mais il est clair que ce sont les *uiscera*, non les lieux d'accès en tant que tels, qui préoccupent la déesse, et rien ne permet de penser que, dans d'autres cas, contre d'autres ennemis visibles ou invisibles, contre les voleurs ou la peste par exemple, Carna ait aussi monté la garde aux portes et aux fenêtres. Encore moins a-t-on le droit de faire d'elle une protectrice générale de la maison, ou de la famille.

Du fait que les calendes de juin, outre les Carnaria, logent aussi un culte de Junon, sous le vocable de Moneta, d'autres auteurs ont déduit que Carna n'était qu'une forme, une spécification de Junon. C'est certainement mal raisonner. Il n'est pas sans exemple, dans le ferial romain comme dans bien d'autres, qu'une même journée voie célébrer des cultes indépendants les uns des autres, et ce voisinage temporel, sans autre argument<sup>11</sup>, ne suffit pas à établir identité ni même parenté : tout ce qu'il donne à penser est que ces divers cultes ont en commun, soit entre eux, soit simplement avec le jour qui les réunit, quelque facteur, peut-être très limité, qu'il s'agit de découvrir. Or les autres arguments qu'on a avancés ici sont illusoires ; la lune, par exemple, dont R. Pettazzoni a fait un lien entre les deux déesses<sup>12</sup>, est évidemment absente, sauf imagination et parti pris lunaire, de l'état civil de Carna.

D'autres enfin, comme il a été dit plus haut, ont enrégimenté Carna, sur la foi de *C.I.L.*, III, 3893, dans la troupe accueillante des Unterwelt- und Totengötter : les roses étant « eine bekannte Gattung von Totenopfern », si le mort dont nous lisons les dernières volontés demande des bouquets de roses aux Carnaria – « so schwindet jeder Zweifel an der Zugehörigkeit der Göttin Carna zu diesem Kreise<sup>13</sup> ». Bien que signée du grand nom de G. Wissowa, la faute de raisonnement n'en est pas moins une faute<sup>14</sup> : que les Rosalia, que parfois, que souvent les offrandes de roses aient une destination funèbre ne permet pas de dire qu'il en est ainsi dans tous les cas ; de nos jours encore, la reine des fleurs n'orne-t-elle pas les tables ou les boudoirs comme les tombes<sup>15</sup> ? Compte tenu des autres caractères de Carna, une autre interprétation, plus émouvante, on l'a vu, se laisse proposer sans violence pour le souhait de l'Ombre d'Emona.

Dans la perspective où elle nous est apparue, les seuls traits de Carna qui requièrent encore une explication sont la localisation de sa fête aux calendes de juin et la dévotion que, suivant la légende, lui portait Junius Brutus. Nous les retrouverons tout à l'heure, après notre habituel détour par l'Inde védique, qui les éclaircira en harmonie avec tous les autres.

Si tant d'historiens de la religion romaine ont refusé, pour lui substituer leurs libres constructions, le signalement que les textes donnent de la déesse, c'est sans

doute parce qu'une telle figure divine ne leur paraissait pas plausible. Peut-être l'accepteraient-ils s'il s'agissait d'une évanescence déesse d'indigitation, comme cette Ossipago, faiseuse d'os, dont Arnobe a sauvé le nom. Mais Carna est une déesse autonome, une antique déesse, gratifiée d'une fête aux calendes de juin et d'un sanctuaire sur le Caelius<sup>16</sup>. Comment penser que le processus de transformation du lard et de la purée en « chair », en *uitalia* et en *uires*, ait pu produire une telle personne divine, un tel culte, auquel la Grèce ne présente rien de comparable ? Comme naguère pour Matuta l'Aurore, comme pour Angerona, déesse activement silencieuse des *angusti dies* de l'année, comme pour la Fortuna de Préneste, énigmatiquement fille et mère de Juppiter, comme enfin pour la « dissolution » personnifiée en Lua<sup>17</sup>, il nous suffira de consulter ces autres frères, toujours oubliés et pourtant religieusement si proches, des premiers Romains que sont les Indiens védiques, pour voir se légitimer l'image que les textes ont dessinée de Carna.

Le R̥gVeda contient en effet un hymne fondé sur la même conception du même fait physiologique. Simplement, l'entité divine chargée de présider et de pourvoir à l'incorporation, à l'assimilation des aliments est tirée de l'autre aspect de l'opération : à Rome, Carna reçoit son nom des *carnes* qui sont l'aboutissement souhaité du processus nutritif ; dans l'Inde, ce qui est divinisé, c'est le terme initial, c'est la Nourriture, mais la Nourriture en tant que profitable, dans son devenir, dans la prévision et le souhait de sa transmutation finale en chair et en force. Cette nuance est bien exprimée dans le mot même qui, entre plusieurs, a été choisi pour désigner ici l'aliment : non pas *ánna* par exemple, mais l'expressif – et ancien – *pítú*. Ce substantif présente le suffixe *-tu* qui, par opposition au suffixe objectif *-ti*, ainsi que l'a montré M. Benveniste, « caractérise toujours la notion comme destination, but, éventualité » et dénote souvent « une valeur d'aptitude »<sup>18</sup>. *Pítú* n'est ni l'acte de manger ni même, étant donné le sens de sa racine, ce qu'on mange<sup>19</sup>, mais ce qui nourrit, au sens fort du mot, ce qui « donne de la substance » (cf., de la même racine, russe *pitat'* « nourrir », *pitatel'nost'* « valeur nutritive »)<sup>20</sup>. C'est donc à *Pítú* personnifié qu'est adressé l'hymne 187 du premier livre du R̥gVeda, dont voici une traduction littérale<sup>21</sup> :

1. Que je célèbre à présent Pitu, soutien de la grandeur (et) vigueur (*táviṣīm*) (lui-même), par la force (*ójasā*) de qui Trita a mis V̥tra en pièces !
2. Savoureux Pitu, doux Pitu, nous t'avons choisi, sois notre auxiliaire !
3. Viens à nous, Pitu, propice avec des secours propices, apportant le plaisir, ami sans malveillance, très aimable, sans duplicité !

4. Tes sucs (*rāsāḥ*), ô Pitu, sont étendus à travers les espaces, prenant appui dans le ciel, comme les Vents.
5. Ces (hommes) qui te donnent (?), ceux-là, ô Pitu très savoureux, dégustateurs de (tes) sucs, s'avancent comme des (animaux) à l'encolure puissante (*tuvigṛīvā iverate*),
6. C'est en toi qu'est posé l'esprit (= le désir ?) des grands dieux. De l'agréable a été fait par (ten) signe : avec ton aide, il (= Indra, ou Trita : cf. st. 1) a tué le Serpent !
7. Quand, là-bas, ô Pitu, est venue la lueur des montagnes (= l'aube), c'est alors (à l'aube ?), doux Pitu, que tu dois venir ici, pour que nous te mangions.
8. Quand nous consommons la crème (?) des eaux, des plantes, – ô ami du Vent, deviens pour nous du gras<sup>22</sup> !
9. Quand nous goûtons de toi, ô Soma, mêlé de lait, mêlé d'orge, – ô ami du Vent, deviens pour nous du gras !
10. O plante, deviens gruau, graisse, (graisse des) reins (?), ...?... – ô ami du Vent, deviens pour nous du gras<sup>23</sup> !
11. Nous t'avons, ô Pitu, rendu savoureux par nos paroles, comme les vaches (par le lait rendent savoureuses) les libations, – toi, pour les dieux, compagnon de banquet, toi, pour nous, compagnon de banquet !

Les obscurités de l'hymne ne sont ni dans son intention, ni dans la plupart de ses expressions, mais dans quelques ἄπαξ λεγόμενα dont la valeur précise serait bien intéressante pour notre propos. Ce qui se comprend suffit cependant. Soulignons quelques points importants.

Les commentateurs anciens et modernes ont noté avec raison que le nom de Pitu couvre ici toute l'alimentation, la boisson autant que la nourriture solide, et que plusieurs strophes (7, 8, 9) semblent se rapporter à la boisson par excellence, au soma, en tant, lui aussi, qu'il est nourrissant. L'hymne est en partie un éloge de l'Aliment, à la fois dans ses qualités et agréments sensibles (saveur...) et dans son rôle cosmique : « ami du Vent » – par allusion sans doute au souffle, agent de l'autre grande fonction vitale – il est, comme lui (strophe 4) « répandu à travers les espaces » et « prend appui sur le ciel<sup>24</sup> ». Mais l'éloge n'est pas désintéressé ni purement spéculatif. Plusieurs strophes expriment bien le service que le poète espère de ce « dieu » : en 1, 5, et 6, l'Aliment est considéré comme contenant et

transmettant la vigueur physique, et cela principalement pour l'exploit guerrier. Dès la première strophe, il est qualifié non seulement de « soutien du grand », mais, hardiment, de « force physique, *táviṣī*<sup>25</sup> », et c'est par son *ójas* – terme essentiellement de « deuxième fonction » – c'est par le « plein de forces<sup>26</sup> » procuré par l'Aliment, que Trita a accompli l'exploit type, l'exploit mythique qui est comme le prototype de tous les exploits guerriers, et qui est aussi attribué à Indra : la victoire sur Vṛtra<sup>27</sup>. C'est encore de cet exploit, sans précision quant à l'agent, dieu ou héros, qu'il est fait mention dans les derniers mots de la strophe 6 : « par ton aide, il a tué le Serpent ». Et la strophe 5, de construction et de sens incertains dans son début, est du moins claire dans sa fin : ceux qui absorbent « les sucs » de l'Aliment « s'avancent, comme des (animaux) à l'encolure puissante ».

L'orientation spéciale, guerrière, du bienfait de Pitu, de « l'aliment assimilé », éclaire sans doute la dévotion que la tradition prête à Junius Brutus envers la déesse romaine homologue. Dans cette naissance de la République, dans cette première épreuve de la liberté, Brutus est distinctivement le « héros de deuxième fonction », le militaire pur. Le duel furieux où lui et son adversaire Arruns, fils de Tarquin, succombent cloués l'un à l'autre par leurs deux lances,

... termine, dans une scène digne de l'épopée irlandaise et tout animée par l'honneur et par la fureur, une carrière vraiment guerrière : car, d'un bout à l'autre de sa vie, d'abord sous le roi, puis pendant la révolte, Brutus a été constamment l'officier type. Sous le roi, dit Tite-Live (I 59, 7), il était *tribunus Celerum*, c'est-à-dire le plus haut gradé de l'armée, et, après la mort de Lucrece, il prit, dans la conjuration, le rôle militaire (*ibid.*, 6 : *ceteri armati duce Bruto Romam profecti*). De même, suivant Denys d'Halicarnasse (IV 75-76 ; cf. 84), il était chef des *Celeres*, et quand, tenant le poignard dont Lucrece s'était frappée, il jura de chasser les tyrans, il le fit « par Mars et les autres dieux<sup>28</sup> », et non par Juppiter (IV, 70).

Si, comme Pitu, Carna avait entre autres tâches de charpenter des corps vigoureux pour la bataille, de donner aux combattants les *uires*, moyen de la victoire – Rome mettant l'accent sur les *uiscera*, l'Inde sur les muscles<sup>29</sup> (cf. « l'encolure », *grīvā*, à la strophe 5) –, on conçoit que Brutus, *tribunus Celerum*, guerrier et chef de guerriers, ait été considéré comme particulièrement attentif à Carna. Nous ne pouvons bien entendu savoir si le gentilice même de Brutus, *Junius*, a fait d'abord allusion à la « jeunesse guerrière » de la Rome archaïque, à laquelle le mois de juin peut-être et probablement *Juno*<sup>30</sup> doivent leurs vocables. Mais le caractère que la légende prête à ce personnage est assez net et constant pour expliquer, entre Carna et lui, le même rapport que l'hymne védique met en valeur dès sa première strophe entre Pitu et le combattant victorieux, protégé d'Indra.

Un second point remarquable de l'hymne est le refrain qui termine les strophes 8, 9 et 10, et que commente bien, à côté de l'hapax *udārathī*, le corps même de la strophe 8. Si Karl Geldner paraît trop préciser en traduisant *pīvaḥ* par « Speck, lard », l'association du « gruau » et de la « graisse » comme étalons des aliments concrets que l'Aliment-dieu (ou sa spécification majeure, le soma) est prié de « devenir », mérite l'attention<sup>31</sup>. Elle s'explique sans doute par les mêmes considérations qui font que le rituel de Carna résume l'alimentation idéale dans la *puls fabacia* et le *laridum* (Macrobe, 33), dans les *pinguia larda* (de porc) et la mixture de *far* et de *faba* (Ovide, vers 160-170) : *quod his maxime rebus uires corporis roborentur*. Il y a quinze ans, M. Benveniste a donné des raisons d'admettre une « doctrine médicale » déjà indo-européenne<sup>32</sup> ; il est possible que nous touchions ici un morceau de « doctrine alimentaire ».

L'hymne contient un troisième détail, dont l'interprétation est probable, sinon certaine, et qui aide à comprendre le dernier petit mystère de Carna : la fixation de sa fête un jour de calendes. Il semble bien, en effet, que la strophe 7 donne une indication sur l'utilisation rituelle de l'hymne : il accompagnait sans doute à l'aube, au début donc de la journée, la première consommation ou préparation de nourriture<sup>33</sup>, et il se peut que les hommes, *nāraḥ*, qualifiés de *pitubhāṇaḥ* dans un hymne à l'Aurore soient, par ce mot, présentés dans l'accomplissement de ce rite<sup>34</sup>. On conçoit sans peine ce souci d'honorer le dieu Aliment au commencement d'une division naturelle du temps que scanderont ensuite les repas réguliers. Or la même convenance peut avoir fait placer les Carnaria, rite non pas quotidien, mais annuel<sup>35</sup>, à des calendes, puisque ce sont les calendes qui appellent normalement sur elles tout ce qui est senti comme début ou souhaité comme heureux début<sup>36</sup>. Et si les calendes de juin, *calendae fabariae*, ont été choisies, c'est sans doute, comme on l'a proposé, parce que les fèves, élément essentiel du rituel, commencent à se récolter à ce moment de l'année<sup>37</sup>.

Les concordances qui viennent d'être signalées peuvent être comprises généreusement ou chichement : ou bien on estimera qu'elles comportent assez de détails singuliers pour rendre probable que Carna et Pitu, patronnant l'une les *uitalia* entretenus par l'aliment assimilé, l'autre l'aliment en vue du processus de l'assimilation, prolongent une même personnification déjà indo-européenne<sup>38</sup> ; ou bien on se bornera à constater l'identité des « doctrines alimentaires » sous-jacentes, admettant que, de part et d'autre, la personnification s'est faite indépendamment. Dans les deux cas, l'analogie védique tire de l'isolement, et par suite authentifie le « type Carna », tel qu'il se dégage de l'humble lecture des faits.

Les analyses qui précèdent suffisent à réfuter la plupart des interprétations que les récents manuels ont présentées de Carna. Je me borne à reproduire les trois premières, sans discussion : on verra immédiatement que, sur la conception des faits religieux comme sur les conditions de la preuve, sur les droits de l'historien comme sur les devoirs du philologue, je suis en complet désaccord avec leurs auteurs. Au contraire celle de Kurt Latte appelle quelques nouvelles précisions.

1<sup>o</sup> A. Grenier, *La religion romaine*, dans *Mana*, 2,III, 1948, p. 115-116 : « Ce jour-là [= le premier juin] est aussi la fête d'une divinité, *Carna*, qui ne semble qu'une identification particulière du *numen* de Junon. Carna est la divinité des gonds et la gardienne de la porte de la maison familiale ; à ce titre, on en fait, comme de Junon, l'épouse de Janus. Son rôle était de protéger les enfants en interdisant l'entrée de la maison aux vampires et stryges qui épuisent les entrailles des petits. Elle avait son sanctuaire sur le Caelius ; on lui offrait du lard et de la bouillie de fèves, d'où le nom de *Kalendae fabariae* que portaient les calendes de juin. » Et p. 131 : « *Carna*. Wissowa *R.K.R.*, p. 236 ; la divinité appartiendrait au groupe des maîtresses du renouvellement de la nature par la fécondité. Sur son rôle de protectrice de l'entrée de la maison, W.F. Otto, *Rhein. Mus.*, LXIV, p. 459 sq. ; Ov., *Fast.* VI, 131 sq. – Sur Carna, divinité lunaire, comme Junon, R. Pettazzoni, *Carna*, dans *Studi Etruschi* XIV, 1940, p. 163-172. Carna est un avatar de Junon, dont le personnage apparaît extrêmement complexe. »

2<sup>o</sup> P. Fabre, *La religion romaine*, dans *l'Histoire des religions* de M. Brillant et R. Aigrain, III, 1955, p. 322 : « Carna, elle, semble bien appartenir au monde infernal. Du moins lui offre-t-on, à son jour de fête du premier juin, dans son sanctuaire du Célius, une bouillie de fèves (d'où le nom de *Kalendae Fabariae* sous lequel on désignait ce jour) et les fèves sont en liaison étroite avec la vie d'outre-tombe. Une inscription funéraire (*C.I. L.* III 3893) donne une impression analogue, puisque le défunt y réclame une offrande de roses pour le jour des Carnaria. Nous savons encore qu'elle était une déesse guérisseuse invoquée contre les « maladies internes » et protégeait les enfants contre les stryges et les vampires, oiseaux de caractère infernal. L'époque classique a fait d'elle, par étymologie, vraie ou fausse, une déesse de la porte, du gond (*cardo*), et l'a mise en relations avec Janus. En tout cas elle paraît être un *numen* protecteur de la maison. Si nous en croyons Ovide, son nom ancien aurait été Grane (*Fastes*, 6, 100 s.). Faut-il rapprocher ce vocable, qui en tout cas n'a rien à voir avec *cardo*, de *Grannus*, dieu celte que l'*interpretaatio romana* a assimilé à Apollon, et qui était, sinon un dieu solaire, du moins une divinité guérisseuse comme Carna ? »

3° F. Bömer, *P. Ovidius Naso, die Fasten*, II (*Kommentar*), 1958, p. 342-343 : « La dérivation du nom est incertaine. Il est généralement admis qu'elle n'a rien à faire avec Cardea, qui n'est vraisemblablement qu'une invention d'Ovide (*dea cardinis haec est*). Le rattachement à *caro* (Frazer, IV 141) est une étymologie populaire. Il se peut que le mot soit étrusque. Carna était indiscutablement liée au culte des morts : on lui offrait de la bouillie de fèves, *puls fabata* ou *fabacia*, et de la viande grasse, *laridum*. En conséquence, le jour était appelé populairement *kalendae fabariae*. Le rapport avec les morts est confirmé par CIL III 3893 = Dessau 7235 a, inscription de Pannonie, où, dans un testament, le jour des Carnaria est désigné comme *dies rosationis*. En revanche on débat encore si l'on doit expliquer ses autres fonctions à partir de sa nature de divinité des morts ou, ce qui est moins vraisemblable, à partir d'un caractère secondaire de protectrice contre le mal, et plus spécialement de gardienne des entrées (liaison avec Janus) : Ovide lui attribue l'aubépine, avec laquelle elle protège les entrées et dont la puissance apotropaïque dans la magie est bien établie. Carna a une influence heureuse sur les organes internes de l'homme et s'entend à écarter les Striges ; mais on est fondé à soupçonner que ce sont là des caractères secondaires, peut-être imaginés par Ovide. »

4° Dans la *Römische Religionsgeschichte* (1960) qui remplace l'ouvrage de Georg Wissowa dans le *Handbuch der klassischen Philologie*, Kurt Latte a consacré deux pages à Carna (p. 70-71). En progrès sur les précédentes présentations, il a refusé, par des arguments dont les deux premiers nous sont communs, de comprendre cette déesse comme une Totengöttin. Mais le traitement qu'il lui applique n'est pas satisfaisant.

a) De la notice de Macrobe (*Saturnales*, I 12, 32), il ne retient comme valable que la phrase : *ab ea denique petitur ut iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus uiscera salua conseruet*, voyant dans ces mots une formule rituelle (ce qui est possible, encore que *salua (con) seruare* se trouve ailleurs que dans de telles formules), et il ne tient pas compte de ce qui précède immédiatement, *hanc deam uitalibus humanis praeesse credunt*. Ces deux indications sont pourtant solidaires : c'est parce que Carna préside aux *uitalia* qu'il lui est demandé – car c'est bien à elle, en tant que personne active, que s'adresse la formule, si formule il y a : *salua conseruet* – de maintenir en bon état les *uitalia* par excellence que sont le foie, le cœur, les *uiscera*. Si Macrobe est un témoin de la tradition pour la formule de la prière, par quel critère décide-t-on qu'il se sépare de la tradition dans la définition de la déesse priée et dans la justification de la prière ?

b) Ayant ainsi libéré la formule du contexte de Macrobe<sup>39</sup>, Latte lui en cherche un autre :

La journée s'appelait, dans la langue populaire, *kalendae fabariae* parce que l'offrande y consistait en bouillie de fèves et en lard. On priait pour que la bénéficiaire de la fête *iecinora et corda quaeque sunt intrisecus uiscera salua conseruet* (Macr. 1, 12, 32). C'est la saison de la récolte des fèves en Italie (Plin., n. h. 18, 257) ; aussi doit-on rapporter à cette offrande ce que Cincius (Fest. 277 M. 380 L.) dit d'une fève *quae ad sacrificium referri solet domum ex segete auspicii causa* (cf. Plin., n. h. 18, 119). Il s'agit donc essentiellement d'une offrande des prémices (Erstlingsopfer) et la prière transmise par Macrobe, en demandant la protection des maladies, formule simplement le souhait que la nouvelle récolte soit digestible (bekömmlich, bénéfique).

C'est très improbable. Dans notre documentation, au début de la saison des fèves, nous trouvons d'une part, à l'occasion de la récolte même, comme pour d'autres produits de la terre, un rite domestique, de « prémices » si l'on veut, plus précisément un acte d'offrande et d'auspication dont la matière est une fève rapportée à la maison ; d'autre part, en relation, non avec l'acte de la récolte, mais simplement avec l'entrée des fèves dans le ravitaillement annuel, un rite public et privé où, associée au lard, c'est-à-dire à l'autre nourriture fondamentale des anciens temps, la fève est offerte à la déesse chargée de la bien transformer en *uiscera* et en *uires*, Carna (Macrobe, *ibid.*, 33 : *cui pulte fabacia et larido sacrificatur, quod his maxime rebus uires corporis roborentur*). Ce sont là deux opérations distinctes, qui n'ont en commun que leur matière, la fève, et le temps d'*euentus* de la fève, le début de juin. Rien n'engage à les identifier. D'une plante utile qui arrive à maturité, ne peut-il y avoir plusieurs usages religieux ou folkloriques rapprochés dans le temps ? Quel texte d'ailleurs dit que la récolte des fèves, avec son rite d'auspication, commençait au premier juin, à jour fixe – ce qui est en soi peu vraisemblable ? De plus, il n'y a pas de raison de penser que, même si le premier juin s'appelait populairement *kalendae fabariae*, le lard ait été moins important que la fève dans le culte de ce jour ; si donc il s'agissait d'un rituel de prémices, il serait le seul à Rome à mettre ainsi à l'honneur, équivalement, à côté du produit de saison considéré, un autre aliment tout différent, carné, et non saisonnier. Enfin, chaque fois que les Romains ont eu à parler d'un rite de prémices, notion qui leur était familière, ils l'ont fait en des termes clairs (*primum uinum...* ; *priusquam nouas fruges gustarent...* ; etc.), qui ne dissimulent pas, comme il faudrait le supposer ici, l'essentiel.

c) Par cette interprétation en offrande de prémices, Latte est conduit à suspecter jusqu'au rapport de la déesse Carna et des rites :

Varron (Non. 341, 32) et Pline nomment les dieux en général comme bénéficiaires de l'offrande, tandis qu'Ovide (c'est-à-dire Verrius Flaccus) et Macrobe nomment une déesse Carna dont la seule chose que nous sachions est qu'elle avait un temple sur le Caelius (Macr. 1, 12, 31. Tert., Nat. 2, 6, 7). En outre les jeux qui se célébraient ce jour-là portent chez Philocalus et chez Polemius Silvius le

nom de Fabaricii, alors que le nom de fête Carnaria n'apparaît qu'une fois sur une inscription tardive. Un tel état de tradition ne permet guère de décider si la titulaire de la fête était bien originellement une déesse Carna dont la figure se serait graduellement si bien estompée que d'autres divinités lui auraient été substituées, ou si, au contraire, elle a pris possession de la fête après coup, sans d'ailleurs réussir à s'imposer complètement.

L'apparente divergence entre les déclarations d'Ovide et de Macrobe d'une part, de Varron et de Pline (à quoi il faut ajouter Festus) d'autre part, s'explique pourtant aisément. Le sujet traité par Ovide et par Macrobe est le *premier juin* en tant que moment du calendrier religieux, avec ses rites et ses intentions : comment ne nommeraient-ils pas en clair Carna et ne définiraient-ils pas ses activités ? Les autres (c'est certain pour Pline et pour Festus, probable pour Varron) traitent essentiellement de la *fève* et, quand ils en arrivent à parler de l'usage qu'en fait la religion, ils le font en termes généraux, mettant l'accent non sur la personnalité divine qui en bénéficie, mais simplement sur le fait qu'elle est, sous forme de purée notamment, matière d'offrande. Voici les textes :

Pline, dans sa monographie sur la fève, écrit (*Histoire Naturelle*, XVIII 12, 118) : *quin et prisco ritu < puls > fabata suae religionis diis in sacro est*<sup>40</sup>, « bien plus, selon d'anciens rituels, la bouillie de fèves est employée avec une valeur religieuse propre dans le culte des dieux ». Festus (p. 380 L.), discutant du sens incertain de l'expression « *refriua faba* », conclut : ... *sed opinionem Cinci* (il s'agit d'autre chose) *adiuuat, quod in sacrificiis publicis, cum puls fabata dis datur, nominatur refriua*, « l'opinion de Cincius est appuyée par le fait que, dans les sacrifices du culte public, quand la bouillie de fèves est offerte à des dieux, elle reçoit le nom de *refriua* ». Varron enfin (dans Nonius Marcellus, p. 341 M., l. 33-34) écrit, dans un fragment coupé de son contexte (mais ce devait être, au premier livre du *De uita populi Romani*, un développement sur les aliments des premiers Romains) : ... *quod calendis Iuniis et publice et priuatim pultem dis mactant*, « ... parce que, aux calendes de juin, dans le culte public comme dans le culte privé, on offre de la bouillie aux dieux ».

Il n'est pas nécessaire, dans ces textes, de donner à *di (i) s* le sens de « aux (ou à des) dieux en général », excluant la limitation, que déclarent Ovide et Macrobe, à une divinité particulière. Pline, Varron, Festus, disais-je, n'ont pas à préciser de quel représentant de l'espèce « dieu » il s'agit, n'ont pas à alourdir leur énoncé du nom d'un destinataire qu'il leur faudrait expliquer entre parenthèses, et sans profit, puisque cela seul importe à leur discours que la fève soit une matière appréciée d'offrande religieuse. *Dis mactare, dis dare* signifient donc simplement que le don, l'immolation dont il s'agit ne sont pas destinés à notre monde d'hommes, mais à l'autre, au monde des dieux, sans égard au nombre de ces dieux – un seul ou plusieurs ou tous – qui y sont, dans ce cas particulier, intéressés. Un tel emploi

générique du pluriel est connu. Remplaçant *dii* par ce qui était devenu son synonyme poétique, *numina*, Ovide, au premier livre des *Fastes*, en donne un bon exemple, qui présente en outre l'avantage d'avoir été correctement interprété par presque tous les auteurs, y compris Latte<sup>41</sup>. A quelques vers d'intervalle, le poète parle deux fois du sacrifice offert à Janus le 9 janvier, quatrième jour après les nones. D'abord, aux vers 317-318, il met à l'honneur le dieu bénéficiaire, dont il vient, à propos des calendes, de faire longuement l'éloge et la théorie :

*Quattuor adde dies ductos ex ordine Nonis :*

*Janus Agonali luce piandus erit.*

Ajoute quatre jours consécutifs aux Nones : il te faudra, au jour de l'*agonium*, propitier Janus.

Puis, aux vers 333-334, après une dissertation sur les possibles étymologies du mot *agonium*, il revient à son sujet : si l'étymologie n'est pas certaine, dit-il à peu près, le sacrifice, lui, est clair – et il insiste, dans ce sacrifice, non plus sur le destinataire, déjà nommé, mais sur l'officiant et sur la victime, le *rex sacrificulus* et le bélier :

*Utque ea non certa est, ita rex placare sacrorum*

*numina lanigerae coniuge debet ouis.*

Quelle que soit l'origine de ce mot, en tout cas le roi des sacrifices doit apaiser les puissances divines par l'époux de la brebis laineuse.

Ovide ne s'est évidemment pas contredit, et *numina* signifie la même chose que *Janus* ; mais, la seconde fois, voulant attirer l'attention sur autre chose que sur la personnalité du dieu, il l'a estompée dans le pluriel générique *numina*.

Le tableau des textes ne fournit donc pas d'argument à l'opération tentée pour déposséder Carna de sa fête. Quant à dire que, de cette déesse, nous ne connaissons rien, hormis le temple qu'elle a sur le Caelius, c'est là un pessimisme injustifié. Macrobe a donné sa définition : *hanc deam uitalibus humanis praeesse credunt*, et le parallèle védique cité plus haut prouve qu'une telle personne divine – entretenant et protégeant les *uitalia* à partir de la nourriture – est viable. De plus, ce service convient bien à son nom, *Carna*, qui est à *caro-carnis*, répétons-le, ce que *Flora* est à *flos-floris*. Il est significatif que Latte qui, par deux fois (p. 58, n. 1 ; p. 71, n. 2), envisage deux étymologies de Carna (par l'osque *karn-* « pars, portio » ; par des noms propres tels que *Carnius*) passe sous silence celle, purement latine, que suggèrent la forme du nom, l'analogie de *Flora* et l'ensemble du dossier.

Beaucoup des paragraphes de la nouvelle *Römische Religionsgeschichte* consacrés aux divinités sont ainsi construits sur ce que l'auteur appelle avec assurance « eine philologische Kritik des Materials » : les dégâts sont considérables.

---

1 *Hanc deam uitalibus humanis praeesse credunt. Ab ea denique petitur ut iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus uiscera salua conseruet.*

2 *Cui pulte fabacia et larido sacrificatur, quod his maxime rebus uires corporis roborentur. Nam et Kalendae Juniae fabariae uulgo uocantur, quia hoc mense adultae fabae diuinis rebus adhibentur.* Un fragment, cité par le grammairien Nonius Marcellus (s. v. « *mactare* », p. 539, Lindsay), du *De uita populi romani* de Varron confirme qu'au 1<sup>er</sup> juin le peuple offrait aux dieux, publiquement et privément, de la purée de fèves ; sous l'empire, enfin, des jeux *fabarici* marquent ce jour.

3 Je renvoie une fois pour toutes aux commentaires de J.G. Frazer (1929) et de F. Bömer (1958) ; ce dernier dit bien (*ad v.* 107), à propos du nom *Crane* : « Der Name ist anderweitig nicht bezeugt ; er trägt den Stempel dichterischer Erfindung. »

4

*Pinguis cur illis gustentur larda Kalendis  
mixtaque cum calido sit faba farre, rogas ?  
prisca dea est aliturque cibus, quibus ante solebat  
nec petit ascitas luxuriosa dapes...  
Sus erat in pretio, caesa sue festa colebant,  
terra fabas tantum duraque farra dabat :  
quae duo mixta simul sextis quicumque Kalendis  
ederit, huic laedi uiscera posse negant.*

5 Il est probable, comme l'a proposé déjà Th. Mommsen, qu'il s'agit ici de la fête de Carna au 1<sup>er</sup> juin.

6 Cf. Frazer, *ad v.* 101 : « The name and function of this obscure goddess seem to indicate that she was a personification of flesh (*caro*, *carnis*), though Ovid, misled by the superficial similarity of their names, has confounded her with Cardea, the goddess of hinges (*cardines*). » L'étymologie est bonne, mais le rapport fonctionnel de Carna et de la « chair » est plus complexe.

7 C'est naturellement le sens précis du latin *caro*, et non pas celui des mots ombriens apparentés, qui doit éclairer la déesse ; sur irl. *carna.i. feoil* 'viande', voir Wh. Stokes, *Cormac's Glossary*, Calcutta, 1868, p. 49-50.

8 Voir la discussion de W.F. Otto, « Römische Sondergötter », *Rheinisches Museum*, 64, 1909, p. 463-464. La plupart des auteurs admettent cependant l'authenticité du nom Cardea.

9 *Fastes*, I 617-626 ; Plutarque, *Questions romaines*, 56.

10 Otto, *art. cit.*, p. 464.

11 Si, par exemple, j'ai proposé de considérer la fête des fous, acte final des Fornacalia, qui tombe le jour des Quirinalia (17 février), comme la matière même de cette fête, c'est 1<sup>o</sup> parce que deux autres fêtes dans lesquelles, par son flamme, Quirinus intervient, concernent d'autres moments et moyens de la sauvegarde des grains ; 2<sup>o</sup> parce que, hormis ces rites des Stulti, rien n'est dit des Quirinalia ; 3<sup>o</sup> parce qu'une notice de Festus et la 89<sup>e</sup> *Question romaine* font l'assimilation (« Pourquoi appelle-t-on les Quirinalia fête des fous ? »).

12 *Studi Etruschi*, 1940, p. 163-172.

13 *Religion und Kultus der Römer* 2, 1912, p. 236, reprenant une thèse déjà exposée dans le *De feriis*. Beaucoup d'auteurs l'ont suivi. Par exemple, F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, 1930, p. 189, qualifie sans hésiter les Carnaria de Totenfeier au même titre que les Lemuria.

14 Bonne réfutation dans W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 131 ; – et aggravation de la thèse dans Otto, *art. cit.*, p. 464 : Carna, comprise comme déesse des morts et en même temps comme gardienne de la porte, est comparée à Artémis et à Hécate ! Une erreur de raisonnement analogue, à propos des fèves, est signalée dans « Culmen inane fabae », *Revue des Études Latines*, XXXVI, p. 116-117 : si les fèves apparaissent *fréquemment* dans les rites concernant les morts, *tous* les usages des fèves ne sont pas à interpréter automatiquement comme funéraires ou infernaux ; la *puls fabacia* a d'ailleurs été aussi donnée pour preuve du prétendu caractère funéraire de ces Carnaria où tout est au contraire orienté vers la force et la santé, et où la fève jointe au lard n'est évidemment, comme lui, que nourricière.

15 Dans *Portrait d'une mère*, Jean Guitton raconte ainsi les « fins de vacances », dans la maison creusoise de son grand-père : « ... Ce jour venait enfin, implacable comme tous les jours de départ, mais pareil aux autres pour la lumière et le calme. Vers les sept heures, on commençait à guetter les crissements de la voiture. Mon grand-père était allé ramasser avec son sécateur les plus belles roses, des pensées et du réséda au parfum violent. Il en faisait un bouquet de choix comme le dimanche avant de partir pour le cimetière. Seulement il avait soin que le bouquet fût petit, maniable, et les roses en bourgeon... » Dira-t-on, à cause du bouquet du dimanche, que ce bouquet du départ était funéraire ?

16 Tertullien, *Ad Nationes*, II 9, 7 : commentaire de M. Haidenthaler, *Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums*, XXIII, 1942, p. 31 et 138. On refuse généralement, et avec raison, de déduire de ce texte, qui ne le dit pas, que Carna faisait partie des *dit aduenticii* ; cf. W.W. Fowler, *op. cit.*, p. 133, n. 3.

17 Ce sont les quatre chapitres de *Déeses latines et mythes védiques* (*Coll. Latomus*, vol. XXV, 1956).

18 *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, 1948, p. 93 ; v. ci-dessus, p. 64.

19 V. ci-dessus, p. 64, n. 6.

20 Cf. Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique*, LI, 1955, p. 29-36, qui souligne, p. 32, que véd. *pitú* désigne dans la plupart des cas la nourriture *solide*, comme les mots iraniens correspondants (ossète *fyd* « viande », etc.).

21 Cet hymne et ce dieu curieux n'ont donné lieu, semble-t-il, à aucune monographie. Pour les difficultés du texte, je renvoie aux commentaires, notamment à celui de K. Geldner, dont je suis aussi à peu près la traduction.

22 *vātāpe pīva id bhava*. Sur *vātāpi*, v. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IX, 1961, p. 104 ; XVI, 1967, p. 95.

23 *karambhā oṣadhe bhava pīvo vyekā udārathīh*.

24 Marcel Mauss enseignait que la catégorie philosophique de substance avait dû se dégager à partir de réflexions sur la nourriture et la nutrition. Il n'a jamais repris publiquement cette idée, exprimée rapidement à la fin de son article « Anna Virāj » des *Mélanges Sylvain Lévi*, 1911, p. 333-341. L'hymne à *Pitu*, les expressions de cette strophe 4, le *bhava* « deviens ! » du refrain des strophes 8, 9 et 10 (et du premier vers de 10) sont intéressants dans cette perspective.

25 Geldner traduit : [die Speise...] « die mächtige Erhalterin der Stärke ».

26 V. ci-dessus, p. 92-95.

27 Sur la valeur typique de cet exploit, voir *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, p. 25-39.

28 Dans son *Brutus*, acte I, scène II, Voltaire a retenu cette indication et défini, dans le serment de son héros, un Mars bien plus exact que celui de beaucoup de mythographes nos contemporains :

« O Mars, dieu des héros, de Rome et des batailles,  
Qui combats avec nous, qui défends nos murailles... »

29 Le *R̥gVeda*, comme l'Avesta, fait des bras, et généralement des membres, le réservoir par excellence du « plein de force », *ójas*. V. ci-dessus, p. 86.

30 *La Religion romaine archaïque*, p. 289.

31 L'ingestion de graisse comme principe de force est dans *R̥V*, X 86, 14 (Indra-Pantagruel) ; 100, 10.

32 V. ci-dessus, p. 36.

33 K. Geldner, dans son introduction à la traduction de l'hymne, *Harvard Oriental Series*, XXXIII, p. 268 : « Nach Str. 7 handelt es sich um eine Morgenlibation. »

34 *R̥V*, I 124, 12 (à l'Aurore), trad. de L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, p. 62 (cf. 66 et 104) : « Les oiseaux eux-mêmes se sont envolés de leur nid à ton éclaircissement ainsi que les hommes qui ont part à la nourriture (*náraśca yé pitubhājah*). »

35 La fête romaine de la déesse Aurore, Matuta, est elle aussi annuelle.

36 Janus, dieu de tous les *initia*, est chez lui à toutes les calendes ; les calendes de mars voient la fête de Juno Lucina, déesse des naissances ; celles de mars encore (*feriae Martis*) et, symétriquement, celles d'octobre (*tigillum sororium*) ouvrent les deux temps de la vie militaire annuelle.

37 W. Warde Fowler, *op. cit.*, p. 130, n. 9 – qui cependant fait dire à Columelle et à Palladius plus qu'ils ne disent. Si l'on choisit, avec quelques anciens (mais voir Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXXII,

1931, p. 70-74), de rattacher les noms de mai et de juin à ceux des *maiores* et des *iuniores*, la date des Carnaria s'expliquera aussi par la probable affinité (voir ci-dessus, à propos de la dévotion de Brutus à cette déesse et de la donnée védique parallèle) de Carna et des *iunuenes*.

38 Sur la correspondance de figures mythiques masculines dans l'Inde védique, féminines à Rome, v. *Déeses latines...*, p. 65, n. 3.

39 Je laisse de côté le texte d'Ovide, ou plutôt les diverses parties de ce texte, que l'auteur, à tort selon moi, élimine toutes sans distinction.

40 Je signale en passant que le texte de Pline présente comme distinctes les deux choses que Latte veut identifier : le rite d'*auspicatio* (119) et l'offrande de la < *puls* > *fabata* (118) ; la rubrique « Refriua faba » de Festus, gâtée malheureusement (pour l'*auspicatio*) par une ligne irrémédiablement corrompue, fait de même.

41 J.G. Frazer, *The Fasti...*, II, 1929, p. 142 (note aux vers 332 sq.) : « Though Ovid here speaks of placating the divinities in general, it is probable that the ram was sacrificed to Janus in particular (compare line 318, above, p. 137) » ; Latte, *op. cit.*, p. 135, n. 1 : « Die Beziehung auf Ianus Ov. Fast. 1, 317 und Lyd. mens. 4, 1, der versehentlich den 5. des Monats statt 'a. d. V. id.' setzt. »

A Jean-Michel Gardair

## *Palès*

*Le dossier de la déesse Palès, dont l'office de prōtectrice des troupeaux n'est pas discutable, est mieux garni que celui de Carna. Il semble cependant comporter une ambiguïté que les primitivistes utilisent volontiers pour illustrer le caractère embryonnaire, inachevé, qu'ils attribuent aux divinités romaines. En fait, l'ambiguïté n'existe pas : la déesse, ou plutôt les deux déesses homonymes sont normalement constituées.*

*D'autre part, un trait du statut rituel de Palès rejoint et éclaire une représentation védique<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Je reproduis « Les deux Palès », *Revue des Études Latines*, XL, 1962, p. 109-117, et « Púṣan édenté », *Collection Latomus*, XLIV (= *Hommages à Léon Herrmann*), 1960, p. 315-319. Ces deux articles ont été résumés dans *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 373-377.

Nos manuels traitent la *ueneranda Pales* avec quelque désinvolture<sup>1</sup>. « Les Romains de l'âge classique ne savaient pas s'il s'agissait d'un dieu ou d'une déesse, écrit Pierre Fabre (1955), et le calendrier d'Antium voit sous ce nom un dieu et une déesse homonymes ; peut-être faut-il penser avec Wissowa [*R.K.R.*, 2<sup>e</sup> éd., p. 200] que Palès était originairement un dieu et qu'il avait une parèdre, Palatua... » De même, avant lui, Albert Grenier (1948) : « Palès, que fêtent les Parilia, le 21 avril, est dieu ou déesse, *siue mas siue femina* ; le calendrier d'Antium en fait un couple, dieu et déesse homonymes... » Sa fête même, les Parilia, que ces deux auteurs veulent bien lui laisser, lui a été confisquée par d'autres, notamment, de nos jours, par Victor Basanoff (1942)<sup>2</sup>, puis par M. Franz Bömer (1958)<sup>3</sup> et par Kurt Latte (1960)<sup>4</sup>. Reprenant le jeu de mots de quelques anciens, ces derniers préfèrent rattacher *Parīlia* au verbe *pario* et, pour les origines, en séparer *Palēs*. La documentation ne permet pourtant aucune de ces libertés.

Quant à la fête, sans parler de difficultés verbales<sup>5</sup>, les rites et prières décrits par Ovide montrent assez que l'intention ne se limite pas au *partus* que certains érudits romains isolaient déjà pour appuyer leur étymologie (Paul, 328 L<sup>2</sup>)<sup>6</sup>. C'est la protection totale et permanente des troupeaux et de l'élevage qui est demandée, la multiplication des petits, certes, mais aussi la santé des bêtes, des bergers et de leurs chiens ; l'éloignement des loups comme des démons de midi ; l'abondance d'herbe et d'eau ; de bons produits, la laine comme les laitages ; et d'abord, car les Parilia sont une *lustratio*, l'absolution des fautes involontaires que bergers et bêtes ont pu commettre envers les divinités de la campagne<sup>7</sup>. Palès, *dea pastorum* dans la généralité du terme, préside à tout cela, qu'assurent les Parilia, et qu'il n'est pas possible de dériver de *pario*.

Quant à la divinité elle-même, deux questions distinctes se posent, qu'on a pris l'habitude de mêler en admettant *a priori* qu'il s'agit, sous deux formes, de la même chose : celle du genre et celle du nombre, celle du Palès masculin et celle des deux Palès.

## 1. PALÈS, FÉMININ ET MASCULIN

A l'exception d'un seul, les quelques textes qui parlent d'un Palès masculin, certains d'ailleurs pour en souligner la contradiction avec la conception usuelle,

précisent qu'il s'agit d'une divinité étrusque. Défini comme une sorte de *minister* et *uilicus* de Juppiter, Palès est un des Pénates étrusques, dit Arnobe (III, 40), d'après Caesius, un spécialiste inconnu par ailleurs des choses d'Étrurie (cf. Servius, *ad Aen.*, 2, 325, qui donne la même liste) ; on voit mal, à Rome, une divinité *pastoria* engagée dans cet emploi. Martianus Capella, témoin plein d'énigmes, mais bien informé de la théologie étrusque, nomme deux fois un Palès masculin (I, 50 et 51) : dans le sixième arrondissement du ciel, *uos quoque, Jouis filii, Pales et Fauor, cum Celeritate, Solis filia* ; dans le septième, *Liber ac secundanus Pales* et, en outre, *Fraus* ; ni l'un ni l'autre de ces groupements n'est romain et, dans leur bizarrerie, ils tâchent visiblement de rendre en mots latins une doctrine originale.

Tout ce que ces textes prouvent, c'est que la divinité à qui les Étrusques confiaient la protection des bestiaux et de l'élevage (cf. Arnobe : *Jouis uilicum*) et qui, par conséquent, avait appelé pour son *interpretatio romana* le nom de Palès, était, comme dans beaucoup de religions et de folklores, un dieu, non une déesse. Cela posait aux érudits, mais à eux seuls<sup>8</sup>, un problème analogue à celui que Franz Bopp ou Christian Lassen ont rencontré, au XIX<sup>e</sup> siècle, quand, dans leurs traductions latines de livres sanscrits, ils voulaient rendre, en tenant compte de ses aventures bien masculines, le dieu lune, Candra ou Soma. Ils se sont tirés d'affaire, eux, en écrivant audacieusement *Lunus deus*. La déclinaison de Palès n'imposait ni ne permettait un tel barbarisme, mais les plus consciencieux avertissaient : *Palem... non illam feminam, quant uulgaritas accipit, sed masculini generis...* (Arnobe)<sup>2</sup>. Que des antiquaires, étant donné le prestige des *disciplinae Etruscae*, aient conclu de cette *interpretatio* que le sexe masculin était le sexe « ancien », ou « vrai », de Palès, cela est possible et conforme à la pente de la philologie d'alors, mais n'engage en rien la vraie ni l'ancienne religion de Rome.

Reste, non pas un texte de Varron, mais l'allusion en trois mots que Servius a faite à une opinion de Varron vers la fin de sa glose à *Georg.*, III, 1 : *hanc [= Palem] Vergilius genere feminino appellat, alii, inter quos Varro, masculino genere, ut hic Pales*. Comme on regrette que le commentateur n'ait pas, ainsi qu'il l'a fait ailleurs, cité la phrase exacte de l'original ! Car, la seule fois que nous lisons directement du Varron sur Palès, il la considère au contraire, sans doute possible, comme une déesse : deux vers, conservés par Aulu-Gelle (XIII 23, 2 = Varron, *Menipp.*, fragm. 506 Buech.), de la satire Ménippée intitulée Σκυομαχία la rangent dans une liste de divinités dont toutes les autres sont féminines<sup>10</sup> :

*Te, Anna ac Perenna, Panda Cela, te, Pales,  
Nerienes < et > Minerua, Fortuna ac Ceres.*

Cela exclut que, dans le texte utilisé rapidement par Servius, Varron ait pris à son compte le genre masculin de Palès ; il le mentionnait certainement, mais de façon plus circonstanciée et sans doute pour ce qu'il était : le Palès étrusque ; peut-être, à l'extrême, du fait que ce sexe masculin était étrusque, en admettait-il, lui aussi, l'antériorité, mais cela même n'est pas probable, car il était plus libre envers l'Étrurie qu'envers la Sabine : pour une autre divergence entre Étrusques et Latins, il s'est borné sagement à juxtaposer les opinions (*De ling. lat.*, V, 30 : les deux origines données au nom du Tibre<sup>11</sup>). En tout cas, comment peut-on fonder l'existence à Rome d'un Palès masculin sur une allusion schématique et sans nuance de Servius que contredisent non seulement tous les autres textes romains qui parlent de Palès, mais l'usage de Varron, non plus dans ses fonctions difficiles d'antiquaire, mais dans son art, si l'on ose dire, de poète ?

## 2. LES DEUX PALÈS

Quand fut publié le calendrier préjulien d'Antium (1921), la mention qu'il fait, au 7 juillet, de deux Palès (*Palibus II*) sembla donner de la consistance au Palès masculin. Palès ne serait plus *siue mas siue femina*, mais *mas et femina*. Cette interprétation, avancée aussitôt par L. Deubner<sup>12</sup>, n'est cependant pas acceptable<sup>13</sup>.

D'abord, étant donné ce qui vient d'être dit, il faudrait admettre que la fête du 7 juillet associait la représentation étrusque et la représentation romaine d'une divinité : ce serait un cas unique. Ce serait également un cas unique de voir réunis, par le pluriel d'un même nom, des divinités de sexe différent : *Parcae*, *Ca(s) menae* ne contiennent pas de mâle, *Fauni* pas de femelle ; en particulier Faunus et Fauna ne sont pas réunis sous ce vocable, pas plus que Liber et Libera n'ont été appelés *Liberi*, alors que, sur le tard, *Castores* a désigné Castor et Pollux. Le pluriel *Carmentes* n'est concevable que parce qu'il recouvre un dédoublement de Carmentis avec son sexe conservé (Varron, dans Aulu-Gelle, XVI, 16, 4 : *duabus Carmentibus* ; cf. saint Augustin, *Civ. D.*, IV, II). Juvénal (XI, 105) pourra dire *gemini Quirini* parce qu'il a en vue les deux jumeaux Romulus et Rémus ; il ne dirait sûrement pas *Quirini* de Romulus-Quirinus et de Hersilia-Hora. Les dieux suivent, en ceci, l'usage des hommes : *Scipiones* ne signifie que les héros de la famille ou du type « Scipion » ; *Gracchi*, ce sont Tibérius. et Caius, sans leur admirable mère, comme *Horatii* sont les trois jumeaux mâles, sans leur déplorable sœur ; et je ne pense pas

que le pluriel *Gaii* ait jamais évoqué le ménage de Gaius et de Gaia, comme nous disons « les Dupont », ou même « les Jean ».

C'est donc dans un autre sens, conforme à la pratique romaine des désignations collectives, qu'il faut chercher l'explication de la formule d'Antium. Deux textes y contribuent, l'un où se lit aussi le pluriel de Palès, l'autre qui nomme deux fois Palès avec une claire intention.

Le premier, de Varron, a été rendu au débat par M. Jacques Heurgon (« Au dossier de Palès », *Latomus*, X, 1951, p. 277-278). Jusqu'à lui, diverses corrections (*Palilibus*, *Pali*, *Laribus*) masquaient la leçon des manuscrits, *Palibus*. « Au livre II des *Res Rusticae* (5, 1), dit-il, plusieurs gros propriétaires de troupeaux, en Épire, s'entretiennent en présence de Varron de leurs moutons et de leurs taureaux. Survient un retardataire, Q. Lucienus : accueilli d'abord par les quolibets de ses amis, il y répond du tac au tac, mais, avant de se joindre à la conversation, prétend s'acquitter d'un devoir religieux : *tu uero, Murri, ueni mi aduocatus, dum asses soluo Palibus, si postea a me repetant, ut testimonium perhibere possis*. Là-dessus, il disparaît, jusqu'à la fin du chapitre, avec Murrius. »

Je comprends la situation un peu autrement que ne fait M. Heurgon. Le « devoir religieux », dont veut soudain s'acquitter le sénateur Lucienus, résulte directement des circonstances, est lié étroitement à l'action. Arrivant en retard à un colloque auquel il a promis d'assister et dont l'élevage est le thème (*de re pecuaria* : titre du livre II), il doit d'une part s'excuser envers ceux qui ont été ponctuels, d'autre part payer une indemnité aux divinités spécialistes de cette matière, « aux Palès », que sa négligence a offensées. C'est pour le règlement de cette amende, en quelque lieu et de quelque manière qu'il faille l'imaginer, qu'il souhaite s'assurer le témoignage d'un des hommes qui se trouvaient là avant lui, Murrius, au cas où les autres, se chargeant des intérêts des créancières divines, auraient le mauvais goût de le faire payer deux fois, *si postea a me repetant*.

Mais à quel moment du colloque Varron fait-il arriver Lucienus ? Quand la première partie de l'ordre du jour est épuisée et qu'on va entreprendre la seconde, et dernière, car les traités romains sur l'élevage n'ont que deux chapitres, le petit bétail et le gros bétail, *greges* et *armenta*<sup>14</sup>. Après une présentation générale de la *pecuaria quaestio* (ch. 1), il vient d'être longuement parlé des moutons (ch. 2), des chèvres (ch. 3), des porcs (ch. 4) ; il sera désormais question des bœufs et des vaches (ch. 5), des ânes (ch. 6), des chevaux (ch. 7), des mulets et des bardots (ch. 8). L'arrivée de Lucienus au début du chapitre 5 est un intermède plaisant et, en même temps, donne à l'auteur l'occasion de bien souligner, comme il aime le faire, les divisions de son développement : à peine Lucienus a-t-il fini sa spirituelle excuse et appelé à lui

Murrius, que l'un des interlocuteurs, Atticus, se tournant vers le même Murrius, lui dit : « Mets Lucienus au courant de ce qui a déjà été traité et de ce qui reste, afin qu'il puisse y tenir son rôle ; en attendant, nous autres, enchaînons, passons au second acte, parlons du gros bétail (*nos interea secundum actum de maioribus adtexamus*. » Une fois informé, Lucienus reviendra et, en effet, tiendra sa partie : lorsque Murrius aura parlé des ânes, il fera, lui, le rapport sur les chevaux. Je ne pense pas que ce soit par hasard qu'un écrivain si attentif à la composition ait placé justement à cette charnière la mention des Palès : l'usage qu'il fait ainsi du pluriel suggère qu'une des Palès concerne ce qui précède et l'autre ce qui suit. En entrant, le personnage, Lucienus, qui ne sait pas où en est le colloque, tient à payer l'amende indistinctement aux deux Palès. Mais Varron, maître du scénario, a eu soin de placer cette mention au moment où le colloque passe de la province de l'une à celle de l'autre.

La manière dont Virgile se sert du nom de Palès au troisième chant des Géorgiques est différente, mais de même sens. Chacun des trois premiers chants du poème commence par une invocation aux divinités compétentes dans le domaine qui va être abordé. Pour le premier, consacré au travail des champs, c'est à Cérès que s'adresse le poète, en l'environnant, puisque c'est aussi l'ouverture de toute l'œuvre, de beaucoup de divinités de la campagne et de la nature. Pour le second, qui traite des arbres et de la vigne, il appelle Bacchus. Pour le troisième, celui de l'élevage, il dédie sa louange à Palès et au berger Apollon, associés comme ils le sont dans *Bucoliques*, V 35. Mais, alors que, dans le premier et dans le second chant, cette invocation initiale à la divinité spécialiste suffit à tout et ne se renouvelle pas, la mention de Palès, au début de son chant, n'en couvre que la moitié, les 283 premiers vers ; avant les 283 derniers, le poète s'interrompt et, de nouveau, interpelle Palès. Ainsi le vers 294 :

*Nunc, ueneranda Pales, magno cum ore sonandum.*

C'est maintenant, vénérable Palès, maintenant qu'il faut faire  
[entendre une grande voix.

fait écho au premier vers :

*Te quoque, magna Pales, et te, memorande, canemus,  
pastor ab Amphryso...*

Toi aussi, grande Palès, et toi, illustre pasteur de l'Amphryse...

Que se passe-t-il donc à ce point, qui est l'exact milieu de la composition ? La même chose qu'au point où le second livre des *Res Rusticae* introduit « les Palès » : les 283 premiers vers ont traité du gros bétail, bœufs et chevaux, vaches et cavales ;

les 283 derniers traiteront du petit bétail, des moutons et des chèvres, avant de s'achever, tous genres de bétail réunis, dans le fameux tableau de l'épizootie du Norique. Et c'est expressément pour cette seconde matière que le poète fait sa seconde invocation (v. 284-294) :

*Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus...  
Hoc satis armentis. Superat pars altera curae,  
lanigeros agitare greges hirtasque capellas...  
Nunc, ueneranda Palès...*

Mais le temps, l'irréparable temps s'enfuit... C'est assez parler du gros bétail, il me reste, seconde partie de ma tâche, à traiter des troupeaux de brebis laineuses et des chèvres hirsutes... C'est maintenant, vénérable Palès...

Puisque nous savons par ailleurs que « les » Palès sont deux, il est naturel de penser, ici encore, que le poète s'adresse au début du chant à la Palès qui protège les *armenta*, dont il parlera d'abord, puis, au milieu, à celle qui protège les *greges*.

Cette conception est confirmée par la dualité même des fêtes : d'abord les Parilia du 21 avril, puis la cérémonie consignée pour le 7 juillet, mais non nommée, dans le calendrier d'Antium. On n'a pas assez remarqué que la longue et précise description que fait Ovide de la fête d'avril (*Fastes*, IV 721-786) ne concerne, rigoureusement, dans tous ses traits, que le petit bétail, bien que Palès soit toujours définie *pastoria*, *dea pastorum*, *pastoralis dea*, *dea pabuli*, sans cette restriction. Comment penser que le gros bétail n'avait pas aussi son temps et ses soins religieux, couverts du nom – le même – de « sa » déesse ?

L'explication se trouve, en clair, dans les traités d'économie rurale. Quant aux brebis, Columelle (VII 3) écrit : « L'avis presque unanime est que la première saison pour les faire couvrir est le printemps, aux Parilia (*tempus uernum Parilibus*), pour celles qui sont alors à point ; pour celles qui ont agnelé à ce moment, ce sera le mois de juillet (*circa Julium mensem*) » ; mais il recommande la première saison, « l'agneau d'automne valant mieux que celui de printemps ». Quant aux vaches, au contraire, une seule saison est prescrite (VI 2) : il faut les faire saillir *mense Julio* ; entre autres raisons, c'est, dit-il, l'époque de leur rut, *naturalia desideria*, *quoniam satietate uerni pabuli pecudes* (c'est-à-dire ici, *boues*) *exhilaratae lasciuiunt in uenerem*.

Les rites suivent ces convenances : à ceux du 21 avril, où il n'est question que de brebis, une seule Palès est intéressée ; aux nones de juillet, où d'autres brebis, mais surtout les vaches, sont en ligne, on s'adresse *Palibus II*. Comme Ovide n'a pas rythmé les fêtes de juillet, nous ne savons pas ce qu'on demandait alors aux deux déesses, mais ce devait être, adapté à l'ensemble du bétail, sensiblement la même

chose que ce que demandent à l'une d'elles, pour le petit bétail, ses distiques d'avril<sup>15</sup>.

Ainsi compris, le couple des Palès n'est plus une de ces mystérieuses et fuyantes singularités dont on est toujours prêt à charger l'infortunée religion romaine. Avec un contenu rajeuni, il se conforme à une formule caractéristique de la théologie indo-européenne de la « troisième fonction » : il est construit comme le couple des jumeaux Nāsatya, qui sont étroitement associés et même indiscernables dans la presque totalité des textes qui les nomment, mais entre lesquels des raisons décisives, récemment découvertes, obligent à établir originairement, quant à la *res pecuaria*, une distinction de spécialités : l'un d'eux s'occupait plutôt des bœufs, l'autre des chevaux<sup>16</sup>. Chez les Indo-Iraniens, en effet, les moutons ne tenaient pas beaucoup de place : le R̥gVeda les néglige au profit des deux grandes espèces et, dans l'Avesta<sup>17</sup> comme dans les plus anciennes légendes scythiques<sup>18</sup>, on a la trace de la même conception. L'économie pastorale de l'Italie a évolué autrement et c'est entre le gros bétail (bœufs et chevaux réunis<sup>19</sup>) et le petit que s'est reformée la ligne de partage des compétences. Mais le principe de la bipartition est le même, et aussi le procédé qui consiste à réunir sous un nom collectif, sans noms particuliers, deux divinités de même sexe<sup>20</sup>, par ailleurs tellement semblables qu'il faut regarder de très près pour reconnaître leur dualité<sup>21</sup>.

Enfin, du point de vue de la méthode, s'il n'est pas sans intérêt de constater que, une fois de plus, des réflexions comparatives valident complètement et tel qu'il est un dossier de religion romaine, il faut souligner que c'est de la considération des seuls faits romains que s'est d'abord dégagée l'interprétation conservatrice : on a vu comment les deux fêtes, entre lesquelles tant d'auteurs se sont cru le droit ou le devoir d'élire « la vraie » fête de Palès, se justifient directement dans leur dualité, ainsi que la mention d'une seule Palès dans la première, des deux Palès dans la seconde. Ce n'est pas en l'amputant ni en le disloquant, comme fait trop souvent « die philologische Kritik des Materials », qu'on peut découvrir le sens d'un théologème. Neuf fois sur dix, pour comprendre, il faut d'abord, humblement, accepter.

### 3. L'OFFRANDE A PALÈS

Lors de la fête d'avril, Ovide décrit avec précision les rites purificateurs, qui n'ont rien d'inattendu et dont le symbolisme est transparent : aspersions d'eau sur les animaux et sur le sol balayé, feuillage et guirlandes suspendus, feux divers, avec une fumigation à trois ingrédients : cendres des embryons de veaux brûlés aux Fordicidia, sang de cheval, tiges de fève vides. Il indique aussi la matière des offrandes qu'attend la déesse. Cette matière est conforme à une règle que d'autres auteurs formulent explicitement et qui éclaire un trait physique d'un autre dieu védique du bétail, Pūṣan. S'il est usuel que des parallèles indiens éclairent des faits romains, le service inverse est rare. Il vaut donc la peine qu'on l'observe ici de près.

Ni les hymnes ni les livres liturgiques n'attribuent aux grands dieux souverains Varuna et Mitra de ces mutilations paradoxalement qualifiantes dont la mythologie scandinave affecte leurs homologues, faisant d'une part d'Óðinn un borgne-voyant, et voyant parce que borgne, d'autre part de Týr, dieu de la guerre et du þing judiciaire, un manchot, privé de la main droite si nécessaire à la bataille comme aux procédures de la chicane. En revanche, ce type de mutilations s'observe dans un petit groupe de dieux, dont deux seulement sont tout proches des grands souverains : Savitar a été amputé des deux mains ; Bhaga est devenu aveugle, *andha* ; et Pūṣan a perdu ses dents, est *adantaka*. Les livres liturgiques expliquent solidairement ces trois malheurs par un même pseudo-mythe liturgique : ce serait le triple effet d'approches imprudentes qu'auraient faites ces dieux d'un élément en quelque sorte explosif du sacrifice<sup>22</sup>. Mais, dans le temps même où ils imaginent ce fait divers pour la justifier, ils énoncent la représentation dans des termes qui garantissent qu'elle est authentique : « c'est pourquoi l'on dit : aveugle est Bhaga », « c'est pourquoi l'on dit : édenté est Pūṣan »<sup>23</sup>. Il faut donc penser que des sortes de dictons existaient à ce sujet. D'ailleurs il est très probable que c'est à Pūṣan qu'il faut rapporter, dans *ṚV*, IV 30, 24, l'épithète *kārūlatin* « brèche-dent » que M. Beriveniste a retrouvée dans le sogdien *karu-ḍandak* et éclairé par le latin *caries*, « carie dentaire »<sup>24</sup>.

Les mutilations de Savitar et de Bhaga sont dans un rapport paradoxal, mais clair, avec les services que rendent ces dieux et qui exigent chez l'un de bonnes mains, chez l'autre de bons yeux : Savitar est « l'Impulseur », qui met toutes choses en mouvement, Bhaga est le distributeur des biens et des sorts<sup>25</sup>. Au contraire, le rapport n'est pas évident entre la perte des dents et les fonctions de Pūṣan, qui sont principalement la protection des troupeaux et des routes. Plusieurs textes complètent l'énoncé de la disgrâce du dieu par ce qui semble en être la conséquence, en disant que, édenté, il est aussi *karambhabhāga*, « mangeur de gruau d'orge », ou

plutôt « de farine délayée dans du lait aigri ». Mais pourquoi « édenté » ? « Was die Zahnlosigkeit des Pūṣan betrifft », écrivait il y a un siècle Albrecht Weber, « so fehlt mir darüber jegliche Vermuthung<sup>26</sup> ».

Sans doute faut-il inverser les termes du problème. Des deux épithètes *adantaka* et *karambhabhāga*, la première est purement mythique, tandis que la seconde traduit une réalité rituelle : avec quelques exceptions, en particulier lors du grand Sacrifice du Cheval, Pūṣan ne reçoit pas de victimes animales, mais des oblations de « bouillie<sup>27</sup> ». Il faut donc sans doute partir de ce fait objectif dont l'absence de dents peut être une justification, une dramatisation mythique secondaire. Or l'analogie d'une règle rituelle romaine confirme et explique la singularité alimentaire de Pūṣan.

Le 21 avril, au jour de Palès, déesse protectrice des troupeaux, le sang ne devait pas couler, aucune victime animale ne devait être immolée : ἐν ἀρχῇ δ', ὥς φασιν, οὐδὲν ἔμψυχον ἔθνον<sup>28</sup>. Plutarque explique cette interdiction par la seconde qualité – γενέθλιον τῆς πατρίδος, *dies natalis Romae* – reconnue au 21 avril ; mais il note aussitôt<sup>29</sup> que, en tant que rituel des bergers, la fête était certainement antérieure à la fondation de la ville, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς κτίσεως βοτηρικὴ τις ἦν αὐτοῖς ἑορτὴ κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν καὶ Παρήλια προσηγόρευον αὐτήν. Et en effet, encore à l'époque d'Auguste et jusqu'à la fin du paganisme, les Parilia sont restés essentiellement la grande fête de purification des troupeaux. L'affectation de ce jour à la fondation de Rome par les jumeaux qui n'avaient été jusqu'alors que des bergers repose certes sur une convenance profonde, mais, qui justement, en confirme le caractère pastoral. C'est donc ce caractère qui, directement, doit expliquer l'interdiction des victimes animales : l'élevage a deux aspects l'un idyllique, l'autre cruel, soit, grossièrement dit, l'aspect « bon pasteur » et l'aspect « boucherie ». A la fête printanière de Palès, seul le premier s'exprime<sup>30</sup>, aussi bien dans les longs vœux du berger d'Ovide d'où sont absents ragoûts et rôtis<sup>31</sup>, que dans la matière de l'offrande, que le poète précise en ces termes<sup>32</sup> :

Qu'une corbeille de millet accompagne du millet en gâteaux ;  
rustique elle-même, c'est surtout cet aliment que goûte la  
[déesse ;

745 Ajoute les mets qui lui reviennent de droit, et le seau de la  
[traite ; et, les mets une fois coupés,  
invoque, avec le lait tiède, la silvestre Palès...

Que désignent au vers 745 les mots *dapes suas* ? Peut-être s'agit-il, étroitement joints au lait frais, de produits laitiers plus élaborés, fromages, beurre, petit lait ? J.G. Frazer pense que ces *dapes* comprennent entre autres les *liba* du vers 743 :

« Among the viands so cut up at the Parilia were no doubt included the millet cakes mentioned by Ovid in a previous line »<sup>33</sup>. En tout cas, la règle des Parilia ne permet pas de comprendre *dapes suas* comme des mets prélevés sur les membres de « ses » troupeaux, des mets de viande. L'essentiel du festin, note bien Frazer, était d'ailleurs les *liba*, « for the shepherd ends his prayer with a promise that next year he 'will make great cakes for Pales, the shepherds' mistress' (lines 775-776) »<sup>34</sup>.

Dans l'économie védique, Pūṣan tient l'office de Palès<sup>35</sup>. Comme elle donc, et pour la même raison, il est végétarien : de même qu'elle ne veut pas de sang à sa fête et goûte les laitages et surtout *liba de milio*, il n'accueille pour offrande que de la farine délayée dans du lait aigre<sup>36</sup>. Mais en outre l'imagination indienne a exprimé cette règle par une figuration : le dieu protecteur du bétail et réfractaire à la nourriture carnée – que d'ailleurs il procure aussi, par-delà le lait, à une société carnivore<sup>37</sup> : en quoi sa disgrâce rejoint le groupe des mutilations paradoxalement qualifiantes – a perdu des dents, est *adantaka*, *kārūlatin*.

---

1 P. Fabre, « La religion romaine », dans M. Brillant et R. Aigrain, *Histoire des religions*, III, p. 339 ; A. Grenier, « La religion romaine », dans *Mana*, 2, III, p. 110.

2 *Les Dieux des Romains*, p. 144-148.

3 P. Ovidius Naso, *die Fasten*, II, p. 271-272.

4 *Römische Religionsgeschichte*, p. 88.

5 Latte, *l. c.*, n. 1, d'après Ludwig Deubner : « Für Parilia müsste man dann Anknüpfung an parere suchen und sie als Fest für die Fruchtbarkeit des Viehs deuten (Parilia : pario = utilis : utor, dèr Unterschied in der Quantität des i erklärt sich daraus, dass pario i-Stamm ist). » Mais que pourrait signifier l'adjectif imaginaire \**parilis*, sinon « enfantable », ce qui n'est guère propre à produire un nom de fête ou de rituel ? Au contraire l'adjectif *Parilis* est tiré de *Palēs* (thème en i : cf. *aedēs* - *aedilis*) par une dissimilation très naturelle, quoi qu'on dise, et *Parilia* en est le pluriel neutre (*Palilia*, là où on le rencontre, paraît être une réfection), normalement employé pour désigner la fête (*Carmenta* - *Carmentālis* - *Carmentālia*, etc.) De plus, aucun nom de fête en -*lia* n'est tiré d'une racine verbale ; tous sont formés à partir de noms de divinités (type *Florālia*) ou de noms communs (type *Compitālia*, *Vīnālia* ; cf. *suouetaurilia*, d'un thème en o, comme *erilis*, *puerilis*, *virilis*). Enfin, cette hypothèse repose sur l'opinion (L. Deubner, *Neue Jahrbücher*, XXVII, 1911, p. 323), elle-même liée à une conception de la religion primitive de Rome que tout bat en brèche, que la cérémonie a d'abord été purement magique, sans divinité (cf. Bömer, *loc. cit.*).

6 A en juger par Paul, p. 328<sup>a</sup> L<sup>2</sup>, Verrius Flaccus ne semble pas avoir préféré cette origine : *Pales dicebatur dea pastorum, cuius festa Palilia dicebantur ; uel, ut alii uolunt, dicta Parilia, quod pro partu pecoris eidem sacra fiebant*. L'intention réduite que Denys d'Halicarnasse donne à la fête (I 88, 3 : θύουσι δ' ἐν αὐτῇ περὶ γονῆς τετραπόδων οἱ γεωργοὶ καὶ νομεῖς θυσίαν χαριστήριον ἕαρος ἀρχομένου) repose sur la même étymologie.

7 *Fastes*, IV 761-775 ; 747-760. Aucun mot de ce texte n'engage à voir essentiellement, ni même partiellement, dans la *lustratio* des Parilia la purification des femelles qui ont mis bas (Bömer).

8 La situation était différente pour les colons romains installés en terre barbare : comme Latte le dit lui-même (*op. cit.*, p. 60, n. 1), la dédicace trouvée en Bulgarie *Pali sanct pastorali* peut avoir été adressée à l'*interpretatio romana* d'une divinité locale. Mais, s'il s'agit de la Palès romaine, il est bien généreux de conclure, de l'absence

de désinence (-o ou -ae) à *sanct*, « dass der weihende decurio colonise gebildet genug war, um von der Kontroverse (sur Palès masculin ou féminin) zu wissen ». Nous n'avons pas partout de si savants collègues, et d'ailleurs est-il sans exemple que de telles dédicaces contiennent des mots curieusement abrégés ?

2 Rien n'indique que l'étrusque ait eu des genres grammaticaux, mais l'opposition « dieu » ~ « déesse » n'est pas affaire de grammaire. Le géorgien n'a pas non plus de genres, mais il sait bien que le soleil est une belle fille et la lune un garçon, voir « Tityos », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXI, 1935, p. 66-89 (notamment p. 80-81).

10 Dans un autre passage de Varron qui donnerait, en plus lâche, le même enseignement (*De la langue latine*, V, 74) et que retenait Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup>, 1912, p. 200, n. 3 (= *Lex.* de Roscher, III, col. 1280, l. 61-68), Palès n'est qu'une correction proposée par Scaliger à un texte inintelligible (*hecralem*) ; mais on lit plutôt *Herculem*. En outre, à la différence de l'invocation collective de la Σκιομαχία, les énumérations du *De ling. lat.* n'ont égard qu'à la forme et à l'origine supposée des noms divins, collectionnent seulement, pêle-mêle, des divinités prétendument sabines : leur sexe n'a pas d'importance (ainsi *Feronia Minerua Nouensides* ensemble dans la phrase précédente).

11 Varron se montre ailleurs informé des traditions étrusques. Sans parler des fragments de ses livres perdus, rien que dans le traité *De la langue latine*, on peut citer : V, 46 (sur Caelius Vibennius), 55 (l'origine des noms des trois tribus d'après Volnius « qui tragoedias Tuscas scripsit »), 143 (règles exhaustives de la fondation étrusque des villes) ; VI, 28 (étymologies étrusque et sabine de *idus*) ; VII, 35 (étymologie étrusque de *subulo*). Sur l'érudition étrusque de Varron, voir Stefan Weinstock, « Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans », *Journal of Roman Studies*, XXXVI, 1946, p. 115-116 et n. 85 (fragments de Varron), 86.

12 *Römische Mitteilungen*, XXXVI-XXXVII, 1921-1922, p. 28.

13 Il n'est pas davantage vraisemblable que le calendrier d'Antium désigne ici les deux Palès masculins de Martianus Capella, Palès tout court et *secundanus Pales* (St. Weinstock, *art. cit.*, p. 113, n. 68) : ce document ne présente aucun symptôme de contamination étrusque. Sur *secundanus*, que Martianus n'applique ailleurs qu'à Juppiter (dans la troisième *regio caeli*), voir *ibid.*, p. 109, n. 47 ; le mot ne peut signifier que « celui du deuxième – ? – » (cf. les *secundani*, soldats de la deuxième légion) ; c'est sans doute la traduction obscure d'une conception étrusque inconnue.

14 Voir la justification de cette division, par exemple, dans la préface de Columelle à son VI<sup>e</sup> livre (cf. VII 2, 1).

15 Ces considérations ne donnent pas d'argument à la dérivation de *Parilia* à partir de *pario* : ni en avril ni en juillet, dans cette structure, il ne s'agit de la délivrance des mères, mais au contraire de l'accouplement.

16 Stig Wikander, p. 48-50 de « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, VI, 1947, p. 27-39 ; cf. p. 59 ; « Nakula et Sahadeva », *Orientalia Suecana*, VI, 1957, p. 65-96 (p. 79-84 sur la différenciation des jumeaux par rapport aux chevaux et aux bovins). V. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 79. Les Nāsatya ne sont pas des dieux de l'élevage : simplement, ils rendent aux hommes une partie de leurs services par le moyen des bœufs et des chevaux. Le bétail en tant que tel a un autre patron, Pūṣan, v. ci-dessous, p. 284.

17 « Viṣṇu et les Marūt à travers la réforme zoroastrienne », *Journal Asiatique*, CCXLII, 1953, p. 4.

18 « La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles ? », *Indo-Iranian Journal*, V, 1962, p. 200-202 ; *Mythe et Épopée*, I, p. 443-452.

19 Mais le *suffimen* des Parilia, appliqué aux moutons, ne réunit comme ingrédients animaux que des cendres de *veaux* et du sang de *cheval* ; cet archaïsme a été étudié dans « Culmen inane fabae », *Revue des Études Latines*, XXXVI, 1958, p. 114-115.

20 Avec « les deux Palès » en regard des deux Nāsatya et surtout de Pūṣan, une fois de plus, des figures féminines se trouvent répondre fonctionnellement, en Italie, à des figures masculines de la mythologie indo-iranienne (cf. *Déeses latines...*, 1956, p. 65, n. 3) ; mais le nom de Palès rejoint celui d'un personnage féminin, à peine connu, du cycle védique des jumeaux Nāsatya, *Viśpālā* « la \*Palā de la *viś*, ou des *viśaḥ* » (*viś* est le principe de la troisième fonction, celle des *vāiśya*, éleveurs-agriculteurs ; les *viśaḥ* sont les divisions de cette masse) : « Le *curtus eguos* de la fête de Palès et la mutilation de la jument Viśpālā », *Eranos*, LIV (*Mélanges G.*

*Björck*), 1936, p. 232-245. Rome a démythisé ses jumeaux masculins et en a fait des héros, ses fondateurs : *La Religion romaine archaïque*, p. 248-256 et ci-dessus, p. 216.

21 Chez les Ossètes, derniers descendants des Scythes, la dualité des protecteurs de l'élevage a évolué autrement : le génie, unique, qui patronne les troupeaux de *moutons*, réunit, dans son nom *Fælværa*, ceux des deux saints byzantins « Flore et Laure » (Vsevolod Miller, *Osetinskie Etjudy*, II, 1882, p. 243-244), dont le folklore russe a aussi fait, en les maintenant séparés, les patrons des troupeaux de *chevaux*, et en qui Vs. Miller a soupçonné une christianisation d'un couple de « Dioscures » (*Očerki arijskoj mifologii*, I, *Açviny-Dioskury*, 1876, p. 267-271). Sur *Fælværa* et ses rapports avec Tutyr (< Théodore, de Tyr, ou Stratélate ?), patron des loups, voir l'exposé circonstancié de B. Gatiev, dans *Sbornik svedenij o kavkazskix gorcax*, IX, 1876, p. 33-40.

22 Textes réunis dans *Mitra-Varuṇa*<sup>2</sup>, 1948, p. 194-199, avec une mauvaise interprétation des mutilations, corrigée ensuite, *Déeses latines et mythes védiques*, 1956, p. 97, n. 2, et *Revue de l'Histoire des Religions*, CLII, 1957, p. 23-24. La différence fonctionnelle du « dieu borgne » et du « dieu aveugle » chez les Scandinaves est soulignée dans *Les Dieux des Germains*, 1959, chap. III.

23 *ŚatapathaBrāhmaṇa*, I 7, 4, 6-7 : *tasmād āhur andho bhaga iti ;... tasmād āhur adantakaḥ pūṣeṭi*.

24 « Védique *kārūḍatin* » dans *Indian Linguistics*, 16 (*Chatterji Jubilee Volume*), 1956, p. 83-85. Le *Nirukta* de Yāska penche visiblement pour cette attribution et Benveniste note que, dès 1852, l'éditeur du *Nirukta*, Roth, avait pressenti la solution en rapprochant le persan *karv* « dents gâtées ».

25 *Mythe et Épopée*, I, p. 149-151.

26 *Indische Studien*, II, 1853, p. 306. Sur cette prescription et le gruau spécial (à grains pilés en farine) de Pūṣan, v. A. Minard, *Trois Énigmes sur les cent chemins*, II, 1956, § 839, et notes *a*, *b*, (sur l'adj. *adantaka*).

27 P.E. Dumont, *L'Āśvamedha*, 1927 ; v. notamment (Yajurveda Blanc) les tableaux des p. 137-144 ; cf. p. 157, 172, 204, 221 ; et les passages parallèles des appendices (Yajurveda Noir).

28 *Romulus*, 12, 2 ; Solinus, *Polyhistor*, I 19.

29 *Ibid.*, 3.

30 Les touchantes églogues font de même : le « bon pasteur » Mélibée s'attendrit à voir une brebis mettre au monde inconfortablement, *silice in nuda connixa*, deux agnelets, *spem gregis*. Mais quelle sera, sur la table d'Auguste, la fin de tout cela ? Je n'oublie pas l'indignation d'un petit garçon qui avait appris le matin « Le loup et l'agneau » et qui, au déjeuner, se vit servir une mignonne côtelette assez rouge. Il y a sur la matière une fable célèbre (La Fontaine, X 6), que Tsey Ibrahim a jugé à propos de transposer, d'après Krylov, dans la langue des bergers tcherkesses : G. Dumézil et A. Namitok, *Les Fables de Tsey Ibrahim*, 1938, p. 66-68. On n'en a sans doute pas mangé un *chachlyk* de moins au Caucase.

31 *Fastes*, IV 747-775.

32 *Ibid.*, 743-746 :

*libaque de milio milii fiscella sequatur :  
rustica praecipue est hoc dea laeta cibo ;  
adde dapes mulctramque suas, dapibusque resectis  
siluicolam tepido lacte precare Palem.*

33 *The Fasti of Ovid*, 1929, vol. III, p. 350. W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 81, rend prudemment *suas* (« baskets of millet and cakes of the same, pails of milk, and other food of appropriate kinds ») et déduit (n. 5) de *dapibus resectis* que le berger partageait avec la déesse le festin qu'il lui servait.

34

*quae precor eueniant, et nos faciemus ad annum  
pastorum dominae grandia liba Pali.*

35 Les manuels collectionnent les textes védiques établissant les rapports de Pūṣan et du bétail. Voici l'exposé de A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897 – qui reste un des plus utiles manuels, l'interprétation se mêlant rarement aux faits –, p. 36 : « ... It is characteristic of Pūṣan that he follows and protects cattle (VI 54, 5. 6. 10 ; 58, 2 ; cf. X 26, 3). He preserves them from injury by falling into a pit, brings them home unhurt, and drives

back the lost (VI 54, 7.10). His goad directs cattle straight (VI 53, 9)... Pūṣan also protects horses (VI 54, 5) and weaves and smooths the clothing of sheep (X 26, 6). Hence beasts are said to be sacred to Pūṣan (I 5, 1. 2), and he is called the producer of cattle (*Maitr. Samh.*, IV 3, 7 ; *Táitt. Br.*, I 7, 2, 4). In the Sūtras verses to Pūṣan are prescribed to be recited when cows are driven to pasture or tray (*Sāṅkh. GS.*, III 9, 1-2) ». Je note au passage qu'une variante de ce dernier rituel (*GobhilaGS.*, I 5, 18, 1) fait précéder Pūṣan d'une belle énumération des dieux indo-iraniens des trois fonctions, Bṛhaspati le prêtre céleste remplaçant seulement, comme il arrive, Mitra-Varuna : « Indra et Agni, les deux Aśvin, Bṛhaspati, Pūṣan » (à ajouter à *L'Idéologie tripartite...*, chap. n, §§ 2-3). Sur l'étymologie du nom de Pūṣan, v. en dernier lieu F.B.J. Kuiper, *Acta Orientalia*, XII, p. 256 (véd. *pús-ya-ti* « prospérer » ; cf. l'épithète du dieu *puṣṭimbhará* « qui apporte prospérité ») ; V. Machek a récemment repris le vieux rapprochement avec le dieu grec Πάυ (arcadien Πάων) : *Origin of the gods Rudra and Pūṣan* dans *Archiv Orientalný*, XXII, 1954, p. 560.

36 Fælværa, le patron des moutons dans la mythologie populaire des Ossètes (v. ci-dessus, p. 283, n. 2), est astreint à la même règle : seul des génies, il préfère aux victimes animales une bouillie de farine et de fromage appelée *dzykka* : Vs. Miller, *Osetinskie Etjudy*, II, p. 244 ; V.I. Abaev, *Istoriko-etimo-logičeskij slovar' osetinskogo jazyka* I, 1958, p. 403.

37 B. Rájendralála Mitra, *Beef in ancient India* dans *Journal of the Royal Asiatic Society (Bengal)*, 1872, I, p. 174-196 ; A. Weber, *Indische Studien*, XVII, 1885, p. 280-281 (et 314), etc. Dans l'Iran prézoroastrien, cf. la gāthā de l'Ame du Bœuf, *Yasna*, 29 (J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 1948, p. 193-197) et l'unique mention dans les gāthā (*Yasna*, 32, 8) de l'indo-iranien Yama comme le pêcheur « qui, pour flatter notre peuple, lui a fait manger des morceaux du bœuf, *gāuš bagā* » (*ibid.*, p. 255 et 42).

## *Consus et Ops*

*A côté des rituels – c'est le plus grand nombre – qui épuisent leur contenu et remplissent leur mission en un jour, en dehors aussi des fêtes qui se prolongent sans interruption sur plusieurs jours et de la répétition mensuelle des rites des Calendes et des Ides, le ferial romain comprend des structures complexes, dont l'interprétation, quand elle est possible, contribue à éclairer des fragments de l'idéologie. Les types de ces structures ne sont pas nombreux.*

*1. Il existe des fêtes renouvelées sous le même nom, à quelques jours d'intervalle, telles que les Carmentalia du 11 et du 15 janvier, les Lucaria du 19 et du 21 juillet, telles aussi, triples, les Lemuria du 9, du 11 et du 13 mai. L'étroit rapprochement des jours de célébration suggère qu'il s'agit d'aspects complémentaires d'une seule et même action. La dualité des Carmentalia peut en effet être en rapport avec la double qualification, la bipartition même, de la déesse Carmentis, « Postuorta » et « Anteuorta » (Prorsa, Porrima), quel que soit le sens qu'il faille donner à ces épithètes<sup>1</sup>. Mais rien de tel n'est connu qui puisse éclairer le statut des Lemuria ni des Lucaria.*

*2. Il existe, séparées par de plus, grands intervalles, des fêtes différemment nommées, mais symétriques, antithétiques, dont l'exemple le mieux connu est celui des fêtes du dieu Mars (rituels des Sa liens, etc.), réparties entre les mois de mars et d'octobre, c'est-à-dire entre le début et la fin de la saison guerrière, les rites d'octobre concluant ce que ceux de mars ont ouvert. Les noms du Regifugium (24 février) et des Poplifugia (5 juillet), leur situation également inusuelle dans le ferial (le premier un jour pair, les seconds entre les Calendes et les Nones<sup>2</sup>), font pressentir une symétrie d'autre sorte, dont le sens se sera estompé après l'abolition du regnum.*

*3. Il existe enfin des fêtes qui expriment ou sollicitent, avec un intervalle plus ou moins long, deux interventions d'une même divinité, dirigées dans le même sens, mais appliquées à des objets divers selon la saison : les Parilia du 21 avril, concernant les ovins, le sacrifice « Palibus II » du 7 juillet, concernant à la fois les ovins et les bovins, se conforment à la distribution, dans le temps, des aptitudes et besoins des deux principales variétés de ce que Palès (ou les deux Palès) protège en général, le bétail<sup>3</sup>.*

*Sur le domaine agricole, une structure plus complexe de fêtes redoublées attend encore son explication : celle des fêtes de Consus et d'Ops célébrées le 21 et le 25 août, puis, avec*

*le même intervalle, le 15 et le 19 décembre<sup>4</sup>.*

---

<sup>1</sup> *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 385.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 537.

<sup>3</sup> V. ci-dessus, p. 281.

<sup>4</sup> Une partie de cette étude est reproduite de « Le *sacrarium Opis* de la Regia », *Revue des Études Latines*, XXXIX, 1961, p. 257-261. Sur ces divinités, v. en dernier lieu – outre les manuels – Alfred Ernout, « Consus, Janus, Sancus », *Collection Latomus* (= *Hommage à Max Niedermann*), 1956, p. 115-121 (repris dans *Philologica*, II, p. 173-178), et Petronella H.N.G. Stehouwer, *Étude sur Ops et Consus*, dissertation d'Utrecht, 1956.

La variété des sens de l'appellatif *ops*, *opes*, l'étrangeté de la formation du nom de *Consus* ont produit depuis un demi-siècle beaucoup d'hypothèses, auxquelles il suffit d'opposer quelques faits.

1. La liaison de Consus et d'Ops est certaine. L'intervalle de quatre jours qui s'observe entre leurs fêtes, en décembre aussi bien qu'en août, implique, Wissowa l'a montré, une parenté conceptuelle : outre les fêtes comme les Carmentalia (11-15 janvier) qui se dédoublent sur deux jours ainsi séparés, qu'on pense au groupe des Fordicidia et des Cerialia (15-19 avril), fêtes les unes de Tellus, les autres de Cérès, deux divinités étroitement solidaires, et aussi aux deux principales fêtes martiales d'octobre, l'Equus October et l'Armilustrium (15-19 octobre)<sup>1</sup>. De plus, l'épithète d'Ops, dans la Regia (*Ops Cōnsūa*) comme à sa fête du mois d'août (avec hésitation entre *e* et *i* : *Opiconsūia*, *Opeconsūa dies*) n'est pas séparable de Consus : on a rappelé justement à ce propos les adjectifs en *-tuo-* dérivés de participes passés (*uotiuus*, *satiuus*), et plus généralement les dérivés tels que *festiuus* (de *festus*), *sementiuus* (de *sementis*), *aestiuus* (cf. *aestas*).

2. Le nom de *Cōnsus* s'explique au mieux par le verbe *condere* (Walde-Hofmann, *Etym. Wörterbuch der lateinischen Sprache*, I, p. 266), il prolonge régulièrement (*-\*dt- > -s-*) un participe italique court *\*kom-d-to-* (*d* de la racine *\*dhē-* « placer »), de même type que le participe sanscrit court (de la racine *\*dō-* « donner ») en *-t-ta* (après voyelle soit d'un préverbe soit d'un premier membre de composé : *prá-t-ta* « donné », *devá-t-ta* « donné par un dieu »)<sup>2</sup>. On conçoit que, dans un usage religieux, une forme différente de l'ordinaire *conditus* ait été préférée.

3. Consus se définit certainement dans le cadre de l'activité agricole de la société, et, en août au moins, il intervient au moment de cette activité que fait prévoir son nom, quand il s'agit de *condere*, terme technique signifiant l'engrangement, la mise en réserve des produits de la culture. Il est une des divinités de la vallée Murcia, ou vallée du Cirque, dont les autres, *Seia*, *Segetia* (ou *Segesta*, ou *Messia*), *Tutulina*, jalonnent à grands traits, en trois étapes, l'œuvre annuelle du paysan : semailles, moisson, conservation « sûre » du grain (c'est-à-dire, d'abord à l'abri des charançons)<sup>3</sup> ; saint Augustin (*Cité de Dieu*, IV 8) dit clairement que la troisième de ces patronnes – dont Pline, respectueux de sa religion, refuse d'écrire le nom – veillait *frumentis collectis atque reconditis, ut tute seruarentur* : *reconditis*, c'est l'office même de Consus.

4. Engagée dans cette structure, Ops a certainement un sens précis, relatif aussi aux produits de la culture : elle incarne et protège l'abondance (cf. *opulentia*, *opimus*) alimentaire, essentiellement l'abondance du grain. Cette spécification n'exclut pas, certes, que les Romains eux-mêmes n'aient joué sur les possibilités qu'offre aux interprètes le large assortiment d'emplois dont l'appellatif *ops* est susceptible : même à supposer – ce qui n'est pas démontrable – que Ops *Opifera* ait été d'abord proprement « celle qui apporte l'abondance (de grain) », l'épithète n'a pu rester séparée de l'expression abstraite et générale *opem ferre* « apporter assistance ». Encore ne faut-il pas oublier que la seule fois que cette épithète apparaisse dans un rituel, aux Volcanalia du 23 août, c'est-à-dire au milieu de l'intervalle des Consualia et des Opiconsivia, il semble s'agir pour Ops, conjointement avec le dieu brûlant de ce jour, avec Quirinus et les divinités des eaux, de protéger les céréales engrangées contre les incendies que risque d'allumer la grande chaleur de la saison<sup>4</sup>.

Si donc Consus et Ops n'étaient à l'honneur qu'en été, il n'y aurait pas de problème : une fois la moisson terminée, le souci du cultivateur est bien, après quelques opérations préparatoires (séchage, *tribulatio*) la mise en réserve (Consus) de l'abondance (Ops) ainsi acquise<sup>5</sup>. Et non seulement de la moisson : à ce moment de l'année, tout est mis en réserve, les légumes, les fruits, le miel comme les céréales (*corn-, re-, se-ponere ; condere, re-condere*, dans Columelle, XII 10).

Pour les céréales, et d'abord pour l'épeautre, *far*, plusieurs types de *granaria* sont utilisés (Varron, I 7) et l'on admet généralement, depuis Mommsen, que, si l'autel de Consus dans la vallée du Cirque est *sub terra*<sup>6</sup>, c'est par une allusion symbolique à un vieux mode de conservation des grains, l'enfouissement dans des silos ; c'est possible, mais ce n'est pas sûr, ni nécessaire ; en tout cas, un tel procédé ne paraît pas avoir été usuel dans l'Italie ancienne<sup>7</sup>.

Le peu que l'on sait du culte célébré à cet autel du Cirque est conforme à ce qu'on attend. L'autel lui-même, ordinairement invisible, n'est découvert qu'aux fêtes<sup>8</sup> : aux Nones de juillet (le 7), puis aux Consualia du 21 août (et sans doute à ceux de décembre<sup>9</sup>), – ce qui convient au dieu protecteur de réserves qui, une fois encloses, ne peuvent, sans risque de corruption, être librement ouvertes. En second lieu, le culte du 21 août est assuré par le flamme de Quirinus et par les Vestales<sup>10</sup>, – ce qui, quant au premier, n'est qu'un cas particulier du service qui l'attache, par-delà le dieu son maître, à d'autres divinités de « troisième fonction » (cf. les Larentalia, les Robigalia)<sup>11</sup>. On sait enfin que, aux Consualia (d'hiver, d'après les sources ; mais on pense généralement, et avec vraisemblance, que de tels rites n'étaient pas étrangers non plus aux Consualia d'été), avaient lieu des courses de

chevaux, de mulets et de bardots (d'où sans doute, aux origines, la vocation de la vallée Murcia à devenir « le Cirque ») et que chevaux et ânes, laissés au repos, y étaient couronnés de fleurs<sup>12</sup>, – deux manifestations qui conviennent encore à la fête d'un dieu qui, n'intervenant dans la vie agricole que lorsque les travaux pénibles (moisson, transport, *tribulatio*, etc.) sont achevés, donne quelque détente non seulement aux hommes, mais à leurs auxiliaires quadrupèdes<sup>13</sup>.

Quant à l'Ops fêtée le 25 août, Ops Consivia, elle occupe dans la religion une place insigne. Comme Mars, pourtant normalement maintenu hors du pomerium, elle possède une chapelle dans la *domus Regia*<sup>14</sup>, exactement elle occupe une des trois divisions de la Regia, constituant, d'une part avec les divinités que servent le couple royal et la flaminica Dialis (Juppiter, Junon, Janus) et d'autre part avec Mars, une triade trifonctionnelle équivalente à la triade canonique « Juppiter Mars Quirinus », le terme de troisième fonction étant agricole dans la Regia et politique dans la triade canonique<sup>15</sup>. Nous savons de plus que ce *sacrum Opis Consiviae* de la Regia était aussi saint et secret que l'*aedes* voisine de Vesta et, comme elle, interdit à tout autre visiteur que les vierges Vestales et le prêtre qui les contrôlait, le grand pontife<sup>16</sup>. Le statut d'Ops Consivia qui survit ainsi à l'époque républicaine dans le cadre fossile de la « maison du roi » doit être apprécié par rapport au *regnum*, à ce qu'était sans doute le pouvoir dans les temps royaux. Il signifie que, en tant que Consivia, en tant qu'« Abondance mise en réserve », Ops constitue un des principaux ressorts de la vie commune et que, par conséquent, elle est chose royale : sans sortir de la troisième fonction qu'elle représente ici au contraire à la place de Quirinus, elle l'élève au niveau d'une sorte de ministère mystique. C'est là sans doute l'expression romaine d'une très vieille conception, car, chez d'autres peuples indo-européens, des divinités équivalentes se trouvent aussi rattachées au groupe des dieux de la première fonction, des dieux souverains.

Une déesse « Abondance, Plénitude » est en effet, attestée et chez les Scandinaves et chez les Germains continentaux : V.-scand. *Fulla*, v.-h.-a. *Volla*. Voici le signalement que Snorri donne de Fulla, dans la revue rapide qu'il fait des Asines ; il la place aussitôt après Gefjon « non mariée, à qui appartiennent toutes les jeunes filles qui meurent non mariées » :

Fulla, la cinquième, est aussi vierge ; elle a les cheveux libres et un lien d'or autour de la tête. Elle porte le coffret de frêne (coffret à bijoux ?) de Frigg, veille sur ses chaussures et prend part à ses conseils secrets<sup>17</sup>.

Orientée vers une forme de richesse (l'or, sans doute les bijoux) qui intéressait les princes vikings plus que la moisson, Fulla apparaît ainsi non pas dans le groupe des

divinités de la « troisième fonction », non pas près des Vanes Njörðr, Freyr, Freyja, mais étroitement associée, dans sa demeure, dans son service et dans ses conseils, à Frigg, déesse parèdre du souverain-magicien Óðinn<sup>18</sup> De plus, elle est vierge<sup>19</sup>. Son appartenance au premier niveau est confirmée par le seul mythe où elle figure : quand Hermóðr prend congé de Baldr qu'il est allé visiter au pays des morts, chez Hel, Baldr lui remet un présent pour le seul Óðinn, son père, et la femme de Baldr, Nanna, lui en remet pour les seules déesses Frigg et Fulla : une étoffe de lin et plusieurs autres dons pour Frigg, un anneau d'or pour Fulla<sup>20</sup>.

Sur le continent, la seconde Conjuración de Merseburg introduit Volla au quatrième vers en ces termes :

Alors l'incantèrent Fríja (et) Volla, sa sœur<sup>21</sup>...

Mais ici l'association avec Fríja est ambiguë, puisque les Scandinaves sont les seuls des Germains à avoir divisé en une Asine souveraine (Frigg) et une Vane, déesse de la fécondité, de la richesse, du plaisir, etc. (Freyja), la multivalence<sup>22</sup> de la déesse germanique commune \**Frījyā*. Chez les Germains continentaux, cette déesse, restée une, est attestée aussi bien comme l'épouse du dieu souverain (dans la légende qui explique le nom des Lombards : Frea, épouse de Votan) que comme l'*interpretatio germanica* de Vénus (\**Frījyā-dagaz* « vendre-di »).

Les Indo-Iraniens indivis révéraient aussi une déesse de l'abondance ou de la plénitude, dont les noms, légèrement divergents, sont védique *Púrāṃdhi* et avestique *Pārāndi*. La formation et le sens précis de ces doublets font quelques difficultés<sup>23</sup>, mais le premier terme du composé est sûrement dérivé ou déformé de la racine signifiant « remplir, être plein », celle de véd. *pūrṇá*, de lat. *plēnus*, de v.-scand. *fullr* et *Fulla*. Il semble que la valeur littérale du nom soit « collation de remplissement ».

Les emplois et les contextes des mots avestique et védique présentent trop d'analogies pour qu'on soit en droit d'expliquer le sens et la genèse de l'un sans avoir égard à l'autre. En voici rapidement le signalement :

1<sup>o</sup> Tous deux sont encore employés comme appellatifs et alors, éventuellement, au pluriel. Ainsi *RV*, I 116 (aux *Aśvin*), 7 : « Vous, héros, vous avez procuré la *púrāṃdhi* à Pajriya Kakṣīvat, qui vous louait : du sabot du cheval mâle, comme d'un crible, vous avez fait sortir cent cruches de *súrā* (eau-de-vie). » Dans quelques cas, dans un au moins, nom propre ou nom commun, *púrāṃdhi* paraît désigner la

femme enceinte, comme, une fois (*Āfrīnakān*, 3), *pārəndīš*, au pluriel, désigne sans doute « des grossesses ».

2° Dans vingt-quatre cas au moins (peut-être dans quelques autres) sur trente-six, (au singulier) *Púraṃdhi* est personnifiée, divinisée ; il en est de même de *Pārəndi* dans tous les textes autres que celui d'*Āfrin.*, 3. Toutes deux paraissent volontiers dans des énumérations : *Pārəndi* surtout dans des listes d'Entités féminines (notamment *Yasna*, 38, 2, liste de « Femmes » divines, comme dit le verset 1 ; *Sihročak*, 1, 25), *Púraṃdhi* plus librement, mais, une fois au moins (II 31,4), dans une liste mentionnant les « Femmes » divines (cf. encore V 41, 6) et contenant plus de déesses qu'il n'est usuel<sup>24</sup>. *Pārəndi* est rapprochée de *Daēnā* comme *Púraṃdhi* (et *púraṃdhi* au pluriel) du concept *dhi*, étymologiquement apparenté à *daēnā*<sup>25</sup>. Toutes deux sont imaginées sur un char : une épithète ordinaire de *Pārəndi* est *raoraθā* (*Yašt* VIII 38 ; X 60 ; *Sihr.* 1, 25 ; 2, 25) « au char rapide », et *RV*, IX 93, 4, demande : « Que *Púraṃdhi* vienne en char (*rathirāyātām*) vers nous, pour donner des richesses ! » (cf. V 35, 8 ; VI 49, 14 et le premier vers de 15).

Mais je veux souligner ici un trait, reconnu depuis longtemps : *Púraṃdhi* a une affinité<sup>26</sup> pour le dieu *Bhaga*, *Pārəndi* pour l'Entité *Aši*<sup>27</sup>. Or *Bhaga*, proprement « la Part », est non pas un dieu du troisième niveau, mais un dieu du groupe des *Āditya*, des dieux souverains. Il est l'auxiliaire du souverain *Mitra* pour la répartition juste et calme des biens aux *Arya* et entre les *Arya* comme *Aryaman* est son auxiliaire pour les bons rapports entre les *Arya*. Il représente ainsi, pourrait-on dire, l'administration de la troisième fonction par la première : d'après un dépouillement exhaustif des textes védiques où il paraît, j'ai donné son signalement au second chapitre (« Les dieux souverains ») de mon petit livre, *Les Dieux des Indo-Européens* (1952)<sup>28</sup>. Et j'ai montré dans les pages suivantes que l'avestique *Aši*, proprement « la Rétribution », est justement l'Entité substituée à *Bhaga* par les réformateurs zoroastriens<sup>29</sup>, en sorte que la familiarité de *Pārəndi* avec elle correspond exactement à celle de *Púraṃdhi* avec le « souverain mineur » *Bhaga*. On doit donc reporter au temps de l'unité indo-iranienne ce théologème d'une Abondance liée aux personnages souverains de la mythologie ou de la société, qui rejoint ce que l'on constate à Rome (*Ops* et *Regia*) comme en Scandinavie (*Fulla* et *Frigg-Óðinn*).

L'idéologie de la *púraṃdhi* se sépare pourtant sur un point important de celle de *Fulla* et, à en juger par le rôle des Vestales dans son culte, de celle d'*Ops* : *púraṃdhi* peut désigner la femme grosse, *Fulla* est vierge. Si la première de ces formules se

comprend sans peine, abondance et fécondité allant de pair, la seconde, moins attendue, trouve sans doute une double justification dans les conceptions relatives aux puissances de la virginité et spécialement, pour Rome, aux droits et devoirs des Vestales. D'une part, auprès du *rex*, puis auprès des administrateurs élus de la *res publica*, les vierges Vestales sont garantes de la durée et des conditions de la durée : le rituel annuel où elles viennent dire au roi « *Vigilasne, rex ? Vigila !* » n'est certainement qu'un débris fossilisé d'une sollicitude jadis plus constante<sup>30</sup>. D'autre part, ce qui fait la force mystique des *uirgines* – la suspension indéfinie du mécanisme de fécondité qu'elles portent en elles, une maternité refoulée, donc concentrée<sup>31</sup> – n'est pas sans analogie avec la définition d'Ops en tant que Consivia : abondance actuelle mais réservée, accumulée et non consommée ; ce n'est pas un hasard si le voisin d'Ops Consivia dans la Regia, le Mars enfermé lui aussi dans un *sacrum* en attendant les guerres, paraît avoir été servi par des vierges, les *Saliae uirgines*, vêtues comme les Salii masculins, *cum apicibus paludatae*.<sup>32</sup> Peut-être est-ce cette convenance qui explique non seulement le monopole des Vestales sur le culte d'Ops Consivia, mais encore leur participation, près du flamine de Quirinus, aux Consualia d'été, solidaires des Opiconsivia<sup>33</sup>.

Mais les fêtes d'août ne sont pas les seules. Elles paraissent se répéter, avec la même structure, le 15 et le 19 décembre, et c'est là que réside la difficulté : Consus et Ops n'ont-ils pas achevé leur tâche en été ? Que peuvent procurer aux hommes, quelques jours avant la *bruma*, le patron de l'engrangement et la garante de l'abondance ? Les jeux ne sont-ils pas faits, sans manœuvre possible, sans recours ? Les explications de ce petit mystère n'ont pas manqué, mais aucune n'est satisfaisante.

Certains auteurs ont eu le souci de ne pas sortir, pour interpréter les fêtes d'hiver, du cadre fonctionnel que dessinent clairement les fêtes d'été. Par exemple, W. Warde Fowler a supposé que les Consualia d'hiver « arose from the habit of inspecting the condition of the corn-stores in mid-winter (sic) », – ce qu'il a précisé un peu plus loin en ces termes : « The close concurrence of Consualia, Opalia and Saturnalia at this time seems to show that some final inspection of the harvest work of the autumn may in reality have been coincident with, or have immediately preceded, the rejoicing of the winter-solstice<sup>34</sup>. » Hypothèse sans appui dans les usages connus et peu vraisemblable en soi : on voit les inconvénients, non les avantages d'une telle ouverture, sans raison majeure, des dépôts de grain<sup>35</sup>. G. Wissowa a compris les Consualia d'août comme la conclusion de la moisson, ceux

de décembre comme la conclusion du battage<sup>36</sup> ; mais, outre que le battage ne durait sans doute pas jusqu'au seuil de l'hiver, Consus, de par son nom et le symbolisme de son autel, a une autre mission, précise : c'est à la mise en réserve, à la conservation des grains qu'il préside. K. Latte s'est exposé à la même objection en faisant des Consualia d'août la conclusion du battage et de ceux de décembre la conclusion des semailles d'automne<sup>37</sup>. M<sup>me</sup> P. Stehouwer a pensé « qu'il est de toute façon possible d'expliquer la cérémonie d'hiver par le fait que les Latins ont pu invoquer 'le couple de la récolte' une nouvelle fois, au temps où ils sentaient la menace de la famine »<sup>38</sup> ; mais encore une fois, en décembre, il n'est plus possible que les fruits de la récolte, suffisants ou insuffisants (et la menace de la famine n'était pas annuelle !), soient modifiés en quantité, miraculeusement multipliés, par l'action de quelque divinité que ce soit.

Devant l'insuffisance de ce genre d'explication, d'autres exégètes ont visé plus haut. Exploitant les emplois variés que supporte le verbe *condere*, ils ont cherché à modifier la définition, la mission de Consus. Par exemple, de l'expression usuelle *condere lustrum (saeculum...)* « terminer l'opération et la durée appelées 'lustre' » (ou « l'intervalle de temps appelé *saeculum* »), M.F. Altheim en a tiré une autre, qui l'est beaucoup moins, *condere annum*, et pensé que les Consualia d'hiver étaient une fête de clôture d'année<sup>39</sup>. A. Piganiol, prompt à faire de n'importe quel trou un *mundus*, a compris *condere* au sens de « ensevelir » et fait des Consualia d'hiver une fête des morts<sup>40</sup>. M.A. Brelich, se fondant sur le symbolisme astral du Cirque et sur le voisinage de Consus (en décembre) et de Janus (en janvier), rappelant aussi quelques exemples où *condere* (mais généralement au passif !) est employé pour désigner le coucher des astres, a supposé que, aux Consualia d'hiver, « handelt es sich nicht, oder nicht nur, um das Jahr, welches endet, sondern um die Sonne, die untergeht »<sup>41</sup>. Chacune de ces ingénieuses propositions rencontre plusieurs objections et surtout elles ont le commun défaut de perdre Ops de vue, de disloquer l'articulation des Consualia et des Opalia, et de négliger l'homologie de cette structure hivernale avec la structure estivale des premiers Consualia et des Opiconsivia. Une solution plus humble, plus proche des données aussi, est possible. On n'a pas suffisamment observé en quoi les deux structures concordent et en quoi elles diffèrent.

Elles concordent entièrement quant à Consus. La fonction du dieu n'est orientée par un surnom dans aucune des deux cérémonies, et les rites qui s'y développent sont apparemment les mêmes, puisque les auteurs qui nous les font connaître n'en précisent généralement pas la date. Enfin, à époque ancienne, il n'a pas d'autre lieu

de culte que son autel souterrain du Cirque ; c'est bien là d'ailleurs, puisque des courses y sont attestées, qu'avait lieu la cérémonie d'hiver<sup>42</sup>.

Quant à Ops au contraire, les deux fêtes divergent. En été, Ops reçoit le surnom limitatif de Consivia, sa fête s'appelle avec précision Opiconsivia et le culte est localisé dans sa chapelle de la Regia. En hiver, elle n'a plus de surnom, sa fête s'appelle simplement Opalia et son culte est localisé *ad forum*<sup>43</sup>, sans qu'on puisse déterminer à quel bâtiment ou à quel lieu fait référence cette indication.

Les données suggèrent le tableau que voici. En août, Consus et Ops opèrent dans la liaison la plus étroite : « l'abondance » est entièrement et partout « mise en réserve » et c'est comme telle que sa patronne divine se voit loger dans la maison du roi, où sont symboliquement réunies les principales forces de la cité. En décembre, tout en gardant leur solidarité, les deux divinités se séparent ; Consus ne change en rien, mais Ops oriente autrement son service ; elle n'est plus Consivia, elle quitte la solennité et le secret de la maison du roi pour se manifester en pleine vie sociale, au marché. Qu'est-ce à dire ?

Cette fois encore, les traités des Agronomes donnent la solution. On y voit qu'il y a deux façons de traiter l'abondance, deux façons qui d'abord, à l'engrangement, ne se distinguent pas, puis qui bifurquent, si l'on peut dire, quelques mois plus tard : ou bien l'on garde les grains pour une longue durée, voire pour des années, *in annos*, ou bien, après un bref temps d'engrangement, on les livre à la consommation ; et, dans ce second cas, c'est justement pendant l'hiver que l'on retire (*promere*) des greniers les grains *condita*. Dans un des derniers chapitres (63) de son premier livre sur l'Agriculture, Varron écrit :

*far, quod in spicis condideris per messem et ad usus cibatus expedire uelis, promendum hieme, ut in pistrino pinsatur ac torreatur.*

Le blé que l'on a engrangé en épis au temps de la moisson, et que l'on destine à l'usage alimentaire, doit être dégrangé en hiver pour être moulu dans le *pistrinum*, et torréfié.

Il ne s'agit pas, on le voit, de tout le blé du *granarium*. Au chapitre précédent (62), après avoir constaté que *nemo fructus condit nisi ut promat*, Varron a noté que les hommes *promunt condita* pour trois raisons : soit pour les mieux protéger (contre la prolifération de charançons), soit pour les consommer, soit pour les vendre. Et il reprend tout cela au chapitre 69 – sauf le cas *ad tuendum*, qu'il a longuement développé au chapitre 63 – et fixe les temps propres à chaque opération (ajoutant un quatrième dessein aux précédents : *ad sationem*) :

*Messum far promendum hieme in pistrīno ad torrendum, quod ad cibatum expeditum esse uelis. Quod ad sationem, tum promendum quum segetes maturae sunt ad accipiendum ; item quae pertinent ad sationem, suo quoque tempore promenda. Quae uendenda, uidendum, quae quoque tempore oporteat promi : alia enim, quae manere non possunt, ante quam se commutent, ut celeriter promas ac uendas ; alia quae seruari possunt, ut tum uendas quum caritas est.*

Parmi les céréales, l'épeautre que tu destines à l'alimentation doit être dégrangé pendant l'hiver, (porté) au moulin (et) torréfié. Ce que tu destines à l'ensemencement doit être dégrangé au moment où les terres labourées sont préparées à le recevoir et, pour chaque variété de grain, seulement à l'époque qui lui convient. Quant aux grains destinés à la vente, il faut attendre, pour les dégranger, le moment le plus opportun selon les variétés : ceux qui ne peuvent se conserver doivent être dégrangés et vendus avant qu'ils ne se gâtent ; ceux qui peuvent se conserver ne doivent être vendus que quand les prix montent...

Ainsi commence, avec l'hiver, une série de dégrangements partiels qui, chaque fois, mettront en usage ou en circulation une certaine quantité de *condita*, laissant en réserve, comme auparavant, la masse du reste. La disposition et la valeur des fêtes de Consus et d'Ops dans le calendrier sont dès lors faciles à interpréter. En août, l'ensemble de la moisson a été engrangé, sous la double protection de Consus (pour l'opération et pour le lieu) et d'Ops Consuia (pour la matière). Quatre mois plus tard, au solstice du 21 décembre, survient l'hiver. Dès lors, en une ou plusieurs fois, la partie du grain destinée *ad cibatum* va être retirée de chaque dépôt, torréfiée, puis consommée au fur et à mesure des besoins du cultivateur ; une autre partie sera de même retirée pour la vente au marché ; une autre encore, en temps opportun, pour les ensemencements. En conséquence, le 15 et le 19 décembre<sup>44</sup>, peu avant le solstice, c'est encore à Consus et à Ops que le paysan confie le nouveau processus qui va commencer, mais, cette fois, les deux divinités s'en répartissent les deux aspects, ne s'intéressent pas à la même partie du grain. Une fois retirée la quantité immédiatement nécessaire, Consus se remettra, comme auparavant, sans changement de mission mais avec une vigilance accrue à cause des risques de corruption résultant de l'ouverture, à garder dans les dépôts le grain laissé pour les usages ultérieurs. Ops au contraire prendra en charge les grains libérés : elle ne sera plus « l'Abondance en réserve » qu'elle est depuis le mois d'août, abstraite, mystérieuse, jalousement enfermée dans la Regia ; elle sera l'Abondance tout court, concrète, circulante, utilisable, et elle accompagne les grains *ad forum*.

Dans laquelle des structures définies ci-dessus devons-nous dès lors ranger l'ensemble des fêtes de Consus et d'Ops ? Comme il est naturel pour un mécanisme intéressant plusieurs divinités, la réponse est complexe. Les deux interventions de Consus, qui sont de même sens et n'impliquent de changement que sur la matière, plus précisément sur la quantité de matière dont il assure la conservation (d'abord la totalité des grains, puis ce qui en restera après les prélèvements attendus), sont

comparables aux deux interventions de (ou des) Palès (structure n° 3). Les deux interventions d'Ops sont aussi de même sens pour l'essentiel : les deux fois, elle patronne « l'abondance » que constituent les grains de la moisson ; cependant, d'un autre point de vue, elle inverse en hiver son comportement de l'été (abondance engrangée d'abord, puis libérée) et, par là, elle se comporte comme Mars au début et à la fin de la saison guerrière (structure n° 2).

---

<sup>1</sup> Dans plusieurs de ces couples est intercalée, au jour impair disponible, une fête qui parfois semble avoir un rapport plus lâche avec les fêtes étroitement solidaires des jours impairs extrêmes. Ce n'est pas le cas pour les Carmentalia, où la fête intercalée est simplement la fête ordinaire dea Ides, du 13 janvier, *feriae Joui* ; ni pour le groupe des Fordicidia et des Cerialia en avril ni pour celui de l'Equus October et de l'Armilustrum en octobre qui n'ont pas de fête intercalaire. Mais c'est le cas pour les deux groupes de fêtes qui nous occupent : les Volcanalia du 23 août (où intervient Ops) se placent entre les Consualia du 21 et les Opiconsivia du 25 ; les Saturnalia du 17 décembre (malheureusement aussi difficiles à interpréter que le Saturne primitif lui-même) entre les Consualia du 15 et les Opalia du 19 ; et c'est peut-être ainsi que s'explique, la fête intercalaire étant assimilée aux extrêmes, le triplement des Lemuria, les 9, 11 et 13 mai. Autre formule voisine : les premiers Lucaria du 19 juillet forment avec les Neptunalia du 23 (toutes deux fêtes contre l'excès et les périls de la chaleur et où l'ombre, les abris sont à l'honneur ?) un couple du même type que celui des Fordicidia et des Cerialia, dans lequel s'insèrent, le 21, les seconds Lucaria.

<sup>2</sup> Contesté dans A. Ernout, *art. cit.* p. 115 (173). Le nom des *Cōnsualia* peut être dérivé d'un nom d'action en \*-tu-, parallèle au participe en \*-to-.

<sup>3</sup> C'est ce que prouvent les chapitres 62 et 63 du premier livre du traité rural de Varron (*tuenda ; tuendi causa*).

<sup>4</sup> V. « Les pisciculi uiui des Volcanalia », *Revue des Études Latines*, XXXVI 1958, p. 121-130.

<sup>5</sup> Varron, I 32, dit que la moisson se fait en général du solstice d'été à la canicule, soit de la fin de juin à la fin de juillet. Dans Columelle, XI (qui divise les travaux de la terre en quinzaines et prévoit que, selon les circonstances, il peut y avoir décalage d'une quinzaine en avance ou d'une quinzaine en retard), la moisson est prévue pour la seconde moitié de juillet « dans les régions tempérées et maritimes », avec continuation, s'il y a lieu, dans la première d'août (*his diebus eadem quae supra*). Quant aux opérations qui suivent – séchage, *tribulatio* ou foulage, ventilation – il distingue deux cas (II 20) : s'il a été possible, en moissonnant, de ne couper que les épis, on peut les engranger aussitôt (*possunt in horreum conferri*) et ne les battre ou les faire fouler par les animaux (*baculis excuti vel exteri pecudibus*) qu'en hiver ; si l'on a fauché à ras de terre, avec les tiges, il faut sécher la moisson au soleil et la faire fouler (*opportunis solibus torrefacta proteritur*) ; pour séparer la paille, il faut ventiler, si possible au souffle du Favonius, *qui lenis aequalisque aestiuis mensibus perflat* ; et c'est seulement après ces précautions qu'on engrange, – et encore, *pura frumenta, si in annos reconduntur, repurgari debent*.

<sup>6</sup> Denys d'Halicarnasse, II 31, 2.

<sup>7</sup> Varron, *De l'Agriculture*, I 57, ne les signale, sous le nom de σιποί, qu'en Cappadoce et en Thrace, et rapproche les greniers-puits de l'Espagne citérieure, de l'*ager Carthaginensis* et de l'*ager Oscensis*. Columelle, I 6, dit formellement que, à ces greniers en forme de puits, les Italiques (« *nos in nostris regionibus* ») préfèrent les greniers surélevés.

<sup>8</sup> Plutarque, *Romulus*, 14, 7.

<sup>9</sup> Tertullien, *Des Spectacles*, 5 : *sacrificant apud eam* [= aram] *Nonis Juliis sacerdotes publici, XII Kalendas Septembres* [= 21 août] *flamen Quirinalis et uirgines*. On ne sait rien d'autre sur le sacrifice que font les pontifes le 7 juillet.

<sup>10</sup> Pour les Vestales, v. ci-dessous, p. 298.

11 *La Religion romaine archaïque*, p. 161-166. Kurt Latte a audacieusement brouillé les données sur ce rituel, v. ma discussion « Religion romaine et critique philologique, 2. Le flamen Quirinalis aux Consualia », *Revue des Études Latines*, XXXIX, 1961, p. 91-93.

12 Courses de chevaux, attelés ou non attelés : Denys d'Halicarnasse, II 31, 2 (et en outre sacrifices et prémices offertes sur le feu) ; courses d'ânes : Paul, s. v. *mulis* ; de bardots : Malalas, *Chronographie*, *Corpus byzantin*, p. 176 ; chevaux et ânes oisifs et couronnés : Plutarque, 48<sup>e</sup> Question romaine ; jeux sportifs des bergers : Varron dans Nonius, 21 M ; aux Consualia de décembre, les Fastes de Préneste, mutilés, mentionnent chevaux (et mulets ?) et ajoutent l'énigmatique fragment : ...] *que rex equo [uectus ?...*

13 Cf. les ânes du moulin couronnés de fleurs, ainsi que les meules, au repos des Vestalia de juin, Ovide, *Fastes*, VI 459.

14 *La Religion romaine archaïque*, p. 177-179, résumant « Les cultes de la Regia, les trois fonctions et la triade Juppiter Mars Quirinus », *Latomus*, XIII, 1954, p. 129-139. Des fouilles récentes ont mis au jour, à la Regia, des constructions du VII<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècle, F. Brown, « New soundings in the Regia ; the evidence for early Republic », dans *Les Origines de la République romaine = Entretiens sur l'Antiquité classique*, de la Fondation Hardt, XIII, 1967, p. 47-64 et 3 plans ; les trois pièces du bâtiment principal sont confirmées dès les plus anciens temps. Il est probable, d'ailleurs, que le plan significatif de la *domus Regia* était déjà celui-là avant que l'extension de la ville lui permit de descendre du Palatin au forum.

15 *La Religion romaine archaïque*, p. 165. V. ci-dessus p. 183.

16 Varron, *De la Langue latine*, VI 21 : *Opeconsiua dies ab dea Ope Consiua, cuius in Regia sacrarium, quod adeo sanctum* [correction certaine pour *ideo actum* des manuscrits] *ut eo praeter uirgines Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo.*

17 *Edda* de Snorri (éd. F. Jónsson. p. 38) : *honn er enn mér okferr laushár ok gulband um höfuð ; honn ber eski Friggjar ok gætir skókælda hennar ok veit launráð með henni.* J. de Vries, *Altgerm. Rel.-Gesch.*<sup>2</sup> 1957, II, p. 172, 328.

18 Mais pourquoi spécialement le soin des chaussures ?

19 En quoi elle se distingue fortement de la grande déesse Vane.

20 *Edda* de Snorri (éd. F. Jónsson, p. 66-67).

21 *Thu biguolen Fríja, Volla era suister.* Le cheval de Balder s'étant démis le pied, successivement deux couples de divinités l'incantent (Fríja et Volla sont le second couple) sans résultat ; alors Uuodan l'incante et tout se rajuste.

22 Le nom de *Frigg* continue, avec les changements attendus, germ. \**Frīyyō* (cf. sk. *priyā* « chère ; épouse ») ; celui de *Freyja* a été refait en scandinave sur *Freyr* (cf. all. *Frau*). Sur cette division, voir *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 611, n. 1.

23 L. Renou, « Vedic Puraṁdhi », *Annals of Oriental Research, Madras, Centenary Number*, XIII, 1957, p. 1-3 (p. 1, n. 1), qui considère uniquement *puraṁdhi*, Puraṁdhi, non Pārāndi, et propose comme sens originel, selon sa théorie : « 'gift' of poesy, of inspiration ». Dans les *Études védiques et pāṇinéennes*, et les autres livres de Renou, les traductions varient ; les plus acceptables sont « plénitude(s) » et « abondance » ; *Études...*, XVI, 1967, p. 103, dit : « La *puraṁdhi* est un pouvoir assistant l'homme qui prie ou qui lutte, elle participe à son succès. » K. Geldner, ad *ṚV*, VIII 69,1 dit : « Göttin der Wunscherfüllung und Freigebigkeit » et, dans ses traductions, emploie ces deux mots, ou Belohnung (en), ou conserve le nom indien.

24 Dans *Yasna*, 38, 2, et dans *ṚV*, VII, 36, 8, Pārāndi et Puraṁdhi sont dans le même groupe respectivement que Ārmaiti et Aramati, autre Entité indo-iranienne.

25 Pārāndi ~ Daēnā : *Yasna*, 13, 1 ; *Visprat*, 7, 2 ; *puraṁdhi* (sg., pl.) et *Puramdhi-dhī* (sg., pl.) : *ṚV*, II 38, 10 ; IV 50, 11 ; V 41, 6 ; VII 64, 5 ; 67, 5 ; 97, 9 ; VIII 69, 1 ; 92, 15 ; X 39, 2 ; 65, 14 ; cf. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, VIII, p. 62.

26 S'exprimant notamment par la fréquence du rapprochement des deux noms ; cf. *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, p. 46-47.

27 Puramdhi ~ Bhaga : *RV*, II 31, 4 ; 38, 10 ; III 62, 11 ; V 42, 5 ; VI 49,14 ; VII 36, 8 ; 39, 4 ; X 85, 36 ; Pārāndi~ Aši : *Yasna*, 13, 1 ; 38, 2 ; *Yašt*, VIII 38 ; X 66 ; *Vištāsp Yašt*, 8.

28 P. 51-53 ; en dernier lieu, *Mythe et Épopée* I, 1968, p. 149-151.

29 P. 65-66.

30 *La Religion romaine archaïque*, p. 559.

31 La mystique de la virginité n'est pas celle de la chasteté, v. (contre Carl Koch) *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XXXIX, 1961, p. 1328 ; cf. « Joui tauro uerre ariete immolari non licet », *Revue des Études Latines*, XXXIX, 1961, p. 250 et n. 1 (sur les victimes stériles requises pour des dieux souverains ; sur le silence, considéré comme la parole la plus puissante).

32 *La Religion romaine archaïque*, p. 178. Festus, 419 L<sup>2</sup> dit seulement que les *Saliae uirgines* faisaient un sacrifice dans la *Regia* : étant donné la définition des *Salii* et leur accoutrement, ce ne peut être que dans la chapelle de Mars. Elles opèrent d'ailleurs *cum pontifice*, comme les Vestales dans la chapelle d'Ops (ci-dessus, p. 295, n. 2).

33 C'est sans doute cette affinité pour la zone des dieux souverains qui explique qu'Ops ait eu un temple sur le Capitole, comme Spes, Fides et d'autres abstractions (première mention pour 186 av. J.-C.) ; le *dies natalis* de ce temple est le jour des Opiconsivia, le 25 août.

34 *The Roman Festival of the Period of the Republic*, 1899, p. 268, 271.

35 Varron, *De l'Agriculture*, I 67 : *quo enim spiritus non peruenit, ibi non oritur curculio*.

36 Art. « Ops » du *Lexikon* de Roscher, III, col. 931 ; *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup>, 1912, p. 202 (plus réservé : « vielleicht »).

37 *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 72.

38 *Op. cit.*, p. 8.

39 *Klio*, XXX, p. 58-60.

40 *Recherches sur les jeux romains*, 1923, p. 13.

41 *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, 1949, p. 42-44.

42 Plus tard, Consus eut un temple sur l'Aventin, construit (ou restauré ?) par L. Papirius Cursor en 272 ; le *dies natalis* était d'abord le jour des Consualia d'été (et les Fasti Vallenses seuls y mentionnent un sacrifice à ce jour), puis le 12 décembre, après une restauration sous Auguste ; c'est à ce temple (*in Auentino*) qu'avait lieu le 12 décembre le sacrifice à Consus que les Fasti Amiterni sont seuls à signaler. Il est remarquable que, lorsque leurs cultes sont sortis de leurs lieux originels (*Regia* ; autel de la vallée Murcia), Ops Consua ait été reçue au Capitole (ci-dessus, p. 299, n. 3) et Consus relégué sur la colline plébéienne, l'Aventin : il appartenait donc entièrement à la troisième fonction.

43 *Fasti Amiternini*, au 19 décembre : *Feriae Opi* : *Opi ad forum*. « Ad forum » ne peut être une désignation de la *Regia* ; ce serait contraire à l'usage des Calendriers, W. Fowler, *op. cit.*, p. 273.

44 Ainsi, à quelques jours de l'hiver, les fêtes des deux divinités sont un peu en avance sur la saison des dégrangements (*promendum hieme*). De même le 11 juin, la fête de l'Aurore, dont l'objet est d'aider le temps de lumière diurne contre la menace qu'est le solstice, devance de dix jours ce point singulier du temps.

Complément à la note 3 de la page 75 ci-dessus.

Une autre version a été publiée et traduite par Maighréad Ní C. Dobs, *Études Celtiques*, 11, 1937, p. 50-91. Les principales différences sont : 1<sup>o</sup> Les trois reines rencontrées successivement disent elles-mêmes : « ... Et cette île est nommée d'après moi Ile de Banba [de Fotla, d'Ériu] », et font toutes trois contre les envahisseurs une prophétie de malheur qu'Amersin [= Amorgen] écarte (p. 75-76) ; 2<sup>o</sup> Le caractère juridique, « fétial », de la première invasion est fortement marqué ; d'abord lors de la discussion dans la capitale : « Tous vos jeunes gens et guerriers, disent les rois aux Fils de Míl, périront si vous livrez bataille injustement », puis, avant de remettre la décision à Amersin : « S'ils [= vos sages] rendent un jugement faux, vous n'habitez pas le pays et vous ne jouirez pas du sol » (p. 77) ; Amersin explique sa décision à ses compagnons et les met en garde : « Je savais que, si je n'agissais pas avec eux selon la loi, vous ne seriez pas les plus forts dans cette guerre... Ce ne seront pas vos enfants ni votre descendance qui jouiront durablement de la prospérité de ces terres si vous combattez injustement et cherchez à les contraindre en cette occasion. » – « Nous ne le ferons pas », répondent-ils (p. 77-

78) ; 3° La décision d'Amergin est plus explicite : les Fils de Míl se retireront au-delà de la neuvième vague, les Tuatha Dé Danann pourront s'opposer à leur retour par les moyens de leur choix et les Fils de Míl conquerront le pays sur eux par la force ou par ruses et livreront des batailles pour le garder ; « c'est là, conclut-il, la vraie manière d'acquérir possession » (p. 77).

## NOTES DE 1979

- p. 11-25. Sur l'inscription du « vase de *Duenos* », v. maintenant *Mariages indo-européens*, p. 95-113, (discussions avec Gordon, Prat) ; sur celle du Lapis Niger, *ibid.*, p. 259-282.
- p. 31, n. 1. Cf. J. Duchesne-Guillemin, « Reflections on *yaoždā-* », dans *Myth and law among the Indo-Europeans*, éd. par J. Puhvel, Univ. of California Press, 1970, p. 203-210 ; l'auteur discute une interprétation que j'avais proposée en 1948 de *iūsta facere*, mais que j'avais abandonnée et qui ne figurait plus dans la première édition d'*Idées romaines*.
- p. 41, l. 21-25. Dans cette extension, *iūs* prend une valeur voisine de l'indo-iranien *\*rta* : il est remarquable que lat. *iūrāre* signifie « faire un serment » et qu'ossète *ard* ne signifie que « serment ».
- p. 44, n. 2. Sur *amata* et toute la formule, v. *Mariages indo-européens*, p. 241-243.
- p. 47-59. Pour *erēdō* et *fidēs*, v. Ch. Sandoz, « La correspondance lat. *crēdō* : skr. *śraddhā* et le nom indo-européen du cœur », *Universität Bern, Institut für Sprachwissenschaft, Arbeitspapiere*, 10, 1973, p. 1-17.
- p. 71. Sur ces strophes de *RV* IV, 50, v. *Fêtes romaines*, p. 131-132.
- p. 150-152. Pour *Brutus*, considéré comme un emprunt à l'osque, v. J. André, « Sur la datation des mots latins par les *cognomina* », *Coll. Latonus* 101 (*Mél. M. Renard*, I), 1969, p. 21 ; mais il est peu probable que l'événement et le personnage soient historiques, ni par conséquent qu'on puisse en rien conclure sur la date de l'apparition du mot.
- p. 167-178. Sur la triade d'Iguvium, v. *Mariages indo-européens*, p. 123-143 : « D'Iguvium à Gubbio », tenant compte de la très importante étude de M. del Ninno, *Un rito e suoi segni, La corsa dei ceri a Gubbio*, Univ. di Urbino, ser. di lett. e filos., 37, 1976.
- p. 210-214. M. Poucet et moi-même avons considérablement rapproché nos points de vue pendant ces dix années et je regrette le ton un peu polémique de ces pages,

mais les étroites limites des corrections que je peux faire au présent livre ne me permettent pas de grand changement. Je lui laisse donc le soin d'exposer et de nuancer ce qu'on peut presque appeler aujourd'hui notre position commune. Qu'on se reporte déjà à son exposé, en tous points excellent, « Les Sabins aux origines de Rome, orientation et problèmes », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, éd. par H. Temporini, I, 1, 1972, p. 48-135, et à son article « Le premier livre de Tite Live et l'histoire », *Les études classiques* (Namur), 43, 1975, p. 327-349.

p. 218, l. 26. Mais Ovide, *Amores*, 3, 2, 78, dit déjà *discolor agmen*.

p. 226, l. 4. En celtique insulaire, le nom général de l'homme est \**wriro*-(gaul. *viro*-, irl. *fēr*, gall. *gwr*), mais le moyen-gallois a conservé *ner* au sens noble de « chef, maître » ; Joseph Loth, qui a bien expliqué ce mot, pense que, en breton (vannetais), *nerein* « prospérer, pulluler », peut être un dérivé de *ner*, *Revue Celtique*, XLI, 1924, p. 207-208.

p. 253-271. Compléter cette étude par « De (H) elernus à Carna », *Fêtes romaines*, p. 225-231.

p. 267. Sur la valeur des fèves, v. *Fêtes romaines*, p. 188-192.

p. 271, l. 1-4. Nombreux exemples parallèles du pluriel « les dieux » pour désigner un dieu individuel précis ; au hasard de lectures récentes : Virgile, *En.* 7, 370 (*diuos* pour Faunus, cf. 368) ; Tite-Live 2, 36, 2-6 (*ira deorum* : il s'agit du seul Jupiter) ; 10, 42, 7 (*id uotum diis cordi fuit* : le vœu n'a été fait qu'à Jupiter Victor).

p. 283, n. 2. Sur ces génies ossètes, v. « Tutyr et Fälvära, Alcandre et Lycurgue », dans « *Quand le crible était dans la paille* », *Hommage à Pertev N. Boratav* (G.-P. Maisonneuve et Larose), 1978, p. 177-185.

p. 291, n. 1. Sur cette disposition du calendrier, v. *Fêtes romaines*, p. 21-23, 54-55.

p. 293. Sur les Volcanalia, v. *Fêtes romaines*, p. 61-77.

p. 295-296. M. Otto Höfler a donné de bonnes raisons de penser que la seconde Conjuración de Merseburg est d'origine scandinave : *Volla* n'est qu'une transcription du v.-isl. *Fulla*, p. 172-173 de « Brakteaten als Geschichtsquelle », *Zeitsch. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur*, CI, 1972, p. 161-186. Il n'y a donc qu'un seul témoignage germanique. — Sur la véd. Púraṁdhi « réceptacle de

plein », v. la bibliographie de L. Renou, *Études védiques et pâmnéennes*, III, 1957, p. 58.

p. 298, n. 3. V. maintenant *Les dieux souverains des Indo-Européens*, p. 86-114.



GALLIMARD

5 rue Sébastien Bottin, 75007 Paris

[www.gallimard.fr](http://www.gallimard.fr)

© *Éditions Gallimard, 1969.* © *Éditions Gallimard, 1980, pour la deuxième édition.*

Pour l'édition papier.

© *Éditions Gallimard, 2013.* Pour l'édition numérique.

# Georges Dumézil

## Idées romaines

Depuis quarante ans, Georges Dumézil observe la plus ancienne pensée des Romains sous un éclairage doublement nouveau. D'une part beaucoup de concepts, de types divins, de cultes sont le prolongement de représentations et de pratiques déjà indo-européennes, conservées aussi chez d'autres peuples de la famille. D'autre part les créations, propres à Rome, loin de relever d'une mentalité balbutiante, se situent à un honorable niveau de réflexion. La démonstration d'ensemble a été donnée en 1966 pour les faits proprement religieux, dans *La Religion romaine archaïque* et pour la pseudo-histoire des origines, en 1968, dans *Mythe et Épopée – I*. Elle doit être étendue à quantité de points de droit, d'institutions, de traditions, bref à beaucoup d'« idées », et dans la religion même, plusieurs divinités doivent être étudiées de plus près. C'est la matière des trois groupes d'articles, en grande partie réécrits, qui forment ce recueil.

Il s'agit d'abord de termes religieux et juridiques dont l'étymologie indo-européenne était depuis longtemps reconnue, mais qu'une comparaison plus poussée, avec les données indiennes notamment, permet de mieux comprendre : *ius*, le droit ; *credo* et *fides*, auxquels le christianisme donnera des emplois presque védiques, mais qui, dès le début, commandent les rapports sociaux ; les *fésiaux*, les *augures* sans lesquels Rome serait aveugle dans ses entreprises ; le *census* qui organise la société. En repoussoir, deux notions typiquement romaines sont reconquises sur les « primitivistes » ; *maiestas* et *gravitas*.

Six autres essais concernent la découverte centrale de Dumézil, le maintien prolongé, dans la Rome ancienne, de l'idéologie indo-européenne des trois « fonctions » (souveraineté, force, abondance). On trouvera ici reproduit l'article de 1938 qui en a donné la première esquisse ; puis la confrontation de la structure théologique « Jupiter-Mars-Quirinus » avec celle, homologue, des dieux ombriens ; puis l'examen des traditions sur la bataille de Sentinum, au début du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., vrai tournant dans l'évolution de l'idéologie tripartite ; une mise au point sur les trois tribus primitives.

Quatre divinités aux noms abstraits sont enfin considérées : *Carna*, *Pales*, sauvées des interprétations primitivistes, récupèrent leur personnalité étroite, mais précise. Dans le prolongement de l'ouvrage de Robert Schilling, *Venus* reçoit l'hommage

d'une définition. La difficulté que fait la répétition (août, décembre) des fêtes d'Ops, l'Abondance, et de son associé, *Consus*, l'Engrangement, est résolue par la consultation des agronomes romains.

En 1951, Dumézil avait expliqué l'une des deux plus vieilles inscriptions de Rome, celle du Lapis Niger (fin des temps royaux) et montré qu'elle énonce une règle augurale que, plus de quatre siècles plus tard, répétera Cicéron. Ici, dans l'Introduction, il explique l'autre (peut-être plus ancienne), dite « de *Duenos* » : elle concerne le mariage et constitue le premier document du droit romain tel que nous le connaissons.

## DU MÊME AUTEUR

*Aux Éditions Gallimard :*

HORACE ET LES CURIACES, « *Les Mythes romains* », 1942.

TARPEI A, 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 », *sotie 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 *Idées romaines* de Georges Dumézil a été réalisée le 01 février 2013 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070269624 - Numéro d'édition : 39346).

Code Sodis : N03548 - ISBN : 9782072035579 - Numéro d'édition : 187138

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako [www.isako.com](http://www.isako.com) à partir de l'édition papier du même ouvrage.