

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

**Mythe  
et épopée**

★★★

**Histoires  
romaines**

par

**GEORGES DUMÉZIL**

*de l'Académie française*

**nrf**  
Éditions Gallimard

*Bibliothèque  
des Sciences humaines*

GEORGES DUMÉZIL

*de l'Académie française*

# Mythe et épopée

★ ★ ★

Histoires romaines

TROISIÈME ÉDITION  
CORRIGÉE

*nrf*

GALLIMARD

© Éditions Gallimard, 1973.  
© Éditions Gallimard, 1978, pour la 2<sup>e</sup> édition corrigée.  
© Éditions Gallimard, 1981, pour la 3<sup>e</sup> édition corrigée.



## INTRODUCTION

Le premier volume de la série *Mythe et épopée* (1968) était réservé à un faisceau de problèmes homogènes. Plusieurs sociétés indo-européennes, les plus utiles au comparatiste, ont conçu et développé de vastes ensembles épiques — épopée littéraire, en vers, dans l'Inde; à Rome, histoire des origines; collection de récits folkloriques, au Caucase, chez les derniers descendants des Scythes — dans les lignes de l'idéologie des trois fonctions qu'elles tenaient de leurs ancêtres communs, et cela indépendamment les unes des autres et selon les formes diverses que cette vivace idéologie avait revêtues dans les sociétés filles après la « dispersion » de la société mère, de quelque manière qu'on imagine cet événement préhistorique. Notre tâche était donc d'observer, séparément aussi, la manière dont avait été faite, dans chaque cas, l'exploitation littéraire d'un système de représentations archaïques de plus en plus éloigné de la pratique et de l'actualité ou, plus précisément, qui ne continuait à commander et à expliquer la réalité sociale, sous une forme bien altérée d'ailleurs, que dans l'Inde, mais qui partout restait compris, utilisable comme cadre de pensée, comme philosophie. Le résultat a été trois essais juxtaposés et, du point de vue comparatif, l'observation de divergences progressives plutôt que l'approfondissement des concordances originales préalablement reconnues; du moins ce dernier bénéfice n'est-il venu que par surcroît et sur des points de détail.

Les trois problèmes abordés dans le second volume (1971) étaient d'une autre sorte et n'avaient pour lien que le fait que l'Inde y contribuait régulièrement par un épisode, substantiel mais secondaire, de la même grande épopée, le Mahābhārata.

On se proposait de montrer que chacun de ces épisodes, avec le personnage qui en est la vedette, prolonge un ensemble épique que la comparaison avec des épopées, légendes ou romans d'autres peuples indo-européens conduit à considérer comme pré-indien, déjà indo-européen dans deux cas (le premier et le troisième), indo-iranien dans l'autre (le deuxième) : Śiśupāla présente, à la fois avec le Scandinave Starkadr et le Grec Héraclès, des homologues trop nombreuses et trop cohérentes pour qu'on puisse les interpréter, lui et chacun d'eux, isolément ; la concordance des noms, depuis longtemps reconnue, du héros indien Kāvya Uśanas et de l'Iranien Kavi Usan s'accompagne, dans le type et dans les aventures, de traits non moins concordants qui engagent à reporter l'honneur d'avoir concocté cette matière sur les plus proches ancêtres communs des Indiens et des Iraniens, les « Arya » du début du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. ; enfin le parallélisme des heurs et malheurs des fabuleux rois Yayāti dans l'Inde, Yima en Iran, Eochaid Feidlech en Irlande, l'analogie du premier et du dernier notamment, pères l'un et l'autre de fils sans pitié et d'une remarquable fille qui porte l'hydromel dans son nom (Mādhavī, Medb) et qui a des rapports étroits avec l'essence même de la royauté, révèlent une articulation de thèmes et de conceptions qui n'a guère pu se constituer plusieurs fois indépendamment. Le résultat a donc été, en gros, de repérer des épopées dont la matière et partiellement la forme existaient déjà avant les premières ou les dernières migrations préhistoriques.

Le présent volume réunit trois essais d'un autre genre encore : trois études romaines. Dans les trois, certes, l'« héritage indo-européen » est présent, puisqu'ils s'appuient l'un sur la concordance, reconnue en 1952, du « Petit-fils des Eaux » indo-iranien et du « Neveu » irlandais, un autre sur l'Aurore védique, explorée en 1956, le troisième sur le cadre idéologique des trois fonctions dont l'importance chez la plupart des peuples indo-européens a été démontrée depuis longtemps. Mais la nouveauté est ailleurs. Il s'agit d'apporter des données fraîches à de vieux problèmes, ou plutôt à trois questions d'un vieux problème qui en contient beaucoup d'autres, celui-là même que posait déjà la partie romaine de *Mythe et épopée*, I : comment s'est formée l'histoire des quatre premiers siècles de Rome telle qu'elle s'est imposée ensuite aux fondateurs de l'annalistique et, à travers eux, aux écrivains que nous lisons ?

Vieux problème en effet, même pour nos études comparatives : l'importance en est apparue dès les premières esquisses.

Dans sa guerre inaugurale, la République est sauvée par deux héros étranges : au début, l'un, le Borgne, frappe l'ennemi de stupeur ; à la fin, l'autre sacrifie son bras droit, devient Manchot, afin d'amener le chef ennemi qui affame Rome par le blocus à croire pour vrai un mensonge salutaire et, par là, de l'incliner à faire la paix ; un chapitre de *Mitra-Varuṇa* (1940) a mis en parallèle ce couple de personnages humains, nommés de noms romains bien connus, un Horatius et un Mucius, avec les deux dieux souverains du panthéon scandinave, Óðinn, le magicien borgne, et Týr, patron à la fois de la guerre et du *thing*, qui sacrifie son bras droit afin d'amener le pire ennemi des dieux, le loup Fenrir, à croire pour vrai un mensonge salutaire et, par là, de le décider à se laisser lier. Autrement dit, ce diptyque de personnages et de conduites qui est, en Scandinavie, un morceau de mythologie situé dans les lointains du Grand Temps, se présente à Rome comme un fragment daté de la chronique nationale. Dès ce moment, un soupçon naturel obligeait à élargir le problème : si Horatius le Cyclope et Mucius le Gaucher viennent d'« avant Rome », sortent d'une mythologie perdue comme mythologie et récupérée par l'histoire, qu'y a-t-il d'historique dans l'événement qui les encadre, dans cette guerre de Porsenna riche en épisodes pittoresques, liée elle-même à un autre événement double qui, lui, se prête directement et victorieusement à des contrôles archéologiques et institutionnels : la fin de la domination étrusque, le passage du *regnum* à la *libertas* ?

Au cours des années suivantes, dans le premier et le second *Jupiter Mars Quirinus*, c'est la naissance même de Rome par la guerre, puis par la réconciliation et la fusion de deux groupes ethniques — les compagnons de Romulus, protégé de Jupiter et fils de Mars ; leurs voisins, les riches Sabins de Titus Tatius — qui s'est éclairée jusque dans ses péripéties par la légende scandinave racontant la formation de la société divine complète : Óðinn et son peuple, les dieux Ases, magiciens et guerriers, attaquent leurs voisins, les dieux Vanes de Njörðr et de Freyr, opulents et voluptueux ; après une guerre aux succès alternés, les deux parties se réconcilient et les principaux Vanes, Njörðr et Freyr notamment, viennent vivre chez les Ases qu'ils enri-

chissent de leurs avantages propres. Si l'on prend garde que, selon une des variantes concurrentes, le dieu romain Quirinus, troisième terme de la triade primitive Jupiter Mars Quirinus, passe pour être entré dans le panthéon romain unitaire à l'occasion de cette heureuse paix, apporté par la composante sabine, et que, de leur côté, les grands Ases, Ódinn et Þórr, forment, avec le Vane Freyr en troisième position, la triade centrale de la mythologie scandinave, on voit du premier regard le sens de cette correspondance : ici encore Rome présente comme des événements humains, nationaux, datés, animés par des Romains aux noms connus, ce que la Scandinavie présente comme des mythes divins. Les triades théologiques fondamentales sont bien présentes de part et d'autre, mais, à Rome, seulement par des interventions extérieures ou des fondations de cultes, tandis que, en Scandinavie, elles fournissent les acteurs mêmes du drame mythique.

A partir de ces deux cas, les premiers qui aient été vus et analysés, d'autres « événements » de la Rome archaïque ont été soumis de proche en proche au même examen sous le même éclairage. En fait, l'enquête n'a jamais été interrompue. Le présent livre en expose les derniers résultats.



Comme il faut bien, à toute recherche, un domicile honorable dans la République des Lettres, j'aurai l'audace de solliciter pour celle-ci une place au prytanée des historiens, et des historiens selon la définition la plus traditionnelle : ceux qui s'efforcent par tous les moyens raisonnables d'établir, de dater, d'expliquer des faits, mais qui, lorsqu'ils se rendent compte qu'ils n'en ont pas les moyens, se refusent à en établir, à en dater, à en expliquer. C'est à ce double titre, positif et négatif, qu'elle me paraît mériter ce bel hébergement : certes, les faits qu'elle détermine relèvent de l'histoire des idées plutôt que de l'histoire des événements ; elle n'en est pas moins de l'histoire, et en outre elle aide à démasquer de faux événements trop facilement reçus.

Reconnaître que la légende de l'éruption du lac Albain au début de la Canicule appartient à la théologie de Neptune dont la fête ouvre la série des jours caniculaires, et que cette théologie et cette légende rejoignent des conceptions indo-iraniennes et

irlandaises qui les éclairent; comprendre que les rapports de Camille et de Mater Matuta ne se limitent pas à un vœu formulé, exaucé et payé, mais s'expriment dans beaucoup des choses qui sont racontées de Camille; constater que, dans les biographies du même Camille et de Coriolan, l'idéologie des trois fonctions a suggéré aux auteurs près d'une dizaine de « tableaux tripartis » dont chaque terme répond à une intention fonctionnelle immédiatement sensible : n'est-ce pas là rechercher et obtenir des faits aussi importants que le seront, quelques siècles plus tard, le dessein monarchique de César ou le programme restaurateur d'Auguste, habilement décelés par l'interprétation d'actes et de résultats ? Simplement, ce ne sont pas les « plans » de Coriolan, de Camille ou du Sénat qui se découvrent, mais ceux des hommes de lettres qui ont composé ces récits.

Aucun des procédés ici employés n'est pris non plus à une autre pratique que celle des historiens ou de leurs indispensables auxiliaires : l'explication des textes, la détermination de constantes ou de leitmotive, de parallélismes et d'oppositions en série, sont couramment utilisés par les disciplines, philologie, archéologie, épigraphie, qui soutiennent l'histoire. La comparaison même, si elle n'a guère de moyens, en dehors des Tables ombriennes d'Iguvium, de s'exercer sur le domaine italique, est depuis toujours familière aux hellénistes à qui Doriens, Ioniens, Arcadiens et, depuis peu, Achéens, fournissent souvent, dans la religion, les institutions, les légendes, des matières divergentes mais si visiblement apparentées qu'ils ne peuvent pas ne pas essayer d'en préciser les ressemblances et les différences et d'entrevoir les lignes d'évolution qui, à partir d'une origine commune, les ont fait être ce qu'elles sont. Le genre de comparaison que je mets au point depuis une quarantaine d'années n'a pas d'autre fondement. Le niveau d'application est changé, non le type des rapports : Indo-Iraniens, Grecs, Latins, Germains, Celtes, etc., sont, les uns par rapport aux autres et tous ensemble par rapport aux Indo-Européens communs, ce que les Achéens, les Arcadiens, les Ioniens, les Doriens sont entre eux et vis-à-vis des ἀνδρες préhistoriques qui, bande après bande, sont descendus des montagnes ou des steppes du Nord. Comparer Śiśupāla, Starkađr, Héraclès et déterminer leur point de départ, sinon leur prototype, commun, c'est faire, à un étage plus ancien, ce que les historiens de la

fable grecque font et refont depuis des siècles avec les Héraclès d'Argos, de Thèbes, de Sparte et d'ailleurs.

Enfin ces recherches consistent pour une grande part à éprouver les sources de notre information, à reconnaître exactement le genre, à mesurer la quantité des enseignements qu'elles donnent : n'est-ce pas là, ne faut-il pas que ce soit là un des premiers soucis des historiens ? Si le débordement du lac Albain et la création d'une rivière éphémère, en punition d'une faute rituelle, à la saison des Neptunalia, apparaît comme la forme romaine d'un mythe dont la forme irlandaise est la naissance de la rivière Boyne, produite par le débordement du puits de Nechtan en punition d'un sacrilège ; si Camille transpose au masculin, devant Faléries, avec le vil pédagogue qu'il expulse de son camp sous les verges et les petits garçons innocents qu'il honore, ce que les dames romaines miment rituellement chaque année à la fête de sa protectrice, la déesse Aurore ; si toute l'histoire du siège du Capitole par les Gaulois tient dans trois scènes clairement distribuées sur les trois fonctions — le prodigieux acte de piété d'un Fabius, le succès de Manlius contre l'escalade nocturne, les derniers pains jetés du haut de la citadelle sur les avant-postes ennemis —, ces « faits », tous révélés ou mis en valeur par la comparaison à divers niveaux, dissuadent, malgré les précisions de noms de lieux et d'hommes, de chercher des événements réels sous les récits considérés et engageant à les restituer à la littérature pure, une littérature elle-même nourrie d'une religion et d'une conception du monde traditionnelles, plus anciennes que Rome.

Il y a cependant peu d'espoir que ma requête soit prise en considération et le pluriel qu'il a bien fallu employer dans le sous-titre n'attendrira pas les portiers de l'histoire. En fait, les études dont ce livre est certainement, quant à moi, un des derniers exemples, se trouvent aujourd'hui dans une position particulièrement inconfortable : prises entre un refus et une annexion.

Beaucoup des historiens qui s'occupent du plus vieux passé de Rome, et des plus en vue, continuent à les condamner sommairement ou, s'ils sont d'un caractère plus doux, à les ignorer, quitte à leur faire des emprunts sagement démarqués. Rien

n'est plus naturel. Les éléments nouveaux d'appréciation qu'elles apportent, ces « faits comparatifs » qu'elles introduisent dans le jeu, dérangent des conventions tacites, ébranlent ou détruisent des constructions respectées. Elles sont d'autant moins bien accueillies qu'elles aboutissent très souvent à mettre en relief des ensembles, significatifs en tant qu'ensembles, dont on s'était habitué à ne retenir, pour les traiter séparément, que des éléments disloqués. Il en est ainsi, je viens de le rappeler, du sacrifice célébré par C. Fabius Dorsuo derrière les lignes ennemies pendant le siège du Capitole : cet acte de piété n'est, dans une triade trifonctionnelle, qu'un premier terme homogène aux deux autres, articulé aux deux autres, à savoir les Gaulois culbutés par Manlius et les pains ostentatoirement gaspillés ; et pourtant quelles conséquences « historiques » n'a-t-on pas voulu tirer de cette anecdote détachée de son contexte ! Il en est de même de la série des rois : on dit couramment de nos jours que, si Romulus appartient à la légende, en revanche ce qui est raconté de son successeur Numa et des rois qui vinrent ensuite offre des garanties d'authenticité ; ce faisant, on néglige d'une part le fait massif que les caractères et les biographies de Romulus et de Numa sont construites de manière à former, sur tous les points, une antithèse, et d'autre part le fait, sur lequel les Romains eux-mêmes ont pourtant insisté, que les quatre rois préétrusques sont censés avoir apporté chacun à la Ville qui venait de naître un des organes ou couple d'organes, fonctionnels, nécessaires à son bel avenir, les deux fondateurs, Romulus et Numa, lui donnant l'un les auspices et l'État, l'autre *sacra* et *leges* ; puis Tullus Hostilius lui imposant la science, le goût et la pratique des armes ; Ancus Marcius enfin lui ouvrant les voies de toutes les abondances. Il en est de même de Coclès et de Scaevola qui, même si l'on n'a pas recours aux considérations comparatives, forment un diptyque évidemment intentionnel de sauveurs mutilés et, par conséquent, requièrent des interprétations homologues...

Bien qu'il soit d'ordinaire reçu sans aménité, il n'y a rien de révolutionnaire dans ce rappel de la primauté des ensembles sur leurs constituants et de l'urgence qu'il y a, dans l'appréciation des détails, à tenir compte des intentions qui les organisent. S'il a fait figure de nouveauté, il y a une trentaine d'années, c'est simplement parce que, méusant d'une des règles de Descartes, beaucoup d'historiens divisaient alors volontiers les problèmes

en autant de parcelles qu'il fallait pour ne plus les voir. On a donc dû déclarer avec quelque énergie que Mars par exemple, que Tullus Hostilius ne se comprennent que définis l'un par ses rapports avec Jupiter et avec Quirinus, ses associés dans la plus ancienne triade, le second par la place qu'il occupe, porteur de sa vocation propre, dans l'œuvre progressive des règnes préétrusques; bref qu'ils font partie chacun d'une *structure* qui les oriente et les limite. Malgré quelques récentes publications, il semble, d'après certains signes, que cette remarque, qui n'est que de bon sens, a déjà fait du chemin.

Mais, du même coup, elle a engagé ces études dans un autre débat où elles n'ont que faire.

Depuis quelques années, le mot « structure » est devenu ambigu. Tout en gardant sa valeur précise, ancienne — lorsqu'il est question, par exemple, de la structure d'une démonstration, d'un roman, d'un État —, il a pris un emploi technique beaucoup plus ambitieux dans un système philosophique aujourd'hui fort en vogue, auquel il a même donné son nom. Il en résulte de la confusion. On range volontiers mon travail — et c'est, suivant les auteurs, un éloge ou un blâme — parmi les manifestations ou, étant donné les dates, parmi les prodromes du structuralisme. Il arrive même que de jeunes structuralistes s'impatientent de ma lenteur ou de mon incapacité à suivre les progrès de la doctrine et des techniques interprétatives qu'elle inspire et m'enseignent, exemples à l'appui, le parti que des esprits plus agiles ou plus orthodoxes peuvent déjà tirer de mes dossiers. Je tiens à mettre un terme à ces bienveillances sans objet : je ne suis pas, je n'ai pas à être, ou à n'être pas, structuraliste. Mon effort n'est pas d'un philosophe, il se veut d'un historien, d'un historien de la plus vieille histoire et de la frange d'ultra-histoire qu'on peut raisonnablement essayer d'atteindre, c'est-à-dire qu'il se borne à observer les données primaires sur des domaines que l'on sait génétiquement apparentés, puis, par la comparaison de certaines de ces données primaires, à remonter aux données secondes que sont leurs prototypes communs, et cela sans idée préconçue au départ, sans espérance, à l'arrivée, de résultats universellement valables. Ce que je vois quelquefois appelé « la théorie dumézilienne », consiste en tout et pour tout à rappeler qu'il a existé, à un certain moment, des Indo-Européens et à penser, dans le sillage des linguistes, que la comparaison



des plus vieilles traditions des peuples qui sont au moins partiellement leurs héritiers doit permettre d'entrevoir les grandes lignes de leur idéologie. A partir de là, tout est observation. Je ne connais de « structures » théologiques, mythologiques, institutionnelles, etc. — qu'il s'agisse des trois fonctions, des saisons, des feux, des eaux — que celles qui sont inscrites dans les documents indiens, iraniens, romains, irlandais, etc., et, pour les temps qui précèdent ces documents, que celles qui résultent de leur comparaison. Aucune n'est imposée *a priori* ni par extrapolation et quand, alerté par quelque ressemblance, j'ouvre un chantier comparatif, je ne sais pas d'avance ce que j'y trouverai.

Bien entendu, quiconque consacre sa vie à étudier, de quelque point de vue que ce soit, les produits de l'esprit humain, se justifie à ses propres yeux par une sorte de foi : il croit qu'il contribue à préparer le jour où les mécanismes de cet esprit deviendront la matière d'une science. Mais il doit savoir aussi qu'un tel jour n'est pas en vue. Or notre époque, ivre de vitesse, pressée de conclure, paraît oublier cette réserve. A l'inverse de ce qui s'est passé à la Renaissance, quand le progrès accéléré de la philologie a tourné la tête des nouveaux Aristotes et fait foisonner les « systèmes de la Nature », synthèses *a priori* auxquelles devaient mettre fin, beaucoup plus tard, quelques humbles observations sur la pesanteur, ce sont aujourd'hui les sciences humaines qui, grisées par l'avance prodigieuse des mathématiques et des sciences de la matière, s'abandonnent au rêve de sonder, de toucher, en une génération, le fond de leurs problèmes. L'essence, sinon l'origine, du langage se dévoile dans une résurrection frénétique de la grammaire générale. A partir de quelques collections exotiques, très abondantes, mais uniformes et sans épaisseur de temps, la pensée mythique livre ses secrets, très simples, de fabrication, de prolifération, de transformation, de dégradation, qu'il n'y a plus qu'à vérifier, de gré ou de force, à travers l'univers. Dans la Grèce même, on atteint en quelques analyses des modèles pour l'origine desquels on n'hésite plus qu'entre deux possibilités : héritage indélébile des temps paléolithiques, production stéréotypée des neurones d'hominien supérieurs. Tout cela est excitant, certes, et, quand les illusions seront tombées, sans doute en restera-t-il des lumières limitées, mais pénétrantes, qui auront leur rôle dans

une exploration à la fois plus sobre et plus complète de la réalité. On comprend que de jeunes enthousiasmes acceptent le risque de l'entreprise et l'on suit leur aventure avec sympathie — aussi longtemps du moins qu'ils ne mélangent pas les genres et que, oubliant comment Nicolas Marr, père de la théorie des « diffusoïdes », avait réussi à bloquer pour dix ans la linguistique soviétique en qualifiant de « bourgeoise » celle de Karl Brugmann et d'Antoine Meillet, ils ne collent pas sur les recherches qui se veulent plus pondérées l'étiquette vaine et maligne de « philologie bourgeoise ».

Alourdi peut-être par l'expérience, je me satisferai ici de contribuer à la future science de l'esprit, ou si l'on préfère, du cerveau, en dégagant des faits dont l'inventaire peut sembler déjà considérable, mais qui ne sont assurément qu'une infime partie de ce qu'il faut découvrir, classer et méditer. Pratiquement, pour que la distinction soit nette entre deux démarches hétérogènes, les mots « structure », « structural », n'apparaîtront plus dans le présent travail, ni dans les suivants, s'il m'est donné de continuer; seuls subsisteront le verbe « structurer » et son utile participe, qui ont été négligés dans les transfigurations lexicales de notre temps. Cette évacuation n'est, bien entendu, qu'une précaution, non un jugement.

Onze chapitres de ce livre ont été préparés dans dix séminaires sur la religion romaine tenus à l'Université de Californie, Los Angeles, en janvier, février et mars 1971. J'exprime ma vive reconnaissance à mes collègues Jaan Puhvel, Wayland D. Hand et Philip Levine qui m'ont ménagé cette occasion de discuter des idées toutes fraîches avec de jeunes interlocuteurs actifs, critiques et bienveillants. Le professeur Jaan Puhvel, fondateur de la section d'études indo-européennes de l'U.C.L.A., et le professeur C. Scott Littleton, de l'Occidental College, qui, en 1966, avait courageusement présenté à ses compatriotes « the new comparative mythology », m'ont fait l'amitié de participer à ces réunions et je leur dois beaucoup.

Une partie du dernier chapitre a été proposée dans un colloque d'études indo-européennes organisé, à l'occasion de mon séjour à Los Angeles, par le Département de Religion de l'Université de Californie, Santa Barbara, sous la direction des professeurs Walter H. Capps et Gerald J. Larson.

Un résumé de la première partie a été présenté à l'Université

d'Oxford, en novembre 1971, comme O'Donnell Lecture, sur l'aimable invitation du professeur I. Ll. Foster. Plusieurs points de la troisième ont été précisés dans des séminaires tenus à l'Université de Liège, au titre de la Fondation Francqui, pendant le trimestre d'automne, 1972.

Trois appendices ont été joints. Les deux premiers concernent *Mater Matuta*, support de la deuxième partie. Le dernier est un utile exemple des discussions auxquelles a donné lieu l'exploration, que prolonge ici la troisième partie, de l'idéologie trifonctionnelle des Indo-Européens. Je dois au regretté Myles Dillon, à mes amis Marcel Renard et Georges Redard d'avoir pu utiliser de larges extraits d'articles que j'avais publiés dans leurs revues et collections, *Celtica*, *Latomus*, *Kratylos*.

Georges Dumézil.

Les titres de livres et de revues sont cités sans abréviation, sauf *RR* = La religion romaine archaïque, 1966 (seconde édition remaniée, sous presse).

Les citations sont faites, pour chaque langue, dans l'orthographe ou la transcription usuelle.

La longueur des voyelles est marquée en irlandais (mais plusieurs textes n'ont pas cette marque) et en vieux-scandinave par l'accent aigu, partout ailleurs par un trait; *ə* est la voyelle « chva ».

Partout où ils se rencontrent, *š ž ċ ĵ* valent en français « ch j tch dj »; *x ġ* sont partout l'ach-Laut allemand et la sonore correspondante; en avestique *θ δ*, en vieux-scandinave *þ ð* valent « th » sourd et sonore de l'anglais.

En sanscrit, *r* est « r » voyelle; *ṛ* nasalise la voyelle précédente; *c j* = fr. « tch dj »; *ñ ñ* sont les formes prises pour *n* devant *k* et *g* et devant *c* et *j*; *ś* et *ṣ* sont deux variétés de chuintantes sourdes (cf. fr. « ch »); *ṭ ḍ ṇ* sont des cacuminales; *h* est un souffle sourd substitué à *s* en certaines positions; *th, dh*, etc. sont des occlusives aspirées.

En avestique, *q* = *a* nasalisé; *ṭ* est une variété de *t*.

En vieux-scandinave, *y* = allemand « ü », *j* est la semi-voyelle de *i*.

En vieil-irlandais, *h* spirantise l'occlusive précédente; *s* ou *sh* est à peu près « ch »; les mots irlandais, d'orthographe inconstante, sont écrits comme ils le sont dans la publication d'où ils sont tirés.

*Première partie*

LA SAISON DES RIVIÈRES

à I. Ll. Foster,  
à la mémoire de Myles Dillon.

## CHAPITRE PREMIER

### *Le puits de Nechtan*

Un des dieux « Feu » du ṚgVeda est *Apām Nápāt*, « le descendant des Eaux »<sup>1</sup>. Son nom indique assez sa spécialité : il est la force ignée qui, ordinairement cachée dans les eaux, se manifeste aussi soudain par l'éclair sortant de la nuée, par la flamme jaillissant du bois que l'eau a nourri. Plusieurs mythographes ont essayé de le réduire à l'un de ses éléments, soit au feu, soit à l'eau<sup>2</sup>, mais les textes qui le mettent en rapport avec l'un ou avec l'autre et surtout, en formules volontiers énigmatiques, avec l'un et l'autre, sont trop nombreux pour qu'on puisse douter de l'authenticité du théologème. La naissance du feu est toujours une merveille, qui ne pouvait manquer de provoquer la réflexion des vieux penseurs. Ceux de l'Inde l'ont traduite en expressions paradoxales : ou bien le feu naît de ce qui, normalement, l'éteint, l'eau (*Apām Nápāt*), ou bien il est son propre descendant, il naît de lui-même (*Tánūnápāt*).

#### 1. *Apām Nápāt, le Feu dans l'Eau, gardien des eaux.*

Qu'on se reporte à l'hymne du ṚgVeda qui lui est consacré, 2, 35. On y lit, entre autres formules significatives :

1. Il ne semble pas que, dans ce nom ni dans les expressions citées plus loin, il faille trop serrer la valeur de *nápāt* (cf. L. Renou, *Études védiques et pāniniennes*, 7, 1960, p. 68 : « *nápāt* comme parenté figurée, par opposition à *sūnū* ») : Agni est appelé dix-huit fois *ūrjō nápāt*, une fois *ūrjo putráh* ; les Ásvins sont dits cinq fois *divó nápātā* et l'un des deux, une fois, *divó putráh*, etc. Il se peut cependant que, préhistoriquement, *nápāt* ait eu ici une valeur précise : cf. l'explication du double sens de \**nepōt*- (primitivement « petit-fils » de l'homme par la fille et sans doute d'abord « neveu » de l'homme par la sœur) proposée par E. Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique*, 46, 1950, p. xx-xxii.

2. Résumé des discussions antérieures dans A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*<sup>3</sup>, I, 1927, p. 349-357.

3. Alors que les unes confluent, d'autres débouchent (dans la mer) : les rivières (*nadyàḥ*) remplissent l'océan commun. Les pures Eaux entourent (*pāri tasthuḥ*) Apām Napāt, le pur, le resplendissant (*didivānsam*<sup>1</sup>).

4. Sans rire<sup>2</sup> les jeunes filles vont autour (*pāri yanti*) du jeune, le nettoyant (ou : le décorant), — les Eaux. Lui, avec ses (membres ?) brillants (*śukrēbhiḥ*), agiles, richement il resplendit pour nous dans les eaux, sans bûche (*didāyānidhmaḥ : idhma* « bois à brûler »), lui dont le vêtement est le beurre sacrificiel.

...

7. Apām Napāt, qui prend substance et vigueur à l'intérieur des eaux (*ūrjāyann apso antār*)<sup>3</sup> rayonne (*vi bhāti*) pour donner des biens à qui l'honore.

8. Lui qui, dans les eaux, rayonne (*vi bhāti*) au loin d'un (rayonnement) pur, divin, lui, conforme à l'Ordre, inextinguible, — oui, c'est comme étant ses rameaux que naissent les autres êtres, et ce qui pousse, avec ce qui pousse ensuite.

Après le mystère général du feu dans l'eau et de la puissance de l'eau-sève, voici l'éclair :

9. Car Apām Napāt s'est tenu sur leur giron, lui droit debout, à elles de biais, revêtu de l'éclair (*vidyūtaṃ vāsānaḥ*). Portant sa plus haute grandeur (*tāsya jyēṣṭham mahimānam vāhantiḥ*), les jeunes filles couleur d'or vont autour de lui (*pāri yanti*).

Le feu sacrificiel, que le prêtre allume, n'est pas oublié :

11. Sa face et le précieux nom d'Apām Napāt croissent mystérieusement, lui que les jeunes filles (les dix doigts de l'officiant) allument ainsi (*yām indhāte yuvatāyaḥ sām itthā*). Le beurre sacrificiel, couleur d'or, est sa nourriture.

Et l'hymne s'ébat ainsi dans son paradoxe jusqu'à la quinzième et dernière strophe, un refrain, qui invoque enfin le Feu sous son nom : « J'ai assuré, ô Agni, une bonne demeure aux hommes... »

Une des suites pratiques de cette conception est que, lorsque l'homme va puiser de l'eau aux rivières, il lui faut propitier en elles leur Napāt. Quand le prêtre opérateur (*adhvaryu*) et ses compagnons, lors du sacrifice de soma, avant le pressurage, ont à remplir leurs brocs, le prêtre récitant (*hotar*) débite,

1. Des qualifications tirées de cette racine sont très fréquemment rattachées à Apām Napāt.

2. K. Geldner : « ohne [verschämt] zu lächeln ».

3. Cf. Agni *ūrjō nāpāt*.



tandis qu'ils vont et reviennent, des strophes de l'hymne *RV*, 10, 30, appelé *aponaptriya* « l'hymne d'Apām Napāt »<sup>1</sup>, dont voici les plus caractéristiques :

3. Adhvaryus, allez aux eaux, à l'océan ! Adorez Apām Napāt avec l'oblation ! Qu'il vous donne aujourd'hui le flot bien clarifié ! Pour lui, pressez le doux soma !

4. Toi qui, sans bûche, resplendis à l'intérieur des eaux (*yó anidhmó dtdayad apsv antár*), toi que les prêtres révèrent dans les cérémonies, Apām Napāt, donne les douces eaux par lesquelles Indra est fortifié pour l'exploit viril.

Et après que les eaux ont été accueillies :

14. Ces (eaux) pourvues de biens, riches de vie, sont venues. Installez-les, ô adhvaryus, (leurs) amis, placez-les sur le *barhis* (= l'herbe sacrée), ô vous dignes du soma, elles qui sont en accord avec Apām Napāt (*apām nāptrā samvidānāsaḥ*).

Aucun mythe, ancien ou fabriqué pour la circonstance, n'accompagne cette opération. Mais, aussitôt qu'elle est faite, il est remarquable qu'elle soit présentée par les prêtres comme une sorte de victoire, une réussite qui eût pu être un échec, et cela dans des expressions qui sentent la vantardise<sup>2</sup> :

Ils (= l'adhvaryu et ses compagnons) reviennent au *haviṛ-dhāna*, près du prêtre. Le hotar lui demande : « Adhvaryu, as-tu gagné les eaux ? » voulant dire par là : « As-tu obtenu les eaux ? » (L'adhvaryu) lui répond : « Oui, elles ont cédé d'elles-mêmes », voulant dire : « Je les ai obtenues et elles m'ont cédé. »

Cette allusion à une résistance possible des eaux demandées à Apām Napāt donne à entendre que cette divinité n'est pas un fonctionnaire facile ni docile et que le propitiier est un peu plus qu'une formalité.

Quant à la forme de son nom, le *R̥gVeda* ne manque certes pas d'expressions parallèles. Diverses divinités sont, sinon nommées, du moins qualifiées « *nāpāt* (duel *nāpātā*, pluriel *nāpātāḥ*) de quelque chose », soit d'un élément concret (les *Āsvin* cinq fois, *Mitra-Varuṇa* une fois, le démon *Śuṣṇa* une fois sont dits « *n.* de la nuée », *mihó nāpāt(ā)*), soit, plus souvent, d'un concept abstrait (*Agni* est appelé dix-huit fois *ūrjō nāpāt, n.*

1. W. Caland et V. Henry, *L'agniṣṭoma*, 1906, I, p. 319; J. Eggeling, *Sacred Books of the East*, 26, 1885, p. 232, n. 2 (à *ŚatapathaBrāhmaṇa*, 3, 9, 3, 15).

2. *ŚatapathaBrāhmaṇa*, 3, 9, 3, 31.

d'une variété de force; les R̥bhu quatre fois, Mitra-Varuṇa une fois sont dits *śávaso nápātaḥ* (-tā), n. d'une autre variété de force; Pūṣan, deux fois, est invoqué comme *vimuco napāt*, n. de la délivrance, peut-être du dételage). Mais le cas d'Apām Napāt — avec celui, voisin, du composé Tanūnapāt « descendant de soi-même », nom d'un autre aspect d'Agni<sup>1</sup> — est le seul où une telle expression sert non pas d'épithète, mais véritablement de théonyme. Et ce nom est aussi le seul qui soit commun à l'Inde et à l'Iran : l'Avesta connaît un dieu Apām Napāt.

## 2. *Apām Napāt et la Gloire des Kavi.*

L'examen de cet Apām Napāt confirme la formule paradoxale d'Apām Napāt : les énumérations divines qui, dans l'Avesta plus encore que dans le R̥gVeda, sont souvent fondées sur des affinités de nature, le rapprochent volontiers non seulement de l'eau (*Yasna*, 1, 5; 2, 5), non seulement du Feu, Ātar (*Yasna*, 71, 23), mais de tous les deux (*Yasna*, 65, 12 et 13 : les Eaux ouvrent le verset, que terminent, avant la mention des Yazata en général, Ātar et Apām Napāt). Et c'est encore le Feu personnifié et les eaux, avec, en outre, le Xvarənah, concept propre à l'Iran, qui encadrent Apām Napāt dans le seul récit mythique où il apparaît.

En principe consacré à la Terre, le Yašt XIX devient vite, en fait, le Yašt du Xvarənah. Après huit versets où sont énumérées des montagnes, il n'est plus question que du *kavaēm xvarənah*, de cette « Gloire » lumineuse qui, entre autres offices, vient marquer sensiblement les princes iraniens élus de Dieu<sup>2</sup>. L'auteur déclare donc d'abord (9-24) honorer le Xvarənah en

1. A côté d'Apām Napāt, l'Avesta n'a, de ce type, que la qualification *xšaθrō.napāt* (composé) « descendant de la Puissance »; les deux fois qu'on la lit, elle s'applique au messager divin, Nairyō.saiha, l'homologue du védique Narāśansa, une autre des formes d'Agni.

2. Sur le Xvarənah, v. J. Duchesne-Guillemin, « Le Xvarənah », *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli, Sez. Linguistica*, 5, 1963, 19-31; M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, 1967, p. 157 (note à *Dēnkart*, 7, 2, 1); G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II, 1971, p. 258, 282-289. Vues personnelles dans W. Lentz, « Was ist nun eigentlich das Chwarenah im Avesta », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 111, 1961, p. 410 et « Yima und Khwarenah in the Avestan Gatha », *Festschrift für S. H. Taghizadeh*, 1952. La destinée ultérieure du Xvarənah dans la philosophie et dans la mystique a été éclairée par divers travaux de H. Corbin, notamment ceux qu'il a réunis dans *En Islam iranien*, II, 1971 (ch. III : « La Lumière de Gloire mazdéenne, Xvarənah, et l'angélogie », p. 81-140; et IV « La Lumière de Gloire et le Saint Graal », p. 141-210) et ses valeurs profondes explorées par la méthode comparative dans ceux de M. Eliade, v. bibliographie dans « Spirit, light, and seed », *History of Religions*, 11, 1971, p. 1-30.

tant qu'il appartient à Ahura Mazdā, aux six Aməša Spənta et aux Yazata, c'est-à-dire à toutes les variétés d'êtres divins. Il l'honore ensuite en tant qu'il a longtemps appartenu aux trois premiers rois, Haošyañha le Premier-Créé, Ūrupi l'Héroïque, Yima aux Riches Troupeaux (25-33), puis, après le péché de Yima, en tant qu'il est allé à Miθra, à Ōraētaona, à Kərəsāspa (34-40)<sup>1</sup>. Alors commence un curieux mythe (45-52) : le Xvarənah est honoré en tant qu'il a été enjeu de lutte entre le Saint Esprit et le Mauvais Esprit, Spənta Mainyu et Añra Mainyu, et en tant que, à l'issue de cette lutte, il a été proposé par Ahura Mazdā comme objet aux ambitions des hommes. C'est dans cet épisode qu'intervient Apam Napāt.

Spənta Mainyu et Añra Mainyu veulent chacun s'emparer de l'« inaccessible » Xvarənah. A cet effet, le premier envoie Ātar, le Feu, avec les deux plus hauts des Aməša Spənta, la Bonne Pensée et l'Ordre Très Bon; le second envoie le dragon Dahāka, avec la Mauvaise Pensée, la Colère et Spityura, celui qui avait scié en deux Yima déchu. Dans l'action, ces équipes se réduiront à Ātar et à Dahāka. Ātar, le premier, s'avance vers le Xvarənah, mais Dahāka l'effraie, et cet effroi le contraint à reculer. Dahāka fait ensuite son essai, mais recule de même, tant Ātar lui fait peur. Alors l'enjeu, le Xvarənah, se gonfle en direction (*fra pinvata avi*) du lac mythique Vourukaša.

Aussitôt Apam Napāt aux chevaux rapides le saisit, Apam Napāt aux chevaux rapides le veut : « Ce Xvarənah inaccessible, je le saisirai, (je l'emporterai) vers le fond du lac profond, (je le mettrai) sur le fond des profondes mers<sup>2</sup>. »

Ahura Mazdā semble approuver cette mesure conservatoire et fait une belle promesse trifonctionnelle<sup>3</sup> : « Que chacun de vous, hommes, ô vertueux Zarathustra, cherche à atteindre l'inaccessible Xvarənah. » Et, à quiconque réussira, Ahura Mazdā garantit : 1<sup>o</sup> « les dons du prêtre », 2<sup>o</sup> Aši, qui a puissance sur les bœufs et sur la pâture, 3<sup>o</sup> le *vərəθra*, la force défensive, par laquelle tous les ennemis seront vaincus. En conséquence, dans la dernière partie du Yašt (55-97), sont énumérés ceux qui,

1. Sur la valeur trifonctionnelle de ces deux séries de personnages, v., pour la première, mon article « La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? », *Indo-Iranian Journal*, 5, 1962, p. 199-200, et *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 443-452; pour la seconde, *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 76, et *Mythe et épopée*, II, 1971, p. 282-289.

2. Le texte semble employer indifféremment *zrayah* et *vairya*, que je traduis arbitrairement par « lac » et « mer ».

3. Bien reconnue comme telle par J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, II, 1892, p. 630-631, n. 84, 85, 86, 87.

avec ou sans succès, avant et après Zarathustra, ont essayé ou essaieront d'atteindre le X<sup>varənah</sup>, et le texte s'achève sur l'évocation du triomphe du Bien dans l'eschatologie. La première tentative — un échec — est particulièrement intéressante (55-69) :

Le « mairya » touranien (*tūiryō*) Frañrasyan se mit nu et entreprit de tirer, du lac Vourukaša où l'avait plongé Apām Napāt, le X<sup>varənah</sup> « qui appartient aux nations arya nées et non nées et au juste Zarathustra » (*taṭ x<sup>varə</sup>nō isō, yaṭ asti airya-nqm dahyunqm zātānqm azātānqmča yaṭča ašaonō zaraθuš-trahe*).

Il s'approcha donc à la nage (*frazgaḍata*) du X<sup>varənah</sup>, mais le X<sup>varənah</sup> s'échappa (*apatacat*) et s'esquiva (*apahiḍat*) et cela (= la poussée d'eau provoquée par cette fuite) devint l'écoulement<sup>1</sup> de la mer Vourukaša qui s'appelle Haosravah.

De plus en plus furieux, il renouvelle deux fois la tentative, ne réussissant chaque fois qu'à ouvrir, ou plutôt à voir s'ouvrir par la fuite du X<sup>varənah</sup>, un nouvel écoulement : le Vanhazdah, puis l'Awzdānvan. Menaçant, injurieux<sup>2</sup>, il renonce. Pendant quatre versets — justifiant ainsi, à travers le X<sup>varənah</sup>, son titre géographique de « Yašt de la Terre » — le texte fait l'éloge de la rivière Haētumant et du lac où elle se jette, ainsi que d'autres rivières tributaires du même lac : c'est en effet dans la rivière Haētumant, au Séistan, que se trouve aujourd'hui le X<sup>varənah</sup>, pour le plus grand dam des pays non arya<sup>3</sup>.

Ce récit est fortement attaché à la lutte générale du Bien et du Mal, essentielle dans le zoroastrisme, mais il se peut qu'il continue une vieille matière, expliquant les grands « enfoncements d'eau », mythiques ou réels, et aussi les fleuves. En tous cas, Apām Napāt plongeant la Gloire, le « Glücksglanz » (H. Lommel), dans le lac d'où elle ne se laissera retirer que par des Arya, est proche de l'Apām Napāt védique, lui-même « feu dans l'eau », que le hotar doit propitier pour qu'il permette à l'adhvaryu

1. *Apa-γzāra*, proprement « écoulement »; Darmesteter traduit « réservoir », Bartholomae, « Abfluss (Wasserabzweigung) ». Il semble qu'il s'agisse d'un trou en profondeur plutôt que d'un golfe, d'un fjord. La mer mythique Vourukaša peut avoir des ouvertures, prolongements, déversoirs dans les trois dimensions.

2. Le récit est très vivant, comique même, avec des injures inintelligibles, mais évidemment croissantes.

3. La rivière Haētumant, l'Etymandre des Grecs, le moderne Hilmand, se jette dans le lac Hamūn, l'ancien Kāsaoya, qui a été assimilé, mais secondairement sans doute, au lac mythique Vourukaša; v. la discussion (avec Gherardo Gnoli) aux pages 62-64 de J. Duchesne-Guillemin, « La religion des Achéménides », *Historia, Einzelschriften*, Heft 18, 1972, p. 59-82.

de puiser, de « gagner l'eau » dans sa rivière, de voir les eaux « lui céder d'elles-mêmes ». Si l'Inde védique ne témoigne que par un rituel et l'Avesta par un mythe, le ressort n'en est pas moins, dans les deux cas, du même type : il s'agit, là d'un objet puissant à extraire des eaux, ici des puissantes eaux elles-mêmes à tirer de leur lit, le pouvoir sur l'un et sur les autres appartenant au « Descendant des Eaux », et l'opération ne réussissant que si celui qui l'entreprend est reconnu qualifié.

### 3. Le puits de Nechtan.

L'Irlande connaît une tradition comparable dans son principe, ses effets et ses dimensions. Elle se lit, au plus bref, dans le Dindsenchas de Rennes, paragraphe 19<sup>1</sup>, qui la consigne pour expliquer le nom de la rivière Bóand, la Boyne moderne.

D'où vient le nom de la Bóand? — Ce n'est pas difficile. Bóand, femme de Nechtan fils de Labraid, vint au puits secret (*dodechaid docum in tobair diamair*) qui se trouvait dans la prairie du *sídh* de Nechtan (*bai i n-urlaind in sídha Nechtain*). Quiconque y venait n'en repartait pas sans que ses deux yeux n'éclatassent (*cach óen fodriced ní ticed uad can maidsin a da rosc*), sauf si c'était Nechtan lui-même et ses trois échansons (*a trí déogbaire*), Flesc, Lam et Luam.

Ainsi Nechtan, ancien dieu, l'un des Tuatha Dé Danann devenus génies et fées dans les *sídh*<sup>2</sup>, possède un puits dont l'eau est chargée d'une telle force que, à quiconque en approche sans en avoir le droit, les yeux éclatent; le fait que la partie lésée soit les yeux suggère qu'il s'agit de quelque rayonnement meurtrier, lumière ou chaleur. Les visiteurs éventuels se divisent en deux catégories : ceux qui ont le droit et ne risquent rien — et c'est Nechtan lui-même et ses échansons (la fonction des échansons indique que, s'ils viennent au puits, c'est pour y prendre de l'eau); ceux qui n'ont pas le droit et qui pâtissent, — et ce sont tous les autres, sans exception. Le récit continue :

Une fois, par orgueil, Bóand vint pour éprouver le pouvoir du puits (*do cobfs cumachta in tobair*) et dit qu'il n'y avait pas de pouvoir secret égal au pouvoir de sa beauté. Et elle tourna

1. Édition de W. Stokes, *Revue celtique*, 15, 1894, p. 315; variante dans S. O'Grady, *Silva Gadelica*, II, 1892, p. 474 et 519.

2. Tertres où sont censés continuer à vivre, invisibles, les anciens personnages des Tuatha Dé Danann, avant-dernière des races qui ont conquis successivement l'Irlande, et, en fait, dieux du paganisme.

trois fois par la gauche<sup>1</sup> autour du puits (*imsóí tuaithbel in tobair fothri*). Et trois vagues, sortant du puits, se brisèrent sur elle (*maidhid tri tonna tairsi don tobur*) et lui enlevèrent une cuisse, une main et un œil (*fosruidbed a sliasait ocus a lethlaim ocus a lethsuil*). Fuyant sa honte, elle se tourna vers la mer, avec l'eau derrière elle (la poursuivant) jusqu'à l'estuaire de la Boyne (*imsóí for teched a haithisi co fairgi ocus an uisce anadaiadh co hInber mBóinne*).

Ce texte bref donne une claire idée de l'événement. Mais le motif de l'acte imprudent de Bóand n'y est pas précisé : « par orgueil », la *dimus*, est-il dit simplement. En fait Bóand avait ses raisons que d'autres textes font connaître, de manières d'ailleurs diverses.

Il semble que le Dindsenchas de Rennes a résumé ici le poème, attribué à Cuán uá Locháin, qu'Edward Gwynn a publié en 1913 dans *The Metrical Dindsenchas*, sous le titre « Boand I »<sup>2</sup>. Là, le mystère du puits est ainsi défini :

11. Nechtain, fils du fier Labraid,  
dont la femme était Boand, je l'affirme.  
Il avait un puits secret (*topur diamair*) dans son domaine,  
d'où surgissait toute sorte de mal mystérieux.
12. Il n'y avait personne qui regardât vers son fond  
sans qu'éclatassent (*nach maided*) ses yeux brillants,  
qu'il fît mouvement vers la gauche ou la droite,  
il n'en revenait pas sans mutilation.
13. Aussi nul d'entre eux qui osât s'en approcher  
sauf Nechtan et ses échansons;  
voici leurs noms, célèbres pour de brillantes actions :  
Flesc, et Lam, et Luam.
14. Ici vint un jour la blanche Boand —  
son noble orgueil (*dimus*) l'exaltait —  
au puits sans tarissement,  
pour en éprouver le pouvoir...

L'imprudence, la mutilation (15-16), la fuite (17-18) de Bóand sont exactement présentées comme dans le Dindsenchas en prose :

1. Bóand aggrave son défi par cette « sinistratio »; J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique*, 1943, p. 249.

2. *The metrical Dindsenchas*, III (*Todd Lecture Series*, 10), 1913, p. 26-32 (texte), 27-33 (traduction); déjà G. O'Nolan, *Zeitschrift für celtische Philologie*, 8, 1919, p. 516-518. M<sup>me</sup> F. Le Roux a retraduit ce texte dans *Celticum*, 15, 1966 (supplément à *Ogam-Tradition Celtique*, n° 106), p. 335; *topur* peut signifier « puits » et « source »; l'attitude du Bóand s'accorde mieux avec l'interprétation « puits ».

18. Par quelque chemin qu'allât la femme,  
la froide eau blanche la suivit  
du tertre jusqu'à la mer — elle n'était pas faible —  
et c'est d'après cela que cette eau est appelée Bóand.

Mais ce nom, Bóand, « la Boyne », en couvre bien d'autres. Le poème a commencé en effet (str. 1-10) par rapporter l'ambitieuse tradition qui veut que la Boyne ne s'arrête pas à son estuaire. Coulant sous (ou sur) la mer et sous les continents, elle resurgit dans le monde, de source en source, portant divers noms<sup>1</sup>, — et quels noms! La Severn chez les Saxons, le Tibre chez les Romains et le Jourdain, l'Euphrate, le Tigre... Pour finir, par des voies qui ne sont pas précisées, elle revient du Paradis à son point de départ, le tertre de Nechtan<sup>2</sup>.

Ce n'est que dans la strophe 19 et dernière que le poète mentionne un autre trait de la légende de Bóand, suggérant discrètement qu'il a quelque lien avec ce qui précède : Bóand était, dit-il, la mère d'Óengus (*alias* Mac [ind] Óc) « qu'elle avait enfanté à Dagda en dépit de l'homme du tertre », c'est-à-dire de son mari.

En fait, il faut inverser l'ordre des événements, comme le font d'autres textes, et d'abord le poème que Gwynn a publié, p. 34-38 (texte), 35-39 (traduction), sous le titre « Boand II », et qu'il date du début du onzième siècle<sup>3</sup>. Le hasard fait que Bóand, femme de Nechtan, et le grand dieu Dagda se rencontrent « dans la maison d'Elcmaire » (str. 7-8). Dagda est entreprenant et engendre un fils que Bóand met au monde dans la même journée, à vrai dire une journée remarquable, puisque Dagda

1. Au total, la rivière coulerait sous quinze noms, dont une demi-douzaine en Irlande même, entre sa source et son estuaire : Segais dans le *sídh*, Sruth Segsa « Rivière de Segais » du *sídh* à un autre point, etc. Elle gagne l'Écosse sur le *dos* de la mer.

2. Dans la littérature, outre la production de la Boyne et la qualité explosive qui figure dans la présente légende, le puits de Segais, ou de Connla, a une valeur plus rassurante : il est une source de savoir et d'inspiration. Au-dessus de lui se trouvent plantés les neuf coudriers de sagesse dont les fruits, en tombant dans l'eau, provoquent la formation de bulles, — les bulles de l'inspiration mystique qu'emporte la rivière qui sort du puits. Quant aux noisettes elles-mêmes, le saumon du puits en happe une sur deux et l'autre est emportée par la Boyne, et quiconque mange de ces noisettes ou de ce saumon, devient voyant et poète. La localisation du puits varie ; quand elle n'est pas à la source de la Boyne, elle est à celle du Shannan, ou à celles des « sept principales rivières d'Irlande » (A. et B. Rees, *Celtic Heritage*, 1961, p. 161). Les poètes védiques n'ont pas manqué, eux non plus, de mobiliser les puissances d'Apām Napāt au bénéfice de leur œuvre poétique : dans la première strophe de l'hymne qui lui est adressé (2, 35, v. ci-dessus, p. 22), le poète dit son espérance qu'Apām Napāt, qui en sera d'ailleurs le bénéficiaire, fasse ses chants « bien ornés », *supéśasah*.

3. Retraduit par F. Le Roux, *Celticum*, 15, 1966, p. 337.

avait maintenu le soleil « au toit du firmament » pendant les neuf mois requis (str. 9). Bóand est sans remords :

10. Alors la femme dit (à Dagda) :  
 « M'unir à toi, c'était mon désir. »  
 — « Le nom du fils sera Óengus, »  
 dit Dagda, d'un ton noble.

Pourtant, à défaut de scrupules, l'épouse infidèle a des craintes :

11. Boand sortit de la maison en hâte,  
 pour voir si elle pourrait atteindre le puits :  
 elle était sûre de pouvoir cacher sa faute  
 si elle parvenait à s'y baigner.

Et c'est alors que se produit le malheur :

12. Les trois échantons du druide (= Nechtan),  
 Flesc, et Lesc, et Luam,  
 Nechtain, fils de Namat, les mit (= avait postés ?)  
 pour veiller sur son beau puits.  
 13. A eux vint la charmante Boand,  
 vers le puits, en vérité.  
 Le puissant puits s'éleva au-dessus d'elle  
 et la noya à jamais.

Il semble que, dans cette version, le Puits de Nechtan sert, ou plutôt procède lui-même, à une ordalie. Il ne « trie » plus entre les ayants droit et les autres, mais entre les purs et les impurs, dénonçant, punissant la faute et le mensonge de Bóand. Tel est aussi le ressort de l'histoire dans un poème que M. Christian Guyonvarc'h a traduit, autant que faire se peut, en appendice à une importante étude sur *La courtise d'Étain*<sup>1</sup>. Après avoir rappelé la naissance d'Óengus, le poète se fait interpellé par un auditeur :

66. « Historiens du vaste monde — troupe glorieuse et réputée, — la mère du Mac Óc, dites-nous en quelle terre elle se trouve! »

67. « Je vous le dirai en vers rimés, — car j'ai été instruit par la terre et la vague, — Bóand femme de Nechtan, la belle, tel est son nom dans l'aimable Leith Cuind ».

68. Quarante ans, avec gloire, — plein triomphe royal du

1. P. 326-327 de *Celticum*, 15, p. 323-327; traduction du texte, édité par L. Gwynn dans *Ériu*, 7, 1914, p. 210-238 : « Cinaed ua Hartacain's poem on Brugh na Boinne. »



nombre — [des années] de son âge, vision glorieuse, — elle donna naissance à un fils du roi.

69. Le fils de Nama, le beau, remarqua — lui, qui avait atteint Fanat des guerriers, — que la femme dont la résidence était si noble — s'était étendue à côté du Dagda rapide.

70. Comme le Dagda, qui n'est pas simple, se hâtait, — dans l'aimable plaine des routes, — le fils de Namu le beau dit [à la femme] — [qu'il ne servait à rien ?] de protester.

71. « Bénédiction sur toi », dit la bonne dame, — il ne sera pas difficile ... ? ... — ... ? ... — ... ? ...

72. « Là-bas jaillit la source de la Segais, — ... ? ... — Qui-conque y vient avec un mensonge — n'en revient pas de la même manière ».

73. Là les échansons dispensent l'eau froide — de la source... — Tous les quatre l'entourent et la gardent. — Il n'en revient... ? ...

74. « J'irai jusqu'à la belle source de la Segais, — pour que ma chasteté soit hors de doute. — J'irai trois fois dans le sens contraire du soleil, autour de la source vivante, sans mensonge. »

75. [Mais] la source violente se brisa contre elle — les mots de cette histoire sont vrais. — Ce fut un cri de regret pour son honneur, — quand elle ne trouva pas de protection.

76. Elle prit rapidement la fuite — et le flot la poursuivit à travers le pays. — On n'eut plus de nouvelles de la belle et aimable femme — qu'elle n'ait atteint le lac des bateaux du fils de Ler (= Manannan, dieu de la mer).

77. Le fleuve a gardé tenacement son nom — et le gardera aussi longtemps que les collines subsisteront. — Bóand est en vérité le nom de l'eau rapide — de chaque route dont le cours se précipite (?).

78. L'âge de la femme de Nechtan à la [grande] force — Cinaed l'a établi avec exactitude, — l'âge de la femme, quand [la rivière] l'étouffa, — dans son corps [était] de cinq années et cinq fois sept.

#### 4. Comparaisons.

Il est aisé de mettre en parallèle, jusque dans le détail, la mésaventure de Bóand avec celle du Touranien Frañrasyan. Les principales différences sont celles-ci : 1<sup>o</sup> la disgrâce de Frañrasyan consiste seulement dans l'échec de son entreprise, et non dans des mutilations; réciproquement, le X<sup>var</sup>ənah ne l'attaque pas, ne lui fait pas de mal, et se contente de lui échapper; 2<sup>o</sup> en conséquence, ce n'est pas Frañrasyan qui fuit, mais le X<sup>var</sup>ənah; 3<sup>o</sup> se trouvant initialement *dans* la mer, le X<sup>var</sup>ənah ne fuit pas *vers* la mer, mais au contraire, *partant de* la mer et sans

en sortir, il entraîne l'eau dans ses trois fuites et ouvre dans la terre des écoulements. Disposés sur ces lignes inverses, les épisodes et leur enchaînement n'en sont pas moins très analogues (F. = Frañrasyan; AN. = Apām Napāt; X<sup>v</sup>. = X<sup>v</sup>arənah; B. = Bóand; N. = Nechtan):

IRAN	IRLANDE
I. Le Touranien F., non qualifié et par essence « mauvais », va au lac mythique dans l'eau duquel AN. a placé la Gloire lumineuse (X <sup>v</sup> .) que seuls les « bons » Arya sont qualifiés pour prendre.	I. B. va au puits mythique de N., doué d'une force merveilleuse qui fait éclater les yeux de quiconque, hormis N. et ses échansons seuls qualifiés, s'en approche; ou bien de quiconque s'en approche avec un mensonge.
II. F. entre trois fois dans le lac pour tirer de l'eau le X <sup>v</sup> .	II. B. tourne trois fois autour du puits, en en défiant le pouvoir.
III. Les trois fois, le X <sup>v</sup> . fuit devant F., entraînant l'eau derrière lui.	III. Après le troisième tour, trois vagues sortent du puits et mutilent B., qui fuit.
IV. F. le poursuit dans l'eau sans pouvoir l'atteindre,	IV. L'eau la poursuit, apparemment sans l'atteindre, jusqu'à ce qu'elle arrive à la mer,
V. en sorte que l'eau venant du lac ouvre trois écoulements dans la terre.	V. en sorte que l'eau ouvre sur terre une rivière complète, de la source à l'estuaire.
VI. Le X <sup>v</sup> . passe alors dans une des rivières terrestres issues de la mer mythique, d'où sortent et où retournent toutes les eaux courantes du monde.	VI. La rivière ainsi issue du puits de Nechtan coule ensuite à travers le monde, produisant toutes les grandes rivières, et revient à sa source.

Ce tableau appelle quelques remarques.

1. Compte tenu des traditions citées, p. 29, n. 2, le parallélisme se poursuit: dans la rivière Haētumant où il est passé, venant de la mer-source où l'avait d'abord mis Apām Napāt, le X<sup>v</sup>arənah est proposé à la « pêche » des

Les motivations de l'échec de Frañrasyan et du malheur de Bóand sont plus voisines qu'il ne semble au premier abord; elles se ramènent au mensonge, ou à la négation de la vérité. Quant à l'Irlande, ou bien Bóand, dans son « orgueil », veut abolir et ridiculiser la division réelle en « qualifiés » et « non qualifiés », et le puits lui rappelle durement cette réalité; ou bien elle veut passer pour pure alors qu'elle ne l'est pas, en dissimulant sa faute sexuelle, et le puits la démasque. Quant à l'Iran, qu'un Touranien, homme d'Añra Mainyu, prétende au signe de la souveraineté réservé aux hommes de Dieu, aux Arya, c'est bien la plus grande négation de l'Ordre divin, le plus grand mensonge: qu'on pense au langage de Darius qui, dans ses inscriptions, n'emploie le verbe *drug-* « mentir » que pour désigner des usurpateurs ou des révoltés qui prétendent mensongèrement être ce qu'ils ne sont pas, le roi <sup>1</sup>. L'exaltation mystique de la vérité, et spécialement de la « vérité du roi », avec les effets merveilleux qu'elle produit, est un important morceau d'idéologie commun à l'Inde, à l'Iran et à l'Irlande <sup>2</sup>.

L'Inde n'ayant pas conservé de mythe d'Apām Napāt ne peut ici témoigner. Cependant la vantardise des prêtres après la prise de l'eau d'Apām Napāt va dans le même sens: la bonne volonté que l'eau a mise à se laisser puiser, à « céder d'elle-même » atteste bien que les prêtres étaient qualifiés <sup>3</sup>.

Ni l'Iran ni même l'Irlande ne lient leur mythe à une fête, à une circonstance périodique, annuelle. Les tentatives de Frañrasyan et de Bóand ont eu lieu une fois, dans un lointain passé. En Irlande cependant, on note que cette tentative, avec tout ce qui en résulte, est la suite immédiate et logique d'une scène qu'il serait excessif de nommer « mythe solaire », mais où le soleil joue un rôle essentiel: la conception et la naissance d'Óengus en un seul jour, un jour extraordinaire <sup>4</sup>:

8. ...Il (= Dagda) se mit à entreprendre la femme (= Bóand) et la mena à terme en un seul jour (*rodusásait ne hoén-lá*).

hommes qui, s'ils réussissent, deviennent les grands princes d'Iran; dans la rivière Boyne où elles passent, venant du puits-source de Nechtan, les noisettes (une sur deux) s'offrent à la « pêche » des hommes qui, s'ils réussissent à les prendre et à les manger, deviennent voyants et poètes.

1. *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 618, n. 1.

2. Sur « la vérité du roi », v. *Mythe et épopée*, II, 1971, p. 289-292.

3. Ci-dessus, p. 23.

4. *The metrical Dindshenchas*, III, 1913, p. 36-37. Cf. *Celticum*, 15, 1966, p. 324, str. 20, où Dagda dit: « Quant à moi, j'arrêterai le soleil | pendant neuf mois, grande victoire, | pour qu'il réchauffe les grandes herbes — ? — au sommet brillant du ciel élevé. »

9. C'est alors qu'ils firent tenir le soleil immobile  
jusqu'à la fin de neuf mois — étrange est l'histoire —  
chauffant le noble éther  
au toit du ciel parfait.

Puis, aussitôt après la collation du nom au nouveau-né et toujours dans la même journée évidemment, puisqu'il s'agit pour elle de n'être pas soupçonnée, la femme court au puits qui, aussitôt, explose sur elle. Ce « sol-stitium » et cette chaleur du ciel prolongés engagent peut-être à situer l'événement mythique dans le règne annuel, terrestre du soleil, vers la Canicule, avec le paradoxe du puits débordant en rivière dans ce qui devrait être, même en Irlande, la saison des eaux basses <sup>1</sup>.

#### 5. \*Nept-o-no-s?

Le parallélisme, on le voit, se prolonge à travers tout l'épisode. Il est d'autant plus remarquable que le troisième peuple indo-européen dont nous connaissons des représentations sur l'origine commune des fleuves du monde, les Scandinaves, ne fournit rien à ce dossier. Ses mythes ne sont pas sans homologue dans l'Inde archaïque, mais c'est un autre personnage védique, d'ailleurs plusieurs fois mentionné à côté d'Apām Napāt, c'est le « Serpent du Fond », Ahi Budhnya, que rappelle le serpent Nídhöggr (ou Nidhöggr) <sup>2</sup> qui, logé dans le « Chaudron Bouillonnant » d'où sortent tous les fleuves, ronge une des racines de l'Arbre du Monde <sup>3</sup>. Il semble donc que, avec les récits sur Bóand et sur Frañrasyan, on ait une de ces correspondances particulières aux religions de l'extrême ouest et de l'extrême est du monde indo-européen, dont Joseph Vendryes, en 1918, a cité un bon nombre dans le vocabulaire, mais qui s'étendent aussi à l'organisation religieuse et à la mythologie <sup>4</sup>.

1. V. ci-dessous, p. 74-75.

2. E. Noreen, « Nídhöggr eller Nidhöggr? », *Upsala Universitets Årsskrift*, 1922, 4, p. 64-65; si l'on choisit *í*, la valeur sera « den nedtill huggande »; l'auteur note que les strophes 22 et 35 des *Grimnismál* rapprochent ce nom de *nidr* et de *nedan*.

3. V. mon article « Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du RgVeda », *Mélanges de Linguistique et de Philologie, Fernand Mossé in memoriam*, 1959, p. 104-112.

4. La seule légende voisine de celle de la Boyne que je connaisse en occident est relative au Blavet breton (P. Sébillot, *Le Folklore de France*, II, La Mer et les Eaux Douces, 1905, p. 324, d'après F. Cadic dans *La paroisse bretonne de Paris*, janvier 1900) : « Le Blavet prenait autrefois sa source dans l'Œil de la Mer, véritable puits de l'abîme qui communiquait d'une part avec les régions infernales et de l'autre avec les profondeurs de l'Océan. D'une seule poussée il aurait été capable d'amener un nouveau déluge si

La tâche du mythologue est achevée : des concordances assez précises et assez singulières ont été obtenues pour que l'héritage commun paraisse plus vraisemblable que la rencontre de hasard, — la troisième hypothèse théoriquement possible, celle d'un emprunt direct ou indirect, étant évidemment exclue. Le mythologue aimerait donc fermer ici le problème. Il ne peut pas : un appendice linguistique s'attache à lui sans discrétion.

L'une de ces deux figures homologues, l'indo-iranienne, porte un nom dont le second élément est un substantif connu : en forme brève, *napt-*; le nom de l'autre est dérivé d'un thème *necht-*, forme que devait régulièrement recevoir en gaélique un ancien *\*nept-*. Ces noms sont-ils apparentés ?

Dans l'article de 1963 où se trouvent formulées la plupart des propositions qui précèdent, la question a été laissée ouverte<sup>1</sup>. Elle n'est toujours pas résolue mais, grâce à M. Jord Pinault et à M. Christian Guyonvarc'h<sup>2</sup>, la réponse affirmative a gagné de la vraisemblance. Voici l'actuel bilan des données.

Pour *Nechtan*, on peut *a priori* hésiter entre deux dérivations entièrement différentes : soit à partir de *necht* « brillant, pur, blanc, beau, etc. », adjectif (*\*nik-to-*) qu'on rattache au verbe *nigim* « je lave »<sup>3</sup>; soit à partir de *necht-(\*nept-)*<sup>4</sup>, radical qui se trouve dans le nom de la « nièce » et qui représente la forme brève du mot indo-européen désignant, suivant les langues, le petit-fils ou le neveu (fils de la sœur).

La première explication semble avoir eu la faveur des vieux

Dieu n'avait creusé le Blavet pour déverser dans la mer le trop plein de ses eaux. »

1. « Le puits de Nechtan », *Celtica*, 6, p. 50-61.

2. J. Pinault, « Britonika VI, 14, *Nechtan* < *\*Nept-ono* », *Ogam*, 16, 1964, p. 221-223; Ch. Guyonvarc'h, « *Nechtan* (*\*Nept-ono-*) ou le ' fils de la sœur ' », *Celticum*, 15, 1966, p. 377-382.

3. *Royal Irish Academy Dictionary*, Lettres N.O.P., col. 19. Les divers glossaires et les gloses rendent *necht* presque toujours par *glan* « pur », parfois par *geal* « brillant », *dlainn nó geal* « beau ou brillant », etc. Le rapprochement avec sanscrit *niktá* (de *nij-*) est dans l'édition, par W. Stokes, de *Cormac's Glossary, translated and annotated by O'Donovan*, Calcutta, 1868, p. 33. De nombreux personnages légendaires et historiques se sont appelés ensuite Nechtan (quelquefois avec hésitation entre Nechtan et Necht). M. F. T. Wainwright, *The Problem of the Picts*, 1955, p. 140, 141, 143, 164-165, extrait un *Nehhton*, au nom « certainement celtique », d'une inscription qui n'est ni celtique ni indo-européenne : *ettocuhetts ahehhtannu hccvvevv nehhtons...*; il pense que c'est le même nom que celui du Pict *Naiton* de Bède le Vénérable, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 21 (v. J. Loth, *Les Mabinogion*, 1913, I, p. 331, n. 1 : *Nwythton*); sur ce dernier nom, v. Th. F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology*, 1946, p. 368 et n. 5 et 6.

4. *\*-pt->-cht-* normalement : irlandais *secht* (moyen-gallois *seith*, moderne *saith*) « sept », etc. : H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der celtischen Sprachen*, I, 1909, p. 93; H. Lewis et H. Pedersen, *A Concise Comparative Celtic Grammar*, 1937, p. 27.

érudits irlandais. En 1965, M. Guyonvarc'h a mis en doute l'authenticité même de l'adjectif *necht*, mot de lexique : « *necht* "brillant", écrit-il après un examen exhaustif des témoignages, n'est pas autre chose que le résultat d'une mauvaise interprétation de l'archaïsme *necht* "a grand daughter" », car *necht* « nièce » se présente aussi avec ce sens et celui de « famille », et même, dans le *Cóir Anman*, § 37, par exemple, comme l'équivalent de *clann* « tribu ». Si l'on résiste à l'argumentation de M. Guyonvarc'h et si, de l'emploi de l'adjectif *necht* dans des noms de personnages légendaires tels que Nuada *Necht*, on déduit qu'il est authentique et ancien, il n'en résulterait pas forcément que *Nechtán* en soit un dérivé : il resterait toujours possible — c'était l'avis de Thomas O'Rahilly — que l'explication de *Nechtán* par *necht* « brillant » fût une réinterprétation, le *necht* (\**nept-*) sur lequel reposait le théonyme n'étant plus compris.

La série de noms de parenté à laquelle appartient ce *necht-* (\**nept-*), support de la seconde explication, est la suivante.

En indo-iranien, la déclinaison repose encore régulièrement sur l'alternance vocalique de la deuxième syllabe, un *r* ayant été seulement ajouté à la forme courte du thème par analogie avec d'autres noms de parenté, « père », « mère », « frère ». Ainsi, en védique, *napāt-* fournit le nominatif-vocatif des trois nombres (*napāt*, *napāt-ah*, *napāt-ā*) et l'accusatif singulier et duel (*napāt-am*, *napāt-ā*), et *napt-r-* fournit les autres cas (gén. *nápt-uh*, dat. *náptr-e*, instrum. sg. *náptr-ā*, pl. *náptr-bhih*). Mais la forme courte apparaît aussi, comme il est normal, dans les dérivés : véd. *nápt-ī* « petite-fille », avest. *nápt-ī* « id. », *nápt-ya* « descendant » (cf. grec ἀ-νεψιός « cousin germain »).

En latin, la forme longue *nepōt-* « petit-fils, neveu », a été généralisée (gén. *nepōt-is*, et non \**nept-is*), mais *nept-* subsiste dans le dérivé *nept-is* « petite-fille, nièce ».

Il en est de même en irlandais. Le nominatif *niae*, *nia* (vieux-gallois *nei*, gallois moderne *nai*) « neveu » provient, par la chute normale de *p* intervocalique, de \**ne[p]ōt(-s)* et la forme longue a été généralisée (génitif *niath*, *niad*, de \**ne[p]ōt-es*), tandis que la forme courte \**nept-* subsiste dans le nom de la nièce, *necht* (gall. *nith*), de \**nept-ī*. Si le théonyme masculin *Necht-an* est préirlandais, celtique, comme il semble, et dérive de ce nom de parenté, il est normal qu'il contienne lui aussi la forme courte \**nept* (> \**neft*-> \**nekt-*) disparue ensuite de la déclinaison et qui était de règle dans la dérivation : *Necht-an* peut prolonger \**Nekt-a-no-* ou \**Nekt-o-no-*.

Appuyées sur la correspondance du mythe de *Nechtán* avec celui de l'iranien Apām Napāt, ces considérations engagent à ne pas séparer les noms et à penser que les ancêtres communs

des Indo-Iraniens et des Celtes donnaient déjà à cette divinité, redoutable sauf aux seuls qualifiés pour prétendre à la force contenue dans ses eaux, un nom fondé sur le terme de parenté \**nepōt-* ~ \**nept-*. Mais ici se forme une difficulté considérable, qui m'avait tenu en suspens en 1963 : de quoi, de qui Nechtan ainsi interprété serait-il le « neveu » ou peut-être, dans un état plus ancien, le « descendant » ? Car il faut bien une référence. *Apām Nápāt* est explicitement le *nápāt* des Eaux, comme *Tánūnápāt* est celui de sa propre personne. Comment une entité mythologique peut-elle être nommée « le Descendant », le « Petit-fils », ou le « Neveu » tout court ?

Contre cette difficulté, la pratique indo-iranienne est de peu de secours. Dans quelle mesure l'expression complète *Apām Nápāt* et son double iranien cède-t-elle à l'occasion la place à *Nápāt* ? Dans le *ṚgVeda*, jamais, la seule exception apparente s'expliquant par le contexte : dans 2, 35, 14, où il s'agit certainement d'*Apām Nápāt*, à défaut du génétif *apām*, le nominatif pluriel *āpah* précède immédiatement le datif *náptre* et suffit à en orienter le sens ; il faut traduire ce dernier mot « à (leur) *nápāt* » : « Les jeunes Eaux, à leur descendant, apportent le beurre fondu (de l'offrande) comme nourriture<sup>1</sup>. » L'Iran est un peu moins négatif. Certes le nom composé *Apam Nápāt* est stable dans l'Avesta, mais des usages non avestiques paraissent attester l'autonomie de *Nápāt* dans le même sens. S'il est une matière qui mérite le nom de « feu dans l'eau », c'est bien le pétrole. Or Hésychius a conservé le nom indigène, perse, de ce que nous appellerions aujourd'hui un puits : « *Napas* est, dans les montagnes de Perside, le nom de la source qui produit le pétrole<sup>2</sup> ». Et l'on ne peut négliger le fait que le nom grec du pétrole, certainement emprunté à l'Iran et passé ensuite en latin, soit justement *τὸνάφθα*. Cela pourrait impliquer à la fois une libération et une laïcisation de l'élément *napāt* de *Apam Nápāt*. Mais est-ce un parallèle suffisant au *Nechtán* irlandais qui, répétons-le, n'est le \**nekt-*, le *niæ* de rien ? Certes non. Mais la solution est peut-être dans le mot irlandais lui-même, dans la valeur propre du suffixe de dérivation, et c'est

1. *RV*, 8, 102, 7, peu clair, désigne une variété d'Agni (le refrain des trois strophes précédentes étant *agnīm samudrāvasāsam* « Agni revêtu de l'océan »), au datif, comme *náptre sāhasvate* (Geldner pense qu'il s'agit de *Tánūnápāt*) ; cf. en 5, 7, 1, *ūrjō náptre sāhasvate*, avec la désignation ordinaire d'Agni comme *ūrjō nápāt*. Plus tard, un des *Viśve Devāḥ* épiques s'appellera *Naptr*, E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 174.

2. *Νάπας* : ἡ κρήνη ἐπὶ τῶν ὄρων τῆς Περσίδος ἱστορεῖται, ἡ φέρουσα τὰ ἄφωδα. On fabrique généralement (cf. ci-dessous, p. 41, n. 1,2), pour expliquer ce mot une racine iranienne \**nap-*, doublet de *nab-* (< \**nabh-*), seul attesté par ailleurs ; et pourquoi le pétrole serait-il appelé « l'humide ? »

M. Pinault qui l'en a extraite. En 1963, je n'avais envisagé qu'une dérivation en *-a-no* : \**Nept-a-no* > \**Nekt-a-no* serait à \**nept-* ce que le gaulois *lit-a-no-*, l'irlandais *leth-an*, le gallois *llyd-an* « large » sont au grec *πλατ-ύς*, au sanscrit *prth-ú*<sup>1</sup>. Cette dérivation n'avancait pas le problème : le suffixe irlandais *-an*, de \**-a-no*, ou bien ne modifie pas le sens du mot qu'il affecte, ou bien en tire un diminutif.

L'année suivante, M. Pinault a rappelé que Nechtan peut aussi bien provenir, comme l'avait proposé O'Rahilly, de \**Nept-o-no* > \**Nekt-o-no*, avec un suffixe qui, lui, change la perspective<sup>2</sup>. En brittonique et déjà en gaulois, *-o-no* forme des augmentatifs ou plutôt des « distinctifs », dont plusieurs, dérivés de termes de parenté, de métier ou de rang social, ont fourni des noms à la mythologie. Dans le presque-Mabinogi de Kulhwch et Olwen apparaissent une *Modr-on* et un *Mab-on* : l'une est « la Mère par excellence », celle dont il n'y a pas lieu de préciser de qui elle est la mère, l'autre « le Fils par excellence », et déjà l'onomastique gauloise ou gallo-romaine présente non seulement cette *Matr-o-na* et ce *Map-o-nus*, mais, formé sur le nom du frère, *Bratr-o-no-s*. Il en est de même, dans les Mabinogion, pour *Govann-on* et *Amaeth-on* « le Forgeron » et « le Laboureur » par excellence, et aussi pour l'illustre « Epona » galloise *Rhiann-on* (\**Rigan-t-o-na*), « la Reine », épouse de Pwyll, « l'Intelligence », et mère de Pryderi « le Souci ».

\**Nept-o-no*, *Necht-an*<sup>3</sup>, peut être dans le même rapport avec \**nep(ō)t-* : non pas un équivalent mais une forme avertissant que, justement, il n'y a pas lieu de spécifier, transformant « le neveu » ou « le descendant » en un être hors série ou typique, qui ne peut pas être confondu avec d'autres. Peut-être d'ailleurs, Nechtan a-t-il cessé très tôt d'être le \**nep(ō)t-* des eaux : d'après son mythe, il ne vit plus, comme Apām Napāt, « en » elles ; il reste seulement, comme Apām Napāt, mais de l'extérieur, leur maître. Son nom traditionnel, que l'évolution de la langue séparait de celui du « neveu » et livrait sans défense à la réinterprétation par *necht* (\**nik-to-*) « brillant », pouvait dès lors être aussi coupé des eaux sans dommage.

Tel est l'état de la question, limitée aux noms indo-iranien et irlandais de figures reconnues homologues. C'est à ce point que le Neptune de Rome fait irruption, avec ses problèmes propres.

1. Pedersen, *op. cit.* (ci-dessus, p. 35, n. 4), II, 1913, p. 57; Lewis et Pedersen, *op. cit.*, p. 4.

2. Ci-dessus, p. 35, n. 2.

3. Cf., avec un autre élargissement, le nom d'homme gaulois *Nept-acus*.



## CHAPITRE II

### *Le lac des Monts Albains*

Depuis longtemps on a été frappé par une ressemblance de nom et de fonctions entre l'irlandais *Nechtán*, maître d'un puits à l'eau fameuse d'où sortent et où rentrent toutes les rivières, et le romain *Neptūnus*, incontestablement dieu des eaux, de quelque manière qu'on veuille préciser cette définition.

En 1888, dans ses *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, p. 122-123, John Rhys laissait la question indécise :

In point of phonological equivalence, the syllable *necht* exactly renders in Irish the *nept-* of Neptune's name. One cannot say, however, whether they should be regarded as of the same meaning and origine; nor does this matter for our purpose, since Irish itself has kindred words to show.

En 1924, Henri Hubert qui, à vrai dire, n'était pas un grand expert en matière de langues, écrivait dans une préface enthousiaste au livre de Stefan Czarnowski, *Le culte des héros et ses conditions sociales*, p. xix :

Je ne vois aucune raison de rejeter en doute les hypothèses (*sic*) de sir John Rhys sur l'équivalence de *Necht-Nechtán* et de *Neptunus* ; je ne l'attribue pas à un emprunt, mais à une concordance italo-celtique.

Plus près de nous, en 1946, dans un livre extrêmement érudit et terriblement personnel, *Early Irish History and Mythology*, p. 368, Thomas F. O'Rahilly envisageait encore cette parenté, \**Nektonos*, dit-il, « might possibly stand for an earlier \**Neptonos* and be cognate with Latin *Neptūnus* ».

Et nous venons d'introduire l'indo-iranien \**Apām Napāt* dans le jeu, en sorte qu'il ne s'agirait plus seulement d'une

correspondance « italo-celtique », mais d'un nouvel item dans la liste, bien garnie, des termes religieux communs aux Indiens et aux Iraniens d'une part, aux Italiques et aux Celtes d'autre part<sup>1</sup>. Mais qu'est-ce que *Neptūnus*?

### 1. *Nechtan et Neptūnus.*

En 1963, et jusqu'à 1970, la contribution de Neptune à la comparaison d'Apām Napāt et de Nechtan était pauvre. Notre information directe sur ce dieu et sur sa fête est en effet l'une des plus misérables de la théologie et du culte de Rome<sup>2</sup>.

1° S'il est vraisemblable que Neptune ne doit sa grande vocation marine qu'à son assimilation au grec Poséidon, encore fallait-il, pour que l'assimilation fût possible, qu'il eût un rapport fondamental avec l'eau; et avec l'eau en général, non, comme Tiberis (ou Tiberinus) ou Juturne par exemple, avec tel ou tel point, cours ou type d'eau particulier. C'est bien ce qu'enseigne de lui Servius II, *Commentaire aux Géorgiques* (1, 12) : *Neptunus fluminibus et fontibus et aquis omnibus praeest*, — en quoi d'ailleurs le dieu romain rejoint de façon précise le dieu grec (κρηνοῦχος, etc.); et c'est ce que confirment les dédicaces à Neptune trouvées en assez grand nombre en des lieux qui sont sans rapport avec la mer, par exemple dans la région des lacs alpestres, et aussi sa liaison épigraphiquement bien attestée avec les ponts.

2° Sa fête est placée le 23 juillet, presque au terme d'un mois dont la plupart des fêtes, comme l'a remarqué W. Warde Fowler, étaient devenues incompréhensibles aux Romains de la fin de la République, mais, de toute façon, au temps des plus fortes chaleurs.

3° A cette fête, où il faut bien se défendre du soleil, les abris ne sont pas des tentes d'étoffe, *tabernacula*, mais des *casae frondeae*, des tonnelles de feuillage, analogues aux σκιαδες des Karneia spartiates et, comme elles, appelées « ombres », *umbrae*<sup>3</sup>.

1. P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, 1896, p. 125-127; J. Vendryes, « Les correspondances de vocabulaire entre l'indoiranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la société de linguistique de Paris*, 20, 1918, p. 1-21.

2. Les éléments des problèmes de Neptunus sont dans l'article de St. Weinstock, *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, 16, 1933-35, col. 2514-2523. L'étrusque Neθuns est sûrement emprunté à un parler italique; K. Olzscha, *Glotta*, 34, 1955, p. 91-92, a proposé hardiment de reconnaître ce nom dans un mot intelligible d'une inscription, *natinusnal*.

3. Cet usage du mot n'est d'ailleurs pas purement religieux : cf. les *umbracula* que signale Varron, *De l'agriculture*, 1, 51, parmi les précautions à prendre pour protéger l'aire pendant les grandes chaleurs (*aestus perniciosus*) : « En

4° Une des parèdres de Neptune, une entité féminine dont le nom, suivant l'usage, met sûrement en évidence un des caractères essentiels du dieu, s'appelle Salacia, ce qui ne peut guère signifier que la tendance à être *salax*, bondissant (cf. *pertinax-pertinacia*, etc.).

Si ces quelques traits isolés ne permettent pas de déterminer le sens des Neptunalia ni le signalement de Neptune, on vérifie du moins aisément qu'ils trouveraient tous place dans l'image divine que suggèrent les hymnes à Apām Napāt. Le premier et le second associeraient l'eau et cette forme du feu qu'est la chaleur torride du soleil d'été. Le troisième, l'exigence des tonnelles de feuillage, rappellerait que le « feu dans l'eau » de la doctrine védique est aussi le feu qui se cache dans les plantes, étroitement conditionnées par l'eau. Enfin, si Neptune a d'abord été moins le dieu des eaux que de quelque force active et violente recélée dans les eaux, on comprend et que sa parèdre ait tiré son nom du « bondissement » et que lui-même, par la suite, ait été choisi pour patronner la moins domesticable des eaux, la mer.

Quant au nom du dieu, l'étymologie en faveur aujourd'hui le dérive, à la manière de *tribūnus*, formé sur *tribu-*, d'un mot \**nep-tu-* signifiant soit « source », soit « humidité <sup>1</sup> ». Mais cela suppose un dérivé en *-tu* (\**nebh-tu-*) qui n'est attesté dans aucune autre langue indo-européenne, à partir d'une racine que le latin ignore comme toutes les langues occidentales, qui survit à peine en védique et en avestique <sup>2</sup>, et qui figure surtout — mais le mot ne semble plus avoir été nulle part analysé — dans le vieux nom indo-européen de la nuée, devenu parfois celui du ciel (sanskrit *nābhas-*, grec νέφος, hittite *nepis*, latin *nebula*, vieil-islandais *nífl* ; vieux-slave *nebo* « ciel », etc.). Il se peut donc que *Neptūnus* soit autre chose : la retouche analogique d'un ancien nom comparable au celtique \**Nept-o-no-* tel que nous avons

pays chaud, quand l'aire est à ciel ouvert, il faut faire dans le voisinage des *umbracula* où les hommes puissent se retirer pendant l'ardeur de midi. » Mais l'exigence du feuillage semble propre aux Neptunalia.

1. Depuis P. Kretschmer, *Einleitung...*, 1896, p. 133 (\**neptus* « Quelle »); v. notamment H. Krahe, « Zur Bildungsweise einiger lateinischer Götternamen », *Satura (Festschrift für Otto Weinreich)*, 1952, p. 63. L'ombrien *nepitu*, qu'on a rattaché parfois à cette racine, est plutôt « ad nihilum redigito » (E. Vetter).

2. E. Wilhelm, « nap-, nabh- », *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, 12, 1887, p. 104-106, suivi par K. Brugmann et beaucoup d'autres. Les données sont dans Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1904, col. 1039-1040, et chez les divers traducteurs et commentateurs de *RV*, 9, 16, 3 (*ánaptam apśú duštāram...*), en dernier lieu L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, 8, 1961, p. 66, qui coupe *án-ap-ta*.

proposé de le comprendre, c'est-à-dire d'un dérivé de \**nept-*, ancien thème court de *nepōt-*. Il est vain de prétendre reconstituer ce dérivé; plusieurs formes sont concevables, par exemple un \**Nept-i-no-* (\**Neptīnos*) qui s'inscrirait dans une série connue de dérivés en *-i-no-* à partir de termes de parenté ou de statut social, dérivés qui modifient le sens du simple, mais légèrement, et dans sa ligne : *sobrīnus* « neveu », de *soror* « sœur », *libertīnus* « fils d'affranchi » de *libertus* « affranchi »<sup>1</sup>. Le nom divin qui a pu, par analogie, altérer en *Neptūnus* un \**Neptīnos* (« fils de *nepōs* » ?) qui avait cessé d'être clair<sup>2</sup>, se présente immédiatement : les plus vieux Romains honoraient un autre dieu qui s'occupait autrement des eaux et qui avait dû être pour eux, aux origines, plus important que Neptune, puisqu'il a à son service particulier ce que n'a pas Neptune, un des douze flamines mineurs : *Portūnus*, dont le nom, régulièrement tiré de *portu-*, la vieille désignation du passage par eau (« gué » en gaulois et en brittonique, fjord en scandinave, etc.), est toujours resté clair alors que le rapport de \**Neptīnos* et de *nepōs*, *nepōtis* n'était plus senti. Le moins important des deux se sera aligné, phonétiquement, sur le plus important, sans qu'il y ait d'ailleurs à supposer qu'ils aient jamais constitué un couple formulaire. Mais l'un évoquait facilement l'autre puisque la matière, sinon les modes de leur action était la même, l'eau, et que leurs fêtes encadraient à peu près la même période de l'année, les jours caniculaires<sup>3</sup> : exactement au début (23 juillet) les Neptunalia, un peu avant la fin (17 août) les Portunalia, — sans autre fête intercalée.

Tout cela est possible, mais il faut ajouter que la difficulté rencontrée dans le cas de Nechtan se présente ici, plus grave encore, sans la circonstance particulière (la valeur d'excellence du suffixe celtique *-o-no-*) qui rend \**Nekt-o-no-* sémantiquement acceptable sans qu'un génitif le spécifie : quelque suffixe de

1. Sur les diminutifs en *-īno-*, v. la bibliographie (B. Zucchelli) dans *Studi in onore di Vittore Pisani*, 1969, II, p. 1088-1090. Notamment Leumann, « Lateinische Cognomina auf *-inus* und *-illa* », *Festschrift Jüd*, 1943, p. 150-153; les sens principaux sont « fils de » (*libertīnus*, *sobrīnus*, *adulterīnus*...) et « petit (frère), cadet » (*Justinus*, frère cadet de Justus dans *CIL*, XI, 681). Un \**Neptīn-o* est plus probable qu'un \**Neptio-*, qui correspondrait à gâthique *naptya* « descendant », grec ἀ-νεψιός « cousin croisé » (Benveniste), vieux-slave *netij(i)* « neveu » (le mot germanique got. *nihjis* « apparenté », vieil-islandais *nidr* « fils, descendant, apparenté » s'explique sans doute autrement : J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1961, p. 409, s. v.). On peut aussi penser à \**Nept-ōno-*, cf. *patrōnus*, *matrōna*.

2. Le cas de *pater* seul pour désigner Jupiter est évidemment différent; on sait que c'est sous cette forme que Virgile mentionne le grand dieu pour la première fois dans les *Géorgiques* (I, 121), le nom complet (*ante Jouem*) ne venant que quatre vers plus loin.

3. Sur les correspondances entre phénomènes saisonniers (Canicule, solstices, équinoxes) et fêtes du calendrier préjulien, v. ci-dessous, p. 319-322.

dérivation qu'on suppose dans la forme primitive qui a été rectifiée en *Nept-ūnus*, aucun ne justifie l'élimination du génitif explicatif : *nepōs* de qui, ou de quoi ? Aussi, non seulement dans l'esquisse de 1963<sup>1</sup>, mais même après 1965, après les articles de MM. Pinault et Guyonvarc'h, je me suis gardé d'insister sur une hypothèse, raisonnable certes, mais exposée à cette objection. En 1966, traitant de Neptune dans *La religion romaine archaïque*, je me suis borné à la mentionner dans une note qui se voulait prudente<sup>2</sup>. Est-il possible d'aller plus loin ?

## 2. En quête d'un mythe.

En l'absence d'un flamine dont on observerait les actes, comme on observe ceux du flamine de Mars tuant au javelot le Cheval d'Octobre<sup>3</sup>, du flamine de Quirinus desservant les cultes de Consus, de Robigo, de Larenta<sup>4</sup>, du flamine de Portunus enduisant de graisse les armes de Quirinus<sup>5</sup>; en l'absence aussi, aux Neptunalia, de rites étranges et par conséquent révélateurs de singularités dans la conception du Dieu, comme sont les deux gestes des matrones au jour de la déesse Aurore<sup>6</sup>, le seul moyen qu'on puisse envisager pour faire avancer la question serait l'interprétation d'un mythe de fête, ou, puisque nous sommes à Rome, d'un récit à prétention historique lié à la date des Neptunalia et présentant avec le mythe d'Apam Napāt ou la légende de Nechtan une ressemblance assez poussée pour être difficilement attribuée au hasard.

Les « mythes de fête », abondants à Rome, y sont de deux types : ou bien ce sont des récits de fondation, expliquant pourquoi telle fête ou tel fragment de fête est célébré de telle façon ; ou bien ce sont des récits racontant un événement remarquable qui serait arrivé le jour de la fête, considérée comme préexistante.

1. Ci-dessus, p. 35, n. 1.

2. *RRA*, p. 381, n. 1.

3. *RRA*, p. 160, n. 1 ; sur l'interprétation du rituel du Cheval d'Octobre, p. 217-229 (complété dans la traduction anglaise, *Archaic Roman Religion*, 1971, p. 215-228) ; cf. mon article « La lance de Laocoon », *Collection Latomus*, 114 (*Hommages à Marie Delcourt*), 1970, p. 196-206 [p. 198, n. 1, l. 5, lire : « n. 3, p. 199 »]. L'interprétation de *panibus* en « par des étoffes », avec ses conséquences (sacrifice du cheval par étouffement !), U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, 1970, p. 93-95, 102, 117-126, est indéfendable.

4. *RRA*, p. 161-166.

5. *RRA* p. 262, n. 2, 275. La correction (K. Latte, R. E. A. Palmer...) de *flamen Portunalis* en *flamen Quirinalis* dans Festus, s.v. « persillum » (238 L<sup>1</sup> = 321 L<sup>2</sup>), est arbitraire.

6. Ci-dessous, Appendice I, p. 306-314.

Les récits du premier type sont les plus nombreux. Ainsi les Lupercalia du 15 février et plusieurs de leurs rites — la nudité des Luperques, leur course, leur division en deux équipes — sont interprétés comme l'imitation annuelle d'un épisode des enfances de Romulus et de Rémus, antérieur à la fondation de Rome <sup>1</sup>, et un autre rite du même jour — la flagellation administrée aux dames romaines avec des lanières de peau de bouc — prétend reproduire un « accident » du règne de Romulus, après l'enlèvement des Sabines <sup>2</sup>. La sodalité des Saliens de Mars et leur activité dans le mois qui porte son nom résultent des relations particulières que le second roi, l'habile Numa, avait su établir avec Jupiter <sup>3</sup>. Le rituel du Tigillum Sororium, aux calendes d'octobre, prétend rappeler la conclusion dramatique de l'affrontement des Horaces et des Curiaces <sup>4</sup>. Etc.

Le second type, moins fréquent, est cependant bien attesté. Il n'est certainement pas sans intérêt pour l'intelligence de la fête des Parilia et de la déesse Palès de savoir que ce 21 avril est le *dies natalis* de Rome <sup>5</sup>; ni, pour l'interprétation du dieu Consus, de savoir que c'est aux Consualia, sans doute ceux du 21 août plutôt que ceux du 15 décembre, que Romulus a fait enlever les Sabines pour procurer des femmes à son peuple d'hommes <sup>6</sup>.

Les Neptunalia, qui n'ont pas de mythe de fondation, sont-ils liés à un récit du second type ? Un événement légendaire dont le principal élément est l'eau, domaine de Neptune, a-t-il eu lieu à ce moment précis de l'année ?

J'avoue avoir longtemps et vainement cherché. Mais l'événement existe, et c'est en 1967 que Michel Ruch en a souligné le caractère neptunien dans un article important : « La capture du devin, Tite-Live, V, 15 », aux pages 333-350 de la *Revue des Études Latines*, vol. 44, — article d'autant plus utile dans la présente étude que l'auteur ne s'intéressait strictement qu'à Rome et non au problème comparatif auquel il apportait cependant une donnée capitale. L'événement, c'est, peu avant le dénouement grandiose de la guerre contre Véies, le débordement du lac Albain et la naissance, sans avenir, d'une nouvelle rivière.

1. Ovide, *Fastes*, 2, 360-380.

2. Ovide, *Fastes*, 2, 425-452.

3. Ovide, *Fastes*, 3, 329-392.

4. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 28-31.

5. *RRA*, p. 373-375; *Idées romaines*, 1969, p. 273-287.

6. Rapports convergents de la « troisième fonction » avec Consus (*RRA*, p. 162-163; *Idées romaines*, p. 289-304) et avec la composante sabine de Rome (*Mythe et épopée*, I, 1968, deuxième partie).

La guerre de Véies a fourni à Jean Hubaux la matière d'un livre savant, intelligent et suggestif qui, longuement préparé, parut en 1958<sup>1</sup>. Après trois lustres, il garde toute sa fraîcheur. A le lire, on se sent confirmé dans l'idée, la vieille idée, que le siège et sa conclusion, la capture de Véies, sont chargés de belles histoires qui n'ont aucune chance d'être de l'histoire. N'oublions pas qu'ils précèdent, de peu, mais précèdent l'invasion gauloise du début du quatrième siècle qui — Tite-Live dixit — détruisit à Rome toute documentation historique directe, contemporaine, sur les événements des temps antérieurs. L'épopée troyenne, en particulier, a marqué cette guerre de dix ans, ou ramenée au modèle de dix ans, et la singularité du personnage de Camille, que nous retrouverons plus tard<sup>2</sup>, donne un puissant relief à la victoire finale mais n'inspire pas confiance dans la tradition. *A priori* donc, il n'est pas hardi de penser que, parmi ces épisodes, certains sont de même sorte que ceux des origines ou des règnes préétrusques ou même des premières années de la République, dans lesquels la comparaison a permis de retrouver, humanisés à l'extrême, des figures et des thèmes mythiques ou épiques, chargés de sens, remontant au passé préromain, indo-européen : telles la guerre initiale et la formation d'une société tripartite complète<sup>3</sup>, l'antithèse totale de Romulus et de Numa<sup>4</sup>, la geste de Tullus Hostilius avec le combat des trijumeaux et le concours de tromperies qui aboutit au supplice du dictateur d'Albe<sup>5</sup>, telle aussi Rome sauvée par le Borgne et par le Manchot pendant la guerre de Porsenna<sup>6</sup>.

### 3. *Le prodige du lac Albain.*

Avant tout, qu'un point soit clair : la légende du débordement soudain du lac Albain et de la formation d'une rivière descendant jusqu'à la mer ne peut pas être un événement historique, même fortement enjolivé.

1. *Rome et Véies, recherches sur la chronologie légendaire du moyen-âge romain* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 145), 1958.

2. Pour Camille, v. toute la deuxième partie de ce livre et, dans la troisième, le second chapitre.

3. *Mythe et épopée*, I, 1968, toute la seconde partie; *Idées romaines*, p. 209-223.

4. *Mythe et épopée*, I, p. 274-278.

5. *Mythe et épopée*, I, p. 278-280, résumant *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 11-50 (« La geste de Tullus Hostilius et les mythes d'Indra »).

6. Ci-dessous, p. 268-281.

S'il y a un lac, écrit Hubaux<sup>1</sup>, dont on peut être assuré qu'il n'a jamais débordé, c'est le lac Albain. De même que le lac de Nêmi, dont il n'est séparé à vol d'oiseau que par deux kilomètres environ, il se trouve dans le cratère d'un ancien volcan; aucun cours d'eau ne l'alimente et il est entouré de tous côtés par une chaîne continue de montagnes et de collines, dont la crête est partout d'au moins 100 mètres plus élevée que le niveau du lac. Le site admirable et non encore gâté par les excès de la « modernisation » est dominé par le mont Cavo (993 mètres), sur lequel la confédération latine avait construit le temple de Jupiter Latialis. La ligne des crêtes, haute de 380 mètres, présente son minimum d'épaisseur sur la rive opposée, à peu près en face de ce sommet culminant.

Dans la dernière des dix années de la guerre, mais avant l'entrée en scène du *fatalis dux*, M. Furius Camillus, ce lac fut pourtant prétendument le théâtre, ou plutôt l'agent d'un prodige mentionné par beaucoup d'écrivains et raconté par plusieurs de façon assez constante, les divergences, peu marquées, n'en concernant que le sens, les suites et la *procuratio*. Partout il est visible que deux variantes ont été plus que juxtaposées : fondues. L'une adresse les Romains à l'oracle de Delphes, l'autre à un haruspice étrusque, oracle et devin donnant d'ailleurs des réponses concordantes. Les principaux textes sont : Cicéron, *De la divination*, 1, 100, et 2, 33; Tite-Live, 5, 15-17; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 12, fragments 11-17; Plutarque, *Vie de Camille*, 3-4; Jean Zonaras, *Annales*, 7, 20 (utilisant Dion Cassius)<sup>2</sup>. Réservant Cicéron, qui s'intéresse surtout aux suites de l'événement, et faisant d'abord abstraction de l'haruspice, parcourons les trois historiens. Commençons par le plus explicite, Denys.

11. Pendant que les Romains assiégeaient Véies, autour du lever de la Canicule, à la saison où tous les lacs et les rivières, à l'exception du Nil d'Égypte, sont au plus bas, un certain lac situé dans les Monts Albains, éloigné de Rome d'au moins cent vingt stades et auprès duquel, anciennement, avait été située la métropole des Romains [= Albe], alors qu'il n'y avait eu ni pluie ni neige ni aucune autre cause perceptible aux hommes, reçut de ses sources intérieures un tel accroissement

1. *Rome et Véies*, p. 134; cf. R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 659 : « ... nor is it easy, despite Livy's *abundasset*, to believe that there was a need to regulate the level of the lake against a danger of overflowing. The lake is fed by no springs or streams and the lowest point in the perimeter is a good 300 ft. above the level of the inflow of the emissarium. » V. ci-dessous, p. 70-72.

2. Valère Maxime, 1, 6, 2, condense le récit et en réduit le caractère merveilleux : « *lacus... solitum stagni modum excessit.* »



qu'il déborda abondamment et renversa un grand nombre d'habitations paysannes. Finalement il fit une brèche dans son enceinte de montagnes et déversa un fleuve énorme sur les campagnes situées à leur pied (καὶ ποταμὸν ἐκχέει κατὰ τῶν ὑποκειμένων πεδίων ἐξίσχον).

12. A cette nouvelle les Romains commencèrent par essayer d'apaiser les dieux et les génies possesseurs du lieu, pensant que quelque puissance divine était irritée contre eux, puis ils demandèrent à leurs propres devins s'ils avaient quelque chose à dire. Comme le lac ne se retirait pas dans ses limites et que les devins ne disaient rien de clair, mais leur conseillaient de s'adresser au dieu [= Apollon], ils envoyèrent des consultants à l'oracle de Delphes...

Ici, faisant double emploi avec cette mission (« entre temps », ἐν τῷ μεταξὺ), s'insère la capture, la consultation et la réponse de l'haruspice étrusque. Puis vient la réponse de Delphes, entièrement d'accord avec celle de l'Étrusque, mais plus explicite (13-15).

Plutarque, 3 :

1. C'est alors, au plus fort de la guerre, que se produisit le prodige, étonnant entre tous, du lac Albain. Il provoqua l'effroi, car on n'y voyait pas de cause ordinaire ni conforme aux lois de la nature. 2. C'était l'automne, et l'été qui venait de finir ne s'était distingué ni par des pluies ni par des vents du sud particulièrement pénibles. Parmi les nombreux lacs, rivières et cours d'eau de toute sorte que contient l'Italie, les uns étaient complètement taris et les autres ne coulaient plus que chichement. Comme il est usuel pendant la saison d'été, il n'y avait que des eaux basses dans le creux de toutes les rivières. 3. Or le lac Albain, qui n'a ni origine extérieure ni écoulement, et qui est entouré de montagnes fertiles, s'accrut, manifestement sans autre cause que quelque action divine, s'enfla, atteignit le pied de la ceinture montagneuse et, après cette crue sans agitation ni bouillonnement, arriva, avec une surface égale, au niveau des plus hautes crêtes. 4. Bergers et bouviers furent les premiers à s'alarmer. Mais quand l'espèce d'isthme qui séparait le lac des campagnes basses se rompit sous la poussée massive des eaux et qu'un grand cours d'eau se mit à descendre à travers les terres labourées et les vergers en direction de la mer, la frayeur ne gagna pas seulement les Romains : tous les habitants de l'Italie eurent le sentiment que cela présageait un événement considérable.

Suit, en premier, la capture et la consultation du devin étrusque puis, le Sénat ne sachant que penser de ses réponses, l'envoi d'une mission à Delphes et le conseil de l'oracle.

Tite-Live, 5, 15 (atténuant l'ampleur du prodige):

1. En ce temps, de nombreux prodiges furent signalés. Comme ils n'avaient chacun d'autre témoin que celui qui le rapportait, on n'y crut guère et on ne les retint pas. D'ailleurs la guerre étrusque ne permettait plus de s'adresser aux haruspices pour les procurer. 2. Un seul de toute la liste provoqua une inquiétude générale. Le lac du bois sacré d'Albe monta à un niveau insolite sans que des chutes de pluie ni aucune autre cause permit d'expliquer naturellement le phénomène.

C'est alors l'envoi de la mission à Delphes (15, 3), doublée par la capture et la consultation du « vieillard » étrusque (15, 4-12), le retour des messagers avec l'oracle d'Apollon et la procuration du prodige (16, 8 - 17, 5).

Zonaras, 7, 20:

C'est juste à ce moment du siège de Véies que le lac qui se trouve dans les Monts Albains et qui, enfermé dans un cercle de hauteurs, n'a pas de voie d'écoulement, déborda (ἐπλημύρην) au point de passer par-dessus les montagnes et de descendre vers la mer.

Les Romains consultent la Pythie et écoutent un devin qui se trouve parmi les Étrusques. Les réponses concordent.

Le récit de l'événement, on le voit, est constant dans tous les textes. Il en va différemment pour les consultations, réponses et actions que l'événement provoque.

Partout, sauf dans Cicéron, les Romains s'informent par deux voies concurrentes: ils envoient interroger Apollon à Delphes, ils capturent l'Étrusque, haruspice ou « vieillard », et le font parler. Dans Denys et dans Tite-Live, le second moyen est inséré entre le début et la fin du premier, entre le départ et le retour de la mission delphique; dans Plutarque, les deux moyens se succèdent, d'abord l'Étrusque, puis le dieu grec. Cicéron, ou les interlocuteurs de son dialogue, qui ne mentionnent pas l'affaire pour elle-même mais pour y puiser un argument pour ou contre la divination, *de divinatione*, ne parlent que de la voie divinatorie et non de la voie oraculaire, de l'Étrusque et non de Delphes; cela ne prouve évidemment pas qu'ils l'ignoraient.

Dans Denys, les déclarations de l'Étrusque et d'Apollon concordent, celle de l'Étrusque disant de façon concise, énigmatique, ce qu'Apollon dira en clair et longuement. Dans Plutarque et dans Tite-Live, Apollon confirme la déclaration de l'Étrusque, mais y fait une importante addition. Dans Cicéron, l'enseignement de l'Étrusque, seul en scène, est de même sens que dans les autres textes, mais va à l'extrême.

Denys, 12 :

1<sup>o</sup> Avant sa capture, spontanément, l'Étrusque dit à un centurion romain :

13. « Ignorants que vous êtes de ce qui doit arriver, vous vous épuisez vainement à soutenir une guerre sans fin dans l'espérance de détruire la ville des Véiens. Mais si l'on vous révélait que les destins ont décidé que cette ville ne serait prise que le jour où le lac Albain, diminuant son débit, cesserait de mêler ses eaux à la mer, vous cesseriez, vous, de prendre tant de peine et de nous persécuter. »

2<sup>o</sup> Peut-être en dit-il plus au Sénat (15). En tout cas, le Sénat balance et attend la réponse de Delphes. Elle est claire à souhait :

16. « Les dieux et génies en charge de la cité des Véiens sont engagés à les maintenir dans la prospérité héritée de leurs ancêtres aussi longtemps que les sources qui sont dans le lac Albain conserveront leur débit excessif et couleront jusqu'à la mer. Mais, quand ces eaux, abandonnant leur pente naturelle et leur premier chemin, se détourneront dans un autre lit de manière à ne plus se mêler à celles de la mer, alors la ville pourra être détruite. Les Romains obtiendront facilement ce résultat si, en creusant des canaux autrement orientés, ils conduisent le surplus des eaux vers les plaines éloignées du littoral. » Aussitôt informés, les Romains mirent des ouvriers au travail.

Plutarque, 4 :

1<sup>o</sup> C'est seulement après sa capture, après que les Romains l'eurent traité comme ont toujours su faire les services de renseignements, que l'Étrusque parle :

4. A ce point de contrainte, et sachant bien qu'on ne peut échapper au destin, il révéla des oracles secrets suivant lesquels sa patrie ne pouvait être prise avant que les ennemis, en refoulant ou déviant vers d'autres issues le cours d'eau produit par le lac débordé, ne l'aient empêché de se mêler à la mer.

2<sup>o</sup> Peu après, les messagers reviennent de Delphes et tirent le Sénat de sa perplexité :

6. La réponse qu'ils apportaient déclarait qu'il y avait eu de la négligence dans l'accomplissement de certaines cérémonies traditionnelles lors des Fêtes Latines. Quant aux eaux du lac Albain, elle enjoignait de les empêcher autant que possible d'atteindre la mer et de les faire remonter jusque dans leurs anciennes limites ou, si l'on n'y parvenait pas, de les détourner

vers la plaine par des canaux et des tranchées de manière qu'elles s'y perdent.

7. Après cette révélation, les prêtres firent ce qu'il fallait à propos des cérémonies religieuses, tandis que le peuple, se mettant à l'ouvrage, entreprenait de détourner les eaux.

Tite-Live, 5 :

1° C'est devant le général romain, après sa capture, que le vieillard étrusque parle :

15,11. « Voici ce que contiennent, dit-il, les livres des destins et la science étrusque : quand l'eau albaine débordera, si les Romains la font écouler selon le rite, la victoire sur les Véiens leur sera donnée; jusque-là, les dieux ne désertent pas les remparts de Véies. » 12. Il indique ensuite comment doit être fait cet ouvrage religieux de dérivation.

2° A quelque temps de là, les envoyés rentrent de Delphes. Ils confirment d'abord la révélation de l'Étrusque :

16,9. « Romain, a dit l'oracle, fais en sorte que l'eau albaine ne demeure pas captive du lac, son récipient, et garde-toi de laisser couler jusqu'à la mer une rivière qu'elle aurait produite. Tu l'enverras à travers les champs pour les irriguer et, la dispersant en ruisseaux, tu la feras disparaître<sup>1</sup>. 10. Alors, toi, attaque hardiment les remparts des ennemis et souviens-toi que ce sont les destins aujourd'hui révélés qui t'auront donné la victoire sur la ville que tu assièges depuis tant d'années. 11. Quand ta victoire aura terminé la guerre, fais porter à mon temple une riche offrande. En outre, recommence, en te conformant aux usages traditionnels, des cérémonies du culte public qui ont été négligées. »

Tite-Live ne dit pas que le peuple romain se mit aussitôt à ouvrir les canaux prescrits, sans doute parce que cela va de soi. Il insiste au contraire sur les suites données à la partie religieuse de l'oracle, sur la recherche et la réparation de la faute rituelle qui avait irrité les dieux (cf. aussi 5, 55, 10) :

17,1. On commença alors à porter aux nues le devin captif et Cornelius et Postumius, tribuns militaires, le chargèrent de faire la *procuratio* du prodige albain et d'apaiser les dieux par des rites appropriés. 2. D'autre part, on finit par découvrir où se situaient les cérémonies négligées, la rupture dans la succes-

1. Tite-Live, réduisant comme toujours le merveilleux, paraît exclure que le prodige se soit développé jusqu'à produire la rivière dévastatrice : les hommes interviendront avant.

sion des fêtes, qui faisaient le grief des dieux. Il s'agissait simplement de ceci : ayant été créés de façon irrégulière, les magistrats [= les tribuns militaires à pouvoir consulaire] n'avaient pas qualité pour faire ce qu'ils avaient pourtant fait : fixer la date des Féries Latines et du sacrifice sur le Mont Albain. 3. Le seul moyen d'expier cette faute était que les tribuns militaires abdiquassent, qu'on prît à nouveau et intégralement les auspices et qu'on mît l'État en interrègne. 4. C'est ce qui fut fait par un *senatus-consulte*. Il y eut successivement trois interrois, L. Valerius, Q. Servilius Fidenas, M. Furius Camillus.

Et tout s'achève par la création, cette fois régulière, de nouveaux tribuns (18, 1-2).

Zonaras, 7, 20 : Si les réponses d'Apollon et du devin étrusque concordent, elles sont également insuffisantes, omettant de préciser le dieu destinataire et le rituel des cérémonies prescrites. C'est alors seulement que les Romains se saisissent de l'Étrusque par ruse et l'obligent à préciser :

Se conformant à sa déclaration, ils firent les sacrifices et, perçant la montagne, firent écouler l'excès d'eau dans la plaine par un canal caché, en sorte qu'elle s'y engagea tout entière et cessa d'atteindre la mer.

Dans le traité *De la divination*, le frère de Cicéron, Quintus, et Cicéron lui-même, je le répète, ne mentionnent rien qui ne soit argument l'un pour, l'autre contre la validité de l'art divinatoire. C'est le traditionaliste Quintus qui a l'idée de se servir du prodige du lac Albain.

1, 100. Faut-il que je rappelle ce que nous lisons dans les Annales, à savoir que durant la guerre de Véies, le niveau du lac Albain ayant monté de façon anormale, un habitant de Véies, homme considérable, passa dans nos lignes comme transfuge et déclara que, selon les destins dont les Véiens possédaient la description dans leurs livres, Véies ne pouvait être prise aussi longtemps que le lac continuerait à déborder ; que si les eaux du lac, en s'écoulant et en suivant leur cours normal, s'étendaient jusqu'à la mer, cela signifierait la perte du peuple romain (*perniciösus populo Romano*) ; que si, au contraire, elles étaient détournées de façon à ne pouvoir atteindre la mer, ce serait pour nous le salut (*salutare nostris fore*). Telle est la raison pour laquelle nos ancêtres ont effectué ces admirables travaux en vue de détourner les eaux du lac d'Albe.

A propos de cet exemple, mais beaucoup plus loin, Marcus réplique à son frère :

2,33. Quant à cette prédiction des Véiens que, si le lac Albain venait à déborder et à couler jusqu'à la mer, Rome périrait (*Romam perituram*), tandis que, si l'inondation était contenue, ce serait Véies, je répondrai : Oui, l'eau du lac Albain a été détournée, mais c'était pour le bien de nos campagnes suburbaines et non pour la sauvegarde de notre Ville et de sa citadelle.

#### 4. Les causes du prodige.

La confrontation de ces documents confirme que la tradition qu'ils rapportent est faite de la fusion de deux variantes, l'étrusque et la delphique<sup>1</sup> : le prodige se voit attribuer deux causes qui, logiquement, s'excluent.

Suivant la première variante, sans que les Romains soient en rien coupables, ils sont précipités par les destins dans une sorte d'épreuve, prévue de toujours, que le prodige a pour seule fonction de leur imposer. L'essentiel est la rivalité de Rome et de Véies dans la guerre qui est en cours, avec tout ce que la victoire et la défaite impliquent pour l'une et pour l'autre. Le prodige a lieu sur le sol romain, mais c'est dans les livres de Véies qu'il est annoncé et expliqué. Les enjeux semblent à première vue inégaux : Véies risque la destruction immédiate et totale, et Rome seulement l'échec de son entreprise. Mais, au fond, les deux menaces se balancent, l'échec de Rome dans ce concours pour la puissance suprême devant, à plus ou moins longue échéance, entraîner contre eux une entreprise équivalente des Véiens qui, ayant fait la preuve qu'ils sont les plus forts, la détruiront. Les frères Cicéron ne font qu'explicitier cette conséquence quand ils disent que l'issue de l'épreuve sera la perte de l'une ou de l'autre ville. Leurs formules rejoignent d'ailleurs ce que Tite-Live dit, au début du grand siège, de l'état d'esprit des deux camps (5, 1, 1) : « Bien que la paix fût rétablie ailleurs, les Romains et Véies restaient sous les armes, animés de tant

1. Sans en discuter le détail, je souligne ici ma divergence générale avec le commentaire de Jean Bayet, qui me paraît faire une part trop large aux « traditions étrusques », *Tite-Live, Histoire romaine, Livre V (Collection Guillaume Budé)*, 1954, p. 125-140. En fait, c'est plutôt l'indigence des indications sur les Étrusques qui frappe dans le récit de la guerre et de la chute de Véies : rien sur les événements internes, presque rien sur le dernier roi, pas même son nom. Les auteurs de ce récit ne s'intéressent visiblement pas plus à l'ennemi que la Chanson de Roland aux sectateurs de Mahom. Le maximum de « couleur locale » est dans l'épisode de l'haruspice capturé : mais c'était de la couleur locale facilement *made in Rome*, où l'originalité de l'haruspicine était connue. Je laisse aussi de côté les diverses constructions de M. J. Gagé.

de colère et de haine qu'il était clair que l'anéantissement attendait les vaincus, *ut uictis finem adesse appareret.* »

Selon l'autre variante, le prodige ne résulte pas des « destins » ; il signifie que les Romains ont attiré la colère des dieux en commettant une faute religieuse ; et, logiquement, il devra cesser de lui-même quand la faute sera réparée.

La première variante se trouve à l'état pur dans le traité *De la divination*, à l'état presque pur chez Denys qui, ne parlant pas de la « faute », consigne cependant la double information, l'étrusque et la delphique, qui font dès lors complètement double emploi. Mais, dans les deux textes, le débordement du lac et l'ouverture de la rivière ne sont bien qu'une épreuve, une ordalie à énoncé énigmatique et les Romains y sont gagnants sans autre mérite que d'avoir su s'adresser à celui ou à ceux qui pouvaient le mieux les renseigner, l'érudit ennemi et Apollon omniscient, et d'avoir ensuite, par un travail de ponts et chaussées bien conduit, appliqué la recette ainsi obtenue.

La seconde variante ne se trouve pas à l'état pur, mais seulement mélangée à l'autre, dans Plutarque et dans Tite-Live<sup>1</sup>. Cependant, chez Tite-Live comme chez Plutarque, la contradiction éclate. Tous deux maintiennent au prodige sa valeur d'ordalie, prévue par les *fatales libri*, donc indépendante de toute faute romaine. La réponse de l'oracle grec est aussi, dans une de ses deux parties, la même que dans la première variante : elle décrit le moyen, purement technique, mécanique, de gagner dans ce qui, n'en déplaie à la majesté du destin, n'est qu'un jeu, et un jeu facile à condition qu'un des joueurs en découvre la règle secrète ; bien appliqué, ce moyen se suffit à lui-même, produit automatiquement et complètement l'effet désiré. Que vient faire alors la faute religieuse commise par les Romains ? Ni dans Tite-Live ni dans Plutarque l'oracle ne rattache explicitement le prodige à la faute, bien que la mention de l'une, en cette circonstance, n'ait de sens que si elle est en rapport avec l'autre, et dans un rapport qui ne peut être que de cause à effet. Qu'on relise, par exemple, le texte de Plutarque : les Romains, une fois informés, d'une part expient la faute, — et cette satisfaction donnée aux dieux n'influe pas sur le débordement du lac ; d'autre part ils ouvrent les canaux, et ce travail, sans ressort religieux, par les seules lois de la mécanique des fluides, vient à bout du débordement. Cette juxtaposition n'est pas satisfaisante et ne se comprend que si, en effet, deux variantes ont été

1. Dion Cassius (Zonaras) complique les choses en divisant en deux temps la révélation de l'Étrusque. Dans Valère Maxime, l'haruspice étrusque n'intervient qu'après la réponse de Delphes, qu'il confirme.

amalgamées. Ainsi se justifie au mieux, d'ailleurs, la double démarche des Romains qu'expliquent mal l'aveu d'impuissance, étrange à cette époque, de leurs prêtres ou la méfiance du Sénat à l'égard de l'haruspice ennemi, puisque, sauf dans Denys, l'envoi des consultants à Delphes précède la capture du devin et que la méfiance ne se manifeste que par l'inaction prolongée du Sénat jusqu'à leur retour.

Il n'est pas possible de déterminer en rigueur laquelle des deux variantes est la plus ancienne. Cependant, pour deux raisons complémentaires, celle qui centre tout l'épisode sur le sort de Véies semble plus artificielle.

1<sup>o</sup> Hubaux a souligné « l'aspect irrationnel » de la tradition du point de vue de la géographie<sup>1</sup> :

La première question qui se pose est de savoir comment on a jamais pu établir un lien d'interdépendance entre trois endroits situés comme ils le sont l'un par rapport à l'autre, Véies, Rome et le lac Albain : le lac se trouve au sud et Véies au nord de Rome.

Dans le même ordre d'idées, on peut noter un complet déséquilibre : l'ordalie ouverte par le prodige concerne à égalité le destin — perte ou salut — de chacune des deux villes. On attendrait donc que l'une et l'autre, à égalité, pût intervenir pour le tourner à son avantage. Or elle se présente sur le territoire de l'une, et dans des conditions telles que l'autre, bien qu'informée la première, ne peut rien contre les initiatives, les chantiers de l'autre : Rome seule est libre de ses mouvements.

2<sup>o</sup> S'il est surprenant que le destin des Étrusques soit lié à un lac éloigné de la ville, situé dans une région montagneuse inaccessible à leur action, il est au contraire naturel que le prodige, s'il a d'abord été conçu comme résultant d'une faute des Romains, se produise là où il se produit : la faute a concerné les Féries Latines, le sacrifice à Jupiter Latiaris, dont le temple se trouve sur la montagne qui domine le lac ; la divinité, quelle qu'elle soit, θεός ou δαίμων, qui dispose du lac est donc la plus qualifiée pour prendre en charge la hargne de son grand compatriote.

A ces raisons géographiques s'en ajoutent plusieurs autres, d'abord une raison, si l'on ose dire, d'art diplomatique.

Les Romains partagent avec la plupart des peuples de tous les temps l'habitude de donner, dans leur histoire officielle, tous les torts à leurs ennemis malheureux : tromperies étrusques, mauvaise foi punique ou grecque justifient moralement les victoires et les violences romaines. Parfois ce ne sont pas les Romains,

1. *Rome et Véies*, p. 123.



mais quelque divinité, même étrangère, qui est censée avoir eu de légitimes griefs contre leurs ennemis : au moment où les tribuns militaires de Rome vont entreprendre le siège de Véies, Tite-Live ne manque pas de souligner que, si les confédérés étrusques abandonnent cette grande cité à son sort et refusent de l'aider, c'est parce que son roi a péché non seulement par orgueil, mais par impiété, ayant brusquement retiré ses hommes de jeux qu'il n'était pas permis d'interrompre, *quos intermitti nefas est*. Tout cela est de bonne guerre.

Mais les Romains avaient en outre une propension moins ordinaire à obliger leurs ennemis, après leur défaite et parfois leur anéantissement, à témoigner littérairement contre eux-mêmes, à avouer qu'ils étaient d'avance condamnés par les dieux ou les destins. C'est sans doute juste après la fin de la guerre d'Hannibal que fut inventée à Rome la tradition, faussement attribuée aux Carthaginois, de la tête de bœuf et de la tête de cheval que les terrassiers de Didon auraient trouvées l'une alors qu'ils cherchaient un site pour Carthage, l'autre pendant qu'ils creusaient les fondations du temple de la Junon punique : elles garantissaient richesse et gloire militaire à la rivale de Rome, mais, bien entendu, elles étaient sans pouvoir contre la tête d'homme que les terrassiers de Tarquin, un peu plus tard, devaient découvrir en creusant les fondations du temple de Jupiter Capitolin et qui promettait à Rome le commandement de l'Italie en attendant l'empire du monde ; ainsi étaient providentiellement justifiées, par les Carthaginois eux-mêmes, la victoire finale du premier Africain, les dures conditions de la paix et la terrible rengaine de Caton<sup>1</sup>. Il se peut qu'il en soit de même de l'haruspice ou du vieillard étrusque avouant que le prodige et la *procuratio* qui condamnait sa patrie étaient annoncés dans les livres étrusques des destinées : ainsi la destruction de Véies avec les excès qui la marquèrent ne risquait pas de paraître sacrilège, même avant que la Junon de la ville se fût laissée corrompre à son tour par la promesse d'un culte fastueux sur l'Aventin ; Camille n'allait être que l'exécuteur d'un *fatum* connu d'avance par les dépositaires de la science étrusque.

Une considération littéraire renforce cette impression, car la capture du devin, on l'a signalé depuis longtemps, sent la littérature : l'épisode homérique de Protée n'a pas attendu le quatrième chant des Géorgiques pour proliférer en Italie ; n'en retrouve-t-on pas une imitation dans la légende qui se

1. L. Gerschel, « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journal de psychologie*, 1952, p. 47-77 ; résumé dans *RRA*, p. 450-453.

termine par la descente du bouclier céleste, du premier *ancile*? Que la guerre de Véies rivalisant avec la guerre de Troie, se soit incorporé une scène démarquée de l'Odyssée n'est pas invraisemblable<sup>1</sup>.

Ainsi le devin étrusque ne paraît pas « primitif » dans l'épisode du lac Albain. Il n'est même pas sûr que l'affectation de ce prodige à la guerre de Véies le soit davantage, ni l'appel à l'oracle delphique<sup>2</sup>. Nous devons tenir compte en effet de la conception proprement romaine des prodiges<sup>3</sup>. Ces phénomènes, qui contreviennent aux lois de la nature, n'annoncent pas l'avenir, ne sont pas des oracles à déchiffrer, et il n'y en a pas de « bons ». Ils avertissent seulement que les dieux sont en colère. La consultation des *duumviri* (puis *decemviri*, puis *quindecimviri*) qui s'ensuit n'a d'autre but que de révéler aux Romains comment les « procurer », c'est-à-dire apaiser le ou les dieux irrités, en sorte qu'elle non plus n'est pas tournée vers l'avenir, mais vers le passé, déterminant une cause, non une fin. Le récit du prodige albain ne pouvait, à l'origine, être d'un autre type : le débordement du lac, la formation d'une rivière indue signalaient seulement la colère des divinités du lieu, notamment de Jupiter Latiaris. La consultation romaine des prêtres romains révélait, par les procédés ordinaires, la nature de la faute commise, la manière religieuse de la réparer et, en outre, le moyen mécanique d'annuler le résultat du prodige que les dieux n'avaient plus de raison de conserver. C'est seulement l'insertion de l'épisode à cette place de « l'histoire », en conclusion de la guerre de Véies, avec l'introduction ou d'Apollon, ou de l'haruspice, ou des deux, qui aura chargé le prodige, contrairement à la doctrine romaine, d'une valeur oraculaire nécessitant le recours à des disciplines étrangères.

### 5. Comparaisons.

Bien entendu, toute cette discussion n'a pu que dégager des vraisemblances : on ne reconstitue pas plus un morceau d'histoire littéraire que d'aucune variété d'histoire; nous nous garderons

1. Ce point est développé dans l'article de M. Ruch cité ci-dessus, p. 44.

2. R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 660 (note à Tite-Live, 5, 13, 3) rappelle opportunément que « Roman religious law officially forbade the consultation of foreign oracles, permitting reference only to the haruspices or the *libri Sibyllini*. » Il est douteux que, pendant les guerres étrusques, l'usage officiel des haruspices fût admis.

3. R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, 1963; *RRA*, p. 572-577, 580.

par conséquent d'affirmer que, dans la forme primitive du récit du débordement du lac Albain, le débat n'était pas entre Rome et Véies, avec Véies pour enjeu immédiat, mais seulement entre le peuple romain et ses dieux, avec, pour enjeu, la *pax deum* ou leur *ira* continuée, et nous devons, dans ce qui suit, envisager non seulement le tableau réduit qui nous a paru le plus pur, mais aussi l'autre, celui qui nous a paru retouché; nous n'écarterons que la scène de la capture de l'haruspice, certainement ajoutée. Le schéma de la première partie du récit, jusqu'à l'information reçue par Rome de Delphes (et sans doute, plus anciennement, de ses propres prêtres), est le suivant :

Rome est engagée dans un long et mortel conflit avec Véies pour l'empire. Rome est la plus forte, puisqu'elle assiège Véies et que, par sa piété, elle est sûre d'avoir les dieux avec elle. Mais des magistrats romains mal créés officient sur les Monts Albains : leurs actes religieux ne sont pas plus valides qu'ils ne sont eux-mêmes qualifiés et le culte des Monts Albains qu'ils célèbrent est nul et non avenu. Les dieux s'irritent. Le lac des mêmes Monts Albains monte soudain, déborde, et ses eaux se ruent vers la mer en une rivière impétueuse qui détruit tout sur son passage.

Si l'on tient, malgré les objections de divers ordres, à donner au prodige un contenu positif, prophétique, on ajoutera qu'il signifie que, si la rivière nouvelle mêle durablement ses eaux à la mer, c'est que la colère divine est irréversible; l'entreprise romaine contre Véies échouera, Rome sera à son tour attaquée et tôt ou tard détruite.

La ressemblance avec les « événements » irlandais et iranien décrits dans le précédent chapitre est évidente. Avant de la fixer dans un tableau, quelques remarques seront utiles.

1<sup>o</sup> Comme on pouvait l'attendre dans une affaire intéressant la République, ce que considèrent les dieux, ce ne sont pas les magistrats en tant que personnes, mais la société, l'État : à travers ses représentants élus, Rome entière est coupable. L'avertissement et, s'il n'en est pas tenu compte, le châtiment la concernent dans son ensemble. Certes, ce qui est matériellement comparable aux « prétendants non qualifiés » des légendes iraniennes et irlandaises (Frañrasyan, Bóand), ce sont les magistrats mal créés, qui accomplissent des actes religieux sans en avoir le droit. Mais le monde divin ne se soucie pas d'eux, son seul partenaire est Rome.

2<sup>o</sup> Sacrilège à travers ses magistrats mal créés, Rome devrait normalement échouer comme Frañrasyan dans son entreprise impériale ou périr comme Bóand, sans appel possible ni rachat. Mais Rome n'est pas du même niveau que ces barbares. Son

génie juridique, appliqué à la religion, la sauve : elle a depuis longtemps monté un mécanisme qui, dans les circonstances graves, avec la complicité des dieux, prévaut contre la colère des dieux.

Frañrasyan, le Touranien non qualifié, l'ennemi des Iraniens, a, par position, le grand Dieu contre lui, et Ahura Mazdā est inexorable. Tout homme, tout être vivant se trouve classé parmi les « bons », ceux qui se conforment à l'Ordre (*ašavant*), et les « mauvais », les menteurs et les usurpateurs (*dragvant*), et Frañrasyan, en tant que Touranien, est fondamentalement *dragvant*. Dieu peut bien se servir de lui à l'occasion pour éprouver l'Iran et même, une fois, paradoxalement, pour le sauver. Il n'en est pas moins condamné d'avance : il périra, et d'abord, dans l'épisode qui nous intéresse, il est incapable d'empêcher le X'arənah royal qui est caché dans l'eau du lac et dont l'animateur est Apəm Napāt, d'ouvrir dans la côte des fjords où il lui échappe, lui interdisant par là d'être roi de l'Iran. En Irlande, l'infortunée Bóand a défié l'interdiction : n'étant pas parmi les qualifiés, elle s'est approchée du puits de Nechtan, et, en outre, si elle s'en est approchée, c'est que, coupable d'adultère, elle espérait de lui un miracle, un mensonge dans une sorte d'ordalie qui l'eût innocentée ; en conséquence, sans parade ni recours possible, elle est mutilée, poursuivie, tuée. Rome au contraire possède la théorie et la pratique de la *procuratio prodigiorum*. Elle sait comment découvrir l'origine de la colère que le prodige manifeste : quel dieu l'interpelle ? Pour quelle faute ? Elle sait aussi comment déterminer la forme de *procuratio* appropriée. A travers son histoire, ses informateurs sont, suivant les circonstances, les pontifes avec leur droit, les duumvirs (etc.) avec les livres Sibyllins, plus tard les haruspices étrusques. Une fois l'information obtenue, elle dispose des exécuteurs qualifiés : le vaste corps de ses prêtres et de ses magistrats hiérarchisés.

En conséquence le récit du prodige albain a une suite, une fin heureuse, dont les récits de l'Irlande et de l'Iran ne pouvaient pas offrir l'équivalent. Voici cette seconde partie :

Rome serait condamnée à échouer comme Frañrasyan, à périr comme Bóand, si les conséquences de l'événement prodigieux n'étaient pas annulées, c'est-à-dire si le fleuve issu du débordement du lac Albain continuait à atteindre la mer. Mais Rome, informée par ses moyens ordinaires, sait comment arrêter le prodige dans sa cause et l'annuler dans ses effets : elle apaise les dieux par une procédure politico-religieuse et, par un réseau de canaux, obtient la divagation, puis l'*extinctio* des eaux indues.

La présence de cette seconde partie, réparatrice, dans le récit romain limite la portée cosmique de l'événement. La rivière merveilleuse issue du lac est résorbée, disparaît. Elle ne peut donc, comme la Bóand, donner naissance, par des extensions sous-marines, à tous les fleuves notables de l'univers, — ce qui, d'ailleurs, n'eût pas échauffé l'imagination des Romains. Elle ne sera que le souvenir d'une rude alerte dans l'« histoire » et, en même temps, un nouveau document, une leçon expérimentale qui, n'en déplaise à l'esprit fort du *De diuinatione*, renforcera la confiance publique dans la science traditionnelle des prêtres.

Tout ce qui précède peut être mis aisément dans un tableau où les éléments impliquant l'Étrurie — la capture de l'haruspice étant de toute façon réservée — seront placés entre crochets, dans la colonne de Rome (v. le tableau p. 60-61).

Ces concordances nombreuses, d'un type rare, liées en trois séries parallèles où les divergences, on l'a vu, s'expliquent de façon cohérente, peuvent-elles être mises au compte du hasard ? Il semble plutôt que nous possédons maintenant trois versions, adaptées à trois états sociaux et religieux et à trois types d'imagination différents, d'un mythe déjà indo-européen racontant comment un lac ou un puits dont l'eau contient une certaine force, généralement conçue comme de la nature du feu, déborde soudainement par la volonté d'un ou de plusieurs dieux pour punir un sacrilège ou un non-qualifié, et ouvre ainsi une rivière merveilleuse. La rédemption finale, dans la version romaine, n'est concevable qu'à Rome et doit donc être un supplément, une retouche, tandis que les fins concordantes, à valeur cosmique, des deux autres versions conservent sans doute une plus ancienne conception.

## 6. Le domaine de Neptune.

Quel dieu souleva le lac Albain ? Quel dieu le possédait ? Nous ne savons qu'une chose : l'offensé était le dieu du massif des Monts Albains, Jupiter Latiaris, et le prodige part sûrement de lui. Mais il n'a sans doute pas agi lui-même, comme il fait quand il foudroie. Il s'est servi du ou des êtres surnaturels qui avaient directement puissance sur les eaux du lac, et c'est en effet à eux, selon Denys d'Halicarnasse, qu'ont d'abord pensé les Romains : « Ils décidèrent de propitier τοὺς κατέχοντας τὸν τόπον θεοὺς καὶ δαίμονας. » Quels étaient-ils ?

Puisque le prodige est constitué par l'effervescence de *sources* internes, puis par la crue d'un *lac*, puis par l'ouverture d'une

IRAN	IRLANDE	ROME
<p>I. Apam Napât a caché le X'arənah, gage lumineux de souveraineté, dans le lac mythique. Les Iraniens sont, les Touraniens ne sont pas qualifiés par Dieu pour l'extraire et le posséder.</p>	<p>I. Nechtan possède un puits explosif : Nechtan et ses échantons sont, les autres ne sont pas qualifiés pour puiser dans le puits ou même s'en approcher.</p>	<p>I. Les Romains, possesseurs des Monts Albains et du lac qui s'y trouve [et qui sont en compétition avec les Vêiens pour l'empire, pour l'existence même], sont favorisés [et qualifiés pour la victoire, déjà presque obtenue] aussi longtemps qu'ils maintiendront avec le grand dieu des Monts Albains des rapports rituels corrects.</p>
<p>II. Le Touranien non qualifié Franrasyan va au lac et essaie d'en extraire et de s'approprier le X'arənah.</p>	<p>II. Bóand, non qualifiée, et en outre en état de mensonge, va au puits soit par orgueil, soit dans l'espoir que le puits sera son complice et l'innocentera.</p>	<p>II. Des magistrats romains non rituellement créés — ce qu'on ne saura qu'après l'événement —, donc non qualifiés, font les actes du culte des Monts Albains. Ces actes sont sans valeur et la série régulière des rites se trouve en fait interrompue.</p>
<p>III. a. Le X'arənah échappe à Franrasyan, entraînant les eaux. b. Franrasyan poursuit le X'arənah, c. qui enfonce trois écoulements d'eau dans les bords du lac.</p>	<p>III. a. Trois vagues débordent du puits, mutilent Bóand qui s'enfuit. b. Les vagues poursuivent Bóand jusqu'à la mer, c. ouvrant une rivière sur la terre.</p>	<p>III. a. Le lac Albain déborde en un prodige menaçant. b. Ses eaux se précipitent de façon désastreuse vers la mer, c. ouvrant une rivière sur la terre.</p>

IRAN	IRLANDE	ROME
<p>IV. Frairasyan doit renoncer : il n'aura pas la souveraineté iranienne.</p>	<p>IV. Bóand périt.</p>	<p>IV. Si la rivière, comme il serait naturel, reste en communication avec la mer, les Romains ne retrouveront pas la <i>pax deum</i> [, devront renoncer à prendre Véies et périront tôt ou tard].</p>
<p>V. Toutes les rivières du monde dérivent de la rivière où s'est enfui le X'arənah et y retournent.</p>	<p>V. Toutes les grandes rivières du monde sont des prolongements de celle-ci et retournent finalement au puits de Nechtan.</p>	<p>V. (Rien.)</p>
<p>VI. (Rien.)</p>	<p>VI. (Rien.)</p>	<p>VI. Conformément aux avis donnés par les compétences dûment consultées — leurs propres prêtres, [l'haruspice étrusque,] le grec Apollon — les Romains retournent la situation : 1<sup>o</sup> en restaurant la légalité rituelle; 2<sup>o</sup> en empêchant la rivière d'atteindre la mer et en l'épuisant par un réseau de canaux d'irrigation. [En conséquence, la guerre retrouve son cours normal; avec l'aide des dieux, Rome vaincra, Véies périra].</p>

*rivière*, comment ne pas penser à la définition de Servius citée au début de ce chapitre (*Commentaire aux Géorgiques*, 4, 29): « Neptune préside aux rivières, aux sources et à toutes les eaux? » Si ce n'est pas Neptune en personne qui opère en la circonstance, les θεοὶ καὶ δαίμονες du lieu sont du moins ses lieutenants.



### CHAPITRE III

#### *Neptune et les Neptunalia*

Il peut paraître futile de dissenter sur la date exacte d'un événement dont on est sûr qu'il ne s'est pas produit. Mais il ne s'agit pas de l'événement prétendu : seul importe le sens qui lui était attribué et que sa place dans le temps annuel peut évidemment éclairer.

Deux auteurs précisent cette date, Denys d'Halicarnasse et Plutarque, et ils ne sont pas d'accord. Relisons Denys (12,11) :

Pendant que les Romains assiégeaient Véies, autour du lever de la Canicule (περὶ τὴν ἐπιτολὴν τῆς Κυνόρας), à la saison où tous les lacs et les rivières, à l'exception du Nil d'Égypte, sont au plus bas, un certain lac situé dans les Monts Albains [...], alors qu'il n'y avait eu ni pluie ni neige ni aucune autre cause perceptible aux hommes, reçut de ses sources intérieures un tel accroissement qu'il déborda abondamment...

Et Plutarque (*Camille*, 3,2) :

C'était l'automne et l'été qui venait de finir ne s'était distingué ni par des pluies ni par des vents du sud particulièrement sévères. Parmi les nombreux lacs, rivières et cours d'eau de toute sorte que contient l'Italie, les uns étaient complètement taris et les autres ne coulaient plus que chichement. Comme il est ordinaire en été, il n'y avait que des eaux basses dans le lit de toutes les rivières. Or le lac d'Albe...

Début de la Canicule ou fin de l'été ? Deux raisons engagent à suivre Denys, aucune ne favorise Plutarque.

## 1. La date du prodige du lac Albain.

Quand un fragment unitaire de temps périodique, un morceau de l'année par exemple, est marqué d'un bout à l'autre par un caractère distinctif, le jour qui l'introduit est souvent, dans l'idéologie et dans tout ce qui l'exprime, chargé de ce caractère au plus haut degré<sup>1</sup>. Il représente le reste de la période et c'est sur lui que se concentrent des mythes ou des légendes, des rites, des croyances populaires, des dictons, qui seraient aussi bien à leur place à n'importe quel autre moment de la période. C'est ainsi que l'équinoxe de printemps, les deux solstices, sont chacun l'occasion de rites qui ont signification et efficacité pour toute la saison qu'ils inaugurent; ou encore que le « Jour de l'An » dans n'importe quel comput, engage l'année entière, l'oriente dans le sens souhaité.

Il en est de même pour les semaines les plus chaudes, pour ce fragment d'année que constituent les jours caniculaires. Plutôt que des grandes chaleurs de l'été en général, les ritualistes, les astrologues, les « historiens » parlent du « lever de la Canicule », premier jour de l'ensemble. Voici quelques exemples.

Magie : contre les taches du visage qui sont attribuées à la brûlure du soleil et qui peuvent survenir à n'importe quel moment des « chaleurs », un des remèdes consciencieusement transcrits par Pline, *Histoire naturelle*, 28, 187, consiste en l'application de la cendre d'un sabot de cerf brûlé au moment du lever de la Canicule.

Prévisions : Cicéron, *De la divination*, 1, 57, rapporte d'après Héraclide du Pont que les habitants de Cea observaient attentivement la manière dont se faisait le lever de la Canicule, et cela pour savoir le caractère de la saison qu'il ouvrirait : mauvais, malsain si l'atmosphère était ce jour-là brumeuse, salubre et lumineux si elle était dégagée. Dans le traité *Du destin*, 15, le même auteur reproduit ironiquement un article de la foi des « Chaldéens », c'est-à-dire des astrologues : une personne née au lever de la Canicule, *oriente Canicula*, ne mourra pas en mer.

Rituel : à Sparte, la fête de Hyakinthos, les Hyakinthia, que l'on pense avoir en partie concerné les moissons, était située dans le mois le plus chaud de l'année. Or ce héros avait un frère dont le nom met en valeur non seulement la qualité de la période, mais son début : Kynortas<sup>2</sup>. Orth a raison d'écrire (1913) :

1. Il y a d'autres types de « concentration » de rites et de légendes : autour des cérémonies royales (Inde védique), des grandes fêtes saisonnières (Irlande, Scandinavie).

2. *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, XVI, 1913, col. 2575, s.v. « Hund ». Racine *or-* dans grec ὄρνωμι « je mets en mouvement, fais lever » (hittite 3 sg. prés. *arnuzzi*, sanscrit *ṛñómi*, latin *orior*, etc.).

« *Kyn-ortas*, c'est-à-dire 'Lever du Chien', 'Hundaufgang', est probablement en rapport avec le lever de l'étoile du Chien, Sirius, qui introduit les plus grandes chaleurs de l'été, *der die grösste Sommerhitze einleitet*. »

L'autre raison, critique, concerne Plutarque. Alors que Denys se conforme toujours à la doctrine romaine quant à la datation des événements et des fêtes, Plutarque est parfois étonnamment négligent, ou hardi. Les érudites Questions Romaines contiennent à cet égard deux erreurs considérables.

Le rituel du « Cheval d'Octobre » immolé à Mars sur le champ de Mars est certainement, comme son nom l'indique, une fête du mois qui clôture la saison militaire, octobre, dont il occupe les Ides<sup>1</sup>. Et pourtant la 97<sup>e</sup> Question Romaine dit : « aux Ides de décembre », sans que rien, dans la tradition manuscrite, engage à innocenter l'auteur aux dépens des copistes; d'ailleurs le fait que l'auteur prive le cheval de son épithète révélatrice, *October*, prouve qu'il a agi sciemment. On peut penser que, sentant qu'il s'agissait de la *fin* d'une longue période, d'un rituel *conclusif*, il l'aura, sans vérifier, attribué aux dernières Ides de l'année<sup>2</sup>.

Aux Ides de juin a lieu le pittoresque carnaval des *Quinquatrus Minusculae*, justifié par la légende des joueurs de flûte que les Tiburtins auraient ramenés, ou plutôt rapportés, à Rome ivres et déguisés, dans des chariots bien clos, — et nous verrons, dans la seconde partie du présent livre, à quelle convenance répond cette localisation saisonnière<sup>3</sup>. Or un des textes qui nous renseignent est une Question Romaine, la 55<sup>e</sup>, où la description des rites est correcte. Mais, de nouveau sans variante manuscrite, Plutarque change la date : ταῖς Ἰανουαρίαις εἰδοῖς, écrit-il, « aux Ides de janvier ». Il peut s'agir, certes, d'une erreur de lecture sur une fiche, « Januariis » se substituant aisément à « Junii ». Mais le fait est que Plutarque l'a commise, et peut-être, ici encore, à la faveur d'une réflexion : cette mascarade lui aura paru plus propre à agrémenter le *début* de l'année.

1. *RRA*, p. 217-229.

2. U. W. Scholz *Studien zum altitalischen und altrömischen Markult und Marsmythos*, 1970, p. 95-96, a proposé pour l'erreur de Plutarque une autre explication : il aurait confondu les rites du Cheval d'Octobre avec les Consualia d'hiver qui se célèbrent aux Ides de décembre. L'auteur croit déceler entre les deux fêtes des analogies suffisantes pour rendre compte de la confusion. Aucune ne supporte l'examen : il n'est pas exact que les Consualia concernent Mars; si les chevaux et autres équidés qui courent aux Consualia sont « couronnés », ce n'est pas, comme le Cheval d'Octobre, *panibus*; aux Ides d'octobre, l'essentiel est le sacrifice du cheval, aux Ides de décembre, la ou les courses elles-mêmes; etc.

3. Ci-dessous, p. 181-186.

N'a-t-il pas agi de même, dans sa *Vie de Camille*, quand il a reporté le débordement du lac Albain à l'automne, après la fin de l'été, au lieu du lever de la Canicule ? Cette fois encore, on voit de quelle réflexion a pu résulter ce transfert. Si, religieusement, mythologiquement parlant, la saison chaude se résume volontiers, pour la raison générale rappelée plus haut, dans le premier des jours caniculaires, au contraire, rationnellement, et surtout dans un récit où il est utile de souligner, par opposition au prodige et pour le rehausser, que toutes les rivières et tous les points d'eau sont normalement asséchés, c'est la fin de la saison chaude qui paraît indiquée : « comme il est usuel διὰ θέρους, explique Plutarque, il n'y avait plus que des eaux basses dans le lit de toutes les rivières ». Autrement dit, si le lever héliaque de l'étoile du Chien engage bien la nature dans la sécheresse, c'est au terme de l'été que les effets de cette sécheresse se feront le plus sensibles. Plutarque aura « corrigé » la tradition en ce sens.

Pour ces deux raisons, la datation de Denys, περὶ τὴν ἐπιτολὴν τῆς Κυνόας, « autour du lever de la Canicule », paraît la mieux fondée. Or un des jours 'qu'enveloppe ce περί, cet « autour », — compte tenu du flottement des computs préjuliens <sup>1</sup> —, est le 23 juillet, c'est-à-dire le jour de fête du dieu devant lequel nous a déjà conduits la manifestation aquatique de la colère du Jupiter des Monts Albains. M. Ruch, qui ne disposait pas des éléments comparatifs du dossier, a bien souligné cette rencontre, peu remarquée avant lui :

Souvenons-nous que la Canicule commence le 23 juillet (son apparition est aujourd'hui décalée à cause de la précession des équinoxes) et dure jusqu'au 24 août; par une étrange coïncidence, la fête romaine des Neptunalia, une des plus anciennes du calendrier, a lieu précisément le 23 juillet (Cf. C.I.L., I<sup>2</sup>, p. 323; Cicéron, *De haruspicum responso*, 20).

Si donc la légende du lac Albain débordant par suite de la soudaine activation de ses sources intérieures n'est pas « le » mythe des Neptunalia, c'est-à-dire « le » mythe prétendant expliquer l'institution ou certains traits importants de la fête, il faut du moins admettre qu'elle devait avoir un rapport précis avec la nature du Neptune d'avant Poséidon et que, quand elle a reçu sa forme « historique », ce rapport était encore senti. Nous voici ramenés au problème des noms, mais par une autre voie, plus sûre, et avec des données qui ne sont pas purement linguistiques.

1. Sur la gêne, plus théorique que réelle, que ce flottement apporte à l'interprétation des fêtes romaines, v. ci-dessous, p. 319-322.

tiques. Apām Napāt, Nechtan, Neptunus sont possesseurs ou animateurs de lacs ou de puits merveilleux dans trois récits qui développent cette merveille selon les mêmes lignes. Quelques difficultés que fassent l'absence d'un génitif devant les deux derniers noms et la présence de la voyelle *ū* devant le suffixe du troisième, n'est-il pas plus difficile encore d'admettre que leur rencontre est fortuite ?

## 2. Une autre éruption du lac Albain.

Avant de poursuivre, rappelons avec Jean Hubaux<sup>1</sup> que, indépendamment de son insertion à ce point de « l'histoire romaine », le thème de l'éruption-châtiment du lac Albain a été aussi capté par « l'histoire albaine », ou plutôt par ce que les Romains ont fabriqué sous ce nom. Mais là, si le dieu offensé est toujours Jupiter, le débordement n'est plus simplement un signe de sa colère, il est, à lui seul, une sanction sans appel : un roi d'Albe, Amulius ou Allodius, petit-fils d'un « Tiberinus » et contempteur des dieux, prétendait produire la foudre et le tonnerre, à la manière de Salmonée<sup>2</sup>; alors la pluie et la foudre descendirent sur son palais tandis que l'eau du lac montait à une hauteur inusuelle et le submergeait avec tous les siens.

Cette variante est de petite portée : le péché ne concerne ni les rites publics ni la vie politique et ne souille pas la société; ce n'est qu'un accès d'outrance strictement personnelle; et le châtement, immédiat, bref et dramatique, ne peut plus donner lieu à des explorations divinatoires et n'engage aucun avenir. Ces traits rapprochent la « variante albaine » de l'irlandaise, mais il lui manque un élément essentiel : si le lac monte et noie le coupable, aucune rivière ne s'échappe du cratère montagneux où il est tapi; le fait divers se termine avec l'engloutissement,

1. *Rome et Véies*, p. 140-142. Les textes sont : Denys d'Halicarnasse, 1, 71 (Allodius); Zonaras, 7, 1, 3 (Amulius); *Origo gentis Romanae*, 18, 2-4 (Aremulus Silvius).

2. Un parallèle nordique dans mon article « Balderiana minora, 2. L'épisode de Hyrrokin », *Indo-Iranica (Mélanges Georg Morgenstierne)*, 1964, p. 68-70. J'ai rencontré récemment une pittoresque variante dans un récit abaza (Caucase du nord-ouest). Denys et Zonaras disent que le roi albain faisait ses prestiges fulgurants avec des machines; d'après l'*Origo*, « quand il tonnait, il ordonnait à ses soldats de frapper leurs boucliers avec leurs traits et répétait partout que le bruit ainsi fait était plus fort ». Pour le châtement, l'*Origo* fait état d'une variante suivant laquelle « Aremulus Silvius » aurait été non pas frappé de la foudre, mais précipité dans le lac par un tremblement de terre; cela semble remplacer la brusque montée du lac dont l'*Origo* ne parle pas. Sur ce petit traité, v. les deux essais (1958) de A. Momigliano, repris dans *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 1960, p. 145-176 et 177-189.

ou plutôt ne se prolonge que par le thème, largement répandu, d'une ville ou d'un monument submergé qui se laisse voir, par temps clair, au fond de l'eau :

Aujourd'hui encore, dit Denys d'Halicarnasse, en un certain point du lac, quand les eaux baissent et que leur fond est calme, on aperçoit des ruines de portiques et d'autres vestiges d'habitation.

Il est remarquable que ce *deorum contemptor*, puni par une crue du lac, soit, dans la dynastie albaine, le petit-fils d'un roi nommé « Tiberinus », à propos de qui Denys d'Halicarnasse dit, par un audacieux retournement de la dérivation, que le fleuve par excellence, le Tibre, lui doit son nom :

Tiberinus régna huit ans. Il périt dans une bataille livrée au bord d'un fleuve. Son corps fut emporté par le courant. Il transmit son nom au fleuve qui, jusqu'alors, s'était appelé Albula.

On dirait que, par un démembrement de la légende, le grand-père, éponyme du Tibre comme Bóand de la Boyne, s'était réservé la bonne rivière, laissant le fatal débordement du lac à son *nepōs*.

On entrevoit ainsi une variante secondaire, plus altérée sans doute que la principale. Il serait vain de vouloir les ramener à l'unité. Il se peut d'ailleurs que, en Irlande, le mythique Nechtan aussi reparaisse sous une autre forme et dans une autre circonstance. Certes ce nom a été porté, après le dieu, par plusieurs personnages légendaires ou historiques, qui ne lui doivent rien de leur caractère ni de leur action. Mais M. Guyon-varc'h en a signalé un dont l'aventure merveilleuse rappelle la fatale éruption du puits du Tuatha Dé Danann homonyme<sup>1</sup>, bien que, cette fois, « Nechtan » soit lui-même la victime de ce qui semble être aussi une vague meurtrière. Au terme du fameux « voyage de Bran », *Immram Brain*, à travers le mystérieux océan occidental, au moment où le bateau est en vue de la côte d'Irlande, un des compagnons de Bran, Nechtan fils de Collbran, descend dans l'eau :

L'homme partit loin d'eux hors de la barque. Comme il atteignait la terre d'Irlande, il tomba aussitôt en cendres, comme s'il avait été en terre pendant de nombreuses centaines d'années. Bran chanta alors ce couplet :

1. *Celticum*, 15, 1966 (v. ci-dessus, p. 28, n. 2), p. 377; avant-dernier paragraphe de l'*Immram Brain*, éd. van Hamel, 1941, p. 19.

Le fils de Collbran a eu la grande folie  
de lever la main contre l'âge.  
Il est venu une vague d'eau claire  
sur Nechtan, sur le fils de Collbran <sup>1</sup>.

M. Guyonvarc'h commente :

La mort de Nechtan qui tombe en cendres parce qu'il rentre indûment et brutalement dans le temps humain n'a rien de surprenant. Toutefois c'est ici la strophe chantée par Bran qui retiendra notre attention à cause du rapport entre Nechtan et l'eau : ce flot d'eau claire (*toinn usci glain*), si nous ne nous méprenons pas sur le sens précis du contexte, apporte la mort et il y a là un parallélisme remarquable avec la vague qui cause la mort de Bóand.

### 3. Légendes et realia.

Quand une même représentation préhistorique, indo-européenne, apparaît conservée à la fois, par exemple, chez les Indo-Iraniens et les Germains, ou chez les Indo-Iraniens, les Celtes et les Italiques, il faut bien penser qu'elle était liée à des nécessités permanentes, contre lesquelles les bouleversements causés par les migrations et les nouveaux décors ne pouvaient prévaloir. Mais en même temps, pour survivre ainsi, elle devait s'adapter sans cesse aux conditions géographiques, parfois historiques du moment. C'est ainsi que, à Rome, le récit de la fondation difficile de la société complète, trifonctionnelle, a incarné les trois fonctions dans trois peuples que l'expérience quotidienne rapprochait en effet : les Latins du demi-dieu Romulus, les Étrusques de l'habile capitaine Lucumon, les riches Sabins de Titus Tatius. De même, pour le thème qui nous occupe, alors que la rivière miraculeuse devenait la Boyne en Irlande, la source dangereuse s'est identifiée dans le Latium à un lac des montagnes les plus proches. Et surtout, tandis que l'Irlande maintenait l'événement dans le « grand temps » des mythes, les Romains l'ont inséré dans le temps historique, à la fin du siège de Véies.

Dans ces enracinements nouveaux d'un vieux thème, l'environnement géographique, voire archéologique, peut produire des détails originaux et même gauchir le cours ou le sens du récit. Explicites ou non, des faisceaux de questions s'imposent

1.

*dorratat toinn usci glain*  
*for Nechtán for mac Collbrain.*

toujours au narrateur : pourquoi voyons-nous *ceci* et pourquoi le voyons-nous *ici* ? Pourquoi *cette* rivière-ci a-t-elle le tracé qui nous est familier, et non tel autre ? Pourquoi *ces* ruines auprès de *ce* lac ? Dans le cas présent, les filid gaéliques et les pères des annalistes romains ont naturellement rencontré et résolu de tels problèmes.

Un des récits de l'imprudence et du malheur de Bóand, celui que l'éditeur du Dindsenchas métrique a couvert du titre « Boand II », est adressé à un noble personnage ; il fait état, en termes obscurs, de précautions salutaires qui semblent avoir détourné la rivière d'un itinéraire non souhaité<sup>1</sup> :

13. ... La fière source se leva sur elle [ : la belle Bóand]  
et finalement la noya.
14. Elle fut maintenue, sur chaque rive,  
afin qu'elle n'atteignît pas l'estuaire des barques,  
par Maelmorda, plein de richesses,  
et par le beau-fils de Murchad.
15. La pitié de Dieu est apparue  
à Leth Cuind par cet avis,  
si bien que la nuit rapide et aveugle est allée  
vers toi, ô noble Maelsechlainn.

A Rome, c'est la présence d'authentiques conduites d'eau sous et devant la ceinture montagneuse du lac Albain qui a donné à l'heureuse fin de l'histoire la forme précise que nous lisons. Cette heureuse fin pouvait être beaucoup plus simple : une fois expié le sacrilège commis lors des Fêtes Latines, ne suffisait-il pas que le lac apaisé reprît son niveau normal pour que la rivière, coupée de sa source, ne fût plus en quelques heures qu'un mauvais souvenir ? Non : les ruines d'un tunnel, d'un canal d'irrigation que les Romains pouvaient voir et que

1. E. Gwynn, *The metrical Dindsenchas*, III, 1913 (ci-dessus, p. 28, n. 2), p. 36-39. Je reproduis la traduction de M<sup>me</sup> F. Le Roux, *Celticum*, 15, 1966, p. 337. Gwynn comprend un peu autrement : « 14. It was contrived against [the river] on either shore | by Maelmorda, vast of wealth, | by the comely son of Murchad, | that it should not reach the inlet of ships. — 15. God's mercy was shown | on Leth Chuind by that counsel, | so that it escaped (verbe *éldám*, aoriste-*éldó*) the swift night of gloom | unto thee, O generous Maelsechlainn. » Le texte des deux derniers vers est :

*corélo in aidchi déinn daill*  
*chucut, a Máil féil Sechlaind.*

Au second vers de la strophe 15, *coma(i)rle* « Rath, Beschluss, Entschluss » (Windisch) ; aussi « dessein ».



nous voyons encore <sup>1</sup> ont orienté la conclusion autrement, à la plus grande gloire de leurs ingénieurs.

Car il a bien existé un émissaire du lac, ouvert de main d'homme et sans rien de miraculeux. La barrière de montagnes a été percée, à peu près au niveau du lac, et sans doute les travaux ont-ils été faits, comme ceux de la Cloaca Maxima, par des ingénieurs qui n'étaient pas des Romains, mais des Étrusques <sup>2</sup>. Jean Hubaux et Mme Hubaux ont longuement, amoureux-ement étudié ce site sur le terrain, comme tous ceux que mentionne l'épopée de la guerre de Véies, et voici ce qu'ils ont vu <sup>3</sup>:

Depuis la rive du lac, où il a son origine, jusqu'à la localité appelée Le Mole ou La Mola, où il débouche de la colline sous laquelle il coule, l'émissaire forme un *cuniculus* d'une longueur d'environ 2 500 mètres. Sa largeur est de 1,20 m.; sa hauteur d'environ 1,60 m. L'ouverture du côté du lac est plus spacieuse et présente un aspect relativement monumental, grâce notamment à deux pilastres de péperin, qui flanquent l'entrée et dont l'érection est de date plus récente. La profondeur de l'eau, dans l'émissaire, au sortir du lac, est d'environ 60 centimètres; le courant est assez faible.

Il est probable que, dans son parcours à l'intérieur du rebord sud-est du cratère, l'émissaire a rejoint des cavités naturelles, ce qui peut avoir facilité l'exécution de l'ouvrage. Lorsqu'il sort de la colline, au lieu dit Le Mole, l'émissaire apparaît, de nos jours, sous la forme d'un ruisseau, le Rio Albano, qui, descendant vers le nord, finit par se jeter dans le Tibre, à cinq kilomètres en aval de Rome. De la sorte, l'eau du lac Albain finit, après un trajet complexe et relativement long, par aboutir à la mer.

Autant que nous ayons pu nous en rendre compte, sur aucun point de son trajet actuel, à ciel ouvert tout au moins, le ruisseau obtenu par la dérivation du lac ne se divise en plusieurs bras. Ceci nous a causé quelque surprise, car, sur la foi des textes anciens, nous nous attendions à le voir réparti en ruisselets de moindre débit, qui eussent servi de canaux d'irrigation.

1. V. toujours l'étude approfondie de M.-R. de la Blanchère dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Ch. Daremberg et E. Saglio, s.v. « emissarium »; p. 598-603 sur les émissaires des lacs de Nemi, Giulianello...

2. C'est l'opinion généralement admise. La première objection de R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, p. 659 (« this view contradicts the unanimous testimony of the ancients ») ne porte pas, puisque ce prétendu « témoignage » n'est autre que le dossier en litige, et la seconde (« ... and has not been established archaeologically ») laisse la question ouverte.

3. *Rome et Véies*, p. 134-135.

D'après l'étude de M.-R. de la Blanchère dans le *Dictionnaire des Antiquités* s. v. *emissarium*, « l'émissaire s'ouvre à 128 mètres du bord du cratère d'éboulement où gît le lac, et à peu près à même hauteur au-dessus du point le plus profond, par conséquent à mi-flanc. »

Le percement a été effectué en direction du lac, en partant de la vallée, ce qui suppose chez les ingénieurs étrusques une étonnante connaissance de l'orographie, car le canal souterrain, après avoir suivi une pente s'écartant à peine de l'horizontale, aboutit au niveau du lac. Pour peu qu'il eût débouché plus bas que ce niveau, la pression des eaux aurait provoqué dans le conduit à son embouchure des dégâts tels qu'ils eussent compromis l'économie et l'utilité de l'ouvrage.

Il est certain qu'en gros les *realia* donnent raison au sceptique Marcus Cicéron contre le confiant Quintus, qui les a imprudemment invoqués : l'émissaire du lac Albain ne résulte pas de prédictions se rapportant au destin de Rome ou de sa rivale étrusque.

Convenons toutefois que le rationalisme de l'auteur du *De diuinatione* est un peu court<sup>1</sup>. Il s'en faut qu'il rende compte de toute l'extraordinaire intrigue, à la fois politique et religieuse, dont l'unique point de départ, selon lui, était l'émissaire irriguant l'*ager suburbanus*...

Si l'émissaire n'a pas été le point de départ de l'œuvre littéraire, on peut penser qu'il a inspiré ceux qui devaient imaginer une *procuratio* au fabuleux prodige. Mieux : les vestiges de l'art des ingénieurs étrusques fournissaient, suivant un paralogisme courant dans les folklores, la « preuve » que le récit qui leur faisait une place, qui les expliquait, était vrai, comme, dans l'autre version, prétendument albaine, du débordement du lac, les ruines de portiques qu'un peu de bonne volonté permettait de voir sur le fond « prouvaient » que le petit-fils de Tiberinus avait bien été englouti avec son palais.

Les *realia* proposent ainsi aux utilisateurs des fictions des amarres qu'ils ne manquent pas de saisir. Il arrive même qu'on utilise de faux *realia*, qui ont le mérite, aussi longtemps qu'ils trompent, d'être encore plus frappants, plus conformes aux singularités de la narration. On peut soupçonner plusieurs de ces forgeries dans les rapports de Rome et de Delphes qui se multiplient vers ce temps et n'y sont guère vraisemblables : c'est plus tard, après que Rome fut devenue une « puissance mondiale », que les deux parties eurent intérêt à vieillir leur amical commerce, Rome y trouvant une consécration, une garantie flatteuse de ses prétentions et l'Apollon delphique recevant un utile reflet de

1. Ci-dessus, p. 51-52.

ce soleil montant. Je ne crois guère, quant à moi, au vœu de Camille — on verra pourquoi dans la seconde partie de ce livre — ni par conséquent au cratère d'or qui avait été déposé, disait-on, au sanctuaire delphique d'Athéna Pronaia, dans le trésor des Massiliotes<sup>1</sup> : n'avait-il pas fâcheusement disparu avant l'époque où un contrôle sérieux, critique, eût été possible<sup>2</sup> ?

#### 4. Pourquoi ces patrons des eaux ?

Maintenant que nous possédons trois formes, diversement évoluées, du même mythe indo-européen, nous devons aborder, du moins énoncer une question que nous n'avons pas envisagée jusqu'à présent : quel intérêt pouvaient avoir les Indo-Européens, puis leurs héritiers, à honorer le personnage que prolongent Apām Napāt, Nechtan, Neptunus ? Il s'agissait certainement d'un maître inquiétant, jaloux, vindicatif des eaux. Peut-on préciser sa nature et son service ?

Quant à sa nature, il suffira de regrouper quelques remarques déjà proposées au cours des précédents chapitres. Nous disposons de deux faits, l'un négatif, l'autre positif.

1<sup>o</sup> Dans aucune des trois variantes du récit l'eau considérée n'est la haute mer, l'océan ; les variantes irlandaise et romaine excluent même cette spécification, puisque c'est vers la mer que court la rivière merveilleuse produite à l'intérieur des terres. Ce que nous voyons, c'est un lac réel (Rome) ou fabuleux (Iran) ou un puits (Irlande), l'Iran et l'Irlande ajoutant que toutes les rivières du monde en sortent et y rentrent. Cette restriction sépare la figure divine que nous observons de quelques autres, fondamentalement marines, telles que Nerthus-Njördr<sup>3</sup> chez les anciens Germains, Manannan-Manawyddan chez les Celtes insulaires. Bien entendu ce fait ne permet aucune conclusion quant à l'« habitat primitif » des Indo-Européens, qui pouvaient bien à la fois connaître la mer et prêter attention aux eaux intérieures, sources, lacs, rivières.

2<sup>o</sup> Les variantes des Indo-Iraniens et des Irlandais ont en

1. Ci-dessous, p. 223-234.

2. Si l'on tient à maintenir une consultation romaine à Delphes à la veille de la chute de Véies, elle n'a pu en tout cas concerner l'éruption du lac Albain, puisque cette éruption n'a pas eu lieu. R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, p. 659, propose d'admettre que la consultation concernait la porosité de l'enceinte rocheuse du lac et la manière d'empêcher des infiltrations, cause de malaria ; rien, dans les récits, n'oriente en ce sens.

3. Auquel est consacré mon livre *Du mythe au roman*, 1970, v. notamment Appendice VI, « Njördr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer », p. 185-196.

commun un point important. Le védique Apām Napāt se comporte comme le Feu dans les Eaux; son frère avestique est liturgiquement en rapport à la fois avec le Feu et les Eaux et, dans le mythe, ce qu'il cache au fond des eaux est le Xvarənah, signe brillant et, par conséquent, à quelque degré igné. L'eau du puits de Nechtan est explosive, fait éclater les yeux qui la regardent : elle participe donc, elle aussi, de la même nature. Ce sont naturellement les Indiens, précoces philosophes, qui, non pas dans un mythe, mais dans des louanges lyriques, ont donné à ce paradoxe le plus riche développement : les eaux terrestres contiennent en elles, ont pour « petit-fils » ou « descendant », ce qui devrait être, par nature, leur inconciliable contraire, le feu; ce feu interne les oblige à se mouvoir et, à travers elles, donne vie aux plantes; et ce feu est le même que ceux qui se manifestent dans les eaux non terrestres, le soleil dans l'océan du ciel, l'éclair au sein des nuées et de la pluie. Dans quelle mesure cette théorie était-elle déjà celle des prêtres, des penseurs indo-européens ? L'Irlande ne permet pas de décider, n'apportant au dossier que sa légende, sans commentaire ni spéculation sur la force explosive du puits de Nechtan. A Rome, il n'y a évidemment pas à tirer argument du fait que le lac qui a reçu l'honneur de figurer dans le récit est un lac d'origine volcanique, situé dans un ancien cratère : cela, c'est nous, modernes, qui le savons, et de science récente; rien dans la description du prodige, ni l'accroissement du débit des sources internes, ni le bond des eaux, ni la rupture de l'enceinte montagneuse ne fait allusion à cette particularité. Ajoutons qu'il n'y a aucune raison non plus de penser que le Neptune latin, que sa fête du 23 juillet aient eu avec les phénomènes sismiques le rapport qu'atteste, dès la langue homérique, pour Poséidon, la qualification d'« ébranleur de terre », ἐννοσίγαιος. Mais Rome présente ce que ne possède pas l'Irlande, un calendrier journalier, dans lequel la fête de Neptune et le prodige du lac Albain se rejoignent au début des jours caniculaires, en sorte que, à défaut du « Feu dans l'Eau », nous observons une liaison, au moins de temps, entre l'eau terrestre et le feu céleste à son maximum annuel<sup>1</sup>. Il est donc probable que, de toujours,

1. Dans *Les Jardins d'Adonis*, 1972, M. M. Detienne rencontre plusieurs fois, appartenant à d'autres ensembles, des applications remarquables de la conception du « feu dans l'eau (ou dans les eaux) » à la Canicule. Ainsi p. 23-28 : « Rassemblés dans le temple du Soleil, partagés par le prêtre d'Hélios, offerts en tribut au feu solaire qui les consume d'un coup, les aromates apparaissent, dans ces histoires mythiques des Grecs comme des substances dont la nature s'apparente à la puissance ignée du Feu d'En Haut. Mais les affinités des aromates et du Soleil se marquent encore plus nettement dans les traditions relatives au temps le plus favorable à la récolte de ces produits. En décrivant

l'ancêtre commun d'Apām Napāt, de Nechtan et de Neptune était bien une divinité maîtresse des eaux courantes, dans la définition de laquelle certains rapports du feu et de l'eau, spéculatifs ou saisonniers, tenaient une place importante. Voilà tout ce qu'on peut dire quant à sa nature. Voici quant à sa fonction.

Dans l'Inde, où le service d'Apām Napāt ne reçoit aucune note saisonnière, et où d'ailleurs le climat est trop différent de celui de l'occident européen pour qu'on puisse attendre une correspondance, la seule intervention du dieu dans le rituel consiste à laisser les prêtres, s'ils savent la demander correctement, puiser l'eau de rivière nécessaire à la préparation du soma. En Irlande, si Nechtan est seul avec ses trois échantons à pouvoir tirer de l'eau de son puits, un texte ajoute que ces échantons distribuent cette eau. On peut donc penser — et le silence du dossier romain muet sur la quasi-totalité des rites des Neptunalia, ne saurait y contredire — que l'un des aspects du service du dieu indo-européen caché dans les eaux, \**nepōt-*des eaux, était déjà celui-là : ravitailler les hommes ou permettre aux hommes de se ravitailler en eau douce dans les sources ou les rivières. Mais le service devait être plus général. L'hymne consacré à Apām Napāt insiste sur la dépendance où les plantes sont à l'égard des eaux, et par conséquent du bon vouloir du dieu (*RV*, 2, 35, 8), et, à Rome, l'exigence que les abris contre le soleil, pendant les Neptunalia, soient faits non d'étoffes, mais de feuillage, s'explique au mieux, nous l'avons vu, si elle exprime le rapport évident qui existe entre les eaux courantes et la végétation.

Replaçons dans ce contexte utilitaire les récits parallèles irlandais et romain que nous avons analysés. Ils y trouvent aisément, eux aussi, leur rôle.

Les hommes ont besoin d'eau non seulement pour leurs usages personnels, la boisson, la libation, etc., mais pour l'agriculture, avec ou sans irrigation artificielle. Leur terre a besoin des sources et des rivières, dont le puits de Nechtan et le lac Albain, avec les rivières miraculeuses qui en sortent, sont des cas typiques. Le culte de Nechtan, de Neptune, d'Apām Napāt sans doute, devait donc avoir pour intention de maintenir en état de fonctionnement, au service des hommes, tout le système

les plantes à suc, Théophraste prend soin de rappeler que les incisions ou l'écoulement naturel de la sève et de la gomme n'ont pas lieu à la même saison pour toutes les plantes. C'est ainsi, ajoute-t-il (*Histoire des Plantes*, 9, 1, 6) qu'il faut inciser l'arbre à encens et l'arbre à myrrhe au lever du Chien (ὕπὸ Κύνῃ), dans les jours les plus chauds.

naturel d'abreuvement et d'arrosage, à la fois fécondant et inquiétant. Et, en Occident, en Italie du moins, le principal risque était la sécheresse au fort de l'été, au moment où, dans le couple paradoxal qu'ils forment, le feu, interne ou céleste, semble vouloir dominer, épuiser l'eau.

Objectivement parlant, le mythe ou la légende présentent deux scènes successives : 1<sup>o</sup> d'abord un excès catastrophique de ce qui est ainsi souhaité, une surabondance d'eau courante; 2<sup>o</sup> ensuite une correction, ramenant cette surabondance à ce qui suffit pour le service de l'homme. Le flux qui a poursuivi et tué Bóand devient la plus illustre rivière d'Irlande; la rivière dévastatrice issue du lac Albain finit par fertiliser les champs du Latium. Ce type de mythe est bien connu à travers le monde; la puissance, la qualité souhaitée dans un dieu ou dans un homme se manifeste d'abord de façon désordonnée, à un degré dangereux ou dévastateur, et ce n'est que par une retouche, ou une médication, ou une expiation, que cette puissance ou cette qualité trouvent leur équilibre: Hadingus, héros scandinave démarqué du dieu Njörðr dont la fonction est de gouverner les vents et de protéger la navigation, commence, sous l'effet d'une malédiction, par déchaîner, sans le vouloir, par sa seule présence, des tempêtes partout où il passe; un sacrifice offert au dieu Fro le délivre de cette fatalité, tout en lui laissant un privilège de navigation miraculeuse qu'un épisode ultérieur de la saga met en scène<sup>1</sup>. L'irlandais Cúchulainn, dont les exploits, accomplis en état de fureur guerrière, seront si utiles à son roi et à sa province, est d'abord, dans le premier accès de fureur qui résulte de son combat initiatique, une menace mortelle pour les siens, et cela dure jusqu'à ce qu'un traitement par refroidissement ait domestiqué ce « don »<sup>2</sup>. Dans les bylines russes, au début du cycle d'Il'ja de Mourom, celui qui sera le plus valeureux champion du temps de Vladimir Soleil, mais qui n'est encore qu'un enfant infirme, voit trois pèlerins entrer dans la maison; ils lui font boire un liquide magique; aussitôt il devient fort, beaucoup trop fort, et une autre gorgée est nécessaire pour réduire cette force au « bon » niveau<sup>3</sup>. C'est sans doute ce même mécanisme conceptuel — excès insupportable, correction, état désirable — qui, sous les diverses affabulations romanesques, justifie le mythe du puits de Nechtan et la légende « neptunienne » du lac Albain.

1. *Du mythe au roman*, 1970, p. 52-56.

2. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 121-125, et le premier chapitre (« Furor ») de *Horace et les Curiaces*, 1942.

3. Par exemple, en français, F. d'Armade, *Héros légendaires de la Russie*, 1912 (?), p. 129-132; L. Jousserandot, *Les bylines russes*, 1928, p. 36-39.

Il serait vain de vouloir se représenter sensiblement ce que pouvait être, dans l'imagination des Indo-Européens, ce génie si puissant sur les eaux. On se rappellera seulement que les masses d'eau — surtout, à vrai dire, la mer —, comme le sol de la terre, ont à toute époque enfanté ou recelé des êtres plus souvent inquiétants que serviables. Je me bornerai à renvoyer le lecteur aux belles études d'Arthur Stanley Pease, « The Son of Neptune » (1943)<sup>1</sup> et d'Åke Josephson « Terrae filius » (1956)<sup>2</sup>.

Éclairée par la comparaison des récits iranien et irlandais parallèles, la valeur religieuse reconnue par Michel Ruch à la crue du lac Albain, exactement sa localisation au moment des Neptunalia, engage à regarder de plus près le maigre dossier du dieu. Nous sommes peut-être en état de mieux comprendre son entourage, sa fête et les rapports de celle-ci avec d'autres fêtes du calendrier religieux de Rome.

### 5. Les entités féminines jointes à Neptune.

Deux divinités mineures sont associées à Neptune; Salacia et Venilia.

Au treizième livre de ses Nuits Attiques, Aulu-Gelle consacre un chapitre précieux, le vingt-troisième, à la déesse *Neriō* (génitif *Neriēnis*), parèdre et épouse de Mars. Mais il commence par la situer dans la théologie, et cela à l'aide d'un document officiel, qu'il appelle *comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt* et qui se lisent, dit-il, dans les livres des *sacerdotes populi Romani*, désignation fréquente des pontifes. Il nous transmet donc, en original, une liste d'entités auxiliaires jointes à diverses grandes divinités. Ce sont, à l'accusatif :

*Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Junonis, Moles Martis Nerie-nemque Martis.*

1. *Harvard Studies in Classical Philology*, 54, 1943, p. 69-82. Définition d'Aulu-Gelle, 15, 21 : « praestantissimos uirtute, prudentia, uiribus Jouis filios poetae appellauerunt, ut Aeacum et Minoa et Sarpedona ; ferocissimos et immanes et alienos ab omni humanitate tanquam e mari genitos Neptuni filios dixerunt, Cyclopa et Cercyona et Scirona et Lestrygonas ». Variante de *Neptuni filius* : pour désigner un adversaire (imaginaire), particulièrement terrible, qu'il prétend avoir vaincu, le Miles gloriosus de Plaute dit, au vers 15, *erat imperator summus, Neptuni nepos*.

2. *Eranos*, 53-54, 1955-1956, p. 246-262.

Chacune de ces entités a certainement pour mission de mettre en valeur un caractère important ou une conduite habituelle du dieu dont le nom au génitif exprime qu'elle lui appartient. En fait, cette formule n'est qu'un des résultats d'une tendance générale parmi les peuples italiques. On en connaît d'autres :

1° Il y a le système des *indigitamenta*, où la fonction d'une divinité, le champ complet de son action, sont découpés en parties plus ou moins menues et nombreuses, dont chacune est confiée à une entité qui n'a de sens que par son insertion dans l'ensemble sous le contrôle de la divinité « générale » et de ses prêtres : telle est la liste des patrons des opérations agricoles, commençant par *Veruactor*, invoqués par le flamine de Cérès<sup>1</sup>.

2° Il y a le dédoublement d'une divinité sous un seul nom, avec ou sans *cognomina* distinctifs, suivant une bipartition logique de son domaine ; par exemple les deux Palès sont celle du petit et celle du gros bétail<sup>2</sup> ; des deux Carmentes, l'une est tournée vers l'avenir, l'autre vers le passé et quelquefois, mais non toujours, elles s'opposent comme *Prorsa* (avec des variantes) et *Postuorta*<sup>3</sup>.

3° Il y a les noms doubles, formés par un nom divin simple suivi d'un adjectif dérivé du nom d'une autre divinité ; par exemple *Ops Consūa* est l'Abondance en grains (Ops), dans la mesure où elle collabore étroitement avec le dieu de l'engrangement et des greniers clos (Consus) ; la spécification *Consūa* ne convient qu'à la fête d'août (*Opiconsūia*), par opposition à celle de décembre (simplement *Opalia*) où le rapport d'Ops et de Consus est différent, puisqu'il ne s'agit plus de remplir les greniers mais au contraire d'y faire les premiers prélèvements en vue d'une consommation prochaine<sup>4</sup>. Ce procédé est ancien, italique : on le trouve chez les Ombriens, sur les Tables d'Iguvium, où sont distinguées deux déesses de la panique qu'on souhaite voir envahir l'ennemi, *Tursa Jovia* et *Tursa Martia* ; elles expriment les deux formes ou sources de « terror » que Jupiter et Mars savent infliger, chacun selon son essence (magie, force)<sup>5</sup>. Dans de tels cas, l'accent est mis sur le substantif, non sur l'adjectif : les personnages les plus importants sont Ops, Tursa autonomes ; Consus, Jupiter et Mars ne font que découper une variété dans l'espèce Ops ou Tursa.

1. *RRA*, p. 47-52.

2. *RRA*, p. 373-377 ; *Idées romaines*, 1969, p. 273-287.

3. *RRA*, p. 384-385 ; *Prorsa* et *Postuorta* (et leurs variantes) sont interprétées par d'autres en termes d'obstétrique.

4. *Idées romaines*, p. 289-304.

5. *RRA*, p. 245 ; « Ombrien Tursa », *Latomus*, 20, 1961, p. 253-257. A Rome, ce qui correspond à *Tursa Jovia* est de « formule 2 » : *Juppiter Territor*.



4° Au contraire dans les expressions où un nom divin, substantif, est précisé par un autre nom divin, toujours le même, substantif également, mais au génitif, l'accent est mis sur ce génitif. Quand on dit *Nerio Martis*, le personnage le plus important est Mars : Nerio ne comporte pas d'autre variété que celle-ci et n'existe que dans la mesure où elle est articulée à Mars. Tel est le cas de tous les items de la liste des Nuits Attiques.

Certaines des entités, toutes féminines, qu'on y trouve, sont obscures, précisément parce que les divinités, nommées au génitif, qui devraient les éclairer, sont elles-mêmes obscures. Par exemple, nous savons trop peu de la plus ancienne théologie de Saturne pour comprendre par quelle sorte de « destruction », de « dissolution », Lua peut exprimer ou favoriser son action <sup>1</sup>.

Il y a même une anomalie, *Herie Junonis*. Toutes les autres divinités nommées au génitif étant masculines, les entités mentionnées au nominatif étaient, dès le début, prêtes à devenir les femmes de ces dieux, à former avec eux des couples conjugaux selon l'exemple grec. C'est ainsi que Hora Quirini devint la femme de Quirinus et, comme telle, fut assimilée à Hersilia, femme de Romulus-Quirinus; c'est ainsi que Nerio, dans le chapitre d'Aulu-Gelle, agit comme la femme de Mars, intervenant auprès de lui pour qu'un terme soit mis à la guerre sabine. Dans *Herie Junonis*, la relation est forcément d'un autre type. Si l'on songe que Junon avait Héra, Hérè pour *interpretio graeca* et avait été très tôt, au moins dans la triade capitoline, repensée sur le modèle de Héra <sup>2</sup>, on soupçonne que c'est cette seconde nature, cette essence grecque, qui s'exprime d'une manière ou d'une autre dans cette étrange figure, *Herie*, dont on ne connaît pas d'autre mention à travers toute la littérature, toute la documentation romaines.

Les associations les plus utiles pour notre problème sont celles qui concernent Mars et Quirinus. Chacun de ces deux dieux est pourvu de deux entités, l'une au singulier, Nerio, Hora, l'autre au pluriel, Moles, Virites. Il est évident que, dans les deux cas, la science pontificale a fait une analyse, a voulu exprimer soit deux aspects complémentaires du dieu, soit une bipartition de son domaine. Pour les entités de Mars, la formule est évidente <sup>3</sup> : Nerio exprime la composante morale de toute action guerrière, la « nature du \*ner- » : perdu en latin, l'appellatif *ner-* est bien connu ailleurs, notamment en indo-iranien, et

1. Une hypothèse a été avancée dans le dernier essai de mes *Déeses latines et mythes védiques*, 1956, p. 99-123.

2. Sur Junon-Héra, v. le quatrième chapitre de la deuxième partie et p. 204-206.

3. *Idées romaines*, p. 225-241.

implique avant tout bravoure et énergie. Le pluriel *Moles* exprime la composante physique, mécanique, de la victoire, à savoir des masses, masses de muscles dans l'individu peut-être, mais surtout vastes unités dans l'armée, chacun des soldats comptant peu en tant que personne.

Le rapport de Quirinus avec Hora et Virites est probablement de même sorte, mais les noms des entités sont moins immédiatement interprétables<sup>1</sup>. Rattachée au dieu qui protège les Quirites, c'est-à-dire les \**Co-uirites*, l'entité plurielle *Virites* fait sans doute référence aux éléments de cette autre variété, civile, de masse qu'est le peuple, masse organisée et non amalgamée, où les individus ne sont pas négligeables (cf. l'adverbe *uiritim* et le droit « quiritaire »). Mais qu'est-ce que Hōra ? Étant donné sa position symétrique à celle de Nerio en face d'une autre espèce de masse, on peut penser qu'elle exprime, comme Nerio, un aspect ou un ressort psychologique de l'activité de son dieu. C'est justement ce que signifie, dans une autre langue italique, en osque, une racine *her-* dont son nom peut être un dérivé, de même sens que la racine latine *uel-*. Chez les Osques, la grecque Aphrodite a été transposée dans une *Her-entas* qui est, pour la forme, l'équivalent du latin *uol-untas*, mais, pour le sens, évoque plutôt *uol-up-tas*. Le désir, toutes les formes du désir, voilà bien le ressort de ce que patronnent Quirinus — à en juger par les tâches de son flamme — et tout le groupe de divinités dont il fait partie<sup>2</sup> : abondance, richesse, plaisir, fécondité. Ainsi, à travers les deux entités qui lui sont jointes, Quirinus serait caractérisé par ce que l'Inde associe en effet sur le troisième niveau : socialement les *vīśaḥ* « les clans, la masse humaine organisée », moralement le *kāma*, « le désir ».

Ces longs prolégomènes orientent le problème des deux parèdres de Neptune, — car, bien que les *comprecationes* citées dans les Nuits Attiques n'en retiennent qu'une, elles sont bien deux, présentées souvent comme formant un couple : Salacia et Venilia.

Sur l'interprétation de *Salacia* considérée isolément, l'accord est fait : elle incarne la « force bondissante » de l'eau ou, comme disait Alfred von Domaszewski<sup>3</sup>, « die Springkraft der Quelle », « das springende, schiessende Gewässer des Apennin. » Son nom dérive de la même racine que le verbe *salire* « sauter » et

1. *RRA*, p. 165-166, 256-260.

2. « Les dieux de Titus Tatius » dans la légende du synécisme, *RRA*, p. 81, 174-175, 266-271, 364, 368 (sens que je donne à l'expression : p. 174, n. 2, et 266).

3. *Abhandlungen zur römischen Religion*, 1909 (p. 106-110 de « Die eigenschaftsgötter der altrömischen Religion », p. 104-110).

s'article à l'adjectif *salāx* comme *audācia*, *pertinācia* à *audāx*, *pertināx*. Mais *Salacia* n'est pas seule, il existe une *Venilia*, avec laquelle les anciens ont pensé, et la plupart des modernes pensent qu'elle forme un couple antithétique. Malheureusement les explications des anciens, viciées par l'assimilation totale qu'ils font de Neptune à Poseidon, reposent sur le postulat que l'essentiel du domaine de Neptune est la mer; le rapport de *Salacia* à *salax* a été en conséquence rejeté au profit d'une autre étymologie, par le mot technique *salum*, c'est-à-dire non pas certes la haute mer, mais la mer à quelque distance des côtes. Ainsi Varron (de qui vient, directement ou indirectement, presque toute notre information) a écrit dans son traité *De la langue latine*, 5, 72: *Salacia Neptuni a salo, Venilia a ueniendo et uento*, « *Salacia* de Neptune (est ainsi nommée) d'après *salum* 'le large', *Venilia* d'après 'venir' et d'après le 'vent' », — le bon vent et la venue, ajoute-t-il, dont parle Plaute: *quod ille dixit, qui secundo uento uectus est tranquillo mari uentum gaudeo*. Le même Varron précise, à travers Saint Augustin, *Cité de Dieu*, 7, 22: *Venilia, inquit, unda est quae ad litus uenit, Salacia quae in salum redit*, « *Venilia*, dit [Varron], est l'eau qui vient vers le rivage, *Salacia* l'eau qui retourne au large ».

*Venire*, *uenia*, *Venus* même, ont ainsi servi aux anciens à expliquer *Venilia*<sup>1</sup>; par conséquent, comme toujours lorsqu'un nom obscur se prête à plusieurs étymologies, il est de peu de secours pour l'interprétation de la divinité qui le porte. Ce qui ressort du moins de toutes les gloses, c'est que *Venilia*, soit en elle-même soit par opposition à *Salacia*, est sentie comme rassurante. Pour préciser l'articulation des deux entités, il suffit sans doute de transposer les formules varroniennes du plus récent au plus ancien domaine de Neptune, de la mer aux sources, aux rivières, aux lacs, et de remplacer la direction des mouvements changeants des eaux marines par le régime variable du cours continu des eaux terrestres. Le prodige du lac Albain, rapporté à la date des *Neptunalia*, suggère une formule simple.

Grâce au « bon » prolongement que la théorie romaine de la *procuratio prodigiorum* a permis d'ajouter aux scènes du lac en éruption et de la rivière fatale, la légende romaine est en effet construite comme un diptyque où tout, dans les deux parties, s'oppose. Les agents sont, dans la première, les dieux seuls, les inquiétants *θεοὶ καὶ δαίμονες*, possesseurs du lac, et, dans la

1. Sur *Venilia*, v. la note, peu convaincante, de Aldo Luigi Prosdocimi, p. 780-784 de « Etimologie di teonimi, *Venilia*, *Summanus*, *Vacuna* », *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, II, 1969, p. 777-801 (pour *Summanus*, v. ci-dessous, p. 147-150; pour *Vacuna* voir ma contribution à la *Festschrift Geo Widengren*, 1972, p. 307-311).

seconde, les ingénieurs romains; le phénomène initial est brutal, la rivière née du lac se précipitant aveuglément dans la mer, tandis que la correction finale est calculée, progressive; l'eau escalade d'abord l'enceinte montagneuse et s'élance, dévastatrice, poussée par le renfort que continuent de lui envoyer les sources intérieures, tandis qu'elle se laisse à la fin conduire, vient où l'homme l'appelle, féconde les champs qu'elle avait ravagés. Bref, sous une forme dramatique, extrême, en termes de conflits comme font souvent les mythes, et avec les notes « mauvais » et « bon », le récit met en valeur les deux aspects concevables de tout cours d'eau passant au milieu des cultures et des habitations des hommes. Ne serait-ce pas cette même philosophie naturelle qui justifie les deux entités chargées de mettre en valeur les moyens de Neptune? Quand l'eau des sources et des rivières est bondissante, parfois pour le mal, normalement pour le bien, elle appartient à Salacia, à la fois dans le sens où Horace parlera des *Nymphae salaces*, charmantes danseuses, et dans le sens où le *Chant des Arvales* adjure — probablement — Mars de « bondir sur le seuil » (*limen sali!*)<sup>1</sup>; dans le sens aussi où les rituels guerriers requièrent des prêtres du même Mars, les *Salii*, qu'ils bondissent sous les armes<sup>2</sup>. Quand au contraire l'eau ne fait que suivre tranquillement son lit naturel ou s'engage docilement dans les canaux que lui a préparés la main de l'homme, c'est de Venilia qu'elle relève, que *uenire* soit ou non à l'origine de son nom.

N'est-ce pas justement à ces deux aspects de l'eau courante, non plus en conflit comme dans la légende du lac Albain, mais également « bons », affectés à deux formes également utiles de l'irrigation, que Virgile fait allusion, au premier livre des *Géorgiques*, quand, après avoir invité les cultivateurs à demander au Ciel *humida solstitia* et *hiemes serenas* (vers 100-103), il précise (vers 104-110)<sup>3</sup>:

Dois-je parler de celui qui, aussitôt finies les semailles, met la main à l'ouvrage, rabattant les remblais de mottes maigres, puis amène aux sillons la rivière et les dociles ruisseaux? Et, quand les herbes se meurent sur un sol calciné par la brûlure

1. *RRA*, p. 230.

2. *RRA*, p. 564.

3. *Quid dicam, iacto qui semine cominus arua  
insequitur, cumulosque ruit male pinguis arenae,  
deinde satis fluuium inducit riuosque sequentes,  
et, cum exustus ager morientibus aestuat herbis,  
ecce supercilio cliuosi tramitis undam  
elicit: illa cadens raucum per leuia murmur  
saxa ciet scatebrisque arentia temperat arua.*

du soleil, voyez comme il fait descendre l'onde du faite escarpé d'une pente, — et l'eau, tombant le long des rochers polis avec un bruit sonore, rafraîchit de ses cascades les champs desséchés...

*fluvium inducit riuosque sequentes*, telle serait la manière de Venilia; *illa cadens per leuia saxa*, un des styles de Salacia.

## 6. *Neptunalia et Volcanalia*.

Les quelques lumières que nous avons gagnées sur les Neptunalia et, par leur légende, sur Neptune, permettent-elles, après l'articulation du dieu et de ses deux parèdres, d'entrevoir et de comprendre d'autres ensembles dans la théologie romaine ?

Bien que situés au début des jours caniculaires, le 23 juillet, les Neptunalia ne semblent pas avoir de rapport avec les incendies, qui pendant les grandes chaleurs, menacent la ville et la campagne : le feu solaire et l'eau terrestre y font bon ménage. Il faut attendre les Volcanalia, juste un mois plus tard, le 23 août, un peu après la fin des jours caniculaires<sup>1</sup>, pour trouver les deux éléments en conflit ouvert. Volcanus patronne en effet le feu sous son aspect non plus animateur, mais destructeur et, comme tel, ne peut être que l'ennemi des eaux, ainsi que le symbolise un rite cruel de sa fête : le lancement dans le brasier public, au Volcanal, de petits poissons vivants. Aux mêmes Volcanalia, enseigne un passage des Actes des Arvales, des sacrifices sont faits en plusieurs lieux, à plusieurs divinités; à Quirinus sur le Quirinal, à Ops Opifera (peut-être sur le forum), aux Nymphes (et peut-être à Juturne) sur le Champ de Mars, à Volcanus sur le Comitium (c'est-à-dire sans doute au Volcanal, à l'*area Volcani*). Les interprètes sont maintenant d'accord pour reconnaître dans ce réseau d'opérations une mesure préventive contre les incendies, et spécialement contre ceux qui menacent en cette saison les moissons engrangées : Volcanus gouverne le feu; Ops protège le grain récolté; Quirinus est le chef de file du groupe divin auquel appartient Ops, et les rites de sa fête, les offices connus de son flamme, montrent qu'il s'intéresse à divers moments de la carrière du grain; les Nymphes enfin, comme Juturne, fournissent l'eau : la cause et la matière des incendies redoutés se trouvent ainsi exprimées, en même temps que le moyen de les éteindre.

Il y a donc symétrie et antithèse entre les Neptunalia et les

1. *RRA*, p. 315-317; « Les *pisciculi uiui* des Volcanalia », *Revue des études latines*, 36, 1958, p. 121-130.

Volcanalia, entre le 23 juillet et le 23 août, entre les dangers que veut prévenir chacune de ces fêtes : d'une part, conservation et exploitation des eaux sous les premiers grands feux solaires, eaux et feu étant également nécessaires; lutte, avec les eaux, contre le mauvais feu qui menace toutes choses et d'abord le riche contenu des greniers.

### 7. Les Neptunalia et les fêtes de juillet.

On aimerait pouvoir utiliser les Neptunalia ainsi interprétés pour éclaircir certaines des fêtes de juillet, le premier des six mois victimes de l'exil d'Ovide. Comme on sait, tout y est mystère.

Georg Wissowa a découvert, au dernier siècle, un des modes de construction du ferial romain. Dans le calendrier, où toutes les fêtes occupent des jours impairs<sup>1</sup>, quand deux fêtes se succèdent avec un intervalle de trois jours<sup>2</sup> (par exemple le 15 et le 19, du mois), elles sont souvent en étroit rapport de sens et d'intention. Il faut ajouter que, quand une troisième fête occupe le jour impair disponible au milieu de cet intervalle (par exemple le 17 entre le 15 et le 19), elle aussi relève en général de la même province idéologique. La fête de Vulcain, le 23 août, donne justement un bon exemple de cette double connexion : entre autres divinités elle mobilise Ops, associée de Consus, pour protéger du feu les moissons engrangées; or le 21 et le 25 juillet sont respectivement occupés par les Consualia, fête de Consus, dieu de la mise en réserve (*condere*) des grains, et par les Opiconsivia, fête d'Ops Consivia, déesse de l'abondance mise en réserve.

Considérons de ce point de vue l'encadrement des Neptunalia. De part et d'autre, formant l'intervalle total de trois jours, on trouve, le 21 juillet, la seconde journée des Lucaria, et, le 25, les Furrinalia, fêtes aussi énigmatiques l'une que l'autre. En outre, toujours avec le même intervalle, la première journée des Lucaria, le 19, peut former un ensemble avec les Ides du 15, qui voient se dérouler la *transvectio equitum*, commémoration de la victoire du lac Régille que les Castores annoncèrent presque instantanément aux Romains en faisant boire leurs chevaux dans la fontaine de la « nymphe » Juturne, vieille divinité de l'eau courante.

1. Avec de très rares exceptions, qui doivent être justifiées comme exceptions.

2. Ou de « cinq » jours, suivant la manière de compter romaine : 15 + (16, 17, 18) + 19.

Le nom des *Lucaria* dérive apparemment de *lūcus*, mais dans quel sens : « bois sacré » ou, suivant l'étymologie et le plus vieil usage, « clairière (cf. *lūx*) pratiquée dans un bois » ? Et pourquoi la répétition (ou la division) des rites, le 19 et le 21 ? On a supposé que les deux parties de la fête avaient lieu dans deux *luci* différents, mais la seule glose qui donne une précision (Paul, 106 L<sup>1</sup> = 245 L<sup>2</sup>) ne parle que d'un emplacement unique, « un bois sacré très vaste, *permagnus*, entre la Via Salaria et le Tibre. » Tout ce qu'on peut dire présentement est que, comprise comme il est ici proposé, c'est-à-dire comme un culte destiné à protéger contre la sécheresse toute forme de vie et d'abord la vie végétale, la fête des Neptunalia peut sans artifice s'articuler, près du Tibre, à des rites célébrés dans un *lucus*, quelle que soit l'orientation, sacrée ou laïque, religieuse ou économique, qu'on donne à ce mot<sup>1</sup>.

Quant aux Furrinalia, ils concernent une divinité, Furrina, dont l'antiquité est garantie par l'existence d'un *flamen Furrinalis*, et que l'hellénisation de la religion a ramenée au rang de « nymphe » — comme Salacia, comme Venilia dans d'autres contextes — et même, tardivement, au pluriel, de *nymphae Furrinae* (*Forinae* ; datif pluriel *νυμφες Φορρίνες*). Cela suffit à établir une affinité entre cette déesse et Neptune. Mais, pour préciser, il faudrait trouver une prise dans un rite des Furrinalia, et nous n'en connaissons aucun. Deux lieux de culte sont mentionnés par hasard dans la littérature, un *lucus Furrinae* sur le Janicule, près du pont Sublicius (Cicéron, *Sur la nature des dieux*, 3, 46), et un sanctuaire, *fanum*, dans la région d'Arpinum, jouxtant un petit pont, *ponticulus* (Cicéron, *Lettres à son frère Quintus*, 3, 1, 4). Ce voisinage immédiat d'un pont dans les deux cas — les ponts étant par ailleurs, confiés à la protection de Neptune — est-il dû au hasard ?

En résumé, malgré l'ignorance où nous sommes du contenu de la plupart des fêtes de juillet, celle de Neptune, le 23, au lever de la Canicule, semble être le sommet d'une période comprise entre le 15 et le 25, où les autres jours impairs, sauf le 17 qui est resté sans affectation, hébergent comme principal ou comme accessoire, de l'abreuvoir de la nymphe Juturne aux ponts de la nymphe Furrina en passant par le grand bois du bord du Tibre, des légendes ou des cultes relevant en tout ou partie du même ensemble : la tranquille, mais parfois tumultueuse épopée de l'eau qui court et qui donne la vie.

1. J'examinerai les *Lucaria* pour eux-mêmes dans un prochain travail.





## CONCLUSION

L'étude qui s'achève a apporté quelques gains à la fois à la connaissance de la théologie et de la mythologie archaïques de Rome et à l'exploration des débuts de l'historiographie romaine.

Quant à la religion, la légende de l'éruption, puis de la domestication du lac Albain ne coïncide pas seulement dans le temps avec les Neptunalia. Sous la forme fabuleuse et dramatique d'un mal tourné au bien, elle met en scène ce qui est probablement l'intention centrale de la fête, la régulation du cours des eaux pour le service de l'homme. Elle a dû d'abord être un mythe des Neptunalia.

Mais elle ne s'est pas constituée sur le sol latin : elle s'y est seulement fixée en s'attachant, comme il est fréquent, à un lieu particulier. Elle vient de loin. Les ressemblances de plan et de détail qu'elle présente avec la légende irlandaise de l'éruption du puits de Nechtan et avec la légende avestique d'Apām Napāt cachant le Xvarənah dans le lac mythique, l'analogie d'intention des Neptunalia et du seul rituel connu de l'indien Apām Napāt, engagent à l'interpréter comme la forme prise, dans le Latium, par un mythe déjà indo-européen. Et cette probabilité en renforce une autre : en dépit de difficultés particulières à chaque terme, c'est sans doute le radical indo-européen \*nepōt- ~ \*nept- « descendant, fils de sœur » qui figure dans les trois noms mythiques, indo-iranien \*Apām Napāt, irlandais Nechtan, latin Neptūnus.

Sans être de la mythologie naturaliste, l'ensemble de représentations ainsi reconnu concerne l'eau, élément important de la nature et objet d'utilisations multiples (notamment boisson, agriculture) et de spéculations (telles que le feu dans l'eau, l'eau explosive). Sous sa forme romaine, et peut-être irlandaise,

il est en outre lié à un moment du temps solaire annuel, aux grandes chaleurs.

Quant à la fabrication de l'histoire romaine, la légende du lac Albain est un nouvel exemple de l'insertion dans le temps national d'un récit traditionnel d'essence mythique. L'histoire des rois préétrusques, le récit même de la naissance de Rome ont déjà révélé ce procédé, mais la nouvelle application comporte des originalités remarquables. D'abord la date, relativement basse, de l'« événement » ainsi créé par l'historicisation d'une matière mythique. Puis le fait que cette matière ne soit pas ou n'ait par été originellement, de pure idéologie, mais comme il vient d'être dit, liée à un moment du calendrier; en d'autres termes, qu'elle ne dérive pas d'un mythe théorique à longue portée, mettant par exemple en œuvre les « fonctions » dont l'articulation assure la vie individuelle et sociale, mais un mythe pratique, à application limitée, saisonnière.

L'insertion d'un mythe à ce point précis de l'histoire, à la fin de la guerre de Véies, ne pouvait se faire sans maladresses : il y en a. Comment la « science étrusque » aurait-elle su d'avance que le destin de la ville dépendait d'un phénomène lacustre dont nous savons, nous, qu'il n'a jamais pu se produire ? Comment, du côté romain, le prodige du lac pouvait-il annoncer, promettre un avenir, dicter une conduite, toutes choses que ne comportait pas la théorie nationale des prodiges ? D'autres intentions encore, notamment sans doute la volonté d'associer à l'affaire le plus fameux des oracles de la Grèce, ont ajouté aux contradictions : l'éruption du lac, normalement justiciable de la procédure nationale de *procuratio* (recours aux *duumviri sacris faciundis* et consultation des livres), lui est exceptionnellement enlevée, après un inusuel aveu d'impuissance « des prêtres », et donne lieu à deux consultations étrangères concurrentes, par bonheur convergentes, celle du devin capturé devant Véies et celle du dieu interrogé à Delphes : c'est vraiment beaucoup. Il est d'ailleurs remarquable que l'historicisation ne se soit pas accompagnée d'un assaisonnement dont les annalistes n'ont jamais été économes : nous n'y lisons pas de noms propres d'hommes ni de familles; nous ne savons même pas comment s'appelaient les magistrats mal créés, involontairement responsables de la colère des dieux, et M. Furius Camillus, qui va dominer six lustres de vie romaine, n'assume ce rôle qu'après la domestication anonyme de l'eau débordée.

En fait, la « matière de Véies » pouvait se passer de cet épisode. La longueur du siège, dix ans d'impuissance préparaient suffisamment, en repoussoir, le rapide et total succès du *fatalis dux*,

dont la gloire se fût même mieux accommodée d'un récit où sa victoire n'eût résulté que, militairement, de ses *consilia* et non, mystiquement, d'une irrigation réussie par d'autres au pied des monts Albains. Du point de vue de l'ensemble où nous le lisons, l'épisode apparaît donc aussi comme un corps étranger autonome peut-être introduit dans l'épopée parce que, précisément jusqu'à ce que Camille fût dictateur, celle-ci contenait plus d'années que de péripéties et avait besoin d'être étoffée pour tenir son rang de petite Iliade dans une ébauche de littérature.

Bien entendu, une fois ce corps étranger délimité, le lecteur reste libre de déterminer par raisonnement ou de deviner par intuition, dans l'affrontement final de Rome et de Véies, autant de « faits » qu'il pourra ou voudra : l'étude qui précède n'a pas d'incidence contraignante sur l'appréciation historique des détails du fameux siège. Personnellement, c'est pour d'autres raisons, dont quelques-unes apparaîtront dans la seconde partie de ce livre, que je reste plus sceptique qu'il n'est de bon ton parmi les historiens de Rome.

La critique interne de ce seul épisode ne permet pas davantage de reconnaître à quelle époque le récit de l'éruption du lac Albain est passé de la mythologie ou du folklore à l'histoire, ni, plus généralement, à quelle époque a été constituée la vulgate des derniers jours de Véies. Très tôt, dès le milieu du quatrième siècle, pourra-t-on penser après avoir observé la geste de Camille.



*Deuxième partie*

LA SAISON DE L'AUORE

à *Wayland D. Hand,*  
à *Philip Levine,*  
à *Jaan Puhvel.*

## CHAPITRE PREMIER

### *Camille et l'Aurore*

La figure de Camille domine le dernier siècle de « l'histoire romaine avant l'histoire ». Il est le second fondateur, en attendant qu'un troisième fasse virer doucement la *libertas* au principat. Fondateur, ou plutôt restaurateur, mais d'abord sauveur, et plus intégralement sauveur que n'avait été Publicola lors du passage violent du *regnum* à la *libertas* : en ce temps-là, Rome n'avait été ni conquise ni détruite; son noble adversaire, l'Étrusque Porsenna, à l'opposé du Gaulois Brennus, avait renoncé à pousser son avantage; il avait même, en levant le siège, généreusement ravitaillé les Romains épuisés<sup>1</sup>.

Il n'y a pas un épisode de la biographie de Camille, dans les quelques versions parvenues jusqu'à nous, qui ne soit un *exemplum*, et pour les Romains les plus divers : *exempla* dans l'art militaire, avec ses calculs, ses hardiesses, ses ruses et ses pruden- ces, depuis la difficile prise de Véies que le destin réservait au *fatalis dux*, jusqu'à la déroute de la deuxième bande gauloise qui voulait renouveler l'exploit de Brennus. Mais aussi *exempla* dans la morale guerrière, car ce général éminent n'est pas assoiffé de sang : honnêteté envers les ennemis falisques, générosité envers les Tusculans dévoyés, les deux conduites modérées se révèlent plus efficaces qu'une victoire. *Exempla* de morale personnelle : disposant si souvent du pouvoir absolu, il n'a d'autre ambition que de servir Rome, même ingrate; on lui reproche, lors de son triomphe, un petit accès de vanité — encore faut-il y regarder de plus près —, mais ensuite, calomnié, injustement banni, il se garde d'attirer par ses prières la colère des dieux sur la ville et leur demande seulement de faire en sorte que les Romains regrettent son absence; puis, quand se

1. Ci-dessous, p. 265-266, 290.

produit une catastrophe qui passe son attente, il reprend du service sans arrogance, s'assurant au contraire, dans des conditions acrobatiques, l'investiture des débris de l'État subsistant sur le Capitole; contre Manlius, peut-être cède-t-il à une antipathie personnelle, mais s'il le poursuit jusqu'à la Roche Tarpéienne, c'est avant tout pour sauver une fois encore la *libertas*. *Exempla* enfin de sagesse politique : il met en train la « nouvelle société » où la plèbe ne sera plus seulement défendue par ses magistrats révolutionnaires, les tribuns, ni réduite aux magistratures subalternes, mais participera à tous les niveaux du commandement : c'est Camille qui lui ouvre le consulat et sa vie publique s'achève symboliquement par le vœu d'un temple à la déesse Concorde.

### 1. Camille et l'histoire.

Jusqu'à quel point cet assemblage harmonieux, cette constante démonstration, en actes parfaits, des vertus nécessaires à la grandeur romaine appartiennent-ils à l'histoire ? Comme toujours on en a débattu, mais, devant une telle réussite, les historiens les plus enclins à reconnaître des faits sous les beaux récits traditionnels, se sont montrés soupçonneux. L'un des plus grands et des plus libres, Theodor Mommsen, a pu écrire que la geste de Camille était devenue « la plus mensongère de toutes les légendes romaines, die verlogenste aller römischen Legenden »<sup>1</sup>, et tout récemment un critique aussi pondéré que M. Robert Flacelière, le dernier éditeur des *Vies Parallèles*, a commencé son introduction à celle de Camille par cet avertissement<sup>2</sup> :

Le personnage de M. Furius Camillus a-t-il beaucoup plus de consistance historique que celui de Publicola ? Il est permis d'en douter. Son époque pourtant est postérieure de plus d'un siècle, puisqu'il aurait vécu de 445 à 365 avant J.-C. d'après les données traditionnelles. Mais la plupart des récits qui le concernent ont un caractère légendaire si marqué que l'on peut se demander s'il a réellement existé. Il est cependant possible qu'un Romain de ce nom se soit emparé de Véies vers 396, mais, qu'il ait ensuite battu les Gaulois qui avaient pris et incendié Rome, cela n'est guère croyable.

Où commence, où finit ce qui est croyable ? On ne citera jamais

1. F. Münzer a fait de cette phrase de son grand prédécesseur la conclusion de son article sur le 44<sup>e</sup> Furius : *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, VII, 1912, col. 348.

2. Plutarque, *Vies*, vol. II, 1961, p. 141.



assez les premières phrases du sixième livre de Tite-Live. Après avoir raconté la prise de Véies, la destruction de Rome, après avoir recomposé le pathétique discours par lequel Camille empêche les Romains d'émigrer à Véies, l'historien s'arrête pour déclarer que tout ce qu'il a écrit jusqu'à ce point est incertain. Et il donne ses raisons<sup>1</sup> :

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

En fait, l'incertitude de l'histoire romaine n'est pas bornée par le récit de la résurrection de Rome, lui-même manifestement chargé d'autant de traits édifiants que celui de sa ruine. L'année 390<sup>2</sup> ne transforme pas soudain la qualité de la matière et le Camille d'après cette date ne devient pas, du jour au lendemain, une figure plus consistante ni ses actions des faits mieux assurés.

## 2. Le vœu à Mater Matuta.

Échappant ainsi aux prises ordinaires de l'histoire, sur quoi repose ce beau roman ? S'il n'y avait que le personnage, le tableau de ses vertus et de ses mérites pourrait passer pour une construction *ex nihilo*, à intention éducative, une image édifiante du « Romain tel qu'il devrait être ». Mais il y a les événements — les événements incertains — qui le portent ou qu'il crée ; il y a, dans la manière dont il les subit, les traverse ou les domine, quantité de précisions, parfois étranges, sans valeur morale. D'où vient cette riche matière qui forme une galerie aussi cohérente que celle des vertus et lui sert de fond<sup>3</sup> ?

1. *RRA*, p. 20.

2. Ou l'année qu'on préférera, dans le voisinage de celle-là.

3. La bibliographie de Camille est immense. On en trouvera l'essentiel, depuis Th. Mommsen et F. Münzer jusqu'à J. Hubaux, dans la première note de A. Momigliano, « Camillus and Concord », *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 1960, p. 89-108 (repris de *The Classical Quarterly*, 36, 1942, p. 111-120). Ajouter K. Günther, *Plutarchs Vita Camilli in ihren Beziehungen zu Livius und Aurelius Victor*, Progr. Bernburg 1899 ; A. Klotz, « Quellen der plutarchischen Lebensbeschreibung des Camillus », *Rheinisches Museum*

Pendant de longues années, j'ai vainement cherché si l'on pouvait utiliser, pour une interprétation totale ou partielle, soit les enseignements de la nouvelle mythologie comparée, soit les récents progrès de l'étude directe de la religion romaine. L'exemple des Vies de Romulus, de Numa, de Publicola, riches en mythes transformés, encourageait à explorer la première voie, à tâcher de découvrir, pour Camille, une prise du même type : vingt ans d'essais n'ont pas abouti. La seconde voie, l'examen des conduites religieuses de Camille, ne semblait pas plus prometteuse : son respect maintes fois affirmé envers les dieux capitolins ne saurait le caractériser, sauf peut-être par opposition à Manlius qui, lui, n'est pas loin de les considérer comme ses débiteurs. Les deux grandes divinités que Camille

*für Philologie*, 99, 1941, p. 282; J. Bayet, édition (collection Guillaume Budé) du cinquième livre de Tite-Live, appendice IV (« M. Furius Camillus »), p. 140-155; et deux articles dans la *Revue des études latines*, 48, 1970 : J. Hellegouarc'h, « Le principat de Camille », p. 112-132; Christian Peyre, « Tite-Live et la "férocité" gauloise », p. 277-296. Malgré tous ces travaux, les problèmes de Camille restent aussi indéterminés, insaisissables qu'au temps de Mommsen. Même les points où il y a aujourd'hui un large accord n'échappent pas à l'arbitraire. On n'a pas le droit, notamment, malgré l'opinion courante, de décider que la version de Polybe, où la prise et l'évacuation de Rome ne sont rappelées qu'en quelques mots, sans mention de Camille ni d'aucun chef romain, dans le long mais schématique catalogue des expéditions gauloises vers le sud, ou la version de la « mystérieuse source de Diodore de Sicile » représentent de « premiers » états de la tradition, le reste s'étant formé par alluvions successives : quant à Polybe, il est plus probable que, considérant l'événement du point de vue des Celtes et le replaçant dans l'ensemble de leurs mouvements, il n'a pas éprouvé le besoin de donner quelque détail que ce soit (car il n'en donne pas d'autres) sur « la partie romaine » de l'affaire; et quant à Diodore, on a plutôt l'impression qu'il résume mal, sans soin, en en mélangeant ou déplaçant les éléments, une biographie de Camille assez semblable à celle que nous connaissons (ci-dessous, p. 108, n. 1). N'a-t-on pas depuis longtemps remarqué que, dans son récit du chapitre 14, 116 (où Camille n'est pas mentionné, alors qu'il remplit le chapitre suivant), l'escalade du Capitole par le jeune Pontus Cominius, privée de référence à Camille, reste, si l'on peut dire, en l'air, ou que, comme dit spirituellement Momigliano, p. 91, « Pontius Cominius climbs the beleaguered Capitol not to obtain the approval of the Senate for Camillus' dictatorship but simply to give an indirect occasion for the miracle of the gease and the feat of Manlius (ch. 116) » — ce qui n'est guère satisfaisant ? Que, d'autre part, les écrivains des temps des Scipions, des Gracques, de Sylla, d'Auguste, aient orienté certains épisodes de la geste, certains traits du caractère du héros, de manière à faire penser ou à montrer qu'eux-mêmes pensaient à leurs grands contemporains et à la politique du moment, c'est probable, mais on a poussé parfois jusqu'à l'enfantillage la quête des traces de ces intentions, auxquelles on a attribué une fécondité extraordinaire : l'*humanitas* de Camille, par exemple, exprimée pourtant dans les épisodes originaux de Faléries et de Tusculum, serait prise en bloc à Scipion l'Africain ! Au risque d'être censuré pour ignorance, je ne discuterai aucune de ces hypothèses. Beaucoup faibliront d'elles-mêmes, si les données ici réunies retiennent l'attention.

sollicite et qui l'aident à prendre Véies sont étrangères : l'Apollon de Delphes et la Junon de la ville, c'est-à-dire sans doute une *interpretatio romana* de quelque Uni étrusque; quant à Apollon du moins, le général ne fait que continuer la politique du Sénat qui avait déjà, selon la légende, associé le dieu delphique à l'entreprise véienne lors du prodige du lac Albain. Restait bien, parmi les bénéficiaires des vœux de Camille, une divinité proprement romaine, Mater Matuta, à qui il promet, en quittant Rome pour le camp devant Véies, de faire la dédicace de son temple s'il revient avec une victoire. Mais Mater Matuta est une déesse mineure, pour laquelle Camille peut bien être censé avoir eu, privément, une dévotion particulière ou occasionnelle : plus d'un général romain, en pleine histoire, s'est donné l'originalité d'adresser ainsi son vœu à un protecteur modeste, inattendu.

C'est pourtant Mater Matuta qui, au début de 1971, a fourni la clef qui, de proche en proche, a rapidement ouvert un grand nombre de portes dans la carrière de Camille. Le détail du progrès de l'enquête importe peu. En voici les étapes et les résultats.

On se rappelle les faits.

La dixième année de la guerre, dit Plutarque (*Camille*, 5, 1), le Sénat déchargea les autres magistrats et créa dictateur Camille, qui s'adjoignit Cornelius Scipion comme maître de la cavalerie. Son premier soin fut de prononcer des vœux. Il promit, si la guerre trouvait une fin heureuse, de célébrer les Grands Jeux et de dédier le temple de la déesse que les Romains appellent Mater Matuta<sup>1</sup>.

Et c'est l'une des occasions qu'a rencontrées Plutarque, dans son œuvre abondante de polygraphe, de copier la fiche qu'il avait composée sur cette déesse et qui, avec quelques vers d'Ovide, reste sur elle notre source principale<sup>2</sup>.

Tite-Live dit de même, après une plus solennelle ouverture (5, 19, 1-6) :

Les jeux et les Fêtes Latines avaient été renouvelés, l'eau du lac Albain dérivée à travers la campagne, et les destins guettaient Véies. En conséquence, le général qu'ils avaient choisi pour la ruine de cette grande ville et le salut de la patrie, M. Furius Camillus, fut nommé dictateur et désigna à son

1. πρῶτον μὲν εὐχὰς ἐποιήσατο τοῖς θεοῖς ἐπὶ τῷ πολέμῳ τέλος εὐτυχὲς λαβόντι τὰς μεγάλας θέας ἄξειν καὶ νεῶν θεᾶς ἣν Μητέρα Ματούταν Ῥωμαῖοι καλοῦσι, καθιερώσειν.

2. Ci-dessous, p. 306-307.

tour P. Cornelius Scipio comme maître de la cavalerie. Le changement de général en chef changea d'un coup toute la situation : les espérances, le moral des hommes, la fortune même de la ville prirent un nouveau cours.

Avant tout il punit selon l'usage militaire les soldats qui, lors de la dernière panique, s'étaient enfuis du camp devant Véies ; il obtint ainsi le résultat que ce ne fut pas l'ennemi que le soldat redouta le plus.

Puis, après avoir fixé le jour des enrôlements, il court entre-temps à Véies, pour affermir le courage des troupes. Revenu à Rome, il procède à la levée d'une nouvelle armée : nul n'essaie de se dérober au service. Mieux : les jeunes étrangers, Latins et Herniques, se présentent pour participer à la guerre. Le dictateur les remercie en plein Sénat et, tous les préparatifs militaires étant ainsi achevés, fait vœu, par *senatus-consulto*<sup>1</sup>, de célébrer les Grands Jeux après la prise de Véies et de dédier le temple de Mater Matuta qu'avait jadis dédié le roi Servius Tullius et qui avait été restauré<sup>2</sup>. Il sort de Rome avec son armée...

Après la victoire, le vœu fut naturellement exécuté. Tite-Live

1. La formule *ex senatus consulto*, usuelle, ne fait pas problème quand il est question d'un magistrat ordinaire : le Sénat décide et le magistrat assure l'exécution de cette décision (la formule n'est pas seulement romaine : on a, à Préneste, de *zenatuo sententiad*, le magistrat étant un *preto*(*r*), Vetter, n° 320 ; en osque, avec ou sans la préposition, (*dat*) *senatels tanginud*, *σενατης τανγινουδ*, le magistrat étant par exemple, un *κραιστωρ*, qui « commande », *faamat*, l'exécution : M. Lejeune, « Il santuario Lucano di Macchia di Rossano di Vaglio », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII*, 16/2, 1971, p. 68-69). Mais que signifie-t-elle ici, s'agissant d'un dictateur ? Sans doute que Camille, qui a toutes les initiatives dans ce chapitre, tient à associer le Sénat à son vœu, soit pour en augmenter la solennité, soit parce que les *ludi magni* impliquent une grosse dépense dont l'État devra assumer la charge et donc prendre la responsabilité (cf. Tite-Live, 36, 36, 2). Bien que tout-puissant, *αὐτοκράτωρ*, un dictateur peut souhaiter, et au besoin obtenir par pression, de telles décisions sénatoriales (cf. *peruicit ut...* du dictateur Fabius après Trasimène, 22, 9, 9). Le seul texte de Tite-Live exactement parallèle à celui-ci, c'est-à-dire concernant un dictateur (30, 39, 8), comporte un engagement de dépense de même sorte : *Cerialia ludos dictator et magister equitum ex senatus consulto fecerunt*. Je remercie vivement M. André Magdelain de m'avoir donné sur ces mots une savante consultation. Après avoir utilisé Packard, *Concordance to Livy*, IV, p. 588-589, il conclut : « Après tout, ne s'agit-il pas pour Tite-Live d'un certain goût à souligner qu'un vœu est régulier grâce à l'autorisation du Sénat ? »

2. *Ludos magnos ex senatus consulto uouit Veii captis se facturum aedemque Matutae Matris reffectam dedicaturum iam ante ab rege Seruio Tullio dedicatam*. Je ne pense pas qu'on puisse comprendre : « il promet... de restaurer et de consacrer le temple de Mater Matuta... » (Baillet) : l'exécution du vœu, qui a lieu immédiatement après le retour à Rome et le triomphe (23, 7), exclut que Camille ait eu le temps de faire des travaux. Si cependant on adopte cette traduction, elle ne change rien à l'argumentation qui suit.

note le fait en trois mots (5, 23, 7). Plutarque n'en parle pas, sans doute parce que la chose va de soi.

Mater Matuta n'a rien de mystérieux<sup>1</sup>. Malgré l'étrange répugnance de plusieurs auteurs contemporains, elle était ce que suggère le second élément de son nom — d'où dérive l'adjectif *matutinus* — et ce que le poète Lucrèce, par exemple, exprime en clair : la déesse de l'aurore. Elle ne recevait pas de culte quotidien, ou du moins rien n'en a été transmis. En revanche, une fois l'an, le cours des saisons lui donnait de l'importance. Sa fête était fixée en effet au 11 juin, c'est-à-dire, quand le calendrier était bien corrigé, peu avant le solstice d'été<sup>2</sup>, au moment où la durée du jour qui n'a cessé depuis six mois de croître au détriment de celle de la nuit, semble se stabiliser et bientôt commencera le mouvement inverse, le recul qui, six mois plus tard, aboutira aux « jours étroits », à la crise du solstice d'hiver administrée par une autre déesse, Angerona. Il est donc probable que l'intention de la fête ainsi placée, du moins son intention naturaliste, était d'encourager l'aurore, les aurores quotidiennes contre l'offensive, l'accroissement imminent du temps nocturne, ou de les renforcer contre leur propre lassitude. Les deux rites que nous en connaissons vont dans ce sens : une femme esclave, introduite dans le temple de la déesse, en était violemment expulsée par les dames romaines ; puis celles-ci prenaient dans leurs bras et recommandaient à la déesse non leurs propres enfants, mais ceux de leurs sœurs. Si, comme il est normal pour des actes de magie sympathique, ces deux mimiques prétendaient reproduire des actions de l'Aurore elle-même, elles ne pouvaient que figurer d'une part l'expulsion de l'envahissante, de la vilaine obscurité par les aurores à venir, d'autre part l'accueil que les aurores font chaque jour, les soins qu'elles donnent au jeune soleil que la bonne nuit, et non pas elles-mêmes, les éphémères aurores, a porté dans son sein et vient d'enfanter.

Telle est la déesse à laquelle le *fatalis dux*, ou plutôt, par-delà son incertaine personne, les auteurs de sa geste ont choisi de confier ses chances<sup>3</sup>. Cette prédilection est-elle un détail

1. V. ci-dessous, Appendice I. Le premier exposé public de l'interprétation de Mater Matuta a été fait dans une conférence à l'Université de Liège, en avril 1956.

2. Sur l'intervalle, sans doute étroit (sauf périodes de négligence exceptionnelle), à l'intérieur duquel étaient tenues, avant la réforme de Jules César, les discordances entre le calendrier et les phénomènes naturels, notamment les solstices, correspondant à certaines fêtes (ou groupes de fêtes) annuelles, v. ci-dessous, p. 319-322.

3. R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 681, explique de façon étonnamment moderne, comme une opération diplomatique,

sans portée, ou bien a-t-elle, dans le reste de la Vie, des résolutions ou des conséquences ?

### 3. Solisque, 1.

Un premier élément de réponse a été proposé dès 1956 par Jean Hubaux<sup>1</sup>. Après avoir entendu mon exposé sur Mater Matuta, en avril, à l'Université de Liège, il avait été frappé par un détail du récit qui conclut, dans Tite-Live, l'épopée véienne, à savoir le triomphe<sup>2</sup> que célèbre le général victorieux juste avant de s'acquitter de ses vœux à la Junon de Véies et à l'Aurore latine (5, 23, 4-7) :

Au retour du dictateur, tous les ordres de l'État sortirent à sa rencontre, formant une foule comme il ne s'en était jamais réuni pour aucun général. Quant à son triomphe, il dépassa considérablement la mesure d'honneur qui marque d'ordinaire cette cérémonie. Ce qui attirait surtout les regards, c'était Camille lui-même entrant dans la ville sur un char attelé de chevaux blancs, équipage qui parut peu décent non seulement pour un citoyen d'une république, mais même pour un simple mortel. On allait jusqu'à considérer comme religieusement coupable que le dictateur eût usurpé les chevaux de Jupiter et du Soleil, — et c'est la principale raison qui fit que son triomphe eut plus d'éclat qu'il ne rencontra d'approbation. Il choisit ensuite l'emplacement du temple de Juno Regina sur l'Aventin, fit la dédicace de celui de Mater Matuta et, ces cérémonies divines et humaines une fois accomplies, abdiqua la dictature.

Ce Soleil, qu'on a un peu vite interprété en Apollon, est surprenant. S'il fallait un sacrilège<sup>3</sup>, n'était-ce pas assez du sacrilège majeur, celui qui offensait le père des dieux, le dieu qui avait été le plus grand à Rome avant comme après l'établisse-

l'attention que Rome témoigne alors à Mater Matuta : pris entre deux ennemis, l'Étrusque au nord, le Volsque au sud, les Romains auraient ainsi essayé de neutraliser le second ou même de se l'associer contre le premier : « The foundation of the temple of Mater Matuta is to be seen [...] as a matter of policy, as a step to promote friendly relations with the inhabitants of the key city of Satricum. » Mais le calendrier prouve que Mater Matuta était aussi une vieille déesse romaine, qui n'avait pas à être introduite à Rome.

1. Ci-dessus, p. 99, n. 1. D'où une note dans *Déeses latines et mythes védiques*, 1956, p. 26, n. 5, fin, et une autre dans J. Hubaux, *Rome et Véies*, 1958, p. 114, n. 1.

2. Diodore de Sicile, 14, 117, 5, fait état de variantes.

3. Sur le problème que fait cette interprétation en sacrilège d'une conduite au contraire rituellement imposée, v. ci-dessous, p. 232, 293.

ment du culte capitolin ? De fait, toutes les autres sources ne nomment que Jupiter. Ainsi Plutarque (*Camille*, 7, 1-2) :

Est-ce la grandeur de son exploit — avoir, après dix ans de siège, détruit la rivale de Rome — qui enfla son orgueil ? Ou le concert de louanges dont il fut enveloppé ? En tout cas, il conçut des sentiments incompatibles avec une magistrature républicaine. Bien plus, il célébra un triomphe insolent : il traversa Rome sur un char attelé de quatre chevaux blancs, ce qu'aucun général n'a fait, ni avant ni après lui, car les Romains considèrent un tel attelage comme sacré et réservé au roi et père des dieux.

Bref, on a l'impression que c'est Tite-Live, et lui seul, qui a tenu à évoquer ici, sans profit apparent pour l'intérêt romanesque, un quadrigé solaire qui ne peut être que celui du grec Hélios, familier aux Romains cultivés de son époque et, par cet artifice, à mettre « Sol » en évidence parmi les divinités auxquelles Camille est censé avoir voulu orgueilleusement s'assimiler lors de son triomphe véien. Il faut bien que Tite-Live ait eu une raison, d'autant plus que cette mention du dieu Soleil est la seule qu'on trouve dans toute son histoire légendaire, dans les six premiers livres *ab urbe condita*<sup>1</sup>. Quelle raison ?

#### 4. Les batailles du dictateur Camille à l'aurore.

La remarque de Jean Hubaux, ces simples réflexions auraient dû nous engager, dès 1956, à ouvrir une enquête sur un point précis : la déesse Aurore, après l'affaire de Véies, où elle avait servi Camille sous son nom et selon la procédure ordinaire du *uotum*, ne lui aurait-elle pas continué sa faveur ? Ne l'aurait-elle pas, une fois ou l'autre, aidé dans sa carrière par ce qui constitue son domaine matériel et son moyen propre d'action : le lever quotidien du soleil, le point du jour ? En fait, cette recherche nécessaire et facile a attendu trois lustres.

A en juger par le contenu de la fiche que Plutarque, consignait le vœu de Camille, a attachée comme parenthèse explicative au nom de Mater Matuta, il ne semble pas qu'il ait eu conscience que cette déesse était celle de l'Aurore : elle n'est pour lui que la forme, le nom latins de la grecque Leucothée, et c'est par la fable de cette infortunée et dévouée tante de Bacchus qu'il

1. Il n'a été question de Sol que dans l'énumération des « dieux de Titus Tatius » (Varron, *De la langue latine*, 5, 74 ; Denys d'Halicarnasse, 2, 50, 3) : v. *RRA*, p. 174 et n. 2. Sur Sol comme objet de culte à Rome, v. ci-dessous, p. 145, n. 1.

explique les rites singuliers de la fête des Matralia. Et pourtant, une lecture continue de sa Vie de Camille révèle un trait qui est passé jusqu'à présent inaperçu et qui ne peut s'expliquer que par une intention : celle de manifester un rapport fondamental entre le héros et le phénomène de l'aurore.

Après la dictature qui lui a permis de prendre Véies, Camille reçoit quatre fois encore cette magistrature exceptionnelle, qui concentre en un seul homme tous les pouvoirs, toutes les responsabilités<sup>1</sup>. Une de ces dictatures, l'avant-dernière, n'est motivée, puis occupée, que par les difficiles problèmes des rapports du patriciat et de la plèbe et ne comporte pas de guerre extérieure. Mais les trois autres — la seconde, la troisième et la cinquième du tableau complet — résultent chacune d'un état de guerre qui fait courir à Rome un grand péril, et chaque fois Camille remporte du premier coup une victoire sans appel. *Or ces trois batailles sont engagées à l'aurore, et dans des conditions qui rendent le succès certain.*

La première se situe à la fin de la catastrophe gauloise. Pendant l'exil de Camille, les Romains ont été défaits, sur l'Allia, par les hordes de Brennus et Rome a été prise, détruite, à l'exception du Capitole. De l'extérieur, avec les débris des légions échappés au désastre de l'Allia, Camille a réussi à former une armée et les sénateurs réfugiés sur le Capitole l'ont déclaré ou fait déclarer dictateur pour la seconde fois. Alors il marche vers Rome. Entre-temps, le Capitole a dû négocier, acheter le départ des Gaulois à un lourd prix d'or, dûment pesé. Tous les enfants d'Occident ont vu, figuré sur leur livre d'histoire ou de lecture, le chef barbare ajoutant son épée et son bouclier aux poids qui chargent la balance, et son cri a traversé les siècles : *Vae uictis*, ou, comme dit Plutarque, τοῖς νενικημένοις ὀδύνη. Mais voici qu'arrive l'armée de Camille (chap. 29) :

Tandis que les Romains discutaient aussi bien entre eux qu'avec les Celtes, Camille, à la tête de son armée, était déjà aux portes. Apprenant ce qui se passait, il ordonna au gros des troupes de le suivre, en gardant leur formation et sans hâte, tandis que lui-même, prenant avec lui les meilleurs, gagnait au plus vite le lieu où se trouvaient les Romains. Tous s'écartèrent et, dans l'ordre et en silence, l'accueillirent comme le magistrat souverain. Il ôta l'or de la balance et le donna à ses licteurs, puis ordonna aux Celtes de reprendre la balance et

1. Quant au pouvoir souverain du dictateur (dont les ordres sont *pro numine*, Tite-Live, 8, 34, 2), v. p. 273-274 de A. Magdelain, « Praetor maximus et Comitatus maximus », *Iura*, 20, 1969, p. 257-285; cf. ci-dessus, p. 98, n. 1.



les poids et de s'en aller, disant que l'usage romain était de sauver la patrie avec du fer, non avec de l'or. Brennus protesta avec indignation contre cette rupture de l'accord, contre ce qu'il appelait une violation du droit. Mais Camille répliqua que la convention, n'ayant pas été faite dans des conditions régulières, était nulle et non avenue : comme il avait été nommé dictateur avant l'événement et que, de par la loi, il n'y avait pas d'autre autorité que lui, c'était avec des hommes non qualifiés que Brennus avait traité, et c'était maintenant, et maintenant seulement, leur dit-il, qu'ils avaient à formuler leurs demandes : ils l'avaient devant eux, investi par la loi du pouvoir de leur accorder leur grâce, s'ils la sollicitaient, et de les châtier, s'ils s'obstinaient. A ces mots, Brennus furieux prit ses armes, des deux côtés on en vint à tirer l'épée et à se bousculer dans une mêlée qui ne pouvait être que confuse puisque tout se passait dans des maisons, des rues étroites, des endroits qui ne permettaient pas de former une ligne de bataille. Mais bientôt Brennus, retrouvant son sang-froid, ramena les Celtes dans leur camp avec peu de pertes. Pendant la nuit (νυκτός), il les fit tous sortir de la ville et les emmena camper à soixante stades de là, à côté de la grande route de Gabies. Au point du jour (ἄμα δ'ἡμέρα) Camille était là, devant lui, revêtu d'armes éclatantes, à la tête des Romains désormais pleins de confiance. Une violente bataille s'engage, qui dure longtemps. A la fin, il met les ennemis en déroute, en fait un grand carnage et prend leur camp. Ceux des fuyards qui furent rejoints furent tués sur-le-champ. Le plus grand nombre se dispersa, mais les habitants des villages et des villes du voisinage se jetèrent sur eux et les massacrèrent.

Et Camille reçoit les honneurs d'un second triomphe.

Dans sa troisième dictature, Camille fait face à une coalition de Volsques, de Latins et d'Étrusques. La situation est très sérieuse. L'armée romaine, commandée par les tribuns consulaires, s'est laissée enfermer et assiéger dans son camp. Il faut la délivrer (34, 1-5)<sup>1</sup> :

Nommé dictateur pour la troisième fois, Camille apprit que l'armée que commandaient les tribuns était assiégée dans son camp par les Latins et les Volsques, et il fut contraint d'armer les citoyens qui avaient passé l'âge de servir. Il contourna le Mont Maecius par un long circuit, établit son armée sur les arrières des ennemis sans en être aperçu et fit allumer de nombreux feux pour signaler sa présence. A cette vue, les assiégés reprirent courage et résolurent de faire une sortie

1. D'après Plutarque, *Camille*, 33, 2, ce récit était en concurrence, à ce point de la vie de Camille (troisième dictature), avec la légende étymologique des Nones Caprotines : περί τούτου τοῦ πολέμου διττοὶ λόγοι λέγονται.

et d'engager le combat. Quant aux Latins et aux Volsques, ils s'enfermèrent dans leur retranchement et fortifièrent leur camp de tous côtés, construisant des barricades avec de grandes quantités de bois : pris entre les deux armées, ils étaient décidés à attendre des renforts de chez eux et espéraient aussi le secours des Étrusques. Camille comprit leur plan et, craignant d'être enveloppé à son tour comme il les avait enveloppés, se hâta de profiter de l'occasion. Comme leurs défenses étaient en bois et comme un vent violent soufflait des montagnes au lever du jour (ξυμα φάει), il fit faire provision de projectiles incendiaires puis, aux premières lueurs (περὶ τὸν ὄρθρον), mit ses soldats en mouvement. Il ordonna à un corps de troupes d'attaquer du côté opposé, avec des traits et des cris, tandis que lui-même, prenant ceux qui devaient lancer le feu, se portait du côté d'où le vent soufflait d'ordinaire le plus violemment sur le retranchement des ennemis. Là il attendit le moment propice. Quand, le combat étant déjà engagé, le soleil se leva et que le vent se mit à souffler avec force (ἐπεὶ δὲ συνεστώσης τῆς μάχης ὁ θ' ἥλιος ἀνῆλκει καὶ τὸ πνεῦμα λαμπρὸν ἐξέπιπτε), il donna le signal de l'attaque et fit pleuvoir sur le retranchement une grêle de projectiles incendiaires. Le feu embrasa rapidement les barrages de bois, formés de pieux serrés, et gagna de proche en proche tout le pourtour de l'enceinte. Les Latins ne disposaient de rien pour arrêter ou éteindre l'incendie et déjà leur camp était en flammes. Ils se massèrent dans un espace étroit, mais ils furent bien forcés d'en sortir. Ils tombèrent alors sur leurs ennemis rangés en armes devant le retranchement. Il n'en échappa qu'un petit nombre. Quant à ceux qui étaient restés dans le camp, ils furent tous brûlés et l'incendie ne fut éteint que par les Romains quand ils entrèrent pour piller.

La coalition se rompt, Camille reçoit la reddition des Volsques, pousse son succès avec énergie et gagne son troisième triomphe.

Dans sa cinquième et dernière dictature, Camille, un vieillard maintenant, retrouve les Celtes comme adversaires. Venant de l'Adriatique, une bande immense de Gaulois est parvenue jusqu'aux abords immédiats de Rome. Le Sénat et le peuple, d'une seule voix, le font dictateur (41, 1-6; 42, 1) :

Les Celtes s'étant approchés de Rome et ayant établi au bord de l'Anio leur camp regorgeant d'un immense et lourd butin, Camille fit sortir son armée et prit position sur une colline qui descendait en pente douce avec de nombreuses anfractuosités dans lesquelles il put dissimuler la plus grande partie de ses forces, faisant croire à l'ennemi que c'était par crainte que la partie visible s'était installée au sommet. Afin de les confirmer dans leur erreur, il ne fit aucun mouvement contre les pillards qui s'avançaient jusqu'au pied de la colline. Après avoir fortifié son retranchement, il se tint tranquille jusqu'à ce

qu'il vît une partie de leurs troupes fourrager en désordre tandis que le reste, dans leur camp, passait le temps à s'empiffrer et à se soûler. Alors, en pleine nuit encore (τότε δὲ νυκτὸς ἔτι) il porta en avant ses troupes légères pour empêcher les barbares de se déployer et pour rompre leurs rangs dès qu'ils feraient une sortie. Puis, au point du jour (ῥηθρου) il fit descendre ses fantassins et les rangea dans la plaine, en sorte que les barbares, qui les croyaient peu nombreux et sans mordant, découvrirent qu'ils étaient en grand nombre et pleins d'ardeur. Ce spectacle eut pour premier effet de rabattre l'assurance des Celtes, qui dans leur vanité, n'imaginaient pas qu'ils pussent être attaqués. Ensuite, les troupes légères, tombant sur eux et les bousculant avant qu'ils fussent en état de prendre leurs formations habituelles et de se diviser par bataillons, les forcèrent à combattre au hasard et dans le désordre. Pour finir, Camille fit intervenir ses fantassins. Les Celtes s'élancèrent contre eux, brandissant leurs épées<sup>1</sup>. Mais les Romains, leur opposant leurs longues piques [= celles que Camille avait fait fabriquer pour la circonstance] et offrant aux coups les parties de leurs corps couvertes de fer, rendirent inefficace le métal des barbares, mou et martelé en lames si minces que leurs épées se pliaient vite et se tordaient, tandis que leurs boucliers étaient transpercés et alourdis par les piques qui y restaient plantées. Aussi, abandonnant leurs propres armes, tâchaient-ils de s'emparer de celles des Romains et de faire dévier les piques en les saisissant à deux mains. Mais quand les Romains les virent ainsi découverts, ils les chargèrent à l'épée. Les premiers rangs furent massacrés et les autres s'enfuirent à travers la plaine, car Camille tenait les collines et les hauteurs et, quant à leur camp, que leur présomption avait omis de fortifier, ils savaient bien qu'il tomberait facilement...

Ce fut la dernière des batailles militaires que livra Camille, car la prise de Véлитres, qui se rendit ensuite sans combat, fut un simple prolongement de cette victoire. Mais il lui restait à livrer la plus grande et la plus dure des batailles politiques...

Ainsi ces trois actions de guerre décisives, les seules dans lesquelles Camille commande comme dictateur, sont engagées à l'aurore et pratiquement gagnées dès l'engagement, sans péripétie, même quand elles se prolongent dans le jour.

Cette précision est particulièrement remarquable pour la première. Si elle n'avait pas été essentielle au récit, l'orgueil romain eût trouvé son compte à situer la revanche entière, l'anéantissement des Gaulois, pendant l'après-midi ou la soirée

2. Sur ce motif des épées des Celtes, que connaît aussi Polybe, 2, 33, 3, à propos d'un événement bien postérieur, v. Flacelière, *op. cit.* (ci-dessus, p. 94, n. 2) p. 147.

de la veille, et dans Rome même. Quel beau spectacle : l'insolent chef barbare abattu du premier coup et châtié sur sa fameuse balance, alourdissant cette fois les plateaux de son cadavre ; les Gaulois massacrés sur le lieu où ils avaient osé frapper les prêtres de Rome et les consulaires. Au lieu de cette « scène à faire », Plutarque offre au lecteur un débat juridique entre Camille et Brennus, suivi d'une rixe que l'étroitesse des rues empêche de se développer en bataille. Très vite, sans même être harcelé, sans pertes considérables, Brennus se dégage et se replie sur son camp, quelque part dans la ville, puis, pendant la nuit, sort de la ville et se donne du champ. Et c'est là que, quelques heures plus tard, Camille, qui l'a laissé sortir de la ville, le rejoint et le surprend. L'expression grecque souligne la soudaineté de l'attaque, le désarroi du Gaulois : « Avec le jour, Camille était là, sur lui », ἅμα ἡμέρα παρῆν ὁ Κάμιλλος ἐπ' αὐτόν. Et quel Camille ! ὀπλισμένος λαμπρῶς, « revêtu d'armes éclatantes ». Pourquoi cette précision — qui ne se retrouvera jamais par la suite et qui, ici même, surprend, puisque Camille, extrait de son exil, a dû avoir d'autres soucis que de se procurer une riche armure — sinon pour ajouter une note presque merveilleuse au génie militaire du personnage ? Son surgissement devant Brennus est une lumineuse épiphanie, à l'aurore.

Que la seconde victoire soit gagnée à l'aurore n'est pas davantage un détail sans importance : si Camille attaque au lever du soleil, ce n'est pas pour obtenir une surprise, mais parce que la manœuvre qu'il a conçue a besoin du phénomène naturel qui, en ce lieu, se produit habituellement et ne se produit qu'à ce moment du jour. Car nous devons évidemment comprendre que le violent vent d'aurore ne souffle pas seulement ce jour-là, mais régulièrement, et que Camille a été informé de cette circonstance dès son arrivée, pendant la nuit, puisqu'il a l'idée et le temps de faire apporter et amasser les matières combustibles qui ne peuvent lui être utiles qu'à l'aurore et que, ces préparatifs finis, il attend en effet l'aurore et le soufflet atmosphérique qui va faciliter l'embrasement.

Pour la troisième victoire, l'intérêt de l'aurore est d'un niveau plus banal, elle permet seulement l'attaque-surprise. Mais cela non plus n'est pas négligeable, et il est remarquable que ce soit ce plan de bataille et nul autre, qu'ait choisi Camille.

Croira-t-on fortuite, sans signification, une répétition si régulière, si complète, puisque ces trois victoires sont toutes celles que Camille gagne dans un commandement sans partage, si variée aussi, puisque le motif de l'aurore y joue chaque fois de façon différente, — et une répétition que vient renforcer, dans les deux premiers cas, un détail que n'implique pas logiquement,

que n'appelle pas nécessairement le point du jour en tant que tel : l'armure du général étincelant dans la lumière naissante ; le vent violent qui ne souffle pas la nuit ni le jour, mais juste quand le ciel s'éclaire<sup>1</sup> ? N'est-il pas plus logique de penser que Camille, qui avait mis avec succès la tâche de sa première dictature sous la tutelle de la déesse Aurore et que la déesse Aurore avait alors favorisé, continue à travers sa vie, quand il est chef suprême, à vaincre par la même espérance et par la même faveur, agissant à l'heure du jour où la déesse est active ? Autrement dit, que les auteurs de sa geste ont entendu faire de lui, non pas seulement lors de la prise de Véies, mais tout au long de sa vie militaire, un protégé typique de Mater Matuta, n'écartant pas, soulignant au contraire les traits solaires qu'impliquait cette honorable définition ?

## 5. Solisque, 2.

Revenons à Tite-Live pour constater que, dans les récits qu'il fait des mêmes événements, rien ne subsiste de cette sorte de leitmotiv. Dans les deux premières occasions, l'historien est concis à l'extrême : il ne spécifie pas le temps, l'heure de l'exploit et supprime le détail auroral ; quant à la troisième, il l'a curieusement déplacée de façon, si l'on peut dire, à désamorcer le thème.

Contre Brennus (5, 49, 6) :

Dans une seconde bataille plus régulière livrée à la huitième borne sur la route de Gabies, les Gaulois qui s'étaient reformés là après leur fuite furent vaincus sous la conduite et les auspices du même Camille. Le carnage fut total. Le camp fut pris et il ne resta personne pour porter la nouvelle du désastre.

Contre les Volsques (6, 2, 9-13) :

Les Volsques étaient entrés en guerre par mépris, croyant que les Gaulois avaient presque anéanti la jeunesse romaine. Mais la nouvelle que Camille commandait en chef les jeta dans une telle terreur qu'ils s'enfermèrent dans un retranchement, lui-même fortifié par un amoncellement d'arbres qui devait en interdire l'accès aux Romains. Voyant cela, Camille donna l'ordre de mettre le feu à cet obstacle de branchages. Par hasard, un vent d'une grande violence soufflait dans la direction de l'ennemi (*forte erat vis magna venti uersa in hostem*). Non seulement l'incendie ouvrit un passage, mais comme les flammes gagnaient le camp, la vapeur, la fumée, le crépitement

1. C'est autre chose que les « thèmes et clichés » étudiés par H. Bardon, *Revue des études latines*, 24, 1946, p. 82-115.

même de cette masse de matière verte découragea l'ennemi au point que les Romains eurent moins de peine à forcer le retranchement qu'ils n'en avaient eu à traverser le brasier. L'ennemi fut défait et taillé en pièces.

Ainsi l'aurore et les armes qu'elle fait étinceler sur Camille ont disparu de la première victoire; de la seconde, l'aurore a aussi disparu et le vent ne lui appartient plus, mais souffle « par hasard », *forte*, Dieu sait quand<sup>1</sup>.

Contre la deuxième invasion gauloise (6, 42<sup>2</sup>):

Ce fut cette année que le dictateur M. Furius livra bataille aux Gaulois sur le territoire albain. Quoique le souvenir de leur ancienne défaite eût laissé aux Romains une extrême terreur, leur victoire ne fut ni douteuse, ni difficile. Les barbares furent massacrés par milliers pendant la bataille, par milliers aussi lors de la prise de leur camp. La plupart des survivants, en désordre, gagnèrent l'Apulie, échappant à l'ennemi tant par l'éloignement de ce refuge que par la dispersion qu'avaient causée la panique et les hasards de la fuite.

Cette fois encore, l'aurore a disparu du tableau.

Devant ce second bilan, il est difficile de ne pas penser qu'il constitue un nouvel exemple de la répugnance bien connue que manifeste Tite-Live envers toute tradition qui, dépassant la protection générale des dieux dont témoignent avec éclat l'histoire de Rome et la biographie de ses grands hommes, déclare l'intervention particulière d'une divinité dans la vie d'un individu, l'intimité d'un être humain et d'un être surnaturel. Dès le début de son œuvre, il n'a pas craint d'accuser d'imposture la Vestale qui avait prétendu s'être unie à Mars (1, 4, 3), puis laissé comprendre qu'il ne croyait pas davantage aux rapports amicaux de Numa et de la nymphe Égérie (1, 19, 5). Beaucoup plus tard, quand il lui faudra bien parler des rumeurs qui couraient sur Scipion, fils de Jupiter, sa gêne sera aussi sensible que sa discrétion (26, 19, 1-8).

Cette impression est confirmée par l'usage que Tite-Live a

1. Diodore de Sicile (14, 117, 2), néglige au contraire le vent et l'incendie mais précise bien que la victoire sur les Volsques a été préparée par Camille de nuit (νυκτὸς ἐξῆλθον) et gagnée à l'aube (καὶ καταλαβόντες αὐτὴν ἡμέρᾳ τοὺς Οὐολούσκους τῇ παρεμβολῇ προσμαχομένους). Diodore ne spécifie pas l'heure de la victoire par laquelle Camille reprend l'or romain aux Gaulois et « presque tout leur butin », victoire évidemment déplacée du lendemain même de leur départ de Rome au lendemain de la délivrance de Satricum par Camille (117, 4). Pas d'heure non plus pour une victoire de Camille dictateur sur les Éques et les Equicoles (117, 3).

2. Tite-Live écrit ces mots après une discussion de sources, sur laquelle v. Flacelière, *op. cit.* (ci-dessus, p. 94, n. 2), p. 147.

fait de ce qui est le ressort de la troisième victoire aurorale. Escamotée, on vient de le voir, en 6, 42, dans le couronnement de la vie militaire de Camille, l'aurore a été placée bien plus tôt, au cinquième livre, au début de sa carrière « postvéienne ». Certes, Camille vient de célébrer le triomphe où il s'est exposé au grief d'imiter « Jupiter et le Soleil », il vient aussi d'accomplir ses vœux envers Junon et Mater Matuta ; mais il a des difficultés avec le peuple et le lecteur ne peut, sous cette victoire où l'aurore n'intervient que dans un calcul horaire purement humain, percevoir aucune résonance, soupçonner aucune connivence surnaturelle, — et cela d'autant moins que cette mention de l'aurore, isolée, ne succède plus aux deux autres cas, plus pittoresques et moins humains, que l'historien a purement et simplement renoncé à utiliser. Voici ce récit, où les ennemis ne sont plus les Gaulois, mais les Falisques (5, 26, 4-8) :

Bien que les ennemis, pour plus de sûreté, se fussent d'abord enfermés derrière leurs murailles, Camille, en ravageant la campagne et en incendiant les fermes, les obligea à sortir de la ville. Mais la crainte les empêcha de pousser bien loin. Ils construisirent donc un camp, à quelque mille pas de la place, comptant surtout, pour s'y protéger, sur la difficulté d'accès, entouré qu'il était de rochers et de ravines qui ne laissaient que des passages les uns resserrés, les autres abrupts. Mais Camille, partant de la plaine, se fait guider par un prisonnier. Il décampa au cœur de la nuit (*multa nocte*) et, aux premières lueurs du jour (*prima luce*), apparaît sur des positions dominant l'ennemi d'assez haut. Trois détachements élevaient des fortifications et le reste de l'armée attendait, prêt pour le combat, quand les ennemis entreprennent d'empêcher les travaux. Il les bat et les met en fuite. Dès lors l'effroi des Falisques fut tel que, dans leur fuite éperdue, ils ne s'arrêtèrent pas à leur camp, qui était plus proche, et gagnèrent la ville. Beaucoup furent tués ou blessés dans la panique avant d'atteindre les portes. Le camp fut pris<sup>1</sup>...

Voilà ce que Tite-Live a gardé de la tradition dont Plutarque donne un tableau complet, en trois temps : il a déplacé, et par là dévalorisé, le seul des trois qu'il n'a pas supprimé. Ne doit-on pas dès lors penser que la mention *Solisque*, dans le récit du triomphe, est destinée à remplacer pudiquement tout le reste en le démythifiant, en réduisant à la prétention momentanée d'un homme ce qui avait été, dans une version moins sceptique,

1. Les analogies avec le récit de la troisième « victoire à l'aurore » dans Plutarque sont sensibles : occupation par les Romains, pendant la nuit, de hauteurs ravinées, à l'insu des ennemis ; descente des Romains au point du jour ; renonciation des fuyards à utiliser leur camp.

le triple signe, perceptible à tous, de la bienveillance particulière de la déesse Aurore et de son entente avec le héros <sup>1</sup> ? La probabilité que Plutarque conserve ici fidèlement, littéralement, une tradition romaine authentique est d'autant plus grande que, répétons-le, il ne semble pas être informé de ce que ne pouvait ignorer Tite-Live, à savoir que la protectrice de Camille, Leucothée, *alias* Mater Matuta, est la déesse de l'aurore, mère adoptive et protectrice du Soleil.

### 6. Première bataille à l'aurore.

Camille a rencontré l'aurore beaucoup plus tôt, au début même de sa vie publique. Avant lui, dit Plutarque (2, 1-3), la maison des Furii n'avait pas grande illustration <sup>2</sup> :

C'est lui qui, par son seul mérite, parvint le premier à la gloire. Ce fut dans la grande bataille livrée contre les Éques et les Volsques, où il servait sous le dictateur Postumius Tubertus. Tandis qu'il lançait son cheval en avant des lignes, il reçut un coup dans la cuisse. Il n'en continua pas moins à combattre : arrachant le trait fiché dans la blessure, il attaqua l'élite des ennemis et les mit en fuite. A la suite de cet exploit, outre les récompenses ordinaires, il fut élevé à la censure, charge qui, dans les anciens temps, était en grand honneur.

Cette « grande bataille » qui tire soudainement Camille de l'obscurité et lui ouvre la plus belle carrière, et d'abord une invraisemblable censure <sup>3</sup>, est connue : c'est la bataille livrée, bien avant la guerre de Véies, en 431 avant notre ère, au Mont Algidé. Et cette bataille, dans le récit très détaillé, pathétique, épique, de Tite-Live (4, 27-29), est une « victoire à l'aurore » <sup>4</sup>.

C'est en effet au Mont Algidé, une ligne de collines qui s'étend de Préneste aux Monts Albains, que le dictateur A. Postu-

1. R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 680 (à Tite-Live, 5, 23, 6), note : « *Solisque* : the mention of the Sun as well as Juppiter as an object of comparison must post-date the introduction of the Hellenic mythology about the Sun, i.e. after the beginning of the third century B.C. (Weinstock, *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 117). » Je pense que le responsable de cette mention isolée n'est autre que Tite-Live lui-même, pour les raisons développées dans le texte.

2. Plutarque, c'est-à-dire la tradition qu'il représente, est formel sur ce point, de quelque manière qu'il faille concilier sa déclaration avec les gloires attribuées avant Camille à plusieurs Furii et rassemblées par J. Hellegouarc'h, *art. cit.* (ci-dessus, p. 95, n. 3), p. 16; cf. ci-dessous, p. 132.

3. Flacelière, *op. cit.* (ci-dessus, p. 94, n. 2) : « D'après d'autres sources, Camille ne devint censeur (avec M. Postumius Albinus) qu'en 403 avant J.-C., c'est-à-dire vingt-huit ans après son fait d'armes [au Mont Algidé]. »

4. J'emploierai désormais cette expression brève au sens : « victoire où l'aurore joue un rôle décisif ».



mius Tubertus détruisit l'armée des Èques et des Volsques coalisés, — les mêmes ennemis que Camille et les généraux ses contemporains passent pour avoir si souvent vaincus un demi-siècle plus tard. En gros, le dictateur occupa la nuit à préparer pour l'aurore une offensive complexe, en plusieurs corps, où la cavalerie allait être engagée (4, 28, 1), — avec l'interdiction expresse de faire mouvement *ante lucem* « parce que ce corps est difficile à diriger dans le désordre des combats de nuit ». C'est donc au lever du jour que le plan se réalise :

Déjà il commençait à faire jour (*et iam luciscebat*) et tout apparaissait aux regards : Fabius s'était élancé avec la cavalerie et, de son camp, le consul avait fait une sortie sur les ennemis déconcertés. Quant au dictateur, il avait attaqué par l'autre côté leurs réserves et leur seconde ligne et, si les ennemis se retournaient à ces clameurs discordantes et à ces charges soudaines, il leur opposait de toutes parts ses fantassins et ses cavaliers victorieux...

La victoire totale serait immédiate, si l'héroïsme d'un Volsque ne réussissait à prolonger le combat. Mais les jeux sont faits, et l'armée des coalisés finit par être détruite. Alors le dictateur (4, 29, 4),

chargeant le consul du commandement, rentra à Rome sur le char du triomphe (*triumphans inuectus urbem*), puis abdiqua la dictature.

Par quatre vers des Fastes (6, 721-724), nous en savons davantage sur ce triomphe et sur la saison, le jour de la victoire :

Pendant la nuit suivante [c'est-à-dire entre le 17 et le 18 juin], la constellation du Dauphin va paraître. C'est elle qui jadis avait vu la fuite des Èques et des Volsques dans ta campagne, terre Algidienne, exploit qui te rendit fameux, Tubertus, par un triomphe remporté sur ces peuples tout voisins. Vainqueur, tu t'avanças, Postumus (*sic*), dans un char que tiraient des chevaux couleur de neige.

C'est le quadrigé même de Camille...

La date de la victoire est instructive : l'aube du 18 juin se trouve au cœur de la période qui prépare le solstice d'été, période qu'a ouverte, le 11, la fête de la déesse Aurore et qui hébergera, plus près encore du solstice, le 20, le *dies natalis* du temple d'une autre divinité que nous retrouverons bientôt et dont le temps d'activité se réduit à la seconde partie des nuits, Summanus. Ces précisions sur la saison de la victoire et sur le mode du

triomphe devaient être importantes, avoir un sens dans la geste de Tubertus, puisqu'elles ont été retenues par Ovide : elles font de ce vieux dictateur, dans cette victoire comme dans ce triomphe, une ébauche du grand protégé de l'Aurore, Camille. Or c'est sous ses ordres, en participant comme cavalier à cette « victoire à l'aurore », que ce futur protégé de l'Aurore entre tout jeune dans la gloire. Le leitmotiv de la biographie est ainsi esquissé dès l'ouverture.

### 7. Batailles à l'aurore dans les dix premiers livres de Tite-Live.

La démonstration serait incomplète si l'on ne vérifiait que, dans toute l'histoire légendaire et semi-légendaire de Rome, c'est-à-dire jusque vers le début du troisième siècle, le thème de la victoire remportée ou du moins assurée à l'aurore, loin d'être un lieu commun, est à peine utilisé.

Le seul exemple que j'en connaisse n'est même, visiblement, qu'une copie appauvrie de la bataille du Mont Algidé. Elle occupe, dans Plutarque, l'avant-dernier chapitre (22) de la Vie de Publicola et, dans les Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse, trois chapitres (5, 41-43). Comme au Mont Algidé, l'offensive romaine est faite par trois corps séparés, qui doivent opérer conjointement et soudainement, à l'aube, cette fois contre des envahisseurs sabins.

Renseigné par des transfuges, Publicola prit toutes ses dispositions et partagea ses forces. Postumius Albus, son gendre, s'avança le soir même avec trois mille fantassins; il occupa les hauteurs au pied desquelles les Sabins avaient tendu leur embuscade et, de là, les surveilla. A la tête des troupes les plus légères et les plus jeunes, son collègue dans le consulat, Lucretius, fut chargé d'attaquer les cavaliers qui emportaient le butin. Lui-même, avec le reste de l'armée, enveloppa les ennemis. Par chance (κατὰ τύχην) un épais brouillard tomba à l'aube (περὶ ὄρθρον), Postumius, avec de grands cris, fondit des hauteurs sur les ennemis qui tenaient l'embuscade. En même temps (ἄμα) Lucretius lança ses troupes contre les cavaliers avancés et Publicola attaqua le camp. De toutes parts la situation des Sabins devenait critique, désespérée...

Non seulement l'heure et la manœuvre concertée des trois corps recouvrent celles de la bataille du Mont Algidé, mais le nom d'un des commandants, malgré une variante Βάλδος, est le même : à Postumius Albus, gendre de Publicola et commandant d'un des trois corps, répond, au Mont Algidé, le *legatus* Postumius Albus, commandant d'un des trois corps dans

l'armée que conduit un autre Postumius, le dictateur Tubertus. Il s'agit donc d'une autre utilisation d'un schème, comme on en trouve plusieurs dans « l'histoire » des premiers siècles. Or les dix premiers livres de Tite-Live ne contiennent pas d'autre bataille volontairement engagée *prima luce* par les Romains et s'achevant en victoire.

En 2, 25, 2, ce sont les Sabins qui s'en prennent *prima luce* aux *fossae* et au *uallum* du camp romain; mais le général romain attend (*parumper moratus*) pour éprouver ses soldats et n'engage (*tandem!*) le combat qu'après s'être convaincu de leur ardeur, comme en 2, 59, 6, ce sont les Volsques qui surprennent *prima luce* une colonne romaine en marche et la mettent en fuite. En 2, 51, 7, le consul Servilius attaque imprudemment le Janicule *orta luce*, et c'est un échec. Dans la bataille de 2, 64-65, l'aurore voit seulement la conclusion d'opérations qui ont occupé la nuit et fatigué l'ennemi, comme, en 3, 28, 8, la seconde bataille qui commence *luce prima* n'est en fait que le complément de la longue bataille nocturne, telle la bataille prussienne prolongeant la bataille anglaise au soir de Waterloo, — ou comme, en 5, 28, 9-13, le combat ayant été livré de nuit, *ante lucem*, la *prima lux* ne fait que révéler au général que ses troupes peuvent poursuivre les vaincus sans crainte d'embuscade, — ou encore comme, en 7, 12, 1-2, une vive alarme nocturne précipite les Romains sur les remparts de leur ville jusqu'à ce que la *prima lux* leur révèle le petit nombre des Tiburtins qui l'attaquent et qu'ils liquident aussitôt. En 9, 24, Sora est prise de nuit et les consuls arrivent *prima luce*, quand tout est achevé. En 9, 35-37, l'attaque est faite par les Romains non à l'aube, mais dans le temps qui précède l'aube, *paullo ante lucem*, « parce que, pendant les nuits d'été, c'est le moment du plus profond sommeil », *quod aestivis noctibus sopitae maxime quietis tempus est*. En 10, 20, informé par des espions un peu avant le jour, *aliquanto ante lucem*, que les ennemis sont en train de décamper *nocturna trepidatione*, le général n'attend pas le jour et les attaque aux approches, mais en deçà de l'aube, *iam lux appetebat*. En 10, 43, le consul s'apprête bien *prima luce* à donner l'assaut aux Samnites enfermés dans Cominium, mais vingt cohortes ennemies signalées dans le voisinage lui font suspendre l'ordre d'attaquer.

Tel est le bilan. Par contraste, l'accumulation sur Camille de quatre « victoires à l'aurore » — celle qui le révèle et les trois qu'il remporte dans ses dictatures —, non moins que le rôle pittoresque et imprévisible que l'aurore joue dans deux de ces dernières, ne peut être que significatif: les auteurs de la geste ont vraiment voulu que Camille apparût, durablement, comme le protégé de Mater Matuta.

8. *La Vie de Camille.*

Il serait léger de vouloir tirer de cette première enquête les conséquences, sans doute considérables, qu'elle comporte pour la formulation, sinon la solution, des problèmes fondamentaux : quand, par qui, par quels moyens a été fabriquée l'histoire des premiers siècles de Rome, de la Rome non seulement royale, mais républicaine ? Je me bornerai à trois remarques qui ne concernent que la geste de Camille et la théologie de Mater Matuta.

1. Nous devons admettre que cette théologie était encore claire et familière aux Romains quand cette geste a été composée, c'est-à-dire, comme toute la vieille histoire, à quelque moment entre 350 et 270<sup>1</sup>, sans doute plutôt au début de cette période, peu après la date traditionnelle de la mort de Camille.

2. Les rapports de Camille et de l'Aurore impliquent que, dès ce temps, les Romains étaient prêts à admettre un type de héros appelé dans les siècles suivants à une grande fortune : celui de Scipion, rejeton encore modeste de Jupiter ; celui surtout des protégés successifs et de plus en plus tapageurs de Vénus, jusqu'au plus illustre, son *nepos* bien-aimé, Jules César ; celui d'Auguste, qui devra à Apollon la victoire et le principat, mais d'abord sa naissance. Camille, certes, n'est pas fils ni neveu de Mater Matuta, mais, par son imitation du char solaire lors de son premier triomphe (Tite-Live) ou par son épiphanie étincelante lors de sa « victoire à l'aurore » sur les Gaulois de Brennus (Plutarque), il apparaît comme l'équivalent épique de l'astre qu'introduit et protège chaque matin l'Aurore et dont les neveux caressés et recommandés par les dames romaines pendant le second rite des Matralia fournissent l'équivalent rituel<sup>2</sup>.

3. Tite-Live n'est ni la seule ni la principale source de Plutarque<sup>3</sup>.

4. La source principale de Plutarque — et sans doute aussi de Tite-Live — devait présenter au complet, en continuité, le double tableau des rapports qu'entretient Camille avec l'Aurore :

1. Ce qui n'exclut pas, bien entendu, des retouches ultérieures, même la fabrication de nouvelles variantes.

2. Camille préfigure ainsi les prétentions solaires, nourries par les religions et les spéculations du Proche Orient, que Henry Seyrig a décelées dans le monnayage d'Antoine et dont M. Pierre Grimal vient de montrer l'importance dans le personnage composé par Néron dès le début de son règne, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1972, p. 225-230.

3. Flacelière, *op. cit.* (v. ci-dessus, p. 94, n. 2), p. 144-147.

d'abord avec la Mater Matuta bien personnalisée des Matralia annuels, puis avec l'ouvreuse de chaque nouveau jour, plus discrète, voilée par son phénomène. Plutarque a conservé les deux aspects, mais, ne comprenant pas, sa fiche en témoigne, la valeur propre de la déesse des Matralia<sup>1</sup>, il n'a pas maintenu, exprimé la liaison de ces aspects; il a ramené le premier à la mention sans conséquence du vœu de Camille, puis, par trois fois, chaque fois que Camille est victorieux en qualité de dictateur, il a conservé à la victoire un caractère auroral qui, les deux premières fois, est plus qu'une indication de temps, — et cela sans prendre garde, bien entendu, que l'aurore est le domaine de Matuta. Tite-Live a conservé plus attentivement le premier aspect, la première partie, en lui enlevant d'ailleurs toute originalité: le *uotum* fait à Mater Matuta et la *dedicatio* du temple promis ne forment qu'un cas particulier, banal, d'une procédure usuelle; mais, comme il connaissait encore, aussi bien que Lucrèce, la vraie valeur, naturaliste, de Matuta et comme sa philosophie de l'histoire répugnait à admettre une liaison particulière entre un homme et une divinité, il a purement et simplement supprimé, les évoquant à peine par l'énigmatique *Solisque*, les scènes dramatiques qui exprimaient en termes de temps quotidien la faveur trop constante, prolongée bien au-delà de la *dedicatio*, que l'Aurore témoigne à son héros.

1. Ce qui exclut l'hypothèse, en soi peu admissible, que Plutarque ait systématiquement ajouté la note « aurore » aux trois victoires de Camille dictateur.

## CHAPITRE II

### *L'Aurore et Camille*

A ce point de l'étude, deux tâches se proposent, complémentaires. D'une part, comprise comme nous la comprenons, il est *a priori* probable que la geste de Camille, l'action de la déesse et le comportement du héros dans cette geste, ont quelque chose à enseigner sur la théologie, un peu courte, de Mater Matuta. Inversement, il se peut que d'autres épisodes singuliers de la geste de Camille s'expliquent par les parties de cette théologie connues par ailleurs et par les actes de culte qui en dépendent.

#### 1. *Les déesses du 11 juin.*

La déesse Aurore, donc, par le moyen et sous l'apparence de son phénomène quotidien, favorise Camille chaque fois qu'il livre une bataille décisive en qualité de dictateur. Nous devons en outre comprendre qu'elle était une bonne patronne en matière non seulement de victoire, mais aussi de sécurité personnelle. Jean Hubaux a remarqué que, sauf la blessure qu'il avait reçue comme jeune cavalier dans l'affaire du Mont Algidé (où d'ailleurs chacun des chefs romains passait pour avoir reçu une blessure fameuse), Camille n'est jamais touché par une arme ennemie<sup>1</sup>:

Furius Camillus est invulnérable. Il a beau se précipiter à la rencontre de tous les ennemis possibles: Éques, Volsques, Véiens, Falisques, Gaulois, Étrusques, Latins, autres Gaulois, il sort indemne de toutes ces batailles et lorsqu'il mourra enfin, après une carrière militaire incroyablement longue, ce

1. *Rome et Véies*, p. III.

sera de peste. Sauf erreur, de tous les grands Romains des anciens âges, il sera le seul à succomber à ce trépas en apparence aussi peu en rapport avec tant d'exploits.

En réfléchissant à ces lignes du savant belge, un lecteur qui ne connaîtrait pas encore la geste de Camille n'hésiterait pas à mettre un nom sur la divinité capable d'assurer tant de bonheur : Fortuna. En effet, au premier regard, Matuta opère comme une sorte de Fortuna. Et cela est un élément important, d'ailleurs bien connu, de sa théologie. Il suffira de rappeler ici les principales données :

1. Les temples des deux déesses sur le Forum Boarium sont proches : en 211, ils brûlèrent dans le même incendie et, l'année suivante, furent rebâti ensemble par les soins du même magistrat.

2. Le *dies natalis* des deux temples, c'est-à-dire le jour de leur dédicace, est le même : deux jours avant les Ides de juin, le 11.

3. Théologiquement, les deux déesses sont senties comme parentes : en 196, un général, L. Stertinius, rentrant de l'Espagne Ulérieure avec un beau butin, déposa 5 000 livres d'argent dans le trésor public et, sur le produit de la vente du reste, *de manubiis*, fit faire deux portiques d'entrée sur le Forum Boarium, « devant les temples de Fortuna et de Mater Matuta », un troisième dans le grand Cirque, et mit des statues dorées sur ces portiques. Le voisinage immédiat des deux temples du Forum Boarium ne suffit pas à expliquer ces fondations simultanées puisqu'une troisième est faite loin de là, dans le Cirque.

4. Le fondateur légendaire des deux temples est le même : le roi Servius Tullius, célèbre par sa dévotion envers Fortuna, éleva un sanctuaire non seulement à sa divinité de prédilection, mais aussi à Mater Matuta, ainsi que le rappelle Tite-Live, à propos, justement, du vœu de Camille<sup>1</sup>.

De ces deux pourvoyeuses de chance, Fortuna est de beaucoup la plus populaire à l'époque historique et peut-être a-t-elle été très tôt renforcée par la conception grecque de Τύχη. C'est pourtant l'autre déesse qui a donné son nom à la fête de leur jour commun, *Matralia*, témoignant ainsi qu'elle n'avait pas eu

1. Peu importe ici ce qui peut se cacher d'histoire authentique sous cette tradition ; v. p. ex. A. Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici*, 1966, p. 597 (n. 105), 666.

jadis moins d'intérêt que Fortuna aux yeux de la société ou des individus romains. En conséquence, c'est par elle que le poète des *Fastes* commence son long exposé biparti des rites et des légendes du 11 juin. Le plan de cet exposé est riche d'enseignements.

2. *Fastes*, 6, 473-624.

Ovide, comme il fait souvent, interpelle d'abord un personnage de la mythologie pour l'enrober dans une périphrase de deux vers signifiant simplement qu'un nouveau jour commence; le personnage est cette fois de circonstance : Tithonus, mari de l'Aurore grecque (6, 473-476) :

Tu te plains maintenant, Phrygien Tithonus, d'être délaissé  
par ton épouse et la vigilante étoile porteuse de lumière monte  
des eaux de l'Orient.

Allez, nobles mères, les Matralia sont votre fête. Offrez des  
gâteaux jaunes à la déesse thébaine...

La déesse thébaine est Leucothée, autrement dit Ino, la tante maternelle de Dionysos-Bacchus divinisée après sa mort : telle est en effet l'interprétation savante et forcément inadéquate de Mater Matuta. Jusqu'au vers 568, tout la concerne, y compris la rapide description et l'explication, plus longue, des deux rites. Alors lui succède la deuxième déesse, vivement interpellée :

Le même jour t'appartient aussi, Fortuna, et le fondateur  
comme l'emplacement de ton culte sont les mêmes.

Et, jusqu'à la fin, jusqu'au vers 636, c'est de Fortuna et d'elle seule qu'il est question.

Dans la première partie, après avoir consigné en quelques mots le nom, le lieu (Forum Boarium), le fondateur (Servius Tullius) et le premier rite (l'expulsion de la femme esclave) des Matralia, Ovide développe avec ampleur la légende dionysienne d'Ino-Leucothée, puis passe au second rite (l'attention des célébrantes pour des enfants « autres que les leurs ») et termine en rappelant deux événements historiques, relativement tardifs, qui se sont produits le 11 juin.

Dans la seconde partie, après la transition concise mais dense que j'ai citée (date, lieu, fondateur communs des deux cultes), le poète signale le seul trait particulier, inusuel, du culte de For-



tuna; son temple contient une statue étrangement accourcée (570-572<sup>1</sup>) :

Mais quel est ce personnage enseveli sous des toges accumulées? C'est Servius, nul n'en doute. Mais diverses causes sont attribuées à ce déguisement et je reste moi-même dans l'incertitude.

Honnête enquêteur, Ovide passe en revue trois explications, incompatibles, qui occupent jusqu'au vers 624. Puis, en onze vers, il rappelle l'incendie qui, à l'époque historique, détruisit le temple, n'épargnant que la statue, ce qui lui donne l'occasion de raconter sommairement la naissance merveilleuse de Servius : Vulcanus, dieu du feu dévorant, était son père.

L'union des deux déesses doit être un trait ancien, que justifie l'idéologie. Dans le RgVeda, où la mythologie de l'Aurore, Uṣas, est si proche de celle de Mater Matuta, un lien semblable est maintes fois déclaré entre Uṣas et Bhaga, l'« Attribution » personnifiée, dieu distributeur des biens et des chances. Un proverbe, consigné dans les Brāhmaṇa, dit que Bhaga est aveugle, pour la même évidente raison qui fait que les Occidentaux ont éteint ou bandé les yeux de Τύχη-Fortuna<sup>2</sup>. Mais, dans les hymnes, Bhaga n'est qu'un dieu bienfaisant, dont la liaison avec le lever du jour et avec la déesse qui y préside est si intime que, dans le seul hymne qui lui est consacré, il constitue, selon l'expression de Louis Renou<sup>3</sup>, « une sorte de doublet masculin d'Uṣas ». Rien de plus naturel, d'ailleurs, que cette solidarité : l'Aurore ne se borne pas, dans un instant particulièrement brillant, à produire le jeune Soleil pour l'humanité; elle ouvre aussi une longue journée, avec un contenu personnel et social, religieux, politique, économique, voire militaire, et un contenu imprévisible, incertain. Retournant le proverbe turc, on peut dire : « Jusqu'à la tombée de la nuit, qui saura de quoi la journée était enceinte ? » Voilà Fortuna, ou plutôt les multiples Fortunae, puisqu'une des particularités de cette figure est de se fractionner en menues entités spécifiques selon les temps et selon les lieux : *Fortuna huius diei*, *Fortuna huius loci*, *Fortuna muliebris*, *Fortuna equestris*, etc.

1. Le symbolisme de cette statue, le personnage représenté, sont matière à discussion; cf. Plutarque, *Questions romaines* 36, sur la « chambre à coucher » de Fortuna (Τύχης θάλαμος) qui est à côté de la Fenestella.

2. *Mitra-Varuṇa*<sup>2</sup>, 1948, p. 194-199; *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, chap. II (amélioré dans l'édition espagnole, *Los dioses de los Indo-Europeos*, 1970, notamment p. 48-50); *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 150.

3. *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, p. 9, n. 2. Yāska, *Nirukta*, 12, 13, dit que Bhaga préside à la matinée. En RV, 1, 123, 5, Uṣas est dite sœur de Bhaga.

3. *Mater Matuta et Fortuna.*

Mais nous sommes à Rome, chez des juristes nés, experts en définitions et en distinctions, répugnant aux ambiguïtés. En dépit d'un postulat généralement admis, il n'y a pas de doublets théologiques à Rome. Par exemple, malgré tous leurs traits et honneurs communs ou alternants, Tellus n'est pas un doublet, mais un complément de Cérès; elles se distinguent, dit bien Ovide (*Fastes*, I, 671-674), comme le *locus* et la *causa* de la croissance<sup>1</sup>; de même Bellona, qui domine la guerre même dans ses parties diplomatiques et qui peut donc la prévenir, n'est pas un équivalent féminin de Mars, tout engagé dans la mêlée<sup>2</sup>. En somme, plus deux ou trois figures divines sont proches, plus les Romains, dans leur goût de l'ordre et de la netteté, se sont appliqués à distribuer entre elles les aspects d'une tâche, d'un domaine qui, de loin, paraissent uniformes. Tel est aussi le cas de Fortuna et de Mater Matuta. Elles se sont réparti deux manières, opposées dans leurs principes et dans leurs conséquences, d'administrer la faveur divine et constituent un couple articulé dont la formule ressort suffisamment de l'exposé d'Ovide. En bref, Matuta, la déesse des Matralia, est une mère, ou plutôt une tante qui se conduit comme une mère et, quand elle a choisi de protéger un homme, on peut s'attendre à la voir agir avec les sentiments convenables à une mère, et d'abord avec une indéfectible fidélité; au contraire Fortuna est une maîtresse qui traite ses favoris comme les femmes à la fois amoureuses et impérieuses traitent les hommes qui les intéressent, traitement souvent plaisant, parfois inconfortable, dangereux à l'occasion. Regardons de plus près les deux panneaux du tableau des *Fastes*.

Le premier, celui de Matuta, est d'un bout à l'autre imprégné d'un esprit maternel qui, pour être exprimé en scènes grecques, dionysiennes, n'en est pas moins significatif. Le ton est donné par les premiers vers (*Fastes*, 6, 485-488):

Jupiter avait exaucé la prière de Sémélé : elle avait été consumée par le feu. Ino [sœur de Sémélé et tante du bébé Bacchus, la future Leucothée-Matuta], Ino te recueille, jeune [Bacchus], et met tout son cœur et tous ses soins à te nourrir. Junon se gonfle de rage à la voir élever l'enfant qui avait été arraché au sein de sa rivale. Mais ce fils était du sang de la sœur d'Ino...

1. *RRA*, p. 363-367.

2. *RRA*, p. 382-383.

Ce thème de la maternité, et d'une maternité non pas charnelle, mais adoptive et morale, traverse tout le récit avec beaucoup de variations — dévouement, héroïsme, troubles et peines — jusqu'aux derniers vers, relatifs au deuxième rite de la fête (559-562) :

Cependant [c.-à-d. en dépit de tout ce que Leucothée fit pour Palémon, son propre fils, et qui vient d'être raconté], que la mère affectionnée, *pia mater*, ne lui adresse pas de prières pour sa propre descendance : elle-même fut visiblement une mère trop peu heureuse. Tu lui confieras plutôt les enfants d'une autre, *alterius prolem* : elle fut plus utile à Bacchus qu'aux siens.

Comparons l'ouverture du morceau consacré à Fortuna ; on n'en a pas oublié le début (569-572) :

Le même jour t'appartient, Fortuna, et le fondateur et le lieu de ton culte sont les mêmes. Mais quel est ce personnage enseveli sous des toges accumulées ? C'est Servius, nul n'en doute. Mais diverses causes sont attribuées à ce déguisement, et je reste moi-même dans l'incertitude.

Et le poète passe sans autre réflexion à la première des trois justifications proposées pour cette étrangeté (573-581) :

Dans le temps même où la déesse confesse ses amours secrètes, elle rougit, céleste, de s'être couchée à côté d'un mortel, — car elle brûle, possédée d'une grande passion pour le roi [Servius Tullius], le seul homme pour qui elle ne fût pas aveugle. Elle avait coutume d'entrer chez lui par une petite fenêtre : c'est pourquoi ce passage s'appelle aujourd'hui *Fenestella*. Jusqu'à nos jours, elle a honte et voile les traits de celui qu'elle aime : c'est pourquoi le visage du roi est couvert de multiples toges.

L'opposition des deux déesses est claire, et l'on voit maintenant pourquoi Servius Tullus passe pour avoir, le même jour, au même lieu, dédié leurs temples : commencée dans le domaine de Mater Matuta, sa carrière s'est développée, et tragiquement terminée, dans le domaine de Fortuna.

Mater Matuta a modelé, en effet, sa naissance et sa première enfance : il n'a pas plus été élevé par sa mère que le neveu d'Ino. Fils d'une captive qui servait dans le palais du premier Tarquin et de sa femme Tanaquil<sup>1</sup>, c'est la reine, et la reine seule, qui l'a

1. Sur cette figure féminine dont on a voulu parfois faire une déesse, v. la discussion de A. Momigliano, « Tre figure mitiche : Tanaquilla, Gaia Cecilia,

formé, *alterius prolem*, comme dit Ovide à propos du second rite des Matralia. Il porte ainsi, dans ses débuts, par les soins de sa seconde mère, la marque d'une protectrice divine qui n'est pas Fortuna. Florus a bien exprimé la morale, constante à travers toutes les variantes, de ce célèbre récit (1, 6) :

C'est Servius Tullius qui prit ensuite le gouvernement de la ville. Bien que né d'une mère esclave, son obscurité ne lui fit pas obstacle (*nec obscuritas inhibuit*). En effet l'épouse de Tarquin, Tanaquil, avait donné une éducation d'enfant libre à son exceptionnelle nature et une flamme apparue autour de sa tête avait promis qu'il serait illustre (*clarum fore*). C'est pourquoi, après la mort de Tarquin, grâce à l'artifice de la reine, il lui succéda comme s'il avait été désigné d'avance. Mais cette royauté acquise par ruse, il l'exerça si habilement qu'il parut l'avoir reçue selon le droit.

Voilà la part de Mater Matuta dans sa vie, la reine jouant pour cet enfant étranger, ce fils adoptif, d'ailleurs merveilleux, le rôle que la « déesse thébaine » joue pour Bacchus.

Tout le reste de la carrière de Servius Tullius relève au contraire de Fortuna, sa maîtresse, comme dit Ovide. Il accumule d'extraordinaires réussites et, quand il est vieux, trop vieux sans doute pour être aimé, même d'une déesse, la chance tourne et il subit une des morts les plus cruelles de la légende romaine : excité par sa fille, son gendre se rebelle, Servius est tué, et sa fille oblige le cocher réluctant à faire passer sur le cadavre les roues de son char. Les Fastes diront un peu plus tard, au 24 juin, à propos d'un autre culte de Fortuna fondé aussi par Servius Tullius (*Fastes*, 6, 771-784) :

Le temps s'écoule, les années silencieuses nous vieillissent, les jours s'enfuient, sans frein qui les retienne. Comme les voici vite venus, les honneurs rendus à Fors Fortuna ! Dans huit jours, le mois de juin s'achèvera. Allez, Quirites, célébrez joyeusement la déesse Fors : elle possède un temple au bord du Tibre, présent du roi [Servius Tullius]... La plèbe l'honore parce que ce fondateur était un enfant de la plèbe, porté jusqu'au trône d'une basse origine. Mais les esclaves y participent, parce que c'est le fils d'une esclave, Tullius, qui éleva les deux temples voisins de la déesse en qui l'on ne peut avoir confiance.

Acca Larenzia » (1938), repris dans *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1969, p. 455-479 (notamment p. 461-463) : « Tanaquilla è insomma semplicemente una figura di donna su cui la tradizione leggendaria ha lavorato ».

*Dubia dea* : voilà la part de Fortuna dans la vie de ce roi, de tous les grands hommes. Au général triomphateur qui s'avance sur un char, une voix amie ne conseillait-elle pas de se retourner « afin de conjurer derrière lui la Fortune, bourreau de la gloire », *ut sit exorata a tergo Fortuna gloriae carnifex*<sup>1</sup>?

Nous pouvons revenir à Camille. La différence qui le sépare de Servius Tullius est sensible à qui suit sa vie dans Plutarque, et de formule simple : Camille jouit jusqu'à sa mort de la protection de la seule Mater Matuta et il ignore Fortuna. Relisons le chapitre 36, où Camille est rendu plus directement responsable de la chute de Manlius Capitolinus qu'il ne l'est dans Tite-Live et dans les autres sources. Le récit commence (36, 1-2) par un triomphe de Camille, le troisième au total : cette distinction lui a été accordée après sa seconde « victoire à l'aurore » (chap. 34) rapidement exploitée (chap. 35).

Le triomphe qui suivit ces événements ne lui valut pas moins de prestige et d'honneur que les deux premiers. En effet, même ceux des citoyens qui ne nourrissaient que jalousie à son égard et qui prétendaient rapporter tous ses succès à une espèce de bonne fortune (εὐτυχία τινί) plutôt qu'à sa valeur (μᾶλλον ἢ δι' ἀρετῆν), durent, devant les faits, reconnaître que sa gloire était l'effet de son habileté et de son énergie (τῇ δεινότητι καὶ τῷ δραστηρίῳ τοῦ ἀνδρὸς ἀποδιδόναι τὴν δόξαν). Entre ceux qui le combattaient et le jalouaient, le plus en vue était M. Manlius qui le premier avait précipité les Celtes du haut de la citadelle quand ils avaient attaqué de nuit le Capitole et qui, pour cela, avait reçu le surnom de Capitolinus...

Après l'exécution de l'ambitieux Capitolin, condamné pour *affectatio regni*, le récit s'achève sur quelques mots qui le livrent définitivement à cette Fortune qui n'avait pas eu de prise sur son rival (36, 8) :

Manlius, reconnu coupable, fut emmené sur le Capitole et précipité du haut de la Roche. Il eut ainsi le même lieu pour témoin de ses actions les plus fortunées et de ses plus grandes infortunes (τὸν αὐτὸν τόπον ἔσχε καὶ τῶν εὐτυχεστάτων ἔργων καὶ τῶν μεγίστων ἀτυχημάτων).

En d'autres termes, la carrière de Manlius est marquée par les deux aspects opposés de la τύχη, de Fortuna, le Capitole et la Roche Tarpéienne, tandis que Camille ne doit rien à la « bonne fortune », à la chance, εὐτυχία : la protection de Mater Matuta

1. Pline, *Histoire Naturelle*, 28, 39.

n'aurait pas permis une fin comme celle de Servius Tullius son prédécesseur ou de son adversaire Manlius. Plutarque, nous l'avons vu, reconnaît dans la forme de la mort de son héros le digne couronnement d'une heureuse carrière (43, 1-2):

L'année suivante, une peste s'abattit sur Rome, emportant un nombre incalculable de gens et la plupart des magistrats. Camille aussi périt : il était mûr pour la mort, si jamais homme le fut, tant par son âge que par la perfection de sa vie, et sa disparition fut ressentie plus profondément par les Romains que celle de toutes les autres victimes de l'épidémie.

Mourir dans l'affection générale, mourir « à l'heure », « à point » (ὥρατος, *maturus*), quel meilleur signe d'une indéfectible protection divine ?

#### 4. La morale de *Mater Matuta*.

L'assortiment des qualités que déploie Camille pendant sa vie est remarquable : ce sont elles qui dispensent de recourir à la chance pour expliquer ses succès. De fait, Plutarque évite soigneusement d'employer les dérivés, bons ou mauvais, de τύχη quand il s'agit du héros<sup>1</sup>, alors qu'il les écrit fréquemment, dans le cours de sa Vie, à propos d'autres personnages ou de Rome même. Pontius Cominius, le messager envoyé par les troupes romaines de Véies aux magistrats du Capitole réussit sa mission périlleuse ἀγαθῇ τύχῃ (23, 2). La catastrophe de l'Allia, explique Camille lui-même aux jeunes gens d'Ardée, est un coup de la τύχη (23, 3); l'*omen* du centurion qui empêche les Romains de désertir les ruines de leur ville se produit κατὰ τύχην (32, 2). Le mot εὐτυχία ne se trouve qu'une fois appliqué à Camille, mis par Plutarque dans la bouche même de Camille; mais les circonstances sont particulières. Dans Véies fraîchement conquise, accablé de félicitations, le général vainqueur s'humilie à la manière romaine devant Jupiter, *minor* devant une *maiestas*. Il prie le grand dieu que, s'il faut une rançon mystique au présent succès (τῇς παρούσης νέμεσις εὐπραξίας),

1. Il est significatif que Plutarque, dans son traité *De la Fortune des Romains* où les multiples chances de Rome et des grands Romains sont abondamment exploitées, ne mentionne Camille (319 A) que pour dire que, après la libération de Rome, il éleva un temple à Aius Locutius en reconnaissance de l'avis nocturne donné à M. Caedicius (v. ci-dessous, p. 228-231); or l'avis ne concernait même pas Camille et Aius Locutius n'est pas Fortuna. Servius au contraire fonde un grand nombre de cultes de Fortuna, que Plutarque énumère (*De la Fortune des Romains*, 322 C-323 D; *Questions romaines*, 36, 74, 106).

elle ne frappe ni Rome ni l'armée romaine, mais lui-même, et aux moindres frais. A peine a-t-il prononcé ces mots qu'il perd pied en se tournant et tombe. Il se relève aussitôt et dit que le dieu l'a déjà exaucé, se contentant d'une petite chute pour équilibrer sa très grande bonne fortune (ἐπ' εὐτυχίᾳ μεγίστη). Ainsi dans sa piété profonde et dans sa modestie religieuse, Camille lui-même est prêt à attribuer à la chance un succès dont il sait, comme ses biographes et nous-mêmes, qu'il a soigneusement, rationnellement réuni les conditions.

Aussi bien, ce que Plutarque met en valeur à travers toute la Vie, au lieu d'une chance extérieure, ce sont ses avantages personnels : son intelligence et son caractère d'abord, et aussi son expérience (9, 1; 38, 1), sa justice (10, 6), sa réserve et sa καλοκαγαθία (24, 4), sa prudence à la guerre (37, 3), sa modération (38, 2-3), son humanité (38, 4-6), sans compter, en politique, sa méritoire conversion au libéralisme (42) : tels sont les facteurs de sa longue réussite<sup>1</sup>.

L'analyse du texte de Tite-Live semble manifester un autre équilibre. Il s'accorde avec Plutarque pour ce qui est des avantages personnels de Camille : à travers toute sa vie, *consilium*, *consilia*, opposés à *temeritas* (6, 24, 6), dominant son action et cette supériorité intellectuelle s'appuie sur des qualités plus morales : *iustitia* (5, 27, 11; 28, 1), *fides* (5, 28, 1), *moderatio* (6, 25, 5-6; 27, 1), *patientia* (6, 27, 1), *uirtus* (6, 27, 1), — à quoi il faut ajouter une piété envers les dieux qui jamais ne faiblit. Mais, à la différence de Plutarque, Tite-Live qui, on se le rappelle, a éliminé autant qu'il a pu les marques d'une faveur continue de Mater Matuta, semble réintroduire Fortuna dans ce destin hors série<sup>2</sup>. Il n'emploie pas son nom moins de sept fois en rapport direct avec Camille. Mais il faut distinguer, — car *fortuna*, en latin, a un domaine d'emploi très large, plus large que τύχη en grec.

A propos de la victoire que les débris de l'armée de l'Allia, regroupés à Véies sous le commandement d'un centurion, remportent sur les Étrusques dans le temps même où Camille écrase une bande de Gaulois à la tête d'une armée composée d'Ardéates, il est dit (5, 45, 8) : *tantum par Camillo defuit auctor*,

1. Cette multiplicité détaillée des qualités déconseille de réduire le débat, pour Camille, au simple lieu commun « ἀρετή ou τύχη; uirtus ou fortuna ? » (Plutarque, *De la Fortune des Romains*, 316 C-326 C; etc.).

2. Outre la raison générale que Fortuna est toujours restée une figure familière aux Romains, une sorte de *lectio mythica faciliior* par rapport à Mater Matuta, d'autres convenances ont sans doute joué, que M. J. Helle-gouarc'h (v. note suivante) a finement analysées.

*cetera eodemque fortunae euentu gesta* ; *fortuna* n'est certainement pas ici la déesse, mais désigne simplement l'incertitude de toute bataille, qui peut avoir un bon ou un mauvais *euentus*. De même *fortuna* n'est plusieurs fois qu'un appellatif, désignant le cours bon ou mauvais des événements avec son résultat, une situation bonne ou mauvaise. Ainsi, après la prise de Véies, quand Camille prie les dieux, s'ils s'offusquent d'un tel succès, de reporter leur jalousie et celle des hommes sur lui et non sur Rome et qu'il dit (5, 21, 15) *si cui deorum hominumque nimia sua fortuna populiue Romani uideretur...*, l'adjectif « excessif » prouve bien que *fortuna* n'est pas la déesse, mais un bilan appréciable, sinon mesurable, susceptible de plus ou de moins. Ainsi encore, dans son exil d'Ardée, à la nouvelle du désastre de l'Allia et de l'occupation de Rome par les Gaulois, Camille est *maestior fortuna publica quam sua* (5, 43, 7), ce qui ne signifie pas autre chose que « plus triste du malheur national que du sien », et un peu plus loin (5, 44, 1) quand il s'adresse aux Ardéates en disant « mes vieux amis et mes nouveaux concitoyens » et qu'il justifie ce titre en disant *quando et uestrum beneficium ita tulit et fortuna hoc egit mea*, « puisque votre bienfait l'a permis et que mon malheur m'y a réduit », *fortuna mea* n'est pas une déesse, mais un fait objectif, parallèle à *uestrum beneficium*, un élément de ce qu'il appelle à la phrase suivante sa *condicio*. De même quand Tite-Live, voulant opposer les succès de l'armée que Camille commande contre les Volsques et la mauvaise situation des alliés sur les confins étrusques, écrit (6, 3, 1) *cum in ea parte in qua caput rei Romanae Camillus erat, ea fortuna esset, aliam in partem terror ingens ingruerat*, le mot *fortuna* n'a pas d'autre valeur que « situation avantageuse ou désavantageuse », et n'évoque pas l'intervention de la déesse. De même enfin dans l'éloge funèbre de Camille (7, 1, 8), *uir unicus in omni fortuna* signifie seulement « dans toutes les circonstances, bonnes ou mauvaises, de sa vie » : *omnis* démythise *fortuna*.

Ces textes écartés, et aussi, bien entendu, ceux (5, 19, 3 ; 37, 1 ; 40, 1 ; 43, 7 ; 49, 1 ; 51, 2 et 3 ; 6, 3, 1 ; 34, 8 et 9) où il s'agit de la fortune des Romains, ville ou armées, et non du général, il en reste néanmoins deux où *Fortuna* est une force agissante, une volonté responsable, une déesse favorable à Camille. En 5, 26, 10, la guerre contre Faléries se serait sûrement éternisée comme celle de Véies *ni Fortuna imperatori Romano simul et incognitae rebus bellicis uirtutis specimen et maturam uictoriam dedisset*. En 6, 23, 9, s'opposant à la témérité de son collègue L. Furius, Camille essaie de persuader ses soldats qu'il ne faut pas livrer bataille dans des conditions qui sont mauvaises et il leur rappelle que, jusqu'à ce jour, les Romains n'ont pas eu à se plaindre de



ses desseins ni de sa Fortune, ... *aut consilii sui aut Fortunae paenituisse*. Ces deux textes suffisent-ils à faire du Camille de Tite-Live un protégé de la déesse Fortuna, comme on l'a récemment encore affirmé<sup>1</sup>? Je ne le pense pas. Le premier est visiblement une expression rhétorique dont il ne faut pas presser les termes et le second, qui semble mettre à égalité *consilium* et *Fortuna* comme conditions du succès, doit être éclairé par ce que dit l'historien, au début de la geste de Camille, avant la prise de Véies, à propos de la première victoire que le *fatalis dux* procure à ses troupes dans une sorte d'opération d'essai *in agro Nepesino* (5, 19, 8) : *omnia ibi summa ratione consilioque acta Fortuna etiam, ut fit, secuta est*, « tout fut mené avec la plus haute perfection de raisonnement et de jugement en sorte que, comme il arrive d'ordinaire, la Fortune suivit » ; la hiérarchie est claire ; ce qui conduit, agit, ce n'est pas Fortuna, mais *ratio* et *consilia*.

Le tableau des qualités de Camille permet de percevoir une autre différence entre la protection que donne Mater Matuta et celle que donne Fortuna : non seulement l'une est maternelle et fidèle, l'autre passionnée et capricieuse, mais Mater Matuta semble moins agir de l'extérieur, par des occasions et des secours discrets, que de l'intérieur, dans la tête et dans le cœur, par la pensée et par le caractère de l'homme qu'elle favorise, l'immunisant contre toute forme de *superbia*, tandis que Fortuna n'agit que de l'extérieur, ou plutôt, quant à l'intérieur, laisse son favori exposé ou même le prédispose à l'ivresse de la puissance, aux délires de l'orgueil. Parmi les « victoires à l'aurore » de Camille, même dans la seconde, il n'y a pas proprement de miracle et, s'il s'offre, une fois, dans la première, le plaisir d'apparaître devant l'ennemi à l'heure et dans l'appareil du soleil levant, ou si, selon Tite-Live, il triomphe dans un char qui ressemble trop à celui du soleil, nous pouvons penser, d'après son comportement général, qu'il ne prétend pas s'égaliser à l'astre, mais simplement qu'il reconnaît, manifeste, endosse le bienfait de la déesse Aurore : en toutes circonstances, il donne le spectacle d'un homme entièrement maître de soi, car dans l'assortiment de qualités qui résulte de la « règle de Mater Matuta », l'une des plus précieuses pour un chef, et qui s'oppose aux périlleuses griseries de Fortuna, est la prudence, la réflexion avant l'action, éventuellement le refus de l'action. En dehors de

1. J. Bayet, édition de Tite-Live (collection Budé), vol. V, 1954, p. 145-146. J. Hellegouarc'h « Le principat de Camille », *Revue des études latines* 48, 1970, p. 112-132 (notamment, sur ce point, p. 117-119), n'a considéré que le Camille de Tite-Live. Il est clair que les quatre emplois de l'adverbe *forte* dans les chapitres de Tite-Live concernant Camille n'engagent pas Fortuna.

la Vie de Camille, cette vérité s'exprime, directement rattachée à la déesse, dans les six vers qui concluent le développement des Fastes consacré à Mater Matuta et qui d'abord surprennent : l'éloge, sans réserve, de Mater Matuta, l'explication touchante des intentions bénéfiques de sa fête, se terminent par la mention de deux désastres militaires qui ont eu lieu ce même jour et qu'on s'attendrait plutôt à voir attribués à Fortuna (6, 563-568). Il suffit pourtant d'en observer le détail pour voir qu'ils sont à leur place :

On rapporte, Rutilius, qu'elle [= Mater Matuta] t'a dit :  
 « Où te précipites-tu ? C'est dans ma journée que, consul, tu tomberas sous les coups de l'ennemi Marse. » L'événement confirma cette parole et les eaux du Tomenus furent empourprées de sang. Quand vint l'année suivante, ce fut Didius qui, le même jour, par sa mort, doubla les forces de l'ennemi.

Ces deux fâcheux accidents se produisirent au début du dernier siècle avant notre ère, pendant la Guerre Sociale. La seconde mention est d'ailleurs erronée, le nom de Didius ayant pris la place de celui du consul L. Porcius Cato, qui périt en effet en 89 avant J.-C., un an après le consul P. Rutilius Lupus. Mais peu importe pour notre propos. Si Ovide ne donne aucune indication sur la cause du second revers, il éclaire le premier et y mêle la déesse du jour de façon instructive : Rutilius commit la faute de rester sourd à l'avertissement très clair que la déesse avait pris soin de lui donner. Fortuna l'eût laissé s'engager et périr par surprise ; Matuta a fait ce qu'elle a pu pour le sauver, pour retenir « sa hâte » (*quo properas?*).

Cette intervention de Matuta confirme donc que l'idée qu'Ovide se fait d'elle et de son mode d'action est bien celle que nous avons dégagée et que la première qualité des hommes qu'elle protège est celle-là même qui explique tous les succès de Camille, *ratio consiliumque*, la juste appréciation des risques et des avantages d'une situation donnée.

Deux scènes de la Vie de Camille illustrent les deux faces du *consilium* par lequel il se gouverne, et toutes deux font intervenir, non pas en clair la déesse, mais la ville qui est un des sièges d'élection de son culte, Satricum<sup>1</sup> : comme si Matuta favorisait Camille non seulement par le *temps* journalier, mais par le *territoire* qui lui appartient, et lui faisait collectionner non seulement les « victoires à l'aurore », mais les « victoires à Satricum ».

1. Satricum occupait l'emplacement de l'actuel Borgo Montello, sur la rivière Astura. Antium, cité latine, était passée sous la domination des Volsques après la fin de la royauté romaine.

Dans l'une des scènes (Tite-Live, 6, 23-25; Plutarque, 37), Satricum, colonie romaine, vient d'être prise par les Volsques. Camille, qui n'est pas dictateur, mais l'un des *tribuni militum consulari potestate* qui tiennent alors la place des consuls, reçoit mission de s'opposer à eux. Arrivé devant l'ennemi, il refuse d'engager un combat qu'il juge trop incertain et vers lequel son bouillant collègue L. Furius, les jeunes officiers, les soldats mêmes veulent « se hâter ». « La fortune de la bataille qui s'offre, *praesentis dimicationis fortuna*, dit tout ce monde, n'est retardée que par le jugement et le commandement d'un seul homme, *unius uiri consilium atque imperium*. » Camille ne cède pas, mais laisse l'initiative à L. Furius. Celui-ci engage le combat. C'est presque un désastre, que seule l'habileté de Camille réussit à retourner en une victoire, après laquelle, d'ailleurs, il donne un bel exemple de *moderatio animi*, de maîtrise de soi, à l'égard de son collègue coupable. Tite-Live, avant l'événement, en résume bien la leçon (22, 6) :

La guerre volsque fut attribuée à M. Furius [= Camille] par décret, sans tirage au sort. Pour l'assister, le sort désigna parmi les autres tribuns L. Furius, ce qui fut moins heureux pour la République que pour Camille lui-même, à qui ce hasard donna la matière d'une gloire multiforme : publique, puisqu'il rétablit la situation compromise par la témérité de son collègue; privée, parce que, après la faute de celui-ci, il chercha plutôt à se l'attacher qu'à servir sa propre gloire.

Mais pour que l'aide de Matuta soit efficace, il faut bien entendre que le bénéficiaire collabore, écoute l'appel à la *ratio*, à la froide appréciation des données, qui, suivant les cas, l'engagera à la réserve ou à l'audace : Rutilius, lui, n'écoute pas et se précipite quand il aurait dû attendre, — préférant fournir à Ovide une excellente transition entre le signalement de Matuta, qu'il vient d'achever, et celui de Fortuna qu'il entreprend aussitôt.

Dans l'autre scène, où c'est l'audace que commande le *consilium* de Camille, la mention du lieu est certainement significative : par l'intermédiaire de leurs deux villes, Mater Matuta de Satricum et Fortuna d'Antium manifestent envers le général romain des sentiments opposés. Seul ici Tite-Live témoigne (6, 8-9). Une coalition de Latins, d'Herniques et de Volsques a pris les armes et a concentré ses troupes devant Satricum. Camille est envoyé contre eux, non comme dictateur, mais, cette fois encore, comme l'un des tribuns militaires. L'armée romaine ne pêche pas par témérité, tout au contraire. Effrayée par le nombre des ennemis, elle hésite. Alors Camille saisit une enseigne et s'élance.

Les soldats le suivent, la terreur envahit l'autre camp et la victoire serait totale si une pluie soudaine et violente ne venait interrompre le combat. Dans la nuit, les Latins et les Herniques se retirent, abandonnant les Volsques. Ceux-ci quittent leur camp et s'enferment dans Satricum. Mais Camille excite ses soldats : la victoire n'est-elle pas à portée de leurs mains ? Dans un immense élan d'enthousiasme ils attaquent de toutes parts les murailles avec des échelles et prennent la forteresse où les Volsques réfugiés mettent bas les armes. Aussitôt Camille conçoit un plus grand dessein : il veut porter son effort sur Antium, une des grandes villes des Volsques, origine de la guerre. Mais il lui faut l'approbation du Sénat parce qu'Antium est si bien fortifié qu'un immense matériel de siège doit être mis en place. Laissant l'armée à son collègue, il va donc à Rome « pour exhorter le Sénat à détruire Antium ». Mais, tandis qu'il est à Rome, la nouvelle arrive que les Étrusques ont attaqué, dans le nord, des villes alliées de Rome, qui réclament assistance, et c'est à les défendre, *omisso Antio*, que le Sénat affecte son meilleur général. Tite-Live conclut : *eo uim Camilli ab Antio Fortuna auertit*, « c'est par ce moyen que Fortuna détourna d'Antium les coups de Camille ». Ainsi la cité de Mater Matuta s'est abandonnée à l'assaut des soldats de Camille, lui livrant sans coup férir les Volsques qui l'occupaient. Au contraire la cité de Fortuna se voit protégée de Camille par le seul moyen qui restait aux dieux : empêcher l'attaque, expédier l'invincible Romain sur un autre front. Il est intéressant de voir que Tite-Live, en dépit de la symétrie inverse des deux tableaux, montre en clair Fortuna agissant contre Camille devant les murs d'Antium, mais ne suggère même pas que Mater Matuta lui a facilité l'escalade des murs de Satricum : nouvel effet sans doute du parti pris qui lui a fait estomper les liens particuliers de son héros et de la déesse<sup>1</sup>.

A cette protection constante de Mater Matuta il semble qu'il

1. Du vivant de Camille, mais dans une circonstance où il n'est pas impliqué, Tite-Live n'a pas vu d'inconvénient à montrer Mater Matuta de Satricum intervenant contre les ennemis de Rome plus personnellement encore que, contre Camille, la Fortuna d'Antium : en 6, 33, 4-5, alors que les Latins révoltés contre Rome brûlaient Satricum, ne respectant pas les édifices sacrés, seul le temple de Mater Matuta fut sauvé ; « encore n'est-ce ni un scrupule religieux ni le respect des dieux qui les retint, mais une voix épouvantable qui sortait du temple et les menaçait de sinistres châtements s'ils n'éloignaient pas du sanctuaire leurs feux impies ». Plus tard, en 7, 27, le consul M. Valerius Corvus occupant Satricum qui avait été reconquis, rebâti et colonisé par les Volsques d'Antium, démolit et brûla la ville devenue ainsi ennemie, mais, naturellement, « seul le temple de Mater Matuta fut épargné par le feu ».

y ait une exception : entre la prise de Véies par les Romains et la prise de Rome par les Gaulois, la méchanceté des hommes, d'injustes accusations conduisent Camille en exil. Mais est-ce vraiment une exception ? Si l'on réfléchit que cette disgrâce prépare la plus éclatante réparation, est grosse d'une gloire incomparable, on y pressentira plutôt un utile détour de la bienveillance divine. Nous reviendrons sur ce point dans le prochain chapitre<sup>1</sup>.

Un autre trait du caractère de Camille le rapproche de la maternelle déesse qui le protège : une grande et communicative puissance de compassion et même d'attendrissement. Nous en trouverons bientôt les manifestations dans de plus amples contextes. Il suffit ici de les énumérer.

Quand les enfants de Faléries lui sont livrés par leur pédagogue, il les renvoie à leurs parents, les qualifiant *eam aetatem cui etiam captis urbibus parçitur* (Tite-Live, 5, 27, 7). A la vue de la troupe pitoyable des Sutriens chassés de leur ville avec femmes et enfants, s'il ne pleure pas comme font ses soldats, il est ἐπιπλασθεὶς « saisi de pitié » (Plutarque, *Camille*, 35, 3), et se hâte de leur reconquérir leurs foyers. Quand, parti pour châtier les Tusculans infidèles, il les voit tous, hommes, femmes, enfants, manifester un repentir un peu trop spectaculaire, il a pitié d'eux, οἰκτίρας, bien qu'il ne soit pas dupe, et se fait leur avocat auprès des Sénateurs (*ibid.*, 38, 5) qui, à leur tour, s'attendent et accueillent comme des frères les envoyés de ces traîtres (Tite-Live, 6, 26, 3). Ces trois conduites — dans toutes trois il y a, seuls ou entre autres malheureux, des enfants à sauver — sont conformes à un caractère fondamental de « Mater » Matuta, celui qui soutient le second rite des « Matralia » et qui a sans doute provoqué ou favorisé l'assimilation de la déesse à Ino-Leucothée : en fait, la légende grecque qui est censée fonder le rite, le salut et l'éducation de Bacchus enfant, n'est que pitié, tendresse, fidélité et protection.

### 5. *camillus* ?

Si l'on comprend que les interventions directes, extérieures, de Matuta dans la vie de son héros soient discrètes, il est un trait, extérieur lui aussi, que l'on y attend parce que des enquêtes sur la mythologie de l'aurore et du soleil levant chez les divers

1. Ci-dessous, p. 150-155.

peuples indo-européens l'ont régulièrement rencontré<sup>1</sup> : dans les expressions védiques, du moins dans l'une d'elles, le Soleil est non le fils de l'Aurore mais son neveu, qu'elle recueille, et, dans la transposition épique que le Mahābhārata fait de la plus vieille mythologie, le héros fils du Soleil et qui reproduit les traits essentiels de son père, a deux mères, dont seule compte la deuxième, l'adoptive. Dans les légendes ossètes et caucasiennes, le héros Soslan (Sosryko), qui présente tant d'éléments solaires, se forme dans une roche, d'où l'extrait la sage Satana, et celle-ci l'élève, le traite comme une mère, l'appelant constamment « mon fils que je n'ai pas enfanté ». A Rome, le théologème sous-jacent au deuxième rite des Matralia et la légende des enfances de Servius Tullius, premier et partiel dévot et protégé de Mater Matuta, nous ont aussi présenté ce motif. Camille manquait-il à cette convenance ?

Nous n'en saurons jamais rien, pour la raison que sa geste, telle que nous la lisons, est muette sur son origine et sur ses débuts. Plutarque se borne à introduire la biographie par des mots très vagues : « A cette époque », κατὰ τοῦτο δὲ καιροῦ (I, 4), puis il aborde son sujet, non seulement quand Camille est déjà adulte (ou adolescent), mais quand il en est à accomplir son premier exploit (2, 1) :

La maison des Furii n'avait pas encore, en ce temps-là, une grande illustration<sup>2</sup>. C'est lui, par son propre mérite, qui parvint le premier à la gloire.

Brève et négative, cette indication va du moins dans le sens attendu, les « héros de l'aurore » ne devant pas à leurs vrais parents, notamment à leur vraie mère, qu'ils ignorent ou négligent ensuite, d'autre bien que la vie. Une seconde indication est peut-être fournie par le surnom même de M. Furius. Le *camillus* est en effet un enfant libre (*ingenuus*), patricien même (*nobilis*), et impubère (*impuer*, *inuestis*), dont le père et la mère sont encore vivants (*patrimus*, *matrimus*), mais qui est attaché au service religieux d'un prêtre, notamment du premier de tous, le *flamen Dialis* : *flamini Diali ad sacrificia praeministrabat*<sup>3</sup>. Cela implique que, pour son exigeante activité liturgique, le prêtre extrait un enfant d'une autre famille et le prend sous ses ordres, même s'il a lui-même des enfants. Est-ce une telle

1. La réciproque n'est évidemment pas vraie; bien des héros élevés par une mère ou des parents adoptifs n'ont rien de solaire. V. ci-dessous, p. 327-328.

2. Ci-dessus, p. 110, n. 2.

3. V. le bon article de Samter « *camillus* » dans la *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, III, 1899, col. 1431.

situation — dont celle de la *Camilla* de l'Énéide paraît être une transposition<sup>1</sup> — qui a valu à Camille son surnom ? Ce serait une adaptation spécifiquement romaine du statut « bifamilial » des héros solaires.

## 6. *Le pédagogue falisque.*

Telles sont les extensions, probables ou possibles, que la geste de Camille permet de donner à la théologie de Mater Matuta, en elle-même et par opposition à Fortuna.

Par un mouvement inverse, nous devons rechercher si ce que les anciens nous ont conservé, non pas certes de la mythologie la plus ancienne de Mater Matuta, mais des rites de sa fête, n'a pas été utilisé par les premiers responsables de l'« histoire romaine » pour constituer la geste d'un héros qu'ils considéraient comme le dévot, le protégé et, dans son caractère, l'imitateur de la déesse. Une heureuse surprise nous attend : l'un des plus fameux épisodes de cette geste a été produit par un démarquage simple et intelligent des deux rites consécutifs des Matralia.

Rappelons-les une fois encore. Quelques jours avant le solstice qui commencera à allonger les nuits aux dépens des jours, donc à gêner, à retarder les aurores, les dames romaines interviennent et, par leurs mimiques, encouragent la déesse dans son office de plus en plus difficile et, sans doute, par action sympathique, lui donnent des forces. De même que l'aurore, ou, par démultiplication, le chœur des aurores successives conjointement menacées, doit d'abord chasser du ciel la mauvaise, la démoniaque obscurité qui l'a occupé, de même les dames romaines expulsent brutalement du temple de la déesse une femme esclave qu'elles y ont introduite en violation de la règle qui en interdit l'accès à la gent servile. Cela fait, comme l'Aurore, les Aurores védiques recueillent et soignent chaque jour le jeune Soleil que vient de produire leur sœur la bonne, l'utile Nuit, elles prennent dans leurs bras les enfants de leurs sœurs, leur témoignent affection et respect et les confient à la déesse. Conservateurs, comme toujours, en matière de religion, les Romains des siècles plus cultivés ont scrupuleusement maintenu le culte qui lui était rendu, mais tout se passe comme si le sens avait cessé de les intéresser. Malgré la date de la fête, ils en ont négligé la

1. La reine Camille est le type même de l'enfant enlevée toute petite à sa mère et élevée par d'autres : son père, certes, mais surtout Diana, à qui il la donne comme « sienne » (*Énéide*, 11, 557-560 : *accipe testor, | diua, tuam*).

valeur saisonnière et, compensatoirement, ont mis l'accent sur les diverses relations sociales des personnes engagées dans l'accomplissement des rites. L'opposition des dames et de l'esclave intruse, l'attention qu'elles donnent à des enfants qui ne sont pas les leurs, n'ont plus été perçues comme symboles du double mécanisme du début du jour, mais comme les scènes d'un étrange théâtre humain; l'obscurité, les aurores, les jeunes soleils de chaque jour se sont effacés devant les femmes et les enfants qui les figuraient : la *serua* coupable comme telle, les sévères et tendres matrones comme telles, l'*alterius proles* comme telle. Bref les sentiments ont recouvert la magie, et il eût suffi de peu de chose pour composer en un petit roman les deux scènes du mythodrame; il n'eût fallu qu'y ajouter une intrigue humaine unitaire, puisque, une fois disparue la mythologie naturaliste qui les unissait (l'expulsion de l'Obscurité préparant, permettant l'accueil des jeunes Soleils quotidiens), la succession en restait sans lien causal, sans aucun lien <sup>1</sup>.

C'est ce qu'ont réalisé les auteurs qui ont composé la geste du protégé de la déesse Aurore. Ils ont créé une relation nouvelle, psychologique, entre les deux scènes et en outre, composant un récit héroïque, ils ont viré au masculin tous les personnages féminins qui y intervenaient.

Il y a deux ans que Véies a été conquise. Camille n'est plus dictateur mais, avec cinq collègues, *tribunus militum consulari potestate*. Sa *prouvincia* est la guerre contre Faléries dont les habitants, après avoir excité et soutenu les Véiens, sont maintenant les plus dangereux ennemis de Rome. A la suite d'une bataille — gagnée par Camille à l'aurore, selon Tite-Live — les Falisques se sont enfermés dans la ville, dont l'armée romaine a entrepris le siège. Des lignes de circonvallation ont été établies à quelque distance des murs et les deux partis s'observent, se bornant à de brèves escarmouches. Ici se place l'histoire du mauvais pédagogue (Tite-Live, 5, 27) :

Les Falisques avaient l'usage de faire à la fois instruire et accompagner leurs enfants par le même homme, et aussi de confier tout un groupe de petits garçons aux soins d'un seul maître, comme font encore aujourd'hui les Grecs. Et, bien entendu, c'était un maître distingué entre tous qui avait en charge les enfants des principaux citoyens.

Comme il avait pris, au temps de la paix, l'habitude d'emme-

1. Des réflexions semblables ont pu être faites sur la formation de la légende des Horaces et des Curiaces, du meurtre de la sœur, notamment; v. en dernier lieu *Du mythe au roman*, 1970, p. 121-122.



ner les petits garçons à quelque distance de la ville pour les faire jouer et leur donner de l'exercice, une fois la guerre venue, il ne renonça pas à cette pratique. Pendant longtemps il se borna à les entraîner plus ou moins loin de la porte avec des amusements et des propos variés. Un jour que l'occasion se présenta, il poussa plus loin, s'avança entre les postes des Falisques et le camp romain et conduisit ses élèves jusqu'au prétoire, devant Camille. Là il ajouta à son acte criminel des paroles plus criminelles encore : c'était Faléries même, disait-il, qu'il livrait aux Romains, puisqu'il remettait en leur pouvoir les enfants dont les pères gouvernaient la ville.

Dès qu'il eut entendu ces paroles, Camille répliqua : « Ni le général ni le peuple à qui tu viens, scélérat, faire ce présent scélérat, ne sont de ton engeance. Entre nous et les Falisques, s'il n'existe pas de ces liens qui se contractent par une convention entre les hommes, du moins ce qui existe et existera toujours, c'est la parenté mise en eux comme en nous par la nature. La guerre a ses règles de droit aussi bien que la paix et nous avons appris à combattre vaillamment, certes, mais en respectant ces règles. Les armes que nous manions ne menacent pas cet âge qui trouve grâce même dans la prise des villes. Elles s'adressent aux hommes armés, à ceux-là qui, sans tort ni provocation de notre part, ont attaqué le camp romain devant Véies. Tu as fait tout ce que tu as pu pour les surpasser dans le crime. Moi, c'est par les moyens propres à Rome, le courage, l'énergie, les armes, que je les vaincrai, comme j'ai vaincu les Véiens. »

Il le fit dépouiller de ses vêtements et, les mains liées derrière le dos, le remit aux enfants pour qu'ils le reconduisissent à Faléries, leur donnant des verges pour battre le traître pendant le trajet.

A ce spectacle, la foule accourut, puis les magistrats appelèrent le Sénat à délibérer d'un événement si imprévu. La cité tout entière se mit à réclamer la paix à ceux qui, jusqu'alors, ivres de haine et de rage, aimaient mieux subir le sort de Véies que conclure la paix à la manière de Capène. La loyauté romaine, la justice du commandant en chef étaient célébrées sur le Forum et dans la Curie.

Avec l'accord de tous, des députés vont trouver Camille dans son camp puis, de là, autorisés par Camille, se rendent à Rome, devant le Sénat, pour procéder à la capitulation de Faléries...

Tout finit bien. Les Falisques sont simplement invités à payer la solde des troupes romaines engagées dans la campagne de l'année. Quant à Camille, ennemis et concitoyens lui rendent grâce à l'envi.

Le récit de Plutarque, où le traître est défini comme διδάσκαλος, maître d'école ou pédagogue (*Camille*, 10), est sensiblement

le même, avec quelques menues différences sans portée. Par exemple lors du retour des enfants (10, 6) :

Les gens de Faléries venaient à peine de découvrir la trahison du maître d'école et naturellement, sous le coup d'un si grand malheur, la ville retentissait de lamentations. Une foule d'hommes et de femmes se portait, sans réfléchir, vers les murailles et vers les portes. Juste à ce moment, les enfants arrivaient, conduisant le maître nu, enchaîné, le couvrant d'injures, et appelant Camille leur sauveur, leur père et leur dieu.

Cette noble légende, illustration classique et des avantages qui résultent d'une conduite humaine et loyale, et des risques que comporte la trahison, n'est pas un thème courant dans le folklore ni dans l'histoire. Elle est spécifique de la vie de Camille<sup>1</sup> et la matière en est très improbable. Or il suffit d'évoquer les deux rites des Matralia pour en comprendre la formation. Les nouveautés sont les suivantes :

1. Tous les rôles féminins des rites sont ici tenus par des hommes. Camille reçoit celui que les dames romaines avaient dans les deux rites, expulsion-châtiment, soins aux « enfants d'une autre ». Le vil pédagogue, qui pénètre dans le camp romain occupe la place de la femme esclave qui était censée avoir pénétré volontairement et criminellement dans le temple. Aux enfants des sœurs sont substitués les fils des principaux citoyens de Faléries.

2. Camille, étant général et le héros de la geste, est mis en vedette, agit seul, alors que les dames romaines agissent collectivement, sans personne pour les diriger. Mais il ne faut pas oublier que, dans le mythe indien, la déesse Aurore apparaît équivalement tantôt au singulier, tantôt dans une forme de pluriel qui désigne le nombre indéfini des Aurores, et, aux Matralia même, la déesse est unique alors que les célébrantes qui l'imitent sont, au pluriel, *bonae matres*.

3. L'opposition qui soutient le premier rite, opposition de deux groupes sociaux, celui des nobles dames romaines et,

1. La présence d'un pédagogue, d'un maître d'école, à Faléries dans une anecdote inventée au quatrième siècle — deux siècles avant que Rome soit familiarisée avec ce type de *graeculus* — a été expliquée par les rapports précoces et étroits de cette ville avec les Grecs. D'autres pensent que le type précis du pédagogue a été introduit après coup dans l'anecdote. En tout cas, il n'y a pas de prototype grec à l'anecdote même, qu'on n'a pas expliquée quand on l'a rangée dans la vaste classe des récits que les folkloristes étiquettent « le chasseur chassé ».

par-delà l'unique et malheureuse figurante, celui des esclaves impures, est remplacée par l'opposition, ethnique et politique, de deux peuples historiques en guerre, les Romains et les Falisques.

4. Mais surtout les deux scènes qui, dans les rites, sont successives et indépendantes, sans autre point commun que l'identité des « bonnes » célébrantes, sont mêlées dans le récit :

a) Le pédagogue ne viole pas simplement un interdit, n'est pas seulement un intrus dans le camp de Camille, comme est censée faire et être la femme esclave dans le temple de Mater Matuta; il est un traître, en sorte que c'est par lui que les enfants se trouvent dans les mains de Camille et lui donnent l'occasion de déclarer le respect attendri qu'il porte à leur « classe d'âge »;

b) ce sont les enfants que Camille charge de battre le pédagogue et de l'emmener honteusement hors du camp, alors que, dans le premier rite, ce sont les dames romaines qui frappent de verges et expulsent l'esclave sans intervention des enfants qu'elles prendront ensuite dans leurs bras pour le second rite, sans intervention de l'esclave.

Telles sont les quatre principales nouveautés, en partie solidaires, qui ont permis de faire, à partir de mimiques liturgiques réinterprétées, une intrigue romanesque et morale. La correspondance serait presque parfaite si déjà les deux rites interféraient, si « les enfants d'autrui » étaient introduits dans le temple par l'esclave intruse et si les dames n'expulsaient violemment l'esclave qu'après avoir témoigné aux enfants affection et respect. Mais cela était impossible, étant donné la signification première, naturaliste, des rites : l'Obscurité mauvaise ne saurait remettre aux Aurores l'enfant quotidiennement produit par leur sœur, la bonne Nuit; et les Aurores ne sauraient attendre d'avoir commencé à choyer chacune son Soleil pour chasser la mauvaise Obscurité.

A l'inverse, deux traits importants des rites ont été conservés dans la réinterprétation romanesque :

1. L'opposition entre un « méchant » unique (le pédagogue traître) et la pluralité des « enfants distingués ».

2. L'opposition — seulement implicite dans le rituel romain mais déclarée dans le mythe indien — entre, d'une part, la bonne Nuit apparentée à l'Aurore et mère du Soleil (ou les Nuits, mères des Soleils quotidiens) et, d'autre part, la mauvaise ou la démoniaque Obscurité qui menace ou retient les Soleils naissants. L'épisode de la vie de Camille transpose la ou les premières dans les notables falisques, qui sont temporairement ennemis de Rome, mais récupérables pour Rome et finalement récupérés et dont Camille lui-même souligne la parenté avec Rome en

tant que membres de la grande famille humaine<sup>1</sup>; la seconde est transposée dans le vil pédagogue, digne d'une expulsion infamante et violente.

L'ensemble de ces remarques se coordonnera aisément à la lecture du tableau des pages 140-141. Dans la première colonne sont rappelées, d'après des formules du *RgVeda* valables pour Rome, les deux mythes naturalistes de l'aurore sous-jacents aux deux rites des *Matralia*. Dans la seconde, ces deux rites romains sont sommairement décrits. Dans la troisième se trouve analysée la trame de la légende produite par une réinterprétation romanesque des deux rites, réinterprétation toute littérale qui les coupe de leur ancien support mythique et les combine selon une causalité nouvelle.

L'évidence de cette dérivation, de cette transformation systématique, découvre une nouvelle matière et un nouveau procédé dans ce qu'il faut bien appeler la confection de la geste de Camille.

Camille, nous l'avons d'abord reconnu, est un héros de la déesse Aurore : il l'honore, elle le protège, et soit, dans le temps, son moment journalier, soit, dans l'espace, le siège principal de son culte favorisent les victoires de ce protégé : l'instant de l'aurore chaque fois qu'il opère comme dictateur, et *Satricum* plusieurs fois quand il opère comme l'un des tribuns consulaires. Nous avons reconnu aussi que cette protection porte la marque propre de *Mater Matuta* en tant qu'opposée à *Fortuna*, et que le type de la déesse commande le caractère du héros : il est raisonnable, fidèle, sensible comme elle. Mais nous voici — dans le prolongement de cette dernière vertu, d'ailleurs — devant tout autre chose. Dans l'affaire du pédagogue et des enfants *faliskes*, *Mater Matuta* est à la fois présente et absente : présente, puisque l'épisode a été construit sur les rites de sa fête, et absente, puisque les gestes, les comportements pris à ces rites ne dessinent plus que l'extérieur de l'épisode et que toute l'intrigue, ce qui en fait la beauté et le sens, est création nouvelle; présente aussi, puisque Camille s'y comporte moralement comme font dans les deux rites les dames romaines qui, elles-mêmes, miment les conduites de la déesse, et absente, puisque tous les rôles féminins, y compris le sien, sont passés à des personnages masculins.

Il apparaît donc que les auteurs de la geste, en plus des scènes destinées à manifester la nature et les liaisons aurorales qu'ils prêtaient à Camille, ont garni cette matière, qui ne pouvait suffire, par d'autres épisodes, dont l'un, dans lequel l'Aurore

1. R.-M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 688.

n'a plus de rôle, a été librement et ingénieusement tiré de la forme des rites de sa fête. Simplement, sur un point où la forme était inséparable du sens, quelque chose — l'essentiel — subsiste en Camille du caractère de la déesse : les égards pour les « enfants », la protection qu'il leur donne, et plus généralement la profonde humanité qui, pendant le siège et après la capitulation de Faléries, lui permet d'être modéré, d'être bon.

Par cette liberté des transpositeurs s'explique le clivage entre cet épisode où Camille, exceptionnellement, tient un rôle démarqué en dernière analyse de celui de l'Aurore elle-même, et tous les autres, où il n'est que le protégé de la déesse, c'est-à-dire, en définitive, tient le rôle du Soleil levant.

*MYTHE	RITES	ROMAN
<p>La lumière et les ténèbres s'opposent en permanence.</p> <p>L'Aurore, les Aurores, expulsent du ciel la mauvaise Obscurité qui l'a occupé indûment.</p>	<p>I.1. Les dames romaines et les femmes esclaves forment deux classes opposées.</p> <p>I.2. Peu avant le solstice d'été, les dames romaines sont rassemblées dans le temple de la Mère Aurore,</p> <p>I.3. dont l'entrée est normalement interdite à toute esclave.</p> <p>II.1. Une femme esclave introduite dans le temple par les dames, est réputée coupable de cette intrusion.</p> <p>II.2. Elle est ignominieusement chassée du temple par les dames, avec gifles et coups.</p>	<p>I.1. Les peuples romain et falisque sont en guerre.</p> <p>I.2. Camille et son armée sont devant Faléries, dans leur camp,</p> <p>I.3. où, normalement, ne peut entrer aucun Falisque.</p> <p>II.1. Un pédagogue falisque, un vil traître, entre dans le camp romain, se présente à Camille,</p> <p>III.o. et lui remet les enfants falisques confiés à sa garde.</p> <p>II.2. Camille exprime sa colère et son dégoût, livre le traître aux enfants et donne à ceux-ci des verges,</p> <p>III.4. pour qu'ils le ramènent à Faléries en l'injuriant et en le fustigeant.</p>
<p>L'Aurore, les Aurores choient les jeunes Soleils, fils de leur sœur, la bonne Nuit.</p>	<p>III.1. Les dames romaines manifestent respect et affection à des enfants, prient la déesse pour des enfants, qui ne sont pas les leurs,</p> <p>III.2. mais ceux de leurs sœurs;</p> <p>III.3. [naturellement, les rites finis, les enfants sont rendus à leurs parents.]</p>	<p>III.1. Camille, exprimant son respect pour les enfants falisques et pour tous les enfants,</p> <p>III.2. et soulignant que les Romains et les Falisques — parents de ces enfants — sont unis malgré la guerre par les liens naturels de la parenté humaine,</p> <p>III.3. renvoie les enfants à leurs parents.</p>

●MYTHE	RITES	ROMAN
	<p>IV. [Les rites sont certainement destinés à favoriser tous ceux — sauf l'Obscurité, la femme esclave — qui interviennent dans ou derrière les scènes symboliques : mythiquement : la déesse Aurore elle-même est dûment honorée et les Soleils fortifiés; socialement : les liens familiaux sont resserrés (tantes et neveux) et les enfants mis sous la protection de la déesse.]</p>	<p>IV. L'aventure finit bien pour tous les personnages, sauf pour le pédagogue :</p> <p>Romains et Falisques deviennent amis, Camille reçoit une louange universelle et les enfants, sauvés par Camille, lui donnent les noms de père et de dieu.</p>

## CHAPITRE III

### *La nuit et le jour*

Ici se borne le domaine, ici finissent les moyens de la démonstration. Dans ce qui précède, il ne s'agissait que d'explorer les points de contact entre la biographie de Camille et la théologie, la mythologie, les rituels d'une déesse dont nous sommes expressément avertis qu'elle fut, au moment décisif de sa carrière, sa divinité de prédilection<sup>1</sup>. Nous ne faisons donc que développer un fil dont l'origine restait solidement fixée à la documentation. Mais il n'est pas possible d'arrêter la recherche à ce point. Susceptibles ou non de solution, deux problèmes se sont déjà ouverts devant nous.

#### 1. *Problèmes.*

Nous avons formulé le premier en passant<sup>2</sup>. Entre l'exact accomplissement du vœu qu'il avait adressé à la déesse Aurore, c'est-à-dire la dédicace d'un temple, et la première et éclatante manifestation de l'affinité qu'il a et aura toujours avec elle, c'est-à-dire l'épiphanie sur la route de Gabies et la surprise décisive des Gaulois aux premières lueurs du jour, il y a l'hostilité du peuple, la calomnie, l'exil. De telles vicissitudes ne portent-elles pas

1. Quelque avertissement que je fasse, il ne manquera pas de critiques pour rappeler que Napoléon, « lui aussi », et avec un plus grand luxe d'arguments, a pu être promu au grade de héros solaire, et sa carrière — de la Corse à Sainte-Hélène, avec douze maréchaux, etc. — interprétée en mythe solaire. Mais le rapport culturel de Camille avec l'*Aurore* (vœu, dédicace) est inscrit dans les textes, ainsi que l'accusation portée contre lui d'*imiter le Soleil* lors de son triomphe (Tite-Live), et ses victoires (Plutarque, Diodore), son épiphanie même (Plutarque) *au soleil levant*. L'exploration de ce thème est donc nécessaire.

2. Ci-dessus, p. 130-131.



plutôt la marque de Fortuna, à laquelle il ne se confie pas, que celle de l'Aurore, dont il est déjà le dévot ? Certes, c'est au début de la mauvaise période que la tradition place l'épisode du pédagogue falisque, mais dans cette circonstance, par laquelle les auteurs de la geste entendaient seulement démontrer, en transposant les rites des Matralia, que le héros avait bien assimilé « l'esprit » de la déesse, celle-ci n'intervient pas, n'a pas à favoriser une carrière que le siège de Faléries ne met pas en *discrimen*. Alors pourquoi cette sorte de sombre parenthèse dans la vie de son protégé ?

Le second problème se forme dans le sillage de celui-là. Après avoir anéanti Brennus et les Gaulois dans sa première « victoire à l'aurore », Camille ne connaît jamais de revers. Mais l'aurore et, à travers elle, la déesse qui préside à ce bref instant, n'intervient que deux fois comme facteur explicite et décisif : chaque fois que Camille, étant dictateur, commande sans partage ; deux fois aussi par le lieu, Satricum, où, étant l'un des tribuns consulaires, il remporte sa victoire. Or cette longue période contient beaucoup d'autres épisodes guerriers dont certains ne sont pas moins singuliers, par exemple, que celui du pédagogue falisque. D'où viennent-ils ? Ont-ils ou n'ont-ils pas de rapport avec l'explication centrale, « matutinale », de la carrière de Camille ?

Il ne s'agit plus dorénavant, répétons-le à l'adresse des critiques de bonne volonté, de viser à une démonstration. Comme l'analyste, le comparatiste doit soigneusement délimiter le point où les *arguments* cessent, ayant fait leur office, et où commencent, plus ou moins plausibles, les essais de *prolongements* : si un *argument* est pris en défaut, la démonstration s'en trouve ébranlée, sinon ruinée ; si un *prolongement* se découvre illusoire, c'est lui, et lui seul, qu'il faut soit supprimer soit redresser, alors que la démonstration qui le précède et qui l'a suggéré peut rester intacte. Nous sommes à ce point. En pleine conscience, nous le dépassons, sous la contrainte des deux problèmes qui viennent d'être formulés.

★

Une réponse, *a priori* possible, supprimerait à la fois les deux problèmes. Les auteurs de la geste, dirait-on, une fois épuisée leur provision de données « matutinales », n'ont-ils pu étoffer la biographie de Camille avec des matières entièrement différentes ? Ne sommes-nous pas allés un peu vite en parlant d'un « héros de l'Aurore » ? Si l'on admet, et ce n'est pas déraisonnable, que le dessein des auteurs n'a été que de construire un caractère et une vie d'homme exemplaire et non, à la manière des poètes

du Mahābhārata, de transposer en épopée aussi complètement que possible un ensemble mythologique et un seul<sup>1</sup>, n'est-il pas naturel de penser qu'ils ont puisé à des sources diverses et qu'ils ont simplement utilisé la matière, assez courte, que leur fournissait l'Aurore, conjointement, concurremment avec d'autres éléments sans relation avec elle ?

Deux faits déconseillent cette conception. D'abord l'unité et la stabilité du caractère de Camille, aussi noble, fidèle et mesuré dans l'infortune que dans la gloire, caractère que nous avons vu constamment marqué de l'esprit de Mater Matuta, par opposition à l'imprudence, parfois à l'outrance des « héros de Fortuna ». Puis la distribution des scènes « aurorales » d'un bout à l'autre de sa Vie, de la première à la dernière bataille : la « victoire à l'aurore » du Mont Algide révèle sa valeur ; il demande la victoire sur Véies à la déesse Aurore, qui l'exauce ; après l'exil, chacune de ses trois dictatures guerrières donne lieu à une « victoire à l'aurore » ; en sorte que ce thème ne soutient pas une période limitée de sa carrière, mais l'encadre et la jalonne tout entière d'une façon aussi cohérente et uniforme qu'est son caractère même. Nous sommes donc fondés à essayer de déterminer si les auteurs de la geste ont ou non conçu et réalisé un projet unitaire.

## 2. *Plan de la Vie de Camille.*

Situons nos problèmes avec plus de précision dans l'ensemble de la narration. La vie de Camille se divise naturellement en quatre parties.

I. Puisque Camille n'a pas d' « enfances » et que la bataille du Mont Algide n'est mentionnée que comme un point de départ déjà dépassé quand commence la narration, la première partie contient la guerre de Véies, avec l'intervention, affirmée en clair, de Mater Matuta.

II. Dans le second temps, qui va de la dédicace du temple de Mater Matuta à l'exil, la déesse n'est pas nommée ; mais il est dominé par l'épisode du pédagogue de Faléries dont les rites des Matralia ont fourni la matière première.

III. Et voici la partie difficile, la troisième, l'exil, où rien n'évoque la faveur de Mater Matuta ni les commodités de l'aurore. Elle se subdivise en deux sections :

1. Pendant un certain temps, Camille vit retiré à Ardée, menant une existence entièrement privée, et c'est pendant le

1. V. la première partie de *Mythe et épopée*, I, 1968.

même temps que les Romains éprouvent le malheur de l'Allia : des généraux incapables et négligents de leurs devoirs religieux mènent au désastre la seule armée de la République.

2. Une fois Rome occupée par les Gaulois de Brennus, Camille, sans ressentiment, prépare la délivrance de sa patrie; symétriquement, les débris de l'armée vaincue sur l'Allia, réfugiés à Véies, se préparent à collaborer avec lui. Cette préparation se fait en trois temps :

a) Quand les Gaulois qui occupent Rome lancent un détachement de fourrageurs sur le territoire d'Ardée, Camille sort de sa discrétion et mène les jeunes Ardéates à la victoire, tandis que les Romains de Véies, de leur côté, battent les Étrusques qui voulaient profiter des malheurs de Rome pour récupérer leur ville.

b) Sollicité par les Romains de Véies de prendre leur commandement, il n'accepte qu'à condition d'être officiellement investi par ce qui reste d'État, assiégé sur le Capitole; la folle et heureuse témérité d'un messager permet d'établir la liaison et d'apporter la nomination régulière : Camille est dictateur.

c) Il prend son commandement, met son armée en état et finalement marche au secours de Rome.

IV. La quatrième partie comprend tout le reste de la vie de Camille. Nous connaissons déjà les trois « victoires à l'aurore » qui la scandent, victoires décisives qu'il remporte dans ses trois dictatures à contenu militaire. Mais cette très longue période, à côté d'actions civiles importantes, contient les autres épisodes militaires dont nous avons parlé, où il commande comme l'un des *tribuni militum consulari potestate*. Il y remporte aussi des succès, dont les deux principaux — en dehors des « victoires à Satricum » — sont de types insolites.

Notre tâche, double, concerne la troisième et la quatrième parties.

### 3. Le jour commence dans la nuit.

N'ayons pas peur des mots : avec ce protégé de l'Aurore, nous nous trouvons, autant qu'il est possible à Rome, devant un personnage solaire. Rome n'a sans doute jamais eu beaucoup de mythes ni même de rites solaires proprement dits, autonomes<sup>1</sup> : rien n'y rappelle le conflit du soleil et de l'orage, du Sūrya

1. *RRA*, p. 381, n., et 538. Il faut sans doute aussi admettre un symbolisme solaire ancien du Cirque et des courses, que les spéculations ultérieures n'auront fait que développer. Pour les couleurs des factions, v. le troisième

et de l'Indra védiques, ni le mythe, également védique, dont l'importance est confirmée par la transposition qu'en a faite l'épopée, de la roue détachée du char du Soleil; le soleil a surtout intéressé l'homme romain, la société romaine, l'État romain par les cadres multiples que ses naissances, l'annuelle et les quotidiennes, celle-là uniforme, celles-ci variables selon les saisons, proposaient ou imposaient à leur activité. En d'autres termes, plutôt qu'une religion astrale, ce que nous observons, c'est, exprimée dans des croyances et dans des usages, une conception juridico-religieuse de l'astre comme régulateur des segments de temps dans lequel l'homme pense son action. Une de ces croyances ne donnerait-elle pas la clef de notre premier problème?

Le jour romain commence à minuit, contient donc, à son début, une moitié de nuit. Ce mode de division, que nous avons hérité et qui s'est imposé facilement partout dans le monde façonné par Rome, nous paraît naturel. Il ne l'est pas et les Romains, qui voyaient fonctionner autour d'eux d'autres systèmes, en ont souligné l'originalité: le coucher du soleil, son lever, l'heure de midi, avaient fourni à d'autres peuples — « Athéniens, Babyloniens, Ombriens » — un début de jour très convenable. Rome, elle, avait adopté le milieu de la nuit et, de cette conception, découlaient des règles, religieuses ou civiles, que les érudits romains, et d'abord Varron, ont collectionnées. On lit dans Macrobe (*Saturnales*, I, 3, 6-8):

Quant à l'usage du peuple romain, noté par Varron, de compter les jours de minuit à minuit, il est illustré par beaucoup d'exemples [...]. Les rites et pratiques de l'auspication se conforment à cette manière de calculer. En effet, une règle veut que les magistrats prennent les auspices et accomplissent l'action pour laquelle ils les ont pris à l'intérieur d'un seul et même jour; or, prenant les auspices après minuit et accomplissant l'action après le lever du soleil, ils sont réputés avoir pris les auspices et agi le même jour. De même il n'est pas permis aux tribuns de la plèbe de rester hors de Rome un jour entier; or, lorsqu'ils sont partis après minuit et rentrent après l'heure où l'on allume le premier flambeau, mais avant minuit, ils sont réputés n'avoir pas eu un jour complet d'absence...

Dans la 84<sup>e</sup> Question Romaine, Plutarque se demande pourquoi les Romains faisaient ainsi commencer le jour à minuit,

essai (« Albati, russati, uirides ») de *Rituels indo-européens à Rome*, 1954. Le livre de C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien* (*Frankfurter Studien zur Religion und Kultus der Antike*, 3), 1933, contient une riche matière, mais la méthode est contestable. V. encore G. K. Galinsky, « Sol et le *Carmen saeculare* », *Latomus*, 26, 1967, p. 619-633 (Sol et les Latins, Sol Indiges, etc.).

et sa réponse est intéressante, quoique insuffisante. Selon lui, l'État romain aurait été d'abord essentiellement militaire; or, dans la guerre, la plupart des plans ne sont-ils pas faits « d'avance », pendant la nuit, le lever du jour étant le temps de l'exécution, la nuit celui de la préparation? Mais cette considération, particulière et toute pratique, n'eût sans doute pas suffi à faire couper, rituellement et juridiquement, la nuit en deux parties et à rattacher la deuxième au jour suivant. La raison est plutôt religieuse et résulte directement de la mythologie de l'Aurore sous-jacente aux rites des Matralia tels que nous les avons compris. Rappelons-nous que ces rites supposent :

1<sup>o</sup> qu'il y a une « mauvaise », mais aussi une « bonne » Obscurité, l'une ennemie du jour, l'autre grosse du soleil, la première expulsée du ciel par l'Aurore, la seconde transmettant à l'Aurore l'enfant lumineux qui est en train de naître;

2<sup>o</sup> que l'Aurore n'est pas la mère du Soleil, mais sa mère adoptive; à elle seule, elle est incapable de le produire : elle le recueille après qu'il a été préparé et mis au monde par « l'autre » — *alterius proles* — c'est-à-dire par la bonne Obscurité qui, d'autre part, est incapable de l'accompagner dans la vie qu'elle vient de lui donner. Autrement dit, dans le couple, chacune des deux — de celles que les hymnes védiques appellent volontiers « les deux sœurs » — est indispensable à l'accomplissement de l'acte commun : pour que l'Aurore puisse prendre en charge le Soleil, il faut que la Nuit fasse, la première, son office de femelle enceinte et parturiente; pour que la maternité de la nuit ne soit pas vaine, il faut que l'Aurore soit prête à se substituer à elle. La conception romaine du jour ne fait que traduire ce théologème : portant en elle le soleil à naître, la seconde partie de l'obscurité nocturne est inséparable de la journée qui suit; elle en est même la première partie.

#### 4. *Summanus*.

Cette remarque, disons-le en passant, permet de clarifier une section souvent mal comprise de la théologie romaine, celle du dieu Summanus, que toutes les sources définissent comme celui qui lance les éclairs nocturnes, *nocturna fulgura*<sup>1</sup>. Mais la théorie romaine de la bipartition de la nuit — avant et après minuit,

1. Aux pages 785-795 d'un récent essai, « Etimologie di teonimi » (v. ci-dessus, p. 81, n. 1), M. A. L. Prosdocimi a tenté une interprétation de *Summanus* à partir de *summus* et contesté l'interprétation par *sub* + *mane*. Dans une note de correction (p. 785, n. 20 bis), avec une belle loyauté, il s'est lui-même critiqué.

hier et aujourd'hui — a pour conséquence que les seuls éclairs nocturnes qui puissent être retenus comme des signes concernant l'avenir sont les éclairs observés après minuit, dans la partie de la nuit, plus ou moins longue selon les saisons, qui appartient déjà à cet avenir. Un glossaire gréco-latin a donc raison de spécifier *fulgur submanum* comme κεραυνοβόλιον ἀπὸ πρῶτῃ ἢ νυκτῆρινον, « éclair avant l'aurore, ou nocturne », — formule qui confirme l'étymologie du nom du dieu que j'ai avancée il y a une trentaine d'années, « à l'approche (*sub*) du matin (*mane*) » : l'expression est analogue à celle qui a fourni à l'arménien le nom général de la nuit *c-ayg* « jusqu'à (*c*) l'aurore (*ayg*) », parallèle au nom du jour *c-erek* « jusqu'au soir (*erek*) ». Plus modeste et plus précis, Summanus exerce son activité dans la partie de la nuit appartenant au jour pour lequel ses éclairs, ses signes, sont valables. Cette interprétation rend compte des deux traits connus du culte du dieu :

1. Le *dies natalis* de son temple<sup>1</sup> est le 20 juin, c'est-à-dire tombe neuf jours après la fête de la Mère Aurore et peu de jours avant le solstice d'été. Cette place dans le calendrier ne peut guère être fortuite et le rapprochement de la protectrice de la lumière naissante et d'un dieu actif dans la nuit finissante, pendant les jours qui précèdent et préparent celui où le temps diurne commencera à diminuer au profit du temps nocturne, est significative : les rites des Matralia, le 11 juin, ont pour objet de fortifier la lumière (aurore, soleil) menacée d'un proche recul ; la date choisie pour la dédicace du temple de Summanus, le 20 juin, résulte du besoin contraire, ou plutôt complémentaire : se concilier en temps opportun les bonnes grâces de la « divinité montante », du personnage dont le domaine ne cessera plus, pendant six mois, d'empiéter sur le jour.

2. Festus (p. 475 L<sup>1</sup> = p. 438 L<sup>2</sup>) donne la glose : *summanalia, liba farinacea in modum rotæ ficta* « les *summanalia* sont des gâteaux de farine façonnés en forme de roue ». Le symbolisme est clair : la partie de la nuit qui concerne Summanus est celle qui prépare l'apparition du « disque » solaire. On notera, à cette occasion, que les fêtes qui marquent ou annoncent les deux points de rebroussement de la courbe du jour comportent des gâteaux particuliers :

1. Le temple, situé au Circus Maximus, fut dédié en 278, après que la statue de Summanus qui se trouvait sur le temple Capitolin de Jupiter eut été foudroyée et sa tête précipitée dans le Tibre. Le jour choisi pour la dédicace importe seul ici. Ovide, *Fastes*, 6, 729-732, l'introduit par des mots qui sont bien de circonstance :

*Jam tua, Laomedon, oritur nurus [= l'Aurore] orta que noctem pellit...*

a) Les Matralia, dont nous avons commenté deux rites, en comportent un troisième auquel Ovide paraît donner autant d'importance. Dès le début de la description qu'il fait de la fête, on lit (*Fastes*, 6, 475-476) :

Allez, nobles mères — les Matralia sont votre fête — et offrez des galettes jaunes à la déesse thébaine.

Ovide a soin de justifier cet usage par la légende d'origine : quand la grecque Ino-Leucothée et son fils Palémon arrivèrent sur le site de la future Rome, où ils allaient devenir, par la volonté des érudits, Mater Matuta et Portunus, ils furent cordialement accueillis par Carmentis, mère de l'Arcadien Evandre (6, 529-534) :

On dit que tu entras comme hôte chez les loyaux Pénates de Carmentis pour y apaiser ta longue faim, et, si l'on en croit la tradition, la prêtresse arcadienne se hâta de mettre, de sa propre main, des galettes sur le feu. Aujourd'hui encore, à la fête des Matralia, elle [= Ino-Matuta] prend plaisir à recevoir des galettes : l'empressement rustique lui a été plus agréable que n'eussent été des plats raffinés.

Nous en savons un peu plus sur ces galettes jaunes. Varron, *De la langue latine*, 5, 106, traitant des noms de diverses sortes de gâteaux, dit que ceux de Mater Matuta étaient appelés *testuatium* parce qu'on les préparait *in testu caldo*, c'est-à-dire sans doute dans un récipient de terre cuite fermé, (préalablement ?) chauffé. L'importance ainsi donnée au contenant doit faire allusion à l'un des pôles de la théologie de l'aurore : le gâteau jaune offert à la déesse Aurore est cuit dans un moule, comme le soleil est préparé de façon cachée dans le sein de la nuit avant d'être dégagé, recueilli par l'Aurore. En somme, par une sorte de chiasme des valeurs, le gâteau de l'Aurore, défini par sa cuisson dans un moule, se réfère à ce qui précède la naissance du soleil, tandis que celui du dieu de la nuit finissant, simplement caractérisé par sa forme de « roue », se réfère au soleil né ou naissant.

b) Peu après le second solstice, aux Calendes de janvier, c'est de Janus que d'autres gâteaux tirent leur nom, *ianual* (Paul, p. 93 L<sup>1</sup> = p. 227 L<sup>2</sup>; cf. Lydus, *Des mois* 4, 2). Au début des *Fastes* (1, 127-128), Ovide, ou plutôt Janus lui-même, en donne la recette, malheureusement très générale et sans spécification de forme, de telle sorte qu'on ne peut en déduire une valeur symbolique qui est cependant très probable :

... Quand le prêtre me consacre un gâteau cérééal et de l'épeautre assaisonné de sel, tu riras des noms qu'il me donne, car, dans le langage rituel de son offrande, il m'appelle tantôt Patulcius, celui de l'Ouverture, tantôt Clusius, celui de la Fermeture.

On peut imaginer, si l'on veut dépasser les données, que, mentionné à l'occasion de l'offrande, ce double aspect du dieu qui, en janvier, ferme et ouvre le temps annuel, trouvait matériellement, d'une manière ou d'une autre, une expression symbolique dans les gâteaux mêmes, sans doute dans leur contour.

### 5. *Victoires dans la nuit.*

Après cet excursus, où l'analyse directe et les analogies ont permis de définir Summanus et de percevoir l'articulation que, dieu agissant dans la nuit finissante, il constitue, aux approches du solstice d'été, avec la déesse du point du jour, il semble possible de justifier par les mêmes conceptions l'économie de la carrière de Camille. Voici cette proposition, mise pour simplifier en forme affirmative.

Les auteurs qui destinaient Camille à être, dans la quatrième partie de sa geste, le protégé de l'Aurore et, dans l'épiphanie de sa première « victoire à l'aurore », le double humain du soleil levant, ont été conduits, par la conception romaine du jour, à faire commencer ce destin par une période sombre, obscure, à la faveur de laquelle il se prépare pour sa lumineuse carrière. S'il n'émergeait pas ainsi d'une sorte de nuit, Mater Matuta ne pourrait rien pour lui, pas plus que, dans la mythologie sous-jacente au second rite de sa fête, elle ne pourrait prendre l'enfant soleil dans ses bras s'il n'avait été d'abord façonné, amené à maturité par sa sœur ténébreuse. Peut-être, ici encore, est-il loisible d'identifier les correspondants des mauvaises ténèbres et de l'utile nuit.

Les barbares Gaulois submergent Rome, les Ardéates hospitaliers abritent Camille. Camille, réduit à la condition d'homme privé, ne fait d'abord rien, n'a aucune activité ni comme citoyen de Rome ni comme pérégrin d'Ardée et, pendant le même temps, Rome est presque anéantie : voilà la mauvaise face de la nuit épique, achèvement, destruction plutôt, du temps glorieux qui a précédé. Après le désastre, Camille et



aussi ce qui subsiste à Véies de la force romaine, préparent activement, progressivement, heureusement, la résurrection : voilà la bonne face de la nuit, la gestation du temps non moins glorieux qui va naître. Il existe une raison objective de penser que ces interprétations symboliques ne sont pas illusoires.

Dans la quatrième partie de la geste, avons-nous souvent dit, un des thèmes dominants est celui des « victoires à l'aurore » que Camille remporte chaque fois qu'il a le pouvoir souverain. Or, dans la troisième partie, à l'inverse, *toutes les opérations par lesquelles mûrit la délivrance de Rome, aussi bien à Ardée qu'à Véies et sur le Capitole, s'exécutent pendant la nuit, en pleine nuit, avant l'aurore.*

a) A Ardée d'abord, voici, d'après Plutarque (*Camille*, 23), les premiers mouvements de l'exilé Camille :

Comme le siège [du Capitole] traînait en longueur, les Gaulois manquèrent de vivres. Ils se partagèrent, les uns restant sur place avec le roi et bloquant le Capitole, les autres parcourant le pays en maraudeurs, attaquant et pillant les villages. Ces derniers n'opéraient pas en un seul corps, mais par détachements et par petits groupes qui agissaient chacun de son côté, assurés qu'ils étaient, dans l'orgueil de leur succès, de pouvoir se disperser sans rien avoir à craindre. La bande la plus nombreuse et la mieux organisée s'avancait vers Ardée, où Camille menait depuis son exil une vie entièrement privée, sans s'occuper des affaires, mais formant des espérances, des plans raisonnés, en homme qui, loin de se satisfaire d'être caché à l'abri des ennemis, se tenait à l'affût d'une circonstance qui permît de les repousser. C'est ainsi que, voyant que les Ardéates étaient suffisamment nombreux mais manquaient d'audace par l'effet de l'inexpérience et de la mollesse de leurs généraux, il s'adressa d'abord aux jeunes gens. Il ne fallait pas, leur disait-il, attribuer à la valeur des Celtes le malheur des Romains ; si les mauvaises dispositions qui avaient été prises leur avaient infligé une défaite, il n'était pas vrai qu'ils n'eussent rien fait pour obtenir la victoire : c'était la Fortune qui avait mené le jeu ; de plus, il était beau d'affronter les périls pour chasser des envahisseurs étrangers, barbares, qui ne voulaient vaincre que pour anéantir, tel un incendie, les peuples vaincus ; enfin si eux, les Ardéates, montraient de la résolution et de l'ardeur, il se faisait fort, lui, de leur procurer une victoire sans péril.

Les jeunes gens ayant favorablement accueilli ces exhortations, Camille alla trouver les magistrats et les sénateurs d'Ardée. Eux aussi, il les persuada. Alors il arma tous ceux qui étaient en âge de combattre et les tint enfermés à l'intérieur des murailles, ne voulant pas attirer l'attention des ennemis

qui rôdaient dans le voisinage. Ce fut seulement quand, alourdis par la masse du butin animé et inanimé qu'ils avaient fait en chevauchant à travers le pays, les maraudeurs eurent établi un camp dans la plaine, sans soin ni précaution, et que, la nuit étant tombée sur leur ivresse, ce camp fut devenu totalement silencieux, que Camille, averti par ses éclaireurs, fit sortir les Ardéates. Il traversa sans bruit l'espace qui le séparait des Celtes et, vers le milieu de la nuit (*περὶ μέσας νύκτας*), lança ses troupes sur le retranchement avec une immense clameur, tandis que les trompettes résonnaient de tous côtés, terrorisant un ennemi qui, plongé dans l'ivresse, avait peine à passer du sommeil à l'alarme. Un petit nombre, dégrisés par la peur, s'équipèrent, résistèrent aux soldats de Camille, mais ne purent que tomber en se défendant. La plupart, paralysés par le sommeil et par le vin, furent surpris et tués sans avoir pris leurs armes. Quant à ceux, peu nombreux, qui s'étaient échappés du camp pendant la nuit (*νυκτός*), les cavaliers les poursuivirent quand le jour parut (*μεθ' ἡμέραν*), alors qu'ils se dispersaient en petits groupes dans les champs, et les massacrèrent.

Tite-Live (5, 43, 4 - 45, 4) donne le même récit, avec plus de rhétorique, spécifiant lui aussi que Camille livre aux Ardéates les Gaulois *uinctos somno, uelut pecudes*; que les préparatifs se font au début de la nuit, *prima uigilia*; que les troupes sortent de la ville *primae silentio noctis* et que tout s'achève rapidement, *nusquam praelium, omnibus locis caedes*.

b) Mais Tite-Live donne une réplique romaine, et même deux, à cette bataille nocturne des Ardéates, conçue et gagnée par le plus grand des Romains. Les débris des légions détruites sur l'Allia sont à Véies et voient avec colère les Étrusques profiter lâchement de l'occasion — « sans pitié », ose dire l'historien — pour faire des incursions en territoire romain, s'apprêter même, tout chargés de butin, à attaquer Véies, *spem ultimam Romani nominis*, et, pour cela, installer leur camp tout près de la ville. Dans leur indignation, les Romains voudraient attaquer sans délai, *extemplo*, mais,

retenus par C. Caedicius, un centurion qu'ils avaient mis eux-mêmes à leur tête, ils patientèrent jusqu'à la nuit, *rem in noctem sustinuerunt*. Rien ne leur manqua, sauf un chef égal à Camille, car, pour tout le reste, plan, succès, les choses se passèrent comme à Ardée.

Ce n'est pas tout :

Bien plus, guidés par des prisonniers qui avaient échappé au massacre de la nuit, *qui caedi nocturnae superfuerant*, ils

partirent à la poursuite d'un autre corps d'Étrusques, du côté des Salines. La nuit suivante, *nocte insequent*, ils les attaquèrent par surprise, firent un carnage plus grand encore et rentrèrent à Véies dans le triomphe d'une double victoire.

c) Voilà donc Rome en possession d'une armée qui mérite ce nom et le seul chef militaire dont elle dispose a repris du service. Général et soldats ne pouvaient que se rejoindre, tête et bras d'un même corps, mais, soit que les soldats n'eussent voulu faire leur démarche (Tite-Live), soit que le général n'eût consenti à répondre à leur appel (Plutarque) qu'après avoir reçu l'autorisation ou l'investiture de ce qui restait de Romains dans Rome, il fallut trouver un moyen de consulter ces augustes fantômes sur le Capitole où ils tenaient tête au blocus gaulois, et de connaître leur réponse. C'est alors qu'un des jeunes Romains de Véies, Pontius Cominus (ou Cominius) s'offrit à passer le Tibre, à grimper jusqu'au sommet du Capitole, et sa mission accomplie, à revenir par le même chemin.

Il réussit. Mais, bien entendu, l'aller et le retour se firent, ne pouvaient se faire que de nuit. Si Tite-Live, très bref, ne juge pas utile de donner cette précision, Denys d'Halicarnasse, dans le fragment conservé du douzième livre (7, 9) où est raconté cet épisode fameux, n'indique pas le temps, ni d'ailleurs le moyen, de l'aller, mais, pour le retour, il dit bien « de nuit », ὑπὸ νύκτα ἀπηλλάγη. C'est au contraire pour l'aller que Plutarque est explicite (25, 2-3). Ayant appris par cœur le message de Camille au Sénat et emporté avec lui des plaques de liège, Pontius part :

Il fit le début du voyage sans crainte, de jour (ἡμέρας), mais, quand il se trouva près de la ville, à la tombée de la nuit (ἡδὴ σκοταῖος), comme il ne pouvait franchir le fleuve par le pont que gardaient les barbares, il se passa autour de la tête son vêtement qui n'était ni épais ni lourd, traversa le fleuve en appuyant son corps sur les plaques de liège et aborda près de la ville. Évitant successivement les postes de veilleurs (τοὺς ἐγρηγορότας) qu'il repérait d'après les lumières et le bruit, il se dirigea vers la porte Carmentale, où tout était silencieux. C'est le point où la colline capitoline est le plus escarpée...

Par le récit de la victoire d'Ardée, Pontius décide sans peine les sénateurs à nommer Camille dictateur, puis ils le congédient et il revient par la même voie, avec le même succès (25, 4-5).

Il est donc certain, et déclaré, que le double exploit de Pontius fut accompli la nuit, deux nuits de suite.

d) Enfin c'est encore pendant la nuit (*nocte sublustri*, Tite-

Live, 5, 47, 2) que se produit le dernier, ou plutôt le seul combat heureux des Romains du Capitole contre les assiégeants gaulois. Informé par les traces de l'escalade de Pontius, Brennus décide de tenter sa chance par le même chemin. Ses troupes acceptent avec enthousiasme.

Vers le milieu de la nuit (περὶ μέσας νύκτας), dit Plutarque (27, 1-5), de nombreux Gaulois gravirent ensemble la paroi rocheuse...

Mais les oies sacrées du temple de Junon suppléent aux sentinelles assoupies. Manlius, bientôt rejoint par d'autres, précipite les premiers assaillants qui se croyaient déjà au but, et les Gaulois n'insistent pas. Au petit jour, ἄμ' ἡμέρα, il ne reste aux Romains qu'à honorer Manlius et à châtier le chef des veilleurs qui n'avaient pas veillé (27,6).

Ainsi, en totalité et sans exception, les épisodes militaires de la seconde partie de l'exil de Camille sont placés sous le signe de la nuit et, si le décor nocturne s'imposait pour les exploits de Pontius Cominius et de Manlius, ceux des Ardéates et des Romains de Véies eussent aussi bien pu s'accomplir de jour. Mais sans doute fallait-il, pour satisfaire à une autre convenance, que ce fût de nuit que s'accomplît tout ce qui préparait la délivrance de Rome. On notera en outre que trois sur quatre de ces succès préparent aussi progressivement la dictature de Camille, condition et moyen de cette délivrance : ce sont sa première victoire à la tête d'une armée étrangère, les deux premières victoires de l'armée romaine qui l'attend et l'appelle, et la dangereuse mission qui lui permet de recevoir une nomination régulière ; à vrai dire, il n'est pas jusqu'au dernier épisode, celui des oies et de Manlius, qui ne se rattache au même ensemble, puisqu'il n'est qu'une conséquence directe, ou même un prolongement, du précédent, de la folle entreprise et de l'invraisemblable réussite du messenger des « Romains extérieurs ». Cette insistante et exclusive utilisation de la nuit, opposée au refrain auroral qui scandera le reste de la biographie, renforce l'explication de l'exil que nous avons entrevue. Si l'on retient cette explication, on devra penser que c'est le plan même de la geste de Camille que d'habiles auteurs ont tiré de la théologie entière de l'Aurore : non seulement de ce que les rites de sa fête enseignent de son mode d'action et de son esprit, mais aussi de ce qui ressort de la conception romaine du jour et de la nuit, à savoir le conditionnement de l'aurore par les heures noires qui la précèdent.

6. *Sutrium perdu et repris en un jour.*

Toujours si cette explication est retenue, le second problème se trouve déjà orienté vers une solution, hypothétique, du même type : dans la quatrième partie de la geste, deux succès autres que les « victoires à l'aurore » ou « chez l'Aurore (Satricum) » semblent traduire en forme dramatique des « conceptions solaires » proprement romaines<sup>1</sup>.

Le premier de ces succès est la reconquête de la ville de Sutrium, fidèle alliée dont la position géographique faisait la première proie des Étrusques chaque fois qu'ils ranimaient leur guerre contre Rome. À peine Camille, dictateur, vient-il de remporter sur les Éques et les Volsques coalisés sa deuxième « victoire à l'aurore » que, confiant à son fils Lucius le camp avec le butin et les prisonniers, il se porte en hâte vers Sutrium, qu'il sait attaqué. Mais il ne sait pas tout. Lisons Plutarque (chap. 35) :

Après avoir pris la ville des Éques et contraint les Volsques à la paix, il mena aussitôt son armée vers Sutrium : il n'avait pas encore appris le malheur des Sutriens et volait à leur secours, les croyant toujours menacés et assiégés par les Étrusques. Or ils avaient déjà dû rendre leur ville aux ennemis et ceux-ci les avaient expulsés sans bagage, ne laissant pour tout vêtement qu'un manteau à chacun. Ces infortunés étaient là, à se lamenter, avec leurs femmes et leurs enfants, quand ils rencontrèrent Camille qui se dirigeait vers leur ville. À ce spectacle Camille fut pris de pitié et, voyant que ses Romains eux aussi, touchés par les supplications des Sutriens, pleuraient et s'indignaient du traitement qui leur avait été infligé, il décida de ne pas différer le châtement et aussitôt, le jour même, fonça sur Sutrium : une armée, pensait-il, qui venait tout juste d'occuper une ville riche et prospère, qui n'y avait laissé aucun ennemi et qui n'en attendait pas de l'extérieur, ne pouvait manquer de se faire surprendre sans défense, en pleine orgie. Le calcul était juste. À aucun moment, l'alerte ne fut donnée, ni pendant qu'il traversait la campagne, ni quand il il arriva aux portes, ni quand il occupa les murailles. Dispersés à travers les maisons, les Étrusques s'enivraient et se livraient

1. À la différence de son illustre, ambitieuse et contestable aïeule, l'interprétation solaire limitée qui se reforme ici est proprement romaine, se fonde exclusivement sur des conceptions et des usages romains attestés, non sur des spéculations poétiques ou philosophiques hors de l'espace et du temps; cf. p. 142, n. 1.

au plaisir. Quand ils s'aperçurent que les ennemis étaient déjà maîtres de la place, les excès de mangeaille et l'ivresse les avaient mis dans un tel état que beaucoup renoncèrent à fuir et attendirent dans les maisons la mort la plus honteuse, ou même se rendirent. C'est ainsi que la ville de Sutrium se trouva avoir été prise deux fois en un seul jour, ceux qui la tenaient la reperdant et ceux qui en avaient été chassés la réoccupant grâce à Camille.

Tite-Live (6, 3) a le même récit avec de légères différences et dans une forme plus dramatique. Seules quelques lignes sont importantes pour notre propos. Ému par le lamentable cortège des exilés, Camille fait déposer les bagages, confie les Sutriens à un petit détachement, donne aux soldats l'ordre de ne rien prendre que leurs armes et court vers la ville.

Là, comme il l'avait prévu, il trouve tout en plein relâchement, ainsi qu'il arrive après un succès : pas de poste devant les murailles, les portes ouvertes, les vainqueurs errant à travers la ville, occupés à piller les maisons... C'est ainsi que Sutrium fut pris pour la seconde fois dans la même journée.

Et, pour finir :

Avant la nuit, la ville fut rendue aux Sutriens. Elle était intacte, indemne de toutes les violences de la guerre, car elle n'avait pas été enlevée de force, mais livrée par capitulation.

L'in vraisemblance du fait est évidente. Les Étrusques n'étaient pas une horde de barbares avides et stupides et connaissaient le règlement des armées en campagne. De plus, ayant laissé les habitants libres de publier leur malheur sur les routes, ils ne pouvaient omettre, même s'ils n'attendaient pas Camille, de placer sur les murs quelques guetteurs et de fermer les portes.

Il y a aussi dans le récit une singularité : l'insistance que met le narrateur à souligner que l'occupation de la ville par l'ennemi et sa reconquête par Camille ont eu lieu « le même jour », « en un seul jour » : *ἐκείνης τῆς ἡμέρας, ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ* (Plutarque), *eodem die, ante noctem* (Tite-Live), *αὐθημερόν* (Dion Cassius). C'est cela qui est présenté comme la merveille de l'affaire. Et pourtant, le succès eût-il été moins efficace ou moins glorieux s'il s'était produit le lendemain ? Les Étrusques auraient simplement continué leurs beuveries, et après les salles à manger, auraient occupé les chambres à coucher : les dégâts n'eussent pas été beaucoup plus considérables. Pourquoi donc cette spécification ?

Les textes donnent une raison, qui met une fois de plus en

valeur un trait important du caractère de Camille, la compassion : émus jusqu'aux larmes par l'infortune des Sutriens, Camille et son armée ont hâte de les ramener dans leurs foyers. Ce motif psychologique n'est pourtant sans doute pas l'essentiel, car ce n'est pas sur l'émotion des Romains qu'est mis l'accent, mais sur le fait extérieur, objectif, seulement introduit et justifié par le motif psychologique, que la ville, tombée aux mains des ennemis à un moment non précisé de la journée, est reprise et restituée le même jour, avant la tombée de la nuit, de telle sorte que les Sutriens n'ont pas eu à passer hors de chez eux une seule nuit.

Je soupçonne ici l'utilisation d'une autre partie de la théorie romaine du jour, la mise en drame d'une règle bien illustrée, elle aussi, par des usages religieux, civils et politiques : le jour est une unité et diverses conduites complexes comportant deux moments complémentaires — soit que le second ramène les choses au point de départ (aller et venir, sortir et rentrer...), soit qu'il achève une transformation commencée par le premier (préparer et accomplir, *consecratio* et *profanatio*...) — doivent être entièrement achevées dans le temps d'une seule révolution solaire, entre minuit et minuit, et même parfois entre l'aurore et la tombée de la nuit.

On a vu plus haut le postulat rituel par lequel des auspices pris entre minuit et l'aurore et l'acte correspondant accompli après l'aurore sont réputés appartenir au même jour. Il y a une contrepartie négative : si l'acte pour lequel les auspices ont été pris n'est pas accompli avant le minuit suivant, les auspices n'ont plus de valeur et doivent être renouvelés le jour suivant. Compensatoirement d'ailleurs, si les auspices ont été défavorables, l'action correspondante n'est condamnée que pour la journée, c'est-à-dire jusqu'à minuit, et il est licite de recommencer la consultation le jour suivant, c'est-à-dire passé minuit.

Plus généralement, non seulement le jour est une unité dans la pratique religieuse et laïque, mais, dans le ferial, aucun des rituels primitifs ne peut déborder le temps d'une journée, avoir une rallonge le lendemain, bien que, en vertu de la règle qui fait que toutes les fêtes tombent un jour impair, le lendemain de chacune soit vacant, n'héberge pas de fête nouvelle<sup>1</sup>. Ainsi la forte cohésion du jour, le jour non seulement unité de compte, mais monade fermée sur elle-même, était une des catégories dans lesquelles les Romains pensaient le temps et, quand ils en étaient les maîtres, l'utilisaient. Ce qui dépendait non de l'homme,

1. Les séries de jours consacrés à un même service religieux (tels que les Parentalia de février, les jours de Vesta en juin) sont des réfections postérieures et ne figurent pas comme telles dans le ferial.

mais du hasard, de Fortuna, ne se prêtait pas, bien entendu, à cet encadrement conceptuel : une famine, une peste, et, à la guerre, une campagne, un siège, parfois même une bataille, imposaient à ceux qui en pâtissaient ou s'y affairaient leurs propres mesures, plus longues et imprévisibles. De là vient justement que l'exploit de Camille à Sutrium fasse l'effet d'une merveille : il impose le moule familial du jour unitaire et clos à un type d'événement qui, par nature, lui échappe. Est-ce un hasard si cette opération est attribuée au héros protégé de l'Aurore, que nous avons déjà vu plusieurs fois agir selon le modèle de l'astre qui fait le jour et les lois du jour ?

### 7. *La grâce des Tusculans.*

Le second épisode est celui de la grâce des Tusculans, vieux alliés de Rome, généralement fidèles. Un jour, après une bataille gagnée par Camille comme tribun consulaire sur les Volsques (Tite-Live) ou sur les Volsques et les Prénestins réunis (Plutarque), une bataille qui lui a permis de reconquérir la ville de Mater Matuta, Satricum<sup>1</sup>, les Romains découvrent parmi les prisonniers plusieurs Tusculans qui déclarent — mensonge ou vérité, on ne sait — qu'ils n'ont participé à l'affaire que sur l'ordre de leurs magistrats (Tite-Live). Aussitôt le Sénat décide une expédition punitive contre Tusculum et Camille la commande (Plutarque, *Camille*, 38, 4-5) :

Alors que Camille marchait déjà contre eux, ils voulurent effacer leur faute par une ruse. Ils remplirent la campagne de paysans et de bergers occupés, comme en temps de paix, à travailler la terre et à paître les troupeaux. Ils laissèrent les portes de la ville ouvertes. Les enfants suivaient les cours dans les écoles. Parmi le peuple, on pouvait voir les artisans dans les ateliers, chacun selon son métier, et les bourgeois en toge sur le Forum, tandis que les magistrats s'affairaient à préparer le cantonnement des Romains, comme s'ils n'avaient rien à craindre ni à se reprocher. Camille ne fut pas dupe de cette mise en scène : il continua à ne pas douter de leur défection, mais, sensible au repentir qui la réparait, il leur dit d'aller se présenter au Sénat et d'essayer d'apaiser sa colère. Il s'associa personnellement à leur démarche et obtint que leur ville fût lavée de toute accusation et reçût le droit de cité. Telles furent les actions les plus remarquables de son sixième tribunat.

1. Ci-dessus, p. 130.



Tite-Live, dans un plus riche décor, dit pour l'essentiel la même chose (6, 25) :

On n'eut pas à livrer bataille aux Tusculans. Par une attitude obstinément pacifique, ils réussirent ce qu'ils n'auraient pas pu faire par les armes : ils écartèrent le coup dont Rome s'apprêtait à les frapper. Quand les Romains entrèrent sur leurs terres, ils ne s'éloignèrent pas de la route, ils n'interrompirent pas le travail des champs. Par les portes de la ville grandes ouvertes, une foule de citoyens en toge vint à la rencontre des généraux. De la ville et des champs, on s'empressa d'apporter des vivres au bivouac de l'armée. Camille, cependant, après avoir mis son camp devant les portes, voulut savoir si, de l'autre côté des murailles, ils retrouverait le même spectacle de paix qui s'étalait complaisamment dans la campagne. Il entra dans la ville et trouva les maisons ouvertes, ainsi que les boutiques avec toutes les marchandises aux étalages, les artisans s'appliquant chacun à son métier, les écoles résonnant de la voix des élèves, les rues pleines de peuple, notamment d'enfants et de femmes marchant dans les deux sens, chacun où le menait son besoin. Nulle part rien qui trahît la peur ou même la surprise. Il regardait autour de lui, cherchant des yeux quelque indice de dispositions hostiles, mais il ne découvrit rien, pas la moindre marque d'un objet déplacé ou mis en évidence. Partout régnait une paix tranquille, assurée, qui faisait douter même qu'une simple rumeur de guerre fût parvenue jusque-là.

« Vaincu par la résignation (*patientia*) des ennemis », Camille envoie les sénateurs tusculans supplier leurs collègues romains :

Quand ils arrivèrent à Rome, et qu'on vit entrer dans le vestibule de la Curie le Sénat d'un peuple allié jusqu'alors fidèle, les Sénateurs romains s'attendrirent et leur donnèrent audience plutôt comme à des hôtes que comme à des ennemis.

Un honnête discours du dictateur tusculan achève d'arranger les choses : les suppliants obtiennent d'abord la paix, puis, peu de temps après, le droit de cité<sup>1</sup>.

Ici encore, l'in vraisemblance est patente. Comment, dans une alarme soudaine, tout un peuple, magistrats, commerçants, artisans, paysans, écoliers, hommes, femmes, enfants, eussent-ils pu improviser et soutenir sans une erreur, sans une défaillance,

1. Dion Cassius, *Histoire romaine*, 28, 1-2, dit plus brièvement la même chose : πάνυ πάντες ἐπὶ τε ταῖς δημιουργίαις καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἔργοις ὥς καὶ ἐν εἰρήνῃ κατὰ χώραν μέιναντες. Une sorte de doublet du 'repentir des Tusculans, où ne figure pas le trait spécial qui nous intéresse ici, se trouve dans Tite-Live, 8, 37.

cette immense et cohérente comédie? Quant à la singularité qui nous met en alerte, c'est, ici encore, la manière dont Tite-Live et Plutarque insistent sur un point, c'est le détail dans lequel ils analysent la comédie, énumérant, décrivant en quelques mots tant de variétés d'activité privée, publique, économique, ce sont les mots de Plutarque : « les artisans dans les ateliers, chacun selon son métier »; de Tite-Live : « les artisans s'appliquant chacun à son métier. » Camille se trouve placé à son arrivée, et nous avec lui, devant une sorte d'exposition où chaque classe de Tusculans exhibe complaisamment l'essence de sa vocation.

Une telle exhibition, à vrai dire, s'observe chaque jour, le matin, quand ouvrent les boutiques, les écoles et tout le reste, et l'on pense aux vers d'Horace (*Satires*, 2, 6, 20-23) <sup>1</sup> :

Père qui gouvernes le matin — à moins que tu ne préfères être appelé Janus —, toi à partir de qui les hommes commencent les premiers actes de leurs travaux et de leur vie...

Oui, le lever quotidien du soleil remet au travail, chacun à son labeur propre, tous les *laboratores* du monde, mais nul rite connu ne sanctionne ce réveil multiple. Aussi n'est-ce pas tant la conception quotidienne du soleil levant qu'il faut consulter, que les rituels, la théologie, la morale de sa naissance annuelle. En effet quand fut composée la geste de Camille, c'était déjà au lendemain du solstice d'hiver qu'était situé le début, du moins l'un des débuts de l'année. La 19<sup>e</sup> Question Romaine de Plutarque justifie fort bien cette préférence, symétrique de la doctrine qui fait commencer chaque jour au milieu de la nuit :

Le meilleur comput est celui qui fait commencer l'année après le solstice d'hiver, au moment où, cessant d'avancer, le soleil se retourne et revient vers nous. Le choix de cette date est, d'une certaine manière et du point de vue des hommes, conforme à la nature, puisque c'est elle qui allonge le temps de la lumière et diminue celui de l'ombre et qui rapproche de nous le maître et le guide de toute chose mobile.

Ovide, ouvrant les *Fastes* par janvier, fait dire plus brièvement et plus élégamment à Janus lui-même (I, 163-164) :

Le solstice est à la fois le début du nouveau soleil et la fin du vieux : Phoebus et l'année reçoivent même commencement.

1. *Matutine pater, seu JANE libentius audis,  
unde homines operum primos uitaeque labores  
instituant...*

Observons les rites des Calendes de janvier<sup>1</sup>, considérées ainsi comme un solstice légèrement déplacé pour rencontrer les convenances lunaires<sup>2</sup>. Le poète en donne la liste dans le dialogue familial qu'il a engagé avec le dieu. Il s'étonne d'abord de voir les tribunaux en activité.

« Écoute la raison, répond Janus. J'ai consacré au travail le jour de naissance de l'an nouveau, de peur que l'auspice de cette journée, si elle était passée dans l'oisiveté, ne le contaminât tout entier. C'est aussi pour cette raison que chacun fait juste ce qu'il faut des gestes de sa profession pour caractériser son labeur habituel. »

Columelle (*De l'agriculture*, 11, 2, 98) confirme la règle en ce qui concerne les agriculteurs :

Pendant ces jours — les douze premiers de janvier — les agriculteurs particulièrement religieux s'abstiennent de travailler la terre, avec cette réserve que, aux Calendes, avec valeur d'auspice, ils mettent en train toutes les variétés de leur travail; ensuite, ils attendent jusqu'aux Ides (le 13) pour remuer la terre.

La coutume eut la vie dure puisque, au début du onzième siècle, Burchard de Worms devra encore la dénoncer comme diabolique : « Certains, dira-t-il, pendant cette nuit sainte (des Calendes de janvier) filent, tissent, cousent et exécutent toutes les sortes de travail qu'ils peuvent alors commencer. »

Ces gestes ne se font certainement pas, ou ne se sont pas faits d'abord, pour la raison morale que dit Ovide, une sorte d'immunisation contre la paresse. Ils ont, au sens plein du terme, une intention inaugurale : au lever du soleil annuel, le pays devient, pour quelques instants, le théâtre d'une démonstration de toutes les techniques et vocations nécessaires à ses prochains douze mois de vie, — cela même que deviennent ostentatoirement le territoire et la ville de Tusculum à l'arrivée de Camille.

Mais les Tusculans, et Camille lui-même, et, après lui, le Sénat romain font davantage. Les Tusculans accueillent l'armée romaine avec les présents qui lui importent le plus, *commeatus*, et se mettent à sa disposition; par leurs paroles et par leurs actes, ils annulent, ils nient le conflit qu'ils ont imprudemment ouvert. Camille accepte et joue le jeu, bien qu'il ne soit pas dupe,

1. M. Meslin, *La fête des Kalendes de janvier dans l'Empire romain, étude d'un rituel de Nouvel An*, Collection Latomus, 115, 1970.

2. L'exposé qui suit est nourri du riche commentaire à *Fastes*, 1, 175, qu'a fait sir James G. Frazer : *Fasti*, vol. II, p. 112.

les envoie au Sénat et leur donne son appui. Les uns servent aimablement, sinon sincèrement, l'autre pardonne et fait espérer : ils n'échangent que de bonnes paroles. Et l'on pense à une autre règle de la fête du Nouvel An (*Fastes*, I, 71-74) :

Une aube heureuse se lève. De lèvres et de cœur, gardez le silence ! En cette bonne journée, il faut dire de bonnes paroles. Que le procès évacue les oreilles, que les folles querelles disparaissent ! Ajourne ton œuvre, langue livide !

C'est donc le moment des réconciliations, loyales ou simulées. Et c'est bien ce qui se passe au Sénat, où les maîtres de Rome accueillent les envoyés de Tusculum comme des amis, acceptent leurs explications et leurs prières et non seulement effacent leur faute, mais leur font le plus enviable présent, celui de la *ciuitas*, de la citoyenneté romaine.

Pourquoi, demande Ovide à Janus (175-176), pourquoi prononce-t-on à tes Calendes des paroles heureuses ? Et pourquoi échangeons-nous des vœux ?

Janus répond (178-182) :

Les commencements donnent des *omina* : ne dressez-vous pas anxieusement l'oreille au premier mot que vous entendez ?... [Aux Calendes de janvier], les temples et les oreilles des dieux sont ouverts, les prières que formule la langue sont exaucées et les paroles ont du poids.

Au premier jour de l'année 28 après Jésus-Christ, Tibère et ses domestiques du Sénat se rendirent coupables d'une conduite exactement inverse de celle que tiennent Camille et le Sénat de la grande époque dans la légende de la grâce des Tusculans (Tacite, *Annales*, 4, 70). Dans une lettre à l'auguste assemblée, le premier janvier, après les souhaits d'usage, l'empereur accusa l'un de ses membres d'intriguer contre lui. Séance tenante, le malheureux fut déclaré coupable et emmené, la corde au cou, jusqu'au lieu d'exécution. Pendant le trajet, il ne cessa de crier, aussi fort que la corde le permettait, que c'était vraiment là une belle manière d'inaugurer l'année. Partout où il passait, le peuple se dispersait, terrorisé par cette voix. Rues et places se vidaient et, en s'enfuyant, les gens se demandaient les uns aux autres ce qu'on pouvait attendre d'une année dont le premier jour, d'ordinaire consacré aux rites religieux et interdit aux paroles profanes, était célébré par les chaînes et par la corde. Toutes les *dramatis personae*, y compris le peuple désertant

les rues, agirent, ce jour-là à l'opposé de leurs homologues romains et tusculans du quatrième siècle.

Il n'y a pas lieu, bien entendu, de prétendre placer au Nouvel An cet épisode de la geste de Camille : aucune indication de jour, de mois n'est donnée et on le situera plutôt, si l'on tient à le situer, pendant la saison ordinaire des guerres. Il n'en semble pas moins faire allusion aux rites et à l'esprit de la fête qui marque l'entrée en scène du « nouveau Phoebus », la naissance annuelle du soleil. Il complèterait ainsi, par une référence à cette seconde théologie de la lumière, l'image du général que protège l'Aurore.

Si ces remarques retiennent l'attention, il reste peu de traits importants, dans la vie militaire <sup>1</sup> de Camille, qui n'ait trouvé sa justification : quels que soient les faits qu'elle recouvre, elle apparaît, sous le signe de la déesse Aurore, comme un ensemble cohérent produit par un effort lucide pour transposer en épopée tout ce que le savoir traditionnel enseignait et sur les naissances et sur les rythmes du soleil.

1. Je souligne que tous les moments de la vie de Camille qui ont été touchés par ces références mythologiques sont militaires, guerriers : son activité politique est restée entièrement en dehors.

## CHAPITRE IV

### *Junon et l'Aurore*

Les rapports de Camille et de Mater Matuta, clairs dans l'ensemble, et continus, comportent cependant un petit mystère, et cela du fait non de la déesse, mais de son protégé.

Nommé dictateur pour la première fois, chargé par les hommes et par le destin d'en finir avec l'interminable siège de Véies, Camille ne se contente pas — la chose est si naturelle et nécessaire que les textes n'en parlent pas — de prendre les « auspices de départ » avant de quitter Rome, mais se lie par deux vœux, *ex senatus consulto*<sup>1</sup>, précise Tite-Live : si la guerre se termine heureusement, il remerciera les dieux en célébrant *ludos magnos*, τὰς μεγάλας θεάς, et fera la dédicace du temple, fraîchement restauré<sup>2</sup> (*aedem refectam dedicaturum*, νεὼν... καθιερώσειν) de la déesse Mater Matuta (Tite-Live 5, 19, 6; Plutarque, *Camille*, 5, 1). De fait, après la victoire, si Plutarque ne mentionne pas l'exécution des vœux, Tite-Live précise (23, 7) que la dédicace du temple fut faite avant que le dictateur abdiquât et note ensuite (31, 2) que les Grands Jeux furent célébrés trois ans plus tard par les premiers titulaires du consulat rétabli de façon éphémère. C'est donc que le général victorieux et ses concitoyens estimaient que l'ensemble des dieux et Mater Matuta en particulier avaient rempli leur part du contrat.

#### 1. *Les autres vœux de Camille.*

Or ces premiers vœux du dictateur, prononcés dans Rome, sont éclipsés chez les historiens par deux autres, bien plus

1. Ci-dessus, p. 98, n. 1.

2. Ci-dessus, p. 98, n. 2.

fameux, prononcés dans le camp, au moment de l'assaut final contre Véies (Tite-Live, 5, 21, 1-3):

Le dictateur sortit après avoir consulté les auspices et donna l'ordre de prendre les armes. « C'est sous ta conduite, dit-il, Apollon Pythien, et par ta divine volonté, que je m'avance pour détruire la ville de Véies : je te voue la dixième partie du butin qui y sera fait. Quant à toi, Junon Reine, qui présentement résides à Véies, je te demande par prière de nous suivre, après notre victoire, dans notre ville qui sera bientôt la tienne et où tu recevras un temple digne de ta majesté. »

Quand Camille dit à Apollon Pythien *tuo ductu tuoque numine instinctus*, il se réfère à la consultation delphique qui avait permis aux Romains, juste avant sa dictature, de résoudre l'énigme du lac Albain débordé et, par conséquent, de vaincre Véies. En effet, le dieu avait ajouté à sa réponse une recommandation impérative (16, 10):

Cette ville que tu assièges depuis tant d'années, n'oublie pas que ce sont les destins qu'on te découvre maintenant qui t'ont donné de la vaincre. Quand la guerre sera terminée, fais porter, vainqueur, un grand présent à mon temple.

Cet engagement, négligé par le général après la chute de Véies, aura de graves conséquences, que nous retrouverons plus tard<sup>1</sup>. En tout cas, Camille n'était pas libre de ne pas le prendre : il en avait reçu l'obligation avec la dictature.

La promesse faite à Junon, elle, ne sera pas oubliée. A son retour, en même temps qu'il dédiera le temple de Mater Matuta, il mettra en train, sur l'Aventin, la construction de celui de Juno Regina, dont la dédicace sera faite, trois ans plus tard, par les mêmes consuls qui célébreront les Grands Jeux. Mais pourquoi cet appel à Junon, que rien n'imposait au général?

La légende répond : c'est une *euocatio*<sup>2</sup>. Le général romain a toujours le droit, à la fin d'un siège, en plus de tout vœu ou engagement contracté auparavant, de s'adresser ainsi à la principale divinité de la ville ennemie et de lui proposer ce peu honorable mais séduisant marché : un culte à Rome comme prix de sa trahison. Il n'y a donc rien d'offensant pour Mater Matuta, aucune infidélité ni défiance, dans ce dernier acte religieux de Camille. Mais il suppose — c'est la loi de l'*euocatio* — que Junon est la principale divinité de Véies, celle qui tient

1. Ci-dessous, p. 232-235.

2. Sur cette évocation, v. les notes de R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 673-675; cf. 694-695.

entre ses mains le destin de Véies. De fait, à ce point de l'histoire, telle est, de toute évidence, l'opinion des auteurs de la geste : n'est-ce pas dans le temple de Junon, à l'endroit où le roi est en train de sacrifier et de consulter les haruspices (Tite-Live, 5, 21, 8-10), que débouche, à dessein ou par chance, le tunnel creusé par les sapeurs romains jusque sous le sol de la citadelle ennemie (19, 10-11) — motif plusieurs fois utilisé par la fable romaine pour cette époque ? Mais ici même réside une difficulté.

Cette place éminente que Junon est censée occuper à Véies dans le récit de la fin de la guerre, dans le bref et décisif moment de cette longue guerre réservé à Camille, le lecteur de Tite-Live n'en a pas entendu parler jusqu'alors. Certes, si l'on en croit une tradition d'ailleurs suspecte, toute ville étrusque devait posséder des temples de Jupiter, de Junon et de Minerve. Mais, outre que, dans ce « modèle triple », à le supposer antérieur au temple capitolin des Tarquins, Junon n'a certainement pas un rôle dominant, n'est pas au premier rang devant Jupiter, il est clair que c'est une chose d'être un terme dans une triade divine et une autre chose d'être « la » divinité responsable d'une ville particulière. Or c'est un fait : la déesse n'est nommée ni par Tite-Live ni par aucun auteur à aucun moment des rapports orageux de Rome et de Véies avant le siège, à aucun moment du siège même ; son service de « déesse poliade » n'est vraiment découvert que quand il cesse, au moment où Camille la corrompt et la gagne au parti de Rome. Comment expliquer cette révélation ou cette promotion *in extremis* ? En d'autres termes, s'il n'y a pas de raison pour refuser d'admettre qu'une Uni ait été adorée à Véies (puisque tel est le nom de la déesse que les Étrusques, après l'avoir sans doute empruntée à un peuple italique, ont assimilée à la grecque Héra), pourquoi est-ce elle et nulle autre, juste à ce point du temps, que Camille associe avec tant d'éclat à une entreprise qu'il a déjà confiée aux soins de Mater Matuta ?

On peut certes penser que deux variantes de l'épopée véienne ont été plus ou moins adroitement ajustées, parler même de « strates » — un mot cher à ceux qui fabriquent facilement de l'histoire — dans la constitution de la vulgate que nous lisons. Mais une récente découverte fait envisager une autre possibilité.

## 2. *Junon et Mater Matuta.*

A une soixantaine de kilomètres au N.-O. de Rome, à Pyrgi, dans le port étrusque qui desservait Caéré, une déesse avait un sanctuaire important dont la destruction par une flotte syra-



cusaine, en 384 av. J.-C., avait frappé les esprits<sup>1</sup> : plusieurs auteurs grecs la mentionnent. Ils donnent à cette occasion deux interprétations différentes du nom divin indigène. Si Strabon (5, 22 6), écrit Εἰληθυῖα (Εἰλειθυῖα) « Ilithye », trois autres textes ont Λευκοθέα (Ps.-Aristote, *Économiques*, 2, 2, 10; Polyen, *Traité des ruses de guerre*, 5, 2, 21; Elien, *Histoire variée*, 1, 20). On s'accorde depuis longtemps à reconnaître, dans le premier nom, une traduction, d'ailleurs courante et justifiée, du latin « Lucina » et, dans le deuxième, la traduction ordinaire, canonique de « Mater Matuta ». Les Grecs — les historiens du quatrième ou du troisième siècle sur lesquels doivent reposer les témoignages conservés — se sont donc conformés à des interprétations latines préexistantes de la déesse du lieu, ou plutôt à une interprétation hésitante. Il est rare que les éléments d'un panthéon trouvent des équivalents tout à fait exacts dans un panthéon étranger et, quand les érudits veulent établir des équations, ils se bornent en général à choisir, dans le deuxième, une figure possédant un ou plusieurs traits reconnus importants dans la figure « correspondante » du premier, ce qui ne va pas sans des déformations parfois de grande conséquence : c'est ainsi que Quirinus, défini « Mars *tranquillus* », « Mars *qui praeest paci* » a été assimilé à l'enragé Enyalios parce qu'Enyalios, déjà dans l'Iliade, est un double d'Arès qui a été lui-même assimilé à « Mars » ; mais du même coup le terme différentiel de l'expression, l'adjectif limitatif « *tranquillus* » a disparu et les Grecs ne voient dans Quirinus qu'un θεὸς πολεμιστῆς au même titre que Mars ; c'est ainsi encore que, une fois assimilée à Leucothée par la considération du second rite de sa fête, Mater Matuta s'est trouvée être la mère de Portunus, parce que, de son côté et pour de tout autres raisons, Portunus avait été identifié à Palémon, fils de Leucothée. On peut donc penser que la déesse propriétaire du somptueux temple de Pyrgi avait posé un problème d'interprétation aux Latins. D'ailleurs les deux noms divins entre lesquels, à en juger par les traductions grecques, ils ont hésité, sont ceux de divinités différentes mais qui se rejoignent du moins sur un domaine : Lucina qualifie Junon en tant qu'elle protège les naissances, la venue des petits hommes à la lumière (Ἦρα Φωσφόρος, dit Denys d'Halicarnasse, 4, 15, 5) ; Mater Matuta est la protectrice quotidienne du plus brillant des nouveau-nés et, par le second rite de sa fête, protectrice aussi d'une catégorie de jeunes enfants. Mais d'autres traits non moins importants les séparent : Lucina patronne la lumière en

1. Il est hardi de compromettre les Gaulois, même comme mercenaires, dans cette expédition (Marta Sordi).

tant que perçue, la lumière de la vie opposée au néant, alors que Matuta introduit la lumière en tant qu'éclairante, opposée à l'obscurité. Il faut penser que ces divergences se réduisaient, que ces diverses valeurs s'organisaient de quelque manière dans la déesse étrusque de Pyrgi, à la fois « Ilithye » et « Leucothée ».

Or, depuis peu, le nom indigène de la déesse de Pyrgi est connu : c'est Uni. Des fouilles heureuses ont mis au jour, en 1964, plusieurs lamelles d'or, dont deux, l'une en étrusque, l'autre en punique, semblent sinon porter le même texte, du moins se référer dans des termes voisins au même événement, occasion de la même dédicace<sup>1</sup>.

Le texte punique commence par ces mots :

« A la dame Astarté ('ŠTRT), ce lieu saint, c'est ce qu'a fait et ce qu'a donné Tebarie Velianas (TBRY' WLNS), roi sur Kayišraie (KYŠRY', c'est-à-dire Cisra, Caeré)...

Les noms propres correspondent évidemment à ceux du début de la lamelle étrusque : ...*Unialastres*... *Θefariei Velianas*... Si *Unialastres* reste mystérieux dans son second élément, *Uni* (au génitif *Unial*) est clair, et d'ailleurs attendu, puisque l'Africain Augustin savait encore (*Questions sur l'Heptateuque*, 7, 16) que *lingua Punica Juno Astarte uocatur*.

Mais ni l'Astarté de Carthage ni chacune des deux déesses latines Lucina et Mater Matuta n'épuisait sans doute la formule complexe de l'Uni du port étrusque. Seules les latines importent ici. Lucina, qui qualifie justement Junon dans un de ses offices, ne pose pas de problème : elle rappelle opportunément que Uni, avant tout, est bien cette Juno italique dont son nom est sans doute une déformation. Mais Mater Matuta, malgré sa rencontre approximative avec Lucina dans la sollicitude pour les enfants, est plus étonnante : Juno Lucina ne suffisait-elle pas ? Pourquoi lui avoir ajouté, généralement préféré, l'Aurore, puisque Mater Matuta, malgré sa traduction en Leucothée, était d'abord l'Aurore et que les Latins du temps où ces assimilations ont été faites, au quatrième siècle au plus tard, avaient — la geste de Camille en est maintenant la preuve — pleine conscience de cette valeur ?

1. Cette découverte est commentée et les résultats discutés dans l'appendice étrusque de *RRA*, p. 645-648.

3. *L'Aurore étrusque.*

La réponse est donnée par une découverte de M. Raymond Bloch, aussi importante pour l'histoire des religions que l'avait été, un lustre plus tôt, l'identification d'Uni-Astarté sur les premières tablettes. Je ne puis mieux faire que de citer sa démonstration, avec ses trois notes (classées *a*, *b*, *c*<sup>1</sup>).

Après avoir rappelé les équations classiques Ilithye-Lucine et Leucothée-Matuta et marqué ce qui, à Rome même, établit un lien entre ces deux figures divines, M. Bloch écrit<sup>2</sup>:

Et voici que cette lumière naissante qui nous apparaît sous ses deux visages, avec l'aurore du matin et l'aurore de la vie, vient aujourd'hui s'offrir directement à nous, sous son nom étrusque, dans une inscription de Pyrgi datant sans doute du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il s'agit d'une inscription gravée sur lamelle de bronze qui vient d'être publiée avec son soin habituel par M. M. Pallottino<sup>a</sup>. Découverte en 1964 près de la vasque aux feuilles d'or, en de nombreux fragments épars dans la terre, cette lamelle a pu être reconstituée au prix d'un travail long et minutieux. Elle nous présente à présent un texte de trois lignes, de lecture difficile en certains points, et lacunaires en leur fin.

1. R. Bloch, « Ilithye, Leucothée et Thesan », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1968, p. 366-375; « Un mode d'interprétation à deux degrés: de l'Uni de Pyrgi à Ilithye et Leucothée », *Archaeologia classica*, 21, 1969, p. 58-65. R. Bloch a fait par la suite une importante communication à l'Académie (16 juin 1972) sur « Héra, Uni, Junon en Italie centrale », *Comptes Rendus de l'Académie...*, 1972, p. 384-395 (avec une brève discussion), commentant notamment M. Torelli, « Il Santuario di Hera a Gravisca », *La parola del passato*, 136, 1971, p. 44-67 (sanctuaire grec trouvé en 1969, exploré en 1970, dans l'ancien port de Tarquinia; sur les inscriptions de ce sanctuaire — dont 4 à Héra, sur tessons, en caractères ioniens — v. J. et L. Robert, *Revue des études grecques*, 84, 1971, p. 534, n° 730 du *Bulletin Épigraphique*).

2. *Art. cit.*, p. 373-374. Dans une communication sur le « déchiffrement de la langue étrusque » faite à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (5 novembre 1971, *Comptes Rendus*, p. 650), l'intrépide V. I. Georgiev a naturellement su compléter et traduire ces trois lignes :

*eta thesan etras uniabi hu[tiś ? acale ?]  
hutila zina eti asas acalia [eta ? mulu ?]  
θαναξιλος καβαρναια...*

« ista Aurora [= statua Aurorae] data (est) Junoni matri qui[nto ? Junio ?]  
Quinquatria fac ei in Junio. Hoc ? (est) uotum ?  
Tanaquilis Catharniā (natae)... »

a) Cf. M. Pallottino, *Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi. Relazione delle attività svolte nell'anno 1967. Un'altra laminetta di bronzo con iscrizione etrusca recuperata dal materiale di Pyrgi*; G. Colonna, « L'ingressa del Santuario, la via Caere-Pyrgi ed altri problemi », *Archaeologia classica*, 19, 1967, p. 332-348.

La voici :                    *eta thesan etras uniiaθi ha...*  
                                  *hutila tina etiasas acalia...*  
                                  *θanaxvilus cabarnaia...*

L'inscription demeure malheureusement obscure en beaucoup de points, comme il en va avec les textes étrusques de quelque ampleur et l'état lacunaire du texte d'une part, la ponctuation syllabique et qui ne sépare pas entre eux les mots, accroissent ici les difficultés. La troisième ligne nous donne, au génitif, le nom de la dédicante. La seconde ligne est obscure malgré la présence du mot *Tina*, sans doute le grand dieu Tina-Jupiter, époux de Uni-Junon<sup>b</sup>, mais la division des mots n'est pas ici certaine. La première ligne laisse reconnaître la forme locative *uniiaθi* qui signifie peut-être « dans le temple de Uni » et serait le parallèle, comme le souligne M. Pallottino, de la formule *bbtj* de l'inscription punique sur feuille d'or, et qui signifie « dans le temple de la déesse ». Mais ce qui nous intéresse le plus aujourd'hui, c'est le deuxième mot de la première ligne, *Thesan*. *Thesan*, en effet, est le nom étrusque de l'aurore. Un miroir étrusque de Florence, publié à la planche 290 du Corpus des miroirs de E. Gerhard, représente une scène qui ne peut laisser aucun doute à ce sujet. Nous y voyons une jeune femme, désignée du nom de *Thesan*, en train d'embrasser tendrement un jeune homme, portant le nom de *Tinthun*, où l'on reconnaît immédiatement le nom grec de Tithonos. Or Tithonos est, dans la mythologie grecque, l'amant d'Eos, l'Aurore, la déesse du jour naissant. Celle-ci demanda à Zeus et obtint de lui que Tithonos ait comme elle l'immortalité. Mais dans l'étourderie de sa passion, elle oublia de réclamer en même temps pour lui l'éternelle jeunesse. Le malheureux avec les ans, vieillit tant et si mal qu'à la fin Eos elle-même le transforma en cigale. Triste fin pour un amant trop aimé<sup>c</sup>!

On aimerait naturellement mieux comprendre le début de phrase comprenant les mots *Thesan* et *uniiaθi*. *Thesan* est-elle une autre qualification d'Uni elle-même? L'interprétation de la maîtresse du sanctuaire en Mater Matuta donnerait à le penser. En tout cas un fait demeure, assuré et capital. Ilithye et Leucothée, en recouvrant, selon notre essai de démonstration, Juno Lucina et Mater Matuta, laissent reconnaître la lumière qui vient frapper les yeux du nouveau-né et celle qui accompagne la venue du matin. Or cette aurore, réelle ou figurée, surgit aujourd'hui à nos yeux sous sa forme directe,

b) Une inscription étrusque fragmentaire trouvée également dans les fouilles de Pyrgi, contient elle aussi à la fois le nom de Uni et celui de Tina. Cf. M. Pallottino, « I frammenti di lamina di bronzo con iscrizione etrusca scoperti a Pyrgi », *Studi Etruschi*, 34, 1966, p. 175-206.

c) Le groupe formé par l'Aurore et un de ses amants apparaît fréquemment dans l'art étrusque. Cf. aussi le cratère de l'*Aurore painter*, dans J. D. Beazley, *Etruscan Vase Painting*, 1947, p. 80 sq., et songeons au bel acrotère trouvé précisément à Caeré, datant de 550 environ et représentant l'Aurore et Céphale; cf. G. G. Giglioli, *L'arte etrusca*, pl. CLXIV.

sous son nom étrusque, dans un document contemporain des réalités qu'il concerne.

Il n'est évidemment pas licite de transférer mécaniquement sur l'Uni véienne la formule théologique complexe que révèle la variété des interprétations latines de sa sœur céritaine, Junon en filigrane, en clair Lucina et Mater Matuta. Mais il est prudent de penser que la traduction *Juno* — même spécifiée en *Regina* — que les Romains ont préférée dans le cas de Véies peut n'être pas non plus exhaustive. Même si Oesan l'Aurore, à Pyrgi, n'est pas une désignation d'Uni, l'inscription témoigne qu'un lien étroit existait entre elles, et il faut bien aussi admettre que l'Aurore comme personne divine était assez consistante chez les Étrusques pour que, sur le miroir représentant la fable grecque d'Eos et de Tithonos, le nom de Tithonos fût transcrit, celui d'Eos traduit.

Dès lors comment ne pas être frappé par cette coïncidence : le héros que l'épopée romaine présente comme le dévot et le protégé de l'Aurore latine, Mater Matuta, et qui, avant de quitter Rome à la conquête de Véies, vient de se confier à Mater Matuta, ce héros, une fois dans son camp devant Véies, lorsqu'il prépare l'assaut final, s'adresse par *euocatio* à une déesse étrusque que rien, jusqu'alors ne nous préparait à considérer comme la divinité la plus importante de cette ville, et qui, en un autre point du domaine étrusque, était soit assimilée, soit étroitement associée à Oesan, l'Aurore, elle-même interprétée par les Latins en Mater Matuta. N'est-ce vraiment qu'une coïncidence ? Ou les auteurs de la geste de Camille savaient-ils que l'équivalent de Mater Matuta, à Véies comme à Pyrgi, était soit une variété d'Uni-Juno, soit une figure de son proche entourage ? Ainsi prendrait un sens plus riche l'exécution simultanée, aussitôt après le triomphe, des vœux faits successivement aux deux déesses, la nationale et l'étrangère (Tite-Live, 5, 23, 7) :

Pour Juno Regina, il fixa l'emplacement de son temple sur l'Aventin et il fit la dédicace de celui de Mater Matuta.

La conduite religieuse de Camille serait entièrement cohérente, le vœu à Junon prolongerait le vœu à Matuta et la prise de Véies, qui est, après sa conduite héroïque au Mont Algidé, le premier exploit de Camille et la première victoire qu'il remporte comme dictateur, déjà reliée à l'Aurore par Mater Matuta, le serait aussi par Uni-Junon<sup>1</sup>.

1. Cette hypothèse n'est pas inconciliable avec une autre. Dans sa forme (durée, plusieurs épisodes) le siège de Véies a été tôt conçu par les Romains comme une réplique du siège de Troie et, étant donné la pénétration de

4. *Apollon.*

Des remarques parallèles pourraient d'ailleurs être faites — par-delà la consultation de Delphes, sans doute aussi peu historique que le prodige qui en est prétendument l'occasion <sup>1</sup> — pour l'autre divinité étrangère que Camille promet de servir au moment de l'assaut, Apollon. L'introduction officielle de ce dieu à Rome datait, disait-on, de 433 : cette année-là, à la suite d'une peste tenace, un temple lui avait été voué sur un emplacement nommé déjà *Apollinar(e)* et, deux ans plus tard, le temple avait été dédié (Tite-Live, 4, 25, 3 ; 29, 7). Apollon avait donc été adopté en tant que dieu guérisseur, et il est longtemps resté essentiellement cela. Exclusivement ? On l'a beaucoup dit et j'ai moi-même facilement pris ce parti. Il n'est guère pensable cependant que, adoptant une figure importante et multivalente comme cet Apollon dont les décorations des vases étrusques illustraient assez la complexité, les Romains se soient bornés à en extraire l'aspect guérisseur en ignorant, en éliminant tout le reste, notamment son rapport avec la lumière, ses affinités solaires.

Il est peut-être déjà significatif que, suivant la légende, la dédicace du temple d'Apollon promise deux ans plus tôt ait été faite par le consul Julius, resté à Rome, dans le temps où son collègue Quinctius Cincinnatus était occupé à gagner, sous le dictateur A. Postumius Tubertus, la première grande « victoire

l'Étrurie par la civilisation et les dieux de la Grèce, cette réplique littéraire a été animée par le sentiment d'une revanche politico-religieuse : les assiégés, les vainqueurs sont, cette fois, les Troyens dans la personne de leurs descendants. Il était donc tentant de reconnaître dans Junon, et Junon Regina, la grande persécutrice des Troyens, la protectrice la plus éminente des ennemis étrusques des Romains, comme une autre épopée fera d'ailleurs d'elle la protectrice, l'inspiratrice de leurs ennemis puniques. Il est possible (ci-dessous, p. 204-205) que l'établissement sur le Capitole, par les rois étrusques, de la triade Jupiter O. M., Junon Regina, Minerve, qui réunissait sous Jupiter les deux pires adversaires célestes des Troyens, soit une manifestation inverse de ce que nous appellerions aujourd'hui cette « guerre idéologique ». Les rapports de Camille avec Junon ne se sont pas bornés à l'*evocatio*. Suivant Tite-Live, 6, 4, 2-3, après l'affaire de Sutrium (ci-dessus, p. 155-158), la vente des prisonniers étrusques fut d'un tel rapport que, après avoir indemnisé les dames qui avaient donné leur or pour l'offrande due à Apollon après la prise de Véies, il resta de quoi faire trois coupes d'or. On y grava le nom de Camille et elles furent placées aux pieds de Junon, dans le temple triparti de Jupiter capitolin, où elles restèrent, assure-t-on, jusqu'à l'incendie qui le détruisit. Le fils de Camille, L. Furius Camillus, dictateur, voua et dédia (Tite-Live, 7, 28, 6) un autre temple fameux, celui de Junon Moneta, élevé sur l'emplacement de la maison de Manlius Capitolinus.

1. Ci-dessus, p. 72.

à l'aurore » qu'est la bataille du Mont Algidé (Tite-Live, 4, 29, 7), — où le futur protégé de l'Aurore, Camille, jusqu'alors inconnu et de famille obscure, devient soudain célèbre<sup>1</sup>.

Plus significatif est le second synchronisme. D'Apollon, de son culte, il a été fort peu question pendant un tiers de siècle : il a figuré seulement, premier nommé et associé à Latone, dans le lectisterne de 399, dans une occasion encore médicale. Puis, brusquement, à la fin de la guerre de Véies, sous son véritable état-civil de dieu grec domicilié en Grèce, il entre avec tout son poids dans l'histoire religieuse, encore légendaire, de Rome : juste avant la dictature de Camille, lisons-nous, et, en quelque sorte, pour le jeter dans sa carrière de *fatalis dux*, c'est lui qui, consulté à Delphes, a donné aux Romains la solution de l'énigme du lac Albain et la première recette de la victoire; en conséquence de quoi, au moment de l'assaut, c'est à lui, en même temps qu'à la Junon étrusque, que Camille s'adresse, promet la dîme du butin; et quand le général débiteur aura un peu trop longtemps négligé — oublié — la dette, c'est le dieu créancier qui fournira à Rome, à ces dames romaines qui une fois l'an célèbrent le culte de l'Aurore, l'occasion d'une réparation somptueuse. A travers et par-delà l'oracle de Delphes, n'est-ce pas ici l'Apollon total que les auteurs de la geste de Camille ont engagé et, dans ce tout, puisque le héros auquel il ouvre la voie et donne le succès est par ailleurs protégé par l'Aurore et comme tel assimilable au Soleil naissant, n'est-ce pas l'aspect solaire du dieu qui a sinon appelé, du moins favorisé, sa conjonction avec ce héros, à ce moment de l'épopée romaine?

Ces réflexions échappent bien entendu, elles aussi, à la démonstration. Si on les juge plausibles, l'épisode véien de la geste de Camille, y compris le rôle qu'y jouent Junon et Apollon, apparaît comme une construction unitaire dont toute l'armature théologique — la déesse étrusque associée à Oesan et le dieu grec apparenté à Hélios confirmant l'action de la Matuta latine — met en valeur la protection aurorale et l'affinité solaire attribuées au héros.

1. Ci-dessus, p. 110-112. Le « jour de naissance » du temple (dès le début ?) est le 23 septembre : zone de l'équinoxe d'automne.

## CHAPITRE V

### *Les travestis des Ides de juin*

Les jours qui précèdent le solstice d'été<sup>1</sup>, nous l'avons vu, contiennent des rites, hébergent des traditions où s'expriment divers aspects ou divers moments du souci stylisé éprouvé par la société romaine devant le renversement qui va s'opérer dans le mouvement du temps diurne : plus de croissance ; à peine, en dépit du nom, l'apparence d'un arrêt ; puis une retraite de plus en plus sensible. Les termes extrêmes de cet intervalle, ceux du moins que nous avons déjà reconnus, sont le 11 et le 20 juin : le 11 contient la fête destinée, par les gestes des matrones, à aider la déesse de l'Aurore, Mater Matuta, à chasser les ténèbres et à choyer l'enfant soleil<sup>2</sup> ; le 20 est le *dies natalis* du temple de Summanus, le dieu dont l'activité est concentrée dans la partie de la nuit qui précède le matin et appartient déjà à la journée prochaine<sup>3</sup>. Enfin, deux jours plus tôt, le 18, c'est l'anniversaire, suffisamment important dans l'idéologie pour qu'Ovide le retienne parmi les fêtes et dates religieuses, d'un événement légendaire qui a un double rapport avec l'ensemble épique qui culmine en Camille, héros de Mater Matuta : la bataille du Mont Algidé est l'occasion de l'unique blessure, du premier exploit et de la gloire soudaine du cavalier Camille, jusqu'alors inconnu ; elle est aussi la première « victoire à l'aurore » de l'histoire romaine et préfigure, dans son plan, la troisième des « victoires à l'aurore » du dictateur Camille lui-même<sup>4</sup>.

1. Sur la portée d'une telle expression à propos des calendriers préjuliens, v. ci-dessus p. 42, n. 3, et ci-dessous, p. 319-322.

2. Ci-dessus, p. 99-100, et Appendice I et II.

3. Ci-dessus, p. 148.

4. Ci-dessus, p. 110-112.



## 1. La saison de l'Aurore.

Cette constatation impose naturellement une enquête. Entre le 11 et le 20 juin, éventuellement un peu avant, depuis les Calendes, ou un peu après, jusqu'au solstice, ces trois jours sont-ils les seuls à traduire par leur contenu théologique, rituel ou épique les préoccupations que cause l'approche du solstice ?

Aucun autre événement ancien n'est placé par la légende pendant cette période. Quant aux fêtes, elles ne peuvent occuper, en vertu d'une règle connue, que les jours impairs, soit, ici, les 13, 15, 17 et 19 juin; or, dans l'état de la documentation, les deux derniers jours, non plus d'ailleurs que les 21, 23 et 25, ne fournissent rien au dossier : la seconde moitié de juin (16-30), comme celle de janvier et la première de février et d'avril, comme aussi la totalité de septembre et de novembre, est un des longs temps creux du ferial. Restent le 13 et le 15.

Le 15 conclut le temps de Vesta, commencé le 7. C'est seulement pendant cette période que l'*aedes Vestae* est ouverte, et seulement aux femmes, qui n'y pénètrent que pieds-nus. Le 9 est proprement le jour des Vestalia. Le 15, le « fumier », *stercus*<sup>1</sup>, est rituellement retiré de l'*aedes* et jeté dans le Tibre, ce qui vaut à ce jour d'être un des trois *fissi* de l'année, c'est-à-dire néfaste dans sa première partie, jusqu'à l'élimination du *stercus*, et faste ensuite. Rien de tout cela ne semble se rapporter directement à une intention solaire. Néanmoins les dates retiennent l'attention : l'ouverture du temps de Vesta, le 7, est séparé des Matralia du 11, et les Matralia eux-mêmes séparés de la fermeture du temps de Vesta, le 15, par l'intervalle de trois jours dont Wissowa a remarqué qu'il atteste souvent un lien idéologique entre les deux cérémonies qui l'encadrent<sup>2</sup>. Il se peut donc que la localisation du principal culte annuel de Vesta dans une période précédant de peu le solstice d'été et dont le jour central était celui de l'Aurore, atteste que, par leurs deux références au soleil, un lien étroit était senti entre les divinités présidant aux principales sources de la chaleur et de la lumière nécessaires aux hommes : celle du feu domestiqué, arraché, éventuellement ranimé aux rayons solaires; celle que constitue chaque jour l'astre lui-même. Ce lien s'exprimerait aussi dans l'architecture sacrée si l'on était sûr que le temple rond du Forum Boarium, occupé aujourd'hui par l'église Santa Maria del Sole et objet d'une longue discussion, était celui de Mater Matuta : de toutes les autres vieilles divinités indigènes, seule Vesta avait une

1. Sur le sens de *stercus* et la valeur de ce rite archaïque, v. *RRR*, p. 314.

2. *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup>, 1912, p. 437 et n. 2.

*aedes* circulaire. Un tel lien rappellerait surtout l'étroite association, dans les hymnes védiques comme dans la liturgie brahmanique, d'Uṣas et d'Agni, de la déesse Aurore et du dieu Feu, — dont le feu cultuel, l'éclair et le soleil sont, suivant des spéculations ordinaires, les trois manifestations aux trois étages de l'univers.

Ces rapports ne sont que probables, non démontrables en rigueur. Il n'en est pas de même pour le dernier jour impair qui reste disponible dans l'intervalle, celui qui vient immédiatement après les Matralia du 11 : le 13, jour des Ides, est occupé par une fête qui manifeste un autre aspect, moins plaisant, de l'Aurore et qui a sans doute, ou a eu primitivement, pour fonction d'y remédier. Puisque c'est l'Uṣas védique qui a assuré l'interprétation des deux rites successifs des Matralia, poursuivons d'abord l'examen de sa mythologie.

## 2. *Le chariot de l'Aurore védique.*

Quand Uṣas apporte, chaque jour, le soleil naissant, elle n'allume pas seulement une féerie dans le ciel, elle rend, sur la terre, un service qui vaut surtout par ses immenses conséquences, par tout ce qu'il permet aux Arya, individus et sociétés, de faire ou de subir. Bref, en éclairant, elle éveille<sup>1</sup>.

...L'Aurore marche, éveillant la gent munie de pieds, elle fait s'envoler les (animaux) ailés (*RV*, 1, 48, 5).

...Éveillant, ô Aurore, celui qui dort, (la gent) bipède et quadrupède, tout ce qui vit, afin qu'il marche (4, 51, 5).

L'Aurore a illuminé les chemins des hommes, éveillant les cinq établissements humains... (7, 79, 1).

Et elle ne se borne pas à éveiller les acteurs de la comédie humaine, elle leur propose leur action; elle leur fournit, ramène à leur vue et à leur mémoire, donc à l'existence, les fins et moyens de cette action (1, 113, 4-6):

...L'Aurore a éveillé toutes les créatures.

Celui qui couchait en travers, la généreuse (l'incite) à marcher, tel autre à quérir nourriture ou argent; à ceux qui ont faible vue, l'Aurore (fait) voir au loin. Elle a éveillé toutes les créatures.

1. Je reproduis les traductions de L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, III (hymnes à l'Aurore), 1957.

Tel à quérir la domination, tel la gloire, tel la grandeur, tel autre à vaquer à ses affaires. Afin qu'elles considèrent les (modes d') existence divers, l'Aurore a éveillé toutes les créatures.

Enfin, comme elle est une bonne déesse, elle commence par prodiguer elle-même ses dons, tout ce qui permet de subsister et d'être heureux. Le poète de 1, 48, le premier hymne à l'Aurore du R̥gVeda, demande l'essentiel dès l'ouverture :

Avec toute chose agréable, luis pour nous au loin, Aurore, fille du Ciel! Avec le haut prestige, ô rayonnante, avec la richesse, ô déesse, toi qui détiens les dons!

On lit de même au début de l'hymne suivant :

Aurore, arrive avec les (biens) heureux, du haut de l'espace lumineux du ciel.

Tout cela est rassurant, idyllique : l'exacte et dévouée déesse fait son devoir, dans son char brillant, *rātha*, chargé de biens à distribuer (1, 49, 2) :

Riche en ornements, facile est le char sur lequel tu as pris place, Aurore. Favorises-en aujourd'hui l'homme de bon renom, ô fille du Ciel!

Autrement dit, comme remarque Renou<sup>1</sup>, « on demande en fait que l'homme soit favorisé de la richesse que véhicule ou symbolise le char. » Que cette richesse, qui consiste surtout, suivant une formule usuelle, en vaches, en chevaux et en hommes (1, 113; 18, etc.), ne soit pas d'une sorte qui, dans la réalité, se laisse véhiculer aisément sur un char, peu importe : le tableau de la distributrice à la fois fringante et surchargée s'organise comme il peut.

Tel est, en gros, l'analyse du service de l'Aurore : il est capital. Se peut-il qu'il soit contrarié ? Certes, et plusieurs hymnes font honneur à Indra d'avoir sauvé la déesse de ténébreux démons, comme, selon d'autres, il a délivré le soleil. Mais il arrive aussi que la difficulté vienne de la déesse elle-même, au physique ou au moral, si l'on ose dire : soit qu'elle n'ait plus la vigueur requise pour sa performance quotidienne, soit qu'elle manifeste de la mauvaise volonté. Bien entendu, ni les hymnes qui lui sont adressés ni la plupart des autres ne parlent de ce risque : ils ne montrent pas l'Aurore hésitant à se lever, à « sortir » et si quelques

1. *Op. cit.* (note précédente), p. 30.

poètes, renversant les rôles comme ils font volontiers dans les cas analogues, déclarent que c'est leur louange qui éveille l'Aurore (ainsi 4, 52, 4; 5, 81, 1; 7, 76, 4), cette prétention n'implique pas que, dans leur pensée, l'intéressée répugne à la tâche: elle a simplement, comme tous les immortels, besoin du chant des prêtres. Mais les hymnes à Indra, tout à la gloire du dieu, n'ont pas la même raison de ménager la déesse. Ils mentionnent plusieurs fois une scène où elle se voit vivement traitée par Indra, dont une des fonctions est de corriger, fût-ce par les interventions violentes qui sont sa spécialité, toute infraction à l'ordre du monde, qu'il s'agisse de la conduite des hommes ou des grands rythmes de la nature. Exactement, Indra s'en prend au véhicule qui la transporte et qui n'est plus le char brillant et rapide, *rātha*, qu'elle conduit partout ailleurs, mais une voiture de charge, un chariot, un fourgon, *ānas* — le nom est le même que le latin *onus* « fardeau » —, qui est normalement attelé de bœufs, *anaḍvāḥ*, non de chevaux<sup>1</sup>.

Le texte le plus explicite est *RV*, 4, 30, 8-11<sup>2</sup>:

Et tu as accompli cet exploit, ô Indra, cette œuvre mâle, de frapper la femme maléfique<sup>3</sup>, la fille du Ciel.

La fille du Ciel, Uṣas pleine d'orgueil, toi, réellement grand, tu l'as brisée.

Uṣas effrayée s'est élancée hors de son chariot brisé quand le mâle l'a frappée.

Son chariot est resté complètement brisé sur la (rivière) Vipāś, elle s'est élancée du haut du ciel<sup>4</sup>...

Plus brièvement, en 2, 15, 6, Indra brise le chariot d'Uṣas avec sa foudre; en 10, 73, 6, il a abattu les deux femmes de Namuci comme le chariot d'Uṣas; en 10, 138, 5, tremblante devant la foudre d'Indra, Uṣas a abandonné son chariot.

1. Cet épisode avait été utilisé autrement — pour expliquer le second rite des Matralia — sûrement à tort, dans mes *Déeses latines et mythes védiques*, 1956, p. 30-38. J'ai profité sur ce point de la critique de J. Brough.

2. Je reproduis à peu près — en restituant à *ānas* son sens propre, « chariot » et non « char » — la traduction d'A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, II, 1883, p. 193.

3. Exactement « auf Unheil sinnend » (Grassmann), « missgünstig » (Geldner).

4. Voici le texte des deux dernières strophes :

*āpośā ānasaḥ sarat*  
*sāmpīṣṭād āha bibhyūṣī*  
*nī yāt śim śīśnāthad vīṣā.* 10  
*etād asyā ānaḥ śaye*  
*sūsampiṣṭam vipāśy ā*  
*sasdra śim parāvātāḥ.* 11

Comment comprendre cette scène, où la déesse est humiliée, ridiculisée par Indra et par les poètes ? Dans l'admirable étude qu'il a consacrée à Indra, Abel Bergaigne a proposé d'y voir un cas particulier du conflit général qui oppose ce dieu aux puissances des ténèbres <sup>1</sup> :

Nous verrons, dans la quatrième partie, que les dieux combattus par Indra sont les gardiens avarés des trésors célestes qui, par opposition au dieu essentiellement libéral, offrent un caractère qui les assimile dans une certaine mesure aux démons. Aux vers 3-6 de l'hymne 4, 30, on voit Indra leur « voler » le soleil pour le faire paraître aux regards des hommes. Le combat contre l'aurore, dont la description suit presque immédiatement aux vers 8-11, doit être également, si étrange que la chose puisse sembler à première vue, un combat pour la lumière... On voit que l'aurore a ici, comme les dieux auxquels Indra livre bataille, un caractère quasi démoniaque. C'est que le phénomène qui annonce, plutôt qu'il ne fait le jour, semble parfois le retarder par sa trop longue durée. Cette idée est formellement exprimée au vers 5, 79, 9 : « Brille, fille du Ciel, ne laisse pas traîner ton œuvre en longueur, de peur que, pareil à un voleur perfide, le soleil ne te brûle de son éclat. » Dans notre mythe, c'est Indra qui joue le rôle du soleil, ou qui, du moins, fraye un passage à l'astre du jour à travers l'aurore. Dans l'une des formules mêmes qui nous le montrent brisant avec sa foudre le char de l'aurore, nous lisons « qu'il fend avec les rapides celles qui ne le sont pas », 2, 15, 6. Les « rapides » sont probablement les prières des *Āngiras* ou, plus généralement, des anciens sacrificateurs que nous verrons intervenir, à titre d'auxiliaires, dans les combats du dieu. Celles qui ne sont pas « rapides » doivent être les aurores elles-mêmes... Ainsi l'aurore que combat Indra est une aurore trop lente, et que sa lenteur fait assimiler à la nuit. L'apparition du soleil est une victoire qu'Indra remporte sur elle autant que sur les ténèbres...

C'est certainement dans cette direction qu'il faut chercher. Je doute seulement de la lenteur que l'Aurore, après être venue, mettrait à partir, car cette image ne correspondrait à rien de réel, sauf sous les climats du grand Nord dont l'Inde est fort éloignée : une fois le soleil produit, l'aurore ne s'attarde pas, ne peut pas s'attarder. Il s'agit plutôt partout, y compris dans 5, 79, 9 de sa lenteur à venir, à chasser les ténèbres.

En principe, je viens de le dire, elle pourrait être innocente de ce retard qui prolonge la nuit au détriment du jour : si d'épaisses nuées couvrent le ciel, comment le soleil qu'elle apporte se

1. *Op. cit.* (ci-dessus, p. 178, n. 2), p. 192-193.

montrerait-il? En ce cas, l'intervention d'Indra, en tant que pourfendeur ordinaire des nuées, serait naturelle. Mais ce n'est pas à des nuées ennemies de l'Aurore et de la lumière, c'est à l'Aurore même qu'Indra s'en prend, et surtout c'est l'Aurore même que les poètes raillent et injurient.

La seule donnée d'expérience que puisse recouvrir cette notion du « retard à venir » est saisonnière. Pas plus sur le seuil de l'Inde, où ont été composés les hymnes védiques, que dans notre Europe méditerranéenne, le jour ne commence à la même heure tout le long de l'année et, pendant six mois, il ne cesse de raccourcir, c'est-à-dire que l'Aurore « tarde » de plus en plus. Les faiseurs de mythes peuvent expliquer ce recul en admettant que, du début à la fin de la crise, l'Aurore perd des forces : c'est l'interprétation qui, nous l'avons vu, justifie en juin la fête romaine de Mater Matuta, destinée à revigorer la déesse au moment où elle va faiblir. Mais le même phénomène peut être compris avec moins de bienveillance : non pas menacée ni débilitée, mais paresseuse ou frondeuse, c'est consciemment, volontairement que l'Aurore remplit mal sa tâche. L'intervention d'Indra se justifie encore, mais autrement : ici comme souvent, il maintient ou rétablit l'ordre du monde, c'est-à-dire en définitive sert l'intérêt des dieux, des prêtres et de l'ensemble des Arya, trois termes entre lesquels l'Aurore doit mettre en mouvement, chaque jour, le mécanisme des prestations triangulaires, bénéfiques pour tous.

C'est cette lenteur coupable, et elle seule, qu'exprime l'image du « fourgon ». On pourrait certes imaginer que l'Aurore a choisi ce véhicule plutôt que le char, au risque d'être lente, pour augmenter sa cargaison de bienfaits. Ce n'est pas le cas ; dans aucune des quatre allusions faites au mythe, le contenu du fourgon, normalement voiture de charge, n'est mentionné : Indra ne se soucie pas de vider l'*ánas*, aucun objet ne s'en échappe, rien en particulier de tout ce que les hymnes à l'Aurore affirment qu'elle apporte et lui demandent d'apporter. Il n'en reste finalement que des débris épars dans le lit d'une rivière<sup>1</sup>, tandis que l'Aurore, seule occupante, est contrainte d'en sortir et de s'enfuir. On doit donc penser qu'elle a préféré l'*ánas* pour perdre du temps, par répugnance à reprendre sa tâche quotidienne, à reparaître aux yeux des hommes. Et cette répugnance ne peut être comprise, avoir un sens naturaliste, qu'à l'approche du solstice d'été.

1. Cette mention d'un lieu terrestre (la rivière Vipâs) n'autorise pas une interprétation historicisante de l'exploit d'Indra contre Uşas et, à travers l'exploit, d'Indra lui-même (J. Brough, rejoignant J. Charpentier).

### 3. Les *Quinquatrus Minusculae*.

Ce n'est pas une forme latine de ce mythe qui a pourvu les rites du 13 juin d'une légende de fondation, mais un mythe de même sens et fondé sur la même représentation.

Aux Ides de juin sont célébrées les pittoresques *Quinquatrus Minusculae*. En mars, sous le couvert de Minerve, toutes les professions ont eu une fête commune, les *Quinquatrus*. Un corps de métier pourtant, et un seul, s'est réservé : les joueurs de flûte, *tibicines* ; ils attendaient le 13 juin pour prendre possession des rues. Un tel privilège, raillé d'ailleurs par l'étiquette dépréciative *minusculae* au lieu de *minores* (*Fastes*, 6, 651), peut sembler exorbitant : pourquoi ces musiciens ne partageaient-ils pas le sort des boulangers, des cordonniers, des professeurs, des barbiers, des médecins, des tisserands et de tous les autres artisans ? En fait, ils avaient une bonne raison, aussi bien pour faire bande à part que pour occuper des Ides, c'est-à-dire un jour de Jupiter. Insignifiante du point de vue économique, peu estimée à titre personnel, leur corporation était de la plus grande importance pour la vie religieuse. Comme dit Ovide (*Fastes*, 6, 657-660),

au temps de nos aïeux, on faisait grand usage du joueur de flûte et il a toujours été à l'honneur. La flûte résonnait dans les temples, elle résonnait dans les jeux, elle résonnait, la flûte, dans la tristesse des funérailles.

Censorinus (12, 2) dit plus prosaïquement que les *tibicines* étaient requis pour toutes les supplications dans les temples aussi bien que pour le cortège du triomphateur<sup>1</sup>, et ils jouaient, précise Cicéron (*Sur la loi agraire*, 2, 13), pendant que les victimes étaient sacrifiées. Les sons qu'ils répandaient n'étaient pas un pur ornement, mais un élément indispensable des cérémonies, empêchant notamment les bruits profanes de rompre la *silentium* requis. Bref, sans être prêtres, au-dessous des prêtres, ils soutenaient toute l'activité rituelle de la République et des familles. Leur service était comparable en intention et en portée à celui que, dans l'équipe sacrificielle védique, rendaient les prêtres chanteurs, ceux qui utilisaient les passages appropriés du Corpus des Mélodies, *SāmaVeda*, à côté des prêtres spécialistes du *YajurVeda*, c'est-à-dire des livres où sont prescrits et décrits

1. Tout le début de ce chapitre 12 (« *De laudibus musicae eiusque uirtutibus* ») est à lire.

les rites et les formules, les *mantra*<sup>1</sup>. Peut-être était-il plus important encore dans la religion romaine où rien ne correspondait au RgVeda et où la rhétorique sacrée n'était certainement pas raffinée. En sorte que, le jour où, suivant la légende, ils firent grève ou plutôt, selon la formule locale, sécession, leur retraite paralysa tout le culte et l'incident devint une affaire d'État : les prêtres eurent scrupule à faire les gestes sacrés sans accompagnement musical, τις ἤπτετο δεισιδαιμονία τῶν ἱερέων ἀναυλα θυόντων, dit Plutarque (*Questions Romaines*, 55), et ce scrupule, cette *religio* (Tite-Live, 9, 30, 6), monta jusqu'au Sénat. Avec une puissance si singulière, on comprend qu'ils ne se soient pas commis, en mars, avec la foule des autres métiers : ils devaient avoir, bien séparé, leur jour.

En contrepartie de leur service exceptionnel, ils détenaient un privilège traditionnel, celui d'être nourris, *uesci*, sur le Capitole, dans l'enceinte de Jupiter Capitolin<sup>2</sup>. Cela aussi se comprend : puisque Jupiter est le plus haut garant de la religion, l'être sacré par excellence, ainsi que le manifeste l'exigeant statut de son flamme, et que, d'autre part, toutes les Ides lui appartiennent, il est naturel que le jour des *tibicines* soit placé à l'un de ces sommets mensuels. Mais pourquoi les Ides de juin ? Pourquoi les *tibicines* sont-ils en vedette dans la courte période qui précède et prépare rituellement le solstice d'été ? La légende de fondation donne la réponse.

De cette légende, nous avons quatre versions circonstanciées, dont les divergences sont sans portée pour notre problème : Tite-Live, 9, 30, 5-10 ; Valère Maxime, 6, 5, 4 ; Plutarque, *Questions romaines*, 55 ; Ovide, *Fastes*, 6, 653-692 ; quelques autres textes y font de brèves allusions.

« Pourquoi, aux Ides de janvier [erreur pour juin<sup>3</sup>], demande Plutarque, est-il permis aux joueurs de flûte de parcourir la ville dans des vêtements de femme ? » Il répond brièvement :

... Les *tibicines* jouissaient, paraît-il, de grands honneurs, qu'ils avaient reçus de Numa en reconnaissance de leur service dans le culte des dieux. Mais par la suite, ayant été dépouillés de ces honneurs par les *decemviri consulari potestate* (ὅπῃ τῆς

1. Sur les homologues entre les spécialités sacerdotales de Rome et les emplois des prêtres védiques, v. *RRA*, p. 550-559. Deux calendriers placent aux mêmes Ides de juin le *natalis dies* du temple des Muses ; à propos de l'un d'eux, l'éditeur commente bien cette coïncidence (*CIL*, I<sup>2</sup>, 1, p. 320) : *natalis Musarum aperte coniunctus est cum iisdem cantorum feriis*.

2. Ils se réunissaient dans le temple de Minerve, patronne collective de tous les métiers (Varron, *De la langue latine*, 6, 17 ; cf. Festus, 134 L<sup>1</sup> = 266 L<sup>2</sup>), mais *epulabantur in Capitolio* (Tite-Live, 9, 30 ; Censorinus, 12, 2).

3. V. ci-dessus, p. 65.



ἀνθυπατικῆς δεκαδρχίας), ils quittèrent la ville. Leur absence fut ressentie et les prêtres éprouvèrent des scrupules à officier sans accompagnement de flûte.

Ils ne cédèrent pas aux messagers qui leur furent dépêchés et s'installèrent à Tibur. Mais là, un affranchi promit aux magistrats de les ramener à Rome. Sous le prétexte d'un sacrifice, il prépara un somptueux banquet auquel il les invita : femmes, boisson, rien ne manquait. La nuit se passait en danses et en amusements quand soudain le maître de maison annonça que son *patronus* arrivait et, simulatant un grand trouble, persuada les joueurs de flûte de monter dans des chariots hermétiquement fermés avec des peaux (ἀναβάντας ἐφ' ἀμάξας δέρρεσι κύκλῳ περικαλυπτομένους) et de regagner ainsi Tibur. Ce n'était qu'une ruse. Il fit faire demi-tour aux chariots et ramena les *tibicines* à Rome, où ils arrivèrent dès l'aube (ἔωθεν). Le vin et l'obscurité les avaient empêchés de se rendre compte de rien.

Surpris dans la fête nocturne et dans la beuverie, la plupart portaient encore des vêtements de femmes tout brodés. C'est pourquoi, quand ils se furent laissés convaincre par les magistrats et que tout le monde fut réconcilié, la coutume s'établit qu'ils déambulassent à travers la ville, au jour anniversaire, dans le même accoutrement.

Tite-Live s'excuse d'insérer une telle puérilité dans le récit des graves événements qui occupent son neuvième livre : C. Junius Bubulcus est consul pour la troisième fois, Q. Aemilius Barbula pour la deuxième, et Rome est engagée dans les rudes guerres sammites :

Je passerais sous silence un événement de la même année qui ne mériterait pas d'être rapporté (*rem dictu paruum*), s'il n'avait paru engager la religion. Mécontents de ce que les derniers censeurs [ce sont le fameux, le terrible Ap. Claudius et l'insignifiant C. Plautius] leur eussent interdit de se faire nourrir dans le temple de Jupiter comme c'était l'usage depuis des temps reculés, les joueurs de flûte se retirèrent en corps à Tibur, si bien qu'il n'y eut plus personne à Rome pour faire l'accompagnement musical des sacrifices. Ce départ posa un problème de conscience au Sénat. Des messagers furent envoyés à Tibur pour tâcher d'obtenir que ces hommes fussent rendus aux Romains. Sans hésitation, les Tiburtins promirent leur concours. Ils convoquèrent d'abord les joueurs de flûte dans leur Curie et les exhortèrent à retourner à Rome. Ensuite, les trouvant inébranlables, ils recoururent à une ruse bien ajustée au caractère de ces gens. Un jour de fête, sous couleur d'égayer un banquet par de la musique, ils les invitent, leur servent du vin, que cette espèce d'hommes est toujours prête à boire, et les plongent dans le lourd sommeil de l'ivresse

(*oneratos sopiunt*). Ainsi enchaînés par le sommeil, ils les jettent dans des chariots (*in plaustra somno uinctos coniciunt*) et les transportent à Rome. Les joueurs de flûte ne s'aperçurent de rien jusqu'à ce que, encore ivres, la lumière du jour les réveillât dans les chariots abandonnés sur le Forum (*nec prius sensere quam, plaustris in foro relictis, plenos crapulae eos lux oppressit*). Le peuple accourut. Lorsqu'on eut obtenu qu'ils restassent, on leur accorda que, pendant trois jours chaque année, ils circuleraient dans la ville en faisant de la musique avec l'entière liberté qui est encore de règle, et on leur restitua le droit de prendre leurs repas dans le temple quand ils accompagneraient des sacrifices. Ces choses se passaient pendant les préparatifs de deux très grandes guerres...

Valère Maxime insiste surtout sur les rites, le déguisement et la *licentia* :

La coutume veut que la corporation des joueurs de flûte se signale à l'attention sur le Forum, en troublant, par leur musique, les affaires sérieuses, aussi bien publiques que privées, le visage masqué et dans des vêtements multicolores. Voici l'origine de cette liberté.

S'étant vu jadis interdire de continuer, selon l'antique usage, à prendre leurs repas dans le temple de Jupiter, ils s'offensèrent et se retirèrent à Tibur. Le Sénat ne put admettre que les sacrifices fussent privés de leur concours et envoya demander aux Tiburtins de s'entremettre pour les restituer aux temples romains. Comme les joueurs de flûte s'obstinaient dans leur refus, les Tiburtins les attirèrent à un festin soi-disant religieux et là, quand ils les virent accablés par le vin et par le sommeil, ils s'arrangèrent pour les ramener à Rome dans des chariots. Leur privilège leur fut rendu et ils reçurent le droit de se livrer aux amusements dont nous parlons.

L'usage qu'ils y font de masques vient de la honte qu'ils éprouvèrent à être surpris dans l'ivresse.

Le récit le plus circonstancié est celui des Fastes, où le poète ne craint pas d'interroger la blonde Minerve :

Pourquoi le joueur de flûte déambule-t-il librement à travers la ville ? Que signifient les masques ? La longue robe ?

La déesse pose sa lance et répond :

Au temps de nos aïeux, on faisait grand usage du joueur de flûte et il a toujours été à l'honneur. La flûte résonnait dans les temples, elle résonnait dans les jeux ; elle résonnait jusque dans la tristesse des funérailles. La récompense donnait de l'attrait à ce travail. Mais un jour vint où, brusquement, la pratique de cet art plaisant fut interrompue. [Lacune probable :

suppression du réfectoire capitolin, puis:] ... et en outre l'édile réduisit à dix le nombre de ceux qui pouvaient figurer dans un cortège funèbre.

Ils répudient Rome et s'exilent à Tibur, — car il fut un temps où vivre à Tibur était un exil. Dans les théâtres, pour les autels, on cherche vainement la flûte creuse, aucune nénie n'accompagne les couches funèbres.

Il y avait à Tibur un homme, anciennement esclave, mais depuis longtemps affranchi. Dans sa maison de campagne, il prépare un festin et invite la troupe mélodieuse : à ce festin magnifique elle se rend tout entière. C'était la nuit et les yeux, les esprits flottaient déjà dans le vin (*nox erat et uinis oculique animique natabant*), quand un messenger arrive, avec une nouvelle convenue d'avance : « Comment, tu tardes à mettre fin à ton banquet ? Voici pourtant venir l'auteur de ton affranchissement ! » Sans plus attendre, les convives mettent en mouvement leurs membres que le vin puissant fait tituber, leurs pieds incertains tantôt s'arrêtent, tantôt trébuchent. « Partez ! » commande le maître de maison, et il porte les retardataires jusqu'à un chariot, — un chariot recouvert de joncs.

L'heure, le bercement de la route, le vin pur conspirent à les endormir et, dans son ivresse, la troupe croit qu'elle revient à Tibur. Mais déjà, par l'Esquilin, elle était entrée dans la ville, à Rome, et, au matin, les chariots se trouvent au milieu du Forum (*et mane in medio plaustra fuere foro*).

Plautius veut cacher au Sénat leur identité et leur nombre. Il leur ordonne donc de se couvrir de masques, mêle d'autres hommes à leur groupe et, pour que des joueuses de flûte aussi puissent se joindre à eux, leur fait revêtir de longues robes. Il pense réussir ainsi à dissimuler leur retour et leur éviter d'être censurés pour être rentrés malgré l'ordre de son collègue.

Ils acceptèrent. Maintenant encore, aux Ides, ils ont licence de se travestir et de chanter des paroles plaisantes sur des airs anciens.

Les accords et désaccords entre ces narrations ont été diligemment relevés. Les unes, non les autres, font intervenir l'affranchi tiburtin. L'une parle d'un *triduum* de *licentia*, les autres seulement du jour des Ides. Seul Ovide mêle nommément les censeurs à l'affaire, l'un bienveillant, l'autre sévère, mais il est clair en tout cas que la réforme que les intéressés ressentent comme une intolérable brimade est du ressort de la censure, ennemie du luxe et du relâchement, et spécialement porte la marque de l'inflexible Appius Claudius — que Plutarque a confondu, à un siècle d'intervalle, avec le décemvir du même nom<sup>1</sup>. La plus grave divergence est dans la justification immé-

1. Sur ces deux Claudii et sur la confusion, v. F. Bömer dans son commentaire aux Fastes, 1958, II, p. 381 (à 6, 663).

diate des rites : masques, déguisement, travesti féminin. Selon Ovide, ces « retouches » aux personnes sont opérées à Rome même, volontairement, dans l'intérêt des *tibicines*, tandis que d'autres auteurs voient dans l'accoutrement l'effet d'une nuit d'orgie et d'une fuite précipitée et attribuent le port du masque à un soudain mouvement de honte. Rien de tout cela n'altère la donnée objective constante : pour ramener à Rome les joueurs de flûte qui l'ont quittée et refusent d'y reparaître, un Tiburtin ou l'ensemble des Tiburtins les enivrent pendant la nuit, et, pendant la nuit encore, les entassent dans des *plaustra* qu'ils conduisent, bien fermés, jusqu'à Rome ; là, ils s'éclipsent, laissant les chariots sur le Forum, et c'est la première lumière du matin qui met les *tibicines* devant l'évidence ; ils sortent des chariots, travestis, masqués (ou sont alors travestis et masqués) et, retrouvant leurs privilèges, reprennent leur service.

#### 4. Les *plaustra* à l'aurore.

Ces pesants véhicules soigneusement clos qui, de nuit, cheminent de Tibur à Rome, arrivant ainsi de l'orient, sont abandonnés sur le Forum et y déversent, à l'aurore, leur insolite cargaison, rappellent la voiture de charge, l'*ánas*, d'où sort, contrainte, la déesse Aurore. Sans être deux variantes d'un même récit, la légende romaine et le mythe védique ont exploité, indépendamment sans doute, le même pittoresque symbole :

INDE VÉDIQUE	ROME
1. L'Aurore, paresseuse ou maligne,	1. Les <i>tibicines</i> , irrités et grévistes,
2. retarde son retour et son service	2. refusent de revenir de Tibur à Rome reprendre leur service.
3. en cheminant dans un chariot dont la lenteur prolonge la nuit.	3. Un affranchi tiburtin (ou les Tiburtins) intervie(nne)nt,
4. Indra intervient,	4. les met(tent) de nuit dans de lourds chariots fermés
5. brise le chariot.	5. qu'il(s) condui(sen)t de nuit et abandonne(nt) sur le Forum.
6. L'Aurore est réduite à en sortir,	6. Les <i>tibicines</i> sont réduits à en sortir, à l'aurore,
7. ridicule.	7. ridicules.

Les écarts dans l'intrigue résultent en partie de différences dans la distribution des rôles :

Le récit romain ne personnifie pas l'Aurore comme fait le mythe védique, comme ont fait en filigrane à Rome même, deux jours plus tôt, les rites des Matralia : comme dans les « victoires à l'aurore » de Camille, ce n'est qu'en tant que moment, début du jour, qu'elle intervient et, comme dans ces victoires, elle fait seulement réussir un plan mis au point pendant la nuit.

C'est l'Aurore védique, déesse agissante et responsable, qui, depuis les ténèbres jusqu'à « son » moment, conduit elle-même son chariot, alors que les *tibicines* ne sont dans les leurs qu'une charge inerte, emportée, pendant la nuit jusqu'à l'aurore, par des hommes, des étrangers.

Le mythe indien est ordonné à la gloire d'Indra : de mauvaise volonté, peu soucieuse évidemment de quitter ou simplement d'accélérer son chariot, Uṣas fait piètre figure devant le dieu qui le met en pièces. Rien de tel dans la légende romaine : les Tiburtins qui conduisent les chariots sont de bonne volonté et, s'ils les abandonnent sur le Forum, c'est à dessein, pour le bien des Romains.

Mais que représentent les *tibicines* masqués et travestis ? Car ils sont bien l'essentiel : pas plus que l'*ánas* du mythe indien ne semble contenir autre chose que la déesse, les *plaustra* tiburtins n'ont d'autre chargement qu'eux, d'autre mission que de les véhiculer.

On pourrait penser que la troupe colorée qui se déverse le matin sur le Forum figure l'espèce humaine elle-même. L'aurore en effet ne montre pas seulement, dans le ciel, l'enfant lumineux qu'est le soleil, elle ramène aussi à la conscience de soi ou à la perception d'autrui, nous l'avons dit à propos de l'épisode des Tusculans<sup>1</sup>, tout ce que le sommeil et l'ombre avaient comme escamoté, les figurants et les accessoires de toute la vie, de toutes les farces, idylles, tragédies, épopées qui constituent la vie des hommes. Les travestis des Ides de juin pourraient être cela, esquisses des types dérisoires et charmants de la Comédie italienne, dans lesquels l'humanité moyenne se projette en se simplifiant. Et l'on évoque un autre essaim d'histrions, ces Passions que le visionnaire a contemplées tandis qu'elles s'effaçaient dans le crépuscule de l'âge,

L'une emportant son masque et l'autre son couteau.

Mais une telle interprétation rencontrerait deux difficultés. D'une part elle ne tient pas compte du fait que les joueurs de

1. Ci-dessus, p. 158-163.

flûte portent des robes de femmes; d'autre part, si les travestis avaient cette valeur, ils devraient être variés, évoquer chacun un type d'homme, un caractère, un métier. Or les expressions des textes donnent au contraire à entendre qu'ils sont indiscernables, portent tous le même accoutrement.

On est donc conduit à penser que le symbolisme est plus purement naturaliste, que les musiciens habillés en femmes sont comme une réplique caricaturale des matrones qui, deux jours plus tôt, avaient assumé le rôle et fait les gestes salutaires des Aurores consciencieuses; qu'ils sont eux aussi, dans leur travesti, des figures multiples de l'aurore, mais de ces Aurores qui, pendant six mois, vont répugner à faire leur office et qui doivent être non plus encouragées, mais contraintes à le faire. On vérifie aisément, d'ailleurs, que l'inversion ainsi entrevue s'étend à tout l'ensemble, seules se maintenant, bien entendu, les indications de temps (nuit, aurore).

RITES DU 11 JUIN :	LÉGENDE DU 13 JUIN :
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Les <i>matres</i> (figurant les <i>aurores consciencieuses</i>)</li> <li>2. <i>obligent</i> une <i>femme esclave</i> (figurant la mauvaise obscurité)</li> <li>3. à <i>entrer</i> dans le temple de l'Aurore</li> <li>4. et elles l'en <i>expulsent</i></li> <li>5. par la <i>violence</i>.</li> <li>6. Elles <i>peuvent</i> alors (deuxième rite) faire leur office (d'Aurores) en choyant leurs neveux (figurant les Soleils).</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Les <i>joueurs de flûte</i> (figurant les <i>aurores rétives</i>)</li> <li>2. <i>sont obligés</i> par un <i>affranchi tiburtin</i>, pendant la nuit,</li> <li>3. de <i>sortir</i> de Tibur, toujours de nuit,</li> <li>4. et il les <i>ramène</i> à Rome, à l'aurore,</li> <li>5. par la <i>ruse</i>.</li> <li>6. Ils <i>doivent</i> alors reprendre leur service régulier, ce qu'ils font, contre compensation.</li> </ol>

Les fêtes du 11 et du 13 juin, complétées par le *dies natalis* du 20, marquent ainsi, en progression, trois aspects de l'effort rituel qu'impose aux Romains l'imminent rebroussement du solstice. Aux Matralia, les dames romaines ont reproduit les actions correctes des Aurores (chasser les Ténèbres, choyer les Soleils) et, par cette reproduction même, ont prétendu les fortifier. Deux jours plus tard, aux Quinquatrus Minusculae, les travestis figurent les Aurores récalcitrantes, ramenées malgré elles et par ruse à leur devoir. Enfin, le 20 juin, le dieu mis à l'honneur sera Summanus, actif dans la deuxième partie des nuits, de ces nuits qui vont commencer à croître, mais n'en continueront pas moins à préparer la lumière.

# 5. Les joueurs de flûte et le culte.

L'interprétation qui vient d'être donnée produit une nouvelle question : pourquoi est-ce la troupe des *tibicines* publics qui est chargée de ces rites, de ce symbolisme ? Il ne suffit pas en effet de dire que, pour se prêter à une mascarade justifiée elle-même par une farce légendaire, il fallait des hommes libres, certes, mais de petite estime : au lieu de compromettre un corps de métier si étroitement lié à la religion, on eût aisément trouvé une autre espèce de figurants. Mais c'est peut-être justement leur importance religieuse, leur participation générale et nécessaire au culte qui les qualifiait. L'Aurore védique, cette fois encore, prête au latiniste ses lumières.

Si Uşas remet en mouvement toutes les activités humaines, sa première œuvre, condition de toutes les autres, est d'ouvrir pour la journée entière la succession des rites, ainsi que le manifeste la place qu'elle occupe dans les liturgies du matin : elle met en rapport les dieux et leurs fidèles. On lit dans *RgVeda*, 1, 48, 11-12<sup>1</sup> :

Amène (les dieux) vers les cérémonies de l'homme pieux...  
Amène tous les dieux pour boire le soma, (amène-les), toi,  
Aurore, de l'espace aérien !

Complémentairement, on lit en 1, 113, 9 :

Aurore, que tu aies fait s'allumer le feu, que tu aies lui au loin par le regard du soleil, que tu aies éveillé les humains qui doivent sacrifier : c'est là un beau mérite que tu t'es acquis parmi les dieux.

De ce bienfait, les dieux ne sont pas les seuls bénéficiaires : les prêtres en vivent ; ils ont hâte de voir la marée des honoraires monter avec le jour. Ainsi, en 1, 124, 10 :

Éveille, Aurore généreuse, les donateurs ! Que les avarés s'endorment pour ne plus se réveiller ! Donne en luisant la richesse aux généreux, toi-même généreuse, la richesse à celui qui loue, toi, libérale, qui éveillés (les humains) !

En 4, 51, 3 :

Qu'en luisant aujourd'hui les Aurores généreuses distinguent les donateurs pour qu'ils confèrent des bienfaits. Que dorment les avarés dans le (domaine) obscur, sans se réveiller, en plein milieu des ténébres.

1. Je reproduis les traductions de L. Renou (ci-dessus, p. 176, n. 1).

Ainsi s'établit, entre les officiants, les dieux et l'Aurore (ou les Aurores) une solidarité à multiples sens, pas toujours cohérente, dont un hymne des prêtres Vasiṣṭha donne une bonne formule, autorisée par le précédent des fabuleux prêtres du passé (7, 76, 1-7) :

... L'Aurore a rendu manifeste l'univers entier.

Les chemins menant aux dieux me sont devenus visibles, les impeccables, mis en état par les dieux. Le signal lumineux de l'Aurore est présent à l'orient. Elle est venue à notre rencontre, (sortant) de ses palais.

Nombreux furent ces jours en vérité qui (surgirent) autrefois, au lever du soleil, à la suite desquels tu t'es montrée, Aurore, t'approchant comme vers un amant, non point comme une qui s'en va.

*Ils étaient en vérité les commensaux des dieux, ces Poètes anti-ques, voués à l'Ordre<sup>1</sup>. Les Pères ont découvert la lumière cachée ; réalisant les formules, ils ont engendré l'Aurore.*

...Les Vasiṣṭha t'invoquent à leur tour par des chants de louange, ô bienheureuse, eux qui s'éveillent à l'aurore, te louant. Conductrice de vaches, maîtresse des prix, lui pour nous, Aurore bien née, éveille-toi la première!

Voici la conductrice du bienfait, des libéralités. L'Aurore qui luit est chantée par les Vasiṣṭha, nous procurant la richesse au loin fameuse.

On conçoit donc que les *tibicines*, auxiliaires de tout sacrifice, eux aussi « commensaux des dieux », du moins du plus grand d'entre eux, soient, sur un niveau social inférieur, aussi intéressés à l'Aurore, aussi solidaires de l'Aurore que les *kavi*, les dépositaires indiens des hymnes et des mélodies.

#### 6. Les deniers de L. Plautius Plancus.

Tel est le faisceau de données qui fonde l'interprétation auro-rale des Quinquatrus Minusculae. Qu'en auraient pensé les érudits romains de la République finissante, fidèles aux rites, mais oublieux des théologèmes ancestraux? Nous nous gardons de prononcer en leur nom, mais la preuve existe que, au milieu du dernier siècle avant notre ère, un Romain au moins savait que l'aurore et, à travers elle, la déesse Aurore, était essentielle dans l'aventure. Et ce témoin avait une bonne raison d'être informé, fût-ce sans comprendre la portée de son informa-

1.

4. *tā id devānām sadhamāda āsann  
ṛtāvānaḥ kavāyāḥ pūrvyāsaḥ.*



tion, puisqu'il se rattachait par adoption à C. Plautius, le censeur qui, selon Ovide (correction assurée d'un lapsus évident des copistes), avait finalement sauvé la mise aux *tibicines*, deux siècles et demi plus tôt, en trompant son sévère collègue Ap. Claudius : aux fugitifs penauds qui venaient de s'éveiller à l'aurore dans leurs chariots fermés, c'est lui, on se le rappelle, qui avait fait revêtir des masques et des robes de femmes.

En 47 avant J.-C., L. Plautius Plancus fut monnayeur et, selon l'usage de son époque, il est *a priori* probable qu'il choisit de représenter, sur l'avvers ou le revers des pièces qu'il frappait, des figures évoquant des scènes de la vie réelle ou légendaire de quelqu'un des anciens membres de la famille. Nous ne connaissons de lui, et en peu d'exemplaires une fois les faux écartés, qu'une série de denarii.

Sur l'avvers, au-dessus du nom L. PLAVTIVS, se voit un masque de face, plus ou moins grand, avec un serpent enroulé de chaque côté du visage dans le style des têtes de Méduse. Sur le revers, au-dessus du nom PLANCVS, est figurée la déesse de l'aurore, en style grec, à pied, drapée et ailée, avec une palme entourée d'une guirlande dans la main gauche, et courant vers la droite en conduisant le quadriga du soleil. Voici le commentaire qu'a fait de ces monnaies, en 1910, dans son intelligent catalogue, H. A. Grueber, alors conservateur du département des monnaies et médailles au Musée Britannique<sup>1</sup>:

L. Plautius Plancus appartenait à la gens Munatia et était le frère de Lucius, Titus et Cnaeus Munatius Plancus. Adopté par un certain L. Plautius, il reçut de lui son prénom — il s'appelait auparavant Caius — et son nom, mais conserva son surnom originel. Il ne semble pas que l'histoire sache rien de lui avant 43, date à laquelle, inclus dans la proscription des triumvirs, il fut découvert et mis à mort dans le voisinage de Salerne où il avait trouvé refuge. Son frère Lucius Munatius, préfet de la ville en 45, ne fut pas étranger à sa proscription.

Le masque de Méduse et l'Aurore avec les chevaux du soleil ont été expliqués par Eckhel (*Doct. num. uet.*, t. V, p. 276 et suiv.) comme se référant à un événement de l'histoire de la famille du monnayeur, celui que raconte Ovide (*Fastes*, 6, 651 et suiv.) : pendant la censure de C. Plautius Venox et d'Ap. Claudius Caecus, en 312, ce dernier eut un différend avec les *tibicines* et ceux-ci se retirèrent à Tibur. Comme le peuple ressentait vivement cette perte, l'autre censeur, Plautius, s'arrangea pour qu'ils fussent mis dans des chariots, de nuit,

1. *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, I, p. 516-517. E. A. Sydenham, *The Coinage of the Roman Republic*, 1952, II, p. 160, n° 959, signale les monnaies sans commentaire.

alors qu'ils étaient ivres, et ramenés à Rome où ils arrivèrent tôt le matin; puis, pour empêcher qu'ils ne fussent reconnus, leurs visages furent couverts de masques de théâtre. Le char de l'Aurore et le masque font allusion respectivement à l'arrivée des *tibicines* au point du jour et à leurs visages dissimulés. En commémoration de cet événement, les fêtes nommées *Quinquatrus Minusculae* furent célébrées à Rome, chaque année, le 13 juin, et ceux qui y participaient portaient des masques.

Après ce résumé peu fidèle, Grueber ajoute :

Bien que l'explication de Eckhel puisse paraître fantaisiste, il nous est impossible d'accepter celle de Panofka (*Zur Erklärung des Plinius*, p. 14 et suiv.), qui voulait voir, sur le revers, une représentation du tableau de Nicomaque que, au témoignage de Pline (*Nat. Hist.*, 35, 10, 36), Plancus plaça au Capitole, et où était figurée *uictoria quadrigam in sublime rapiens* : L. Munatius Plancus, l'*imperator* qui plaça le tableau, n'était allé en Grèce, d'où sans doute il le rapporta, que plusieurs années après l'émission des monnaies qui nous intéressent, et d'ailleurs, à cette époque, aucun des monnayeurs n'a représenté d'événements contemporains concernant sa famille.

L'explication d'Eckhel est-elle vraiment « fantaisiste » ? Le sentiment de Grueber se fondait sans doute sur le fait que l'accent qu'elle met sur l'Aurore lui paraissait artificiel, la mention de l'aurore, moment et non déesse, n'étant à son avis qu'un détail secondaire dans le récit. Et pourtant, dès son époque, au début de notre siècle, ce scepticisme n'était pas justifié. Détail circonstanciel, la mention de l'aurore n'en est pas moins essentielle, puisqu'on ne concevrait pas l'événement s'il n'associait la ruse nocturne et la surprise au petit jour : d'une part en effet, les *tibicines* sont sûrement sur leurs gardes pendant le jour, mais peuvent faiblir comme tout le monde devant les tentations de la nuit; d'autre part, sur le Forum, s'ils s'éveillaient encore dans l'obscurité, ils auraient le temps et le moyen de fuir. Mais surtout nous possédons maintenant d'autres données convergentes qui confirment l'idée du vieux maître : l'*ánas* brisé de l'Aurore védique justifie les *plaustra* abandonnés à l'aurore, et la mascarade des *Quinquatrus Minusculae* est insérée dans la période aurorale de l'année, avant le solstice et juste après la mimique des *Matralia* dont, depuis peu, grâce à l'Aurore védique encore, l'interprétation se trouve assurée. En fait, quand il plaça sur les deux faces de son denier le masque de Méduse et la grecque Aurore, le monnayeur contemporain de César ne connaissait certainement plus l'ancienne représentation mythique, natura-

liste, qui avait produit la légende des chariots de Tibur, puisque ce n'est pas un *plaustrum* qu'il a figuré; du moins percevait-il que le moment de l'aurore était aussi important dans cette histoire, aussi caractéristique que, dans les rites, le travestissement<sup>1</sup>.

### 7. *Fabliau.*

L'historiette romaine, ai-je dit et répété, n'est pas superposable au mythe védique dans lequel Indra met en pièces l'*ánas* de l'Aurore. Elle utilise autrement, dans une autre intrigue, l'image frappante de la lourde voiture des paresseuses déesses.

Nous ne savons, nous ne saurons sans doute jamais, d'où provient l'intrigue; sans doute du très vieux fond de « folklore de l'ingéniosité ». Elle est apparentée en tout cas à une autre, qui a prospéré en Occident au point de devenir le thème d'une des nombreuses anecdotes qui mettent en scène l'astuce des femmes, des « bonnes » femmes, dans leurs rapports avec leurs maris : celle que Stith Thompson a classée sous le numéro J. 1545. 4 (avec bibliographie), dans son *Motif-Index of Folk-Literature*. On me permettra d'en citer une courte variante récemment recueillie chez les Ossètes du Caucase, que j'ai traduite aux p. 42-43 de mon *Livre des Héros* (1965)<sup>2</sup>:

Un jour, fort en colère, Uryzmæg dit à sa femme Satana :

— Pour l'amour de Dieu, retourne chez tes parents. Emporte ce que tu voudras de notre maison, les trésors qui te tiennent le plus au cœur, mais laisse-moi, je ne peux plus te supporter!

— Très bien, répondit Satana. Comment te désobéirais-je, mon cher mari? Mais permets-moi de te faire une prière: j'ai partagé le sel et le pain des Nartes, ils ont partagé les miens. Sers-leur un festin, pour que je puisse encore leur tendre la coupe.

Uryzmæg consentit et prépara le festin. Satana dressa une table magnifique, tirant de ses réserves, sans rien épargner, les meilleurs mets, les meilleures boissons. Après sept jours et sept nuits de bombance, les convives rentrèrent chez eux.

1. F. Bömer, *Ovidius Naso, die Fasten* (1958), II, p. 382 (ad 6, 685): « Die Geschichte scheint in der Familienüberlieferung fortzuleben: Münzen des L. Plautius Plancus um d. J. 45 zeigen Maskenbilder: Babelon, *Monnaies de la République romaine*, 325 f. » (Mais le vieux livre d'Ernest Babelon, II, 1886, mentionne aussi, p. 326, des exemplaires qui ont été reconnus par la suite pour des faux grossiers).

2. Sur les Ossètes et l'épopée Narte, v. la seconde partie de *Mythe et épopée*, I, 1968.

Quand il ne resta plus que les jeunes gens qui avaient fait le service, Satana leur dit :

— Soyez donc gentils avec mon mari!

Et les jeunes gens présentèrent coupe sur coupe à Uryzmæg, sans interruption, tant et si bien qu'il tomba dans le profond sommeil de l'ivresse. Les jeunes gens partirent à leur tour.

Satana attela à une voiture des bœufs bien nourris, remplit le fond d'herbe sèche, étendit un matelas, puis des tapis, allongea sur cet édifice son mari endormi et, sans rien emporter d'autre, se mit en route vers la maison de ses parents.

Comme ils arrivaient dans la plaine, Uryzmæg s'éveilla, dégrisé. Il regarde : Satana est assise à son côté, poussant les bœufs avec une baguette de bouleau et lui chassant les mouches du visage avec un rameau de bardane...

— Quel est ce mystère ? se dit Uryzmæg. Je n'y comprends rien.

Et il demande à sa femme :

— Où allons-nous ?

— Aurais-tu donc oublié que tu m'as chassée de ta maison ? Je m'en vais tout simplement chez mes parents.

— Oui, mais moi, explique-moi où tu me mènes.

— En me renvoyant chez mes parents, tu m'as dit : « Emporte avec toi ce qui te tient le plus au cœur... » Je n'ai pas dans ma vie de trésor plus précieux ni plus cher que toi ; c'est donc toi que j'ai pris, laissant tout le reste.

— Il faut que j'aie épousé le diable en personne ! dit en souriant le vieil Uryzmæg. Il se réconcilia avec sa femme, ils rentrèrent chez eux et vécurent ensemble, dans un amour mutuel.

On retrouve dans ce récit le thème de l'homme enivré et placé dans un chariot qui l'emmène — finalement pour une heureuse réconciliation — là où il ne comptait pas aller. Mais il y manque naturellement l'aurore, la spécification d'un moment du jour, qui y serait sans intérêt.

## CONCLUSION

On ne figera pas en propositions rigides les résultats, les suggestions de l'étude qui s'achève : mieux vaut les laisser malléables en attendant que des cas parallèles aient été découverts et analysés. Mais on réfléchira utilement dans quelques directions.

Le groupement, à l'intérieur d'une brève période annuelle, des *Matralia*, des *Quinquatrus Minusculae*, des *Vestalia* et du *dies natalis* de *Summanus* détermine une « saison de l'aurore » et de ce qui la prépare ou la conditionne. La localisation de cette « saison » en juin, aux approches du solstice d'été, en éclaire le sens et l'intention.

Par-delà l'aurore et ses difficultés de juin, des représentations proprement solaires sont apparues. Cette résurgence d'une interprétation naturaliste n'est pas une régression : à la différence des rêveries d'il y a cent ans, celle-ci se donne peu de libertés ; attachés au calendrier, au ferial, à des règles religieuses ou juridiques précises, les éléments qui la constituent, les « faits » auroraux ou solaires qui la soutiennent ne sont pas reconstitués, mais constatés, ne sont pas poétiques, mais utilitaires. Nous n'avons fait intervenir que l'aurore et le soleil des Romains, tels que les Romains eux-mêmes nous ont dit qu'ils les concevaient et s'en accommodaient.

La mythologie romaine de l'aurore, qu'une étude ancienne sur *Mater Matuta* avait commencé de dégager, s'est précisée, nuancée, enrichie et, du même coup, s'est confirmée l'étroite analogie de cette mythologie avec l'indienne. L'articulation de *Mater Matuta* à *Fortuna*, ses interventions dans la carrière d'un héros comme *Camille*, montrent d'ailleurs qu'elle n'est pas seulement une incolore entité, l'agent spécialisé d'un phénomène naturel, mais une personne divine complexe, aussi supé-

rieure à ce phénomène que peuvent l'être en Grèce, par exemple, le solaire Apollon ou la lunaire Artémis. Nous apprécions mieux ainsi l'honorable niveau où jouaient la réflexion et l'imagination des indigènes latins avant l'invasion des Olympiens : nous sommes loin du *mana-numen* des primitivistes.

Nous savons aussi, maintenant, que cette mythologie est restée vivante, comprise, plusieurs siècles après la constitution du ferial : avant de devenir pour l'honnête homme des temps classiques autant d'énigmes, ou plutôt d'inintéressantes bizarreries, les gestes des Matralia, la mascarade des *tibicines*, les gâ-teaux spéciaux de Matuta et de Summanus étaient encore, au milieu du quatrième, au début du troisième siècles, plus tard peut-être, des symboles clairs permettant une action efficace.

Plusieurs des faits observés ici contribuent enfin à préciser les rapports des mythes et des rites dans la pratique romaine. De ce point de vue, la plus utile de nos analyses est probablement celle des *Quinquatrus Minusculae*, où nous ne disposons pas seulement, comme pour les Matralia, des rites d'une part et, d'autre part, des conceptions mythiques qu'ils révèlent clairement mais qu'il faut en dégager. Pour la fête du 13 juin, nous connaissons à la fois le rituel et, directement, une anecdote qui en est, sous forme historique, le mythe justificatif. La confrontation de l'anecdote et du rituel rend sensible la limite de la concordance qu'on peut attendre en pareil cas : le mythe n'est pas la transposition servile du rituel, il est plus riche, et l'on ne doit pas, de certains détails du mythe, même importants, conclure à l'existence de comportements rituels correspondants ; il est probable que les *plaustra*, essentiels dans l'anecdote tiburtine et, à en juger par le chariot de l'Aurore védique, déjà dans le mythe, ne jouent pas de rôle dans la fête, et la plaisante ivresse des travestis errant à travers la ville (ivresse dont Censorinus, « *temulentis* », 12, 2, est d'ailleurs seul à parler, les autres textes ne consignant que les déguisements) n'a certainement pas de commune mesure avec l'état des fêtards ivres morts de l'anecdote.

★

Mais c'est surtout la genèse de l'historiographie romaine que l'examen de la geste de Camille contribuera à éclairer. Il ne s'agit plus, comme dans le cas du lac Albain, d'un épisode limité, d'un corps autonome que la critique extrait aisément du récit des événements réels ou imaginaires sans en déranger le cours. Cette fois, une longue période agitée de l'histoire de Rome et le principal héros de cette période se découvrent soit influencés, gauchis par des représentations mythiques, soit littéralemen-

fabriqués, suivant des procédés ingénieux, à partir d'un ensemble cohérent de types divins, de rites, d'usages réglés, de conceptions traditionnelles. Un travail minutieux sera nécessaire pour inventorier, et d'abord nettoyer, ce qui vient d'être entrevu. Alors seulement les grandes questions pourront être abordées avec objectivité : à quelle époque, par qui, du moins dans quels milieux, ont été faites ces transpositions continues ? Mon sentiment provisoire reste, je le répète, que l'essentiel a dû se constituer dans l'intervalle où d'autres raisons engagent à penser que l'histoire des origines aussi a pris forme : seconde moitié du quatrième siècle, premier quart du troisième, — ce qui n'exclut pas, bien entendu, des compléments ou des modifications ultérieurs, inspirés ou non par les actualités successives, jusqu'au temps des premiers annalistes dont nous connaissons les noms, et par-delà. Je n'ai rien de plus à proposer. Dire que la plus vieille « histoire romaine » s'est formée chez les pontifes, ou dans d'importantes *gentes*, est insuffisant. Certes, l'ascension de familles comme les Marcii suffit à expliquer qu'un des quatre premiers rois ait reçu le nom d'Ancus Marcius, mais ce n'est certainement pas à l'aide de traditions gentiles, ni par les soins des Marcii, qu'a été composée l'histoire, le type même de ce quatrième règne préétrusque bien articulé idéologiquement aux trois qui le précèdent. On peut naturellement penser que, dès le quatrième siècle, des Grecs se sont mis au travail, mais d'intelligents, d'érudits Romains, bien informés de la religion et de ce qui subsistait de mythologie, ne sont sûrement pas restés inactifs.

Le même aveu d'impuissance s'impose quant à la part d'événements authentiques que contient cette période de l'histoire de Rome. De même que la brusque disparition de Véies prouve qu'elle a bien été conquise par Rome à peu près à la date que donnent les annales, de même Rome a été certainement détruite, peu après, par une bande gauloise, puisque, en dehors de sa tradition nationale, un bref document grec confirme ce malheur local qui, en son temps, n'a cependant pas dû remuer le monde. Mais, en dehors de ces deux points fixes, chacun de nous est libre, trop libre, de faire plus ou moins de crédit, d'après son tempérament, à ce qu'il appellera soit des témoignages enjolivés, soit des fictions historicisées. Quant à moi, ce crédit sera court. La confrontation qui a été établie, dans le premier chapitre, entre les récits de Plutarque et ceux de Tite-Live sur les « victoires à l'aurore » de Camille a montré comme il est difficile de s'orienter à travers les équations personnelles des annalistes : répugnance philosophique à enregistrer le merveilleux chez le Romain, lacunes d'information générale chez le Grec ont diver-

sement altéré le tableau sur lequel ils travaillaient et tout ne se réduit pas à la question des sources. Si nous n'avions pas disposé de la petite provision de lumière que dispense la déesse Aurore, le consciencieux frottement des variantes n'eût allumé que des feux illusoires.

Comment les doutes qui frappent ces événements relativement tardifs ne s'étendraient-ils pas aux siècles qui ont précédé le siège de Véies ? Pour ne parler que de la France, je goûte, avec un étonnement que chaque lecture rafraîchit, les déclarations que multiplient, sur les temps royaux, sur les débuts de la République, sur la guerre de Véies, les deux plus fidèles héritiers de Jérôme Carcopino et d'André Piganiol, M. Jacques Heurgon et M. Jean Gagé, empressés autant que leurs maîtres à débrouiller « les complexes stratifications de l'annalistique latine » auxquelles le premier me reproche d'être indifférent (*Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques* = *Nouvelle Clio*, 7, 1969, p. 230). Il ne s'agit pas d'indifférence, mais de respect : je ne veux pas contraindre à tout prix cette complexité à sécréter de l'histoire littéraire, non plus que d'une autre sorte d'histoire. Je refuse d'imaginer les documents ou les critères qui font défaut. Je me garde de dire que « Numa a longtemps vécu dans la mémoire des collèges sacerdotaux, Vestales et Saliens, flamines et pontifes », et « y a trouvé un terrain d'élection pour la conservation de son souvenir et l'élaboration de sa personnalité » (p. 233), alors que c'est à des *carmina coniuualia*, promus chansons de gestes pour les besoins de la cause, que seraient dus « quelques-uns des traits de la légende de Tullus Hostilius » (p. 234). A propos du combat des Horaces et des Curiaces, de l'exploit d'Horatius Coclès, je cherche vainement dans Tite-Live, 1, 25, et 2, 10, auxquels on me renvoie (p. 234), la mention d'« hymnes épiques », et, à propos du supplice de Mettus Fuffetius, je ne saurais décider si Ennius a ou n'a pas retrouvé « le ton barbare du *carmen* primitif », dont on ne me donne pas la référence (*ibid.*).

Comme j'aimerais aussi pouvoir penser que « c'est dans des sources étrusques que les annalistes ont puisé leurs récits si denses et si circonstanciés de la phase étrusque de la monarchie romaine » (p. 236) ! En vérité, ces sources étrusques, providentiellement soustraites à notre curiosité, et dont Jean Bayet faisait déjà grand usage, servent beaucoup à nos contemporains. C'est bien une sorte de *consensus* qu'un historien exprimait, il y a deux ans, en écrivant : « Le problème des sources de Tite-Live, non seulement pour l'élaboration du personnage de Camille et du discours qu'il tient, mais aussi pour tout l'épisode gaulois,



est ici capital : au-delà des sources latines de la fin du troisième siècle ou du début du deuxième, Tite-Live a recueilli des échos nombreux de sources étrusques et grecques qui, pour les plus anciennes, sont contemporaines, ou à peu près, des faits considérés », — ce qui l'encourageait à prononcer un jugement contre lequel proteste tout le présent travail : « Si le héros eut bien, selon toute probabilité, une existence et un rôle historiques au quatrième siècle av. J.-C., c'est en Étrurie et dans les démêlés de la ligue étrusque et de Véies qu'il faut les restituer, mais non à Rome et comme sauveur de la ville face au péril gaulois. »

Bien entendu cette exhortation à la réserve, qu'il serait aussi aisé qu'inutile, à l'aide des plus récents manuels, de justifier par des dizaines et des dizaines d'exemples, ne comporte aucune condamnation de principe, aucune irrévérence envers la saine histoire. Une des missions des historiens, la première, est d'établir des *faits*, le plus possible de faits : qu'ils la remplissent. En particulier, qu'ils continuent à confronter pour chaque récit toutes les variantes et tâchent de mettre entre elles une chronologie relative. Mais, pour que ces bilans, fondement de tout le reste, ne soient pas des mirages, il faut qu'on renonce une bonne fois à trois variétés d'un mode de raisonnement qui semble avoir été singulièrement productif dans l'exégèse de la geste de Camille comme dans celle des légendes sur les premiers siècles de la Rome royale et républicaine :

1° La plus ancienne source conservée ne contient pas tel élément qui se trouve dans d'autres ? C'est donc que cet élément est une addition postérieure à cette source.

2° Tel élément n'est attesté qu'à partir de tel auteur ? C'est donc cet auteur qui l'a inventé ou introduit.

3° Certaines sources ne contiennent pas à la fois les éléments X, Y et Z qui ailleurs, forment un ensemble articulé ? C'est donc que leur réunion, en dépit des apparences, est secondaire et sans signification.

A ces paralogismes usuels on associera, au risque de sévères représailles, le postulat implicite qui a donné de l'assurance, à défaut de sûreté, à tant de travaux de toute époque : « Tout ce qu'écrit un historien patenté participe aux honneurs, privilèges et franchises de l'histoire. »



*Troisième partie*

LE CADRE DES TROIS FONCTIONS

*à M<sup>me</sup> Cecilia Reeves-Gillie,  
en mémoire de Darsie Gillie.*

## CHAPITRE PREMIER

### *Les trois fonctions dans l'histoire romaine*

Quelles contributions le mécanisme des trois fonctions, hérité des Indo-Européens, a-t-il fournies, ou quelles traces a-t-il laissées dans les récits concernant les premiers siècles de « l'histoire romaine » ? La question n'est sûrement pas artificielle : plusieurs scènes ou groupes de scènes d'intention trifonctionnelle se découvrent immédiatement, témoignant que les annalistes, ou leurs prédécesseurs du quatrième et du troisième siècles, ont utilisé ce vieux cadre en pleine conscience, une conscience qui, d'après d'autres indices, semble s'être prolongée jusqu'au-delà d'Auguste et de son entreprise restauratrice. Il est donc légitime de tenter d'établir un répertoire précis, exhaustif, de ces traces ou de ces contributions.

Mais il faut soigneusement distinguer deux classes de données, deux types d'expression du mécanisme des trois fonctions : le théologique et l'idéologique, le premier entièrement épuisé par les dieux de la triade précapitoline, Jupiter, Mars et Quirinus ; le second pouvant prendre et prenant en effet des formes multiples, se rajeunissant et se diversifiant sans cesse aussi bien dans l'histoire que dans les autres productions de l'esprit romain.

#### 1. *D'une triade divine à l'autre.*

La triade divine comme telle a peu servi aux historiens. Sans doute était-elle déjà devenue trop étrangère à l'actualité lorsque s'est fixée la vulgate avec son éventail de variantes. Bien que maintenue dans la pratique rituelle et, à en juger par l'*ordo sacerdotum*, toujours placée théoriquement au sommet de la hiérarchie des *maiestates*<sup>1</sup>, elle ne jouait qu'un rôle secondaire : comme

1. *RRA*, p. 149 (et 110-119).

le *rex* républicain, les flamines majeurs étaient des survivances, même si l'on doit penser que la Rome du quatrième et du troisième siècles n'eût pas accepté de se passer d'un *flamen Dialis* pendant de longues années, comme l'a fait la République vieillissante. On entrevoit en gros les raisons de cet effacement.

Dans la seconde partie des temps royaux, surtout pendant la domination étrusque, la composition et l'esprit de la société avaient été profondément altérés par le développement de la prospérité et des techniques, par l'afflux d'immigrants divers et par la formation d'une masse, la *plebs*, bien différente du *populus*<sup>1</sup>. L'institution du *census*<sup>2</sup>, c'est-à-dire des *classes* et des *centuriae* et une nouvelle division du peuple en *tribus* locales avaient aussi changé l'organisation et les institutions. Enfin, les maîtres étrangers, les « bons » comme les « mauvais », n'éprouvaient évidemment pas le besoin de soutenir l'armature de la religion nationale<sup>3</sup>. Le résultat de ces poussées a été de déséquilibrer, de disloquer même l'ancienne triade; quant aux dieux qui la composaient, si Mars, figure simple, n'a guère évolué, Jupiter a bénéficié et Quirinus pâti des nouvelles circonstances.

La construction du temple capitolin, l'établissement du culte de la triade Jupiter Junon Minerve rendent sensible cette transformation<sup>4</sup>. Le nouveau groupement n'est pas latin. Étrusque? Plus probablement grec sous un vêtement étrusque. Peut-être même n'a-t-il été pris par les Tarquins à la Grèce, à la fable grecque, que pour l'opération proprement romaine où il se manifeste d'abord. Dans les vieilles sociétés italiques, les légendes d'origine, de fondation servaient à justifier toutes sortes de prétentions et d'orientations politiques ou nationales. Or, dans des légendes tôt connues en Italie, Héra et Athéna, sous la demi-neutralité de Zeus, avaient été les destructrices

1. Sur la plèbe et la troisième fonction dans la légende du roi Ancus Marcius, v. *Tarpeia*, 1947, p. 182-186. Sur les origines de la plèbe et des magistratures plébéiennes, sur le sens premier de la distinction « patriciens-plébéiens », les opinions sont nombreuses et diverses et dépendent, comme toute l'histoire ancienne de Rome, du crédit qu'on fait aux diverses sources. V. en dernier lieu (avec bibliographie) A. Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1969, p. 294-323 (1931), 419-436 (1966), 437-454 (1967) (p. 429-430, commentaire à Tite-Live, 25, 12, 10, dans un des *Carmina Marciana* : *iis ludis faciendis praesit praetor is qui ius populo plebeique dabit summum*). Personnellement, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, je suis porté, tout en suspectant l'authenticité du détail et de beaucoup de noms, à admettre les grandes lignes et les dates importantes de la tradition annalistique, plutôt que de me fier aux constructions des modernes.

2. En dernier lieu, *Idées romaines*, 1969, p. 103-124.

3. Légende d'Attus Navius, *RRA*, p. 192-193.

4. *RRA*, p. 281-306, notamment p. 303-306.

de Troie : elle avaient conduit leur vengeance à son terme avec acharnement<sup>1</sup>. D'autre part il est certain que plusieurs cités latines, très tôt également, ont prétendu devoir leur existence à un illustre Troyen ou à un illustre Grec que la ruine d'une patrie ou le malheur d'un navire avaient jeté sur les terres occidentales : dès ce temps, la légende romaine d'Énée, la flatteuse tradition sur l'origine troyenne de Rome, devait fournir d'arguments, encourager religieusement ce que nous appellerions aujourd'hui les nationalistes romains dans une résistance qui, finalement, réussit à expulser les rois étrangers. Dans ces conditions, il est concevable que « les Tarquins » aient voulu mettre « leur » Rome, par opposition à « l'ancienne », sous le contrôle d'un groupe de divinités dont deux, résolument « anti-troyennes » compromettaient, orientaient dans leur sens la troisième, la principale. Du même coup ce groupement offensif ne pouvait qu'affaiblir, discréditer la triade qui associait Jupiter, Mars et Quirinus et qui exprimait des conceptions étrangères aux Étrusques : il en remplaçait le deuxième et le troisième termes masculins par des termes féminins sans rapport avec les fonctions de l'ancienne doctrine<sup>2</sup>.

Si l'on admet, comme il reste le plus probable, que c'est la République naissante qui a achevé et consacré le temple capitolin, l'aristocratie dominante n'a pu manquer de renationaliser, autant qu'il était possible, le groupement divin qui venait de lui être imposé. Sans doute est-ce là l'explication de la passivité complète, de l'insignifiance où ont été confinées les deux déesses<sup>3</sup>, simples figurantes dans un décor où seul le maître a été désormais Jupiter O.M., — un Jupiter qu'il était aisé de considérer comme le Jupiter d'avant les Étrusques, le Jupiter qui, de tout temps, avait dominé de haut les hiérarchies.

Isolant Jupiter avec ces deux parèdres inactives et effacées comme il convient à des femmes de Rome, l'événement capitolin ne pouvait que le détacher de ses deux anciens compagnons. En ce sens, le Jupiter des temps républicains l'emporte sur celui de la royauté primitive : n'étant plus articulé à Mars ni à Quirinus, ni par conséquent limité par eux, il fait figure de « grand dieu », libre, à la manière des dieux du Proche-Orient qui, émergeant de la masse, devenaient pour un temps « le » maître d'un État. La seule borne à sa croissance — des légendes, des règles en portent témoignage — est que, par essence et par tradition, il reste *rex*, modèle et garant de ce qui vient d'être aboli et de ce

1. Pour Junon, v. ci-dessus, p. 164-172.

2. Ci-dessus, p. 171, n. 1.

3. Sur les rôles proprement romains de Junon et de Minerve, v. *RRR*, p. 288-299 et 299-302.

que l'aristocratie gouvernante fera profession pendant des siècles de haïr et de craindre, le *regnum*. De là des rapports parfois délicats avec l'État que, malgré tout, il protégera fidèlement. J'ai essayé de décrire cette situation ambiguë dans un chapitre de la Religion romaine archaïque auquel je ne puis que renvoyer <sup>1</sup>.

## 2. *Quirinus*.

Le troisième terme de la triade précapitoline, Quirinus, connu une autre aventure, qu'il faut bien appeler une décadence. La transformation naturelle de la société y eut sans doute plus de part que la volonté des rois étrusques. Ce n'est pas ici le lieu d'observer l'origine et l'évolution de cette figure complexe : je n'aurais rien d'important à changer à ce que j'ai proposé dans un autre chapitre de la Religion romaine archaïque. Il suffira de rappeler une des raisons probables de son déclin <sup>2</sup>.

Quirinus était constitutivement lié à l'organisation curiate, qu'il portait dans son nom : comme *cūria* avait été \**cuirīa*- <sup>3</sup>, il était \**Cuirī-no*-, protecteur donc de l'ensemble du peuple des Quirites (\**cuirites*), dans leur division exhaustive en trente curies, dix par tribu. Ce rapport était loin, bien entendu, de définir complètement une divinité qui prête régulièrement son flamme — ce sont même les seuls offices connus de ce prêtre — au culte de divinités intéressées par l'agriculture, notamment par divers moments de la vie ou du traitement du grain (Robigalia, Consualia); qui veille sur Rome dans la paix comme Mars dans la guerre; qui, seul des grands dieux, était dès le début senti assez proche des hommes pour pouvoir être assimilé à Romulus, fils de dieu, certes, mais mortel, et, en dehors précisément de cette assimilation à Quirinus, mort pareil aux autres, sans pouvoir ni culte divin; qu'une autre légende enfin déclare avoir été importé dans Rome par sa composante « riche », les Sabins de Titus Tatius, en même temps qu'une série de divinités patronnant l'abondance et la fécondité avec leurs conditions et leurs conséquences <sup>4</sup>. Il n'en reste pas moins que c'est son rapport avec *curia* qui avait dû, aux origines, soutenir tous ces développements. De ce rapport, en dehors de

1. *RRA*, p. 195-201.

2. *RRA*, p. 161-166, 246-271.

3. Les \**co-uir-ia*- semblent homologues aux *vīśaḥ* védiques; cf. les « Trente-Trois (3 × 10 + 3) Viśve Devāḥ » et les 33 figurants (30 licteurs représentant les 3 × 10 curies + 3 augures) : *Jupiter Mars Quirinus*, IV, 1948, p. 155-170 (à mettre au point, mais en gros correct).

4. Les « dieux de Titus Tatius », *RRA*, p. 81, 174-175, 268-271, 364, 368; sur le sens où j'emploie l'expression, *ibid.*, p. 174, n. 1 et 266.



l'étymologie, deux indices subsistent à l'époque historique, l'un rituel, l'autre épique.

La fête du dieu, les Quirinalia du 17 février, a un curieux contenu (*stultorum feriae*)<sup>1</sup>, qui rejoint les liaisons qui viennent d'être rappelées de son flamine avec Robigo, lutin de la rouille du blé, Consus, protecteur des grains engrangés, et aussi Larenta, mère des premiers Arvales, eux-mêmes prêtres de la culture des champs : les Quirinalia sont le jour terminal des Fornacalia, fêtes accompagnant la torréfaction qui prolonge la durée d'utilisation des grains. Or cette opération, si essentielle dans l'économie primitive, ou du moins le rituel correspondant, se faisait par curies, et sans jours fixes : chaque année, le « Curio Maximus »<sup>2</sup> choisissait les dates et les affichait. Mais il y avait des retardataires, les *stulti*, qui, par négligence ou par ignorance, laissaient passer le jour affecté à leur curie. Pour ceux-là, un « jour de rattrapage » était prévu où, collectivement, ils se mettaient en règle : c'étaient les Quirinalia. Le système des curies importait donc assez à Quirinus, en même temps que le ravitaillement du peuple en grain, pour que sa fête annuelle fût consacrée à rétablir l'harmonie entre cette mission économique et cette division sociale.

Pendant les guerres samnites, c'est-à-dire dans une partie de « l'histoire romaine » déjà tardive où cependant beaucoup de fable reste mêlé, Quirinus se voit remis à l'honneur, une fois, après des siècles d'éclipse : au cours d'une bataille, un général romain fait vœu, comme il est usuel, d'élever un temple à une divinité et c'est lui qu'il élit. Ce choix est singulier. Les vœux connus des généraux de cette époque vont à Jupiter — Victor, Stator — ou à des abstractions personnifiées, comme Salus, Victoria, Fors Fortuna. Pourquoi ce Quirinus, jusqu'alors quelque peu négligé ? Regardons de près les circonstances.

Dans le récit qu'il fait de la bataille, Tite-Live (9, 40) ne parle pas du vœu. Il ne le mentionne qu'au livre suivant, quand le fils du *uoti reus* l'exécute, un fils qui d'ailleurs vaut le père : il s'agit des deux Papirius Cursor, vainqueurs des « soldats sacrés » des Samnites dans des campagnes qui font si complètement double emploi qu'on s'est demandé s'il ne fallait pas les réduire à l'unité, et avec elles, les deux héros :

1. Ovide, *Fastes*, 2, 513-532; *RRA*, p. 164-165.

2. Sur ce personnage, v. R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 408-409 (Tite-Live, 3, 7, 5). Je continue à penser que le *curio maximus* a d'abord été patricien (Tite-Live, 27, 8, 1-3); variante *curionus* de *curio* dans Festus, p. 43 L<sup>1</sup> = p. 155 L<sup>2</sup>.

Papirius, dit Tite-Live (10, 46, 7), fit pendant son consulat la dédicace du temple de Quirinus et l'orna avec les dépouilles des ennemis. Je ne trouve chez aucun historien ancien qu'il l'eût voué pendant la bataille même, et d'ailleurs il est évident qu'il n'aurait pu en achever la construction dans un délai si court : c'était un vœu qu'avait fait son père pendant sa dictature.

En effet, au cours de sa propre bataille, difficile, Papirius le fils avait bien fait un vœu, mais à Jupiter Victor, et un vœu plaisant, que le dieu avait eu le bon goût d'accepter (10, 42, 7) :

Au plus fort de la bataille, au moment où l'usage voulait que des temples fussent promis aux dieux immortels, il fit vœu, s'il détruisait les légions des ennemis, d'offrir à Jupiter Victor, avant de boire du vin, une petite coupe de vin miellé. Ce vœu fut agréé et les auspices devinrent favorables.

Il faut donc bien conjecturer, avec Tite-Live, que c'est le père du consul, le dictateur, qui avait jadis voué le temple à Quirinus. Sa bataille à lui avait été beaucoup plus facile, n'avait pas comporté de *discrimen* grave, mais il s'était sans doute conformé à l'usage et avait fait son vœu. Pourquoi donc Quirinus ?

Reportons-nous aux préliminaires de la campagne. Il s'était produit là un incident fort rare. L. Papirius, créé rituellement dictateur par un des consuls, *silentio noctis, ut mos est*, s'était choisi un maître de la cavalerie, puis avait voulu procéder à ce qui n'était généralement qu'une formalité (9, 38, 11) :

Quand il présenta la loi curiate qui devait confirmer son pouvoir (*lex curiata de imperio*<sup>1</sup>), un mauvais *omen* fit reporter l'opération à un autre jour (*diem diffidit*) : le scrutin devait être ouvert par la curie Fautia (*Fautia curia fuit principium*<sup>2</sup>) et celle-ci rappelait deux grands désastres, la prise de Rome et la capitulation des Fourches Caudines : ces deux années-là en effet, le scrutin avait été ouvert par la même curie ; Licinius Macer joint même un troisième cas, la défaite essuyée près de la rivière Crémère. En conséquence de quoi il fallait écarter l'*omen* de cette curie (*abominandam eam curiam*). Le lendemain, après avoir pris de nouveaux auspices, le dictateur fit passer la loi et partit avec les légions levées récemment, lors de la terreur qu'avait causée le passage de l'armée au-delà de la forêt Ciminienne.

1. A. Magdelain, *Recherches sur l'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, 1968.

2. C.-à-d. certainement que le tirage au sort, cette fois comme dans les deux (trois) autres cas, avait désigné la curie Fautia pour voter la première.

Ce refus prudent, nécessaire aussi bien pour Rome que pour le dictateur, de se conformer au fonctionnement normal du système des curies, pouvait cependant avoir déplu au dieu qui, jusque dans son nom, préside à ce système : d'où sans doute le vœu, en quelque sorte réparateur, de Papirius sur le champ de bataille<sup>1</sup>.

Mais on connaît la sclérose des *comitia curiata* dans la Rome républicaine, et peut-être déjà étrusque : réduits à quelques figurants accompagnés d'augures, ils n'ont plus, dans leurs ordres du jour, que des opérations concernant principalement la religion ou le droit familial, si bien qu'ils font figure d'assemblées religieuses, alors que, avant la division de la société en centuries, quand ils étaient seuls à la représenter en face du roi, leur compétence régulière ou accidentelle devait être beaucoup plus large : comme le *flamen Dialis* et le *Tribunus Celerum*, le *Curio Maximus* avait certainement une place élevée auprès du *rex*, alors que, quand nous le connaissons, il est aussi évanescent que les *comitia curiata* eux-mêmes. Quant à Quirinus, grâce à ses liaisons avec tout un groupe de divinités de « troisième fonction », grâce surtout à son assimilation à Romulus, il gardera ou retrouvera plus d'actualité et de puissance, mais sa base politique s'était irrémédiablement dérobée sous lui, troublant sa définition.

On ne s'étonne donc pas, de constater que, lorsque se fixe

1. La restauration de ce temple par Papirius Cursor en 293 a peut-être rendu de l'actualité à la triade archaïque où avait d'abord figuré Quirinus. Ainsi s'expliquerait que trois inscriptions dédicatoires, l'une à « Jupiter Victor », une autre à Mars, une troisième à Quirinus aient été trouvées sur l'emplacement probable du temple (Chr. Hülsen, « Zur Topographie des Quirinals », *Rheinisches Museum für Philologie*, 49, 1894, p. 406-408). Ces inscriptions sont d'ailleurs indépendantes, hétérogènes, et les dédicataires, les époques aussi sans doute, sont différents (seule la dédicace à Mars, faite par un consul nommé « P. Cornelius L.f. », se laisse dater : entre 236 et 180). Il n'en est pas moins remarquable qu'elles aient été trouvées toutes trois ensemble à cet endroit, et elle seules autant que nous sachions, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, lors du saccage (du point de vue archéologique) du site destiné à devenir les Jardins du Quirinal. La construction de U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Markult und Marsmythos*, 1970, p. 23-26, avec toutes les lourdes conséquences qu'il en tire pour la plus ancienne religion de Mars, est artificielle : les trois inscriptions sont relativement récentes et n'ont rien à voir, ni pour l'emplacement ni pour le contenu, avec le Capitulum Vetus (où Varron précise que la triade honorée était la triade capitoline, Jupiter Junon Minerve); elles suggèrent seulement que le culte rénové de Quirinus comportait peut-être dans son temple un « rappel », une chapelle, où ses vieux associés Jupiter et Mars avaient trouvé leur place comme Junon et Minerve avaient été logées, deux ou trois cents ans plus tôt, dans deux *cellae* du temple de Jupiter O.M. Je traiterai plus longuement cette question dans la seconde édition de *La Religion romaine archaïque*.

l'histoire des premiers siècles, la triade primitive, en dehors du récit de quelques fondations religieuses (création par Numa des trois flamines majeurs et de leur culte conjoint de Fides<sup>1</sup>, création, par Numa et par Tullus Hostilius, des deux groupes de Salii qui sont *in tutela Jovis Martis Quirini*<sup>2</sup>), y joue un rôle très modeste. Je ne connais même qu'un seul personnage dont la légende soit partiellement appuyée sur elle: le *conditor Urbis* est fils de Mars; Jupiter, qui le protège et le dirige, est l'unique bénéficiaire de ses vœux; il se transforme en Quirinus au lendemain de sa mort<sup>3</sup>.

Il faut attendre jusqu'à la bataille de Sentinum en 295, avec les offrandes variées de l'année précédente, pour trouver les trois dieux associés dans une action, et encore, au troisième niveau, avec deux changements et un supplément qui en altèrent profondément le sens<sup>4</sup>: Quirinus s'y dissimule sous la figure de Romulus *conditor Urbis* et a reçu déjà le caractère guerrier qui fait de lui sur ce champ de bataille, dans le présage de la louve, le double de Mars; la troisième fonction, qui lui a été ainsi enlevée<sup>5</sup> et qui, dans l'idéologie du temps, est passée à la plèbe, a pour représentantes les déesses plébéiennes Cérès et Tellus, Cérès servie par les édiles plébéiens dans les offrandes, Tellus agréant dans la bataille la *deutio* du consul plébéien. Seuls Mars inaugurant la bataille par sa louve et Jupiter accueillant au moment décisif le vœu du consul patricien, ont gardé leur ancienne valeur. Il semble que ce ne soit que dans la restauration religieuse, à la fois archaïsante et novatrice, opérée sous Auguste, nouveau fondateur, mais d'abord pacificateur, que Quirinus, ou Romulus Quirinus, a retrouvé pleinement son sens de troisième fonction estompé au cours des siècles précédents, notamment son patronage de la paix et de la prospérité dans la paix.

Toutes les autres mentions de la triade dans la première décade de Tite-Live sont ou formulaires ou rhétoriques: rhétorique le rappel qu'en fait Camille, avec Vesta en quatrième terme, dans le discours par lequel il dissuade les Romains de changer le site de leur ville après le désastre gaulois; formulaire son utilisation dans les rites des fétiaux et de la *deutio*.

1. *RRA*, p. 150-152 et 279.

2. *RRA*, p. 171-172, 237, n. 1, 274-276.

3. *RRA*, p. 557-558.

4. *RRA*, p. 23, 99, 198, 249-250; *Idées romaines*, p. 179-192.

5. Les rapports complexes de Quirinus à la fois avec la totalité du peuple et avec la plèbe sont sans doute exprimés par les deux myrtes qui, suivant Pline, *Histoire Naturelle*, 15, 120-121, se dressaient jadis devant le temple du dieu et qu'on appelait le myrte patricien et le myrte plébéien; le premier déperit, le second se fortifia en fonction des progrès politiques de la plèbe.

3. *L'idéologie des trois fonctions dans l'histoire royale.*

Coupée de ses anciens dieux canoniques, l'idéologie trifonctionnelle a beaucoup donné, au contraire, à l'épopée et elle est restée longtemps productive, fournissant l'explication d'événements heureux ou malheureux, la justification d'espérances. C'est certainement à la fin de la seconde guerre Punique, après les alarmes qu'avait données Hannibal, qu'a été construite, par la réinterprétation de monnaies carthaginoises portant une tête de cheval à partir de la légende préexistante de la tête humaine trouvée dans les fondations capitoline du temple de Jupiter et promettant à Rome l'empire, la légende complémentaire des deux têtes, de bœuf et de cheval, trouvées un peu plus tôt par Didon en Afrique, la deuxième dans les fondations mêmes du temple carthaginois de Junon et promettant à Carthage l'opulence et la gloire militaire : l'excellence dans les trois fonctions se trouvait ainsi avoir été répartie par les dieux, la troisième et la deuxième à Carthage, mais, à Rome, la première<sup>1</sup>. Un siècle plus tôt, alors que des esprits agiles s'occupaient à composer ce qui allait devenir l'histoire des origines à peu près telle que nous la lisons, il était donc naturel que la même idéologie fût largement utilisée, dans les plans d'ensemble et dans les détails. Elle l'a été en effet, mais très inégalement.

L'histoire des rois préétrusques en est toute pénétrée, ainsi qu'il a été montré dans de précédentes études, auxquelles je ne puis que renvoyer<sup>2</sup>. La liste même des quatre rois s'y conforme : les deux fondateurs, le demi-dieu violent et le sage pondéré, le bénéficiaire des premiers *auspicia* et l'instituteur des *sacra* et des *leges*, le protégé de Jupiter Feretrius et Stator et le dévot de Fides, ont donné à Rome les bienfaits de la première fonction sous ses deux aspects complémentaires que j'ai proposé d'appeler, pour faire court, le magico-religieux et le juridico-religieux ou, par référence à la théologie védique homologue, le « côté Varuṇa » et le « côté Mitra » de la souveraineté. Après eux, le roi exclusivement guerrier Tullus Hostilius apporte à la construction romaine une armée et l'art militaire ; en dernier, c'est sous le règne d'Ancus Marcius, complexe comme toutes les expressions de la troisième fonction, que Rome, entre autres choses, s'ouvre à la richesse et au commerce à longue distance.

Le récit de la naissance de Rome relève de la même idéologie

1. L. Gerschel, « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journal de psychologie*, 1952, p. 47-77.

2. Sur le système des quatre rois préétrusques, v. *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 271-281, avec bibliographie.

ou, plus exactement, prolonge le modèle préromain, indo-européen, de la formation d'une société trifonctionnelle complète<sup>1</sup>. Il oppose d'abord dans une guerre, puis compose par réconciliation et fusion trois groupes humains décrits à la fois comme ethniques et comme fonctionnels, ceux qui sont censés avoir fourni à la nouvelle société les effectifs et les noms des trois tribus primitives : Romulus et ses compagnons « proto-Romains », en recevant les premiers auspices et en célébrant le premier noyau de cultes, en s'organisant sous le *rex* en assemblée du peuple et en Sénat, mettent au point la plus haute fonction sous les deux aspects religieux et politique; puis ils entrent en contact avec les deux autres groupes : ils sollicitent comme alliés, contre les Sabins, le guerrier professionnel étrusque Lucumon et sa « grande compagnie »; ils combattent d'abord, puis accueillent les riches Sabins de Titus Tatius, leurs beaux-pères, qui leur apportent *auitas opes*. Ainsi se trouve formée, par la réunion des Ramnes de Romulus, des Luceres de Lucumon et des Tatienses de Titus Tatius, la cité unitaire qui soumettra l'Italie puis le monde.

En revanche, les auteurs de l'histoire romaine se sont abstenus de faire référence, pendant la période étrusque — les règnes de Tarquin l'Ancien, de Servius Tullius et de Tarquin le Superbe — à une idéologie qui ne pouvait être celle des maîtres du moment. Une seule allusion y est décelable, qu'ont fournie sans doute les traditions du corps des augures, fiers du grand ancêtre qu'était pour eux Attus Navius<sup>2</sup>. Encore les fonctions n'y sont-elles pas mentionnées en clair; mais seulement les tribus, plus strictement encore les noms des trois tribus dont l'analyse qui précède a rappelé la coloration trifonctionnelle.

Tarquin l'Ancien s'en prend à ces noms, à travers les trois centuries de cavaliers qui, émanant des tribus, en sont aussi les homonymes (Tite-Live, 2,36)<sup>3</sup> :

Estimant que son point faible était la cavalerie, Tarquin voulut ajouter aux centuries créées par Romulus — Ramnes, Titienses, Luceres —, trois autres qu'il nommerait de son nom. Mais, comme Romulus n'avait fait cette institution qu'après avoir pris les auspices (*inaugurato*), Attus Navius, augure alors célèbre, affirma qu'il ne pouvait y avoir en cette matière ni

1. Sur la « naissance de Rome », v. en dernier lieu *RRA*, p. 78-84 et la deuxième partie de *Mythe et épopée*, I, p. 261-437 (discussion de la critique de J. Poucet : p. 332, n. 1, et *Idées romaines*, 1969, p. 209-223).

2. *RRA*, p. 192-193.

3. *Idées romaines*, p. 212.

changement ni création sans que les oiseaux se fussent déclarés favorables.

Irrité, le roi voulut ridiculiser l'opposant. « Demande donc aux oiseaux, lui dit-il, si la chose à laquelle je pense est possible. » L'augure opéra et répondit qu'elle l'était. Le roi triomphait déjà : « Ce à quoi je pensais, c'était de te voir couper cette pierre en deux avec un rasoir. Prends ces deux objets et accomplis ce que tes oiseaux déclarent possible. » Sans hésiter, l'augure appuya le rasoir sur la pierre et coupa. Le roi étrusque dut renoncer à son orgueilleux projet. Il doubla seulement le nombre des centuries en dédoublant leurs noms : à côté des Ramnes, des Titienses et des Luceres, il y eût désormais des Ramnes *posteriores*, des Titienses et des Luceres *posteriores*.

Telle est la seule mention d'un système triparti. Encore, répétons-le, ne s'agit-il, sans rappel de ses origines, que du système des tribus que seule la légende romuléenne présente comme le prolongement, dans la cité, de trois composantes ethniques qui, avant la cité, étaient fonctionnellement caractérisées — pour garder l'ordre d'énumération de Tite-Live dans ce passage — l'une par la plus haute religion et le gouvernement, une autre par la prospérité avec son grouillement de divinités spécialistes, la dernière par la technique guerrière.

Il est d'ailleurs piquant de remarquer que les auteurs de l'histoire étrusque de Rome, malgré leur pénétration et leur érudition, n'ont pas pris garde ici aux pièges de l'étymologie : les noms des trois tribus dites primitives trahissent en effet une origine étrusque ou une retouche étrusquissante, à commencer par le plus prestigieux, *Ramnes*, qu'il n'est pas possible de dériver directement de *Remus* ou de *Romulus*<sup>1</sup>. C'est donc que « les Tarquins » n'ont pas respecté, malgré la belle légende, malgré la statue et la gloire d'Attus Navius, les étiquettes d'une division sociale qu'ils ont contribué par ailleurs à désactualiser au profit de divisions d'autres types.

Les récits sur la période étrusque sont certes pour une bonne part destinés à illustrer, et toujours à l'avantage de la première, l'opposition de l'idéologie romaine ou latine et de l'idéologie étrusque, mais il ne s'y agit jamais des parties de l'idéologie concernant les divisions ou les fonctions sociales. Ce sont plutôt, par exemple, les rapports des pères et des fils, hiérarchisés et tyranniques dans le pays qui verra bientôt l'impitoyable dureté d'un Brutus en attendant celles des Cassius et des

1. *Idées romaines*, p. 217 (*retractatio* de *Jupiter Mars Quirinus*, IV, p. 140-154).

Manlius, presque égalitaires et trop libéraux chez les Étrusques (épisode de Turnus, Tite-Live, I, 50-51; faiblesse du second Tarquin envers son fils Sextus, 57-60); ou bien le statut de la femme, soumise, réservée, *materfamilias* parfaite chez les Latins ou assimilés (Lucrèce), autonome, passionnée, meneuse du jeu politique chez les Étrusques (Tanaquil, Tullia)<sup>1</sup>.

#### 4. *L'idéologie des trois fonctions dans l'histoire du cinquième et du quatrième siècle.*

Avec la *libertas*, on peut s'attendre à voir reparaître des utilisations épiques, des tableaux des trois fonctions: l'idéologie nationale ne se trouve-t-elle pas dégagée des contraintes étrangères? En particulier la fondation de l'État républicain, qui est comme une seconde naissance de Rome, ne donne-t-elle pas aux historiens l'occasion d'évoquer par des symétries ou des rappels plus ou moins appuyés les légendes triparties des origines?

Ce n'est pas le cas<sup>2</sup>, et l'on comprend aisément pourquoi. Le fait même de la *libertas* s'oppose non seulement au *regnum* étrusque, mais à tout *regnum*, et la fondation de la République n'est pas une restauration. Par les changements qui se font alors ou sont censés se faire, l'État ne s'éloigne pas moins de Romulus et de Numa que de Servius et des Tarquins. Par exemple, sans parler de la prédominance, sinon de la prééminence, que reçoit le grand pontife sur les flamines majeurs, la complication croissante des données politiques contraint les auteurs de l'histoire à modifier l'image traditionnelle de la première fonction. Toujours religieuse, certes, elle connaît maintenant des oppositions, des limitations, des difficultés nouvelles: conflits entre les consuls élus (puisque la vulgate les fait apparaître dès l'abolition du *regnum*) et le peuple électeur; antagonisme aussi entre les diverses composantes de la société, fondées sur la naissance ou sur la richesse. Voilà le réseau idéologique qui passe au premier plan et s'exprime dans quantité de récits qui accaparent l'intérêt. En particulier tout est dominé, dans la politique intérieure et par conséquent dans l'action extérieure, par le conflit multiforme et indéfiniment renaissant des patriciens et des plébéiens<sup>3</sup>. Depuis l'apologue de Menaenius Agrippa jusqu'aux débuts difficiles du siège de Véies, les livres II,

1. V. « Pères et fils dans la légende de Tarquin le Superbe », *Collection Latomus*, 2 (*Hommage à J. Bidez et à F. Cumont*), 1949, p. 77-84.

2. Sous réserve d'une importante tradition que je compte étudier ailleurs.

3. Cf. les deux myrtes, ci-dessus, p. 210, n. 5.



III et IV de Tite-Live sont remplis d'*exempla*, mais presque tous illustrent les périls où la lutte des ordres met Rome, et aussi les excès tantôt des patriciens, du Sénat, des consuls ou des substituts des consuls, tantôt de la plèbe et de ses tribuns. Fort peu au contraire, pas même la fable des membres et du ventre qu'il eût été facile de tourner en ce sens, se réfèrent aux trois fonctions.

Un fait remarquable, et même surprenant, apparaît ici. Les utilisations du cadre des trois fonctions sont réduites à deux moments de cette histoire archaïque, aux biographies de deux personnages qui n'ont jamais été consuls, Coriolan et Camille, mais elles y sont nombreuses et, pourrait-on presque dire, s'y appellent les unes les autres. Je n'ai pas d'explication à proposer de cette étrange répartition, de ces deux concentrations. Tout au plus, en ce qui concerne Camille, étant donné ce qui a été découvert précédemment de la nature du personnage et de la composition artificielle, savante, de sa geste, on conçoit que les responsables de ce chef-d'œuvre d'art narratif aient été portés à y entrelacer plusieurs vieilles idéologies; celle de l'Aurore et du Soleil et celle, plus générale et d'application plus facile, des trois fonctions. Pour Coriolan, on peut pressentir, mais non pas encore démontrer, que des causes du même ordre sont intervenues.

Nous examinerons donc successivement la vie de Camille, puis celle de Coriolan. Nous remonterons pour finir à celle de Publicola, c'est-à-dire aux origines de la République et à la guerre de Porsenna, pour y explorer un usage, beaucoup plus complexe et très altéré, des éléments du cadre trifonctionnel, pour ouvrir aussi un immense problème d'« épopée comparée ».

## CHAPITRE II

### *La geste de Camille*

Les utilisations épiques du cadre des trois fonctions dans la geste de Camille concernent l'ensemble des Romains, presque toujours dans leurs rapports avec le héros, et sont rattachées au grand événement du début du quatrième siècle, la prise de Rome par les Gaulois : c'est dire qu'elles sont concentrées à la fin de la première et dans la seconde des quatre parties de la Vie telle que nous l'avons analysée<sup>1</sup>. Nous les étudierons au rebours du temps, commençant par la dernière, la seule où l'orgueil romain trouvait son compte sans réserve, puis remontant le cours des événements à travers celles qui impliquaient soit douleur, soit honte, soit aveuglement.

#### *1. Le siège du Capitole.*

Après l'occupation de Rome, tandis que, de l'extérieur, Camille et l'armée de Véies préparent la revanche, un petit groupe d'hommes tient bon sur le Capitole. Ce sont des survivants de la défaite de l'Allia, renforcés par ce qui était resté dans la ville de *iuventus militaris*. Avec la partie vigoureuse du Sénat, quelques femmes et quelques enfants, ils maintiennent dans la citadelle une société amenuisée et surtout la légalité. Des provisions amassées à la hâte leur permettent de durer. Après avoir tâté la résistance de ces hommes et de ce lieu, les Gaulois se sont résignés à organiser un siège. Installés dans les ruines, fourrageant sur les territoires voisins, ils bloquent étroitement la colline obstinée : à cela se bornent leurs contacts avec les Romains. Pourtant la monotonie du siège est coupée de

1. Ci-dessus, p. 144-145.

trois épisodes pittoresques, glorieux et de même effet, et de trois seulement.

Florus, dont le dessein est de faire saillir les lignes maîtresses des événements et par conséquent d'en dégager la signification, groupe ces trois épisodes de façon frappante (1, 13, 15-16)<sup>1</sup>:

Pendant six mois, le croirait-on, après avoir tout essayé, de nuit aussi bien que de jour, les barbares restèrent comme accrochés au pourtour d'une seule hauteur.

Cependant, une nuit qu'ils tentaient l'escalade, Manlius, réveillé par les cris d'une oie, les précipita du plus haut du rocher.

Et, pour ôter tout espoir aux ennemis, feignant une assurance qu'il n'avait pas, et bien qu'on fût au dernier point de la famine, il lança des pains du haut de la citadelle.

Et, au jour prévu dans le ferial, il fit descendre le pontife Fabius de la citadelle, à travers les postes ennemis, pour qu'il accomplît un sacrifice annuel sur le mont Quirinal : le pontife revint sain et sauf sous une pluie de traits et déclara que les dieux étaient propices.

Le premier épisode est un exploit guerrier, le seul combat de ce long siège; le second est une ruse économique, alimentaire, utilisant le pain; le troisième, un vrai miracle, baigne tout entier dans le sacré. Les fonctions traditionnelles apparaissent donc dans l'ordre 2, 3, 1. Florus fait chaque fois intervenir Manlius, une fois comme exécutant, deux comme commandant : sans doute veut-il souligner la solidarité des trois scènes, et aussi mettre en valeur ce qui, dans une telle situation, est en effet fondamental, la primauté de la fonction militaire sur les deux autres.

Le premier épisode, avec ou sans les oies de Junon, pourrait à la rigueur être le souvenir enjolivé d'un événement réel, d'une escalade repoussée. Ce n'est pas le cas du second, thème connu dans le folklore des sièges<sup>2</sup>, ni bien entendu du troisième,

1. Pour la même raison, il met clairement en évidence la configuration de la guerre sabine de Romulus, celle de la succession des rois, celle de la guerre de Porsenna (ci-dessous, p. 263-292).

2. C'est une des trois formes que reçoit un thème largement attesté. Presque réduits par la famine à capituler, des assiégés : 1) ou bien, utilisant leurs dernières réserves, montent un somptueux banquet qu'ils laissent voir à des parlementaires envoyés par le chef des assiégeants (déjà Hérodote, 1, 21) ou même auquel ils les invitent; 2) ou bien lâchent en direction du camp ennemi, après l'avoir engraisé du dernier grain, le dernier animal (vache, taureau, porc, âne), parfois avec une inscription-défi; 3) ou bien, comme ici, jettent du haut des murs les derniers pains (ou fromages, ou sacs de grains). Souvent l'assiégeant découragé décampe ou bien accorde aux assiégés des conditions généreuses de reddition. Après les répertoires du folkloriste

à moins que l'on n'admette que les dieux ont en effet détourné du prêtre les coups des Gaulois dont il traversait les lignes<sup>1</sup>. Or, répétons-le, entre l'établissement du blocus et la négociation finale, c'est à ce rejet vigoureux des assaillants, à cette ostentation d'abondance et à cet acte de fidélité religieuse que se réduisent les rapports des assiégés et des assiégeants : après l'épouvantable désastre qui a frappé Rome ingrate envers Camille, l'embryon de la Rome future manifeste en ces trois *exempla* sa force ou son habileté ou sa supériorité sur les trois niveaux fonctionnels.

Les récits plus circonstanciés permettent de compléter ces premières réflexions. Dans le cinquième livre de Tite-Live, par exemple, les trois scènes occupent trois chapitres successifs. Après une première tentative au moment de la prise de la ville, « jamais plus, dit l'historien (43, 4) les Gaulois ne tentèrent ce genre d'attaque, ni locale, ni générale. Renonçant à réussir par la force des armes, ils préparèrent le siège ». Et, pendant ce siège, les Romains et les Gaulois n'ont plus que trois occasions de rapports, que Tite-Live présente, à la différence de Festus, dans l'ordre canonique des trois fonctions, 1, 2, 3. D'abord la performance sacrée (46, 1-3) :

Cependant, à Rome, le siège continuait, sans fièvre, et, de part et d'autre, sans activité, les Gaulois n'ayant d'autre objectif que d'empêcher qu'aucun ennemi se glissât entre leurs postes. C'est alors qu'un jeune Romain suscita soudain l'admiration de ses compatriotes et des ennemis. Il y avait un sacrifice que la *gens* Fabia devait célébrer régulièrement sur la colline du Quirinal. Afin d'accomplir ce devoir, C. Fabius Dors(u)o, tenant dans ses mains les objets sacrés et portant sa toge pliée et ramenée sur la tête selon le rite emprunté à Gabies, descendit du Capitole, traversa les postes ennemis sans se laisser émouvoir par les cris ni les menaces et arriva au Quirinal. Après avoir accompli là tous les actes religieux requis, il s'en retourna par le même chemin, du même pas, avec le même visage impassible,

italien C. Pitre (1891, 1903), ce thème a donné lieu à une vaste étude, en partie comparative, de P.M. Hebbe, dans un chapitre (p. 114-126) de son importante thèse (Uppsala) *Svenskarna i Böhmen och Mähren, Studier i Tjekisk Folktradition och Litteratur*, 1932. Au temps de la mythologie naturaliste, dans un livre par ailleurs précieux comme collection de faits, *Nebelsagen*, 1879, L. Laistner avait intrépidement avancé l'interprétation suivante : « Ohne Zweifel fällt das Hinabrollen der Brote auch hier [dans une légende allemande liée au siège de Christenburg, J. et W. Grimm, *Deutsche Sagen*, 4<sup>e</sup> éd., p. 83, note] ans Ende der Belagerung, d.h. des Winters; der Vorgang selber gemahnt aber zu auffällig an die vor dem Gewitter rollenden Nebelkugeln, als dass wir nicht an das erste Frühlingsgewitter denken sollen. »

1. Ci-dessous, p. 294-297.

sûr de la faveur des dieux dont, au péril de sa vie, il n'avait pas abandonné le culte. Il revint au Capitole parmi les siens, soit que les Gaulois eussent été comme foudroyés par cette merveille d'audace, soit qu'ils eussent obéi à l'un de ces scrupules religieux auxquels leur race est fort encline.

Ce texte précise donc que le sacrifice à accomplir sur le Quirinal était propre à la gens Fabia et, en conséquence, attribuée à un jeune membre de cette gens non seulement l'exécution, mais l'initiative de la sortie merveilleuse<sup>1</sup>. Il est probable que ce n'était là qu'une variante parmi plusieurs, concurrentes : à propos du même *exemplum*, Appien (*Celtica*, I, 6) appelle Dorso « prêtre », ἱερεὺς ὄνομα Δορσῶν, remplace le Quirinal par le Forum et ne parle pas d'un culte propre aux Fabii : Dorso va au sanctuaire de Vesta, ἐς τὸν τῆς Ἑστίας νέων. Ainsi toute l'affaire est nationale, non plus privée. Ainsi fait aussi Dion Cassius (fragm. 24, 6), qui ne précise pas le lieu de la cérémonie et pour qui Kaeso Fabius est descendu du Capitole non en tant que Fabius, mais comme celui des pontifes dont le tour d'officier était venu (οὗ ἡ ἱεροργία ἔκνευτο).

Puis l'exploit guerrier (47, 2-4). Instruit par les traces de l'escalade réussie de Pontius Cominius<sup>2</sup>, Brennus a décidé de surprendre les Romains par la même voie :

Par une nuit obscure, les Gaulois envoyèrent d'abord un homme en reconnaissance, puis, se passant leurs armes de main en main dans les passages abrupts, tantôt se soutenant tantôt se tirant les uns les autres, ils atteignirent le sommet dans un tel silence que non seulement ils ne furent pas remarqués des sentinelles mais qu'ils n'éveillèrent même pas les chiens, pourtant si sensibles aux bruits nocturnes. Cependant ils n'échappèrent pas aux oies sacrées à Junon, qu'on épargnait malgré l'extrême disette. Ce fut le salut des Romains : réveillé par les cris et les battements d'ailes, M. Manlius, guerrier incomparable, qui avait été consul deux ans plus tôt, saisit ses armes et se précipita, donnant l'alerte à ses compagnons. Pendant que les autres s'agitaient, il frappe de la bosse de son bouclier et culbute un Gaulois qui déjà avait pris pied sur le sommet. Celui-ci, en dégringolant, fait rouler ceux qui le suivent immédiatement. Comme d'autres, déconcertés, abandonnent leurs armes pour s'agripper des deux mains aux

1. Valère Maxime, I, 1, 10-11, paraît dépendre directement de Tite-Live, auquel il ne change ni n'ajoute rien : *statum Fabiae gentis sacrificium* (Liv. *sacrificium erat statum... genti Fabiae*) ; *Gabino ritu cinctus* (Liv. *Gabino <?> cinctus*) ; *manibus humerisque sacra gerens* (Liv. *sacra manibus gerens*) ; *per medias hostium stationes in Quirinalem collem peruenit* (Liv. *id.*) ; *ubi, omnibus solemniter peractis* (Liv. *ibique, omnibus solemniter peractis*).

2. Ci-dessus, p. 153-154.

rochers, il les pourfend. Mais déjà d'autres Romains se sont rassemblés et, par une grêle de traits et de pierres, repoussent les ennemis surpris qui, en tombant, font glisser toute la troupe et la précipitent dans le vide.

Manlius est récompensé par les tribuns consulaires et par toute l'armée. Dorénavant les Romains feront meilleure garde tandis que les Gaulois surveilleront plus étroitement l'insolente colline.

Enfin, immédiatement après, vient le bluff alimentaire (5, 48, 4) :

Les Gaulois [en proie eux-mêmes à la famine et à la maladie] firent une trêve avec les Romains et, avec la permission de leurs chefs, les soldats engagèrent de part et d'autre des conversations. Comme les Gaulois représentaient sans cesse à leurs interlocuteurs que, pressés comme ils étaient par la faim, ils n'avaient d'autre issue que de se rendre, on voulut leur prouver le contraire et, de tout le pourtour du Capitole, on lança du pain sur les postes ennemis.

Cependant la famine, pénible dans le camp gaulois, devient intolérable sur le Capitole. Les négociations s'engagent, aboutissent et Brennus expiera bientôt par la main de Camille deux mots de trop, voués d'ailleurs à un bel avenir.

Tite-Live est très bref, on le voit, sur cette troisième scène, de moindre grandeur épique que les deux autres. En outre, pas plus que la sainte audace de Fabius Dorso, cette ruse alimentaire, d'ailleurs inefficace, n'est mise au compte de Manlius; une construction passive en dilue la responsabilité et le mérite : *dicitur auertendae eius opinionis causa multis locis panis de Capitolio iactatus esse in hostium stationes* (48, 4).

Ces divergences entre Tite-Live et Florus laissent intacte l'intention de chaque épisode et la valeur, trifonctionnelle, du tableau qu'ils forment. Pour des raisons, qui sont chaque fois simples et claires, les autres sources ne mentionnent pas les trois parties de l'ensemble : la dernière seule, le lancement des pains, intéresse Ovide quand il le raconte à propos de la fête de « Jupiter Boulanger » ; Plutarque, qui ne considère le siège que du point de vue de Camille, ne s'intéresse qu'à la seconde, parce qu'elle prolonge l'exploit de Pontius Cominius en même temps qu'elle prépare au dictateur son rival, son ennemi, sa victime, Manlius Capitolinus.

Ovide, *Fastes*, 6,[349-]381-394, ne s'en trouve que plus à l'aise pour attribuer à la ruse des pains un succès que les autres textes lui déniaient et qui supprime le grand mérite de Camille.

Ce passage est un de ceux où le poète s'est plu à réunir, à articuler les dieux de la triade précapitoline<sup>1</sup> auxquels sont jointes Vesta, avec un rapport particulier à Quirinus-Romulus, et Vénus, l'inévitable aïeule des Jules. Les Gaulois assiègent, affament le Capitole. Jupiter convoque le conseil des dieux. Mars parle le premier, rappelant à Jupiter ses promesses envers Rome, les victoires de Rome sur les Latins et sur les Étrusques, puis la catastrophe de l'Allia, les *triumphales senes* massacrés dans les vestibules, les talismans de Vesta transportés hors de leur cachette. Que de raisons, pour le peuple élu, de se croire abandonné des dieux capitolins ! Si seulement il avait la force de combattre et, au cas où il ne pourrait rien, de mourir les armes à la main ! Pris au piège, affamé, il n'a plus qu'à attendre *ignavia fata...* Après Mars, Vénus plaide, puis Vesta, puis Quirinus dans son vieil uniforme, avec le *lituus* et la trabée. Devant cette unanimité, Jupiter décide de sauver Rome et, s'adressant à Vesta, déesse des foyers et de ce qui ressemble aux foyers, indique le moyen du salut : qu'elle fasse en sorte que le Capitole paraisse regorger des vivres qui lui font défaut. Pour cela,

qu'on broie dans le creux du mortier tout ce qui reste des biens de Cérès et que le feu du foyer durcisse en pains la farine pétrie à la main.

Vesta obéit et Jupiter parle en songe aux chefs romains endormis :

Levez-vous et, du haut de la citadelle, jetez au milieu des ennemis les secours que vous voulez le moins perdre.

Réveillés, les officiers mettent quelque temps à résoudre l'énigme, à comprendre qu'il s'agit des *Cerialia dona*. Quand ils ont deviné, ils lancent les pains qui,

dans leur chute, font résonner les casques et les larges boucliers.

Le résultat est audacieusement contraire à la version ordinaire :

L'espoir qu'ils puissent être vaincus par la faim s'évanouit ; l'ennemi une fois repoussé, un autel tout blanc est consacré à Jupiter Pistor.

1. « Jupiter Mars Quirinus et les trois fonctions chez les poètes latins du premier siècle avant Jésus-Christ », *Revue des études latines*, 29, 1951, p. 318-329.

La rhétorique d'Ovide, comme il est fréquent, ne fait qu'habiller adroitement d'authentiques détails de la tradition. Jupiter est naturellement à sa place dans un procès où le Capitole et l'avenir de Rome sont engagés; le poète l'élève seulement au-dessus du débat. Mais pourquoi Quirinus-Romulus est-il nommé avec Vesta? Parce que, juste avant le siège, dans l'évacuation précipitée de la ville, le salut des objets sacrés a été assuré conjointement par le flamme de l'un et les Vierges de l'autre<sup>1</sup>. Pourquoi son bâton d'augure, le *lituus*, est-il mentionné? Parce que cet objet a été, dans le désastre, l'occasion d'une merveille: après l'extermination des Gaulois, quand Camille fera explorer, reconnaître les emplacements des sanctuaires détruits par l'incendie, le *lituus* de Romulus sera retrouvé intact sous les décombres du temple de Mars<sup>2</sup>.

Si Ovide attribue ainsi à la ruse des pains le découragement des Gaulois et l'abandon du siège (*posse fame uinci spes excidit*), c'est à l'exploit de Manlius, la seule des trois scènes qu'il retienne, que Plutarque fait honneur du même résultat: l'échec de l'escalade démoralise les Celtes, affaiblis eux aussi par la famine et la maladie: ἐκ τούτου τὰ τῶν Κελτῶν ἦν ἀθυρότερα ... Et il semble que le récit de Denys d'Halicarnasse, dont nous n'avons que des fragments, même si l'on suppose qu'il racontait les trois épisodes, avait fait de l'escalade manquée l'origine d'un changement décisif dans l'attitude des Gaulois (fragm. 13, 9, 12):

Désormais les sentinelles romaines furent plus vigilantes.  
En conséquence, désespérant de prendre la citadelle par ruse  
ou par surprise, les Gaulois commencèrent à parler de rançon...

Il est probable que, sous sa forme pure, la succession des trois scènes était d'abord destinée à décourager l'ennemi progressivement, en trois temps: par l'évidence de la protection que les dieux accordaient aux assiégés, par la constatation de la supériorité militaire des assiégés, par la démonstration que les assiégés n'étaient pas près d'épuiser leur provision de grain.

## 2. Rome divisée.

Avant le siège, c'est aussi dans le cadre des trois fonctions qu'a été conçue l'admirable description des heures qui précèdent l'entrée des Gaulois dans la ville, quelques jours après leur

1. Ci-dessous, p. 223, 225, 297-300.

2. Plutarque, *Camille*, 32, 6-8.



victoire de l'Allia. Les Romains de Rome se sont ressaisis. Pour sauver l'avenir, le corps social est alors divisé en trois parties, pour trois destinées, avec trois missions différentes (Tite-Live, 5, 39, 9-10, 11 et 12-13). Voici l'exécution de ce plan de salut :

40, 1 : Telles étaient les consolations que se prodiguaient les vieillards voués à la mort. Ensuite ils tournèrent leurs exhortations vers la colonne des jeunes hommes, auxquels ils firent cortège jusqu'au Capitole et à la citadelle, confiant à leur vaillance et à leur jeunesse tout ce qui restait de chances à cette ville victorieuse dans toutes ses guerres tout au long de trois cent soixante années...

40, 5-10 : Quant au reste de la multitude, en grande majorité plébéienne, qui ne pouvait ni trouver place sur une colline si exigüe ni s'y nourrir dans une si cruelle pénurie, elle sortit précipitamment de la ville et gagna le Janicule en une longue file. De là, les uns se dispersèrent dans la campagne, les autres gagnèrent les villes voisines, sans chef ni plan, chacun suivant sa propre espérance et, en l'absence de directives communes, sa seule réflexion. Cependant le flamine de Quirinus et les Vestales, sans se soucier de ce qui leur appartenait privément, délibéraient sur ceux des objets sacrés qu'ils devaient emporter avec eux et ceux que, dans l'impossibilité de tout prendre, ils devaient laisser, et aussi sur le lieu où ils pourraient les cacher avec le plus de sûreté. Le parti qui leur sembla le meilleur fut de les mettre dans de petits tonneaux et de les enterrer dans une chapelle proche de la maison du flamine de Quirinus, à l'endroit où il est aujourd'hui réputé sacrilège de cracher. Ils se partagèrent la charge du reste et l'emportèrent par la route qui, traversant le pont Sublicius, mène au Janicule. Les Vestales montaient cette côte quand elles furent aperçues par L. Albinus, un homme de la plèbe, qui, au milieu de la foule inapte à combattre qui sortait de la ville, emmenait sa femme et ses enfants sur un chariot. Même dans ces circonstances, il fit lucidement la différence entre les choses divines et les choses humaines. Estimant qu'il était sacrilège que les prêtresses de l'État transportassent à pied les objets sacrés du peuple romain alors que lui-même et les siens étaient vus dans une voiture, il fit descendre sa femme et ses enfants, mit sur son chariot les Vierges et les objets sacrés et les conduisit jusqu'à Caeré, où elles avaient l'intention de se rendre<sup>1</sup>.

41, 1-3 : A Rome cependant, une fois prises toutes les mesures que permettait la situation pour défendre la citadelle,

1. Valère Maxime, 1, 1, 10, résume Tite-Live, conservant au moins une expression typique : *onere partito*. Il ne manque pas de retenir la dualité des personnages sacrés : *flamen Quirinalis uirginesque Vestales*.

l'ensemble des vieillards rentrèrent dans leurs maisons et, résolu à la mort, attendirent l'arrivée de l'ennemi. Ceux qui avaient exercé des magistratures curules, voulant mourir dans les insignes de leur ancienne dignité, de leurs hautes fonctions et de leur propre valeur, revêtirent ce qui est le vêtement le plus auguste, celui des triomphateurs et des magistrats qui conduisent jusqu'au Cirque le cortège solennel des chars divins, et s'assirent au centre de leurs maisons, sur leurs chaises curules. D'après certains auteurs, ils se dévouèrent pour la patrie et les Quirites romains en répétant la formule prononcée par le grand pontife M. Folius.

Tout était prêt : les Gaulois pouvaient faire leur entrée (41, 4-6). Dès lors chacune des trois parties de Rome divisée remplit son rôle à la perfection : la *iuventus militaris* du Capitole tient tête à l'ennemi ; la masse populaire, les Vestales et le flamme de Quirinus maintiennent la substance de Rome prête pour la renaissance ; les vieillards honoraires consomment leur sacrifice, leur *deuotio*. On connaît cette scène wagnerienne (41, 7-10) :

Voyant les maisons des plébéiens fermées et les atriums des nobles familles grands ouverts, les Gaulois eurent un peu plus d'hésitation à pénétrer là où l'accès était libre que là où ils le trouvèrent empêché. Ils contemplaient avec une sorte de crainte religieuse (*haud secus quam uenerabundi*) ces hommes assis dans les vestibules des maisons, avec un costume et dans une attitude plus augustes que ceux des mortels, et que la majesté empreinte sur leurs traits et la gravité de leur visage rendaient tout à fait semblables à des dieux. Les conquérants étaient là, comme devant des statues, quand, dit-on, l'un des vieillards, M. Papirius, à qui un Gaulois caressait la barbe qu'il portait longue à la manière des Romains de ce temps, le frappa sur la tête avec son bâton d'ivoire. Irrité, l'autre le tua et ce fut la première victime. Les autres furent ensuite tous massacrés sur leurs chaises curules.

Le récit de Plutarque ne diffère de celui de Tite-Live que par quelques indications intéressantes. Il ne consacre que peu de mots à la préparation du réduit (20, 3) :

Abandonnant le reste de la ville, ils fortifièrent le Capitole avec des armes et des retranchements ; mais, avant tout, ils avaient transporté sur le Capitole une partie des objets sacrés<sup>1</sup>.

1. Plutarque a évidemment le souci de répartir les supports du sacré entre les trois groupes : II, une partie des *objets sacrés* sur le Capitole ; III, les *objets de Vesta* et d'autres aussi emportés vers Caeré ; I, les *prêtres* avec les consulaires sur le Forum.

La mission, la conduite des Vestales sont les mêmes; seulement Quirinus n'est plus mentionné par son prêtre — que remplace un pluriel — mais par son temple (20, 3):

Quant aux objets sacrés de Vesta, les Vierges les saisirent en hâte et partirent pour l'exil, accompagnées des prêtres...

Leur conduite est détaillée un peu plus loin (20,8 - 21,1):

Les Vierges mirent la plupart des objets sacrés dans deux tonneaux qu'elles enterrèrent au pied du temple de Quirinus, à l'endroit qui, aujourd'hui encore, porte le nom de « Petits tonneaux » (Doliola)... Ayant pris les plus importants et les plus augustes des objets sacrés, elles se retirèrent de la ville en passant le long du fleuve.

Puis vient, inchangé, l'*exemplum* du plébéien L. Albinus.

La *iactura seniorum* présente deux particularités: l'ensemble des prêtres, tous ceux qui n'ont pas quitté Rome avec les Vestales, se sacrifient avec les magistrats honoraires<sup>1</sup> et, au lieu d'attendre chacun dans sa maison, ils se réunissent tous sur le Forum (21, 4):

Les prêtres des autres dieux et les vieillards qui avaient été consuls et qui avaient obtenu le triomphe n'acceptèrent pas de quitter la ville. Ils revêtirent des vêtements sacrés et brillants, puis, sous la direction du grand pontife Fabius, ils se vouèrent à la divinité en faveur de leur patrie. Ils s'assirent ensuite au Forum sur leurs chaises d'ivoire et, ainsi décorés, attendirent le sort qui s'approchait.

Florus concorde à peu près avec Tite-Live pour la *iactura seniorum*, qu'il place en premier (1, 13, 9-10). Pour l'exil, on note quelques différences: la destination des objets sacrés n'est pas Caeré, mais Véies, et le flamme de Quirinus est remplacé par une expression générale, « *pontifices et flamines* » (1, 13, 11-12):

Les pontifes et les flamines enlèvent tout ce qu'il y avait de plus sacré dans les temples, en enfouissant une partie sous terre, dans des tonneaux, et emportant le reste avec eux à Véies sur des chariots. En même temps les Vierges du sacerdoce de Vesta, nu-pieds, accompagnent les objets sacrés dans leur exil...

Enfin, sur le Capitole, il donne le commandement à Manlius:

1. V. note précédente.

Les jeunes gens, dont le nombre ne dépassait certainement pas un millier, occupèrent le Capitole sous les ordres de Manlius, adjurant Jupiter, comme s'il avait été présent, de protéger leur courage par sa puissance comme eux-mêmes étaient accourus pour défendre son temple.

Ce triptyque appelle quelques réflexions, non dans sa partie capitoline, mais dans les deux autres.

Tite-Live explique, certes, que la *iactura* des honoraires, organisée comme un sacrifice, a pour objet d'encourager les plébéiens, sans doute leurs homologues les vieillards plébéiens, à se laisser massacrer dans la ville. Mais pourquoi ces vieillards plébéiens, que rien ne retenait, ne sont-ils pas partis, à pied ou dans des voitures de parents ou d'amis, au moins jusqu'au Janicule? L. Albinus n'était évidemment pas le seul à disposer d'un chariot. Plutarque donne une autre justification: les prêtres et les honoraires n'ont pas supporté l'idée de quitter la ville, τὴν μὲν πόλιν ἐκλιπεῖν οὐχ ὑπέμεινον. Mais ne serait-ce pas là faiblesse plutôt qu'héroïsme? Rome a toujours besoin de ses consulaires, quel que soit leur âge, et de ses prêtres, quelle que soit leur spécialité: puisque les vieillards ne désespèrent certainement pas de l'avenir romain que la garnison du Capitole va préserver, leur devoir n'est-il pas de garder intacte, pour la renaissance, la réserve de dignité, d'autorité, de sagesse aussi qui est en eux? Ces explications divergentes ne font donc sans doute que recouvrir, humaniser quelque chose de plus purement religieux: une *deutio*, avec l'intention la plus complète de ce sombre rituel, qui est de vouer aux dieux infernaux (*se diis Manibus consecrant*, précise Florus) non seulement leurs personnes, mais l'armée ennemie<sup>1</sup>. Le fait que, selon Plutarque, les prêtres autres que les Vestales et ceux qui les accompagnent se sacrifient en même temps que les consulaires et les triomphateurs souligne la valeur de première fonction — dès lors totale: *sacerdotium* et *imperium* — que les auteurs du récit ont voulu donner différenciellement à cet épisode. Dans le même sens témoigne l'attitude première prêtée aux Gaulois: la plupart des auteurs précisent que, jusqu'au coup de bâton d'un des vieillards, les envahisseurs restent dans la *ueneratio*, comme s'ils avaient devant eux des êtres divins: *simillimos dis*, dit Tite-Live; *sedentes in curulibus suis praetextatos senes uelut deos geniosque uenerati*, dit Florus; « pendant un long temps, dit Plutarque, ils hésitèrent à les toucher, à s'approcher d'eux, comme s'ils avaient été en présence d'êtres d'une essence supérieure, ὥς κρείττοσι ».

1. RRA, p. 103, 149-150.

Quant à l'évacuation de la « masse » du peuple, elle suffirait, par son volume humain, à évoquer la troisième fonction, ainsi que, compte tenu de l'évolution de la notion de « peuple » depuis les temps étrusques, le fait que cette masse soit *maxime plebis*, et que le personnage qui s'y distingue, L. Albinus, soit *de plebe homo*. Mais le plus typique est le rôle éminent qu'y reçoit soudain le dieu canonique de cette fonction : qu'on se reporte aux récits de Tite-Live et de Plutarque. C'est, à travers toute l'histoire, la seule circonstance dans laquelle intervienne, ès fonctions, le troisième flamme majeur. Et il intervient étroitement associé à Vesta, en vertu d'un vieux rapport conceptuel souvent souligné<sup>1</sup> et que la comparaison des trois sortes de feux sacrés dans l'Inde védique et à Rome justifie de façon simple : en regard du feu sacrificiel des *arae* et des *foculi*, et de Vulcanus, le feu agressif et destructeur, Vesta préside au foyer perpétuel du peuple romain comme, dans l'Inde, le « feu du maître de maison », qui doit être allumé au feu d'un *vaisya* — homme de la troisième classe — et ne doit pas s'éteindre, s'oppose à la fois au feu des offrandes et au « feu du sud », feu dévorant qui écarte les mauvais esprits. En la personne du *flamen Quirinalis* et des prêtresses de Vesta mêlées à la foule, ce sont donc les supports et les auxiliaires terrestres du dieu de la troisième fonction qui s'échappent et se mettent en réserve. Ainsi s'explique la singularité que représente leur départ : s'ils n'avaient pas cette valeur et cette mission spéciales, comment comprendre que les objets sacrés, les talismans de la perennité romaine aillent à Caeré au lieu d'être confiés à ceux qui maintiennent Rome dans Rome même et espèrent bien la sauver ? Puisque la nécessité oblige Vesta à désertir son siège du Forum, puisque les Romains admettent exceptionnellement ce déplacement qui, en toute autre occasion, serait sacrilège, est-il théologiquement plus difficile de lui offrir pour refuge l'inviolable Capitole encore peuplé de Romains que la ville amie, mais étrangère, de Caeré ? Et pourquoi le flamme de Quirinus est-il le seul d'entre les prêtres masculins à se voir invité, astreint, à quitter Rome avec les Vestales ? La réponse à ces difficultés ne peut être « historique » ; elle est fournie par la théologie des trois fonctions : Quirinus et Vesta doivent accompagner la masse et non l'élite politique, religieuse ou militaire du peuple, le troupeau humain et non le Sénat, les prêtres ou les combattants. Ainsi comprise, cette tradition est même un témoin important

1. Le flamme de Quirinus et les Vestales sont associés dans le culte de Consus. Ce que R.A. Palmer a cru ajouter, *The Archaic Community of the Romans*, 1970, p. 163-164 est pur roman, v. ci-dessous, p. 299-300.

pour l'histoire de la théologie romaine : elle prouve que, au moment où a été composée la geste de Camille, vers le milieu du quatrième siècle probablement, Quirinus n'était pas encore chargé de valeurs guerrières et qu'il restait, à travers la masse plébéienne, attaché différentiellement aux Quirites *inermes*<sup>1</sup>, alors que, moins d'un siècle plus tard, dans les récits tripartis des offrandes de 296 et de la bataille de l'année suivante (Sentinum), Romulus-dieu, c'est-à-dire sûrement Romulus-Quirinus, solidaire de Mars, appartiendra entièrement à la deuxième fonction, et que ce seront les déesses plébéiennes Cérès et Tellus qui, seules, figureront la troisième<sup>2</sup>.

### 3. Les fautes des Romains.

Avant ce sursaut de courageuse lucidité qui en effet assurera son salut, Rome s'est au contraire montrée bien imprévoyante. Elle a préparé elle-même son malheur, le désastre de l'Allia. Le chapitre 14 de la Vie de Camille énonce, en les numérotant et sans bien les comprendre, ce qu'on peut appeler les trois fautes des Romains :

Un premier signe de l'approche d'un grand malheur fut, aux yeux des Romains, la mort du censeur Julius : en effet ils honorent la magistrature des censeurs plus que toute autre et la considèrent comme sacrée.

Un second signe se manifesta avant l'exil de Camille. Un homme qui était sans illustration et ne faisait pas partie du Sénat, mais qu'on savait honnête et droit, M. Caedicius, fit rapport aux tribuns consulaires d'un incident qui méritait considération. Il déclara que, la nuit précédente, alors qu'il marchait dans la rue qu'on appelle Neuve, il avait été interpellé et que, s'étant retourné, il n'avait vu personne, mais avait entendu ces mots, dits d'une voix trop forte pour être celle d'un homme : « Allons, M. Caedicius, va dès l'aube dire aux magistrats qu'ils auront dans peu de temps à recevoir les Gaulois ! » Les tribuns ne virent dans ce récit que matière à rire et à plaisanter.

Et un peu plus tard, ce fut l'affaire de Camille [c'est-à-dire l'injuste exil].

Il s'agit en fait, même avec la mort du censeur, de *fautes* et non pas seulement de *signes*, σημεία. Tite-Live qui ne peut grouper ainsi les trois événements en tableau à cause des conve-

1. Ci-dessus, p. 210, n. 5.

2. Ci-dessus, p. 210.

nances du cadre annuel de ses récits, explique bien le sens des trois scènes. Voici la première (5, 31, 6-7) :

Un censeur, C. Julius, mourut. Un remplaçant fut désigné, M. Cornelius. Cette action fut reconnue sacrilège par la suite, parce que c'est au cours de ce lustre que Rome fut prise. Aussi, depuis lors, ne remplaça-t-on jamais un censeur mort.

La seconde faute est aussi mieux présentée par Tite-Live, avec deux précisions qui l'orientent (32, 6-7) :

La même année, M. Caedicius, qui était plébéen, annonça aux tribuns que dans la Nova Via, à l'endroit où se trouve maintenant une chapelle au-dessus du sanctuaire de Vesta, il avait entendu dans le silence de la nuit une voix plus forte que la voix humaine, lui enjoignant d'avertir les magistrats que les Gaulois approchaient. Comme il est fréquent, on méprisa cet avis à cause de la basse condition de celui qui l'apportait et aussi parce qu'il s'agissait d'un peuple lointain et, par suite, presque inconnu.

Le sens de la troisième faute est bien éclairé en liaison avec la précédente (32, 7) :

Ce ne sont pas seulement les avertissements des dieux que la poussée du destin fit dédaigner : les Romains écartèrent de la ville le seul humain qui pouvait l'aider, M. Camillus.

Aussitôt après (33, 1), c'est l'engrenage fatal du conflit gaulois qui se met en mouvement, *aduentante fatali Urbi clade*.

Le caractère religieux de la première faute est évident. Seule des magistratures alors patriciennes, la censure est non seulement auguste, mais sacrée : le censeur n'a pas l'imperium, mais sa charge, comme dit Plutarque, est *ιερά*, c'est-à-dire *sacra*, sinon *sacrosancta*, en sorte que la mort d'un censeur en fonction est certainement par elle-même un malheur non pas politique, mais mystique, donc un signe. Seulement la faute des Romains n'est pas d'avoir méconnu ce signe : ils l'ont au contraire ressenti comme menaçant. C'est leur parade qui a été mauvaise : ils ont cru qu'il fallait, si l'on peut dire, colmater la brèche ouverte dans cette sorte de muraille morale, et ils ont fait ce jour-là l'expérience, comprise trop tard et retenue par leur postérité, qu'il ne faut pas remplacer un censeur mort<sup>1</sup>. Nous

1. Tite-Live, 6, 27, 4-5 ; 9, 34, 20. Dans ce dernier passage nous apprenons comment est censé s'être fait le remplacement du censeur C. Julius dans la

ne sommes pas informés de la cause qu'ils attribuaient à cette interdiction et nous ne pouvons que l'imaginer. Était-ce une offense envers le mort lui-même, une sorte de dépouillement supplémentaire, de vol posthume? Était-ce une altération indiscrete du plan divin? En tout cas l'intervention des Romains s'est trouvée être sacrilège.

L'incidence militaire de la troisième faute, de ce que Plutarque appelle pudiquement « l'affaire Camille », τὰ περὶ Κάμιλλον, n'est pas moins évidente. Ce que les textes relatifs à l'Allia retiennent, reprochent à Rome, ce n'est pas seulement ni surtout l'injustice, l'ingratitude qui a conduit son bienfaiteur à un exil volontaire: éloigner Camille a été, répètent-ils, une absurdité militaire; Rome a ainsi rejeté « la seule ressource humaine » qu'elle avait, Camille en tant que chef de guerre; au moment où le besoin le plus urgent d'un grand général allait se faire sentir, elle s'est amputée du plus grand, du seul grand qu'elle possédait: « Une fois expulsé le citoyen qui, s'il était resté — autant que les affaires des hommes comportent de certitude — aurait empêché la prise de Rome... » dit Tite-Live (33, 1). Toute la carrière ultérieure du personnage confirmera cette opinion puisque Camille mènera partout ses troupes à la victoire, renversera même le sort des combats que d'autres que lui auront mal engagés.

Comme la première, la seconde faute est commise à propos d'un signe divin. En quoi consiste-t-elle? Ce n'est pas, ce ne peut être dans le refus d'accepter le signe, car ce refus est un droit des consuls ou, en ce temps, de leurs substituts les *tribuni militum consulari potestate*, et un droit bien nécessaire, puisqu'il forme barrage contre l'afflux d'illusions ou de naïvetés *priuatae* qui, si elles devenaient *publicae*, noieraient le fonctionnement de l'État et du culte dans un immense marécage de peurs et d'expiations. La faute est ailleurs: si les patriciens qui ont la charge de la République refusent de prendre en considération le signe annoncé, ce n'est pas pour des raisons objectives, le jugeant par exemple invraisemblable, ou douteux, ou mal observé; ils le méprisent *propter auctoris humilitatem*, ils raillent même celui qui le relate, γέλωτα καὶ παιδίαν ἐποιοῦντο, parce qu'il est ce que nous appellerions un plébéien moyen, un homme de la masse (οὐκ ἐπιφανής μὲν οὐδ' ἐκ τῆς βουλῆς), sans autre ornement que sa réputation d'honnêteté (ἐπιεικής δὲ καὶ χρηστὸς εἶναι δοκῶν), comme si les dieux ne pouvaient favoriser de leurs communica-

circonstance qui nous occupe: c'est l'autre censeur, L. Papirius Cursor, qui, pour n'avoir pas à abdiquer (il ne pouvait rester seul en charge), se serait donné un collègue, M. Cornelius Meluginensis.



tions non pas même ce qu'Ovide appelle un *minimum de plebe Quiritem* (*Amours*, 1, 7, 29) et Juvénal, un *ima plebe Quiritem* (8, 47), mais simplement, comme dit encore Ovide, un *ignotum Quiritem* (*Amours*, 3, 14, 9). En outre, le lieu où a été donné le signe est remarquable : suivant Tite-Live, la voix nocturne partait de l'endroit où fut ensuite élevée une chapelle, au-dessus du sanctuaire de Vesta et Cicéron précise (*De la divination*, 1, 101, cf. 2, 69) : « du bois sacré de Vesta » *exaudita uox est a luco Vestae qui a Palatii radice in Nouam Viam deuexus est*<sup>1</sup>. Or nous venons de rappeler les liens de Vesta et de la troisième fonction.

Cette dernière notation est d'autant plus significative qu'il faut évidemment mettre chacune des « fautes » des Romains en rapport avec un des aspects du malheur qui les frappe ensuite : l'exil de Camille entraînera directement le désastre militaire de l'Allia et, indirectement, les épreuves de la *iuuentus militaris* assiégée, sans son chef naturel, sur le Capitole ; le remplacement sacrilège du censeur mort sera équilibré par le massacre des honoraires et des triomphateurs et, si l'on en croit Plutarque, de la majorité des prêtres ; le mépris de l'honnête homme du peuple et, à travers lui, de l'avis venu du voisinage de Vesta aura pour contrepartie l'exode de la masse romaine avec les Vierges de Vesta et le flamine du dieu des Quirites.

#### 4. Les griefs contre Camille.

Telles sont, dans ce morceau d'épopée, les utilisations du cadre trifonctionnel qui concernent l'ensemble des Romains. En voici une autre, où Camille est le principal intéressé : le tableau des trois griefs, injustifiés, qui induisent très vite les Romains à persécuter le conquérant de Véies. Ces griefs résultent de trois actions faites par Camille aussitôt après sa victoire et à l'occasion de cette victoire. Le texte le plus satisfaisant est celui de Plutarque qui distingue clairement les griefs, qui les numérote même. Ce sont : 1<sup>o</sup> un triomphe sacrilège ; 2<sup>o</sup> l'opposition à l'occupation de l'opulent *ager* de Véies qui eût enrichi la masse des citoyens appauvris ; 3<sup>o</sup> la reprise d'une partie de la *praeda* véienne d'abord abandonnée aux soldats. Considérons-les successivement.

Pour le triomphe, il suffira de renvoyer aux textes qui ont été commentés plus haut d'un autre point de vue, celui de Plutarque

1. Dans Cicéron, l'avis donné par la voix inconnue est plus complet que dans Tite-Live et Plutarque : *ut muri et portae reficerentur ; futurum esse, nisi prouisum esset, ut Roma caperetur*.

(*Camille*, 7, 1-2) et celui de Tite-Live (5, 23, 4-6)<sup>1</sup> : Camille a célébré son triomphe véien dans un appareil fastueux que l'opinion publique a condamné pour deux raisons : il contrevenait à la modestie que doit garder, fût-il triomphateur, le citoyen d'un État libre (φρόνημα νομίμου καὶ πολιτικῆς ἀρχῆς ἐπαχθέστερον, *non ciuile*), mais, surtout, il constituait un sacrilège, Camille étant monté sur le char attelé de quatre chevaux blancs qui n'appartient qu'à Jupiter (ἱερὸν τῷ βασιλεῖ καὶ πατρὶ τῶν θεῶν, Plutarque), ou à Jupiter et au Soleil (Ἰouis Solisque *equis aequiparatum dictatorem*, Tite-Live). Quant à l'imitation du Soleil, nous savons maintenant qu'elle n'est sans doute qu'un artifice qui a permis à Tite-Live de faire allusion, sans la maintenir en clair, à la coloration solaire, conservée dans Plutarque, de la carrière de Camille. Quant à l'imitation de Jupiter, nous savons aussi que, en bonne doctrine, elle ne saurait constituer une faute, puisque le principe même du triomphe est d'assimiler pour quelques heures le général au dieu. Mais peu importe ici : dans cet ensemble triparti, à tort ou à raison, le triomphe véien a été réputé sacrilège, interprété *in religionem*.

Plutarque enchaîne et énonce les deux autres griefs (*Camille*, 7,2 - 8,2) :

Après avoir donné cette matière à la critique des citoyens qui n'étaient pas habitués à de telles manifestations d'orgueil, il encourut un second blâme en s'opposant à la loi qui eût scindé en deux la cité. Les tribuns de la plèbe proposaient en effet que le sénat et le peuple fussent divisés en deux parties dont l'une continuerait à vivre sur le même sol et dont l'autre, désignée par le sort, se transporterait dans la ville conquise [= Véies]. Les Romains seraient ainsi, disait l'exposé des motifs, plus riches et, grâce à deux grandes et belles villes, mieux équipés pour conserver leur terre et tout ce qui ferait leur prospérité. Le peuple, qui était devenu nombreux et indigent, accueillit ce projet avec joie. Il ne cessait, assiégeant la tribune, de demander qu'il fût mis aux voix. Au contraire le Sénat et toute l'aristocratie estimaient que l'initiative des tribuns aboutirait non à partager, mais à détruire Rome, et pour éviter ce malheur, ils recoururent à Camille. Celui-ci, redoutant la discussion publique, opposait au peuple des prétextes d'empêchement qui, chaque fois, tenaient la loi en suspens.

Cela, certes, provoquait déjà l'animosité, mais la plus éclatante et la plus grave raison de l'hostilité du peuple vint de la dime du butin et, sur ce point, elle était sinon tout à fait justifiée, du moins explicable. Il paraît en effet que, au moment

1. Ci-dessus, p. 100-101.

d'attaquer Véies, Camille avait fait vœu de consacrer au dieu (= Apollon], s'il s'emparait de la ville, la dixième partie de ce qu'on y trouverait. Or, après la prise et le pillage de la ville, soit par crainte d'indisposer ses concitoyens, soit que, parmi tant de préoccupations, il eût oublié son vœu, il les laissa se servir sans contrôle. Ce n'est que plus tard, après avoir abdiqué la dictature, et parce que les devins annonçaient que les entrailles des victimes manifestaient une colère divine qui réclamait une expiation et des supplications, qu'il porta l'affaire devant le Sénat. Celui-ci décida qu'il n'y avait pas lieu de faire une révision du butin, mais que ceux qui l'avaient pris en remettraient, d'eux-mêmes et sous la foi du serment, la dixième partie à l'État. Cela ne se passa pas sans incidents pénibles et violents avec les soldats, hommes pauvres, qui, après une campagne éprouvante se voyaient obligés de reverser une part si considérable de ce qu'ils avaient conquis et déjà dépensé. Assailli par leurs protestations et faute d'une meilleure excuse, Camille finit par faire la déclaration la plus inopportune : il avoua avoir oublié son vœu. Dans leur indignation, ils disaient qu'après avoir voué au dieu la dîme des biens de l'ennemi, il levait maintenant la dîme des biens de ses concitoyens.

Il n'est pas besoin de souligner le caractère religieux du premier grief, assorti d'un caractère politique, la République étant offensée en même temps que le dieu suprême.

Dans ce qui donne matière au second grief, Camille agit entièrement en tant que civil, et les offensés sont, non les patriciens bien pourvus de propriétés, mais la foule des plébéiens devenus plus nombreux et *indigentes* (ὁ μὲν οὖν δῆμος ἥδη πολλὸς γεγονὼς καὶ ἀχρήματος), auxquels leurs magistrats propres, les *tribuni plebis*, par leur proposition de loi, prétendaient assurer des terres et la prospérité. Dans le texte parallèle (5, 24, 5-6), Tite-Live exprime bien ce ressort : « Pourquoi, disent les mécontents, pourquoi la plèbe doit-elle être reléguée chez les Volsques [par le dérivatif de la fondation d'une colonie, imaginée par l'aristocratie], alors qu'on a devant les yeux la magnifique ville de Véies avec son territoire, plus fertile et plus vaste que celui de Rome (*ager Veientinus... uberior ampliorque Romano agro*) ? » Ces terres, suivant l'usage, appartenaient à l'État : il était donc libre de les distribuer, — libre, si Camille, au nom des patriciens, n'avait fait opposition.

Le troisième grief résulte d'une erreur de Camille en tant qu'*imperator*, les offensés sont les soldats démobilisés et la matière du débat est la *praeda*, τὰ λάφυρα, « le butin », notion essentiellement militaire. Au moins depuis l'institution de la solde — que la tradition situe au cours de la guerre de Véies — les biens meubles, animés et inanimés, *corpora rerum*, pris à

l'ennemi doivent être remis par les soldats aux questeurs et les soldats sont tenus par serment à cette livraison, sauf pour la part, qui est quelquefois nulle, quelquefois la totalité, que le général juge convenable de leur abandonner. Une telle attribution n'est pas un droit, mais une *largitio*, une générosité décidée souverainement par un *dux* plus ou moins *largitor*. Mais, une fois accordée et reçue, la *praeda* est irrévocablement la chose du soldat. Il s'agit, au fond, d'un mode d'acquisition de la propriété, bien différent de ceux du droit civil — *in iure cessio*, *uenditio*, *usus* — et dont la légitimité est fondée sur les valeurs et les caractères fondamentaux de la fonction guerrière : bravoure, force, violence, etc. Par suite, même si les *milites* qui avaient pris Véies sont redevenus entre-temps des *Quirites*, même si l'*imperator* lui-même a abdiqué la dictature, ce grief, à l'opposé du précédent, concerne la morale des combattants.

Les trois griefs se distribuent donc sur la première, la troisième et la deuxième fonctions, l'ordre d'énumération étant apparemment commandé par la contribution de chacun à la formation de la colère du peuple : jugement sévère d'abord (διεβλήθη), puis sentiment pénible (λυπηρός), puis le plus haut degré de l'hostilité (φανερωτάτη καὶ μεγίστη τῶν ἄλλων ἀπεχθειῶν).

Tite-Live, qui énumère les trois griefs dans l'ordre canonique des fonctions, 1, 2, 3<sup>1</sup>, en brouille cependant les rapports par la curieuse confusion qu'il fait du second et du troisième. Contrairement à la doctrine ordinaire, il professe, ou fait professer par Camille, le Sénat et les pontifes, que l'*ager*, les biens immobiliers sont compris dans la *praeda* et par conséquent soumis à la dîme (5, 25, 6-8; cf. 21, 2, le libellé du vœu). D'autre part, à la veille de la chute de la ville et de la capture de la *praeda*, Tite-Live introduit dans la narration une scène qui, elle aussi, contredit l'usage : ce n'est pas seulement l'armée, c'est le peuple entier de Rome qui est convié à la curée (5, 20; 21, 1). Camille ayant consulté le Sénat *de praeda*, un sénateur démagogue, P. Licinius, propose « de publier que, par une décision du peuple, quiconque veut participer au butin n'a qu'à se rendre au camp devant Véies », et, après une longue discussion entre Licinius et le conservateur Ap. Claudius, le Sénat décide en effet, pour ne pas irriter la plèbe, que ceux qui le désireraient pourraient se rendre au camp du dictateur *ad praedam*, pour le butin. Le résultat immédiat est qu'une *ingens multitudo* de civils afflue dans le camp (5, 21, 1) et que la plèbe rapporte à Rome cette part insolite de *praeda* (22, 1); le résultat différé est que,

1. Première fonction : 5, 23, 5-6; deuxième 23, 8-12; troisième 24,5 - 25,13.

lorsqu'il faudra récupérer pour Apollon Pythien un dixième du butin, ce ne sont pas seulement les anciens *militēs*, c'est tout le *populus* (23, 8-10), particulièrement la *plebs* (23, 11) que Camille dressera contre lui<sup>1</sup>. On peut imaginer diverses explications à cette singularité du récit de Tite-Live : choix d'une authentique variante traditionnelle, recherche d'une scène grandiose, extension politique de la victoire à tout le corps romain... il suffit ici de la constater.

##### 5. Quatre utilisations du cadre des trois fonctions.

Il ne sera pas inutile de rapprocher les quatre tableaux tri-fonctionnels (p. 236).

Quelques remarques sont suggérées par la comparaison de ces tableaux qui ont en commun d'être dramatiques, c'est-à-dire de faire référence aux trois fonctions par des actes et des scènes, non par des déclarations ou des définitions, et qui, sauf un — la tripartition de la substance romaine à l'approche des Gaulois — présentent leurs termes non simultanément, mais en succession.

1<sup>o</sup> Comme il est naturel, les expressions de la deuxième fonction, guerrière, sont uniformes. La première apparaît partout sous son aspect proprement religieux, et l'on peut préciser : cet aspect religieux est « terrible », soit qu'il s'agisse d'un sacrifice humain volontaire et collectif par *deuotio* (III) ou d'une redoutable ordalie (IV), soit qu'il s'agisse d'un sacrilège (I, II), contrevenant éventuellement à une règle mystérieuse, encore inconnue, du commerce de l'homme avec l'au-delà (II). A ce caractère proprement religieux s'ajoute une note politico-religieuse en I, où le comportement de Camille est jugé aussi peu *ciuile* que peu *humanum*, en II, où le sacrilège consiste à donner un remplaçant au titulaire d'une magistrature qui n'en supporte pas, et en III, où les sacrifiés, outre les triomphateurs et, selon Plutarque, les prêtres, sont les anciens dépositaires de l'*imperium*, les personnages consulaires; en sorte qu'on retrouve ici l'un des diptyques idéologiques ordinaires de la première fonction, l'association du pouvoir et du sacré. Plus complexe, la troi-

1. Zonaras 7, 21, concilie Tite-Live et Plutarque : d'après lui, ce sont des *ἐθελονταί* qui, à la dernière heure, viennent de Rome pour participer à la curée de Véies : la traduction obvie est « des (combattants) volontaires ». D'après le même auteur, après la prise de la ville, pour exécuter un vœu antérieur, Camille consacre la dîme du butin à Apollon « contre la volonté des soldats ».

I. Les trois griefs contre Camille	Camille blâmé comme : offensés : ce qui est en cause : faute :	<i>triumphator</i> les dieux et la République les honneurs divins prétention sacrilège	1. PREMIÈRE FONCTION :	2. DEUXIÈME FONCTION :	3. TROISIÈME FONCTION :
II. Les trois fautes de Rome	agents : offensés ou victimes : actions :	indifférenciés les dieux et les Mânes du cen- seur remplacement d'un magistrat sacré		<i>imperator</i> les soldats la dime du butin violation du droit des soldats	citoyen la plèbe, les pauvres l' <i>ager</i> fertile de Vêies refus d'enrichir les pauvres
III. La tripartition de Rome	agents :  lieux :  objectifs de la conduite :	les honoraires, dirigés par le grand pontife; en outre les prêtres (Plu- tarque) les maisons patriciennes (Tite- Live) le Forum (Plutarque) sacrifice d'eux-mêmes en forme religieuse ( <i>deuotio</i> )		la jeunesse militaire avec Manlius  la citadelle (Capitole)  défense armée	la masse, surtout la plèbe, avec le flamme de Quirinus et les Vestales  la campagne et les villes hors de Rome  maintien de la substance romaine
IV. Les trois actions du siège	agents :  actions :  objectifs ou résultats :	un prêtre ou homme sacré (sur l'ordre de Manlius : Florus) passage à travers les lignes ennemies pour aller offrir un sacrifice maintenir la religion prouver que les dieux sont avec Rome		Manlius et les autres combat- tants du Capitole  rejet de l'escalade ennemie  vaincre et durer prouver que le Capitole ne peut être pris	« on » (sur l'ordre de Manlius : Florus)  les assiégés bombardés de pains frais  prouver que les assiégés sont dans l'abondance

sième fonction figure avec quatre de ses principales orientations : abondance et richesse (I, IV); masse populaire et substance humaine de Rome (I, III); éloignement du combat (III); et aussi — résultat d'une longue évolution sociale et idéologique — plèbe, en tant qu'opposée aux patriciens (I, II).

2° La configuration trifonctionnelle est déclarée comme telle en I (chez Plutarque, avec numérotation), II (chez Plutarque, par groupement en un chapitre), IV (chez Florus). En III, sans être ainsi déclarée, elle ressort des caractères suivants de l'opération décrite<sup>1</sup> : la division des Romains produit trois parties homogènes, sans quatrième concevable; la valeur fonctionnelle de chacune est immédiatement claire; la tripartition résulte d'une décision unitaire et les trois parties concourent solidairement au succès d'un seul dessein.

3° L'ordre d'énumération des fonctions est variable d'auteur à auteur pour un même tableau. L'ordre canonique descendant (1, 2, 3) ne se trouve qu'en I et en IV, selon Tite-Live. Mais il est clair, et souligné, que si, en I (selon Plutarque) et en II, la deuxième fonction a été mise en troisième position, c'est pour en souligner l'importance (grief décisif, faute capitale); et inversement que si en I et en II, le fait de première fonction apparaît toujours en première position, ce n'est pas qu'il soit le plus important, mais seulement qu'il est le plus auguste, et c'est aussi, en I, parce qu'il ne peut être que le premier dans le temps. En III et en IV, il y a divergence entre les auteurs.

4° Compte tenu de la remarque précédente, il apparaît que la deuxième fonction est partout à l'honneur : des trois griefs formulés contre Camille, celui qui déchaîne l'hostilité du peuple est l'atteinte portée au droit de la guerre en matière de butin; parmi les trois fautes des Romains, celle qui se révèle désastreuse est l'éloignement de Camille, dont, à vrai dire, les signes qui sont l'occasion des deux premières fautes n'étaient que l'annonce; d'entre les trois parties du peuple romain divisé, c'est la *iuventus militaris* massée sur le Capitole qui maintient intacte, avec un coin de terre romaine, les chances de Rome et donne à Camille le temps de préparer son intervention; enfin, pendant le siège même, le plus important des trois épisodes est évidemment celui de l'escalade gauloise déjouée par Manlius. Cette primauté de la deuxième fonction est naturelle, puisque tous ces tableaux sont situés dans un temps de guerre, et de guerre difficile, ou concernent un personnage dont la principale caracté-

1. Sur les conditions auxquelles on peut parler de tripartition fonctionnelle, v. ci-dessous, Appendice III, notamment p. 340-342.

ristique est d'être un des plus grands hommes de guerre de « l'histoire » romaine <sup>1</sup>.

Ces utilisations nuancées prouvent que le sens et les ressources de la configuration trifonctionnelle, tout comme la théologie de la déesse Aurore, étaient encore clairs et familiers à ceux qui, vers 350 ou un peu plus tard, ont composé la geste de Camille <sup>2</sup>.

1. Sur la prééminence naturelle de la deuxième fonction et l'effacement partiel ou total de la première dans les grandes alarmes, v. *Tarpeia*, 1947, p. 154-158; *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 47.

2. Il se peut qu'il y ait dans la biographie de Camille une autre application du schéma trifonctionnel (Tite-Live, 6, 6, 12-15) : quand ses cinq collègues dans le tribunat consulaire se mettent spontanément à ses ordres (*pro dictatore*, sans le titre), il prend l'un d'eux avec lui comme adjoint (et c'est avec lui qu'il remportera une de ses deux « victoires à Satricum », ci-dessus, p. 128-130). Il laisse les quatre autres dans Rome : deux comme commandants de deux armées prêtes l'une pour l'offensive, l'autre pour la défensive; le troisième avec la charge de tous les approvisionnements (*arma tela frumentum quaeque belli alia tempora poscent provideat*) ; le quatrième pour diriger toute la vie politique et religieuse (*te... praesidem huius publici consilii [= le Sénat], custodem religionum comitorum legum rerum omnium urbanarum... facimus*). Cette répartition exceptionnelle et simple ne recouvre pas les divisions du travail ordinaires entre les magistrats romains.



## CHAPITRE III

### *La geste de Coriolan*

C. Marcius, à qui un exploit de jeunesse valut le surnom de *Coriolanus*, « le vainqueur de Corioli », se présente à beaucoup d'égard comme une réplique négative de M. Furius Camillus : tous deux sont des chefs de guerre exceptionnels, tous deux sont nés dans la même classe avec les mêmes passions, tous deux sont frappés d'exil par un déni de justice ; mais, à partir de ce point, leurs voies s'écartent comme celles du ciel et de l'enfer et, pour le bonheur de Rome, Marcius échoue alors que Furius réussit.

#### 1. *Coriolan et Camille.*

Leurs caractères sont également nobles, sans bassesse, en dépit des calomnies, des mêmes calomnies. Mais l'un est concentré sur lui-même, l'autre est avant tout un patriote romain. Lucien Gerschel, en conclusion d'un bel article, a comparé Coriolan à certains grands hommes de guerre du début des temps modernes<sup>1</sup> :

Commentant Denys d'Halicarnasse, 8, 12, où Coriolan, à la tête d'une bande de volontaires, (στρατιῶν ἐκούσιον), vient ravager et piller les terres des alliés de Rome, Schwegler,

1. « Coriolan », *Éventail de l'histoire vivante* (= *Hommage à Lucien Febvre*), II, 1954, p. 33-40 ; les passages cités sont p. 38-39. Sur Coriolan, v. toujours Th. Mommsen, « Die Erzählung von Cn. Marcius Coriolanus » (1870) repris dans *Römische Forschungen*, II, 1879, p. 113-152 ; A. D. Lehman, « The Coriolanus Story in Antiquity », *The Classical Journal*, 47, 1951-1952, p. 329-335. Sur un point particulier, v. la belle étude de J. Soubiran, « De Coriolan à Polynice : Tite-Live modèle de Stace », *Collection Latomus*, 101 (= *Hommages à Marcel Renard*, I), 1969, p. 689-699.

*Römische Geschichte*, II, p. 378, songe aux guerres de brigandage au Moyen Age allemand. De fait, jusque dans cette Allemagne de 1517 où Luther va surgir, ni les sentiments des paysans, ni ceux des nobles, ni ceux des prêtres, n'étaient consonants. La distinction des classes demeurerait bien tranchée. Princes, chevaliers, marchands, paysans, autant de castes, autant de genres de vie radicalement différents, d'usages, d'idées, de morales même, pourrait-on dire, opposées; et il y a place, dans une société qui est ainsi partagée en classes fonctionnelles, pour, « dispersées un peu partout, les faces couturées des reîtres, les faces d'oiseau de proie, ravagées et mauvaises, des chevaliers du *Raubrittertum*. »

Et Gerschel cite la présentation qu'Ernest Lichtenberger a faite de Goetz von Berlichingen, il y a près d'un siècle, dans l'introduction à l'édition savante de la pièce de Goethe (1885, p. xlv-xxvii):

Goetz von Berlichingen est un chevalier batailleur qui passe sa vie à guerroyer soit pour son propre compte, soit au service de ses amis, de ses parents ou du premier venu qui l'engage. Il a toutes les qualités de son état : il est brave jusqu'à la témérité; impatient de se battre et de s'exposer au péril, il ne craint pas de s'attirer des réprimandes pour ses sorties intempestives; il endure toutes les fatigues et les insomnies, reste quinze nuits sans se coucher et, au premier mot de guerre et d'expédition, repart de plus belle; son corps est de fer comme sa main; il est franc et loyal, observateur scrupuleux de la parole donnée... Loyal et même délicat sur les règles de l'honneur, il n'a aucun souci des ruines qu'il sème autour de lui dans ses expéditions incessantes; lorsqu'il pille sur les grandes routes et raille les angoisses de ses ennemis par un juron grossier, est-ce un justicier inflexible, ou plutôt un brigand de grande allure?

Ce qui frappe le plus le lecteur de cette série de querelles qui composent la biographie de Goetz von Berlichingen, c'est l'absence de plan suivi, de but commun à toutes ses entreprises. Tantôt, comme dans ses premières et dernières campagnes, en Suisse, en Autriche, en Champagne, il se bat pour l'empire et pour l'empereur; tantôt il se laisse engager comme un véritable condottiere sans se préoccuper de la cause de celui qu'il va servir; ici il venge ses propres griefs; là, ceux d'inconnus qui s'adressent à lui... En somme, il n'a aucune idée politique, aucun principe raisonné sur le gouvernement et l'administration de l'Allemagne; il ne prend conseil que des circonstances les plus fortuites; il guerroye au jour le jour; que ce soit pour lui-même ou pour un autre, son ardeur est égale; on ne peut dire de lui ni qu'il hait les princes ni qu'il aime la liberté; il ne connaît que haines individuelles, rancunes personnelles, affection et dévouement pour celui-ci et celui-là dont il épouse la

querelle. Ce Goetz est un grand, généreux et terrible enfant. Il y paraît bien dans ses Mémoires.

Entre Camille et Coriolan, on note, avant l'exil, devant l'exil, une différence non de dignité, mais de tenue. Quand ils sont assaillis tous deux par la plèbe et ses tribuns, Coriolan accepte le mauvais procès qu'on lui fait, s'y défend, maladroitement d'ailleurs, et ne part pour l'exil que condamné, alors que Camille ne condescend pas à paraître devant le peuple ameuté contre lui, devance la sentence et s'exile volontairement. Après ce malheur, l'opposition des caractères se manifeste par des décisions et des conduites autrement graves.

En quittant Rome, Coriolan n'a d'autre idée en tête que sa vengeance personnelle, sans nul souci de sa patrie ni même de sa classe sociale, à laquelle il reproche de ne pas l'avoir protégé; il n'invoque aucune divinité, se bornant, et encore d'après le seul, le prolix Denys d'Halicarnasse (8, 41, 3), à dire adieu à ses Pénates sans les prier; il ne compte que sur lui-même pour une vengeance qu'il veut implacable et totale, mais qui sera tout humaine, non providentielle. Quand le pieux Camille, maître de lui, sort de la ville, il s'adresse aux dieux; il ne sollicite pas une revanche aveugle, mais simplement sa justification et une éclatante réhabilitation: que les Romains, demande-t-il, aient promptement à regretter de l'avoir banni et, dans leur besoin, désirent son retour; quand survient la catastrophe gauloise, par laquelle se réalise son double souhait, il ne se réjouit pas, il ressent cette νέμεσις non comme agréable, mais comme pénible, οὐχ ἡδεῖαν, ἀλλ' ἀνιεράν (Plutarque, *Camille*, 13, 2).

Pendant l'exil, les conduites des deux hommes divergent plus encore. Coriolan va demander l'hospitalité aux pires ennemis de Rome, les incite à la guerre contre Rome et, à la tête de leur armée, dévaste les terres des alliés de Rome, dépouille Rome de toutes ses conquêtes antérieures et, finalement, pose son camp aux portes de Rome, humiliant le Sénat à l'extrême. Camille au contraire se rend dans une cité bien disposée pour Rome et y vit comme un simple particulier; quand les Gaulois occupent Rome, il se met d'abord à la tête d'une petite armée alliée, puis accepte de commander l'armée romaine qui s'est reformée à Véies, mais, là même, il ne veut « servir » qu'après avoir été régulièrement, officiellement nommé par le Sénat; enfin il entre dans Rome, la sauve et la venge. En bref, Coriolan inflige à sa patrie une crise où il joue le rôle de Brennus, non de Camille.

La suite et la fin des deux carrières ne sont pas moins contraires. Camille, vainqueur de Brennus, commence une nouvelle vie, colorée par la mythologie et la morale de l'Aurore que nous avons

détectées, mène les armées romaines de victoire en victoire et, dans sa vieillesse prestigieuse, sous le signe de la Concorde, ouvre le consulat à ses vieux adversaires, les plébéiens. Marcius est sans avenir; vaincu par les larmes de sa mère, peut-être victime des Volsques qu'il a déçus, il disparaît.

Comment expliquer cette homologie, directe jusqu'à l'exil, puis inversée? Sans doute faut-il penser que les deux gestes ont été construites à peu d'intervalle, par des hommes animés des mêmes intentions et développées par eux suivant un dessein clairement conçu. Ce que nous savons maintenant de celle de Camille permet de reconnaître des correspondances et des oppositions non plus générales, mais précises. Nous nous bornerons à comparer les usages faits, dans l'une et dans l'autre, du cadre des trois fonctions.

A deux moments importants et homologues, elles ont en effet toutes deux recours à ce cadre: avant l'exil d'abord, dans la liste des accusations qui l'ont provoqué; puis dans les épisodes de la crise terrible qui se termine par le salut de Rome, assiégée dans un cas, occupée dans l'autre.

## 2. Les chefs d'accusation contre Coriolan.

Considérons, d'après Plutarque, les griefs articulés contre Coriolan. Plutarque a disposé des brèves indications de Tite-Live et du récit prolixe de Denys, mais certainement d'autres sources encore. Comme pour Camille, c'est lui qui dresse le tableau le plus systématique.

Dans le Sénat, au cours d'importants débats, Coriolan a parlé contre les désirs et les droits de la plèbe, et ce ne sont pas là des rumeurs, c'est un fait que ni les patriciens ni l'intéressé ne contestent. Son attaque a porté sur deux points: d'une part il s'est opposé, contre l'intérêt et l'attente des pauvres, à une baisse autoritaire du prix du blé, qui avait redoutablement monté pour le plus grand profit des patriciens à la suite d'une longue disette, et que l'arrivée providentielle de blé étranger donnait l'occasion de ramener à un niveau raisonnable; d'autre part il a réclamé l'abolition de la sacro-sainte magistrature plébéienne des *tribuni* créée quelques années plus tôt par le traité qui avait mis fin à la sécession de la plèbe sur le Mont Sacré. Voici cette double agression (*Coriolan*, 16, 1-6):

Entre-temps, il arriva du blé à Rome: une grande quantité achetée en Italie, le reste, à peine moindre, envoyé gratuitement de Syracuse par Gélon, tyran de la ville. La plupart des citoyens

concurrent bon espoir de pouvoir mettre un terme à la disette et aux dissensions. Le Sénat s'assembla aussitôt et la foule se répandit autour de la Curie, impatiente de connaître le résultat des délibérations, ne doutant pas que le blé acheté ne fût vendu sur le marché à un prix modéré et le blé reçu en cadeau distribué gratuitement, car, parmi les sénateurs mêmes, plusieurs recommandaient ce parti. Mais Coriolan se leva et s'emporta violemment contre ceux qui favorisaient la plèbe, les appelant démagogues et traîtres au patriciat : ils nourrissaient, disait-il, les germes d'audace et d'insolence qui avaient été semés dans la plèbe et qu'il n'eût pas fallu hésiter à tuer dès l'origine au lieu de donner de la force au peuple par la création d'une magistrature si considérable. « La puissance de la plèbe, disait-il encore, est déjà telle que tout est obligatoirement soumis à son consentement, alors qu'elle-même ne peut être contrainte à rien, n'obéit plus aux consuls et, comble d'anarchie, ne reconnaît pour chefs que ses propres magistrats. Voter des largesses et des distributions, comme il s'en fait en Grèce dans les cités où le pouvoir populaire est le plus grand, c'est encourager une insubordination qui ruinera l'État de fond en comble.

... Si nous avons encore notre bon sens, supprimons leur tribunal qui réduit à rien le consulat et fomenté la guerre civile. Rome a perdu son ancienne unité, elle a subi une coupure qui bientôt ne nous permettra plus de communiquer ni de nous entendre, bref de guérir notre maladie en mettant fin aux tourments que nous nous infligeons les uns aux autres. »

Immédiatement les tribuns de la plèbe contre-attaquent, exigeant que Coriolan soit précipité du haut de la Roche Tarpéenne. On convient finalement d'une procédure moins expéditive : Coriolan comparaitra devant le peuple et il y aura, sous la présidence d'un consul, une accusation et une défense régulières. Mais le Sénat met une condition à son accord : les tribuns de la plèbe spécifieront quel chef d'accusation ils entendent soutenir. Ceux-ci répondent qu'ils chargeront Coriolan d'aspirer à la royauté et qu'ils prouveront qu'il a eu le dessein de se faire tyran. Une telle accusation est si manifestement injustifiée que les Sénateurs, Coriolan lui-même en sont plutôt satisfaits. Ils ont tort (20, 3) :

Quand le peuple fut assemblé, les tribuns exigèrent que le vote fût fait non par centuries, mais par tribus, afin que la masse turbulente et malpensante des indigents eût l'avantage sur les riches, les nobles, les hommes de guerre.

Et voici le procès (20, 4) :

Puis, abandonnant l'accusation d'*affectatio regni*, par trop

mal fondée, ils tirèrent argument du discours que Marcius avait prononcé au Sénat pour empêcher que le blé ne fût vendu à bas prix et pour faire supprimer les tribuns de la plèbe.

Mais, à ces deux charges prévisibles, ils en joignent par surprise une troisième, qu'ils gardaient en réserve (20, 5) :

D'autre part, ils présentèrent un nouveau chef d'accusation : le partage du butin qu'il avait fait sur les terres des Antiates et qu'il avait distribué, au lieu de le verser au trésor, à ceux qui s'étaient faits ses soldats. On dit que ce fut là le point qui embarrassa le plus Marcius, parce qu'il ne l'avait pas prévu. Il ne trouva pas immédiatement de réponse plausible et se borna à faire l'éloge de ses compagnons d'armes, ce qui souleva contre lui une assemblée principalement composée d'hommes qui n'avaient pas combattu.

Coriolan est donc condamné (20,6) :

Quand les tribus eurent fini de voter, la condamnation se trouva l'emporter par trois voix. La peine prononcée fut le bannissement perpétuel.

Chacun des trois griefs, qui sont dans cette affabulation trois charges et dont la troisième emporte la décision, relève d'une des trois fonctions.

1<sup>o</sup> Le commerce du blé (ἀγορά, dit Plutarque) est une activité commerciale et alimentaire opposant vendeurs et acheteurs, riches et pauvres, abondance et pénurie, denrée indigène et denrée importée, toutes notions et oppositions essentiellement économiques. Rappelons-nous d'ailleurs les causes de la disette (*Coriolan*, 12, 2-3) :

La plus grande partie des champs était restée sans semences, sans labour, et les nécessités de la guerre n'avaient pas permis de faire venir de blé de l'étranger. Aussi la disette était-elle pressante et les tribuns de la plèbe, voyant qu'il n'y avait pas de blé sur le marché et que, y en eût-il eu, le peuple était de toute façon trop démun pour pouvoir en acheter, répandirent des racontars et des calomnies contre les riches, prétendant qu'ils organisaient la famine par esprit de vengeance.

2<sup>o</sup> Proposer d'abolir, menacer de quelque façon que ce soit les tribuns de la plèbe est un sacrilège, qualifié tel dans l'accord conclu après la retraite de la plèbe sur le Mont Sacré : les tribuns sont sacro-saints. Plutarque ne souligne pas ici ce privilège d'inviolabilité, mais, à travers toute l'histoire de Rome n'est-ce pas lui qui fonde la puissance tribunicienne ? Denys d'Halicar-

nasse le décrit et le commente clairement dans le passage où il raconte l'établissement de cette magistrature (6, 89, 2-4) :

Mais Brutus [= L. Junius Brutus, plébéen, un des premiers tribuns créés en vertu du traité de paix sociale] assemble les plébéiens et les engage à déclarer la nouvelle magistrature sacrée et inviolable (ιεράν καὶ ἄσυλον = *sacrosanctam*), lui donnant ainsi la garantie d'une loi et d'un serment. La proposition fut adoptée à l'unanimité et Brutus rédigea la loi avec ses collègues. En voici le texte : « Que personne ne contraigne le tribun, comme c'est le cas pour les hommes ordinaires, à faire quelque action que ce soit ; que personne ne le fouette ou le fasse fouetter par un autre, ni ne le tue ou le fasse tuer par un autre. Si quelqu'un viole une de ces interdictions, qu'il soit *sacer* (ἐξάγιστος), que ses biens soient consacrés à Cérès et que le meurtrier d'un tel violateur soit exempt de crime (καθαρός). » Et pour que, par la suite, le peuple n'eût pas la la liberté d'abroger cette loi et qu'elle restât à jamais en vigueur, il fut ordonné que tous les Romains jurassent par les objets sacrés (ὁμόσαι καθ' ἱερῶν) de l'observer, eux-mêmes et la suite de leurs descendants, et il fut ajouté au serment la prière que les dieux d'en haut et les divinités d'en bas se montrassent propices à ceux qui la respecteraient, mais que ceux qui l'enfreindraient fussent en butte à l'hostilité de toutes les sortes de dieux, comme chargés de la plus grande souillure (ὥς ἔχει τῷ μεγίστῳ ἐνόχοις). Ainsi fut établie chez les Romains la règle traditionnelle, encore respectée de nos jours, que les personnes des tribuns fussent sacro-saintes (σώματα ἱερὰ εἶναι καὶ παναγῆ).

Selon Denys encore, les tribuns qui veulent faire condamner Coriolan à la peine capitale ne manquent pas de rappeler aux sénateurs ce serment, cette doctrine (7, 44, 1) :

« Ces clauses de paix, que le Sénat ne peut ébranler, assurées qu'elles sont par un lien à peine moins fort que l'acier, et que vous-mêmes, après le serment qui vous a engagés, vous et votre postérité, ne pouvez, aussi longtemps que cette ville subsistera, abolir sans offenser les dieux (οὔτε ... καταλύειν θέμις), Marcius, oui, ce Marcius est le premier d'entre vous qui, moins de quatre ans après leur établissement, ait entrepris de les détruire, et cela non par une intrigue secrète, en quelque lieu caché, mais publiquement, ici même, déclarant en présence de vous tous que la magistrature tribunicienne ne devait plus exister chez nous et qu'il fallait abolir cette première, cette unique garantie de notre liberté qui nous avait inspiré assez de confiance pour nous décider à conclure l'accord. »

La portée religieuse de l'acte reproché à Coriolan ne fait pas de doute et c'est elle qui lui confère une extrême gravité.

3<sup>o</sup> Quant au dernier grief, à l'accusation qui déconcerte Coriolan et emporte sa condamnation, il est relatif à sa conduite comme chef militaire et à l'usage qu'il a fait du butin, *praeda*, gagné pendant une campagne. Cette preuve supplémentaire d'*affectatio regni* était d'ailleurs bien nécessaire, car les tribuns n'avaient réussi à établir leur thèse ni par le maintien du prix excessif du blé ni par la proposition sacrilège, et ils voyaient l'auditoire hésitant devant leur offensive contredite par la foule des témoins à décharge que l'inculpé faisait défiler et dont beaucoup étaient des plébéiens (Denys d'Halicarnasse, 7, 62, 3-4):

« Citoyens, puisque les patriciens absolvent Marcius de l'accusation fondée sur son discours au Sénat et sur ce qui s'en est suivi de violences et d'insolences, et qu'ils ne nous permettent pas de la retenir, écoutez le récit d'une autre action, sans rapport avec son discours, qu'a commise cet homme généreux, — une action arrogante, digne d'un tyran. Apprenez comment, homme privé, il a violé une loi — et quelle loi — de Rome, de vous.

Vous savez que le butin pris à l'ennemi et gagné par notre vaillance appartient à l'État en vertu de la loi, et que non seulement les simples particuliers, mais le général vainqueur lui-même sont sans droit sur lui<sup>1</sup>: il revient au questeur de le vendre et de verser au trésor l'argent qu'il en tire. Depuis que la Ville existe, nul n'a contrevenu à cette loi, ne l'a même contestée. Or seul ce Marcius, méprisant l'autorité de la loi toujours en vigueur, oui, le premier et le seul, citoyens, a osé, il n'y a pas longtemps puisque cela s'est passé l'année dernière, dépouiller l'État d'un butin. Vous aviez fait une attaque sur le territoire d'Antium et vous y aviez conquis en grande quantité esclaves, bétail, blé, et toutes sortes de biens meubles. Eh bien, lui, il ne les a pas remis au questeur, il ne les a pas davantage versés directement au trésor : le butin entier a été réparti, distribué entre ses amis.

On voit que ce troisième chef d'accusation concerne les droits et la morale du chef de guerre, ce que l'Inde appelle le *dharma* du *kṣatriya*. Coriolan a disposé de la *praeda* comme un guerrier, comme un chef archaïque, — car l'accusateur ne dit pas l'essentiel, déforme même l'essentiel en affirmant: « Vous avez fait une attaque..., vous avez conquis... » En réalité, Coriolan a pris à son compte une guerre de Rome, s'est substitué à l'État avec une armée personnelle, levée par lui; puis il a distribué le butin de guerre entre les membres de cette *družina*<sup>2</sup>.

1. Cette doctrine s'accorde mal avec le droit reconnu au général victorieux de faire une *largitio*, ci-dessus, p. 234.

2. Denys d'Halicarnasse, 7, 64, fait une très bonne description de cette



Nous pouvons donc former le tableau suivant, qu'il est intéressant de comparer à celui des griefs élevés contre Camille.

CORIOLAN	CAMILLE
III. Volonté d'affamer les pauvres en leur refusant le blé à un prix accessible.	I. Conduite sacrilège lors du triomphe.
I. Attaque sacrilège contre une magistrature sacro-sainte.	III. Refus de distribuer les terres fertiles de Véies aux citoyens appauvris.
II. Levée d'une armée privée et usurpation de la <i>praeda</i> en faveur de cette armée.	II. Reprise d'une partie de la <i>praeda</i> des soldats.

Par-delà le détail des spécifications, une différence de fond existe entre les deux listes. Dans le cas de Camille, c'est Rome comme un tout qui lui adresse les reproches de première et de deuxième fonctions, seul celui de troisième appartenant à la plèbe, tandis que, dans les trois accusations formulées contre Coriolan, y compris celles de première et de deuxième fonction, l'offensé principal, ou véritable, de Coriolan n'est que la plèbe. En fait cette différence n'a pas la portée qu'elle semble d'abord avoir, puisque, pour l'accusation de première fonction, les représentants de la plèbe s'effacent devant les dieux qui garantissent leur caractère sacro-saint, et, pour celle de deuxième fonction, devant les finances de l'État. Les similitudes sont d'ailleurs plus nombreuses; ainsi :

1. pour la première fonction, la faute est définie comme un sacrilège;
2. pour la deuxième, c'est l'appropriation de la *praeda* qui est en cause;

armée privée, formée de volontaires, mais autorisée par le Sénat, et rendue nécessaire par la répugnance des plébéiens à se battre. Elle se compose de ses clients, de ses amis et de tous autres amateurs de l'aventure guerrière. λαβὼν δὲ τὴν ἐξουσίαν συνεχάλει τοὺς τε πελάτας καὶ τοὺς φίλους καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν οἷς ἦν βουλομένοις ἀπολαῦσαι τε τῆς τοῦ στρατηγοῦ τύχης κατὰ τὰ πολέμια καὶ ἀρετῆς. Coriolan entre en campagne dès qu'elle lui paraît être, par le nombre, une *χείρ ἀξιόμαχος*. Après la victoire, il permet à ses soldats de se partager l'immense butin, fruit de leur labeur. D'où la colère de ceux qui n'avaient pas voulu ou osé le suivre (οἱ ἀκνήσαντες).

3. pour la troisième, c'est l'économie qui est concernée par les oppositions nourriture ~ famine, richesse ~ pauvreté;

4. dans les deux tableaux l'item le plus important, grief ou charge, est celui de deuxième fonction.

Il apparaît donc que la liste traditionnelle des griefs diffus contre Camille et celle des charges explicites contre Coriolan, qui dans les deux cas aboutissent à l'exil du meilleur général romain, ont été également et sans doute solidairement préparées dans le cadre des trois fonctions.

### 3. Les ambassades.

L'autre tableau trifonctionnel, reconnu par Lucien Gerschel dès 1952<sup>1</sup>, apparaît à l'occasion de la série des émissaires ou des suppliants romains qui se rendent au camp volsque, où le Romain Coriolan est généralissime, et dont seuls les derniers — les dernières — réussissent à fléchir la colère de l'exilé. On connaît la scène.

Le Sénat envoie d'abord à Coriolan, qui bloque Rome, une ambassade composée des plus éminents patriciens, ses amis et ses parents. Elle échoue. Le Sénat envoie alors les prêtres publics en cortège, dans leurs vêtements sacrés. Ceux-ci ayant encore échoué, le Sénat ne prend plus d'initiative, et ce sont les femmes romaines elles-mêmes qui, mettant à leur tête la mère, la femme et les enfants de Coriolan, vont au camp ennemi avec leurs enfants. Vaincu par les reproches et les larmes de sa mère, Coriolan lève le siège, Rome est sauvée<sup>2</sup>.

1. Dans l'article cité ci-dessus, p. 239, n. 1, p. 36-37. V. ci-dessous, p. 257, n. 1.

2. J'ai plusieurs fois signalé des cas où l'actualité contemporaine semble envoyer un écho moqueur aux vieux auteurs de mythes et de légendes (l'enlèvement des Sabines, *Mythe et épopée*, I, 1966, p. 406, n. 1; la mort de Hundingus par noyade et le suicide de Hadingus par pendaison, *Du mythe au roman*, 1970, p. 131, n. 1). Or on pouvait lire, dans le *Figaro* des 28 et 29 mars 1970, à propos de l'agitation des commerçants et artisans (C.I.D.) de M. Gérard Nicoud (dépêche du 27, de Bourgoin-Jallien):

Le trésorier national du C.I.D. a reçu aujourd'hui de nombreuses délégations formées par les épouses des commerçants et artisans adhérent au Mouvement de La-Tour-du-Pin. Leur porte-parole (elle se fait appeler La dame en noir) nous a déclaré : « Nos maris ont fait des barrages sur les routes avec leurs voitures. Ils ont perdu une bataille. Nous sommes décidées à prendre le relais en montant une opération landau. Accompagnées de nos enfants, nous arrêtons la circulation sur les autoroutes. Qui osera nous attaquer? »...

Je ne sais ce qu'il est advenu de ce projet. Plus remarquable encore, à propos des triades de griefs étudiées plus haut : J. Puhvel m'a communiqué une dépêche publiée dans le *Los Angeles Times* du 6 septembre 1971, p. 5. On y

Reprenons ces groupes un par un, et d'abord le dernier et l'avant-dernier.

La dernière démarche est entièrement féminine. C'est une femme qui en a l'idée, ce sont les femmes, en foule, *frequentes*, qui vont trouver la mère et la femme de Coriolan, puis qui, seules, *ingens agmen*, assument une entreprise où « il ne leur est besoin ni d'armes ni de force » (Denys d'Halicarnasse, 8, 39, 2), et finalement en reçoivent collectivement la récompense par la création d'un culte féminin. Plus précisément, ces femmes sont des mères, et elles prennent avec elles leurs enfants : les matrones ne viennent pas comme sont venus plusieurs hommes dans la première ambassade, simplement à titre de parents ou d'amis, mais en tant que dépositaires de la substance et instruments physiques de la durée de Rome : c'est la chair même, présente et future, du peuple que, dans leur défi suppliant, elles courent le risque de livrer à des mains impitoyables. Dion Cassius (Zonaras, 7, 6) exprime cette intention dans une scène violente. Il montre Véturie éclatant en larmes :

Elle déchira son vêtement et, tendant ses seins vers son fils et se touchant le ventre : « Tiens, mon enfant, dit-elle, voici le ventre qui t'a enfanté et les seins qui t'ont nourri ! » Quand elle eut prononcé ces mots, l'épouse de Coriolan, ses petits, les autres femmes poussèrent des gémissements de deuil...

Il y a davantage : comme il est fréquent, une solidarité est marquée entre la fécondité humaine et celle du sol, entre la mère et la terre. Dans le sobre discours que, selon Tite-Live (2, 40, 6-8), Véturie adresse à son fils, elle ne sépare pas les deux attachements, les deux services, les deux « élevages » qui fondent tout patriotisme :

« Tu as pu ravager cette terre qui t'a enfanté, qui t'a nourri ?... Et la haine menaçante, la colère qui t'emportaient ne sont pas tombées quand tu as pénétré sur ce sol ? En voyant Rome, tu ne t'es pas dit : A l'intérieur de ces murs, il y a ma maison, il y a mes Pénates, ma mère, ma femme, mes enfants ?... Ah, si je n'avais pas accouché, Rome ne serait pas assiégée ! »

Aspect de la troisième fonction à laquelle les sociétés ne

lit comment le vice-président du gouvernement de Saigon et sa police réussirent à prévenir le suicide (par le feu) de cinq « disabled war veterans ». Voici les trois raisons de cette pénible manifestation : « ...protesting the one-man presidential election oct. 3, the rising price of rice, and alleged official mistreatment of veterans. » On a beau se dire que l'influence indienne a fortement marqué ces terres bouddhistes...

pensent guère : d'innombrables mères produisent les armées que le bébé de Lætitia Bonaparte conduira du pont d'Arcole au chemin creux d'Ohain.

Dire que la colonne des prêtres qui va trouver Coriolan après le premier échec a un caractère sacré est un peu plus qu'une tautologie : le sacré s'y trouve mis au superlatif. Non seulement il s'agit de prêtres, mais d'un rassemblement total où chaque groupe de prêtres figure dans l'appareil de sa spécialité, *sacerdotes suis insignibus uelati* (Tite-Live, 2, 39, 12). Denys d'Halicarnasse écrit (8, 38, 1-2) :

En même temps qu'on prenait ces décisions et ces précautions, comme on gardait cependant quelque espoir que Marcius pût se laisser fléchir si on lui envoyait une ambassade plus auguste et plus majestueuse, on décida que les pontifes, les augures et la totalité des prêtres de la religion publique, portant les symboles des dieux dont ils desservaient le culte, vêtus de leurs vêtements sacrés, se rendraient au camp ennemi en cortège et répèteraient le message des premiers envoyés.

C'est aussi ce que Plutarque décrit, à peine plus brièvement (*Coriolan*, 32, 2) :

On décida que tout ce qu'il y avait de prêtres des dieux, d'initiés aux mystères (*sic*), de gardiens de temples, et de ces augures qui avaient hérité depuis les plus anciens temps l'art national d'interpréter le vol des oiseaux, — que tous ces hommes iraient trouver Marcius, revêtus des insignes que chacun doit porter dans ses fonctions religieuses.

Examinons maintenant la première démarche, la seule où il s'agisse *stricto sensu* d'ambassade, *legatio*. Et d'abord écartons une apparente difficulté.

A lire rapidement les textes, il semble qu'il faille compter au total quatre, et non trois démarches, avec quatre groupes successifs d'envoyés ou de suppliants, les deux premiers groupes étant composés des mêmes hommes (Tite-Live) ou d'hommes appartenant au même milieu (Plutarque, Denys). Mais ce redoublement de la première ambassade, justement parce qu'il s'agit proprement d'une ambassade, est nécessaire, conforme au *ius gentium* : la première fois, après l'avoir reçue correctement, Coriolan lui énonce ses rigoureuses conditions et, par elle, donne à Rome trente jours pour se soumettre : « Ce délai expiré, dit-il aux messagers, revenez avec la réponse définitive du Sénat. » De fait, ils reviennent, mais sans réponse, renouvelant seulement, d'ordre du Sénat, les mêmes demandes et les mêmes

appels. Cette fois la colère de Coriolan éclate et il les congédie avec un ultime sursis de trois jours. C'est alors que les sénateurs décident de jouer le grand jeu qui, par-delà les intérêts et le droit, visera au cœur et à la mémoire du terrible partenaire : ils recourent à un autre type d'envoyés, aux prêtres. En d'autres termes, Coriolan et les Romains se sont d'abord conformés, l'un et les autres, au bon usage diplomatique : qu'on songe au double voyage que doivent faire les fétiaux, d'abord pour exposer les griefs de Rome et demander satisfaction, puis, trente jours plus tard, pour recevoir la réponse et, si elle est négative, faire la déclaration d'une guerre désormais légitime, *bellum iustum*<sup>1</sup>.

Mais, simple ou redoublée, de qui est composée cette première ambassade ? Pressé d'en finir avec une affaire qu'il juge sans doute trop peu vraisemblable, Tite-Live (2, 39, 10) ne donne aucune indication. Plutarque (*Coriolan*, 30, 14) répond :

En conséquence [de l'affolement et de la consternation générale], on décida unanimement d'envoyer des ambassadeurs à Marcius : ils lui offriraient de rentrer dans sa patrie et lui demanderaient de mettre fin à la guerre. Les personnages à qui le Sénat confia ce message furent de ses parents. Ils s'attendaient à ne trouver dès la première rencontre que de bonnes dispositions dans quelqu'un qui les touchait de si près. Mais en vain...

Pour le « double » de l'ambassade, Plutarque, lui non plus, ne donne aucune précision (31, 6) :

Quand le délai fut écoulé et que Marcius [qui était allé ravager les terres d'alliés] reparut devant Rome avec toute son armée, on lui envoya une autre ambassade pour lui demander d'oublier sa colère, d'emmener les Volsques hors du territoire romain et de proposer ce qui lui semblerait de l'intérêt des deux peuples. Les Romains, devaient-ils dire, ne feraient rien par crainte, mais, s'il estimait que les Volsques devaient recevoir à l'amiable quelques avantages, ils obtiendraient tout après avoir renoncé aux armes.

Une réflexion de bon sens fait cependant penser que ces hommes qualifiés *πρέσβεις* dans Plutarque, *legati* puis *oratores* dans Tite-Live, ne sont pas simplement, dans la pensée des deux auteurs, des « amis et connaissances » de Coriolan, mais des personnages distingués, non certes des magistrats en exercice, mais des honoraires, des citoyens illustres, toujours disponibles

1. *Idées romaines*, 169, p. 61-78 (« *ius fetiale* »).

pour de telles missions. En tout cas et quels qu'ils soient, la qualité officielle dont ils sont investis suffit à leur conférer une autorité, un droit au respect, en un mot une majesté, dans les sens latin et français du mot, qui les égale aux prêtres. Cela ressort des expressions symétriques dont Tite-Live se sert, au moment où les femmes vont renverser le cours de l'événement, pour caractériser les échecs antérieurs (2, 40, 3).

Quand elles arrivèrent au camp et que Coriolan fut avisé qu'une immense troupe de femmes était là, son premier mouvement, comme on pouvait l'attendre d'un homme qui était resté insensible, dans les ambassades, à la majesté de l'État et, dans les prêtres, à un rayonnement sacré propre à frapper les yeux et l'esprit, fut de se montrer beaucoup plus dur encore devant leurs larmes. Mais ensuite...

*Publica maiestas* répond à *tanta religio*, et les *legati*, héritiers des hérauts de l'épopée grecque, sont symétriques des *sacerdotes*.

Denys d'Halicarnasse, qui n'a pas manqué une si bonne occasion de composer de longs discours, précise d'abord, lui, la qualité, l'identité des ambassadeurs (8, 22, 4). Amis de Coriolan, certes, mais aussi ce que nous soupçonnions à travers Plutarque :

Alors les patriciens qui s'étaient réunis dans la Curie décidèrent d'envoyer en ambassade à Marcius cinq hommes, parmi les plus âgés, pour lesquels il avait le plus d'affection, afin qu'ils traitassent de la paix et de la réconciliation. Les noms de ceux qui furent choisis sont : M. Minucius, Postumus Cominius, Sp. Larcius, P. Pinarius et Q. Sulpicius, tous anciens consuls.

"Ἀπαντες ὑπατικοί, *omnes consulares*. Il n'en fallait pas moins pour autoriser la longue exhortation que Minucius adresse sans résultat à son cadet, véritable homélie sur la justice (24), le *mos maiorum* (25), la prudence (26), l'humilité (27), la crainte du jugement des hommes et des dieux (28), bref sur tout ce qui est opposable à l'ὑβρις.

Et si la deuxième ambassade qui vient, trente jours plus tard, apporter la réponse du Sénat aux exigences que Coriolan a formulées devant la première, n'est pas composée des mêmes hommes, elle groupe encore quelques-uns des plus hauts honoraires, dix anciens consuls, δέκα ἄνδρες ἐκ τῶν ὑπατικῶν.

Ainsi les trois groupes d'envoyés ou de suppliants se caractérisent ainsi du point de vue des trois fonctions :

- |     |   |  |
|-----|---|--|
| I   | { | a. <i>legati</i> ( <i>consulares</i> ) |
|     |   | b. <i>sacerdotes</i>                   |
| III |   | <i>mulieres</i> ( <i>matres</i> )      |

4. *Coriolan et la deuxième fonction.*

La deuxième fonction, on le voit, n'est pas représentée, ou plutôt, entre les lignes, elle est représentée par sa négation. Si ces diverses missions ont lieu, c'est parce que, plus que jamais, la plèbe répugne à se battre. Après l'échec des prêtres, les responsables ne peuvent qu'essayer d'organiser la défensive sans bouger, ἀτρεμοῦντας, sans attaquer les Volsques campés sous les murs (Plutarque, *Coriolan*, 32, 4). Quant aux généraux dont dispose Rome, c'est à peine s'il est question d'eux dans toute l'affaire. Le résultat est que, malgré les dispositions agressives de Coriolan, il n'y a en aucune occasion de combat entre les Romains et les Volsques qu'il commande : au début de la guerre, quand les alliés de Rome, les Latins en particulier, voyant leurs terres ravagées, demandent du secours, ils sont éconduits : la plèbe, c'est-à-dire l'éventuelle piétaille, est sans ardeur, ἀπρόθυμον (cf. Tite-Live, 2, 39, 10 : *labare plebis animos*) et les consuls, se voyant près de finir leur mandat, ne veulent pas courir de risques (κινδυνεύειν οὐκ ἐβούλοντο, 28, 4-5); plus tard, pendant les trente jours de grâce, quand les alliés, de nouveau attaqués (Coriolan leur a pris sept villes) renouvellent leur demande de secours, c'est en vain : les Romains n'osent pas (οὐκ ἐτόλμων), « leurs âmes, en proie à la crainte, ne sont pas plus disposées à combattre que leurs corps, complètement engourdis et paralysés » (31, 5). Ces carences sont d'autant plus remarquables dans leur invraisemblance que, aussitôt terminée l'aventure de Coriolan, les armées romaines remporteront sur les mêmes Volsques une éclatante victoire et les puniront de la terreur éphémère qu'ils leur imposent (39, 12).

Cependant la « deuxième fonction romaine », loin d'être absente, commande tout, mais de l'extérieur. C'est Coriolan qui l'incarne à la tête des Volsques, contre Rome : par leur lamentable sentence, les Romains se sont privés de leur plus grand homme de guerre, de leur combattant le mieux doué, et l'ont donné pour chef à leurs ennemis.

Il n'est pas besoin de prouver la qualité, l'essence guerrière de Coriolan. Il suffit de lire, dans Plutarque, le début de sa Vie (2, 1) :

Marcius était par nature passionné de batailles (ἐμπαθὴς γεγινώς πρὸς τοὺς πολεμικοὺς ἀγῶνας). Dès l'enfance, il apprit à manier les armes (ἐκ παιδὸς τὰ ὅπλα διὰ χειρὸς εἶχε) et, estimant qu'aucune de celles qu'on acquiert n'est efficace si l'on n'entretient pas, bien exercée et prête à servir, celle qu'on a reçue avec la vie et qui réside dans l'homme même, il entraîna

si bien son corps à toutes les formes de combat qu'il sut se faire léger dans la course aussi bien que pesant dans la lutte et que, dans le corps-à-corps, nul ne pouvait desserrer sa prise.

D'autre part, passé à l'ennemi pour se venger, généralissime des Volsques, il n'en reste pas moins romain. Ainsi pensent ses concitoyens, ainsi pense-t-il lui-même.

Après les premiers succès de l'envahisseur, la plèbe (Plutarque, *Coriolan*, 29, 4), puis le Sénat (30, 2) espèrent sortir de ce danger par une réconciliation. On décide donc à l'unanimité de lui envoyer une ambassade — la première de la série — pour lui offrir « le retour dans sa patrie » (30, 3 : ἐκείνῳ τε καθόδον δίδοντας εἰς τὴν πατρίδα) et lui demander de renoncer à la guerre : c'est donc qu'on n'estime pas, malgré sa conduite, qu'il soit déchu de sa nationalité. Symétriquement, lorsque Coriolan, après trente jours d'éloignement, revient avec toutes ses troupes chercher la réponse à son ultimatum, il se fâche en entendant le nouveau message du Sénat, qui ne fait que répéter le premier (31, 7) :

Marcius déclara qu'il ne parlait pas en tant que général des Volsques mais que, en sa qualité de citoyen romain qu'il possédait encore (ὥς δὲ Ῥωμαίων ἐτι πολίτης), il leur conseillait instamment de réfléchir plus sagement sur les exigences de la justice et de se présenter à nouveau sous trois jours avec le décret acceptant ses conditions.

Il faut donc nous rendre à l'évidence : la « deuxième fonction romaine » existe, mais, par la faute de Rome, opère contre Rome tout en restant romaine : telle est la formule même du « cas Coriolan »<sup>1</sup>.

Il sera utile de confronter le tableau des ambassades avec un épisode trifonctionnel de la geste de Camille, la tripartition de la société romaine avant l'occupation de la ville par les Gaulois (III, dans le tableau de la p. 236) (v. tableau p. 255).

Les plus importantes des divergences sont les suivantes :

1<sup>o</sup> Coriolan commande les assaillants, Camille se prépare à les frapper ; la revanche se fait, dans un cas, après la retraite et la mort de Coriolan, par de brillantes victoires sur ce qui avait été son armée volsque, dans l'autre cas, sous les ordres et grâce au génie de Camille, par l'anéantissement de Brennus et de ses Gaulois.

2<sup>o</sup> Rome entière est assiégée par les Volsques qui restent à

1. Ci-dessus, p. 248, n. 1.



CORIOLAN		CAMILLE	
dans Rome :	hors de Rome, exilé :	dans Rome :	hors de Rome, exilé :
<p>( a ) ambassade redoublée des <i>consulares</i></p> <p>I. <math>\left\{ \begin{array}{l} \text{lares} \\ \text{b) ambassade des prêtres dans leurs vêtements de culte} \end{array} \right\}</math></p>		<p>( a ) des <i>consulares</i> dans leurs vêtements de cérémonies</p> <p>b) et (selon Plutarque) de la plupart des prêtres</p> <p>I. <i>deuotio</i></p>	
II. éléments militaires sans vigueur ni moral	Coriolan, commandant les ennemis	II. la vaillante mais faible troupe de <i>iuuenes</i> sur le Capitole	Camille commandant l'armée romaine reformée à Véies
III. cortège de toutes les femmes, avec leurs enfants		III. la masse du peuple, hommes, femmes, enfants, quittant Rome dans une longue file avec les Vestales et le flamme de Quirinus	

l'extérieur, alors que les Gaulois occupent Rome entière à l'exception du Capitole, qu'ils assiègent.

3<sup>o</sup> En conséquence, en face des Volsques, aucune partie du peuple romain ne s'offre à l'égorgement, aucun n'émigre pour ne laisser dans Rome que les vigoureux débris de la deuxième fonction; mais, d'un autre point de vue, l'envoi non seulement hors de Rome, mais chez l'ennemi, des consulaires, et surtout des prêtres, et plus encore des femmes et des enfants comporte d'énormes risques, l'épisode le plus pathétique étant la *deuotio seniorum* dans l'épisode gaulois, l'*ingens agmen mulierum* dans l'épisode volsque.

4<sup>o</sup> Dans la geste de Coriolan, ce que Rome assiégée contient de personnel guerrier est la caricature d'une armée, à peine bonne pour la défense des murailles qui, par bonheur, ne seront pas attaquées; dans la geste de Camille, Rome dispose encore de dignes représentants de la fonction guerrière: la garnison du Capitole assiégé, vaillante et résolue bien que condamnée par son petit nombre à la défensive, — une défensive victorieuse.

Mais les concordances ne sont pas moins sensibles: ainsi les majestueux consulaires et les augustes prêtres représentant deux aspects, politico- et magico-religieux, de la première fonction; l'importance, extrême dans la geste de Coriolan, simplement considérable dans celle de Camille (cf. l'épisode de la famille de L. Albinus et des Vestales), des femmes et des enfants comme représentants de la troisième fonction; et surtout, bien qu'avec des valeurs inverses, la double représentation, dans Rome et hors de Rome (Coriolan à Antium, Camille à Ardéa et à Véies), de la deuxième.

Ce dernier point appelle une remarque importante parce qu'elle touche à la méthode, aux règles de nos interprétations trifonctionnelles. Bien que, dans le tableau de la guerre gauloise, la deuxième fonction soit, pour l'essentiel — à savoir Camille et les Romains de Véies — hors de Rome, ce qui en subsiste sur le Capitole suffit à lui assurer une expression *homogène* à celle des deux autres fonctions. Homogène en deux sens: d'une part les rôles différents des trois groupes — compagnons de Manlius, consulaires et prêtres, *turba* — résultent d'un plan d'ensemble; d'autre part ces trois rôles étant ordonnés à une même intention, la survie de Rome, les trois groupes d'acteurs, y compris celui du Capitole, sont de même signe, positif, dévoués à la patrie. Au contraire, dans le tableau de la guerre volsque, ce qui subsiste de la deuxième fonction dans Rome, consuls sans volonté, soldats démoralisés et réticents, est pratiquement nul, ne sert pas la patrie à laquelle seuls les consulaires, les prêtres, puis les femmes se dévouent entièrement. Cette distribution des

« signes » des éléments fonctionnels peut s'exprimer ainsi (+ = utile; 0 = inutile; — = hostile):

GUERRE GAULOISE		GUERRE VOLSQUE	
I	$\left\{ \begin{array}{l} + \\ + \end{array} \right.$	I	$\left\{ \begin{array}{l} + \\ + \end{array} \right.$
II	$\overbrace{\text{dans Rome :} \quad \text{hors de Rome :}}^{+ \quad \quad \quad +}$ (Camille)	II	$\overbrace{\text{dans Rome :} \quad \text{hors de Rome :}}^{0 \quad \quad \quad -}$ (Coriolan)
III	+	III	+

Or nous nous interdisons en règle générale de reconnaître une configuration trifonctionnelle dans les cas où les trois termes qui la composeraient sont hétérogènes : par exemple deux divins et un humain, deux bons et un mauvais, deux contemporains et un antérieur, etc. Pour qu'une exception à ce parti pris soit recevable, il faut une forte justification. Est-ce ici le cas ? Je le pense<sup>1</sup>. Le parallélisme d'ensemble et la divergence de signes au deuxième niveau explicitent même le sens de la figure et de la geste de Coriolan : son exil provoque une maladie du corps romain. Alors que, au plus fort de la détresse gauloise, Rome reste saine et que les conditions du salut sont dès l'abord réunies, Rome, face aux Volsques, souffre d'une anomalie qui la condamne à mourir. Si finalement elle est sauvée, c'est que Coriolan, sans redevenir positif, cesse brusquement d'être négatif, choisit de s'annuler, de disparaître, et c'est cette manière originale de sauver Rome qui a permis à « l'histoire », malgré tout, de le ranger parmi les grands hommes dont la patrie peut être fière. Il faut compléter comme suit le deuxième niveau du tableau (la flèche en trait plein marquant l'évolution du héros) :

...	...
II $\overbrace{+ \quad \quad + \quad \rightarrow \quad ++}^{(Camille)}$	II $\overbrace{0 \quad \quad \quad \rightarrow \quad 0}^{(Coriolan)}$
...	...

1. Dans le manuscrit de son article (ci-dessus, p. 239, n. 1) que le regretté Gerschel m'avait soumis en 1953, l'interprétation des ambassades était faite exactement comme elle l'est ici. C'est sur mon avis malencontreux, et non sans résistance, qu'il s'était résigné à ranger la première ambassade dans la



le mérite lui revient, il veut entraîner des volontaires à la rescousse de l'armée du consul Cominius, engagée devant une ville voisine. La plupart se dérobent. Il emmène les volontaires, les exhortant à se montrer énergiques malgré la fatigue et « priant à maintes reprises les dieux de faire en sorte qu'il n'arrive pas après le combat, mais à temps pour participer à l'effort et aux périls de ses concitoyens ».

C'est pourtant une déesse qui discrètement mène le jeu : Fortuna, avec ses caprices ordinaires, ouvrant à l'homme les plus grandes chances, puis le précipitant ou le laissant se précipiter dans le malheur. Une première fois, au début de sa carrière, c'est le Coriolan de Plutarque qui, sans d'ailleurs l'invoquer, la désigne en clair au moment opportun (8, 5-6). Grâce en grande partie à lui, les Romains viennent de battre les Volsques sous les murs de Corioli et les Volsques ont reflué vers les portes de la ville. Il s'élance à leur poursuite à la tête de ses Romains. Voyant ceux-ci hésiter à entrer dans la ville en même temps que les fuyards, il leur crie « que c'est aux poursuivants plutôt qu'aux fuyards que la ville se trouve ouverte par les soins de Fortuna » (ἀνεῶχθαι βοῶν ὑπὸ τῆς Τύχης τοῖς διώκουσι μᾶλλον ἢ τοῖς φεύγουσι). Un petit groupe de braves le suit, ils se ruent à travers les portes et, dans un élan plus qu'humain, brisent toutes les résistances.

Symétriquement, à la fin de la geste, Fortuna passe au premier plan, — mais *altera fortuna* : c'est elle qui sauve Rome en brisant le héros. Il est vrai que rarement peuple s'en est aussi complètement remis à la déesse ambiguë que le peuple romain en cette circonstance :

Quand les prêtres rentrèrent, écrit Plutarque (32, 4), il fut décidé que l'on se bornerait, sans faire de sortie, à garder les murailles et à repousser l'ennemi s'il attaquait. Les Romains mettaient leurs espérances dans le temps et dans les renversements imprévisibles de la Fortune, car ils étaient pour lors incapables de rien tenter pour leur propre salut et la ville était en proie à la confusion, à l'épouvante, aux mauvaises rumeurs.

Ἐν τοῖς ἀπὸ τῆς Τύχης παραλόγοις ... Il se trouve que les Romains ont raison, et Coriolan ne s'y trompera pas : quand enfin il cédera aux objurgations de sa mère (36, 5) ses seuls et derniers mots seront :

« Tu as gagné, dit-il à Véturie, une victoire fortunée pour la patrie, mais pour moi fatale ». (νενίκηκας, εἶπεν, εὐτυχῇ μὲν τῇ πατρίδι νίκην, ἐμοὶ δ' ὀλεθρίον).

Les matrones ainsi victorieuses ne sont pas moins lucides. De cette victoire « fortunée pour la patrie », elles font naître un nouveau culte, celui de *Fortuna Muliebris*, « la Fortune Féminine », à quatre milles de Rome sur la Via Appia. La joie des Romains est en effet en proportion de leur frayeur. Quand, du haut des murs, ils voient les Volsques boucler leurs paquets, aussitôt les temples s'ouvrent, les citoyens offrent des sacrifices. Mais, dit Plutarque (37, 3-5) :

C'est surtout dans les marques d'honneur, dans les témoignages d'affection dont les femmes furent comblées par le Sénat et le peuple tout entier qu'éclata la joie publique : on proclama que c'était à elles, de toute évidence, que Rome devait son salut. Le Sénat décréta que toutes les formes de glorification et de récompense qu'elles souhaiteraient leur fussent accordées par les magistrats. Mais elles ne demandèrent qu'une chose, la fondation d'un temple de *Fortuna Muliebris*, dont elles couvriraient elles-mêmes les dépenses de construction, ne laissant à la charge de l'État que celles des sacrifices et du service des dieux. Le Sénat loua leur générosité, mais fit bâtir le temple et élever la statue aux frais de l'État. Les matrones n'en réunirent pas moins l'argent qu'elles y avaient destiné et en firent une seconde statue qui, disent les Romains, prononça ces mots lorsqu'elle fut placée dans le temple : « Femmes, c'est par une fondation agréable aux dieux que vous avez fait don de moi (ΘΕΟΦΙΛΕΙ ΜΕ ΘΕΣΜΩΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΔΕΔΩΚΑΤΕ) <sup>1</sup> ».

Ce petit miracle, par lequel *Fortuna* a suggéré aux auteurs de conclure la geste de *Coriolan*, vaut une signature. La faveur puis l'abandon, la Fortune Féminine annulant la fortune de l'homme, les passions mêmes, bonnes et mauvaises, auxquelles s'abandonne le héros, tout cela est de *Fortuna*, et d'ailleurs la ville d'Antium où il se porte dans son exil et où il machine contre Rome une perte qui deviendra la sienne, n'est-elle pas le séjour d'élection de *Fortuna*, — des deux *Fortunae* ?

Que le lecteur se reporte au parallèle que la carrière de *Camille* et, derrière lui, celle du roi *Servius*, fondateur du culte des deux déesses, nous ont conduit à établir entre le « style *Mater Matuta* » et le « style *Fortuna* » des protections divines : on en reconnaîtra ici une claire illustration.

1. « *Fausta me institutione, mulieres, dedistis* ». Le texte parallèle de Denys d'Halicarnasse, 8, 56, 2, est : δσίῳ πόλεως νόμῳ, γυναῖκες γαμεταί, δεδωκατέ με, quelque chose comme « pia ciuitatis lege, matronae, dedistis me ». La statue de la *Fortuna Muliebris*, dans ce temple, ne devait être touchée que par les femmes vivant dans un premier mariage, Festus, p. 282 L<sup>1</sup> = p. 349 L<sup>2</sup>.

6. *Coriolan, sa mère et la troisième fonction.*

Un point, peut-être solidaire du précédent, intéressera sans doute ceux qui explorent les profondeurs des âmes. Après d'autres, j'ai souligné l'ignorance où les anciens nous ont laissés quant à la naissance, quant aux parents de Camille : il ne fait son entrée dans sa propre biographie qu'à la faveur de son premier exploit, pendant la bataille du Mont Algidé. En cela encore, Coriolan est son opposé. De famille déjà illustre, importante du moins dans la République, il est en bas âge quand son père meurt et c'est sa mère veuve qui l'élève. Toute sa vie, il garde pour elle un respect, une affection, une soumission sans limite. Plutarque a dressé un excellent tableau clinique de cette affection (4, 5-7) :

Alors que, chez les autres, l'objet et la fin de la vaillance est d'abord la gloire, lui ne désirait la gloire que pour rendre sa mère heureuse. Qu'elle entendît faire son éloge, qu'elle le vît quand on lui remettait une couronne, qu'il pût se jeter à son cou tandis qu'elle pleurait de joie, voilà ce qu'il regardait comme son plus grand honneur et son plus grand bonheur... Marcius voulait payer à sa mère la reconnaissance qu'il devait à son père et n'estimait pas en être quitte par les joies, par l'honneur qu'il donnait à Volumnie : il ne se maria que parce qu'elle le voulait et le lui demandait et, même quand des enfants lui furent nés, il continua d'habiter chez elle.

... Et c'est parce que, jusque dans l'exil et la colère, il était sans défense devant les désirs, contre le ventre de sa mère que, au plus haut de sa puissance, il accepta de rentrer dans le néant. Cette sombre collaboration de la capricieuse Fortune avec une mère aimante et trop aimée s'oppose à la fidèle et discrète protection que Mater Matuta accorde à son héros solitaire.

Ces remarques conduisent à une vue plus générale du rôle que tient la troisième fonction dans la geste de Coriolan. Non seulement l'idéologie de cette fonction n'agit sur la pensée, la volonté du héros que par ses éléments les plus pathétiques et les plus purs — la vie, la chair présente et future de Rome, et non les moyens quotidiens, alimentaires ou autres, ni les agréments ou ornements de cette vie —, mais ces éléments mêmes seraient sans doute inefficaces s'ils ne se concentraient dans le personnage de la *materfamilias* par excellence, de la mère du révolté : ce qui le fait céder, ce n'est pas un simple attendrissement, mais un impérieux mouvement de piété filiale qui colore

la troisième fonction de toute la dignité reconnue à la première.

Si, même sous cette forme sublimée, la troisième fonction atteint si difficilement l'âme de Coriolan, on peut s'attendre à le voir plus inaccessible encore aux autres valeurs de la fonction, celles qui mettent la richesse à l'honneur. De fait, les auteurs de la geste ont pris soin, dès le début, dans un raccourci saisissant, de le définir par rapport aux trois fonctions, exactement de le faire réagir aux principes des trois fonctions juxtaposés dans une circonstance unique. La ville de Corioli est prise et le consul veut récompenser Marcius, principal auteur de ce haut fait. Après l'avoir couvert d'éloges publics, il lui offre, dit Plutarque (10, 1-6), le dixième de tout le butin et en outre, pour prix de sa vaillance, un cheval de guerre tout harnaché. Marcius se dit flatté des éloges et prend avec satisfaction le cheval, mais refuse tout le reste, disant que ce serait à ses yeux un salaire (μισθός) plutôt qu'une marque d'honneur et qu'il se contentera d'y participer au même titre que les autres soldats. Mais, à cette acceptation et à ce rejet, il joint une prière : il demande la liberté pour un Volsque qui se trouve parmi les prisonniers, homme honnête et vertueux, à qui il est lié par l'hospitalité. Ainsi il reçoit fièrement et sans scrupule ce qui atteste ses mérites dans la deuxième fonction, sa *uirtus*, et sollicite, dans la première, ce que requiert sa *pietas*<sup>1</sup>, mais il écarte avec mépris ce qui relève de la troisième, parce qu'il n'était pas « sous la puissance des richesses » (τὸ μὴ κρατούμενον ὑπὸ χρημάτων τάνδρός).

1. *Libet de uiris illustribus*, 19, 1 : *Cn. Marcius, captis Coriolis urbe Volscorum Coriolanus dictus, ob egregia militiae facinora a Postumio optionem munerum accipiens equum tantum et hospitem sumpsit, uirtutis et pietatis exemplum.*



## CHAPITRE IV

### *La geste de Publicola*

Dans les récits sur les débuts de la République romaine, en gros dans le second livre de Tite-Live et dans la Vie de Publicola, les « grands » dieux occupent une place à la fois marginale et considérable. A aucun moment de ces années pleines de crise, ils ne se manifestent ni par un miracle ni par un signe; ils n'effraient pas, ne sauvent pas, ne sanctionnent pas. Mais trois d'entre eux, et trois seulement, reçoivent des honneurs insignes qui fixent pour toujours leur place dans la vie politique de Rome.

La triade précapitoline Jupiter Mars Quirinus est sortie de l'actualité et la restauration nationale ne l'y ramène pas<sup>1</sup>. Ce qui la remplace est beaucoup plus morcelé. Pour suivre l'ordre légendaire du temps, Mars est le premier servi, sans doute en tant que dieu de l'aristocratie militaire qui a renversé les rois, une sorte de Mars Vengeur avant la lettre : de même que, après la mort de Lucrèce, Brutus, *tribunus Celerum*, a ouvert son entreprise par un serment adressé à Mars, les plus belles terres des Tarquins, après confiscation, sont consacrées à Mars et deviennent le *Campus Martius* où, pendant des siècles, la République tiendra ses plus importantes assises. Ensuite, par la consécration du temple capitolin, l'aristocratie républicaine annexe le Jupiter royal et seules les deux déesses associées au dieu restent les témoins inutiles et dépayés du dessein, sûrement bien différent, des rois étrusques. Enfin, tandis que le Quirinus primitif, trop lié au système désuet des curies, ne survit que par les actes rituels de son flamine, la déesse Cérès, qui patronne la masse plébéienne, nouvelle maîtresse des aspects les plus matériels de la « troisième fonction », reçoit

1. Ci-dessus, p. 203-205.

elle aussi, après un premier conflit avec l'aristocratie, le sanctuaire qui équilibre celui de Jupiter O.M. et qui dominera longtemps la religion publique<sup>1</sup>, comme les tribuns de la plèbe, opposés aux consuls, domineront la pratique politique.

Ainsi pourvues d'honneurs et mises en place sur le terrain, ces trois divinités se bornent à regarder les Romains régler leurs comptes. En dehors d'elles, ce sont des divinités d'autres sortes qui interviennent épisodiquement : une voix mystérieuse que « l'histoire » ne prétend même pas identifier avertit les Romains que, dans une bataille difficilement soutenue contre les Étrusques, ils ont eu un mort de moins que l'ennemi et, par conséquent, se trouvent vainqueurs ; les Castores grecs et lanuviens, patrons de la cavalerie, agissent sur le champ de bataille, naturellement en faveur de l'aristocratie dominante, puis se montrent sur le Forum avec leurs chevaux et annoncent la victoire.

Tout le reste de l'épopée est humain et, si quelques traits y paraissent merveilleux, le surhumain est dans les hommes mêmes. La tâche des Romains est double. D'une part ils procèdent à une reconstruction de l'organisme et de l'esprit publics : les nouveaux magistrats rendent vigueur au Sénat exsangue, colmatent les brèches immenses que l'abolition du *regnum* a ouvertes dans la religion comme dans le gouvernement, changent la hiérarchie des plus hautes valeurs sans en perdre aucune, développent et disciplinent la nouvelle morale que couvre le mot *libertas*. D'autre part ils ont à défendre cette *libertas*, dans ses cadres encore mal établis, contre les Tarquins et leurs alliés.

### 1. Les services paradoxaux.

Les commentateurs s'occupent depuis longtemps de cerner, de tâter les événements réels qui se cachent sous ces illustres récits : le départ des Étrusques a-t-il été soudain ou progressif ? Le *regnum* leur a-t-il survécu quelque temps ? Entre le *rex* de la légende et les *consules* de l'histoire, quels intermédiaires successifs, en quel nombre et sous quels noms, et comment articulés, ont pris les auspices, gouverné, guerroyé ? Ce sont là en effet de grandes questions qu'on ne doit ni déclarer insolubles ni croire dès maintenant résolues. Il y faudra encore du temps, et surtout le hasard d'heureuses découvertes.

L'étude que nous voudrions esquisser est différente.

Quels qu'aient été les faits, ils sont présentés dans des récits

1. Sanctuaire triparti, où Liber et Libera jouent un rôle aussi effacé que Junon et Minerve dans le temple capitolin.

où certaines symétries significatives sont immédiatement évidentes, si nombreuses même qu'on est embarrassé pour les concilier toutes. Jusqu'à quel point la conciliation est-elle possible? Quel plan d'ensemble découvre-t-elle?

Il y a par exemple une série d'épisodes fondés sur la formule des « services paradoxaux », c'est-à-dire rendus par ceux qui sont *a priori* le moins qualifiés pour les rendre. C'est d'abord le contraire d'un citoyen, un simple « corps », un esclave, qui sauve la République et la société romaine de leur premier danger et gagne ainsi, comme son nom imagé de Vindicius l'y prédestine, d'être affranchi, de devenir à la fois homme et Romain. Des émissaires des Tarquins ont fomenté un complot dont les familles romaines des Aquilii et des Vitellii — Ceux des Aigles et Ceux des Bouvillons — prennent la tête et où s'engagent inconsidérément les fils du fondateur de la République, Brutus. Une lettre adressée aux Tarquins a été préparée et sera remise aux émissaires. La veille de leur départ, un dernier conciliabule se réunit chez les Vitellii, autour d'un bon dîner (Tite-Live, 2, 4, 5-7):

Leurs propos furent surpris par un de leurs esclaves qui avait déjà conçu des soupçons, mais qui attendait le moment où la lettre, remise aux émissaires, pourrait être saisie et servir de pièce à conviction. Quand il comprit que la remise avait eu lieu, il rapporta la chose aux consuls. Ceux-ci vinrent arrêter sur place les émissaires et les conjurés et l'affaire fut réglée sans bruit.

Les conséquences en sont énormes : les fils de Brutus condamnés par leur père et exécutés sous ses yeux, leurs complices abattus, les biens des Tarquins confisqués et, à brève échéance, la guerre difficile mais glorieuse contre Porsenna. Le dénonciateur n'est pas oublié (2, 6, 9-10):

On lui donna de l'argent pris sur le trésor, la liberté, et le droit de cité. Il fut, dit-on, le premier à être affranchi par la procédure appelée *uindicta*, « par la baguette »; certains disent même que la baguette tire de lui son nom, car il s'appelait Vindicius.

A l'autre bout de la période, c'est une femme, une jeune fille, qui, par une conduite plus que virile, décide le roi Porsenna à devenir l'ami des Romains (2, 13, 6-10)<sup>1</sup>. Porsenna vient

1. Les récits varient beaucoup (v. R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 267-268), mais toujours avec la même « leçon ».

d'évacuer le Janicule contre la remise d'otages. Pendant que les otages lui sont amenés, une des jeunes filles qui se trouvent parmi eux, Clélie, saute dans le Tibre et regagne Rome à la nage sous une pluie de traits, entraînant d'autres jeunes filles par son exemple. Porsenna exige qu'elle lui soit restituée, et elle seule, promettant qu'il ne lui serait fait aucun mal. Les Romains s'exécutent. Alors le roi ne se borne pas à tenir parole :

Le courage ne trouva pas seulement sûreté, mais honneur, auprès du roi étrusque. Il félicita la jeune fille et lui dit qu'il lui donnait en présent une partie des otages à son choix. On les amena tous devant elle et elle désigna, dit-on, les impubères : décision digne d'une vierge et, de l'aveu des otages eux-mêmes, la meilleure, car il fallait avant tout soustraire à l'ennemi ceux que leur âge exposait le plus aux violences.

Les Romains ne peuvent que confirmer le jugement de Porsenna (2, 13, 11) :

La paix rétablie, les Romains récompensèrent ce courage, nouveau dans une femme, par un genre d'honneur nouveau. Ils lui accordèrent une statue équestre : l'image de la jeune fille à cheval fut placée en haut de la Via Sacra.

Enfin, autre paradoxe, c'est le chef ennemi lui-même, et un roi, qui restitue l'abondance à la ville, ennemie des rois, qu'il vient d'affamer, et confère ainsi une sorte de légitimité au régime qu'il a combattu et tenu à sa merci (2, 14, 3 ; cf. 15, 1-6) :

D'après la tradition la plus vraisemblable, Porsenna, en quittant le Janicule, aurait donné aux Romains, qu'un long siège avait laissés sans ressources, les réserves de vivres massivement apportées des campagnes voisines et fertiles de l'Étrurie, dont son camp regorgeait.

A lui aussi, les Romains décernent un honneur, assez singulier à vrai dire : l'expression « mise en vente des biens du roi Porsenna » (2, 14, 2), employée lors des adjudications et où l'interprétation préférée par Tite-Live reconnaît une marque de gratitude<sup>1</sup>.

Bref, l'esclave sauve avec dévouement la liberté, la femme fait autant et plus que les hommes en matière de courage, le roi ennemi qui a efficacement bloqué la ville républicaine la nourrit généreusement.

1. Cf. Plutarque, *Publicola*, 19, 10. Sur l'étrangeté de ce retournement de sens infligé à l'expression « bona Porsennae », v. Ogilvie, *A Commentary...*, p. 268.

## 2. *Coclès, Scaevola, Clélie.*

Mais, d'entre ces trois figures, l'une au moins, Clélie, appartient aussi à une autre série, celle des trois personnages romains, patriciens, qui servent Rome par une initiative personnelle hardie : le premier sauve la ville en conclusion d'un combat plus que compromis ; le second, par l'inquiétude et l'admiration, incline le chef ennemi à une négociation qui est le dernier espoir de Rome ; le troisième, Clélie, en inspirant à ce chef ennemi un surcroît d'admiration, transforme un armistice encore soupçonneux en une paix sincère et durable.

C'est dans ces trois noms, auxquels il joint seulement Brutus, que Florus résume la guerre de Porsenna (1, 10) :

Les rois une fois chassés, c'est pour la liberté que Rome livra sa première guerre. En effet, Porsenna, roi des Étrusques, était déjà là avec une immense armée et prétendait rétablir les Tarquins par la force. Mais, bien qu'il pressât la ville par les armes et par la faim et la tint à la gorge par l'occupation du Janicule, elle ne céda pas, le repoussa, et même, pour finir, lui inspira tant d'admiration que, malgré sa supériorité, il prit l'initiative de conclure un traité d'amitié avec ces hommes qu'il avait presque vaincus. C'est alors que se produisirent ces trois figures prodigieuses, merveilleuses, qui ont nom Horatius, Mucius et Clélie, et que l'on rejeterait aujourd'hui dans la légende si on ne les rencontrait dans les Annales.

Ne pouvant à lui seul repousser les ennemis qui le serraient de toutes parts, Horatius Coclès fait couper le pont et passe le Tibre à la nage sans abandonner ses armes.

Mucius Scaevola réussit à attaquer le roi dans son propre camp, mais son coup s'étant égaré sur un des hommes, vêtus de pourpre, qui l'entouraient, il étend son bras dans les flammes d'un foyer et redouble la frayeur par la ruse : « Voilà, dit-il, pour que tu saches bien qui est le Romain auquel tu viens d'échapper : nous sommes trois cents à avoir fait le même serment ! » Et, tandis qu'il restait incroyablement impavide, le roi tremblait, comme si c'eût été sa main qui brûlait.

Ainsi firent les hommes. Mais, pour que l'autre sexe ne leur cédât pas en gloire, voici la bravoure des jeunes filles. Une des otages données au roi, Clélie, échappa à la surveillance et traversa le fleuve à cheval pour rejoindre sa patrie.

Alors le roi, effrayé par de si nombreuses et si grandes démonstrations de bravoure, prit congé des Romains et leur permit de vivre libres.

Quant aux Tarquins, ils continuèrent à combattre jusqu'à ce que Brutus eût tué de sa main Arruns, fils du roi, et rendu l'âme sur le corps de l'ennemi qui l'avait, lui aussi, blessé, comme s'il eût voulu poursuivre l'adultère jusque dans les Enfers.

## 3. Les sauveurs mutilés.

En fait, à l'intérieur de cette triade d'exploits décisifs, les deux premiers se détachent par une symétrie particulière<sup>1</sup> : Horatius et Mucius, et eux seuls, doivent leurs surnoms l'un à une singularité physique antérieure à l'événement mais efficace dans l'événement, l'autre à une mutilation qui constitue le ressort même de l'événement : Horatius est Coclès, « le Cyclope », c'est-à-dire, réellement ou en apparence, le borgne<sup>2</sup> ; Mucius devient Scaevola « le Gaucher », c'est-à-dire le manchot<sup>3</sup>. Certes, dans l'assortiment des *cognomina* romains des temps historiques, la référence à une disgrâce corporelle est fréquente, mais on hésite à attribuer au hasard la rencontre, au début et à la fin de la première guerre, de deux héros sauveurs ainsi caractérisés ; on le fera d'autant moins volontiers que l'organe qui manque à l'un comme celui que sacrifie l'autre est la moitié d'une paire et que, à ma connaissance, si l'histoire ultérieure présente plus d'un Scaevola et plus d'un Caecus, on y chercherait en vain un autre Coclès.

Les variantes de ces récits fameux ont été depuis longtemps confrontées. Ce qui les sépare est d'ailleurs sans incidence sur ce qui nous intéresse ici.

Visiblement « Coclès » a embarrassé les Romains : même qualifié de *prodigium* et de *miraculum*, il leur était impossible de se donner un grand ancêtre pourvu d'un œil unique au milieu du front. Il s'agit donc, au maximum, d'un borgne. Mais, même si un borgne ordinaire est capable de prouesses et de réussites, comment peut-il, condition première de l'exploit, avoir été admis dans l'armée et s'y trouver en première ligne ? D'où les interprétations, les atténuations, par lesquelles certains, dans l'Antiquité, ont voulu rendre l'œil unique plus acceptable. Mais, dans

1. Je ne discute pas l'article, peu heureux, de Mme Marie Delcourt, « Horatius Coclès et Mucius Scaevola », *Collection Latomus*, 28 (= *Hommages à Waldemar Deonna*), 1957, p. 169-180. R.M. Ogilvie n'a voulu connaître mes propositions sur les deux héros mutilés qu'à travers cet article : mon nom même est « ignoré », *A Commentary...*, p. 258 : (à propos de Coclès : « The little which may be added to Walbank's lucid note on Polybius, 6, 55, 1-4, is chiefly inspired by the article in *Hommages to W. Deonna* by M. Delcourt. The legend is of primeval antiquity. Its ancestry may go back to Indo-European roots, for the legend of Odin has much in common with it... » Comme les résultats de dures recherches tombent vite dans l'anonymat !

2. Servius, *Commentaire à l'Énéide*, 8, 649 : *lucos coclites dixerunt antiqui et Cyclopes Coclites legimus dictos, quod unum oculum habuisse perhiberentur*.

3. Il est possible que les deux personnages portent des surnoms tirés du grec : non seulement Κύκλωψ « Cyclope » (v. note précédente), mais σκαίος « gauche » (Festus, p. 104 L<sup>1</sup> = p. 242 L<sup>2</sup>) ; mais le mot avait été adopté par l'art augural : Festus, p. 434 L<sup>1</sup> = p. 417 L<sup>2</sup>, s. v. « scaeva res ».

tous les cas, cette étrangeté s'ordonne au mode d'action du héros : plus que par la force, c'est, en même temps que par une chance exceptionnelle, par l'air terrible que lui donnait un *regard* si particulier, que Coclès a dominé et contenu l'ennemi.

Polybe (6, 55), qui est le seul à admettre que Coclès meure après le combat et qui réduit autant qu'il peut la part du merveilleux, précise du moins que, « couvert de blessures, il ne reculait pas et contenait l'assaut, les ennemis étant moins frappés de stupeur (*καταπεπληγμένων*) par sa force que par son courage et par son audace. »

Le plus souvent, une sorte d'immunité aux coups renforce le pouvoir qu'il a d'intimider l'ennemi, une immunité qui le protège soit complètement soit jusqu'au tout dernier moment, où il reçoit à la cuisse une blessure unique qui ne l'empêche pas d'ailleurs de franchir le fleuve à la nage, mais explique pourquoi ce jeune héros disparaît de l'histoire romaine juste après son exploit. « Les Étrusques qui poursuivaient les Romains, dit Denys d'Halicarnasse (5, 24), n'osaient pas en venir aux mains avec lui [quand il eut pris position sur le pont], le considérant comme un fou en train de chercher la mort » (*ὥς μεμηνότι καὶ θανατῶντι*); et il décrit longuement le combat à distance où l'inabordable Romain renvoie avec efficacité les projectiles dont la multitude ennemie ne parvient pas à l'accabler.

Naturellement, dans ce comportement qui tient l'ennemi à distance, son regard, le regard farouche qui émane de son œil, est pour beaucoup. Tite-Live, qui répugne aux étrangetés, ne commente pas le surnom « Coclès » et emploie même un pluriel, *oculos*, d'où certains auteurs ont voulu déduire qu'il attribuait deux yeux normaux au personnage; c'est certainement faux : aussi bien que nous-même, Tite-Live savait que *cocles* équivaut à *luscus* « borgne » et son pluriel équivoque *oculos* est aisé à expliquer<sup>1</sup>. Sous cette réserve, son récit met clairement à nu le ressort du combat, déséquilibré et pourtant victorieux. On y voit Coclès, dans la débâcle générale, se précipiter à la tête du pont de bois qui donne accès à Rome et que les Romains, profitant de ce répit, commencent à démolir : « Il frappe les ennemis de stupeur par cette merveille d'audace (*ipso miraculo audaciae obstupescit hostes*). Puis, resté seul devant le pont, il promène sur les chefs des Étrusques des regards terribles et menaçants (*circumferens truces minaciter oculos*), les interpellant individuellement, les injuriant collec-

1. Le puriel *oculos* peut indiquer que Tite-Live, répugnant comme toujours au merveilleux et à l'anormal, adopte la thèse que « Coclès » n'était borgne que par apparence, par le rapprochement excessif des sourcils et des yeux (Plutarque, *Publicola*, 16, 7); ou bien il peut signifier simplement « regards ».

tivement. » Longtemps nul n'ose l'assaillir; puis ils font pleuvoir sur lui une nuée de javelots (*undique in unum hostem tela coniciunt*), mais tous les traits restent plantés dans son bouclier tandis que, obstinément, il occupe le pont en marchant à grands pas (*neque ille minus obstinatus ingenti pontem obtineret gradu*). A la fin, ils veulent se ruer sur lui, mais juste alors le fracas des poutres qui se brisent et la clameur joyeuse des Romains les épouvantent et les arrêtent (*fragor... clamor... pauore subito impetum sustinuit*). Sa tâche finie, Coclès se recommande au dieu Tibre, se jette tout armé dans le fleuve et le traverse à la nage sous une grêle de traits qui ne l'atteignent pas (*multisque superincedentibus telis incolumis ad suos tranavit*). Ainsi, dans Tite-Live, le héros conduit tout par son audace et ses regards terribles, qui paralysent l'ennemi, et par sa chance, qui le met à l'abri des coups.

Plus tard, la famine éprouvant fort les défenseurs de la ville, le jeune Mucius décide d'aller tuer le roi Porsenna. Il se rend dans son camp sans être remarqué, voit près du tribunal un groupe de personnages en vêtements d'apparat et tire son épée : ce n'est pas le roi, c'est son secrétaire qu'il frappe. On l'arrête, on l'interroge. Un brasero se trouve là, préparé pour un sacrifice (Plutarque, *Publicola*, 17, 4) :

Il mit sa main droite sur le feu et, tandis qu'elle brûlait, il resta immobile, les yeux fixés sur Porsenna d'un air de défi, jusqu'à ce que le roi, saisi d'admiration, le fit relâcher et lui tendit son épée du haut du tribunal. Mucius la reçut de sa main gauche et c'est là, dit-on, l'origine de son surnom de Scaeuola, qui veut dire gaucher. Il déclara qu'après avoir vaincu la crainte que lui inspirait Porsenna, il se sentait vaincu par sa générosité et que, pour marquer sa reconnaissance, il allait révéler ce que la violence n'eût pas fait sortir de sa bouche. « Trois cents d'entre les Romains, dit-il, ont pris la même résolution que moi et circulent dans ton camp, guettant l'occasion. Quant à moi, que le sort avait désigné pour la première tentative, je ne me plains pas de mon sort : mon coup a manqué un homme vertueux, plus fait pour être l'ami que l'ennemi des Romains. » Porsenna le crut et pencha à conclure la paix, moins, je pense, par peur des trois cents conjurés que par respect et par admiration pour la noblesse et le courage des Romains.

Plutarque laisse ainsi entendre que les trois cents conjurés sont une invention soudaine de Mucius, destinée à éveiller dans le cœur de Porsenna les deux sentiments qu'il éprouvera en effet.



Dans Tite-Live (2, 12), Mucius fait d'abord approuver son projet par le Sénat, puis, quand son poignard s'est trompé d'adresse et qu'il est arrêté, il débite un insolent discours qui redouble la colère du roi. C'est alors seulement qu'a lieu la merveille de la main brûlée. Le roi le libère, touché d'un courage comme il aimerait en voir au service de l'Étrurie; et Mucius, sous couleur de reconnaissance, lui fait la révélation du complot des trois cents, — invention certainement, puisqu'il n'en a pas été question quand Mucius a soumis son projet au Sénat.

On peut penser que Plutarque et Tite-Live représentent mieux une tradition que Denys d'Halicarnasse a altérée en supprimant l'essentiel, la main brûlée, qui pourtant est supposée par le surnom qui en est résulté (5, 29). Du moins Denys dit-il en clair ce que les autres suggèrent seulement. Arrêté et conduit devant le roi, Mucius déclare longuement qu'il est prêt à mourir, mais que, si l'on s'engage par serment à lui épargner la torture, il révélera quelque chose de très important pour la sûreté du roi. A ce point l'auteur s'interrompt pour mettre le lecteur dans le secret : « Ces paroles, dit-il, étaient une manœuvre (στρατηγῆσαι) destinée à lui permettre de tromper le roi. » Celui-ci jure ce que Mucius a demandé et Mucius décrit, non moins longuement, l'imaginaire conspiration. Enfin le roi, sur l'avis de son fils Arruns, décide qu'il faut relâcher Mucius et faire la paix avec les Romains.

#### 4. *Le manchot.*

Dans Mitra-Varuṇa (première édition, 1940; deuxième, 1948), j'ai tâché d'éclairer ce couple de héros mutilés, ces deux sauveurs de Rome, par le couple des dieux souverains des anciens Germains, de ceux qui portent en Scandinavie les noms d'Óðinn et de Týr et qui sont l'un borgne, l'autre manchot<sup>1</sup>. Par la suite, j'ai plusieurs fois repris, retourné en tous sens ce rapprochement et je continue à penser qu'il est valable et révèle, à Rome, sous une affabulation historique, un morceau de mythologie préhistorique hérité des Indo-Européens. Mais je reconnais volontiers que le problème reste ouvert.

Pour Scaevola et Týr, l'analogie va loin. Voici le récit scandinave, d'après les *Skáldskaparmál* de Snorri (éd. Finnur Jónsson, 35-36; cf. *Lokasenna*, strophes 38-39). Il s'agit de lier, au début des temps, avant qu'il ait achevé sa croissance, le jeune loup Fenrir dont une prophétie annonce qu'il sera la perte des dieux.

1. En dernier lieu, *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 424-428.

Le petit fauve a déjà brisé sans peine deux chaînes robustes. Inquiet, Óðinn fait fabriquer par les forgerons appelés Elfes Noirs un lien magique, semblable en apparence à un fil de soie. Les dieux invitent le loup, comme par jeu, à se laisser attacher et, ensuite, à rompre le fil. Le loup se doute que cet engin de mine inoffensive a été préparé avec ruse et tromperie (*gört með list ok vél*), mais les dieux le prennent par la flatterie, puis par la tentation : « Si tu n'arrives pas à rompre ce lien, ce sera la preuve que les dieux n'ont rien à craindre de toi et nous te relâcherons. » Le loup hésite toujours : « Si vous parvenez à me lier assez fortement pour que je ne puisse me libérer, vous vous moquerez bien de moi. » A la fin il accepte, pour ne pas perdre la face, mais à une condition : « Que l'un de vous, dit-il, mette sa main dans ma bouche comme caution (*at vedi*) que cela se fera sans fausseté. » Aucun des dieux ne voulut engager sa main jusqu'à ce que Týr tendît la sienne, sa droite, et la mît dans la bouche du loup (*fyr enn Týr lét framm hægri hönd sína ok leggri í munn úlfinum*). Naturellement le loup ne peut se dégager : plus il fait effort, plus le lien magique se durcit. « Les Ases rirent alors, conclut Snorri, sauf Týr, qui y laissa sa main (*pá hlógu allir, nema Týr, hann lét hönd sína*). Grâce à cette collaboration du lien magique inventé par Óðinn et de la garantie héroïque et mensongère fournie par Týr, les dieux sont sauvés, le loup est immobilisé jusqu'à la fin du monde, — dans laquelle d'ailleurs il prendra sa revanche.

Cette conduite de Týr et la mutilation qui en résulte sont liées à la fonction du dieu. Týr, en effet, est à la fois un dieu de la bataille (Tacite le traduit « Mars », à côté de « Mercurius » — Óðinn et d' « Hercules » — Þórr), et aussi, dans la paix, le président du þing, c'est-à-dire du peuple rassemblé pour juger et décider. Jan de Vries a montré comment se concilient, chez les Germains, ces deux domaines, guerre et droit, qui semblent d'abord peu compatibles<sup>1</sup> :

... Ainsi le dieu Mars « Thincsus » a été [chez les anciens Frisons] en rapports étroits avec l'assemblée du peuple, le *Ding* ; la même chose s'observe au Danemark, où *Tislund*, en Seeland, était un lieu d'assemblée. Donc \*Tiwaz, protecteur du combat, était aussi celui de l'assemblée. On a en général trop mis au premier plan son caractère de dieu de la guerre et insuffisamment reconnu sa signification pour le droit germanique... Ces deux conceptions ne sont pas contradictoires. La bataille en effet n'est pas seulement la mêlée sanglante ; elle est une décision, obtenue entre deux parties et assurée

1. *Altgermanische Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, 1957, II, p. 13-14, § 350.

par des règles de droit précises. Il suffit de lire, chez les historiens, comment les Germains fixaient déjà aux Romains le temps et le lieu des rencontres, pour comprendre qu'il s'agissait d'une action qui devait s'accomplir selon une procédure constante. Des expressions comme *Schwertding* ou, en vieux-scandinave, *vapnadómr*, « jugement de l'épée, des armes », ne sont pas des figures poétiques mais correspondent exactement à l'ancienne pratique. Les gestes symboliques liés au combat en sont d'indiscutables preuves : la déclaration de guerre des Latins par la *hasta ferrata aut praeusta sanguinea* est immédiatement comparable au rite par lequel les Germains du Nord jetaient une lance sur l'armée ennemie ; et cette lance avait la même signification essentielle que celle qu'on dressait au centre du lieu d'assemblée : si le Týr scandinave, comme l'a déjà noté Jakob Grimm, portait une lance, c'était moins comme une arme que comme le signe de son autorité juridique (cf. Hugo Meyer, « Heerfahne und Rolandsbild », *Nachr. d. Gesellschaft f. Wiss., Ph.-hist. Klasse*, Göttingen, 1930, p. 460 et suiv.). De cet ensemble de faits il ressort que, sous tous les rapports, l'appellation de Mars Thincsus convient bien à ce dieu du droit...

On peut ajouter complémentaiement que, dans les sociétés guerrières, si la guerre est un þing sanglant, le þing du temps de paix n'évoque pas moins la guerre. Le petit livre que Tacite a consacré aux Germains continentaux conserve l'image de ces assemblées :

« Quand ils se trouvent assez nombreux, ils prennent séance, en armes (11, 3)... S'ils n'approuvent pas un avis, ils le rejettent par un murmure ; s'ils l'approuvent, ils heurtent leurs framées : la manière la plus honorable de dire oui est d'applaudir par les armes (11, 6)... Ils ne traitent aucune affaire ni publique ni privée sans avoir leurs armes (13, 1).

Dix siècles plus tard, l'Islande, si experte en matière de lois et si friande de procédures, donne le même spectacle. Certes le þing est un lieu saint, dans lequel doit régner la paix. Mais on s'y réunit aussi en armes et l'assentiment est donné par l'épée ou la hache brandie, ou par l'épée frappant le bouclier. D'autre part les procès sont de vraies petites guerres, des épreuves de prestige et de force matérielle entre familles ou coalitions de familles, et il n'est pas rare qu'ils se prolongent, malgré la théorie, par de vraies batailles. Le droit lui-même est un répertoire de formes et de formules que les habiles sont capables d'utiliser au rebours de leur destination. Bref les juristes nés que sont les Islandais possèdent la même science que les fétiaux, les prêtres romains chargés de donner à la guerre que Rome

entreprend la qualité de *iustum*, ainsi que le reconnaît Cicéron dans un fragment de sa *République* (3, 13, frg. 9) que la polémique chrétienne s'est fait un plaisir de citer (Lactance, *Institutions divines*, 6, 9) : « Quelle distance il y a entre la justice et l'intérêt, le peuple romain lui-même nous l'enseigne : c'est en déclarant ses guerres par les fétiaux, en couvrant ses violations du droit par des formalités qui les légitimaient (*legitime iniurias faciendo*), bref en ne cessant de convoiter et de voler le bien d'autrui, qu'il s'est assuré la possession de l'univers. »

Ce droit belliqueux, rusé, c'est T'yr qui le patronne et c'est par le moyen d'une procédure frauduleuse mais régulière de ce droit qu'il intervient, seul d'entre les dieux, et réussit, dans l'aventure où il perd son bras : il le risque comme *gage*, pour amener le petit loup à *croire* une fausse déclaration qu'il ne croirait pas sans cela et que le salut de la société divine exige qu'il croie ; il le risque consciemment, sachant qu'il le perdra, en sorte que son engagement à l'appui d'une affirmation mensongère est un *sacrifice*. Enfin ce qu'il perd est le bras *droit*, celui qui, dans la pratique, garantit un des grands moyens du droit, le serment, et cette convenance range la perte parmi les « mutilations paradoxalement qualifiantes » qui font qu'une divinité est privée, ou se prive, de l'organe normalement nécessaire à l'accomplissement de la fonction qu'elle patronne.

L'analogie avec Scaevola est donc de fond comme de forme : Mucius, lui aussi, *sacrifie* volontairement sa main *droite*, puis commente son geste, de manière à amener le roi ennemi qui va réduire Rome à *croire*, devant un tel échantillon d'héroïsme, une fausse déclaration qu'il ne croirait pas sans cela et qu'il faut qu'il croie pour le salut de la société romaine.

### 5. *Le borgne.*

Le cas d'Óðinn et de Coclès est différent. Óðinn est borgne, mais il l'est dans des conditions et avec des effets qui ne se retrouvent pas dans son homologue romain. S'il a renoncé à l'un de ses yeux charnels, s'il l'a déposé dans la fontaine de Mímir, c'est pour acquérir en échange la vue de l'invisible, la Voyance et, avec elle, tout le savoir : cette mutilation, volontaire, est ce qui fonde son excellence comme magicien. En revanche, elle n'est pas tournée à inspirer la terreur ni à immobiliser l'adversaire. Certes, ce second privilège est aussi caractéristique d'Óðinn : à en juger par le nom d'une de ses Valkyries, il a le don de *herfjöturr*, « lien d'armée », lien invisible qui paralyse

l'ennemi dans la bataille <sup>1</sup>, en même temps que le don de rendre inefficaces les armes de l'ennemi, — ce qui est tout près des deux « modes d'action » qui font la merveille d'Horatius Coclès. Mais ce ne sont pas là des effets de sa mutilation, du regard qui s'échappe de son œil unique. Dans les *Hávamál* (strophe 150), le dieu lui-même dit bien qu'il peut arrêter les flèches en plein vol par un simple regard, mais d'autres personnages pourvus de leurs deux yeux ont le même pouvoir : les *berserkir*, les sauvages guerriers d'Óðinn lui-même, émoussent à distance l'épée de leur adversaire avant ou pendant le combat, et plusieurs *saga*, et Saxo Grammaticus, disent la même chose de plus d'un viking <sup>2</sup>.

Or, dans le cas d'Óðinn comme dans celui de Týr, la mutilation correspond à ce qui fait le centre de sa définition : il est le sorcier par excellence, tous ses pouvoirs découlant directement ou indirectement de celui-là. La perte de l'œil est donc bien une « mutilation paradoxalement qualifiante », de même sens, par exemple, que celle, plus complète, de quelques grands devins aveugles de la fable grecque. Tel n'est pas le cas du défenseur borgne du pont sur le Tibre.

Cette divergence suffit-elle à déconseiller le rapprochement d'Óðinn et de Coclès ? Je ne le pense pas. D'abord, on conçoit aisément que, dans le large assortiment de pouvoirs magiques que la croyance populaire, en tous lieux, attribue à l'absence ou à la perte d'un œil <sup>3</sup>, les Scandinaves et les Romains aient retenu deux orientations différentes pour caractériser des figures, l'une divine, l'autre humaine, dérivées d'un « Borgne » préhistorique qui en faisait la synthèse. Mais surtout, soulignons-le, les deux Borgnes ne sont pas isolés ; ils sont en diptyque avec deux Manchots pour lesquels la concordance de forme et de sens est entièrement satisfaisante, — et ce diptyque s'impose si peu à « l'esprit humain » qu'il ne se retrouve pas ailleurs, même parmi les Indo-Européens. La mythologie irlandaise, l'iranienne, connaissent des souverains, dieux ou héros (Nuadu à la main d'argent, Yim au bras desséché), qui perdent ou sacrifient leur bras droit dans des conditions qui rappellent Týr et Scaevola, mais elles ne les mettent pas en diptyque avec des

1. H. Gering, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, I, 1927, p. 205.

2. Exemples et références dans le second livre de Seligman (v. note suivante), p. 377-378 et n. 34 (p. 398).

3. On se reportera aux grands répertoires de S. Seligman, *Der böse Blick und Verwandtes*, 2 vol., 1910, et *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen, ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens*, 1922 (index, s.v. « Einäugigkeit », « zusammengewachsene Augenbrauen »...).

souverains à œil unique<sup>1</sup>. Or, en Scandinavie, cet accouplement a un sens profond : Óðinn et Týr sont, avec des évolutions propres au monde germanique, les héritiers des deux dieux souverains des Indo-Européens, le magicien et le juriste, dont les Indiens ont fait le couple étroitement lié des deux grands Āditya à la fois opposés et complémentaires, Varuṇa et Mitra. Le parallélisme de leurs mutilations, en Scandinavie, ne fait donc que rendre sensible une solidarité, une articulation plus générales.

A Rome, où les récits se veulent de l'histoire, où les deux personnages, purement humains, ne présentent pas de caractère fonctionnel, il est remarquable que, en dehors de leurs mutilations et de leurs aventures, d'autres traits concourent à les mettre en diptyque. Tous deux, après avoir reçu des récompenses exceptionnelles, disparaissent de la scène à la suite de l'unique exploit qui a rendu l'un, le borgne, boiteux *in extremis* (selon une variante), l'autre manchot. Tous deux sont de même niveau : ils agissent en dehors de la discipline militaire normale, par des conduites volontaires que ne saurait prévoir aucun Règlement ; ils agissent seuls, Mucius dès le début, Horatius (selon Denys d'Halicarnasse) après avoir écarté deux *iuniores* qui voulaient l'assister. Cette homologie des deux signalements crée une solidarité qui, bien que n'ayant plus de fondement idéologique, existe objectivement et vaut celle, théologique, d'Óðinn et de Týr, de Varuṇa et de Mitra.

## 6. La main voilée et l'œil effacé.

Est-il vrai d'ailleurs que ce couple romain n'ait pas de fondement idéologique ? N'a-t-on pas des raisons de penser qu'il a été, lui aussi, une expression de la grande bipartition de la « première fonction » en magie et en droit, ou, en termes latins, de ce qui est, au début de « l'histoire », le domaine de Romulus et celui de Numa, couverts l'un par Jupiter, l'autre par Fides ?

Depuis longtemps le geste de Scaevola a été rapproché du seul rite connu du culte de Fides. En 1909, W.F. Otto, rédigeant l'article « Fides » de la *Real-Encyklopädie* (VI, 1909, col. 2283), n'a pas manqué, après d'autres, d'évoquer le Manchot :

Plusieurs savants ont noté que l'histoire de Mucius Scaevola doit avoir quelque rapport avec le culte de Fides et spécialement

1. Les tentatives variées que j'ai faites, pour la mythologie irlandaise, dans les deux éditions (1940, 1948) de *Mitra-Varuṇa* (chap. IX, vii) ne sont pas réussies.

avec l'usage, particulier à ce culte, de voiler la main droite [des officiants]. Ettore Pais a d'autre part appelé que le temple de *Dius Fidius*, sûrement apparenté à *Fides*, se trouvait sur le *collis Mucialis*, dont le nom fait penser à la gens *Mucia*, et il a conclu que le mythe de la main droite brûlée était issu d'une véritable ordalie. D'après Salomon Reinach (« Le voile de l'oblation », *Cultes, mythes et religions*, I, 1905, p. 308; l'étude est en réalité de 1897), le fait de voiler la main droite dans le culte de *Fides* serait une offrande symbolique de cette main à la déesse et l'histoire de *Scaevola* rappellerait un temps et un cas où l'offrande aurait encore été effective. Cette seconde interprétation me paraît inadmissible, mais je ne puis me résigner à séparer l'histoire de *Mucius* brûlant sa main droite et l'usage de voiler la main droite dans le culte de *Fides*.

Un quart de siècle plus tard, F. Münzer (*Real-Encyklopädie*, XVI, 1933, col. 417, s.v. « P. Mucius Cordus<sup>1</sup> Scaevola », le dixième des *Mucii*) a pensé que « par patriotisme, en pleine conscience de son acte, *Mucius* prêtait un faux serment et recevait volontairement le châtement des parjures » et que « ce qui pouvait être ainsi célébré comme un acte d'abnégation héroïque cessa par la suite d'être clairement motivé ou même ne fut plus motivé du tout lorsqu'il parut inadmissible d'admettre la perfidie et le faux serment ».

Je crois que le rapport de la légende et du rite est réel, mais plus simple. Dans le rite, si les trois flamines majeurs — et c'est la seule circonstance où ils agissaient conjointement — sacrifiaient ensemble à *Fides*, c'était évidemment pour assurer la bonne entente, la collaboration des trois fonctions qu'ils représentaient et l'harmonie du corps social fondé sur ces trois fonctions<sup>2</sup>. Si donc ils se voilaient la main droite, n'était-ce pas pour annuler symboliquement l'organe qui, dans la pratique, était indispensable aux principaux actes de la *fides*, et pour figurer ainsi, à défaut de la réaliser, une « mutilation paradoxalement qualifiante » du type dont la Scandinavie vient de nous donner d'autres exemples ? En tout cas, il a bien dû exister jadis un récit

1. Je ne pense pas qu'on puisse se servir du *cognomen* de ce trop évidemment légendaire *Mucius* pour dater le mot *cordus* « né après une grossesse anormalement longue », malgré J. André, « Sur la datation des mots latins par les *cognomina* », *Collection Latomus*, 101 (= *Hommages à Marcel Renard*, I), 1969, p. 22 : « C'est un des mots les plus anciennement attestés, puisqu'il apparaît dès — 507 avec C. Mucius Cordus Scaevola. » On a pensé que ce « Cordus » pouvait être une déformation de « Codrus », Κόδρος : les manuscrits de Denys d'Halicarnasse, en 5, 25, 4, écrivent Κόδρος et l'on a remarqué que « the entry in disguise into the enemy's camp is reminiscent of the legend of Codrus, king of Athens » (R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 262).

2. *RRA*, p. 150-152, 170.

explicatif qui aura sombré dans le naufrage de la mythologie. Ne serait-ce pas ce récit qui, avant de disparaître, aurait inspiré l'histoire de Scaevola ? Vidé de la théologie et de la mythologie de la *fides*, il n'en garderait en clair que le pathétique, mais, derrière Scaevola, nous entreverrions, romaine ou préromaine, une figure divine qui fondait une fois pour toutes sa compétence en matière de serments par un acte qui, paradoxalement, en supprimait sur lui le support rituel. Ou, plus simplement encore, *Dius Fidius* qui, comme tous les dieux, est pur de mythologie et même de représentations, aurait abandonné depuis toujours ce symbolisme charnel à un héros, comme Mars par exemple a abandonné à Tullus Hostilius une mythologie voisine de celle de son homologue védique, *Indra*<sup>1</sup> ? Tout cela n'est, ne peut être qu'hypothèse, et même rêverie. Mais, quelque explication qu'on imagine, un rapport entre le bras droit sacrifié, dans la légende, pour donner autorité à une affirmation, et la main droite voilée des flamines dans le culte de *Fides*, reste probable.

Aucun rite connu ne se propose pour rendre le même service à Horatius Coclès. Est-ce surprenant ? S'il a existé un tel rite, on comprend qu'il ait précocement disparu : même rationalisé, l'exploit de Coclès implique une sorte presque magique d'action, que la religion romaine ne pouvait facilement accueillir ou garder dans son répertoire. Si la disgrâce physique avait pour effet, comme dans le cas du scandinave Óðinn, de donner la voyance, la connaissance de l'invisible, on pourrait à la rigueur s'attendre à rencontrer un parallèle, par exemple dans quelque article du statut des augures. Mais, nous l'avons constaté, la disgrâce de Coclès est différemment orientée : elle contribue à l'aspect terrifiant, à la monstruosité du personnage et à son pouvoir de maintenir l'ennemi à distance. Or ni la religion publique de Rome ni la religion familiale ordinaire ne sauraient représenter ou solliciter dans un culte une telle prétention, alors qu'elles ne l'admettent même pas chez les dieux, car si les dieux romains accomplissent beaucoup de merveilles, ils le font — tel Jupiter Stator insufflant aux Sabins une panique soudaine et ramenant l'audace dans les compagnons de Romulus<sup>2</sup> — par un acte de volonté, par une intervention secrète, à la rigueur par un vrai miracle, non par l'emploi d'organes corporels altérés. C'est donc sur un plus bas niveau, dans la pratique individuelle, non officielle, où la magie, nous le savons par ailleurs, retrouvait

1. C'est l'objet de la première partie de *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 11-50.

2. *RRA*, p. 50-87.



ses avantages usuels<sup>1</sup>, qu'on peut espérer observer ce que dieux et rites publics sont incapables à fournir. Espérance vaine ?

Probablement, eût-on répondu il y a trois ans. Mais en 1969, dans le premier des trois volumes des Hommages offerts à M. Marcel Renard<sup>2</sup>, M. Jacques Heurgon a ouvert une élégante possibilité dans un article intitulé « Les sortilèges d'un avocat sous Trajan ». L'avocat en question, M. Aquilius Régulus, qui mourut en l'an 105 de notre ère, s'était conduit sous Néron, puis sous Domitien, comme un méprisable délateur. Quant à sa valeur professionnelle, Pline le Jeune, à qui nous devons de le connaître (6, 2), dit qu'il n'était pas dépourvu de dons comme *orator*, mais qu'il était faible pour l'*inuentio* et la *memoria*, et qu'il se laissait facilement déconcerter quand il plaidait. Pline ajoute qu'il était superstitieux et bon client des haruspices. Avant de plaider, il prenait une étrange précaution :

Il s'entourait de fard soit l'œil droit, soit l'œil gauche, suivant qu'il parlait pour le demandeur ou pour le défendeur, et il se plaçait un emplâtre blanc sur l'un ou sur l'autre sourcil<sup>3</sup>.

Autrement dit, il faisait ressortir un de ses yeux et effaçait l'autre : il se donnait autant qu'il pouvait l'apparence de n'en avoir qu'un. M. Heurgon a interprété la pratique de Régulus par le « mauvais œil » et, en effet, à défaut de cet artifice précis qui ne semble signalé nulle part, les peuples les plus divers ont en commun la croyance que les hommes nés ou devenus borgnes jettent le mauvais œil. Je ne pense pas cependant que ce puisse

1. J'emploie « magie » au sens restreint du mot, non avec l'ampleur qu'il a dans l'importante étude de R. Schilling, « Religion et magie à Rome », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, V<sup>e</sup> section, 75, 1967-1968, p. 32-55.

2. *Collection Latomus*, vol. 101, p. 443-448. V. aussi G. Capdeville, « Le centurion borgne et le soldat manchot », *Mélanges de l'École Française de Rome*, 84, 1972, 1, p. 601-621.

3. Il s'agit évidemment du sourcil de l'œil qui n'est pas « souligné » par le fard (Heurgon, *art. cit.*, n. précédente, p. 446). Nombreux sont les exemples d'effets opposés obtenus par le même geste fait, ou le même objet pris (etc.), à droite et à gauche. Asclépios guérissait ses patients avec le sang prélevé à la droite de la tête de la Gorgone et les tuait avec le sang prélevé à gauche (ps.-Apollodore, *Bibliothèque*, 3, 10, 3); la patte droite de l'hyène, tenue au-dessus d'une femme en travail, facilite l'accouchement, la patte gauche a un effet mortel (Pline, *Histoire Naturelle*, 28, 103; cf. 29, 116, les épaules et les pattes du caméléon, etc.); dans un conte persan, un bâton pris dans la main droite et tourné vers des êtres magiquement suscités leur donne la vie et, pris dans la main gauche, les rend au néant (*Mythe et épopée*, I, 1968, p. 542); dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, 3, 28, 1, le Christ donne comme modèles « les enfants de Dieu lesquels, s'élevant au-dessus des choses présentes, portent leurs regards vers les éternelles; qui, ne voyant que de l'œil gauche les choses passagères, arrêtent l'œil droit sur les choses célestes ». Etc.

être exactement le cas. Certes, hors du tribunal, avant un procès, le défendeur, le demandeur et les conseils de chacun étaient libres, comme tout Romain, d'essayer — discrètement, secrètement — de nuire par magie à la partie adverse<sup>1</sup>. Mais comment croire que, pendant le procès, en présence des juges, un des personnages en cause ait eu l'audace et la licence de pratiquer un maléfice si manifeste, affichant sur son visage et son intention de nuire au contradicteur, et la technique qu'il comptait employer? M. Heurgon est sur un meilleur terrain quand il compare le triste Régulus à Horatius Coclès, *circumferens truces minaciter oculos* avec son œil, unique en réalité ou d'apparence, et, par là, tenant l'ennemi à distance sans pour autant lui jeter le mauvais œil.

Pour le comprendre [= l'artifice de Régulus], il n'est pas nécessaire de remonter aux Cyclopes, mais seulement à Horatius Coclès, que l'on voit chez Tite-Live, au moment où il défend seul le pont Sublicius contre les Étrusques de Porsenna, les foudroyer du regard [...]. Or il est bien connu que son surnom de Coclès n'est qu'une transcription étrusque du grec *κύκλωψ*. Il devait ce surnom, ajoute Plutarque, au fait qu'il avait « le nez tellement aplati et enfoncé que ses yeux n'étaient séparés par rien et que ses sourcils se touchaient ». En fait Horatius Coclès était borgne et G. Dumézil, dans son *Mitra-Varuna*, a retrouvé son homologue dans le dieu Óðinn des légendes scandinaves, comme il a retrouvé celui de Mucius Scaevola dans le dieu manchot Týr.

Connaissant ses faiblesses et les risques que son manque d'invention et de mémoire lui faisait courir dans les affrontements oratoires, ce Coclès de prétoire cherchait sans doute à se rendre « impressionnant », terrifiant, pour se protéger d'un adversaire mieux doué et pour le tenir, moralement, à distance.

Ainsi, à défaut d'un rite de la grande religion, Rome, la Rome du Haut-Empire, présente peut-être un procédé magique en rapport avec la figure et la conduite de Coclès. Nous sommes libres de penser que, dans les très anciens temps, quand la religion comportait ou tolérait plus de magie, des rites publics et privés existaient, de même sens et de même destination que la précaution de Régulus. Seuls sont attestés, par l'heureux

1. Un bon exemple dans Heurgon, p. 448 : « Un jour que dans un procès privé fort important il avait plaidé pour une certaine Titinia, Curion, son tour étant venu de prendre la parole à son encontre, oublia tout ce qu'il avait à dire; la faute en était aux sortilèges de Titinia (Cicéron, *Brutus*, 217) »; cf. les ruses de la politique : Pline, *Histoire Naturelle*, 28, 147, dit que le tribun de la plèbe Drusus but un jour du sang de bouc, drogue qui rend pâle, pour faire croire que son adversaire Q. Caepio avait essayé de l'empoisonner.

hasard d'une phrase de Pline, le fard et l'emplâtre du contemporain de Néron, de Domitien et de Trajan; mais tout isolés, tardifs et dégradés qu'ils sont, n'expliquent-ils pas ce qu'il y a de monstrueux dans le haut de visage du premier sauveur de la Rome républicaine? Si l'on retenait ces réflexions, le couple de Coclès et de Scaevola, autrement mais autant que celui d'Óðinn et de Týr, distribuerait bien ses deux termes sur les versants opposés et complémentaires de la première fonction, le magique et le juridique.

### 7. La première et la deuxième fonction.

Si les deux mutilés se rattachent ainsi à la première fonction, celle qui réunit entre autres matières le sacré et le pouvoir, leur place dans « l'équipe » des grands Romains qui s'opposent à Porsenna est étrange. Ils sauvent Rome, mais d'une part ils ne mêlent pas la religion à l'affaire, d'autre part ils ne participent pas à la puissance publique, à ce qui vient alors de remplacer la royauté. D'après Plutarque (*Publicola*, 16, 5-7), Horatius ne se manifeste qu'après que les deux consuls, Publicola et Lucretius, blessés, ont dû quitter la bataille, comme s'il fallait, pour qu'il entrât en scène, que le pouvoir subît une éclipse, et, d'après Tite-Live (2, 12, 3-5), Mucius ne met son projet à exécution qu'après l'avoir fait approuver par le Sénat. Bref, ces correspondants des deux grands dieux germaniques n'ont plus de caractère souverain. Relèvent-ils pour autant de la fonction guerrière plus spécialement que tous les personnages engagés dans cette guerre, quelle que soit la fonction, le niveau propre de chacun? Certainement non, en ce sens que l'action de Scaevola au moins n'a rien de guerrier et que ni l'un ni l'autre n'est un représentant typique de l'armée; même leur rang est incertain et ils ne paraissent pas être de hauts gradés; Tite-Live, introduisant Horatius, dit seulement *unus uir* (2, 10, 1) et, introduisant Mucius, *adulescens nobilis* (2, 12, 2). Dans l'*exercitus* comme la *respublica*, ils sont difficiles à situer.

Peut-être ce couple trouverait-il une place plus précise si l'on considérait dans son ensemble ce que j'appelais tout à l'heure « l'équipe » des Romains nommés d'un bout à l'autre du récit, et si l'on prenait garde aux intentions organisatrices qui ont présidé à leur réunion.

Une de ces intentions dominantes immédiatement perceptibles contribue en effet à rendre compte du déracinement fonctionnel, conceptuel, du couple des estropiés. Dans cette première épreuve de la République, les prédécesseurs des

annalistes ont évidemment voulu, avant tout, décrire le jeu exemplaire et, même dans la peine, idyllique de la *libertas* toute fraîche. En conséquence, la fonction souveraine, les personnages qui l'incarnent s'y trouvent à la fois exaltés et humiliés : les consuls commandent, mais par délégation, et le Sénat, le peuple sont, en dernière instance, les maîtres ; les magistrats ne sont plus — déjà ! — qu'annuels, élus, contrôlés, et le plus prestigieux d'entre eux reçoit un surnom, *Publicola*, qu'il serait à peine exagéré de traduire « Serviteur du peuple », ou, si l'on veut être méchant, « Courtisan du Peuple ». Il l'a justifié, entre autres actes d'obéissance<sup>1</sup>, en faisant abaisser les faisceaux consulaires devant le peuple assemblé, *uocato ad consilium populo submissis fascibus in contionem ascendit*, et la foule a goûté ce spectacle par lequel s'exprimait le nouveau postulat : « La majesté et la force du peuple sont supérieures à celles du consul », *populi quam consulis maiestatem uimque maiorem esse* (2, 7, 7). Certes, dans la religion de l'État, Jupiter occupe et patronne toujours la fonction, légitime les actes des magistrats, mais, avons-nous constaté, il n'intervient pas et, restant le *rex* sur les ruines du *regnum*, il semble avoir besoin d'un délai pour s'accommoder de l'inconfortable situation où l'a mis la dégradation de son homologue humain. Un épisode, peu explicable autrement, prend sens dans cette perspective. Ce qu'on appellera plus tard la Fortune ou le Génie de la Ville, aidé par la malice des mortels, a fait en sorte que ce ne soit pas Publicola, alors consul et, pour plusieurs années, la principale tête politique de Rome, mais un autre, le second consul, patricien estimable mais sans avenir, qui accomplît la dédicace du temple de Jupiter O.M. que la République venait d'hériter des rois étrusques et que ceux-ci n'avaient certainement pas conçu pour lui faire présider une société libre : tout *contactus*, toute contagion religieuse, magico-religieuse, d'une forme de pouvoir abolie chez les hommes bien que maintenue par nécessité chez les dieux ont été ainsi évités dans l'homme qui allait être l'animateur, l'organisateur de la nouvelle vie.

Si donc deux récits jumelés, dérivés ou démarqués de vieux mythes, exprimant deux aspects et deux symbolismes particulièrement archaïques de la Souveraineté ont été utilisés dans la construction de ce morceau d'histoire, ils ne pouvaient que rompre leurs liens avec cette souveraineté sans pour autant se fixer sur un autre niveau : réduits à ne donner que des exemples de dévouement patriotique, le Cyclope et le Gaucher ne se laissent plus classer selon les trois fonctions.

1. Toutes les actions attribuées à Publicola par Tite-Live de 2, 7, 5, à 2, 8, 5, ont la même signification.

La même intention explique aussi, d'ailleurs, un autre aspect de la nouvelle Souveraineté. De même que l'insurrection de l'aristocratie dirigée, selon la légende, par le *tribunus Celerum* Brutus, a été mise par lui sous la protection de Mars, la forme que prend ensuite la souveraineté politique est imprégnée de militaire. Les consuls sont à la fois commandants absolus du peuple armé et gérants du pouvoir que leur confie et que contrôle le peuple électeur. Dans l'ensemble épique qui nous occupe, ce sont donc les consuls successifs, et surtout, brièvement, le plus énergique, Brutus, et, durablement, le plus intelligent, Publicola, qui représentent à la fois la fonction guerrière montante et la souveraineté en mutation : Brutus fonde la République et l'affermi dans la douleur, puis rencontre la mort sur le champ de bataille dans le duel le plus acharné qu'on puisse concevoir, dans un corps à corps avec un des fils de Tarquin<sup>1</sup>; Publicola humanise, « popularise » la République et, finalement, conclut la paix, mais auparavant, associé à des collègues annuels, il a dirigé les opérations militaires<sup>2</sup>.

#### 8. Les deux ravitailleurs de Rome.

Ces considérations ne rendent pas compte d'un fait que nous avons rappelé en commençant : à Coclès et à Scaevola, moins étroitement, mais fermement, est attaché dans la conscience des historiens un troisième sauveur de Rome, la femme, Clélie. Sans la puissance du destin, peut se demander Manilius (*Astro-nomiques*, 4, 30-33),

igne sepulto  
uolneribus uictor repetisset Mucius urbem?  
solus et oppositis clausisset Horatius armis  
pontem urbemque simul? rupisset foedera uirgo?

Et les trois noms s'appellent l'un l'autre, non seulement chez Florus, mais chez Juvénal : ils terminent la satire sur la noblesse :

... cum Coclite Mucius et quae  
imperii fines Tiberinum uirgo natauit.

Il arrive même — ainsi dans les Punique de Silius Italicus, 10, 479-500 — que Clélie et Coclès, sans Mucius, suffisent à

1. Tite-Live 2, 6, 6-9; Plutarque, *Publicola*, 9, 3-4.

2. Dans Plutarque, la Vie de Publicola se termine (22-23) par une brillante campagne contre les Sabins.

résumer l'héroïsme de ce temps. Ne sont-ils pas d'ailleurs tous deux, et eux seuls, récompensés par le rare honneur d'une statue<sup>1</sup>?

Il est donc certain qu'il faut intégrer Clélie à l'explication. Mais comment? Au point où nous sommes parvenus, nous ne pouvons plus que manier l'hypothèse, jeu dangereux si l'on oublie qu'il s'agit d'hypothèses, au mieux de vraisemblances, inoffensif et souvent utile si l'on mesure à chaque instant l'éloignement où l'on est des données et, par conséquent, d'une démonstration. En 1948, dans un livre aujourd'hui périmé, dont le principal service a été de faire connaître à ceux qui ne lisent pas le suédois la découverte capitale, publiée l'année précédente par M. Stig Wikander, sur « le fond mythique du Mahābhārata », j'ai énoncé une proposition hardie que je ne puis que répéter avec quelques retouches et quelques compléments<sup>2</sup>. Cette proposition, et cela ne saurait être malsain, dépasse Clélie et prend en considération tout le personnel romain et l'ensemble des épisodes de la guerre contre Porsenna, c'est-à-dire, avec leurs aventures, non seulement les consuls — le consul Brute et le Serviteur du peuple —, le Cyclope, le Gaucher et la Vierge, mais aussi deux autres personnages d'un moindre niveau, subordonnés, agissant toujours ensemble, Sp. Larcus et T. Herminius<sup>3</sup>.

Ce dernier couple, suivant Denys d'Halicarnasse (5, 23-24), a fait d'abord une brève apparition aux côtés de Coclès, mais les deux hommes se sont retirés juste avant son exploit et, même chez Denys<sup>4</sup>, leur exploit à eux se situe plus tard dans le siège, entre ceux de Coclès et de Scaevola et, bien entendu, comme tous les Romains dans cette affaire, ils combattent. Mais leur combat a une destination particulière.

Coclès a certes empêché Rome d'être prise d'assaut, mais Rome a faim. Porsenna la bloque sur le Tibre par une flottille

1. Le *Liber de uiris illustribus* parle de statues pour Coclès (11, 2), pour Scaevola (12, 7), et pour Clélie (13, 4). Naturellement, peu importe ici quelles statues archaïques peuvent avoir été ainsi interprétées.

2. Le premier chapitre de la première partie de *Jupiter Mars Quirinus*, IV, 1948, a été remplacé par un article du *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5<sup>e</sup> série, 47, 1961, p. 265-298 (cf. *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 42-52); les chapitres suivants, II et III, ont été remplacés par toute la première partie de *Mythe et épopée*, I; dans la deuxième partie, les deux premiers chapitres sont périmés et, sur le troisième, v. ci-dessus, p. 210, n. 1.

3. Sur la consonance étrusque de ces noms et sur les conséquences qu'on en a voulu tirer, v. les réserves de A. Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici*, 1966, p. 667-668.

4. Malgré R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 261 : Coclès occupe les chapitres 23-24, Larcus et Herminius le chapitre 26 et Scaevola les chapitres 27-31.

et ravage la campagne. Le besoin le plus urgent est donc de la nourrir. Ici les récits divergent mais s'accordent à mettre à l'honneur Larcius et Herminius, ensemble comme ils l'étaient déjà, si l'on en croit Denys, dans leur présomptueuse ambition d'aider Horatius Coclès.

Selon Tite-Live (2, 11), les paysans de l'*ager* qui se sont enfermés dans la ville avec tout leur bétail, ne peuvent même plus mener les animaux paître au-delà des portes. Mais le consul et commandant en chef, Publicola, n'attend qu'une occasion pour donner une sévère leçon aux pillards ennemis. Espérant les enhardir, il fait publier l'ordre de sortir le lendemain en foule par la porte Esquiline, la plus éloignée du camp étrusque, pour aller faire paître tout ce qu'il y a de bêtes à cornes dans Rome : il compte bien que des transfuges avertiront qui de droit. Il ne s'est pas trompé, et les ennemis, dans l'espoir de capturer la totalité de la viande sur pied, passent le Tibre en plus grand nombre que d'habitude. Publicola a son plan : il cache Herminius *cum modicis copiis* à deux milles sur la route de Gabies, et Larcius *cum expedita iuuentute* à la porte Colline, avec mission de laisser passer l'ennemi et de lui couper ensuite la retraite<sup>1</sup>. Les consuls, Publicola et T. Lucretius, sortent ostensiblement, les Étrusques, comme il était attendu, les attaquent, mais la tenaille formée par les deux embuscades jumelles se referme et les pillards, complètement cernés, sont exterminés. Les Étrusques ne se risqueront plus à des razzias aussi coûteuses.

Selon Denys d'Halicarnasse, 5, 26, 4<sup>2</sup>, si l'exploit a encore un objet alimentaire, il ne s'agit plus de bétail, mais de vivres, ni d'une embuscade, mais d'un convoi fluvial. Tous les efforts des consuls pour obtenir que les plus proches voisins, les Latins, ravitaillent Rome, ont échoué. Mais, au Campus Pompitinus, Larcius et Herminius, qui ont été envoyés pour négocier la fourniture de denrées alimentaires, en chargent de nombreux navires et, venant de la mer, remontant le fleuve par une nuit sans lune, passent sans être vus des ennemis.

Ainsi, soit en récupérant par une embuscade dont chacun est une des « pinces » les pâturages nécessaires aux troupeaux des Romains, soit en faisant passer par surprise des vaisseaux chargés de vivres, ces deux personnages inséparables procurent, autant que faire se peut, l'alimentation de Rome. Ils ne viendront pas à bout du blocus, mais en reculeront l'effet, c'est-à-dire

1. Sur la difficulté qu'il y a à « réaliser » ce plan d'opérations sur la carte, v. R.M. Ogilvie, *A Commentary...*, p. 261-262.

2. Trace de l'autre version en 5, 31.

le moment où devront entrer en scène le Manchot volontaire et la Vierge virile.

Dans l'ensemble épique où deux termes indépendants l'un de l'autre mais symétriques, Coclès et Scaevola, nous ont déjà paru évoquer, par des traits extérieurs, le couple indo-européen de figures qui occupe le premier niveau, souverain, de la liste canonique des dieux des trois fonctions (la réalité de la Souveraineté, en même temps que le deuxième niveau, étant occupée par les consuls, création purement romaine), cet autre couple, beaucoup plus unitaire et sans dynamique interne, réservé aux actions qui concernent les troupeaux et la nourriture, fait penser au couple de dieux indo-européens, généralement jumeaux mais parfois de formule différente (père et fils, amis), qui, au troisième niveau de la même liste canonique, procurent le bien-être, notamment alimentaire, en même temps que la fécondité, la richesse etc. Si cette analogie fonctionnelle n'est pas illusoire, on peut établir un tableau comparatif complet, tel que celui-ci :

I { Mitra Varuṇa	I et II { Týr le manchot Óðinn le Borgne	I et II { Scaevola Coclès
II { (Vāyu) Indra	II et III { Þórr	{ Brutus Publicola, les consuls
III Les jumeaux Nāsatya	{ Njörðr (père) et Freyr (fils)	II et III { Larcus et Herminius

### 9. Clélie.

Dès lors le personnage de Clélie est attendu. Souvent en effet, dans les théologies indo-européennes, à la liste canonique des dieux masculins distributivement en charge des trois fonctions, est jointe une figure féminine unique qui, elle, fait la synthèse des mêmes fonctions : telle Sarasvatī dans l'Inde (mère entre les mères, victorieuse, pure <sup>1</sup>), telle Anāhitā dans l'Iran (« l'Humide, la Forte, l'Immaculée <sup>2</sup> »), telle, chez les Germains, la

1. *Tarpeia*, 1947, p. 57-58; *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 106-107.

2. *Tarpeia*, p. 58-59; *Mythe et épopée*, I, p. 104-106.



déesse que les Scandinaves ont dédoublée en Frigg (épouse d'Óðinn) et Freyja (fille de Njörðr, sœur de Freyr <sup>1</sup>); telle, dans le Latium même, la Juno « Sospes, Mater, Regina <sup>2</sup> ». De fait, inégalement marquées suivant les auteurs, les trois fonctions sont bien réunies dans le personnage de Clélie. Son caractère le plus apparent est sa « virilité », c'est-à-dire son énergie et sa vaillance, τὸ ἀνδρῶδες (Plutarque, *Publicola*, 8, 8), *uirtus, noua uirtus* (Tite-Live, 2, 13, 9 et 11; cf. παρθένους ἀνδράσιν ὁμοίας, Denys d'Halicarnasse, 5, 34, 3), et c'est cela avant tout que Porsenna entend honorer par le présent qu'il lui fait et qui ne convient qu'à un homme : un cheval, — un cheval de guerre magnifiquement équipé, précise Denys (ἵπῳ πολεμιστῇ φαλάροις κεκοσμημένῳ διαπρεπέσι). En second lieu, en tant qu'otage, elle est, même si sa conduite dément d'abord ce caractère, le signe et le gage de la *fides* romaine, et Porsenna d'un côté, Publicola de l'autre insistent sur cette valeur; pour la même raison, elle est elle-même sacrée et nul n'a le droit de porter la main sur elle, en sorte que, quand les Tarquins interceptent le cortège qui la lui ramène, Porsenna s'indigne de ce qu'ils ont tenté de violer, au mépris de la trêve, « les corps sacrés des ambassadeurs et des otages » (Denys, 5, 34, 1 : εἰς ἱερὰ σώματα πρέσβεων τε καὶ ὁμήρων παρανομεῖν ἐν σπόνδαις ἐπεχείρησαν). Troisièmement enfin, mise en position d'assurer la liberté à une partie des otages, elle désigne les plus exposés aux outrages sexuels <sup>3</sup>, les impubères (Tite-Live, 2, 13, 10); ni ici, ni ailleurs dans l'histoire de Clélie, je ne vois les « sous-entendus scabreux » que d'autres y ont découverts, mais seulement une attention spéciale à l'égard de l'enfance, attention à la fois maternelle et civique (puisque les enfants sont la partie germinative, l'avenir même de Rome), qui, à côté de l'alimentation, de la richesse, etc., relève de la complexe troisième fonction.

On obtiendrait ainsi un tableau épique fonctionnel tout proche de celui que les auteurs de l'épopée indienne ont tiré par transposition du même morceau de théologie, donnant aux cinq frères une femme unique, Draupadī :

1. *Mythe et épopée*, I, p. 611, n. 1 (dans « Le trio des Macha », p. 602-612).

2. « Juno S.M.R. », *Eranos*, 52, 1954, p. 105-119; *RRA*, p. 294-295; *Mythe et épopée*, I, p. 123.

3. Si toutes les *uirgines* ont suivi Clélie dans son évasion, il s'agit des jeunes garçons exposés à *muliebria pati* (Ogilvie, *A Commentary...*, p. 267); mais toutes les *uirgines* avaient-elles fui? Du moins pas dans toutes les versions : Le *Liber de uiris illustribus* dit : *uirgines puerosque elegit, quorum aetatem iniuriarum obnoxiam sciebat*. Le trait n'est pas dans Denys, ni dans Plutarque.

DIEUX VÉDIQUES :	HÉROS INDIENS ÉPIQUES :	HÉROS ROMAINS :
I { <ul style="list-style-type: none"> <li>(• Varuṇa →</li> <li>• Mitra →</li> </ul>	Pāṇḍu père des frères) : ↓ Yudhiṣṭhira	I et II { <ul style="list-style-type: none"> <li>Coclès</li> <li>Scaevola</li> </ul>
II { <ul style="list-style-type: none"> <li>Vāyu →</li> <li>Indra →</li> </ul>	Bhīma Arjuna	II et III { <ul style="list-style-type: none"> <li>Brutus, Publicola, les consuls</li> <li>Larcus et Herminius</li> </ul>
III { <ul style="list-style-type: none"> <li>les jumeaux Nāsātya →</li> </ul>	{ <ul style="list-style-type: none"> <li>les jumeaux Nakula et Sahadeva</li> </ul>	
I.II.III Déesse	Draupadī (femme des cinq frères).	I.II.III Clélie

Clélie est, en un sens, le véritable sauveur de Rome : jusqu'à elle, par leurs exploits, les mâles n'avaient pu que permettre, puis prolonger la résistance, et finalement procurer une trêve ; suivant Denys, contraints par la famine, ils se disaient prêts à accepter les exigences de Porsenna, sauf le retour des Tarquins. C'est Clélie qui retourne la situation et obtient que Porsenna, rejetant les mauvais Tarquins qu'il a jusqu'à ce moment trop complaisamment écoutés, accorde à Rome la paix la plus généreuse.

On connaît les positions respectives des principaux héros du Mahābhārata<sup>1</sup>. Les cinq frères fils de Pāṇḍu — le roi juste Yudhiṣṭhira ; les deux combattants, le brutal Bhīma et le noble Arjuna ; les deux jumeaux Nakula et Sahadeva, serviteurs respectueux de leurs frères et experts en bœufs et en chevaux — sont en butte aux intrigues et aux attaques de leur méchant cousin Duryodhana qui veut leur enlever indépendance et royauté et envers qui l'aveugle Dhṛtarāṣṭra, son père, se montre étonnamment faible, puisqu'il a permis notamment, entre Yudhiṣṭhira et un complice de Duryodhana, une partie de jeu préparée par ce dernier avec des dés magiquement pipés. Naturellement Yudhiṣṭhira perd successivement toutes ses mises, son royaume, ses richesses, chacun de ses frères, enfin leur femme commune, Draupadī : elle et eux sont désormais non seulement dépouillés, mais esclaves. Heureusement, à ce

1. V. le résumé du poème dans *Mythe et épopée*, I, p. 34-42.

point, le mauvais Duryodhana, bénéficiaire du jeu, commet une outrage : il somme Draupadī de devenir sa femme et, se découvrant la cuisse gauche, la lui montre impudemment (2, 2387-2391). Alors le faible Dhṛtarāṣṭra a un sursaut d'indignation, s'oppose à son fils et accorde à Draupadī trois grâces à son choix. Elle demande la liberté pour Yudhiṣṭhira, puis pour les quatre autres frères, et la restitution de leurs biens, rendant ainsi les Pāṇḍava propres à reprendre leurs significations hiérarchisées : les fonctions. Aussitôt un des ennemis des Pāṇḍava, Karna, qui, lui, ne manque pas de noblesse, leur décoche avec insolence ces śloka qui n'expriment que la vérité :

« Parmi les femmes que nous avons entendu louer chez les humains pour leur beauté, d'aucune n'est rapportée une telle action.

Au milieu des fils de Pṛthā [= les Pāṇḍava] et des fils de Dhṛtarāṣṭra très irrités, Draupadī - Kṛṣṇā a été ici le salut des fils de Pāṇḍu.

Alors qu'ils étaient plongés, en train de s'engloutir, dans une mer sans bateau, sans fond, la princesse des Pañcāla [= Draupadī] a été, pour les fils de Pāṇḍu, le navire qui les a conduits à l'autre rive... »

La *Cloelia uirgo* et la pieuse Draupadī rendent ainsi le même décisif service, l'une à la société romaine, l'autre au groupe des Pāṇḍava, et toutes deux méritent l'admiration, la louange publique de ce que le parti ennemi contient d'honnêtes gens.

## 10. De Vindicius à Porsenna.

Il est possible de prolonger l'hypothèse. L'homologie de Porsenna et de Dhṛtarāṣṭra ne se borne pas à cet épisode. Vertueux, mais docile aux prétentions de son mauvais fils, Dhṛtarāṣṭra préside, contre son gré, à l'immense bataille où, avec d'innombrables alliés, s'affrontent les Pāṇḍava qui réclament leur droit et Duryodhana qui le leur refuse. Mais, une fois la guerre terminée par la victoire des Pāṇḍava, il devient l'ami dévoué, le conseiller de Yudhiṣṭhira. De même Porsenna, vertueux, mais longtemps sensible, par solidarité étrusque, aux prétentions des mauvais Tarquins, finit par les abandonner, se réconcilie avec les Romains et ne leur témoigne plus que de la bienveillance (Tite-Live, 2, 15, 6 : *dictis facta amiciora adiecit*). Or, dans la conception wikandérienne du fond mythique du Mahābhārata, il y a des raisons de penser que Dhṛtarāṣṭra, comme tant de personnages de l'épopée en plus des Pāṇḍava,

est la transposition d'un dieu en héros : le dieu « souverain mineur » Bhaga qui est, suivant les circonstances et les points de vue, l'aveugle Destin ou le bienveillant distributeur des biens mérités<sup>1</sup>.

Porsenna, même s'il est la chance des Romains, ne saurait incarner le Destin, notion que l'idéologie romaine ne possédait sans doute pas dans sa dotation originelle<sup>2</sup>; mais les bienfaits les plus substantiels qu'il leur confère sont de mettre à leur disposition le formidable ravitaillement accumulé dans son camp et, un peu plus tard, de leur restituer tout leur territoire (Tite-Live, 2, 15, 6).

Outre Dhṛtarāṣṭra, l'autre « auxiliaire extérieur » de Yudhiṣṭhira et des Pāṇḍava est Vidura : il ne cesse de les favoriser de ses conseils et surtout, depuis leur enfance jusqu'à la bataille finale, ne manque pas de les avertir chaque fois que leur mauvais cousin Duryodhana prépare un piège pour leur nuire, voire les faire périr. Or ce Vidura, modèle de noblesse morale, est fils d'une esclave et, comme tel, en position inférieure dans la famille. Que l'on songe au tout premier sauveur de la République : bien avant que n'éclate la guerre avec Porsenna, c'est un esclave patriote et dévoué, Vindicius, qui dévoile aux consuls le complot ourdi par Tarquin pour les assassiner et reprendre la royauté<sup>3</sup>.

Ainsi le tableau des homologies fonctionnelles serait à compléter comme suit, les interventions des « auxiliaires extérieurs » encadrant, à Rome, dans le temps (avant, après), l'action propre du « bon » groupe social :

INDE :	ROME :
Vidura	Vindicius
les cinq Pāṇḍava et Draupadī	les héros romains et Clélie
Dhṛtarāṣṭra	Porsenna

1. *Mythe et épopée*, I, première partie, chap. v (« Le père et les oncles »), notamment p. 158, 160, 162-172.

2. *RR4*, p. 481-485.

3. Ci-dessus, p. 265.

Le lecteur informé des données indiennes pourra se distraire à continuer, à amplifier la construction. Ainsi il a été rendu probable que la grande bataille du Mahābhārata, qui se termine par la destruction des méchants et la restauration des bons Pāṇḍava, une restauration dans laquelle les « chefs des bons » et celui qui a été leur « bon ennemi » collaborent, réconciliés, ne fait que transposer en langage épique ce qui, dans la mythologie indo-européenne, était la bataille eschatologique : une destruction presque totale du monde par les forces du mal, suivie d'une renaissance. On serait donc conduit à penser que la première guerre de la République, avec la détresse croissante et finalement extrême, puis le salut inespéré de Rome, prolonge elle aussi, en forme héroïque, le même morceau de mythologie. Arrêtons-nous sur ce rêve vertigineux d'une eschatologie pré-romaine perdue comme mythe et survivant dans « l'histoire », — une histoire redoutablement parallèle, en tout cas, à l'intrigue, historicisée elle aussi, du Mahābhārata.



## CONCLUSION

Les réflexions critiques qui ont conclu la deuxième partie trouvent de nouvelles illustrations dans les nombreux cas de configuration trifonctionnelle qui viennent d'être reconnus à travers les vies de Camille et de Coriolan.

L'intention classificatoire n'y est pas contestable : partout, sauf dans la liste des chefs d'accusation formulés contre Coriolan, le « terme de première fonction », celui qui touche à la religion, est si étrange qu'on n'en comprend la présence qu'à condition d'admettre que la religion *devait* figurer, comme telle, dans le tableau. Le grief de sacrilège tiré du triomphe de Camille est « absurde », comme dit bien M. Arnaldo Momigliano avec sa vivacité ordinaire, puisque les Romains sont censés lui reprocher d'imiter Jupiter dans une circonstance où son rôle, son devoir rituel est de se présenter comme le double de Jupiter. Le sacrilège que constitue le remplacement du censeur mort ne peut être évité, ne peut donc être imputé aux Romains, puisque c'est seulement le mauvais effet du remplacement dans cette circonstance qui l'a révélé comme interdit. Dans la perspective d'une renaissance de Rome qu'ils espéraient certainement, les vieillards honoraires avaient toutes raisons, non pas de s'offrir au couteau des barbares, mais au contraire de se conserver pour servir, comme se conservaient la *iuventus militaris* et la masse plébéienne. Faire porter par les prêtres jusque dans le camp des Volsques les objets sacrés de Rome met la ville dans un péril encore plus radical que d'exposer les femmes et les enfants. Etc. Il faut donc penser que, fût-ce aux dépens de la vraisemblance, les auteurs de ces récits où l'avenir, la survie de Rome étaient engagés, ont voulu, en pleine conscience, les couler dans le cadre des trois fonctions et, par conséquent, que ce cadre leur restait familier.

La question de l'authenticité historique de chacun de ces événements se pose dans les mêmes termes que pour les autres éléments de la geste de Camille. On peut penser, si l'on y tient, que l'existence de l'*ara* d'Aius Locutius au pied du Palatin suffit à garantir, dans le tableau des « fautes des Romains », l'épisode (troisième fonction) du plébéien méprisé parce que plébéien; ou que Manlius est une figure assez assurée et son surnom Capitolinus assez clair pour confirmer, dans le tableau des succès romains, l'épisode (deuxième fonction) des oies de Junon. Mais on reste libre de penser le contraire.

Une mise en ordre chronologique des variantes, la détermination de la « meilleure variante », dont les autres seraient des déformations, ont été plusieurs fois tentées. En fait, les quelques résultats acquis jusqu'à présent sont de faible portée. Parfois, certes, une intention qui semble propre à l'auteur considéré se laisse apercevoir : ainsi dans le tableau du fractionnement de la substance romaine, il est probable que Plutarque a pris sur lui d'incorporer du sacré — ici beaucoup, là un peu — à chacune des trois parties qui se séparent; dans le tableau des succès romains, Florus a voulu grandir Manlius en lui donnant l'initiative et le mérite des trois actions. Dans les griefs contre Camille, si Tite-Live (ou sa source) a mêlé les termes de deuxième et de troisième fonctions, c'est probablement en conséquence du parti qu'il avait pris antérieurement d'associer la totalité de la société romaine, civils et soldats, à la conquête et au pillage de Véies. Mais, le plus souvent, les différences entre les variantes n'ont pas de raison apparente et sont simplement de celles que comporte tout dossier de folklore : on ne voit pas quoi conclure, par exemple, du fait que, selon Plutarque, les vieillards honoraires attendent la mort en groupe, sur le Forum, alors que Tite-Live les disperse dans leurs atriums.

En tout cas, l'état de cette matière ne permet pas de tirer de telle ou telle variante, de tel ou tel détail, les conséquences parfois considérables que les historiens leur demandent volontiers. Je n'examinerai en détail que deux échantillons de ces constructions.

On se rappelle les variantes de la scène, trop miraculeuse pour être retenue comme historique, qui figure la première fonction dans le tableau des succès romains pendant le siège du Capitole. Selon Tite-Live, 5, 46, 2-3, un jeune Romain, C. Fabius, prend sur lui d'aller, en costume sacré, à travers les lignes gauloises, jusqu'au Quirinal, où sa famille a un sacrifice annuel à accomplir (*sacrificium erat statum in Quirinali colle genti Fabiae*; cf. 52, 3 : *solemne Fabiae gentis*). Selon Florus



(I, 13, 16), c'est bien sur le Quirinal qu'a lieu le *sacrum solemne* et c'est bien un Fabius qui s'y rend, mais il est envoyé par Manlius, et à titre de *pontifex*, de prêtre public, c'est-à-dire certainement pour un acte du culte public. Selon Appien (*Celtica*, 4, 6), « Dorso » est « prêtre » (ιερεὺς ὄνομα Δορσῶν) et c'est sur le Forum, à l'*aedes Vestae*, qu'il doit remplir et remplit en effet son office. Selon Dion Cassius (24, 6), si Kaeso Fabius « descend du Capitole » vêtu selon les règles rituelles, sans que soit précisé son point d'arrivée, c'est pour accomplir un acte sacré qui était du ressort des « pontifes » (ἐπειδὴ τι τῶν ἱερῶν ἐχρῆν ὑπὸ τῶν ποντιφίκων ἀλλοθὶ που τῆς πόλεως γενέσθαι), par conséquent comme l'un des pontifes, celui « dont le tour de service religieux arrivait », dont c'était le tour d'officier (οὗ ἡ ἱερουργία ἰκνεῖτο).

Il ressort de ce dossier que la seule chose qui importait aux narrateurs pour constituer ce « terme de première fonction » nécessaire au triptyque était qu'un Romain, en costume liturgique, passât à travers les troupes gauloises pour aller assurer un devoir religieux localisé dans le voisinage du Capitole, sans qu'on soit en droit de parler de variante « exacte » et de variantes « fautives », d'attribuer, par exemple, à la dévotion particulière d'un annaliste à l'égard de Vesta « l'altération » du Quirinal en sanctuaire de cette déesse. Non : toutes les précisions pouvaient varier : le culte pouvait être gentilice ou public et l'officiant membre quelconque d'une *gens* ou prêtre ou pontife ; le lieu de destination pouvait être aussi bien la vallée qui s'étend au pied du Capitole (l'itinéraire ne comportant alors qu'une descente) ou la colline qui prolonge le Capitole au-delà d'une passe assez large (l'itinéraire comportant alors une montée après la descente).

Dans ces conditions, est-on du moins fondé à déduire des textes que la *gens* Fabia avait réellement un sacrifice familial à célébrer annuellement sur le Quirinal ? Ce n'est certain ni pour le lieu, ni pour la *gens*. Le Quirinal peut avoir été préféré au Forum par certains narrateurs parce qu'il impliquait, comme il vient d'être rappelé, une performance plus difficile, qui rendait plus éclatante encore la protection divine. D'autre part, Tite-Live, ou son *auctor*, peut avoir ramené l'affaire du domaine public au privé pour renforcer la cohérence de son récit : puisqu'il avait souligné qu'on n'avait, à dessein, laissé s'enfermer sur le Capitole que *cum coniugibus ac liberis iuuentutem militarem senatusque robur* (5, 39, 9 et 12 ; cf. 40, 3), sans la mention d'aucun prêtre public — de ces prêtres que Plutarque va jusqu'à faire participer au suicide religieux des vieux consulaires au pied du même Capitole —, n'était-il pas plus logique que l'acte

sacré décidé sur le Capitole fût seulement gentilice et accompli par un de ces *iuuenes* soldats (C. Fabius Dorsuo est en effet présenté en 46, 1, comme un *iuuenis Romanus*) ? Enfin, quant au nom, si le personnage sacré ou le *iuuenis* pieux est constamment appelé Fabius, soit directement soit à travers le surnom Dors(u)o propre à la *gens*, le fait est intéressant mais, puisque l'anecdote n'a aucune chance de relater un événement réel, il indique sans doute seulement que, au moment où elle a été composée ou mise au point, les Fabii étaient en état, comme le suggèrent aussi d'autres passages de « l'histoire » de cette époque, d'y imposer ou d'y glisser leur nom dans des rôles glorieux.

Et pourtant un savant aussi scrupuleux que Georg Wissowa a écrit (*Religion und Kultus der Römer* <sup>2</sup>, p. 559, n. 2) que « l'appartenance des Fabii à la communauté du Quirinal est bien établie par Tite-Live, 5, 46, 2 ; 52, 3 », et suggéré que la division de la sodalité des Luperques en deux groupes, les Quinctiales et les Fabiani, pouvait, comme la distinction des Salii Palatini et des Salii Collini, correspondre à une double localisation du sacerdoce, sur le Palatin et sur la colline Quirinale. M. Jacques Heurgon vient d'aller plus loin et, par une déduction qui ne m'est pas tout à fait claire, a cherché dans cette hypothétique dualité de domiciles un argument en faveur de la présence réelle des Sabins aux origines de Rome (*Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, 1969, p. 91) :

Il n'est pas impossible, dans le même sens [que les doubles Salii], que la distinction entre Luperi Quinctiales et Luperi Fabiani fût fondée sur la topographie, les Fabii ayant un sanctuaire gentilice sur le Quirinal, et correspondît aussi à une très ancienne dualité politique dont l'alliance légendaire entre Romulus et Tatius, sans qu'il faille naturellement la prendre à la lettre, reflète la réalité profonde.

On mesure avec effroi la charge qui pèse ainsi sur les épaules liviennes de Caius Fabius Dorsuo. Il est heureusement facile de le soulager. D'abord en répétant que l'existence de ce sacrifice — et non d'un sanctuaire, dont aucun auteur ne parle, — et, s'il existait, son caractère gentilice, sont douteux. Et aussi en remarquant que, même si l'on admet qu'il existait et qu'il était gentilice, il ne prouverait pas une domiciliation des Fabii sur le Quirinal. On peut avoir un culte périodique à assurer quelque part sans y posséder ni maison ni bien : un grand souvenir, heureux ou malheureux, y suffit. Quand le général de Gaulle se rendait chaque année à la crypte du Mont Valérien, il ne fallait pas en conclure qu'il avait des attaches de famille ou une propriété du côté de Suresnes. Le sacrifice des Fabii sur le

Quirinal, à le supposer authentique, pouvait se référer ainsi à un événement où les Fabii, *gens* importante dès le siècle précédent, avaient joué un rôle. D'autre part, aucun fait connu — et nous lisons beaucoup de choses sur les Fabii de toute époque — ne suggère un rapport, civil ou religieux, entre eux et le Quirinal. En particulier, il n'y a pas d'argument à tirer de l'épopée de la Crémère : ce serait un curieux cercle — plusieurs géomètres de l'histoire l'ont cependant tracé — que de se servir d'abord de notre texte du cinquième livre pour supposer, au deuxième, que les 306 Fabii s'étaient rassemblés, avant leur expédition désastreuse, dans une « maison des Fabii » située sur le Quirinal (Tite-Live, 2, 49, 3, dit simplement *in uestibulo*, sans précision de quartier, et la maison n'est que celle du Fabius qui est alors consul), puis de mobiliser en sens inverse cette supposition, qualifiée dorénavant « fait », pour « confirmer » l'attache quirinale des Fabii dans notre texte.

Ce n'est pas tout. Même si l'on tenait, malgré l'absence complète de témoignages, à attribuer aux Fabii une maison ou une terre sur le Quirinal, cela ne prouverait pas encore qu'ils y fussent domiciliés de toujours, dès le temps des premiers Lupercalia, ou même congénitalement liés à la colline : ils pouvaient être du Palatin et avoir acquis terre ou maison, au cours des siècles suivants, en d'autres points de la ville élargie. A moins que l'on ne soit prêt à soutenir que les Quinctii, et à travers eux l'autre équipe de Luperques, les Quinctiales, étaient originaires non du Palatin mais du Vatican, ou domiciliés principalement sur le Vatican, pour la raison qu'il y avait là les fameux *prata Quinctia* où le grand et quelque peu légendaire Cincinnatus se serait retiré dans la misère (Tite-Live, 3, 13, 10) avant d'être rappelé, dictateur, pour sauver Rome (3, 26, 8).

Rien enfin, dans le rituel des Lupercalia, dans les traditions qui s'y rattachent n'engage à quitter le Palatin, tout au contraire : comme les légendes d'origine, les rites s'y limitent strictement. Il n'en est pas de même des Salii qui opèrent largement à travers la ville en mars et en octobre, et pour lesquels l'articulation de Mars (Gradivus) et de Quirinus (« Mars qui praeest paci »), marquée en clair dans les noms de leurs deux groupes, se justifie par la théologie des deux dieux (en mars, passage de la paix vigilante à la guerre active ; en octobre, passage de la guerre à la paix).

Il faut donc renoncer à ces semblants d'histoire, où se reconnaît la redoutable méthode d'André Piganiol.

Le second exemple sera fourni par un détail du terme de troisième fonction dans un autre triptyque, celui de la tripar-

tition du corps de Rome à l'arrivée des Gaulois. Qu'on relise les textes traduits ci-dessus, p. 223, 224.

Il est évident que le rang social attribué à L. Albinus correspond bien au contexte : « plébéien moyen », il est naturellement pris dans le grand flot des plébéiens émigrants ; obscur plébéien encore, il donne, à la fois envers les dieux et envers Rome, une leçon de *pietas* plus frappante que si elle était le fait d'un patricien ; humble plébéien enfin, sans autres attributs que son chariot, sa femme et ses enfants, il équilibre la *iuventus militaris* en armes du Capitole et les magistrats honoraires assis sur leurs sièges curules au Forum ou dans les maisons patriciennes. Tout cela s'évanouit, avec le sens de l'ensemble, si, par artifice, on le transforme en homme important, voire en prêtre. C'est pourtant ce qui s'opère couramment aujourd'hui : de savants traitements font de lui soit, à la place de Camille dans une « version antérieure » de la catastrophe gauloise, le sauveur principal de Rome, soit, dans la version que nous lisons, le flamme de Quirinus qui accompagne les Vestales.

Plutarque, *Camille*, 22, 4, signale en passant que le philosophe Aristote avait été exactement informé de la prise de Rome par les Celtes, mais nommait Λεύκιος, Lucius, celui qui l'avait sauvée. Or, remarque-t-il, le prénom de Camille n'était pas Lucius, mais Marcus, ce qui introduit dans l'affaire une part de conjecture (ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰκασμῶ λέλεχται). Quelques modernes partagent la sage réserve de Plutarque et se gardent de rien construire sur une base si incertaine. M. Momigliano, par exemple, pense que l'explication la plus raisonnable est d'admettre qu'Aristote a été mal informé ou s'est trompé, et l'on peut aussi bien penser que la faute sur le prénom a été faite plus tard, dans la transmission du texte, entre le temps d'Aristote et celui de Plutarque. Mais d'autres se sont avisés que Lucius était justement le prénom d'Albinus, et que, ayant sauvé sur sa voiture les *sacra* de Rome, cet Albinus pouvait bien être dit sauveur de Rome même : ne serait-ce donc pas de lui, et non de Camille ou d'aucun autre qu'Aristote avait entendu parler ? Mais, si tel est le cas, enchaîne-t-on, l'obscurité d'Albinus n'est guère admissible, il a bien dû avoir quelque carrière : ne serait-ce donc pas lui que, une dizaine d'années plus tard, Diodore de Sicile, 15, 51 (sous la forme altérée Λεύκιος Λαβίνιος) et Tite-Live lui-même, 6, 30, 2 (avec un autre prénom, Marcus Albinus) mentionnent parmi les deux tribuns consulaires plébéiens de l'équipe de 379 (ou 375) ? La légèreté de l'hypothèse est évidente : même sans le chariot d'Albinus, les Vestales, qui avaient eu soin de ne prendre, parmi les *sacra*, que ce qu'elles pouvaient porter, enterrant le reste dans les Petits

Tonneaux, seraient arrivées à destination; Albinus a évité aux prêtresses du peuple romain la fatigue, non la mort ni l'échec; il les a honorées, non sauvées, ni elles, ni avec elles les *sacra*, ni Rome, laissant d'ailleurs — c'est sous-entendu — le flamine, apparemment plus robuste, continuer sa route à pied jusqu'à Caeré, avec sa part de l'auguste bagage.

Aussi bien est-ce sur le flamine de Quirinus, compagnon des Vestales, que d'autres ont jeté leur dévolu. On a d'abord noté que le père d'un *consul suffectus* de 23 av. J.-C., L. Sestius Quirinalis, avait épousé une Albinia (Cicéron, *Pro Sestio*, 6); mais ce mariage, conclu près de quatre cents ans plus tard, n'a certainement pas produit l'anecdote de 390 et l'on ne voit même pas quel genre de rapports il pourrait avoir avec elle. En conséquence M. Robert E. A. Palmer, esprit érudit et ingénieux mais encore insuffisamment réglé, l'a réduit au rang d'argument subsidiaire et a placé le gros de la démonstration sur un autre fondement (*The Archaic Community of the Romans*, 1970, p. 162-163) :

Suivant la tradition annalistique, le flamine de Quirinus et les vierges Vestales assument la responsabilité des *sacra* de Rome, qu'ils sauvent en les emportant hors de la ville. Tandis qu'ils gagnent Caeré à pied, ils rencontrent un homme du nom de Lucius Albinus qui les fait monter généreusement dans son chariot : cet acte préserve de la capture les *sacra* de Rome. Plus ancienne que la tradition annalistique est l'indication d'Aristote, suivant laquelle c'est un nommé Lucius qui sauva Rome des Gaulois. Une troisième source est un fragment d'une inscription contenant un éloge que le dernier éditeur, Degraffi après Borghesi, pense être celui du flamine de Quirinus, qu'il laisse d'ailleurs aussi anonyme que Tite-Live lui-même; en tout cas, il n'y a pas de doute quant à la fonction de l'homme : c'est le flaminat de Quirinus. Le Lucius Albinus de Tite-Live, *de plebe Romana homo*, avec le Lucius d'Aristote qui lui est identique, est le flamine de Quirinus. Le nom du consul de 23 av. J.-C., L. Sestius Quirinalis Albinus, démontre leur identité.

Une extraordinaire voltige permet ensuite à M. Palmer de « confirmer » cette identification à l'aide d'une Albinia, qui est « sans nul doute » épouse et non fille d'un Albinus et qui, puisqu'elle a fait le vœu d'un temple et a vu ce vœu exécuté, « ne peut avoir été » une matrone quelconque, mais doit « avoir eu elle-même quelque autorité sacerdotale », autorité qui ne peut guère être que celle de *flaminica* « épouse d'un flamine »; donc son Albinus de mari — qui, étant donné les dates, ne peut guère être que l'Albinus de l'anecdote de 390 — était bien flamine. C.Q.F.D.

Cette suite d'affirmations et de glissements, de « no doubt », de « likely », et de « probably », n'appelle pas de longue réfutation. On répètera d'abord que le plébéen Albinus, qui ne « sauve » ni les Vestales, ni les *sacra*, ni Rome, ne peut recouvrir le Lucius qu'Aristote définit comme τὸν σώσαντα, « celui qui a sauvé » Rome. On ajoutera que rien, dans l'éloge sur pierre, qui concerne en effet le flamine de Quirinus de 390, compagnon des Vestales, ne fait référence au chariot évacué et rechargé d'Albinus, à la démonstration publique de piété qui est l'essentiel et la raison d'être de l'anecdote; que cet essentiel même est non seulement omis mais, en bonne logique, détruit si Albinus n'est autre que le flamine de Quirinus, puisque les Vestales ne « rencontrent » pas ce flamine, mais qu'il est parti à pied de Rome avec elles et n'a aucun moyen, en cours de route, d'améliorer leur équipement<sup>1</sup>; plus généralement qu'on n'a pas le droit de bouleverser un récit, d'y réduire à un seul deux personnages qui y tiennent des rôles également utiles et nécessairement distincts: le flamine qui reçoit des autorités la même mission sacrée que les Vestales et la remplit avec elles, le plébéen qui met sa voiture à leur disposition; enfin que si l'on se croit en droit de rejeter toute l'étoffe romanesque grâce à laquelle l'épisode a joui d'une grande popularité pendant des siècles, on est mal fondé à en retenir exceptionnellement, arbitrairement, en la qualifiant d'historique, une donnée unique — le nom propre Albinus —, pour l'incorporer à une construction imaginaire, sans intérêt comme *exemplum*.

La plupart des épisodes que nous avons considérés dans ce livre ont donné lieu, donnent encore lieu à de tels jeux, savants et illusoires, pour lesquels les noms propres en particulier constituent une vaste ressource et une tentation permanente. Il ne faut pas oublier cependant que, quand un auteur (ou un groupe d'auteurs) fabrique de l'histoire, soit dans une intention édifiante soit pour pouvoir conserver en les rendant plus acceptables des traditions mythiques ou légendaires auxquelles il tient, il lui faut bien utiliser le répertoire de noms de lieux et d'hommes qui remplit l'expérience ou la mémoire de ceux à qui il s'adresse. Pour les *dramatis personae*, les procédés

1. Le texte même de l'inscription (CIL, I<sup>a</sup>, 1, p. 191) ne suggère pas que le flamine dont elle fait l'éloge ait fourni une voiture aux Vestales pour gagner Caeré : au *reu]exit* du retour s'oppose simplement un *deduxit* à l'aller :

[Cum Galli obs]iderent . Capitoliū  
[uirgines Ve]stales . Caere . deduxit  
[ibi sacra at]que . ritus . solemnes . ne  
[intermitte]rentur . curai . sibi . habuit  
[urbe recup]erata . sacra . et . uirgines  
[Romam reu]exit

employés sont de deux types. Selon le premier, ces personnages reçoivent ou bien des noms de fantaisie, mais conformes au modèle usuel, ou bien des appellatifs promus anthroponymes, et c'est partout un problème, souvent insoluble, que de déterminer pourquoi, par exemple, tel dieu historicisé en héros a reçu tel nom : si l'on comprend, au début de l'Histoire Danoise de Saxo Grammaticus, qu'un roi dont la figure dérive en partie du dieu Freyr porte le nom de Frotho (Fróði est un autre nom mythique de Freyr) et que son père, démarqué du dieu Njörðr, père de Freyr, porte le nom de Hadingus (les Haddingjar sont, dans la fable scandinave, des personnages de la troisième fonction dont Njörðr est le dieu canonique), en revanche on ne voit pas pourquoi le prédécesseur de Hadingus, évidemment façonné d'après le dieu Þórr, porte le nom de Gram, qui signifie très généralement « roi, guerrier » (*gramr*). Les lecteurs de cette série de livres se rappellent peut-être que, dans *Mythe et épopée*, I, nous avons dû nous demander, sans pouvoir répondre, pourquoi le héros, peu belliqueux, en qui est transposé un dieu souverain du type de Mitra, est appelé Yūdhishthira « fort dans le combat », et généralement pourquoi tant de héros qui sont les fils ou les incarnations de dieux bien caractérisés portent des noms sans rapport sensible avec leur propre nature, qui reproduit pourtant celle de ces dieux. Le second procédé est illustré au mieux par l'histoire romaine et ne comporte pas d'avantage, dans la grande majorité des cas, d'explication assurée. Là, les personnages ont les prénoms, noms et parfois surnoms de figures connues dans la réalité de l'histoire postérieure. Mais quelles raisons, quelles intentions ont dirigé les choix ? Quand le Borgne et le Manchot sont descendus dans les Annales, pourquoi ont-ils revêtu l'état-civil d'un Horatius et d'un Mucius ? Pourquoi le plébéien qui entend et transmet à qui de droit l'avertissement de la Voix Inconnue (celle du futur Aius Locutius) s'appelle-t-il Caedicius, comme aussi le centurion qui organise à Véies l'armée romaine qui, sous Camille, anéantira les troupes de Brennus, — Caedicius, qui est, comme dit M. Ogilvie, « a throw-back from the third century » puisque, en 258, un tribun militaire Q. Caedicius a bien mérité de la patrie ? Pourquoi ici un Fabius, là un Furius, là un Cornelius, un Julius, un Albinus ? Le recours le plus ordinaire est d'admettre qu'une *gens* puissante, ou un auteur à sa dévotion, a mis ce nom, son nom, à l'honneur. L'hypothèse est facile, parfois plausible — ainsi quand il s'agit des Fabii —, parfois gratuite. Le plus sage est donc de ne pas prendre principalement appui sur des noms propres qui ne font souvent qu'ajouter une difficulté superficielle aux problèmes, suffisamment pesants, que posent les intrigues narratives.





## APPENDICES



## APPENDICE I

### MATER MATUTA

*A la mémoire de Jean Hubaux*

*Les études sur l'Aurore appartiennent à la seconde période de la nouvelle mythologie comparée. Entre 1935 et 1948, toute l'exploration comparative avait été concentrée sur la conception des trois fonctions, reconnue, en 1938, fondamentale dans l'idéologie des Indo-Européens : on ne s'était occupé que d'en inventorier les expressions, vivantes ou fossiles, dans la religion, dans l'épopée, dans la vie sociale des divers peuples de la famille. C'est ensuite seulement qu'on a pu entreprendre d'appliquer les procédés mis au point sur cette matière centrale à d'autres types de représentation : mythologie des commencements, des feux, des saisons, eschatologie.*

*Très tôt, dès 1952, dans plusieurs cours du Collège de France, la confrontation de la védique Uśās et de la Mater Matuta latine a donné des résultats et, en 1955, dans un article de la Revue des études latines, 33, p. 140-151, intitulé « Les enfants des sœurs à la fête de Mater Matuta », le second des deux rites connus des Matralia, le plus mystérieux, a reçu sa justification. Puis, en 1956, à la suite d'une conférence donnée à l'université de Liège, une vue d'ensemble de la question a été présentée dans mon petit livre Déesses latines et mythes védiques (Collection Latomus, 24), p. 9-43, avec un prolongement concernant une autre déesse, non moins singulière, et à certains égards symétrique, Diva Angerona. Cette publication a provoqué des discussions et, dans un cours du Collège de France, le 13 novembre 1959, tenant compte d'une critique de M. John Brough, j'ai rectifié l'interprétation du premier rite des Matralia et, du même coup, justifié l'ordre de succession probable des deux rites. Depuis lors, le dossier ne s'est guère modifié. Sans doute faudrait-il étendre l'exploration à d'autres parties du monde indo-européen. A cet égard je ne puis que signaler le très intéressant article de M. Johann Knobloch, « Der Ursprung von nhd. Ostern, engl. Easter », Die Sprache, 5, 1959, p. 27-45 (rapports de l'aurore et du printemps ; rapports de la nuit — ou demi-nuit — et du lever du*

jour dans les rituels chrétiens de Pâques orientaux et occidentaux ; étymologie de lituanien aušrà-, letton àustra « aurore », vieux-slave za ustra « au petit jour »).

Je remercie mon ami Marcel Renard de m'avoir permis d'insérer dans cet appendice, améliorées et autrement agencées, les parties qui me semblent toujours valables de mon exposé de 1956.

### 1. Les deux rites des Matralia, textes.

Le 11 juin, aux *Matralia*, fête de la déesse Mater Matuta<sup>1</sup>, les dames romaines, *bonae matres*<sup>2</sup>, mariées, mais dans un premier mariage, *uniuirae*<sup>3</sup>, accomplissaient deux rites singuliers, qui n'ont cessé, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, de défier les historiens des religions. Par deux fois, ce qui nous a été conservé des œuvres de Plutarque réunit ces deux traits, évidemment caractéristiques du culte, en les chargeant d'une analogie, d'une *interpretatio graeca*, usuelle dans l'Antiquité, qui n'importe pas ici. Dans la *Vie de Camille*, 5, 2, nous lisons<sup>4</sup> :

... (Les femmes) font entrer une servante dans l'enceinte sacrée du temple, la battent de verges, puis la jettent dehors, et, d'autre part, elles portent dans leurs bras et traitent avec égards au cours de la cérémonie les enfants de leurs sœurs<sup>5</sup> au lieu de leurs propres enfants...

1. La déesse était commune aux peuples de l'Italie centrale, mais nous ne sommes informés que sur son rituel romain. L'ordre des mots est toujours *Mater Matuta*, sauf dans Tite-Live, 5, 23, 7, qui dit, au datif, *Matutae Matri*.

2. Ovide, *Fastes*, 6, 475 : *ite, bonae matres, uestrum Matralia festum...*

3. Tertullien, *De la monogamie*, 17.

4. ... καὶ γὰρ θεράπειναν εἰς τὸν σηκὸν εἰσάγουσαι ῥαπίζουσιν, εἰτ' ἐξελαύνουσι καὶ τὰ τῶν ἀδελφῶν τέκνα πρὸ τῶν ἰδίων ἐναγκαλίζονται... Pour l'établissement et le sens de ce texte et des suivants, je renvoie à l'excellent article de R. Flacelière, « Deux rites du culte de Mater Matuta, Plutarque, *Camille*, 5, 2 », *Revue des études anciennes*, 52, 1950, p. 18-27, dont je suis la traduction, sauf sur le point indiqué à la note suivante.

5. La majorité des interprètes, mais non M. Flacelière, ont compris τῶν ἀδελφῶν par « des sœurs », bien que la forme pût être aussi masculine, et je crois qu'ils ont raison. J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, IV, 1929, p. 280, n. 2, résume bien la question : « In both the passages of Plutarch [= *Questions romaines*, 17; *Camille*, 5, 2] the word translated 'sisters' (τῶν ἀδελφῶν) is ambiguous; it might equally mean 'brothers' or 'brothers and sisters'. It is only the analogy of Ino and Semele [dans l'*interpretatio graeca*] which seems to show that it was for their sister's children alone that women prayed in the rites of Matuta ». Cf. la première explication de *Questions romaines*, 17 : πότερον ὅτι φιλάδελφος μὲν τις ἢ Ἰνώ καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀδελφῆς ἐπιτηνῆσατο, ἢ δὲ περὶ τοὺς ἑαυτῆς παῖδας ἐδυστύχησεν... et ce qui introduit la dernière phrase du *De fraterno amore* (citée p. 307, n. 3) : ἢ τε Λευκοθέα τῆς ἀδελφῆς ἀποθανούσης ἔθρεψε τὸ βρέφος καὶ συνεξεθελίασεν· ὅθεν αἱ Ῥωμαίων γυναῖκες etc. — Le *alterius* des *Fastes* (v. p. 307, n. 4), éclairé par son contexte, va dans le même sens. Mais v. ci-dessous, p. 327, n. 1.

Les 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> Questions Romaines sont ainsi libellées <sup>1</sup>:

16. Pourquoi le temple de Leucothéa est-il interdit aux femmes esclaves à l'exception d'une seule, que les matrones y introduisent pour la frapper sur la joue et la battre de verges?...  
 17. Pourquoi les femmes n'implorent-elles pas les bienfaits de cette déesse pour leurs propres enfants, mais pour ceux de leurs sœurs?...

Il n'est pas question ailleurs du premier rite: Ovide, dans les *Fastes* <sup>2</sup>, se borne à signaler l'interdiction faite aux femmes esclaves, sans mentionner l'exception. Le second rite est cité dans un troisième texte de Plutarque, aux dernières lignes du traité *De l'amour fraternel* (*Mor.*, 492 D) <sup>3</sup>:

... Dans les fêtes de Leucothéa, qu'on appelle aussi Matuta, les femmes romaines portent entre leurs bras et traitent avec égards non leurs propres enfants, mais ceux de leurs sœurs,

et dans le VI<sup>e</sup> livre des *Fastes*, v. 559, 561 <sup>4</sup>:

Cependant que la mère dévouée ne prie pas cette déesse pour sa propre descendance... Vous lui confierez les enfants d'une autre...

Tout le monde semble d'accord pour écarter Ino-Leucothéa <sup>5</sup> du problème d'origine, et l'on ne retient pas davantage la raison

1. 16. Διὰ τί δούλαις τὸ τῆς Λευκοθέας ἱερὸν ἄβατόν ἐστι, μίαν δὲ μόνην αἱ γυναῖκες εἰσάγουσαι παῖουσιν ἐπὶ κόρῃς καὶ ῥαπίζουσιν; ... 17. Διὰ τί παρὰ τῇ θεῷ ταύτῃ τοῖς μὲν ἰδίοις τέκνοις οὐκ εὐχονται τάγαθά, τοῖς δὲ τῶν ἀδελφῶν... Ce texte et ceux qui sont cités dans les notes suivantes (3, 4) suffisent à empêcher de traduire (Deubner, etc.) *πρὸ τῶν ἰδίων* de *Camille*, 5, 2 (p. 306, n. 4) « *avant* les leurs propres »; c'est évidemment « *au lieu* des leurs propres ».

2. 6, 551-558.

3. ... ὅθεν αἱ Ῥωμαίων γυναῖκες ἐν ταῖς τῆς Λευκοθέας ἑορταῖς, ἥν Ματούταν ὀνομάζουσιν, οὐ τοὺς ἑαυτῶν παῖδας, ἀλλὰ τοὺς τῶν ἀδελφῶν ἐναγκαλίζονται καὶ τιμῶσιν.

4. *non tamen hanc pro stirpe sua pia mater adoret :*

*ipsa [= Leucothea] parum felix uisa fuisse parens.*

*alterius prolem melius mandabit illi :*

*utilior Baccho quam fuit illa suis.*

5. Ino-Leucothéa et Sémélé étaient sœurs, filles de Cadmos, et l'on dit qu'après la mort de Sémélé, Ino allaita son fils Dionysos. Au contraire, d'entre ses propres fils, l'un Léarchos, fut tué par son père dans un accès de folie et l'autre, Melicertès, n'échappa à la fureur paternelle que pour tomber dans la mer et s'y noyer; selon une variante, sa mère, devenue folle aussi, le plongea dans un chaudron d'eau bouillante, puis se jeta dans la mer avec le cadavre. — L'association qui a été faite de Matuta et de Portunus vient d'une assimilation non moins artificielle de Portunus à Palaemon-Melicertès et ne repose pas sur une conception romaine (Ovide, *Fastes*, 6, 545-547).

morale proposée pour le second rite dans la 17<sup>e</sup> *Question Romaine*<sup>1</sup>. Mais les tentatives d'interprétation sont très divergentes et n'ont en commun que de ne s'attacher qu'à un seul des éléments du dossier, à la rigueur à deux, comme si chacun pouvait être indépendant des autres. Ces éléments sont au nombre de quatre : le nom de la déesse ; la date de sa fête ; les deux rites qui y sont signalés et qui s'y succédaient sans doute dans l'ordre où Plutarque et Ovide les ont mentionnés.

En réalité les commentateurs se sont surtout intéressés aux rites et, plus qu'au premier, au second, plus singulier en effet dans l'ensemble des religions des peuples classiques. Faisons un bref bilan de ces tentatives, en commençant par le second.

## 2. Les enfants des sœurs.

Le privilège exclusif dont jouissent à cette fête les enfants des sœurs a été expliqué de cinq manières, dont trois, malgré la distinction des savants qui les ont imaginées, n'appellent pas une longue réfutation : ce serait une ritualisation de la sollicitude, attestée dans plusieurs cas historiques, des tantes romaines pour leurs neveux et nièces orphelins (J. A. Hild)<sup>2</sup> ; ou bien ce serait la trace d'un « système de parenté » archaïque (G. Wissowa)<sup>3</sup> ; ou encore ce serait un rite de nourrices, comparable aux *Τιθηνίδαι* laoniens (M. Halberstadt)<sup>4</sup>. A ces tentatives, on a objecté avec raison que les bénéficiaires du rite ne sont pas essentiellement des orphelins (Halberstadt)<sup>5</sup> ; qu'aucun système de parenté connu, matrilinéaire ni patrilinéaire, n'a pour effet de rendre une femme plus proche des enfants de ses sœurs que des siens propres (H. J. Rose ; Frazer)<sup>6</sup> ; que le rite des *Matralia* ne concerne pas les rapports des nourrices avec leurs nourrissons, mais des tantes avec leurs neveux<sup>7</sup>. Les deux autres explications doivent être plus attentivement discutées.

J. G. Frazer, sans se dissimuler l'incertitude de l'interprétation, a supposé<sup>8</sup> que, aux *Matralia*, il était religieusement interdit aux dames romaines de prononcer le nom de leurs enfants et que, par suite, elles se trouvaient empêchées de les recommander à la déesse : le rite rentrerait ainsi dans une catégorie de faits ethnographiques bien fournie. Les objections sont celles-ci : 1<sup>o</sup> les anciens savaient

1. ... ἡ καὶ ἄλλως ἥθικόν καὶ καλὸν τὸ ἔθος, καὶ πολλὴν παρασκευάζον εὖνοιαν ταῖς οἰκειότησι;

2. S.v. *Mater Matuta* dans *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio, III, 1904, col. 1626 a, n. 7.

3. *Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 98 (= 2<sup>e</sup> éd., 1912, p. 111).

4. *Mater Matuta* (= *Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, 8), 1934, p. 58-59.

5. *Op. cit.*, p. 60-61.

6. H. J. Rose, *The Roman Questions of Plutarch*, 1924, p. 176 ; J. G. Frazer, *op. cit.*, 1929, p. 280-281.

7. *Revue des études latines*, 33, 1955, p. 142.

8. *Op. cit.*, p. 281-283, développant une suggestion de L. R. Farnell, *Archiv für Religionswissenschaft*, 7, 1904, p. 84.

fort bien ce qu'était un « tabou onomastique » et, quand il y avait lieu, le signalait en clair <sup>1</sup>; Plutarque ne s'y serait donc pas mépris dans sa 17<sup>e</sup> *Question Romaine*; 2<sup>o</sup> un « tabou onomastique » n'empêche que de prononcer un nom, mais il reste aisé de désigner l'innommable, dans les prières, par des périphrases; or ici les « enfants propres » sont exclus et des prières et même des embrassements; 3<sup>o</sup> Frazer lui-même a reconnu que, dans ses dossiers ethnographiques, les tabous onomastiques s'appliquent généralement aux parents par alliance (époux, épouse, père de l'époux, mère de l'épouse), rarement aux parents consanguins (d'enfants à parents; entre frères et sœurs), et qu'ils sont exceptionnels de parents à enfants; de fait, les quelques cas qu'il cite s'expliquent tous par des circonstances particulières qui ne sauraient intervenir aux Matralia <sup>2</sup>; 4<sup>o</sup> Frazer a également reconnu que sa proposition n'expliquerait pas, en tout cas, la partie positive du rite, c'est-à-dire pourquoi les dames romaines traitaient avec égards, portaient dans leurs bras, recommandaient à la déesse les enfants de leurs sœurs <sup>3</sup>.

H. J. Rose a proposé une solution plus hardie, qui ne vise pas moins haut qu'à supprimer le problème et qui a l'avantage de le découvrir dans toute son ampleur <sup>4</sup>.

Tout ce que nous savons de Rome, écrivait-il en 1934, nous interdit de supposer que chaque femme présente à la cérémonie

1. P. ex. Servius, *Commentaire à l'Énéide*, 4, 58: *Romae cum Cereris sacra fiunt, observatur ne quis patrem aut filiam nominet*, cité par Frazer lui-même, p. 281, n. 1.

2. *Op. cit.*, p. 282-283. Dans certaines parties septentrionales de la Nouvelle-Guinée, si un enfant porte le nom du grand-père paternel décédé, sa mère doit l'appeler d'un autre nom: mais ce n'est qu'un cas particulier de la règle générale qui interdit à toute femme de nommer les membres de sa belle-famille. — Dans la Nigéria septentrionale et ailleurs, les parents évitent de prononcer le nom de leur enfant *premier-né*, affectant de le mépriser et de le traiter comme un étranger, etc.: mais c'est parce que le premier-né est particulièrement exposé aux entreprises des mauvais esprits. — Chez les Halbas de l'Inde centrale, le nom de l'enfant ne doit pas être prononcé *pendant la nuit*, parce que, si la chouette l'entend et le répète, l'enfant risque de mourir.

3. *Op. cit.*, p. 283: « Similarly we may perhaps suppose that for certain reasons now unknown it was deemed unlucky for women to pronounce the names of their own children in the rites of Mother Matuta, and that they were thus precluded from praying for their offspring to the goddess. Still this would not explain why they might pray for their sister's children instead. No satisfactory solution of the problem has yet been found ».

4. Cette interprétation se trouve dans trois études de H. J. Rose: « De religionibus antiquis quae stiunculae tres » *Mnemosyne*, N. S., 53, 1925, p. 407-410 et 413-414 (résumé d'une communication personnelle de J. Whatmough); « Two Roman Rites », *The Classical Quarterly*, 28, 1934, p. 156-157; *Ancient Roman Religion* [v. ma note sur ce livre dans *Revue de l'histoire des religions*, 139, 1951, p. 206], p. 78-79 (v. ci-dessous, p. 328, n. 3, 1<sup>o</sup>). Dans son travail antérieur, *The Roman Questions of Plutarch*, p. 176, Rose avait proposé une autre explication (faits ethnographiques où les tantes maternelles, non les mères, s'occupent des fillettes au moment de la puberté) à laquelle il a renoncé ensuite (*The Classical Quarterly*, art. cit., p. 156, n. 5).

priaient, aux intentions des enfants des sœurs qu'elle pouvait avoir, en termes de son choix. Le culte de cette déesse est vieux, appartenant à ce qu'on appelle le Calendrier de Numa, c'est-à-dire au moins contemporain de la fin des temps royaux, et sans doute bien plus ancien. Dans un tel rite, on peut hardiment supposer qu'il y avait des mots archaïques et sortis de l'usage et je pense que l'un de ces mots peut être sinon restauré avec certitude, du moins deviné avec un degré de probabilité suffisamment élevé. Je suggère que l'on s'adressait à la déesse en des termes tels que ceux-ci : *Mater Matuta, te precor quae soque uti uolens propitia sis pueris sororiis.*

Les *pueri sororii* vont soutenir toute l'explication. Cette expression — imaginaire — de la prière archaïque ne signifiait pas « enfants de sœurs », mais « adolescents ». Rose en effet, après consultation de J. Whatmough, sépare *sororius* de *soror* et y voit le dérivé d'un thème \**soros-* tiré d'une racine indo-européenne non attestée, \**swer-*, doublet du \**swel* « gonfler » qui n'est connu avec certitude qu'en germanique (all. *schwellen*, angl. *to swell*). Or la puberté, l'adolescence, comme la maturation des grains, ne se caractérisent-elles pas par divers « gonflements », — et tout particulièrement dans le cas des fillettes<sup>1</sup>? On obtient ainsi un sens plausible pour ce rite qui, autre-

1. *Art. cit.* (n. précéd.), p. 157 : « As regards the adjective which I have conjectured was used, I had occasion some years ago [= l'article de *Mnemosyne*, 1925] to discuss it in another context, with the aid of Mr., now Professor, J. Whatmough. As a title of Iuno, I believe it to be connected with the verb *sororiare* [v. ci-dessous], not with the noun *soror*; this verb presupposes an adjective *sororius*, corresponding to it as *uarius* to *uariare*, and the adjective again a substantive \**soros*, which, following Professor Whatmough, I would derive from a rt. *swer*, identical with that which gives rise to Germ. *schwellen* and Engl. *swell*; hence, applied to Iuno, the adjective means the goddess of swelling, ripening or maturing, in other words of adolescence or puberty, presumably that of girls. That epithets appropriate to worshippers of deities are often applied to the deities themselves is well known enough; for Rome, Fortuna Virgo may serve as an example, or Pudicitia Plebeia. Hence there is nothing in the least unlikely in the supposition that this rare adjective, which if derived from *soror* makes no reasonable sense, witness the attempts of the Romans themselves to explain it by the aetiological story of Horatius and his sister, was applied, not only to Iuno, but to those for whom her protection, or that of any other goddess of fertility, was especially desirable, the younger generation, and especially the growing girls. However, *puer* being epicene, and Matuta having apparently some connection with boys also, since she was identified with the nurse of Dionysos, and mother of Melikertes-Palaimon, it seems best to suppose that the *pueri sororii* on whose behalf I believe her to have been addressed were the adolescents of both sexes ». Je ne crois pas qu'on puisse espérer aucun résultat probable d'une méthode aussi libre et de raisonnements aussi légers. Rose fait allusion à l'interprétation de la légende des Horaces et des Curiaces qu'il a développée aussi plusieurs fois, notamment dans son article *Mana in Greece and Rome* dans *Harvard Theological Review*, 42, 1949, p. 165-169, avec, p. 167, la présentation la plus détaillée de l'étymologie de *sororius-sororiare* à partir de la prétendue racine \**swer-* « gonfler ». Le *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* de [Walde-] Hofmann, s.v. *soror* 1954, ne mentionne même pas l'étymologie de *sororius*, *sororiare* proposée par Rose.



ment, dit Rose, serait absurde : à la fête d'une déesse dont le nom est d'ailleurs apparenté à *maturescere*<sup>1</sup>, les *bonae matres* lui demandaient tout simplement de favoriser la croissance des adolescents. Bref, d'Ovide à Halberstadt, Romains et latinistes ont réfléchi, peiné à partir d'un contresens.

Rose n'a pas présenté moins de trois fois cette explication et il a raison : elle donne un bon exemple des tranquilles audaces de l'école dont il était le plus disert représentant. Mais que d'in vraisemblances ! 1<sup>o</sup> Le postulat de base est que les Romaines ne comprenaient plus du tout le sens, l'intention de ce qu'elles faisaient ou disaient et que, grâce aux *Wald- und Feld-kulte* et au *Golden Bough*, grâce surtout au *mana* mélanésien, les modernes peuvent rétrospectivement les éclairer. Rien n'est plus dangereux qu'une telle liberté : les primitivistes rivalisent, dans l'arbitraire, avec les travaux d'épigones qui ont discrédité, il y a trois quarts de siècle, la mythologie naturaliste. 2<sup>o</sup> L'expression *pueri sororii*, comme toute la formule de cette prière, n'est qu'une invention du philologue anglais, qui néglige de donner les raisons qui lui confèrent « a tolerably high degree of probability ». 3<sup>o</sup> En dépit de J. Whatmough, un doublet romain \**suer-* de \**suel-* n'est pas aisément recevable et l'adjectif *sororius*<sup>2</sup>, là où il est authentiquement attesté, comme l'argotique verbe *sororiare*<sup>3</sup>, s'explique assez bien par « la sœur » pour qu'on répugne à recourir au monstre \**soros* « gonflement » (lequel serait d'ailleurs plutôt, à l'inanimé, \**sorus*, \**soreris*). 4<sup>o</sup> Quelle raison imaginer, dans la formule rituelle, de la substitution du \**sororii* de Rose à l'expression usuelle et ancienne *adolescentes*, avec la mise en vedette des « gonflements » glandulaires de la puberté ? 5<sup>o</sup> Deux des trois textes de Plutarque précisent que les dames romaines « prennent entre leurs bras », ἐναγκαλιζονται, les enfants pour lesquels elles prient : cela va bien pour des bébés, sensiblement moins bien pour de grands garçons et de grandes filles<sup>4</sup> ; il est vrai que l'habile philologue n'a pas de peine à éliminer une

1. V. ci-dessous, p. 316, n. 2.

2. Dans le nom de *Iuno Sororia*, lié à la légende d'Horace tuant sa sœur.

3. Festus, p. 381 L<sup>1</sup> = p. 396 L<sup>2</sup> : *sororiare mammae dicuntur puellarum, cum primum tumescunt, ut fraterculare puerorum*. L'argot anime volontiers les parties du corps où se manifeste la puissance ou la séduction du sexe (cf. le refrain d'une chanson qui se chantait au front, en 1918 : « Ah qu'il me donn' d'agrément, | Le p'tit frère à Fernand ! »). Plaute, dans le fragment informe de *Friularia* conservé par Festus, s.v., devait jouer sur ces expressions, parlant d'une jeune fille à peine pubère : [tunc] *papillae pri[mulum] [fraterculabant, — illud] uolui dicere, so[roriabant]*..., « C'était juste le moment où ses pointes commençaient à 'faire frères', — pardon, ce n'est pas ce que je voulais dire : à 'faire sœurs' ». L'autre glose sur *fratrare* (p. 80 L<sup>1</sup> = p. 209 L<sup>2</sup>, avec la note de Lindsay ; cf. *fratrescunt* dans un autre glossaire) semble bien prouver que *sororiare* a été imaginé d'après les verbes tirés de « frère ».

4. L'hypothèse de Rose est de plus contredite par le grand nombre d'ex-voto en forme de bébés au maillot qui ont été trouvés dans les sanctuaires non romains de Mater Mutata, et qui s'expliquent naturellement et suffisamment par le rite des Matralia. Sur le rapport de Mater Matuta et l'Ilihye à Caeré, v. ci-dessus, p. 168.

précision si indiscreète : « I suggest that Plutarch got his information in the *Q. R.* [où il n'y a pas le verbe gênant] from Verrius, that in the *de frat. amor.* [où se trouve ledit verbe] from hearsay, inaccurate memory, or some other inferior source, unless indeed ἐναγκαλίζονται is corrupt<sup>1</sup> ». On envie cette liberté.

### 3. L'expulsion de l'esclave intruse.

L'autre rite des Matralia — le premier sans doute dans le temps — a donné lieu à moins de controverses.

Plutarque suggère que le mauvais traitement infligé à une esclave n'est que l'illustration de la défense faite à toutes, σύμβολόν ἐστι τοῦ μὴ ἐξεῖναι<sup>2</sup>, défense que seule, dès lors, il y a lieu de justifier et qu'il justifie par l'*interpretatio graeca* de Matuta en Ino et par le grief légitime qu'avait cette dernière contre une esclave. Jusqu'à une époque récente, les anciens et les modernes se sont contentés de cette explication par le « symbole ». Ovide déjà, dans les *Fastes*<sup>3</sup>, signalant l'interdit qui écarte les femmes esclaves, ne parle même pas du scénario de l'expulsion, évidemment parce qu'il n'y voit, lui aussi, qu'une expression sensible, une mise en drame, qui n'ajoute rien d'essentiel ni de différent à l'interdit. Son plus récent annotateur (1929), J. G. Frazer, ne paraît pas être d'un autre avis : ce qui est important à ses yeux, c'est l'interdit général ; pour l'unique esclave introduite, frappée et expulsée, il se borne à la signaler comme « a curious exception to the rule<sup>4</sup> », — une exception qui, spectaculairement, renforce la règle.

L'interdit général, lui, ne fait pas de difficulté : l'antiquité grecque et romaine, et généralement les civilisations fondées sur l'esclavage, présentent des cas analogues. Il prouve simplement que le culte de Matuta était un culte noble, dont la société romaine au sens strict

1. Cf. Flacelière, *art. cit.* (ci-dessus, p. 306, n. 4) : « A propos du texte du *De fraterno amore*, *Mor.* 492 D, H. J. Rose, *Class. Quarterly* 28, 1934, 156, n. 1, observe que Plutarque est le seul auteur à dire qu'aux Matralia des enfants étaient portés dans les bras des matrones et il se demande si ἐναγκαλίζονται ne serait pas corrompu. Il oublie seulement que ce mot est garanti par le passage parallèle de la *Vie de Camille*, où il figure également. Certes, il est fort possible que Plutarque ait commis des erreurs quand il parle d'institutions ou de rites qu'il connaissait par des écrivains latins dont il savait mal la langue ; c'est ce qui lui est arrivé, par exemple, je crois, à propos de la statue de Junon Quiritis, *Romulus*, 29, mais il importe d'abord, ici comme là, de déterminer exactement ce qu'il a voulu dire et de se garder de corriger ou d'interpréter son texte de façon à l'aligner arbitrairement sur les autres témoignages ». V. dans Halberstadt, *op. cit.*, p. 56, les références établissant que ἐναγκαλίζεσθαι est particulièrement employé à propos de l'amour et des soins maternels.

2. *Questions romaines*, 16 : ἡ τὸ μὲν ταύτην ῥαπίζεσθαι σύμβολόν ἐστι τοῦ μὴ ἐξεῖναι, καλύουσι δὲ τὰς ἄλλας διὰ τὸν μῦθον.

3. 6, 481-2.

4. *Op. cit.*, IV, p. 279.

se réservait le bénéfice <sup>1</sup>. Mais il n'est pas si évident que le scénario d'expulsion soit solidaire de cet interdit. H. J. Rose (1924) et M. Halberstadt (1934) sont les premiers à avoir émis des doutes, que le second a fortement motivés <sup>2</sup>. Remarquant que, dans le dossier bien garni des cas où l'accès d'un lieu consacré est interdit à des êtres considérés comme impurs ou indignes, on serait en peine de trouver une telle mise en scène ayant valeur d'illustration et d'enseignement, il formule deux objections : 1<sup>o</sup> ce genre d'interdit, pour être clair et efficace, n'a besoin d'aucune expression, d'aucun rituel symbolique incorporé au culte : il suffit que les intéressés soient avertis, oralement ou par écrit ; 2<sup>o</sup> le rituel symbolique aurait pour résultat d'entraîner la souillure que l'interdit a justement pour objet d'éviter : s'il ne s'agit en effet que d'avertir plus énergiquement la gent servile, l'introduction d'une de ses représentantes dans le temple relève de la politique de Gribouille. Aussi les deux philologues ont-ils cherché d'autres interprétations.

La fustigation de l'esclave, a proposé le premier <sup>3</sup>, ressemble plus à un rituel de fécondité qu'à un avertissement : qu'on songe aux collections bien connues de faits — « das Schlagen mit der Lebensrute », comme on dit depuis les *Wald- und Feldkulte* — où des femmes sont en effet frappées, fustigées, flagellées en vue de favoriser en elles les mystérieuses opérations de la maternité. Dix ans plus tard, M. Halberstadt a prouvé que cette exégèse mannhartienne n'est pas satisfaisante <sup>4</sup> : dans de tels scénarios, ce sont les personnes frappées, non les flagellants, qui bénéficient dans leur chair de la violence qui leur est faite, et les matrones, à la fête de Matuta, n'auraient voulu, au mieux, que favoriser la fécondité de leurs esclaves, ce qui est peu probable. Supposera-t-on que la femme esclave n'était là que comme un substitut des matrones, celles-ci jugeant inconvenant de se laisser fustiger, mais se réservant par un transfert mystique le profit du rite ? L'exemple des Lupercales, où les dames romaines s'offraient complaisamment aux lanières de bouc <sup>5</sup>, suffit à établir que l'inconvenance supposée n'était pas ressentie. On pourrait ajouter que les Romains, ne serait-ce que par les Lupercales, connaissaient bien ces rituels fécondants et que, s'il s'était agi de cela aux Matralia, ils ne s'y seraient pas trompés et n'auraient pas cherché d'autre justification.

M. Halberstadt a été moins heureux dans sa propre construction que dans la critique. Écartant la tentation d'une autre analogie — les rituels de Bouc Émissaire, tels que « l'expulsion de la Faim » βουλίου ἐξέλαις, que Plutarque a décrite sommairement, mais nettement, pour Chéronée <sup>6</sup> —, il a interprété, orienté le premier

1. *Revue des études latines*, 33, p. 150.

2. *Op. cit.*, p. 15.

3. *The Roman Questions of Plutarch*, p. 175.

4. *Op. cit.*, p. 16.

5. Plutarque, *Romulus*, 21, 12 : αἱ δ' ἐν ἡλικίᾳ γυναῖκες οὐ φεύγουσι τὸ παῖσθαι, νομίζουσαι πρὸς εὐτοχίαν καὶ κῆρσιν συνεργεῖν.

6. Plutarque, *Questions conviviales*, 6, 8, 1.

rite des Matralia dans le même sens que le second, lui cherchant un rapport avec les nourrices. Il a donc rapproché quelques rituels grecs où interviennent, bien indirectement et épisodiquement d'ailleurs, les nourrices de Dionysos : les Charila de Delphes<sup>1</sup>, la fête de Dionysos à Aléa d'Arcadie<sup>2</sup>. Il suffit de lire sans idée préconçue les descriptions des deux rituels pour mesurer tout ce qui les sépare des faits romains : à Aléa, des femmes sont fouettées, comme le sont les éphèbes spartiates à la fête d'Artémis Orthia, sans rite d'expulsion<sup>3</sup>; à Chéronée, en expiation d'une méchanceté faite jadis, lors d'une grande famine, par le roi du pays à une petite fille nommée Charila, une cérémonie novennale d'expiation est présidée par le roi en exercice : il distribue farine et légumes à tous ceux qui se présentent; quand la distribution est achevée, il jette son soulier sur une figurine représentant Charila; puis la principale des Thyades — seul lien de tout cela avec Dionysos — prend la figurine, l'emporte dans le ravin où la petite fille, après s'être étranglée, avait été ensevelie, lui attache une corde au cou et l'enterre.

Chacune des propositions que nous avons passées en revue, aussi bien pour le premier que pour le second rite, contient au moins un artifice qui la rend peu vraisemblable. De plus, si plusieurs essaient bien d'harmoniser les interprétations des deux rites, Rose par les flagellations fécondantes, Halberstadt par les nourrices de Dionysos, la solidarité qu'elles proposent n'est pas moins évidemment artificielle. Enfin aucune ne tient compte de ce qu'enseignent les deux autres données, le nom de Mater Matuta et la date des Matralia. Quand Halberstadt dit que Mater Matuta est la déesse des nourrices, c'est un uniforme qu'il lui impose du dehors, dessiné d'après son explication du second rite et il ne cherche même pas à concilier cette fonction avec le nom. Quand Rose fait de Matuta une déesse de la fécondité, c'est aussi en conséquence de l'extraordinaire traduction qu'il donne de l'expression *pueri sororii*, qu'il a commencé par inventer. Tout se passe comme si, de Hild à Rose, les exégètes avaient implicitement admis que le geste des *bonae matres* dans le second rite se suffisait à lui-même, Mater Matuta n'étant là que pour y présider sans l'orienter, sans contribuer à donner un sens particulier aux marques d'affectueuse attention prodigués aux enfants ni à la spécification de ces enfants en « neveux ».

Il faut, comme toujours, procéder à l'inverse et obtenir une vue globale qui, justifiant solidairement toutes les données, découvre ce qui les rend également utiles ou nécessaires, chacune pour une fin différente. Considérons donc ce qui a été le plus malmené ou le plus négligé dans le dossier : le nom et la date. Et d'abord le nom : que signifie *Mater Matuta*?

1. Plutarque, *Questions grecques*, 12.

2. Pausanias, 8, 23, 1.

3. ... καὶ ἐν Διονύσου τῇ ἑορτῇ κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν μαστιγοῦνται γυναῖκες, καθὰ καὶ οἱ Σπαρτιατῶν ἔφηβοι παρὰ τῇ Ὀρθίᾳ.

4. *Mater Matuta, déesse de l'aurore.*

Dans la pratique romaine, pour le « Romain moyen » des temps que nous connaissons, *Mater Matuta* est la déesse de l'aurore, ou l'Aurore personnifiée. Le dérivé, très classique, *mātūtīnus* ne signifie absolument rien d'autre que « relatif au prime matin », comme *uespertīnus* ne fait référence qu'au soir. Or aucun des nombreux adjectifs latins en *-īnus* (*diuīnus*, *libertīnus*, *equīnus*, *Latinus*, etc.) ne change quoi que ce soit au concept auquel il fait simplement référence<sup>1</sup>. *Matutīnus*, *uespertīnus* ne sont pas attestés avant Cicéron ? Ce n'est certainement pas lui qui les a créés : il les emploie avec une simplicité qui suppose un usage courant et la formation du second, analogique du premier, doit être plutôt populaire. La première mention de la déesse *Matuta* elle-même dans la littérature est au cinquième livre de Lucrèce (v. 650)<sup>2</sup> : elle n'y est qu'une désignation poétique du prime matin, qui fait aussi « vieux », aussi « cliché », dans ce passage, que le « char de l'Aurore » chez nos écrivains du Grand Siècle, et le poète athée n'a certainement employé son nom qu'en se conformant au sens reçu.

Pour quelle raison et par quels moyens cette valeur si certaine se trouve-t-elle, depuis trois quarts de siècle, contestée chez un certain nombre d'auteurs ? La raison paraît simple : *Matuta*-Aurore a pâti du discrédit général de la mythologie naturaliste ; il fallait qu'elle fût autre chose, plus docile aux voies nouvelles de la science des religions. Un usage intempérant de la linguistique a fourni non pas un moyen, mais deux au moins, pour ce détournement.

La famille de mots à laquelle appartiennent *Mātūta* et *mātūtīnus* est large : elle comprend en outre l'archaïque adjectif *mānus* « bon », avec son contraire *immānis* et le nom des *Mānes*, le vieux neutre devenu adverbe *māne* « tôt », l'adjectif *mātūrus* « mûr » et ses dérivés. A la fin du dernier siècle, le linguiste M. Pokrovskij l'a bien étudiée<sup>3</sup> et montré que la valeur qu'il faut attribuer à la racine *mā-* et à partir de laquelle ont rayonné ces divers concepts, est celle de « passer, angemessen sein, être à point » : un végétal, un organisme « à point », une saison propice, etc., sont *maturus*, *-a -um* ; quelque chose qui arrive « à point », un être ajusté à sa destination, etc., est *manus*, *-a, -um* (et de là est venu le sens général de « bon ») ; le temps attendu

1. Ci-dessus, p. 42, n. 1.

2. *Tempore item certo roseam Matuta per oras  
aetheris auroram refert et lumina pandit  
aut quia...  
aut quia...*

3. « Beiträge zur lateinischen Etymologie », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 35, 1897, p. 233-237 : « 8. *Maturus*, *Matuta*, *matutinus*, *manus* (*manis*), *manes*, *mane* » citant, outre ὥρατος, ἀμαρτος, des familles sémantiques de même type, notamment dans les langues slaves (racines *dob-*, *god-*).

pour la reprise des activités qu'on suspend la nuit, le « point du jour », est *mane*, présidé par *Matuta*.

Mais, quand on a reconnu ces filiations en étoile à partir d'une origine centrale commune, on n'a pas le droit d'établir arbitrairement d'autres filiations transversales, encore moins des échanges entre les valeurs de tel et tel termes de la famille : chacun de ces termes a pris un sens précis, fixé, et ne peut, sous prétexte de parenté étymologique, recevoir le sens d'aucun des autres. En français, *pommade*, *pommeau*, *pommette* dérivent également de *pomme* : le cosmétique dit « pommade » a d'abord été préparé avec de la pulpe de pomme et le pommeau de la selle, les pommettes du visage évoquent de deux manières différentes la forme de la pomme ; mais qui songera à établir un cheminement de sens direct de *pommeau* à *pommade* ou de *pommade* à *pommette* ? C'est pourtant une faute de ce genre qu'ont parfois commise les étymologistes de l'Antiquité, qui étaient bien excusables, et que des modernes, qui le sont moins, ont renouvelée. Dans la famille des dérivés de *mā-*, *maturus* est « mûr<sup>1</sup> », et non pas « bon », malgré *mānus* ; malgré saint Augustin<sup>2</sup> ou ses sources, et malgré Rose<sup>3</sup>, *Matuta* n'a pas à demander son sens à l'autre dérivé second du dérivé primaire \**matu-*, à *maturescere* ; en dépit des trois notices confuses que l'on trouve chez Paul Diacre sous « *Matrem Matutam* », « *mane* », « *Mater Matuta* » et qui remontent à Verrius Flaccus<sup>4</sup>, *Matuta* n'a pas davantage, par la considération

1. Avec des nuances dérivées nombreuses : v. p. ex. Aulu-Gelle, 10, 11, 1.

2. Cité de Dieu, 4, 8 : *florentibus frumentis deam Floram, maturescentibus Matutam, cum runcantur, id est e terra auferuntur, deam Runcinam...* Le texte n'est pas sûr, certains manuscrits ont *Maturam* : il ne s'agit donc peut-être même pas d'un à-peu-près sur *Matuta*. Dans les gloses du ps.-Placidus (*Glossaria Latina* de Goetz, 5, 1894, p. 221) cette *Matura* reparait, mais chargée, par une confusion inverse, de la personnalité de *Matuta* : *Matura dea paganorum quam Greci Leucotea[m] dixerunt*. V. ci-dessous, n. 4.

3. Ci-dessus, p. 311, n. 1.

4. P. 109, 112, 154 L<sup>1</sup> = p. 248-249, 253, 278 L<sup>3</sup>, 1<sup>o</sup> *Matrem Matutam antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei, et inferi dii manes, ut suppliciter appellati bono essent et in carmine Saliari Cerus manus intelligitur creator bonus* ; 2<sup>o</sup> *mane a diis manibus dixerunt, nam mana bona dicitur, unde et Mater Matuta et poma matura* ; 3<sup>o</sup> *Mater Matuta, manes, mane, matrimonium, materfamiliae, matertera, matrices, materiae dictae, uidentur, ut ait Verrius, quia sint bona, qualia scilicet sint quae sunt matura, uel potius a matre, quae est originis graecae*. On voit que Paul (Festus, Verrius), ayant constitué le dossier correct des mots apparentés, l'étend outre mesure (3<sup>o</sup>) et essaie d'établir artificiellement des rapports (2<sup>o</sup> (= *mane* ne vient pas des *di manes*) : la première glose (M. M. *ob bonitatem*) n'est évidemment qu'une hypothèse du même genre, sans plus de poids que beaucoup d'autres du *De significatione uerborum* (*genus* de γῆν, *gloria* de κλέος, *oblitteratum* de obliuio ou de litus, etc.). Priscien, *Institutiones grammaticales*, 2, 53 (= II, p. 76, des *Grammatici Latini* de Keil) dit bien : *matutinus a Matuta, quae significat Auroram uel, ut quidam, Λευκοθέαν* ; mais plus loin (4, 34) il s'embarrasse dans une mauvaise dérivation : on devrait avoir, dit-il, \**manumine*, d'après *mane*, et on a *matutine* ! Au début d'une notice de Nonius Marcellus (s.v. *manum*, p. 66-67 Quicherat), à peine moins confuse que celles de Paul Diacre, c'est l'adjectif *manus* qui est abusivement traduit « *clarus* » et ainsi chargé d'expliquer *mane*

de l'adjectif *manus*, encore moins par celle des adjectifs celtiques apparentés et de même sens<sup>1</sup>, à troquer sa valeur propre contre celle de « Bonne Déesse, Bonne Mère ».

D'autre part les savants qui écrivent sans émoi que Mater Matuta a d'abord été un équivalent de « Bona Dea » et que, son nom cessant d'être compris, elle a été « transformée » en une déesse de l'Aurore, me paraissent attribuer aux faits religieux, aux cultes, un peu trop de plasticité. Une déesse de l'Aurore ne se fabrique pas si facilement à partir d'un autre type divin. Stylet ou crayon en main, Verrius Flaccus et ses émules d'aujourd'hui peuvent bien établir des schémas d'évolution, qu'ils s'abstiennent d'ailleurs de nous communiquer; dans la réalité concrète de la religion, la dévotion traditionnelle des fidèles, la routine de la fête, le conservatisme religieux de ces Romains qui ont laissé s'anémier et mourir tant de cultes et de sacerdoces sans les rajeunir, auraient difficilement permis la métamorphose. Des origines au principat, le panthéon proprement romain, en dehors des assimilations grecques, présente moins de symptômes de changement que ne le souhaiterait, que ne l'admet facilement l'impatience des philologues.

A vrai dire, relativement peu d'auteurs ont suivi cette voie jusqu'au bout. Un esprit aussi fortement marqué par le mannhardtisme que W. Warde Fowler s'est borné, en 1899, à émettre un doute sur le sens traditionnel, auroral, de Matuta<sup>2</sup>; J. G. Frazer, dans son commen-

et *Matuta*. On sent partout que cette famille de mots, bien reconnue, a posé aux « prélinguistes » de l'Antiquité des problèmes qui dépassaient leurs moyens : cf. ci-dessus, p. 316, n. 2. La définition de *Matuta* dans le dictionnaire étymologique de [Walde-] Hofmann (II, 1954, p. 53) prolonge curieusement cette confusion.

1. Gaulois *Mati-*, *Mato-* (-*matos*) dans des noms propres, irlandais *maith*, gallois *mad* « bon ».

2. *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, p. 156, après avoir cité Lucrèce, 5, 654 : « We should, however, be glad to be more certain that Matuta was originally a substantive meaning dawn or morning. Verrius Flaccus [= Paul, p. 109] seems to have believed that the words *mane*, *maturus*, *matuta*, *manes*, and *manus*, all had the meaning of 'good' contained in them; so that Mater Matuta might after all be only another form of the Bona Dea, who is also specially a woman's deity. But this cult was not preserved, like that of Vesta, by being taken up into the essential life of the State, and we are no longer able to discern its meaning with any approach to certainty. » Curieux raisonnement : sur la foi des jeux étymologiques de Verrius Flaccus, le philologue suppose gratuitement une valeur préhistorique du culte, antérieure et étrangère à la valeur historique connue et claire, puis constate qu'aucun document ne nous renseigne sur cette valeur préhistorique et conclut que nous n'avons aucune certitude sur la « valeur vraie ». Il suffit de couper ces détours artificiels pour être tiré d'embarras : la « valeur vraie » du culte est sa valeur historique, dont il n'y a aucune raison objective de distinguer une valeur préhistorique. P. 155, n. 2 (avec une mauvaise traduction du πρὸς de Plutarque, *Camille*, 5, 2 : v. Halberstadt, *op. cit.*, p. 56), Warde Fowler s'exprime sagement sur le rite des « enfants des sœurs » : « I cannot explain the rule that a woman prayed for nephews and nieces before her own children, which is peculiar to this cult. »

taire aux *Fastes* (1929), n'est même pas allé si loin et s'est rangé<sup>1</sup>, avec un perceptible regret, derrière les « good modern authorities » qui acceptent que notre déesse soit l'Aurore: K. O. Müller, Th. Mommsen, L. Preller, G. Wissowa, et jusqu'à A. von Domaszewski; J. A. Hild, dans le *Daremberg et Saglio* (1904)<sup>2</sup>, Link, dans le *Pauly-Wissowa* (1928)<sup>3</sup>, C. Koch dans sa *Gestirnverehrung* (1931)<sup>4</sup>, M. Halberstadt dans sa monographie (1934)<sup>5</sup>, n'ont pas pensé différemment. Mais les manuels français publiés depuis peu (A. Grenier, 1948; P. Fabre, 1955) sont moins prudents, et même tout à fait imprudents<sup>6</sup>, et Matuta a trouvé un rénovateur particulièrement résolu en la personne de Rose.

Que Mater Matuta, écrit ce dernier, ait été une déesse de l'aurore comme on l'a assez souvent affirmé<sup>7</sup>, je le croirai volontiers quand je verrai quelque raison de supposer un culte d'une déesse de l'aurore, et non pas une pure apparence telle qu'Eôs ou Aurora dans la mythologie soit de l'Italie, soit de la Grèce.

Nous voici de nouveau en pleine philologie du bon plaisir: l'adjectif *matutinus*, la *Matuta* de Lucrèce ne comptent pas, ne sont plus des données, mais des « suppositions » qu'il faudrait appuyer par des « raisons ». Et surtout, nous voici à la racine même de l'illusion fondamentale à laquelle il faut opposer la dure vérité: dans sa structure sociale et dans sa religion, la Rome archaïque n'avait pas, avec sa voisine la Grèce, l'affinité, la solidarité particulière qu'imaginent Rose et bien d'autres spécialistes du grec et du latin. La tradition humaniste, notre formation de lycée et d'université qui rapprochent étroitement, et à juste titre pour les époques glorieuses, les deux civilisations dites « classiques », sont mauvaises conseillères pour l'appréciation des origines. Ce fut assurément un grand progrès, au dernier siècle, que de cesser d'écrire « Jupiter » « Minerve » « Diane » dans les traductions d'Homère ou d'Euripide; il reste aujourd'hui à ne pas penser « Eôs » quand on étudie Matuta. Compensatoirement, il reste aux jeunes générations de latinistes à faire l'effort de situer les idées et les choses de la plus ancienne Rome dans le cadre comparatif que la linguistique a suggéré dès 1918<sup>8</sup> et dont un demi-siècle d'observation a dessiné les grandes lignes: en matière de religion

1. *Op. cit.*, p. 273.

2. III, col. 1625 a, s.v. *Mater Matuta, Matralia*.

3. S.v. *Matuta*, XIV, col. 2326, refusant de suivre Otto, qui avait proposé le sens « gute Göttin » dans *Philologus*, 18, p. 212.

4. *Gestirnverehrung im alten Italien* = *Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, 3, 1933, p. 99.

5. *Op. cit.*, p. 63.

6. V. ci-dessous, p. 328, n. 2, 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup> [= p. 329-330].

7. « Often enough » est tendancieux: c'est de beaucoup l'opinion la plus répandue.

8. J. Vendryes, « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la société de linguistique*, 20, p. 265-285, précisant la valeur d'un relevé de l'*Einleitung*... de P. Kretschmer, 1896.



notamment, c'est l'Inde védique qui, par des analogies frappantes, nombreuses et structurées, donne la clef de beaucoup de faits romains, et des plus importants. Or l'une des figures féminines les plus marquantes du R̥gVeda, sinon de l'Atharva<sup>1</sup>, est précisément la déesse Aurore, Uṣas : comparée à une mère pour nous autres hommes (7, 81, 4), assimilée aussi à la mère des dieux *mātā devānām* (1, 119, 19), elle est très fréquemment invoquée ou célébrée. On ne doit donc pas prendre prétexte de l'inconsistance d'Eôs pour rejeter *a priori* l'authenticité d'une déesse Aurore dans le Latium.

### 5. Signification des Matralia.

Si Matuta est la déesse chargée d'ouvrir les heures « matutinales », la date de sa fête prend une grande importance : le 11 juin précède de peu le solstice d'été, c'est-à-dire le jour où le rapport du temps diurne et du temps nocturne dans ce qui est pour nous un « jour de vingt-quatre heures » va se renverser. Depuis le solstice d'hiver, à travers l'équinoxe de printemps, le temps diurne n'a cessé de prendre l'avantage, l'aurore n'a cessé de mordre sur les ténèbres, de venir plus tôt. Mais voici qu'en juin ce gain quotidien s'amenuise, devient insensible, jusqu'au solstice d'été où il se transforme en une perte quotidienne, un recul de l'aurore, d'abord insensible lui aussi, puis de plus en plus considérable, à travers l'équinoxe d'automne, jusqu'au solstice d'hiver.

Bien entendu, le solstice d'été, qui se situe pour nous le 21 juin, ne tombe pas sur un jour fixe dans les calendriers luni-solaires, mal équilibrés, d'avant Jules César : la sommation de mois comptés trop court était loin de donner un total de « jours de vingt-quatre heures » coïncidant avec la durée exacte, astronomique, d'une révolution solaire et, pour rétablir la correspondance ou du moins empêcher le scandale d'un été calendérique, par exemple, coulisant jusque sur l'hiver naturel, il fallait de temps à autre recourir à des corrections, c'est-à-dire des intercalations, plus ou moins amples selon le nombre d'années qu'on avait laissé passer sans retouche. Ces intercalations ont-elles été de tous temps périodiques ? Dans la forme de jours ou de mois supplémentaires ? Certainement non, mais elles ont dû tendre à le devenir, de manière à délimiter avec

1. N. J. Shende, *The foundations of the Atharvanic Religion* dans *Bull. of the Deccan College, Research Institute*, 9, 1949, p. 235 : « On the whole, the Atharvanic poets do not attach much importance to this deity. She has been neglected. There is not that charm and beauty of Uṣas as they are found in the R̥g Veda. She is also not employed for magical purpose by the poet. It thus seems that in the Atharvanic mythology Uṣas is totally neglected ». Ce recul, s'explique-t-il en partie par l'importance croissante du dieu Savitr̥, « l'Impulseur », qui préside entre autres choses au soleil levant ? Cf. G. Mon-tesi, « Il valore cosmico dell' Aurora nel pensiero mitologico del R̥g-Veda » ; *Studi e materiali per la storia delle religioni*, 24-25, 1953-1954, p. 111-132 ; et F. B. J. Kuiper, p. 217-242 de « The Ancient Aryan Verbal Contest », *Indo-Iranian Journal*, 4, 1960, p. 217-281 (notamment, p. 223-242, « Uṣas and the New Year »).

précision la tranche de calendrier dans laquelle pouvaient raisonnablement varier les grands moments de la carrière annuelle du soleil, équinoxes et solstices; finalement elles le sont devenues, en attendant que la réforme julienne réduise à l'extrême la zone de mobilité<sup>1</sup>. Comment, dans la réalité de l'histoire, a fonctionné ce système? On cite volontiers un écart très considérable — près de quatre mois — qu'atteste pour 191 av. J.-C. la référence de Tite-Live à une éclipse; il la situe le 11 juillet alors que le calcul montre qu'elle aurait dû être enregistrée le 14 mars<sup>2</sup>. Mais c'est sans doute là un cas extrême, monstrueux, causé par un dérèglement prolongé d'un mécanisme généralement mieux contrôlé. Il serait évidemment abusif d'en conclure que le calendrier républicain n'avait pas de rapport avec les saisons, alors que bien des faits attestent le contraire: la saison guerrière encadrée par les rituels guerriers de mars et d'octobre, ne pouvait normalement tomber dans une autre saison, même si, par négligence ou superstition, il est arrivé exceptionnellement aux pontifes de laisser dériver le calendrier pendant un nombre trop considérable d'années consécutives. Des fêtes comme les Consualia et les Opiconsivia qui concernent l'engrangement de la moisson, les Volcanalia qui écartent les incendies causés par les fortes chaleurs, et bien d'autres qui occupent des dates fixes, *statae*, *statiuae*, dans le calendrier, sont nécessairement liées au cours réel des saisons. Le Janus qui a donné son nom à janvier est le dieu des commencements, des passages: son mois ne pouvait donc, toujours sauf exception, s'éloigner beaucoup du « passage », du commencement qu'est le solstice d'hiver. On doit donc penser que, dans les premiers siècles de la République, où la pratique de la religion était certainement plus exigeante que dans les derniers, l'autorité compétente veillait, par l'insertion de coussins de temps assez fréquents, à maintenir dans des limites acceptables, donc modérées, la discordance entre l'écoulement du calendrier et le cours du soleil, entre les dates des fêtes à valeur saisonnière et la réalité des saisons.

Cela est particulièrement vrai des solstices, d'ailleurs faciles à déterminer par observation<sup>3</sup>: il ne dépend pas des calendriers que les jours les plus courts de l'année, *angusti dies*, ne se situent immédiatement autour du solstice d'hiver réel, *breuissima dies*, *bruma*: la déesse qui intervient en la circonstance et qui les porte dans son nom, Diva Angerona, a sa fête, les Divalia, dans la zone où on l'attend en effet, le 21 décembre: aux vieilles époques, où les définitions théologiques étaient encore claires à tous, comment le sens pratique des

1. Les quelques faits connus sont analysés et discutés, en remontant du premier au v<sup>e</sup> siècle, dans la deuxième partie du livre de Mme Agnes Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967; v. notamment la discussion du prétendu changement de début d'année (du 1<sup>er</sup> mars au 1<sup>er</sup> janvier) en 153 av. J.-C., p. 97-101; p. 99: « It seems to me more probable that the republican calendar had always begun its year on the Kalends of January. The calendar which it supplanted must, however, have begun on the Kalends of March. »

2. A. K. Michels, *op. cit.*, p. 102.

3. A. K. Michels, *op. cit.*, p. 100.

Romains eût-il accepté longtemps que cette fête, avec sa déesse, partît à la dérive vers le printemps ?

Gardons-nous donc d'exagérer, à cause de l'étrangeté de 191, la liberté de mouvement du calendrier républicain : il était rempli dès le début, de par sa destination, de fêtes essentiellement saisonnières, liées aux ouvertures, sommets, frontières, particularités des saisons réelles et nous pouvons faire confiance aux paysans latins : des corrections, peut-être par tâtonnement, peut-être approximativement périodiques, gardaient tout cela dans une discipline suffisante. Que les érudits modernes ne se scandalisent donc pas quand on dit, pour faire court, qu'Angerona était « la déesse du solstice d'hiver », ou que la fête de l'Aurore précédait de quelques jours seulement le solstice d'été. L'inexactitude est certainement moins grande d'entraîner ainsi verbalement les vieux solstices à la bonne place dans l'enclos du temps républicain, que de leur attribuer des courses folles loin de leur piquet : Rome avait du bon sens<sup>1</sup>.

Ce n'est certainement pas un hasard si la fête de l'Aurore est ainsi placée, — pas plus que si, le 11 décembre, c'est-à-dire six mois plus tard jour pour jour, une fête consacrée au Soleil<sup>2</sup> précède dans les mêmes conditions le solstice d'hiver. Et nous savons d'avance dans quel sens il faut interpréter cette localisation : à Rome moins qu'ailleurs, une fête, *feriae*, *festus dies*, ne peut être désintéressée : par elle, par ce qui s'y fait, les célébrants essaient d'obtenir un résultat, espèrent agir sur la marche d'événements souhaités ou redoutés, qui ou bien dépendent des dispositions actuelles d'une divinité, ou bien obéissent à des gestes ou à des paroles enseignés ou pratiqués jadis par une divinité ou par un grand ancêtre. Aux Matralia, dans le ralentissement et à la veille du long recul de l'Aurore, que peut souhaiter la société, sinon aider la déesse pour une tâche qui lui devient de plus en plus difficile ? C'est à cette fin que doivent tendre les scènes mimées par les célébrantes : elles font, dans le temple, ce que la déesse fait dans le ciel. Et de même que le service de la déesse, chaque matin, se décompose en deux actions, l'une négative, consistant à chasser l'obscurité qui, à la fois indument et nécessairement, a envahi le ciel, l'autre consistant à recevoir et à manifester le jeune soleil mûri derrière l'horizon, les célébrantes « jouent » deux scènes : elles expulsent violemment du temple une femme esclave qu'elles y ont d'abord indument introduite ; elles témoignent affection, sollicitude et respect à des enfants. Le symbolisme est immédiatement clair et s'étend aisément à deux détails caractéris-

1. V. la discussion des textes sur l'intercalation dans A. K. Michels, *op. cit.*, p. 160-172 ; notamment p. 169 (avec la n. 18) : « It seems to me more probable that the pontifices followed the much simpler course of omitting an intercalation or two when they observed that the calendar was inconveniently behind the seasons. This would have kept the calendar in an approximately correct relation to the solar year, and it is clear that, until Caesar spoiled them, the Romans were quite satisfied with an approximate relation. »

2. Au « Soleil ancêtre » : Ἀγωνάλια δαφνηφόρῳ καὶ γενάρχη Ἡλίῳ, Lydus, *Des mois, fragm. Casool.*, p. 118 Beck. Cette corrélation a été soulignée par C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien*, 1933, p. 99.

tiques de la fête : si les célébrantes dans les deux rites, sont multiples, probablement nombreuses, c'est sans doute qu'elles représentent non pas « l'Aurore en soi », mais la foule des aurores particulières dont la succession ouvre les jours de l'année ou du temps indéfini. Si les célébrantes, dans le deuxième rite, choient et recommandent à la déesse non pas leurs propres enfants mais « ceux d'une autre », exactement ceux de leurs sœurs (ou frères? ?), c'est sans doute pour signifier d'une part que l'Aurore, ne disposant que d'un bref moment, ne peut produire elle-même le soleil, mais seulement le recueillir après qu'une autre entité, de même nature qu'elle, l'a préparé; d'autre part que l'Aurore et cette mère réelle du soleil, quelle qu'elle soit, collaborent harmonieusement.

Ce n'est, ce ne peut être là qu'une hypothèse, puisque la mythologie de Matuta a disparu comme telle avec l'ensemble de la mythologie romaine; mais une hypothèse naturelle, puisqu'elle se borne à lire l'empreinte que la mythologie a laissée dans les rites et à l'éclairer à la fois par la définition, le nom même de la déesse, et par le besoin précis que révèle la date de sa fête annuelle.

#### 6. *L'Aurore védique.*

Cette reconstitution trouve un appui complet et cohérent si, par-delà l'Éôs grecque, on considère l'Aurore védique, cette Uṣas que nous évoquions tout à l'heure et dont les hymnes parlent beaucoup<sup>1</sup>. Les hymnes plus que les rituels, car Uṣas n'a pas de culte propre. Elle reçoit certes des invocations ou des offrandes dans diverses circonstances, dans les liturgies du matin ou dans les rituels de mariage, mais toujours avec d'autres divinités. Le nombre d'hymnes qui lui sont adressés, exactement vingt, sans parler des nombreuses mentions qui sont faites d'elle dans le reste du recueil, donnent cependant à penser qu'il n'en a pas toujours été ainsi.

Dans les hymnes mêmes, comme il est ordinaire, aucun « mythe de l'Aurore » n'est conté comme tel. Le service quotidien qu'elle assure donne lieu à quantité d'expressions imagées dont la plupart ne semblent pas faire allusion à des récits suivis, ni même à des représentations consistantes, mais sont simplement des jeux de rhétorique entre lesquels les auteurs, même à l'intérieur d'un poème, ne se soucient pas, n'ont pas à se soucier de maintenir de la cohérence; quant à son apparence, par exemple, si elle est généralement femme, et jeune femme, il lui arrive d'être figurée en cavale et, plus souvent, en vache. Cependant, quelques représentations s'imposent statistiquement à l'attention.

D'abord, on est frappé de la fréquence du pluriel : il est aussi bien parlé des Aurores que de l'Aurore, des Filles du ciel (4, 51, 1 et 10) que de la Fille du ciel, — et cela parfois dans des strophes consécutives d'un même hymne.

1. V. les idées personnelles de F. B. J. Kuiper sur Uṣas, *art. cit.* (ci-dessus, p. 319, n. 1).

On l'invoque, écrit Louis Renou<sup>1</sup>, tantôt au singulier — il s'agit alors soit de l'Uṣas actuelle, la dernière née, soit des Uṣas conçues généralement — tantôt au pluriel : ce sont les Uṣas « continuellement successives » (*śāsvatī*) dont l'ensemble forme une entité à la fois jeune et immémoriale [...] L'Uṣas invoquée ne semble avoir nulle part de position privilégiée autre que celle résultant de l'invocation même [...]

« Les Aurores » constituent ainsi un groupe équivalent à l'Aurore et sont invoquées collectivement dans la prière du jour comme si toutes participaient à l'action de chacune. Ainsi se comportent à Rome, on l'a vu, les multiples célébrantes qui agissent ensemble, miment ensemble les tâches de l'unique Mater Matuta.

Une autre expression, bien naturelle, revient souvent : puisqu'un des aspects du phénomène auroral est de dissiper les ténèbres qui, depuis quelques heures, occupaient le ciel, les poètes parlent souvent d'hostilité. Non pas de lutte égale, d'ailleurs : l'Aurore (ou les Aurores) se bornent à refouler, à chasser une obscurité, *tāmas*, à peine personnifiée, mais chargée volontiers d'épithètes désagréables. Uṣas par exemple « refoule l'informité noire » (*bādhate kṛṣṇām ābhvam*, *RV*, I, 92, 5). « Refoulant l'hostilité, les ténèbres, l'Aurore, Fille du Ciel, est arrivée avec la lumière » (*āpa dvēso bādhamānā tāmāsi* 5, 80, 5). « Comme un archer valeureux (chasse) les ennemis, elle refoule la ténèbre (*āpa ...bādhate tāmaḥ*), tel un rapide conducteur (du char de guerre) » (6, 64, 3); « les Aurores, en conduisant la tête du haut sacrifice, refoulent en l'écartant la ténèbre de la nuit » (*vī tā bādhante tāma ūrmyāyāḥ*, 6, 65, 2); « l'Aurore marche, déesse, refoulant (*bādhamānā*) par la lumière toutes les ténèbres, les dangers; voici que se sont montrées les Aurores brillantes..., la ténèbre s'en est allée à l'occident, la déplaisante » (*apācnam tāmo agād ājuṣtam*, 7, 78, 2 et 3). Ainsi l'obscurité est assimilée à l'ennemi, à la monstruosité (*ā-bhva*), au danger, que refoule, repousse au loin (on notera la fréquence de la racine *bādh*, qui signifie cela) l'Aurore ou la troupe des Aurores, elles-mêmes qualifiées *aryápatnīḥ* (7, 6, 5), *supátnīḥ* (6, 44, 21)<sup>2</sup>. C'est exactement ce que « jouent » aussi, dans le premier rite du 11 juin, les *bonae matres* de Rome quand elles expulsent une femme esclave qui, indûment présente dans le temple de l'Aurore, doit y représenter, par opposition à elles, l'élément mauvais, mal né, de la société en même temps que « l'ennemie » cosmique de la déesse.

Quant à l'autre aspect, positif, de l'œuvre de l'Aurore, son rapport avec le Soleil et la lumière, les poètes védiques l'expriment, comme il a été dit plus haut, par de nombreuses images, notamment en termes de parenté, qu'il serait vain de prétendre accorder et dont la plupart, employées une ou deux fois seulement, certaines aussi en formules énigmatiques, ne se réfèrent certainement pas à une tradition mythologique. Ainsi un texte signifie peut-être qu'elle est fille de la nuit (3, 55, 12), un autre que « le grand soleil l'engendre » (2, 23, 2); ailleurs elle est dite épouse ou amante d'Agni, du Soleil. Isolées, banales, ces

1. *Études védiques et pāṇinéennes*, 3, 1957, p. 6.

2. L. Renou, *op. cit.*, p. 10.

images ne témoignent pas de représentations stables. Certaines, plus fréquentes, sont aussi trop naturelles pour être significatives. Ainsi elle est qualifiée avec constance *divó duhitṛ*, « fille du ciel » (et non pas, quoi qu'on ait dit, « fille du soleil »); elle est mère (4, 2, 15; 5, 47, 6), mère de la prière (5, 47, 1), comme parfois, du soleil ou de la lumière, et même selon le mot de Louis Renou, « une sorte de mère universelle, une Aditi, maîtresse du monde, appelée *maht*, 5, 45, 3<sup>1</sup> », et cela s'explique sans doute par la même raison analogique qui fait que l'Aurore romaine, est *Mater Matuta*, fêtée aux *Matralia*.

Mais il existe au moins une expression plus originale, dont la statistique des emplois suffirait à prouver l'importance dans la conception védique d'Uṣas : *elle est la déesse sœur par excellence*. Dans le *ṚgVeda*, le mot *svāśr* « sœur » apparaît treize fois appliqué à une divinité : onze fois, il s'agit d'Uṣas ou d'une divinité dite sœur d'Uṣas.

C'est avec une divinité de même style qu'elle, Rātrī, la Nuit, qu'Uṣas forme un « couple sororal » particulièrement étroit et important : sur les onze textes dont il vient d'être fait mention, six concernent Uṣas en tant que sœur de Rātrī ou Rātrī en tant que sœur d'Uṣas; au duel, sur cinq exemples, l'expression « les deux sœurs » désigne trois fois Uṣas et Rātrī, deux fois le Ciel et la Terre; d'ailleurs, soit dans des composés au double duel (*nāktoṣāsā*, 5 exemples; *uṣāsānaktā*, 10 exemples), soit dans deux duels joints, mais séparés (*uṣāsā ... nāktā*, 2 exemples) soit dans la forme duelle d'un des deux noms valant alors à lui seul le couple entier (duel d'*uṣās*, 4 exemples; duel de *nāktā*, 2 exemples), la liaison des deux « sœurs » Nuit-Aurore est fortement soulignée.

Et ce n'est pas là un artifice de langage, un cliché poétique : quelque fondamentale que soit l'antithèse de l'ombre et de la lumière, la Nuit et l'Aurore védiques agissent mythiquement l'une envers l'autre en sœurs respectueuses et dévouées, ainsi qu'il a été maintes fois souligné. A. Bergaigne dit très finement <sup>2</sup> :

Cependant cette vache noire [= la Nuit] qui vient s'introduire parmi les vaches brillantes (10, 61, 4) est considérée comme la sœur de l'aurore, sœur que celle-ci écarte (1, 92, 11) et dont elle s'éloigne (10, 172, 4; cf. 4, 52, 1), mais qui s'éloigne aussi de sa sœur (7, 71, 1) en lui cédant volontairement la place (1, 124, 8; cf. 113, 1 et 2). Ces deux sœurs, *samāndbandhū* (1, 113, 2), quoiqu'elles effacent réciproquement leur couleur (*ibid.*), ne se querellent pas plus qu'elles ne s'arrêtent dans le chemin commun qu'elles suivent l'une après l'autre (*ibid.*, 3) et, quoique de formes opposées, elles n'ont qu'une même pensée (*ibid.*). Ce sont certainement encore l'aurore et la nuit qui sont désignées au vers 3, 55, 11, comme celles qui prennent diversement leurs formes de jumelles, dont l'une est éclatante et l'autre

1. L. Renou, *op. cit.*, p. 9.

2. *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, I, 1878, p. 248. Cf. J. Muir, *Original Sanskrit Texts*, V, 1870, p. 191; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, II, 1899, p. 44-47 (= 2<sup>e</sup> éd., I, 1927, p. 45-49), et surtout A. K. Coomaraswamy, *The darken side of Dawn* (= *Smithsonian Miscellaneous Collections*, 94, 1), 1935.

noire et qui, étant l'une sombre et l'autre brillante (cf. 1, 71, 1), sont néanmoins sœurs.

On peut s'étonner que, les ténèbres appartenant constamment au monde démoniaque et dangereux, la Nuit divinisée soit au contraire une déesse favorable, la sœur de la bonne Aurore, et que l'une et l'autre soient conjointement appelées « les mères du *ṛtā* », de l'Ordre cosmique, rituel et moral (1, 142, 7; 5, 5, 6; 9, 102, 7). Certains pensaient qu'il y avait lieu de distinguer ici la Nuit étoilée et les nuits sombres, mais A. Bergaigne a fait justement remarquer que la Nuit associée à l'Aurore, soit explicitement, soit implicitement dans les duels tels que *uśāsā, náktā*, ne paraît pas comporter cette nuance<sup>1</sup>. L'explication est ailleurs, dans un trait qui, fortement marqué par l'hymnaire, éclaire la règle rituelle des *Matralia* : du point de vue des hommes, Nuit et Aurore ont en commun une œuvre plus importante que ce qui les sépare, une œuvre maternelle; ces sœurs sont des mères, et des mères collaborantes : ou bien *elles sont, par un prodige de physiologie, les deux mères d'un même enfant*, le Soleil, ou le Feu céleste; ou bien *l'Aurore prend livraison du fils de la seule Nuit et le soigne à son tour*. Voici quelques exemples de ces présentations mythiques d'un même fait cosmique :

1, 96 (hymne à Agni) :

5. Nuit et Aurore, changeant du tout au tout leur couleur, allaitent en commun (*samīci*) un unique petit. Entre le Ciel et la Terre, il brille au loin (comme) un joyau d'or.

1, 146 (hymne à Agni) :

3. Se dirigeant l'une et l'autre vers leur veau commun (*samānām vatsām*), les deux vaches laitières cheminent distinctement, mesurant bien la distance à ne pas franchir<sup>2</sup>...

Parfois le veau, lui aussi, change de couleur en passant de la Nuit à l'Aurore :

1, 95 (hymne à Agni) :

1. Deux vaches de couleurs diverses, cheminant, droit au but, l'une après l'autre, allaitent le veau (*anyānyā vatsām ūpa dhapayete*). Jaune il devient près de l'une, ne suivant que son propre vouloir; brillant on le voit près de l'autre, orné d'un bel éclat.

3, 55 (hymne à énigmes concernant divers dieux, où les strophes 11-14 paraissent toutes s'appliquer au couple Nuit-Aurore). Comme il arrive dans la poésie védique, on voit jointes ici des conceptions incompatibles : Nuit et Aurore comme sœurs (str. 11), mais aussi

1. Opinion contraire encore dans Hillebrandt, *op. cit.*, p. 44 (= 2<sup>e</sup> éd., p. 46).

2. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, 12, 1964, p. 35, traduit : « mesurant d'interminables trajets. » On a contesté le sens de *samānām* « commun », qui est pourtant clair : v. Renou, p. 42.

comme mère et fille (?str. 12); un veau, leur veau commun sans doute, qu'elles allaitent ensemble (str. 12), mais aussi le veau de l'une qui est léché par l'autre (str. 13)<sup>1</sup>:

11. Les deux sœurs jumelles (*yamiā*) ont revêtu des couleurs différentes, dont l'une brille, dont l'autre est noire. La sombre et celle qui est rose sont deux sœurs (*svāsārau*)<sup>2</sup>.

12. Là où les deux vaches bonnes laitières, mère et fille, allaitent en commun [leur veau], je les invoque toutes deux, au siège du *ṛtā*.

13. Léchant le veau de l'autre, elle a mugé (*anyāsyā vatsām rihatī mimāya*). A travers quel monde la vache a-t-elle caché son pis? L'*iḥā* [ou *Iḥā* personnifiée] s'est gonflée du lait du *ṛtā*.

14. La multiforme se vêt de belles couleurs ...<sup>3</sup>; elle se tient dressée, léchant le veau de trois semestres. Je parcours, moi qui sais, le séjour du *ṛtā*.

A travers ces variantes, on le voit, une idée maîtresse demeure : l'Aurore allaite, lèche l'enfant qui est soit, en commun, le sien et celui de sa sœur la Nuit, soit seulement celui de cette dernière; grâce à quoi cet enfant, le soleil (auquel peut être substitué, dans les spéculations sacerdotales, le feu des offrandes), issu d'abord de la matrice de la nuit, arrive à la maturité du jour, pour le bien des hommes. Ce mythe, qui compose les notions de « mères », de « sœurs » et d'« enfant de la sœur », exprime sensiblement le théologème qui définit le bienfait essentiel de la brève Aurore, la réapparition d'un soleil ou d'un feu qui cependant lui est antérieur, qui était déjà formé quand elle est entrée en scène.

1. Le commentateur Sāyaṇa pense que, si la strophe 11 concerne « le jour et la nuit », les trois suivantes concernent « le ciel et la terre », et la strophe 15 l'un ou l'autre de ces couples. Ce morcellement est certainement fautif. Dans l'introduction et les notes de la traduction de K. Geldner, on trouvera de bonnes raisons d'attribuer les strophes 12 et 14, comme la strophe 11, à la Nuit et à l'Aurore, et la strophe 15 au couple voisin de la Nuit et du Jour; mais il faut étendre cette interprétation à la strophe 13 : non seulement la présence du veau, sûrement le même, dans 12-13-14, engage à ne pas séparer ces trois strophes dans l'exégèse, mais la forme poétique même, le *ṛtā* mentionné au génitif au début du dernier vers de chacune (*ṛtāsyā... sādasi*; *ṛtāsyā... pāyasā*; *ṛtāsyā sādma*), prouve qu'il s'agit d'une unité, et d'une unité que peuple très bien le couple Nuit-Aurore, puisque Nuit et Aurore sont les deux « mères du *ṛtā* » (voir ci-dessus, p. 325). Les objections d'A. Bergaigne à cette interprétation unitaire (*La religion védique*, II, 1883, p. 11, n. 2) sont faibles et la principale erronée; il dit que la Nuit et l'Aurore ne sont jamais présentées dans le RgVeda comme mère et fille; certes, la conception « sœurs » domine, et de beaucoup (ici même, str. 11), mais, dans 10, 3, 2, par exemple, « la noire » avec laquelle Agni engendre « la jeune femme » (*yōṣām*) est certainement la Nuit en tant que mère de l'Aurore.

2. Je supprime le refrain, non significatif, commun aux vingt-deux strophes de l'hymne.

3. Je renonce à choisir entre les traductions, toutes artificielles, proposées pour *pādyā*; L. Renou, *Études védiques et pāninéennes*, 5, 1959, p. 16 : « (L'Aurore) sise au pied (du cosmos)... »



C'est sans doute ce même théologème, sous sa forme la plus acceptable pour des esprits positifs — l'Aurore recevant, choyant l'enfant de sa sœur la Nuit —, et non pas sous la forme énigmatique et monstrueuse que préfère le RgVeda — les deux sœurs, Aurore et Nuit, mères du même enfant, — qui intervenait dans la conception de Mater Matuta, de la Mère Aurore, au temps où la fréquentation des dieux grecs n'avait pas encore amené les Romains au dédain et à l'oubli de leur propre théologie. Si le mythe correspondant au théologème a disparu, celui-ci est pourtant rappelé, attesté par une règle rituelle, qui transpose aux hommes, ou plutôt ici aux femmes, le comportement même de la divinité : aux Matralia où est honorée la Mère Aurore, les mères font avec les enfants de leurs sœurs<sup>1</sup> ce que cette sœur de la Nuit fait avec le Soleil, enfant de la Nuit.

### 7. L'Aurore maternelle.

L'accord de Rome et de l'Inde védique jusque dans la précision qui fait de la Nuit la *sœur* de l'Aurore — virtuellement à travers le rituel romain, explicitement dans les hymnes indiens — est remarquable. Il se renforce du fait que, dans les deux mythologies, la sœur sombre n'a d'existence qu'en fonction de la sœur lumineuse : rien ne permet en effet de penser que Rome ait jamais connu une personnification pratique, un culte de la nuit (*Summanus* est autre chose), et Rātrī, selon l'expression de Renou, n'est « qu'un reflet pâle d'Uṣas, sans individualité propre ».

En fait, en dépit de cette rencontre précise de Rome et de l'Inde védique, l'élément important du théologème est moins la « sororité » des deux « mères du Soleil », celle qui le mûrit dans son sein et celle qui le recueille et l'élève, que le principe de cette « dualité ». Nous en avons la preuve dans l'Inde même. On a montré ailleurs, dans le sillage de la mémorable découverte de Stig Wikander, que non seulement le groupe central des héros du Mahābhārata, les cinq frères Pāṇḍava, mais bien d'autres personnages du poème reproduisent dans leur caractère, dans leur comportement, dans leur vie les traits essentiels des dieux dont ils sont déclarés les fils ou les incarnations : de même que les Pāṇḍava, fils des dieux canoniques des trois fonctions, se distribuent sur ces fonctions, de même leur demi-frère Karna, fils du Soleil, s'est annexé deux représentations mythiques du Soleil védique : son char, dans un combat, perd une roue (et cet accident lui est fatal); mais d'abord lui-même a deux mères : l'une selon la nature, Kuntī, qui l'abandonne à sa naissance et qui sera plus tard la mère des trois premiers Pāṇḍava, l'autre par adoption après cet abandon, — et c'est cette seconde seule, Rādhā, qu'il

1. Si l'on donne à l'ἀδελφῶν des textes de Plutarque sa valeur la plus large de « frères et sœurs » (v. ci-dessus, p. 306, n. 5), on admettra une extension, une généralisation qui n'est pas invraisemblable dans un rituel; on peut aussi alléguer que la divinité qui préside à certains phénomènes dans la seconde partie de la nuit est masculine, *Summanus*, ci-dessus, p. 147-150.

considère comme sa mère. Kuntī et Rādhā ne sont pas sœurs, mais elles sont les mères successives du héros solaire<sup>1</sup>.

Qu'il s'agisse là d'une représentation au moins déjà indo-iranienne est attesté par le héros solaire des Iraniens d'Europe, des derniers descendants des anciens Scythes que sont, au Caucase, les Ossètes. Soslan (Sosryko), qui en plusieurs circonstances, présente des traits solaires très clairs, notamment lors de sa mort provoquée par une roue qui est la transposition mythique d'une sorte de roue de la Saint-Jean (« la Roue du Père Jean »), a lui aussi deux mères : il s'est formé, embryon, dans une roche, d'où l'a extrait, au bout de neuf mois, celle qui l'élèvera, qui l'appellera constamment ensuite « mon fils que je n'ai pas enfanté » et qui, comme les *bonae matres* des Matralia, lui portera plus d'attention, plus d'affection même qu'à ses propres enfants. Dans cette tradition caucasienne, la roche et Satana ne sont pas non plus sœurs, mais seulement mères collaborantes et successives<sup>2</sup>. Ces variantes ne font que rendre plus notable le fait que l'*alterius proles*, « l'enfant d'une autre », que recueille et choie la seconde « mère » ait été précisé, dans le mythe supposé par les Matralia comme dans le ṚgVeda, en « enfant de la sœur ».

Ainsi se trouvent expliqués solidairement et de façon cohérente, les quatre éléments principaux du dossier de Mater Matuta, ainsi se comprend sa fête : les dames romaines encouragent, excitent, renforcent l'Aurore à la veille de la crise que va ouvrir le solstice d'été, et cela par magie sympathique, en reproduisant sur la terre les actes mythiques qu'elle accomplit dans le ciel et qui se traduisent à nos yeux par la naissance des jours successifs. Mais on doit penser, bien entendu, que cette intention cosmique est doublée par une autre : tandis qu'elles miment la sollicitude de l'Aurore pour son *alterius proles* mythique, le Soleil, elles témoignent elles-mêmes une égale sollicitude envers les petits figurants qu'elles tiennent dans leurs bras, leurs neveux ; et, puisqu'elles célèbrent la fête d'une déesse et peuvent espérer son audience, elles les recommandent à cette déesse qui, par-delà l'enfant céleste, ne peut manquer de s'intéresser aux enfants terrestres. Ainsi s'expliquent d'autre part les ex-voto maternels trouvés sur le site des sanctuaires qu'elle possède hors de Rome, et l'assimilation Matuta-Lucina qui a été faite au moins dans l'un d'eux<sup>3</sup>.

1. *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 125-144 (sur les deux mères, p. 126-135).

2. V. mes *Légendes sur les Nartes*, *Bibliothèque de l'Institut Français de Léninegrad*, 11, 1930, p. 75-77 (naissance de Soslan), 190-199 (éléments solaires de Soslan); *Loki*, 1948, p. 227-246; *Le livre des héros*, 1965, p. 69-71 (avec la bibliographie récente).

3. Ci-dessus, p. 167, et plus généralement, p. 164-172, sur les rapports de Mater Matuta et de Junon (cf. Uṣas et Aditi); sur Mater Matuta et Fortuna (cf. Uṣas et Bhaga), ci-dessus, p. 116-131; sur Mater Matuta et Janus (cf. Uṣas et Savitr), ci-dessus, p. 150, 161; l'exigence, pour les célébrantes des Matralia, d'être mariées et dans un premier mariage, rappelle la mention des Aurores dans les hymnes et le rituel védiques du mariage (*AtharvaVeda*, 14, 2: 31, 43, 44), où d'ailleurs Sūryā, la fille de Sūrya (le Soleil), prototype de toute nouvelle mariée, n'est peut-être qu'une variété d'Uṣas. — Pour

qu'on mesure la différence qui sépare les conceptions et procédés de la présente étude et ceux de récents manuels de religion romaine, je reproduis les lignes que les trois principaux consacrent à Mater Matuta.

1<sup>o</sup> H. J. Rose, *Ancient Roman Religion*, 1948, p. 78-79 : « In passing, a minor deity of the field should be mentioned, because her name has been much misinterpreted in ancient and modern times. This is Mater Matuta, who had a festival, the Matralia, on June 11th, and a temple in the Cattle-Market. A perfectly satisfactory explanation of her name has come down to us, and is due to Varro; she looked after the ripening (*maturescentia*) grains. This fits the time of her festival, not very long before harvest, also the fact that her feast was in the hands of free married women, for clearly her share in the provision of *numen* for the fields was important enough to demand the attention of these traditional practitioners of farm magic and doers of the lighter farm work. It equally explains why no slave-women might take part; slaves are foreigners, and what should they know of the way to approach the native goddess? Equally, it makes it clear why some Greek theologians thought she was the same person as their own Eileithyia, the goddess of birth; if she can ripen the fruit of the ground, why not that of the womb, seeing that the equation between Mother Earth and human mothers runs through all ancient religion and magic? But the same root which gives Latin its word for 'ripen', produces several words which signify 'early', especially early in the day. So the notion came about and is not yet quite departed that she was a dawn-goddess. It is refuted by the fact that she had a cult. Dawn — Eos in Greek, Aurora in Latin — is a pretty figure of mythology and folk-tales, whom no one is known to have worshipped in the whole ancient world. » (Cette explication de H. J. Rose a été malheureusement adoptée sans réserve dans R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*, 1965, p. 680.)

2<sup>o</sup> A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine* (= *Mana*, 2, III, 1948), p. 116-117 : « Le 11 juin, les Matralia sont la fête de *Mater Matuta*, la déesse des heureux commencements et de la naissance des êtres. En cela, elle ressemble singulièrement à Junon et c'est à ce titre que l'invoquent les matrones. Elle a pour attribut la clef, car elle facilite les accouchements, comme fera plus tard *Junio Lucina*. L'épithète de Matuta qui signifie 'bon, favorable', l'apparente à Bona Dea, parfois nommée *Fauna*, la favorable, et mise en relation avec *Faunus*, génie de la fécondité... *Mater Matuta* possédait sur le Forum Boarium un temple qui aurait été élevé par Camille en 396 à la place du vieux sanctuaire dont la fondation était attribuée à Servius Tullius. Honorée dans toute l'Italie, elle était l'une des déesses principales de Caeré (Cervetri), le port étrusque de Rome, et y possédait un très riche sanctuaire qui fut pillé par Denys de Syracuse. Des fouilles récentes ont fourni de nombreux ex-voto représentant des enfants au maillot. Les trouvailles avaient été les mêmes au temple de *Satricum* dans le Latium. *Bona Dea* et *Mater Matuta* étaient évidemment des Déesse-Mères proches parentes de Junon et assez semblables aux Déesse-Mères gauloises. Des assimilations postérieures firent de *Bona Dea* une *Hygie* et de *Mater Matuta* la compagne de *Portunus* ou l'Aurore, parente de *Janus matutinus*. » — P. 132 : « L'épithète de *Matuta* signifie 'bonne, favorable' : J. Vendryes, *Teutomatos* dans *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1939, p. 466-480. La même racine *matu* a formé le mot *matutinus*, car le matin est le moment favorable par excellence. *Mater Matuta* est 'la Bonne Mère'; son nom a le même sens que celui de *Bona Dea*. Incompris, il l'a transformée en déesse de l'Aurore, associée à *Janus matutinus*, Hor., *Sat.*, 2, 6, 20. La spéculation mythologique l'a ensuite assimilée à la grecque Ino-Leucothéa. »

3<sup>o</sup> P. Fabre, *La religion romaine* dans l'*Histoire des Religions* de M. Brillant et R. Aigrain, III, 1955, p. 338 : « *Mater Matuta* — Encore un *numen* nourri-

cier; *Matuta* signifie 'bonne', 'favorable' [Cf. J. Vendryes, *Teutomatos*, dans *C. r. Acad. Inscr.*, 1939, p. 466-480]; *Mater Matuta*, c'est donc 'la Bonne Mère'. On la célébrait au jour des *Matralia*, le 11 juin, qui était la fête des matrones, et seulement de celles qui n'étaient mariées qu'une fois. La déesse recevait des gâteaux cuits dans des récipients en terre. A l'époque historique, on la mettait en relation avec Janus et on faisait d'elle une divinité des commencements, qui présidait à la venue de l'aurore, par rapprochement sans doute entre l'épithète de *Matuta* et celle de *Matutinus*; il est possible d'ailleurs que ce rapprochement ne soit par fortuit. En tout cas elle présidait, comme Junon avec qui elle semble avoir plus d'un trait commun, à la naissance des enfants. Bref, elle apparaît bien comme une déesse de fécondité, très voisine des autres déesses que nous avons déjà rencontrées, mais spécialisée surtout, semble-t-il, dans la protection de la famille. Son culte semble avoir été assez répandu dans toute l'Italie centrale. »

Il est remarquable que ni l'un ni l'autre des deux rites précis et originaux des *Matralia* que nous avons étudiés ne soient mentionnés dans ces présentations. A. Grenier et P. Fabre ont tort d'alléguer J. Vendryes, *Teutomatos*, à l'appui de leur interprétation en « *Bona Dea* » : Vendryes s'est borné à noter correctement, comme avait fait Pokrovskij, que le nom de la déesse romaine de l'Aurore, le dérivé en *-tu-ta* de la racine *mā-*, repose sur une conception du type « de bonne heure » ; il n'a pas insinué que *Matuta* ait jamais signifié « bonne » en général.

## APPENDICE II

### MATRALIA, N ou NP

A M<sup>me</sup> Agnes K. Michels.

*Portée à un haut degré d'intérêt par Theodor Mommsen, l'étude des calendriers romains est devenue, dit-on souvent, un des départements les plus prometteurs de l'humanisme. La publication de nouvelles inscriptions, la découverte notamment du calendrier préjulien d'Antium, seul témoin de ce qu'était le comput du temps avant Jules César, une somme énorme d'analyses, de réflexions, d'hypothèses, de débats en font en tout cas un domaine capable de confisquer l'activité d'un savant. Il faut cependant garder la tête froide : malgré cette documentation, malgré ces efforts répétés, malgré beaucoup d'espérances et quelques prétentions, la plupart des problèmes que Mommsen n'avait pas résolus restent posés, et plusieurs, qu'il avait pensé résoudre, se posent à nouveau. Et cela parce que, même à Antium, l'information est tardive : il n'y a pas de bons documents sur les modes de comput, sûrement divers, antérieurs au premier siècle et les érudits romains du temps de Varron ne pouvaient déjà plus faire que des suppositions, des constructions. En sorte que cette chose assez peu appréciée dans le monde de l'érudition, l'humble bon sens, reste sur bien des points le meilleur guide.*

*On vient d'en voir quelques exemples : quoi qu'on imagine des modes de correction, d'intercalation pratique entre les origines et le premier siècle, il faut bien constater que le calendrier romain est jalonné de fêtes saisonnières, qui n'ont de sens que si elles sont célébrées à la saison, au point de la saison pour lequel elles sont faites ; que le ferial, par conséquent, a été conçu dès le début en fonction des moments de la révolution solaire ; enfin que, en temps normal, les corrections devaient être telles que la mobilité, donc l'inexactitude dans la datation annuelle des fêtes fussent réduites au minimum<sup>1</sup>.*

*Parmi les autres problèmes toujours pendants, on peut citer la distribution extrêmement inégale des fêtes à travers les mois, le cas extrême étant celui de septembre et de novembre, entièrement vides aussi bien dans le calendrier d'Antium que dans le calendrier julien : les convenances de la vie rurale d'une part, l'histoire d'autre part, une histoire*

1. Ci-dessus, p. 319-322.

*inconnaisable — peut-être, pour septembre, ce qui a suivi l'abolition de la royauté — sont sans doute responsables de ce déséquilibre.*

*On peut citer surtout le système que forment les notes attachées à chaque jour de l'année et exprimées sur les calendriers par des lettres ou groupes de lettres : F (= fastus), C (= comitalis), N (= nefastus), EN (= intercisus), NP (= nefastus + ?), FP (= fastus + ?) : on en est toujours à se demander ce que sont au juste un jour « faste » et un jour « nefaste ». Conditionné par le sens qu'on retiendra pour ces notes, il y a le problème, les problèmes que pose leur répartition dans la suite des jours. Et, dans le même ordre d'idées, il y a le mécanisme des lettres nundinales affectées chacune à un jour, qui se succèdent de A à H, et sur la valeur desquelles aucun texte ancien ne nous informe.*

*En 1967, sous le titre The Calendar of the Roman Republic M<sup>me</sup> Agnes Kirsopp Michels a publié une très bonne mise au point. Elle ne renonce pas à proposer quelques interprétations nouvelles, mais a le grand mérite de ne jamais les présenter comme des solutions assurées. Son principal souci est de rendre sensible aux étudiants l'insuffisance de la documentation. C'est ainsi que l'analyse du dossier de l'intercalation commence par ces lignes excellentes (p. 167-168) :*

*For the historian it is perhaps less important to determine the precise length of the intercalary month, or the existence of an intercalary day, than to find out how often intercalation took place and whether it followed a regular pattern. Modern scholars have expended enormous efforts on this problem, winding their way through intricate and detailed calculation to establish systems of intercalation. Unfortunately no two of these systems agree, and historians have had to accept one or another as the basis of a chronology. This lack of agreement in a field that has been studied for centuries suggests that the evidence now available is inadequate for a solution. Indeed, since the late nineteenth century no major effort has been made to solve the problem. All I hope to do in this discussion is to point out the reasons why the problem is difficult.*

*Tout le livre, d'une information sans défaut, est de ce ton.*

*C'est dans le dossier des lettres caractéristiques que les Matralia, eux, nous précipitent, — et dans deux cercles superposés de ce petit enfer. Pourquoi, comme la grande majorité des feriae, leur jour, le 11 juin, est-il nefastus ? Pourquoi, presque seul parmi ces nefasti, est-il marqué, dans certains calendriers, non pas NP, mais simplement N ? J'espère qu'une faible lumière peut être obtenue sur le premier point, en partant d'ailleurs d'une proposition que conteste, à tort je crois, M<sup>me</sup> A. K. Michels. Pour le second point, les données indigentes dont nous disposons permettent d'écarter les explications qui ont été avancées, non d'en construire une qui soit plus probable.*

1. *Qualités des jours.*

Dans *La religion romaine archaïque*, p. 535-536, j'ai défini le gros du problème en quelques mots qui me semblent toujours valables, évitant toute discussion et sans souci des nuances. Les voici, légèrement retouchés :

Le classement des jours est fait dans deux cadres, *dies festi* et *profesti*, *dies fasti* et *nefasti*, où sont respectivement mises en œuvre les notions de *feriae* et de *fas*.

La seconde, *fas*, est métaphysique. Les *dies fasti* sont ceux qui donnent à l'action profane de l'homme la base mystique, *fas*, qui lui assure les chances de bien se faire; les *dies nefasti* sont ceux qui ne lui donnent pas cette base.

Le mot *feriae* n'est que descriptif et, primitivement, négatif. Au sens large, c'est un morceau de temps que l'homme réserve aux dieux, avec ou sans acte cultuel caractérisé; en conséquence les *dies festi* sont attribués aux dieux et les *profesti* abandonnés aux hommes pour la conduite des affaires privées et publiques (Macrobe, *Saturnales*, I, 16, 2). Tel est le plus vieil enseignement, qui s'est altéré plus tard et diversement, *feriae* recevant souvent un contenu rituel positif du genre « fête », dont *dies festus* restait exempt, ou parfois à l'inverse. Mais cela ne concernait que les théoriciens : pratiquement la quasi-totalité des *feriae* et, avec elles, des *dies festi*, avaient un contenu religieux, des cérémonies.

Les deux cadres sont donc bien différents dans leur principe : l'un (*fasti*, *nefasti*) définit les jours du point de vue de l'action humaine, le concept direct étant favorable à cette action; l'autre (*festi*, *profesti*) les définit du point de vue de la propriété divine, le concept direct affirmant cette propriété. Si donc tous les jours *festi* sont *nefasti*, la réciproque n'est pas vraie : d'autres raisons mystiques que le respect de la propriété divine peuvent déconseiller à l'homme d'agir à certains jours.

Les principales contestations ont porté sur les deux propositions qui ont été imprimées ici en caractères gras.

2. *Jours fasti et jours nefasti.*

Pourvu qu'on ne revienne pas au jeu de mots étymologique qui dérive *fas* et *fastus* de la racine du verbe *fari*, l'articulation *fastus* ou *nefastus* reste d'un type à l'intérieur duquel on peut préférer diverses définitions, celle de Mme A. K. Michels par exemple aussi bien que la mienne.

Je continue à penser, quant à moi, que les adjectifs *fastus* et *nefastus* ont eu primitivement la même compréhension et la même extension que le substantif *fas* dont ils sont dérivés : *fas*<sup>1</sup> (non décliné, sans

1. *RRA*, p. 138-139, 562; *Idées romaines*, 1969, p. 61-69. Je ne puis suivre A. K. Michels, *op. cit.*, p. 52-53.

pluriel : seulement *fas est*) est le fondement mystique solide, indifférencié sur lequel toute action humaine (privée, publique, diplomatique...) peut prendre appui avec sûreté, du point de vue non seulement de la justice humaine (*ius*, décliné, avec son pluriel *iura*, droits naturels ou acquis), mais des plans divins inconnus ou, plus généralement, des forces mystérieuses de l'invisible : un jour, et sans doute primitivement aussi un lieu, une occasion, sera *fastus* ou *nefastus* selon qu'il fournira ou ne fournira pas ce fondement.

S'en tenant aux définitions varroniennes — mais celles-ci ne sont-elles pas simplement destinées à justifier l'étymologie par *fari*? — Mme A. K. Michels réduit l'extension des concepts *fastus* et *nefastus* strictement aux actions du droit civil, et leur usage, de tout temps, à qualifier les jours : est *fastus* un jour où les Romains sont fondés à *lege agere*, c'est-à-dire à faire valoir un *ius* ou à dire un *ius* ; est *nefastus* un jour qui n'assure pas au plaideur, ni au *iudex*, ce fondement solide et dans lequel, par conséquent, *non licet lege agere* (Caius<sup>1</sup>), — ce qui est, en somme, un cas particulier de la valeur générale que je préfère, la limitant, mais, sur ce domaine limité, la confirmant.

### 3. *Jours festi et jours nefasti.*

Sur le second point, le rapport des jours *festi* et des jours *nefasti*, mon désaccord avec Mme Michels ne se laisse malheureusement pas réduire. Tout au plus remplacerais-je l'expression « tous les jours *festi* sont *nefasti* » par « les jours *festi* sont, en règle générale et en principe, *nefasti* (N ou NP) », ajoutant que les rares cas contraires doivent être considérés comme des exceptions à la règle et justifiés comme tels :

La statistique donne une première indication :

1<sup>o</sup> *nefasti* : les 12 jours des Ides<sup>2</sup>, 1 des Calendes (ou 2, les Calendes d'août étant de signe variable) et 36 jours nommés d'après une fête sont marqués NP dans le calendrier préjulien ; 5 des Calendes et 6 jours nommés sont marqués N ; soit, au total, 60 (ou 61) *feriae stativae* ;

2<sup>o</sup> *fasti* : les 5 (ou 6, avec celles d'août) Calendes restantes et 1 jour nommé (Ferialia, 21 février) sont marqués F (avec la variante mystérieuse FP pour les Ferialia) ; soit, au total, 6 (ou 7) *feriae stativae* ;

3<sup>o</sup> pour deux jours nommés (les deux Vinalia, 23 avril et 19 août), il y a désaccord entre les calendriers, mais le calendrier préjulien les marque F (avril) et FP (août).

Cette proportion des jours F aux jours N (NP) — à peu près de 1 à 10 — ne peut être fortuite.

D'autre part, qu'on donne à (*ne*)*fastus* le sens limité (juridique)

1. *Op. cit.*, p. 48-50, 61-62.

2. Pour simplifier, je ne tiens pas compte du « mois intercalaire ».



ou le sens large, il est naturel que les *dies festi* (*feriae*), en tant que consacrés à des divinités, soient en même temps fermés à l'action humaine, c'est-à-dire N ou NP : c'est bien la situation normale telle qu'elle résulte de la statistique. En sorte que ce sont les quelques *feriae* marquées F ou FP qui font un problème, — ou plutôt des problèmes différents pour chacun desquels on entrevoit une solution indépendante.

1<sup>o</sup> Pour les Calendes, on conçoit que les auteurs du calendrier aient été embarrassés. En vertu de la règle générale, étant *feriae*, elles devaient être toutes *dies nefasti*. Mais ce sont des *feriae* d'un type particulier : dans le mois, les Calendes sont le commencement et comme telles — notamment les premières, celles de janvier — chargées d'une fonction « ominale » ; par conséquent l'action humaine non seulement ne doit pas en être écartée, mais elle y est nécessaire pour que cette journée remplisse cette fonction. Il semble que le partage (5 ou 6 F, 6 ou 7 N ou NP) peut s'expliquer partiellement par la remarque suivante. Si, en principe, toutes les Calendes, en tant que commencement, sont *in dicione Junonis*, des cultes explicites de Junon sous un vocable distinctif, cultes soit très anciens, soit plus récents mais en tout cas bien antérieurs aux calendriers que nous connaissons, ne sont signalés qu'aux Calendes de février (J. Sospita), de mars (Lucina), de juin (Moneta), d'octobre (Sororia) ; or ces 4 Calendes font partie des 6 qui sont marquées NP ; tout se passe donc comme si le nom de la plus auguste des déesses l'avait chaque fois emporté sur la valeur ominale du jour : la qualité F, anormale pour les *feriae* mais attendue pour les « commencements », se serait maintenue sauf pour les Calendes où Junon était mise en évidence par une action religieuse particulière, étrangère à sa fonction de protectrice des commencements ; ces Calendes-là, peut-être au moment de la fondation du culte, seraient rentrées dans le droit commun des *feriae*, c'est-à-dire seraient redevenues *dies nefasti* de la variété NP. Mais ce genre d'explication ne vaut pas pour les Calendes de juillet et de décembre, toutes deux marquées N et toutes deux dépourvues de cultes particuliers.

2<sup>o</sup> Pour les Feralia du 21 février (F ou FP), dernier jour et seul jour public de la série des Parentalia, on peut faire valoir la considération suivante. Seuls deux jours ou séries de jours nommés mettent les vivants en rapports avec les morts : en février (21) de façon réglée, amicale et confiante, en mai (9, 11, 13 : Lemuria) de façon dramatique. L'intention des Feralia est de maintenir, par des offrandes sur les tombes, les bonnes relations qui étaient celles de la famille, avec des morts d'égale bonne volonté qui, notamment, ne sortent pas de terre, ne visitent pas leurs héritiers, ne hantent pas les maisons où ils ont vécu ; aux Lemuria au contraire les morts-fantômes anonymes se répandent parmi les vivants, troupeau que les vivants, par ruse, s'efforcent de faire sortir. Il est donc naturel que les deux temps aient des qualités différentes : tout est suspect dans celui des Lemuria, tout est rassurant dans celui des Feralia. Quelle que soit l'ampleur, la compréhension qu'on reconnaisse aux concepts de *fastus* et *nefastus*, on conçoit que les jours de mai ne donnent pas de « fondement »

sûr à l'action (juridique, ou plus large) des vivants qui, au contraire, peuvent agir en toute sécurité le 21 février.

3<sup>o</sup> Pour les Vinalia, les contradictions des calendriers ne résultent probablement pas de fautes : pourquoi ces fêtes auraient-elles attiré sur elles les inadvertances des scribes ? Il s'agit plutôt de théories, d'écoles différentes, les unes maintenant dans la règle, les autres extrayant de la règle ces *feriae* qui concernent une matière très particulière, le vin<sup>1</sup>.

Ainsi, les exceptions semblent confirmer la règle, et l'on est fondé à écrire que, en principe, sauf ces cas particuliers qu'il faut essayer de justifier, tout *dies festus est nefastus*, — la réciproque, bien entendu, n'étant pas vraie.

#### 4. *Jours N et jours NP.*

La seconde question, qui concerne au premier chef les Matralia, est relative non plus à l'opposition  $N \sim F$ , mais à la division de N en N simple et NP, l'énigmatique NP.

Un fait domine tout. Alors qu'il existe dans le calendrier beaucoup de jours, marqués N, qui ne contiennent pas de *feriae*, tous les jours marqués NP en contiennent, sont *festi*. Réciproquement, à très peu d'exceptions près, tous les *dies festi* (54 sur 60) qui sont *nefasti* ont la marque NP, et non la marque N. Ces 6 exceptions sont :

- le Regifugium du 24 février (ou, éventuellement, du 23 du mois intercalaire);
- les 3 jours des Lemuria (9, 11, 13 mai);
- les Vestalia du 9 juin;
- les Matralia du 11 juin.

Encore y a-t-il incertitude pour les Matralia, qui sont N dans les Fasti Venusini et Maffeiiani, mais NP dans le calendrier préjulien d'Antium (Fasti Antiates Maiores). Mme A. K. Michels commente justement (p. 184) :

The date before the Ides suggests that N may be correct, as does the position within a series of N days which includes a named day, the Vestalia, marked N. One might argue that the copyist of Ant. Mai. had made a natural mistake in giving the Matralia the character commonest for named days. One could equally well say that the fact that the Matralia was in a series of N days had led to a mistake in Maff. I am, on the whole, inclined to accept N. Degrassi (p. 468) accepts NP.

Le jour des Vestalia n'appelle aucune remarque, sinon qu'il est

1. Sur la singularité du vin parmi les produits seconds de l'agriculture, v. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, p. 91-155; G. Dumézil, *Revue des études latines*, 39, 1961, p. 261-274 (« Juppiter et les Vinalia », « le mythe des Vinalia priora », « *inter exta caesa et porrecta* »).

« pris » dans la même série de jours N que les Matralia (5-12 juin).

Quant au Regifugium et aux Lemuria, on peut noter que ce sont des jours singuliers irréguliers à d'autres égards : le premier est le seul du ferial à occuper dans le mois un jour pair ; les seconds sont la seule fête répétée trois fois sous son nom sur trois jours impairs consécutifs : les autres fêtes répétées ne le sont que deux fois (Carmenalia, 11 et 15 janvier ; Lucaria, 19 et 21 juillet).

Il est impossible d'interpréter ces exceptions aussi longtemps qu'on n'aura pas déterminé la valeur de la lecture même du sigle NP. Nombreuses ont été les tentatives, aucune n'est convaincante, et, du seul texte ancien, celui de Festus (162 L<sup>1</sup> = 283 L<sup>2</sup>), qui exprime une opinion sur ce point mais qui est irrémédiablement mutilé<sup>1</sup>, on peut simplement conclure que diverses actions, probablement défendues avec beaucoup d'autres les jours N, étaient licites les jours NP<sup>2</sup>. La dernière en date des propositions est celle de Mme A.K. Michels : l'élément P du sigle renverrait à *populus* (*publicus*) et les jours NP contiendraient des *feriae publicae statucae uniuersi populi communes* par opposition aux jours N qui contiendraient des *feriae statucae* « but not on behalf of the people as a whole ». Malheureusement, dès qu'on passe à l'examen des cas particuliers, on rencontre l'arbitraire : pour justifier que les Lupercalia du 15 février soient NP et non N, on dira que cette fête pittoresque, bien que célébrée seulement autour du Palatin et par deux groupes de Luperques portant des noms dérivés de gentilices, attirait la totalité des Romains comme spectateurs et, par son intention et ses résultats, intéressait toute la communauté ; mais pour justifier que les Matralia et les Vestalia soient N et non NP on arguera que l'une de ces fêtes est célébrée seulement par une partie des *matronae* (*uniuirae*), l'autre par les femmes, et l'on négligera le fait que la fête de l'Aurore à ce moment de l'année, et tout ce qui concerne le foyer national de Rome sont « on behalf of the people as a whole ». Pour justifier que le Regifugium du 24 février soit N, on en sera réduit à dire, avec Jullian, qu'il s'agit d'une cérémonie propre au *rex sacrorum* plutôt qu'une fête publique, alors que le *rex sacrorum* n'a été maintenu, sous la *libertas*, que pour accomplir des *sacra publica* et que d'ailleurs on voit mal comment la fête personnelle d'un individu pourrait être inscrite au ferial public.

Il est donc sage d'accepter d'ignorer : NP garde son mystère.

1. Résumé des propositions antérieures dans A. K. Michels, *op. cit.*, p. 74-76. Les essais de restitution du texte de Festus n'ont bien entendu rien de contraignant.

2. Ce qui favorise, à mon sens, la lecture (*nefasti*) *puriores* (Festus, l. 4), puisque *purus* se définit volontiers négativement, comme excluant une souillure, un motif d'empêchement : Paul (293 L<sup>1</sup> = 354 L<sup>2</sup>), *pura uestimenta* = « non usés, non frappés de la foudre, non marqués par un deuil, n'ayant pas de tache » ; (297 L<sup>1</sup> = 356 L<sup>2</sup>) *puri auri* = « (fait) d'un or n'ayant pas été dans un usage immonde » ; *puri* est employé à propos de jours, au sens de « propres à des actes de culte », Macrobe, *Sat.* 1, 16, 24.

### APPENDICE III

## L'IDÉOLOGIE TRIFONCTIONNELLE DES INDO-EUROPÉENS ET LA BIBLE

*A la mémoire de mes maîtres d'hébreu,  
Édouard Dhorme et Isidore Lévy.*

*La reconnaissance et l'exploration de la place centrale qu'a occupée, dans l'idéologie des Indo-Européens et des peuples qui sont issus d'eux, la conception des trois « fonctions » hiérarchisées, — le sacré (puissance magico- et juridico-religieuse ; sagesse), la force (principalement guerrière), la fécondité (abondance, richesse, alimentation, paix, volupté, etc.) — m'a valu, depuis 1938, beaucoup de satisfactions, de nombreux repentirs et une infinité de débats.*

*Les satisfactions n'ont pas à être détaillées : ce sont celles qui, par nature, accompagnent le développement de la recherche. Les repentirs, qui ont toujours contenu leur part de joie puisque chacun permettait un progrès, ont principalement porté sur deux ordres de faits. D'une part, dans la hâte et l'enthousiasme des premières années, il m'est arrivé de manquer d'exigence dans l'identification des cadres trifonctionnels : j'ai dû, je dois donc nettoyer le bilan et passer au crible les glanures qui se rencontrent encore après la moisson. D'autre part, le rôle important que le système indien des varṇa arya — prêtres ; guerriers ; éleveurs-agriculteurs — avait joué en 1938 dans la découverte m'avait fait admettre au départ, comme allant de soi, le postulat que l'idéologie trifonctionnelle supposait, ou avait supposé dans un état antérieur, partout où on l'observait, une division réelle de la société en classes fonctionnelles bien distinctes, sinon en castes ; vers 1950, et je ne puis que m'excuser de cette lenteur, il m'est devenu évident au contraire que la correspondance n'est pas automatique et qu'il n'est pas légitime de conclure de l'idéologie à la pratique, d'une philosophie à une organisation sociale.*

*Quant aux débats, je mentirais académiquement si je disais qu'ils ont toujours été plaisants : n'est-ce pas l'effet naturel de tout travail qui dérange des habitudes, ébranle des œuvres et des réputations, que de soulever l'animosité et la tempête en même temps que l'objection et la résistance ? Dans l'ensemble pourtant, même malveillantes, même peu loyales, les contradictions m'ont été utiles. Je me bornerai donc, avec la sérénité que l'âge rend facile, à classer brièvement les types d'opposition qu'a rencontrés l'idée même que le cadre des trois fonctions domine et caractérise l'idéologie des peuples indo-européens.*

*Les types d'opposition sérieux, car il y en a d'autres.*

Par exemple certains des philosophes qui dépendent aujourd'hui encore de l'immense Hegel, y compris plusieurs structuralistes, ont du mal à supporter l'intrusion d'un système à trois termes homogènes dans leur Weltanschauung et s'efforcent, non sans violence, en Occident comme en URSS, d'en réduire deux à l'unité pour pouvoir retrouver le familier, le confortable affrontement binaire. Ne faisant pas œuvre de philosophe, mais d'observateur, je n'ai rien à répondre, sinon qu'il faut respecter les faits.

D'autres critiques, depuis trente ans, exécutent d'un mot (en général le mot « stupide », ou un équivalent) ce qu'ils appellent, comme s'il s'agissait d'une vue a priori, la « théorie » des trois fonctions, sans prendre la peine de lire, là où ils ont été faits, les examens des principales données. Ces examens, je ne puis les reproduire d'écrit en écrit, quoiqu'on me reproche aussi de me répéter, et il me faut ou bien renvoyer le lecteur au livre ou à l'article où il les trouvera dans leur forme la plus développée, ou bien, avec optimisme, admettre simplement que le lecteur, puisqu'il veut bien s'intéresser à mon travail, s'est déjà informé de l'essentiel. Ce n'est pas toujours le cas.

Dans *Heur et malheur du guerrier*, traitant de la mythologie de la seule deuxième fonction, je me suis borné à rappeler brièvement dans l'introduction (p. 1-3), le cadre des trois fonctions, notamment les valeurs des dieux de la triade précapitoline (p. 13-14) :

Théologiquement, les trois fonctions sont bien exprimées et patronnées, avec leur hiérarchie, dans les dieux de la triade précapitoline, qui sont ceux des flamines majeurs. Mais quand on a constaté que Jupiter et sa variante *Dius Fidius* représentent les deux côtés, « puissance » et « droit », de la souveraineté, que Mars est le dieu fort et guerrier, et que *Quirinus* exprime et garantit directement ou dessert par son flamine certains aspects importants de la troisième fonction (masse sociale, paix vigilante, prospérité agricole), on a épuisé ce qui peut être dit de ces figures divines. Tout leur rapport tient dans leur hiérarchie, tout leur être dans leur définition, et ces définitions ne donnent lieu à aucun récit.

P. 25, à propos de *Hora*, j'ai rappelé qu'elle était « l'entité féminine qui exprime simplement l'essence, l'une des essences de *Quirinus*, comme *Nerio* exprime une des essences de Mars », et que « *Quirinus* figure dans la triade archaïque comme le dieu canonique de la troisième fonction ».

P. 29, en conclusion d'une analyse de la légende des *Horaces* et des *Curiaces*, qui justifie le rituel du *Tigillum Sororium*, célébré le premier octobre, j'ai rappelé ce qu'était « cette cérémonie annuelle qui marquait la fin de la saison militaire et où les guerriers de la Rome primitive repassaient du domaine de Mars déchaîné au « Mars qui praeest paci » qu'est *Quirinus* et, pour cela, se désacralisaient, se nettoyaient aussi des violences non pas involontaires, mais du moins nécessaires, de la bataille. »

Enfin, p. 38 et 47, j'ai rappelé que, par une sorte de chiasme, la légende attribue la fondation des *Saliens* de *Quirinus* au roi essentielle-

ment guerrier Tullus Hostilius (pour obtenir la fin rapide d'une bataille difficile), et celle des Saliens de Mars au pacifique Numa (en prévision des guerres futures).

Je n'ai pas cru nécessaire de préciser en note que les valeurs différentes des dieux de la triade, notamment de Mars et de Quirinus, auxquelles il n'était fait qu'allusion dans ces quelques lignes, se trouvent établies, contre la théorie du « Mars agraire » et contre la confusion ordinaire des traitements de Quirinus, dans cent trente pages (147-279) de ma Religion romaine archaïque, sous le titre « les grands dieux de la triade archaïque ». Ai-je eu tort ? Je ne sais. En tout cas, M. Joseph Fontenrose, de l'Université de Californie (Berkeley), m'a récemment fait regretter cette économie d'encre. Rendant compte dans *Classical World* (novembre 1971) de la traduction anglaise de mon livre, publiée en 1970 sous le titre *The Destiny of the Warrior* par les Presses de l'Université de Chicago, il a écrit ceci :

Dumézil sees his three functions in any triad, but often has to force matters to find them. Thus in the Capitoline [Precapitoline, je pense ?] Triad, Quirinus has to represent the third fonction, although the Romans considered him a war god and identified him with Mars. Dumézil interprets him as god for the peace time army (Mars tranquillus). He refuses to grant that Mars was originally an agricultural deity; in his interpretation Mars has to be a war god always.

« Quirinus has to represent... » Comment comprendre autrement et le contenu de sa fête même, et les offices, tous les offices connus du flamme majeur qui lui est attaché et qui, en tant que flamme majeur, est sûrement le témoin de la plus vieille conception ? Tout n'y concerne-t-il pas exclusivement le grain ? « The Romans considered him... », « identified him... » Certes, mais quels Romains, de quelle époque ? « Dumézil interprets him... » Non, l'expression « Mars tranquillus » n'est pas de moi, elle se lit dans le commentaire de Servius à l'Énéide, avec l'autre, « Mars qui praeest paci », et toutes deux — que confirme l'opposition Quirites ~ milites — donnent la clef de l'assimilation tardive et sporadique (seul le premier terme des deux formules étant retenu et la différence spécifique négligée) de Mars Gradivus « cum saeuit » et du « Mars tranquillus » qu'est Quirinus. « He refuses... » Oui, si « refuser » signifie « réfuter » : en fait, tous les arguments des partisans du Mars agraire sont exposés et discutés sous tous leurs aspects dans La religion romaine archaïque : la procession de Mamurius Veturius (p. 216-217), le rituel du Cheval d'Octobre et son prétendu rapport avec les Parilia d'avril (p. 217-229), Mars dans le chant des Arvales (229-232), les chapitres 83 et 141 du traité de Caton sur l'agriculture (p. 232-235, 235-237), les danses des Saliens, le taureau et le pic de Mars (p. 237, n. 1). Pourquoi M. Fontenrose ne s'est-il pas reporté à ces réfutations et ne les réfute-t-il pas à son tour, s'il le peut ? Mais je sais, par un demi-siècle d'expérience, combien cette querela est inutile.

Passons donc à des types plus intéressants d'opposition. Il y en a essentiellement deux, moins incompatibles qu'il ne semble d'abord.

Certains, même lorsqu'ils ne m'accusent pas, comme M. Fontenrose, de « voir mes trois fonctions dans n'importe quelle triade », estiment illusoirs la plupart des cas trifonctionnels qui leur sont soumis ; ils dénoncent une méthode complaisante, des artifices d'analyse ou d'interprétation qui tantôt ajoutent aux données, tantôt en retranchent arbitrairement. L'attitude de ceux-là est saine dans son principe. Il faut donc les suivre dans chaque cas particulier qu'ils incriminent, vérifier avec eux s'il y a ou s'il n'y a pas artifice, autrement dit si le ou les sophismes sont dans la proposition qu'ils contestent ou dans leur contestation. C'est, de part et d'autre, affaire de tact et de bonne foi.

A l'inverse, d'autres sont prêts à admettre tous les cas qui leur sont signalés de l'Inde à l'Irlande, du Caucase au Latium, de l'Upland suédois à la Crète doricienne. Mais, disent-ils, quoi de plus attendu ? Les « trois fonctions » ne sont-elles pas un cadre qui s'impose à toute réflexion sur la vie ? Cette idéologie prétendument indo-européenne n'est-elle pas, à des degrés divers, le bien commun de l'humanité, et un bien qui, en tout temps et en tout lieu, peut donner naissance à une philosophie ? Si l'on en observe à Rome, à Upsal, dans le Pendjab des applications qui se ressemblent, de quel droit conclure à un héritage commun, puisque n'importe quelle société ne peut que constater que son activité se divise exhaustivement en rituels, en batailles et en tâches économiques ?

Cette critique appelle d'abord une réponse de principe. Qui niera, en effet, que les trois fonctions ne soient dans la nature ? Le cerveau, les muscles et la bouche, avec les services instinctifs et les usages savants dont ils sont les instruments, commandent la vie des individus comme des sociétés, et non pas seulement dans l'espèce humaine. Mais c'est une chose d'assurer mécaniquement les fonctions, c'en est une autre de réfléchir sur leur agencement et de les grouper en une philosophie, implicite ou explicite, pénétrant toutes les provinces, tous les produits de la pensée. Or, c'est cela que présentent au maximum les Indo-Européens.

Mais cette critique appelle aussi, comme l'autre, non pas un, mais une masse indéfinie d'examen de fait, autour de trois questions : en dehors des Indo-Européens, dans quelles autres sociétés se constate cette transposition de la pratique instinctive des trois fonctions en réflexion sur les trois fonctions ? Là où on la constate, à quel niveau de systématisation s'est élevée la réflexion ? Quelle est l'ampleur des applications religieuses, politiques, littéraires, etc., qu'elle a produites ? De telles enquêtes, bien entendu, ne sont jamais achevées. Provisoirement, quant à moi, elles ont abouti à un bilan qui peut se résumer en deux propositions :

1° Sporadiquement, chez certains indigènes aussi bien d'Amérique que d'Afrique, la transposition a été amorcée ; ces cas sont peu nombreux, géographiquement limités, et je n'en connais pas où le cadre trifonctionnel enveloppe toute l'idéologie ;

2° Dans l'Ancien Monde, c'est-à-dire de l'Atlantique au Pacifique, des mers glaciales au Sahara et à l'océan Indien, tous les peuples indo-européens anciennement connus présentent des témoignages de cette transposition, la plupart avec une grande densité, dans toutes les pro-

vinces de la pensée ; en dehors d'eux, elle ne s'observe, faiblement attestée, que chez quelques-uns des peuples qui ont eu avec des Indo-Européens des rapports datables et durables ; en particulier, les grandes civilisations — Sumériens, Assyro-Babyloniens, Égyptiens, Phéniciens, Hébreux dans le Proche-Orient ; Chinois dans l'Extrême — ont développé leurs idéologies nationales dans des cadres tout différents.

*A titre d'exemple, j'évoquerai ici l'une des controverses les plus pittoresques de ma carrière et, en fin de compte, l'une des plus profitables. L'adversaire avait habilement combiné, malgré leur incompatibilité théorique, les divers types d'opposition que je viens de passer en revue, en sorte que c'est l'ensemble de mon œuvre — principe, procédés, résultats — qu'il mettait en cause.*

En 1959, à la fin d'une longue polémique, M. John Brough, qui préside aux destinées de l'indianisme à l'Université de Londres, a publié dans le Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 22, p. 69-85, un article où, en forme de parodie, il feignait de vouloir et de pouvoir démontrer que la Bible était remplie d'applications du cadre trifonctionnel analogues à celles que j'avais signalées en grand nombre chez les Indo-Européens. A ce persiflage, j'ai aussitôt répliqué sur le même ton dans la revue d'études indo-européennes *Kratylos*, 4, 1959, p. 97-118. Mais, en Angleterre comme aux États-Unis (je m'en suis aperçu cette année-même), la réponse n'a pas eu la même audience que l'attaque : gallicum est, non legitur. Je remercie donc M. Georges Redard de m'avoir permis de donner une nouvelle diffusion à ce texte, amélioré sur plusieurs points et dépouillé de vivacités et d'ironies qui, après tant d'années, uictoria parita, n'ont plus de raison d'être.

### 1. Le problème.

Sous le titre « The tripartite ideology of the Indo-Europeans : an experiment in method », le professeur John Brough, de l'Université de Londres, a entrepris, du caractère indo-européen de ce qu'il veut bien appeler avec moi « l'idéologie tripartie », une vérification à laquelle je ne puis qu'applaudir. Certes, ai-je souvent dit, une telle idéologie s'est constituée indépendamment sur plusieurs points de la terre, en dehors de toute influence indo-européenne, par réflexion naturelle sur les conditions de la vie ; mais j'ai signalé que, dans l'Ancien Monde, seuls des peuples de filiation indo-européenne présentent ainsi le tableau des trois fonctions — souveraineté religieuse, force physique, prospérité — explicité en un cadre intellectuel et parfois en un système social, et que, lorsqu'on observe des faits analogues chez des peuples non indo-européens, c'est après un contact datable et sous l'action généralement violente d'Indo-Européens. Avant de formuler cette remarque, j'avais procédé à des sondages nombreux et étendus dans la documentation qui m'est accessible, mais il est désirable que des spécialistes, disposant sur



chaque domaine de l'ensemble des données, la contrôlent et, s'il y a lieu, la mettent en défaut.

Pour l'Égypte, la question a été heureusement posée et résolue en dehors de mes préoccupations. Les Grecs des derniers siècles avant notre ère ont décrit, avec de légères variantes, une Égypte presque castée (prêtres, guerriers, bouviers, etc.)<sup>1</sup> dont la ressemblance avec la société ionienne archaïque les a tellement frappés qu'ils n'ont pas hésité à faire des Ioniens les émules, les débiteurs de l'Égypte. Frappés à l'inverse par l'absence d'une telle division sociale sur le Nil au troisième millénaire, les égyptologues ont été conduits à rechercher, à préciser la date à laquelle cette véritable révolution s'est accomplie. Leur réponse est claire : c'est l'apparition des bandes *arya*, amenant le cheval, le char de guerre et leur type de guerriers *mārya*, c'est la pression des États *arya* et des Hittites dans le Proche-Orient, qui ont contraint l'Empire à se donner ce qu'il n'avait jamais eu, une armée permanente, une classe guerrière, et la structure compartimentée qu'ont ensuite observée les Grecs et qu'ils ont crue autochtone. Je ne puis mieux faire que renvoyer le lecteur à l'excellent manuel de E. Drioton et J. Vandier (*Clio*, II : *L'Égypte*, 1952, p. 340-341, 383, 457, 530); il y verra (p. 504) que le document qui permet de dater la nouvelle conception est une inscription de Thaneni, scribe et agent de recensement de Thoutmosis IV, c'est-à-dire (p. 409-410) du pharaon sous lequel (1425?-1408) fut conclue, politiquement et matrimonialement, l'alliance de l'Égypte avec les puissants chefs *Arya* de Mitanni dont l'influence commença dès lors à s'exercer intensément<sup>2</sup>.

1. Prêtres, guerriers, bouviers, porchers, marchands, interprètes, pilotes (Hérodote); prêtres, artisans, bergers, veneurs, laboureurs, guerriers (le Timée); bergers, laboureurs, artisans (Diodore). « Les erreurs de détail sont sans importance, disent E. Drioton et J. Vandier (*L'Égypte*<sup>3</sup>, p. 530-531). Ce qu'il importe de souligner, c'est le fait même de la division en classes qui entraîne logiquement l'hérédité des fonctions, et surtout l'existence d'une classe militaire (*μάχιμοι*) à laquelle il était interdit d'exercer un métier quelconque (Hérodote, Platon) ».

2. Brough (p. 83, l. 17-21), s'amuse à l'idée « that the Egyptian Pharaon Thoutmosis IV was unable to think of the device of a standing army until his Indo-European wife put the idea into his head ». Je ne méconnais pas l'importance des « parlements sur l'oreiller », comme dit l'épopée irlandaise, mais le mariage de Thoutmosis n'est évidemment qu'un aspect d'une alliance qui a dû comporter, contre l'ennemi commun, l'envoi de conseillers et d'constructeurs. — Quant à la Mésopotamie, J. Nougayrol m'a signalé, il y a quelques années, que ce n'est qu'à partir de la période cassite de Babylone qu'on commence à trouver sur les *kudurru* les dieux répartis en trois bandes superposées suivant des affinités qui semblent fonctionnelles (souverains, sauveurs, terrestres) : comme les Mitanniens, les Cassites contenaient une composante « para-indienne »; ils avaient parmi leurs dieux *Sūrya*, les *Marut* et probablement *Mitra*. Le fait que la mère de Salomon ait été d'abord mariée à un général hittite, le fait que la mère de Nabuchodonosor soit la fille d'*Amytis*, roi des Mèdes, peuvent aussi, en dépit des ironies, avoir favorisé sous les règnes de ces princes l'introduction d'usages ou de modes de pensée indo-européens, que la pression ou l'exemple de ces belliqueux et puissants nouveaux venus rendaient séduisants.

Quant aux Hébreux, lorsque nous les connaissons, le cheval et le char de guerre sont depuis longtemps chez eux choses courantes. A l'école des Arya qui, durant quelques décades, avaient dominé ces pays<sup>1</sup> (au temps des tablettes d'El Amarna, deux villes qui seront plus tard de la tribu de Juda n'avaient-elles pas pour rois un Svardāta et un Indarota ?), une transformation profonde aurait pu s'y produire comme en Égypte, et se transmettre aux Hébreux, et l'idéologie correspondant à la division sociale des Arya pénétrer dans le peuple ou du moins dans l'aristocratie. Tel n'est pas le cas, ou du moins une lecture attentive de la Bible m'avait convaincu du contraire. Avec sa grande connaissance des langues, des littératures, de l'histoire du Proche-Orient, avec sa finesse aussi et son sens philologique, Brough a refait ce pèlerinage aux sources et il en rapporte, lui, une collection impressionnante de passages bibliques tripartis, je veux dire dans lesquels, pensant appliquer ma méthode, il reconnaît l'équivalent des textes trifonctionnels que j'ai relevés en grand nombre chez des peuples indo-européens, et chez eux seulement. Ces passages lui paraissent même si nombreux, ces expressions si visiblement spontanées, que l'hypothèse d'une influence indo-européenne, arya ou autre, devient improbable et inutile : la nature des choses suffit à les expliquer et, du même coup, le caractère proprement indo-européen de l'idéologie en question n'est plus soutenable. A mon tour, j'ai contrôlé son contrôle. Je vais brièvement montrer que les tripartitions de type indo-européen qu'il présente n'ont été obtenues que par des procédés que je m'interdis.

## *2. Les qualifications de Dieu.*

Le Dieu d'Israël, appelé parfois le dieu de l'Alliance, parfois le Dieu des Armées, donne aussi la fécondité : « beginnings » d'une structure trifonctionnelle, dit Brough (72-73). Non. Le Dieu d'Israël, unique, donne tout, est le maître de tout, y compris ces trois choses. Mais la tâche de l'historien n'est pas de constater — cela va de soi — que Dieu patronne ces trois choses suivant les occasions, en ordre dispersé, non plus que, sur le plan humain, de constater que les Israélites, comme tous les peuples, célèbrent un culte, font des guerres, élèvent du bétail et cultivent des plantes. La question est de savoir si les Israélites, dans leur théologie, ont, en les groupant, fait un système de ces trois nécessités naturelles. Or il n'y a pas dans la Bible un seul passage qui exprime, qui ramasse l'action divine dans une triade de propositions parallèles ou d'épithètes fonctionnelles accolées, comparable à celles que plusieurs peuples indo-européens appliquent aux divinités ou aux héros dont ils veulent justement, par opposition à d'autres, spécialisés, souligner le caractère omnivalent : pour m'en tenir aux Iraniens, je pense, dans l'Avesta, à des passages comme

1. Le caractère proprement indien de ces Arya du Proche-Orient est aujourd'hui certain, notamment grâce aux nombreux travaux de M. M. Mayrhofer.

*Yašt* 19, 53-54, où Dieu promet que tout homme qui réussira à conquérir le X<sup>ra</sup>vanah recevra « les dons des prêtres », « Aši qui préside au bœuf et à la nourriture », la victoire sur tous les ennemis<sup>1</sup>; ou à la déesse éloquentement nommée d'un nom triple « l'Humide, la Forte, l'Immaculée », dont *Yašt* 5, 85-87, dit qu'elle reçoit les prières des guerriers héroïques pour posséder des chevaux rapides et une grande gloire, celles des prêtres pour le savoir et la sainteté, celles des jeunes filles nubiles pour obtenir un mari héroïque et celles des femmes en couches pour avoir une heureuse délivrance. Seuls de tels groupements homogènes attestent l'intention d'une synthèse des trois niveaux, une idéologie des trois fonctions<sup>2</sup>; Yahvé pourrait aisément en recevoir: il n'en reçoit jamais. Nous n'avons donc pas ici le *good start* dont se flatte Brough.

### 3. Les douze tribus d'Israël.

Les trois classes arya de l'Inde — brahmanes, guerriers, éleveurs-agriculteurs — comme les classes homologues de l'Avesta, forment un ensemble simple, défini essentiellement et suffisamment par les trois fonctions. Il en est de même des trois grandes familles Nartes de l'épopée ossète, caractérisées respectivement (Tuganov) par l'intelligence, la force, la richesse<sup>3</sup>. De même aussi des trois composantes légendaires de Rome (Properce) dont les éponymes sont présentés les premiers dans les assemblées politiques et les cérémonies du culte, le second dans sa tente de commandant en chef, le troisième au milieu des brebis qui sont l'essentiel de sa richesse<sup>4</sup>. Dans ces cas et dans d'autres analogues<sup>5</sup>, l'intention organisatrice est évidente, chaque fonction correspondant à une composante et à une seule, et aucune composante ne restant en surplus. Au contraire, lorsque Jacob, au chap. 49 de la *Genèse*, parle de ses fils, éponymes des douze tribus<sup>6</sup> d'Israël, ses soucis sont différents<sup>7</sup>: les trois premiers

1. Ci-dessus, p. 25.

2. La seule divinité védique pour laquelle j'ai admis que des épithètes relatives aux trois fonctions, mais non groupées en formule, pouvaient suggérer cependant une nature trifonctionnelle est Sarasvatī (*Tarpeia*, 1947, p. 56-60; *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 106-107); mais il y a à cette exception une raison particulière: Sarasvatī présente, avec l'iranienne Arədvī Surā Anāhitā, une homologie si complète qu'on doit penser qu'elles sont deux formes prises par le même type de grande déesse-rivière des Indo-Iraniens, comme H. Lommel (dans son article de la *Festschrift F. Weller*, 1953) l'a reconnu indépendamment de moi (1947).

3. *Mythe et épopée*, I, p. 457-484.

4. *Mythe et épopée*, I, p. 304-336.

5. Les classes ioniennes définies par des βλोट, des genres de vie; les classes scandinaves présentées par leurs éponymes dans la *Rígsþula* (*RHR* 154, 1958, p. 1-9), et généralement *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (*Collection Latomus*, 31), 1958, p. 7-16.

6. Brough joue sur le mot « tribu » qui désigne des choses bien différentes dans la légende romuléenne et dans la traduction de la Bible.

7. Ces réflexions sont aussi applicables aux bénédictions des douze tribus par Moïse, Deut. 33, dont Brough a eu la bonne idée de ne pas se servir.

qu'il nomme, Ruben, Siméon, Lévi, il les maudit, l'aîné pour avoir profané la couche de son père, les deux autres pour avoir « mené à bout la violence de leurs intrigues », « tué des hommes dans leur colère, mutilé des taureaux dans leur dérèglement »; les neuf autres, énumérés à peu près dans l'ordre des naissances de Juda à Benjamin, sont définis les uns par l'avenir historique de leur tribu (... « le sceptre du commandement ne s'éloignera pas de Juda »), d'autres par les traits géographiques ou économiques de leur futur habitat (« Zabulon habitera sur le bord de la mer [quelle mer ?] », Nephtali sur une terre dont la richesse donne lieu à une image hardie), d'autres par ce que sera plus tard leur réputation (« Benjamin loup qui dévore »; Issachar « âne robuste couché au milieu des enclos, ... devenu serviteur de tributs », etc.), d'autres encore par référence à l'étymologie de leur nom (Dan, par exemple, « Dan jugera son peuple », parce que hébr. *dān* signifie « il a jugé », allusion, suivant l'exégèse rabbinique, saint Jérôme, Hippolyte de Rome et beaucoup d'autres, à la future « judicature » de Samson), — et naturellement Joseph a les plus longues et les plus prometteuses bénédictions<sup>1</sup>. Pour trouver ici une classification trifonctionnelle (« four to each of the three functions »), Brough (p. 73-74) doit rapprocher arbitrairement des tribus séparées dans le texte (première fonction : versets 3, 8-10, 16, 21; deuxième : 5-7, 19, 27; troisième : 13, 14-15, 22-25), mêler les maudits et les bénis, et généralement interpréter en termes fonctionnels ce qui, dans la pensée du rédacteur, avait évidemment de tout autres orientations. Je ne reconnais pas là mon ouvrage : où ai-je fait de tels bouleversements, de telles violences ?

1. Les Commentaires à la Genèse s'appliquent à déterminer les orientations diverses des douze « bénédictions ». P. ex., S. R. Driver, *The Book of Genesis*<sup>10</sup>, 1916, p. 379 : The poet passes the tribes in review; and singles out in each some striking feature of moral character, political state or geographical position, for poetical amplification. The moral instability of Reuben, the disorganized social condition of Simeon and Levi, the ideal sovereignty and vine-clad territory of Judah, the maritime advantages enjoyed by Zebulun, the ignoble indifference which led Issachar to prefer ease to independence, the quick and effective attack of Dan, the warlike bearing of Gad, the richness of Asher's soil, the activity (?) and eloquence (?) of Naphtali, the blessings of populousness, military efficiency, climate and fertility, which, in spite of envious assailants, are secured to Joseph, the martial skill and success of Benjamin—these, briefly, are the features which the poet selects and develops one after another, in varied and effective imagery. — H. Greßmann, *Die Anfänge Israels*<sup>2</sup> (*Die Schriften des Alten Testament, 1. Abt., Die Sagen des A.T., 2. Bd.*), 1922, distingue les versets qui reposent sur : geographische Lage, Lebensbedingungen, Geschichtliches, Sagenmotive, eschatologisches Motiv (Juda als Messias), Wortspiele. — Cf. encore A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, 1926, p. 37. Ne pas oublier la sage remarque de A. Clamer, *La sainte Bible* I, 1, 1953, à propos de ce poème : « A noter le mauvais état dans lequel le texte nous est parvenu, ce qui, avec les formules énigmatiques et l'archaïsme du vocabulaire, rend l'interprétation du poème assez incertaine. » Plus récemment J. Coppens, « La bénédiction de Jacob, son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques », *Supplement to Vetus Testamentum*, IV (*Volume du Congrès de Strasbourg*, 1956), 1957, p. 97-115.

## 4. L'histoire des Juges.

Quand Stig Wikander constate que les cinq demi-frères Pāṇḍava correspondent, par leurs caractères, leurs positions respectives et leurs modes d'action, aux cinq dieux leurs pères, lesquels se trouvent être, dans l'ordre hiérarchique, les dieux canoniques indo-iraniens du premier, du second et du troisième niveau<sup>1</sup>; quand je montre dans les règnes successifs des antithétiques Romulus et Numa, puis dans celui de Tullus Hostilius, la réplique terrestre des types d'action dont la théologie indienne confie les patronages hiérarchisés respectivement aux antithétiques Varuṇa et Mitra, puis à Indra, il s'agit encore d'ensembles structurés simples, où tous les éléments sont significatifs, et de personnages que la tradition indienne ou romaine sent si bien à la fois différents et solidaires qu'elle s'applique à les définir les uns par rapport, par opposition aux autres<sup>2</sup>. Prenons au contraire le Livre des Juges. Il contient successivement quatorze noms : Otniel, Ehud, Shamgar, Débora, Baraq, Gédéon, Abimélek, Tola, Yaïr, Jephthé, Ibzan, Elon, Abdon et Samson. Pour fabriquer une structure du type « Mitra-Varuṇa-Indra-Vāyu », Brough (p. 75-78) extrait quatre figures, Ehud, Débora, Gédéon, Samson, négligeant le reste, les intermédiaires, même Otniel, Baraq, Abimélek et Jephthé, sur lesquels le livre dit beaucoup. Où ai-je donné l'exemple de cet arbitraire, et aussi du parallogisme par lequel Débora est sacrée varuṇienne<sup>3</sup>?

1. « Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, 6, 1947, p. 37-39, commenté dans la première partie de mon *Mythe et épopée*, I.

2. Pour les Pāṇḍava, les déguisements du Virāṭa Parvan et généralement les faits assemblés, d'après Wikander, dans *Mythe et épopée*, I, p. 53-102; pour les premiers rois de Rome, v. mon article « Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues de deux traditions parallèles » *Journal de psychologie* 43, 1950, p. 449-465 (= *Idées romaines*, 1969, p. 193-207), notamment les textes de Virgile et de Florus : dans l'Énéide, 6, 777-784, 808-815, Anchise définit excellemment à Énée ces premiers rois par des signalements que dominent respectivement les mots *auspicia* (du demi-dieu Romulus), *sacra* et *legibus* (du pieux et juste Numa), *arma*, *agmina* (du roi exclusivement guerrier Tullus); dans son *Épitome* (1, 8), Florus souligne le caractère structuré, « rationnel », de la succession des rois : *haec est prima aetas populi Romani, et quasi infantia, quam habuit sub regibus septem, quadam fatorum industria tam uariis ingenio ut rei publicae ratio et utilitas postulabat : nam quid Romulo ardentius ? ... Quid Numa religiosius ? ... Quid ille militiae artifex Tullus ? ...* Cicéron avait déjà remarqué, dans *De la République*, 2, 21 : *perspicuum est enim, quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio*.

3. « Parce qu'elle ne combat pas » (she does not herself intervene in the battle, Brough, p. 76, 1. 2-3). J'ai plusieurs fois montré en effet, après Bergaigne, que les dieux souverains du type Varuṇa se différencient des dieux guerriers du type Indra, même quand ils s'intéressent aux batailles, en ce sens qu'ils ne combattent pas, ayant d'autres moyens de fixer la victoire. Encore faut-il d'abord, pour qu'on puisse parler ici de trait varuṇien, qu'il s'agisse bien d'un dieu ou héros du niveau de Varuṇa, de Jupiter, d'Odinn : tout personnage qui « n'intervient pas lui-même dans la bataille » n'est pas, par cela même, varuṇien!

Comme il semble que Brough a conscience de la faiblesse de cette série de trouvailles, je n'insiste pas <sup>1</sup>.

### 5. Les derniers Juges, Eli et Samuel ; les premiers Rois, Saul et David.

Types Mitra et Varuṇa, puis types Vāyu et Indra, dit encore Brough (p. 78-80). Pour ces personnages qui, du moins, en progrès sur le lot précédent, se succèdent sans lacune, qu'il m'excuse de ne pas voir en quoi Eli, qui est simplement un bon grand-prêtre israélite, s'oppose comme « mitrien » à un « varuṇien » Samuel, ni en quoi l'évocation de

1. Quelques rectifications, cependant : 1° C'est par pur jeu de mots que Brough (p. 75, l. 14-2 du bas) rapproche l'épisode d'Ehud « le gaucher » tuant le roi de Moab (Jug. 3 : 15-25) et celui de Mucius « Scaevola » essayant de tuer Porsenna : ils n'ont en commun (mais ils l'ont aussi en commun avec l'assassinat de Marat, et bien d'autres) que la ruse qui consiste à aborder la victime désignée sous le prétexte d'une affaire l'intéressant. « Scaevola » signifie « gaucher » en ce sens que Mucius a perdu, sacrifié sa main droite sur le brasero pour impressionner Porsenna ; Ehud, lui, a ses deux mains, mais il a aussi l'avantage d'être 'iṭṭēr « gaucher », ou sans doute plutôt « ambidextre » (ἀμφοτεροδέξιος ; cf. les 700 jeunes frondeurs 'iṭṭēr de la tribu de Benjamin, Jug. 20 : 16, pour qui la traduction « gaucher » serait étrange), ce qui lui permet devant le Moabite, comme un faiseur de tours, de tirer avec sa main gauche son épée, pendue à son flanc droit, sans attirer l'attention du roi qui observe plutôt sa main droite, et de le tuer effectivement (Burney, *The Book of Judges*, 1930, 72). — 2° Je n'ai jamais parlé de « Männerbund » autour de Mucius Scaevola : un groupe de jeunes patriotes qui se conjurent pour assassiner le chef ennemi n'est pas un « Männerbund » (p. 77, n. 1). Quant au fait que le « Männerbund » soit l'Indra dans d'Inde, d'Odinn en Scandinavie, ce n'est ni un scandale ni une contradiction due à mon inadverance, mais l'effet, que j'ai maintes fois expliqué, de l'évolution germanique de la « première fonction » (v. en dernier lieu *Les dieux des Germains*, 1959, chap. II : La magie, la guerre, le droit). — 3° Dois-je me défendre d'avoir jamais appelé Horatius Coclès un « dieu borgne » (*ibid.*, n. 1) ? Dois-je dire que je ne me sens nullement tenu (*ibid.*) de rendre compte de tous les borgnes, aveugles, manchots, de l'univers, et que, notamment, Bhaga aveugle, Dhṛtarāṣṭra aveugle [*Mythe et épopée*, I, p. 145-175], Hödr aveugle [*Les dieux des Germains*, chap. III : Le drame du monde ; *Mythe et épopée*, I, p. 222-237] n'ont aucune raison d'éclairer Samson, dont le contexte est tout différent ? Dois-je aussi dire que je n'avoue pas la méthode laxiste et simpliste qui m'est attribuée (*ibid.* : in these studies the mere absence of a particular element is never significant, since we must naturally always make allowance for loss or change with the passage of time) ? — 4° Je n'ai nullement méconnu (p. 77, l. 15-17) un caractère différentiel de Samson dans une structure — qui n'existe pas : Samson ne forme pas un ensemble particulier avec les quelques autres Juges dont Brough le rapproche arbitrairement. — 5° Ce qui est chargé par Brough (p. 77-78) de figurer la troisième fonction dans cette pseudo-structure est le rapt des filles de Silo, séparé, lui aussi, du dernier Juge mobilisé, Samson, par quatre longs chapitres et beaucoup d'événements ; l'enlèvement des Sabines est au contraire au cœur de la guerre légendaire où se forme la structure tripartite, trifonctionnelle, des Ramnes, des Luceres et des Titenses.

Samuel par la sorcière d'Endor est, quant à l'évoqué, « highly Varunisque ». Pour les deux Rois — car ils s'articulent aux deux personnages qui les précèdent comme Rois à Juges, et non comme guerriers à prêtres<sup>1</sup> —, leur histoire est passionnante; Goliath tué, Saul jaloux, la danse et la magnanimité de David, son règne, son péché, la révolte d'Absalon, sont dans toutes les mémoires, mais il m'est impossible d'y rien discerner qui rappelle les lignes simples de la distinction d'un Bhîma et d'un Ârjuna, auxquels Brough se réfère<sup>2</sup>.

## 6. Salomon.

Brough (p. 80) voit dans le grand roi une bonne réplique des personnages indo-européens qui réunissent sur eux les trois fonctions. Vraiment? Même la deuxième? S'il est pourtant une chose claire dans le récit que fait du règne de Salomon le premier *Livre des Rois*, c'est que la gloire militaire et la victoire en sont absentes. Les seuls avantages qui sont reconnus au fils de David et abondamment illustrés sont sa sagesse et sa richesse; il n'est parlé des ennemis qu'à la fin (11 : 14, 40), parmi les « ombres du règne », pour dire qu'ils ont mené

1. V. ci-dessous, p. 355 et n. 1-5.

2. Encore quelques rectifications de détail pour cette section : 1° Les cas de Romulus et de David (p. 80, n. 1) ne sont pas comparables : Romulus traverse successivement, avec des coupures nettes, une période de berger (ses enfances, tant qu'il est le jumeau de Rémus), puis une période de généralissime (où il n'a plus rien de berger), enfin une période de tyran; David reste quelque temps berger après avoir reçu l'onction du Seigneur et c'est en berger, avec sa fronde de berger (sans rapport avec l'archerie savante d'Indra : p. 79, l. 10) qu'il sort du front de bataille et tue Goliath : là est l'indistinction, la confusion des fonctions que j'ai soulignées. — 2° Je crains que la danse de David devant Saul et la danse des Marut (et des Saliens) n'aient rien de commun (p. 79, l. 24-29). — 3° La transposition biblique que Brough a essayée des « trois péchés du guerrier » (p. 79, l. 14-3 du bas) est particulièrement manquée. Dans les cas indo-européens que j'ai analysés (*Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 53-98; première partie de *Mythe et épopée*, II, 1971, p. 25-132; Indra : brahmanicide, puis meurtre d'un ennemi non par duel mais par tromperie, puis adultère, ces fautes lui faisant perdre respectivement et successivement sa force spirituelle, sa force physique, sa beauté; Starcatherus : complicité dans un sacrifice humain coupable, puis lâcheté sur le champ de bataille, puis meurtre de son maître par vénalité, chacune des fautes étant commises dans une des trois vies qui lui ont été accordées sous la condition qu'il ferait un *facinus* dans chacune; Héraclès : désobéissance à Zeus, puis meurtre d'un ennemi par tromperie et non par duel, puis adultère, ces fautes entraînant respectivement et successivement folie, maladie et mort, avec trois recours à l'oracle de Delphes), il y a évidemment construction, intention, et, faut-il le souligner, il s'agit, d'un bout à l'autre de l'histoire, d'un seul et même dieu ou héros. Voulant retrouver ce thème dans la Bible, Brough utilise la désobéissance de *Saul* à Yahvé, puis passe à David, dédouble la faute de *David*, qui n'envoie Urie à l'endroit le plus exposé de la guerre que pour être plus libre avec sa femme. Il est clair que le narrateur n'a pas eu en tête cette classification, ni aucune classification. Sur l'unité complexe du crime de David, v. les notes 7, 8, 9, 12, 13, de P. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, 1910, p. 353-354, et H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, 1956, p. 252.

au roi la vie dure (v. 25 a et b, 40), et le récit s'achève sur la menaçante figure de Jéroboam révolté. Le rédacteur du récit parallèle de I Chron. a interprété providentiellement cette lacune : selon lui, c'est par la volonté de Dieu que Salomon a été le contraire d'un homme de guerre, le roi pacifique par excellence. Pourquoi, en effet, Dieu n'avait-il pas permis à David de construire le Temple (22 : 8-10) ?

« Tu as versé quantité de sang, lui dit-il lui-même, et<sup>1</sup> livré de grandes batailles. Tu ne construiras pas de maison à mon nom, car tu as versé à terre des quantités de sang devant moi. Voici qu'un fils t'est né : il sera, lui, un homme de paix (*'iš m'nūhāh*) et je le mettrai en paix avec tous ses ennemis d'alentour, car "Salomon" est son nom, et c'est en ses jours que je donnerai à Israël paix et tranquillité (*šālōm vāšequet*). C'est lui qui construira une maison à mon nom, il sera pour moi un fils et je serai pour lui un père, et j'affermirai pour toujours le trône de sa royauté sur Israël<sup>1</sup>. »

C'est évidemment en fonction de ce style du règne qu'il faut lire, en I Rois 3 : 4-13, ce que Brough appelle « the famous Choice of Salomon », où il pense trouver un parallèle au choix trifonctionnel des fils de Ferūdūn, à celui de Pâris, etc. Dans les débuts de son règne, endormi sur le haut lieu de Gabaon, Salomon voit en rêve Yahvé, qui lui dit : « Demande ce que je dois te donner » (*š'ʾal māh etten lāk* !). Plein d'humilité, se reconnaissant « un tout jeune homme », qui « ne sait pas sortir ni entrer<sup>2</sup> », Salomon demande à Dieu :

« Donne à ton serviteur un cœur qui écoute (*lēb šōmēʾ*) afin de juger ton peuple et distinguer entre le bien et le mal, car qui pourrait juger ton peuple, qui est si nombreux ? »

1. Cette condamnation par Dieu des guerres de David (v. en outre I Chron. 28 : 3, où Dieu appelle David *'iš milhāmōt*, ἀνθρῶπος πολεμιστής) a inquiété plusieurs Pères Orientaux. On goûtera l'ingénieuse solution qu'a trouvée saint Ephrem le Syrien, dans les deux *Antiphonae*, conservées seulement en arménien, dont le P. Louis Mariès — ce fut sa dernière publication — a donné une belle traduction française, avec un savant commentaire, *Recherches de Science Religieuse* 45, 1957, p. 396-408; les problèmes exégétiques et patristiques sont exposés p. 398-399 et dans les notes des p. 402-404. Cf. W. Rudolph, *Chronikbücher (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe, 21)*, 1955, p. 151, et, sur II Sam. 7, important dans cette question, M. Noth, « David und Israel in II Samuel, 7 » dans *Mélanges Bibliques en l'honneur de A. Robert*, 1957, p. 122-130 (sur la valeur du « Hausbauen », notamment). Le germe de cette interprétation du chronique est sans doute dans I Rois, 5 : 17-19, où Salomon envoie à Hiram, roi de Tyr et ami de son père, le message suivant : « Tu sais que David mon père n'a pu construire une maison au nom de Yahvé son Dieu, à cause de la guerre que les ennemis lui ont faite de tous côtés, jusqu'à ce que Yahvé les eût mis sous la plante de ses pieds. Maintenant Yahvé mon Dieu m'a donné la tranquillité alentour : je n'ai ni adversaire ni obstacle mauvais. Voici donc que je pense à construire une maison au nom de Yahvé mon Dieu, selon ce que Yahvé a dit à David mon père ».

2. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943, p. 212, à propos de cette expression (ici et Ps. 121 : 8), soupçonne une origine rituelle. Ou bien l'expression (encore I Sam. 18 : 16, 29 : 6; Jos. 14 : 11; II Rois 19 : 27; Nomb. 27 : 17) s'est-elle formée au temps des razzias ?



Yahvé aime cette réponse et dit :

« ... Parce que tu as demandé cette chose (*ya'an'ašer šā'altā et-haddābār hazzeḥ*) et que tu n'as pas demandé pour toi de nombreux jours (*yāmīm rabbīm*) ni la richesse (*'ōšer*) ni la vie de tes ennemis (*nepeš 'ōy'beykā*), mais que tu as demandé pour toi le discernement du jugement (*hābīn lišmō' mišpāt*), voici que j'ai fait comme tu as dit : voici que je t'ai donné un cœur sage et intelligent (*lēb hākām v'nābōn*) comme personne n'en a eu avant toi et comme personne n'en aura après toi. Et en outre, ce que tu n'as pas demandé, je te l'ai donné : une richesse et une gloire (*gam-'ōšer gam-kābōd*) comme personne n'en a eu parmi les rois. Et si tu marches dans ma voie, gardant mes lois et mes commandements, comme a marché ton père David, j'allongerai tes jours (*v'ha'arakti et-yāmeykā*) .<sup>1</sup> »

La « gloire », *kābōd*, est un concept hébraïque très large et très complexe<sup>2</sup>, qui ne désigne qu'exceptionnellement la gloire proprement militaire et qui ne la désigne sûrement pas quand il s'agit de Salomon, étant donné soit son peu de succès à la guerre, soit sa vocation de roi de la paix. *Kābōd* se rapporte ici bien plutôt à son prestige, dont le livre parle à plusieurs reprises, à la vaste réputation que sagesse et richesse lui ont valu (3 : 28 ; 5 : 14 ; 10 : 1, 23-24). Par conséquent les dons spontanés que Dieu joint au « discernement du jugement » — richesse, honneur et, conditionnellement, longue vie — ne se distribuent pas avec cette qualité intellectuelle sur le tableau de l'idéologie tripartite, mais forment simplement la liste des principaux biens et avantages dont peut jouir un grand roi pacifique.

L'idéologie tripartite gouverne-t-elle au moins le « choix » de Salomon, — qui est une prière, et non un choix ? Pas davantage. Conscient de son inexpérience, le nouveau roi demande à Dieu ce qui lui est immédiatement nécessaire, sans rien envisager ni éliminer d'autre. Dieu qui, lui, a une longue expérience des prières des rois, apprécie cette humilité<sup>3</sup> à laquelle il n'est pas habitué. Car il dit souvent aux rois « Demandez ! », comme il fait ici, et ce qu'il entend et accorde,

1. Variante de II Chron. 1 : 11-12 : « Dieu dit à Salomon : Parce que c'est cela qui a été dans ton cœur, parce que tu n'as pas demandé richesse ni trésors, ni gloire, ni la vie de tes ennemis, et que tu n'as pas même demandé de longs jours, mais que tu as demandé sagesse et savoir pour juger mon peuple sur lequel je t'ai fait roi, la sagesse et le savoir te sont donnés et je te donnerai richesse et trésors et gloire comme n'en ont pas eu les rois d'avant toi et comme n'en auront pas ceux d'après ».

2. H. Riesenfeld, « Jésus Transfiguré », *Acta Seminarii Neotest. Upsaliensis*, 16, 1947, p. 97-114 ; bibliographie 97, n. 1, notamment von Rad, « δόξα » (dans l'Ancien Testament), *Theologisches Wörterbuch*, II, 1935, p. 240-245 (encadré de deux études de G. Kittel sur δόξα dans le Nouveau Testament et plus tard) ; Stein, *Der Begriff Kēbod Yahweh*, 1939.

3. C'est dans cette notion de « demande modeste » que Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, 1953, p. 13-21, voit le ressort de l'histoire ; il renvoie à Stith Thompson, *Motif Index of Folk-Literature*, L 200 (« Modesty brings rewards ») et ajoute : « Dies ist auch für I Kg. 3, 4 ff. eine treffliche Übersicht. »

c'est la longue vie (Ps. 21 : 3-5)<sup>1</sup>, ou c'est la victoire sur les *gōyīm* (Ps. 2 : 8-9)<sup>2</sup>. Dans son étonnement admiratif, il mentionne donc d'abord celle de ces demandes usuelles qui semble avoir été la plus traditionnelle et qui n'est pas contraire au type de Salomon<sup>3</sup>. Mais il se garde d'envisager que le grand roi pacifique ait pu songer à demander la victoire sur les peuples étrangers (qu'il ne lui donnera d'ailleurs pas); à la place, il dit : « Puisque tu ne m'as pas demandé la vie de tes ennemis... », ce qui, s'agissant de Salomon, concerne sans doute des ennemis, des comploteurs *dans son royaume*<sup>4</sup>. Enfin, il mentionne une autre pareille demande qui ne se trouve pas, à ma connaissance, dans les scènes parallèles : la richesse; mais comment eût-elle manqué cette fois, puisque la richesse de Salomon sera ensuite proverbiale?

Ainsi, constituée d'allusions, littérales ou corrigées, à des formules séparément connues dans la littérature des « demandes » (*š'al mimmennī! š'al mimmaḡā*), à des sortes de lieux communs des prières royales, que ne pouvait pas ne pas compléter, en quatrième terme, la richesse qui sera, avec la sagesse, la caractéristique de Salomon, la réponse de Dieu au prétendu choix n'est, pas plus que les quatre dons qui viennent ensuite, inspirée de l'idéologie tripartite qui fait au contraire que Pâris choisit entre les trois déesses présentes devant lui avec leurs offres, Aphrodite et la volupté, Athéna et la victoire, Héra et la souveraineté<sup>5</sup>, ou que les trois fils de Feridūn demandent

1. « Il t'a demandé la vie et tu lui as donné longueur de jours à jamais... » Suivent, ici aussi, d'autres dons de Dieu dont il n'est pas dit qu'ils aient été demandés (notamment des variétés d'honneur *kāḥōd, hōr, hādār*).

2. « Il m'a dit : Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. Demande-moi, et je te donnerai les nations pour héritage, pour domaine les extrémités de la terre. »

3. Dans le texte parallèle de II Chron. 1 : 11, le caractère fondamental de la demande de longue vie est aussi souligné, mais autrement (par *gam* « même »). G. Widengren me signale que cette demande se trouve déjà dans la littérature de Ras Shamra : en 2 Aqhat VI 31 et suiv., la déesse 'Anāt dit au héros : « Demande la vie, ô jeune Aqhat, demande la vie, et je te la donnerai, l'immortalité, et je te l'accorderai. » Étant donné que la déesse promet d'abord (quand commence le fragment) or et argent, puis longue vie si Aqhat lui donne son arc, G. Widengren est enclin à voir dans ce thème du poème ougaritique un écho déformé d'un motif indo-européen apparenté au choix de Pâris. Quant à l'influence probable de l'épopée hurrite (mitanienne) sur l'épopée cananéenne, et de celle-ci sur le style au moins de certains textes bibliques, v. en dernier lieu, dans la très importante discussion de G. Widengren, « Oral tradition and written literature among the Hebrews » (*Acta Orientalia*, 23, 1959), les p. 219-223, et surtout son commentaire du texte qui nous occupe ici, résumé dans mon livre *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 591-595.

4. Le participe présent *'ōyēḥ* (comme *sōnē'* dans le passage parallèle de II Chron. 1 : 11) peut aussi bien désigner l'ennemi privé que l'ennemi du dehors, et justement, dans le chapitre précédent (I Rois 2), Salomon s'est heureusement défait de quelques *inimici*, non d'*hostes* (dans le vocabulaire tripartite de Darius, leur *inimicitia* relèverait du *drauga*, première fonction, non de la *haēnā*, deuxième fonction).

5. « Les trois fonctions dans quelques traditions grecques », *Éventail de l'histoire vivante (Hommage à Lucien Febvre)*, 1954, II, p. 27-28, résumé dans *Mythe et épopée*, I, p. 581-586.

symétriquement et distinctivement l'un la vaillance, le second de grandes richesses, le troisième la loi et la religion et se voient, en conséquence, partager la surface du vieux monde<sup>1</sup>. On concevrait certes, que quelqu'un de ces récits du Proche-Orient indo-européanisé<sup>2</sup> eût été connu des lettrés hébreux et qu'il eût servi de cadre à l'auteur ou à un réviseur du premier *Livre des Rois*<sup>3</sup> pour exprimer la bénédiction que Dieu donne au plus grand monarque du pays; mais l'esprit, les éléments, la formule de composition sont trop différents pour qu'on range le texte biblique dans le même groupe que les vivaces traditions indo-européennes du « choix entre les dons des trois fonctions ».

Aucune formule d'annonce ou de résumé, aucun groupement ne suggèrent non plus (Brough, p. 80, l. 9-13) d'intention trifonctionnelle dans l'énumération des grands officiers de Salomon (I Rois 4 : 1-19) : un prêtre, deux secrétaires, un héraut, [un chef de l'armée et deux prêtres, peut-être interpolés,] un chef des préfets, un conseiller intime, un maître du palais, un chef de l'armée, un chef de la corvée, douze préfets pour l'approvisionnement, un gouverneur; non plus que dans la description plus détaillée de I Chron. 23 (classes et fonctions des lévites), 24 (classes de prêtres), 25 (chantres), 26 (portiers et autres fonctionnaires lévétiques), 27 (intendants des levées militaires mensuelles, intendants des tribus, intendants des réserves, etc.).

### 7. Formules trifonctionnelles.

Brough (p. 81-82) a fait une ample moisson de formules diverses réunissant les trois fonctions. Il les a jetées sur ses lecteurs et mises en meule à un tel rythme que je m'en suis senti d'abord étouffé. Mais le vent a vite emporté plusieurs grosses gerbes.

a) Une liste de trois fléaux revient souvent dans l'Ancien Testament. Avec des ordres divers d'énumération, ce sont la famine, la guerre (ou l'épée), la peste<sup>4</sup>, à quoi sont jointes occasionnellement les bêtes malfaisantes ou la captivité<sup>5</sup>. Brough découvre ici mes trois fonctions, confiant à la peste le soin de représenter la première, parce qu'elle est plus directement et plus spectaculairement que les deux autres fléaux administrée par Dieu, ou par l'épée de Dieu, ou par l'ange de Dieu (II Sam. 24 : 13 = I Chron. 21 : 11-12). Or jamais,

1. M. Molé, « Le partage du monde dans la tradition des Iraniens », *Journal asiatique*, 240, 1952, p. 456-458, résumé dans *Mythe et épopée*, 1, p. 586-588.

2. Je pense encore au « Kroisos-Logos », à l'apologue de Midas et du Silène : v. mon article (cité n. 5, p. 352), p. 28-31.

3. Le passage vient de la vieille source (antérieure à 700) où était racontée la vie de Salomon, mais, dans sa forme actuelle, des expressions deutéronomiques (notamment au v. 14) s'y rencontrent et « it is reasonable to assign the present form to the late editors » (vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle ?) : J. A. Montgomery, *The Books of Kings*, 1951, p. 107.

4. Jér. 14 : 12, 21 : 9, 24 : 10; Ez. 5 : 12, 6 : 11, etc.

5. Bêtes : Ez. 5 : 17, 14 : 21; captivité : Jér. 15 : 2.

dans les formules triples indo-européennes, *un dieu* ou *les dieux* ne représentent la première fonction par opposition à des représentants *humains* des deux autres<sup>1</sup>; toutes les triades que j'ai utilisées sont homogènes, réunissent soit trois types de dieux, soit trois types d'hommes, soit trois concepts, trois actions, trois objets, etc.; c'est au contraire l'opposition « Dieu — hommes » qui anime le texte biblique, ainsi qu'il ressort de la raison par laquelle David motive sa préférence pour la peste : il aime mieux, dit-il, recevoir les coups de Dieu que des hommes. D'un autre point de vue aussi l'interprétation de Brough manque d'homogénéité : pour la famine et pour la guerre, envoyées cependant elles aussi par Dieu, il ne considère *ni l'origine ni les agents*, alors que c'est *l'origine et l'agent* de la peste, non la peste elle-même, qui lui servent à en faire un fléau plus spécialement divin; or jamais non plus les formules indo-européennes que j'ai citées<sup>2</sup> ne boient ainsi : les trois fléaux y sont considérés d'un même point de vue : c'est pourquoi le « fléau de première fonction » n'y a jamais rien à voir avec la santé du corps, mais concerne ce qui est vraiment de première fonction, la religion, ou la souveraineté, ou le droit, ou la morale : échec des sacrifices (Inde), mensonge ou manque de loyalisme (Iran), rupture des contrats (Irlande), tyrannie par un savoir pernicieux (Galles), persécution magique (Scandinavie). La maladie, certes, apparaît souvent dans ces triades, *mais au troisième niveau, en alternance avec la famine*, toutes deux lésant chez l'homme des aspects voisins (santé, alimentation) de la « troisième fonction ». C'est ainsi que, dans la triade irlandaise à laquelle je viens de faire allusion, le *Senchus Mór* énonce bien famine et épidémie, mais ensemble, comme deux doublets qui s'opposent solidairement à la multiplication des guerres et à la rupture des contrats; c'est ainsi encore que les formules indiennes et iraniennes réunies par E. Benveniste (1938) et par moi (1955) mentionnent au troisième niveau, de manière équivalente, tantôt la famine et tantôt la maladie, les deux autres niveaux étant occupés l'un par l'armée ennemie ou la sujétion ou l'hostilité, l'autre par le mensonge (ou la déloyauté) ou l'inefficacité (ou l'absence) de sacrifices. Bref, dans la Bible, on a affaire à un autre type de collection, qui se retrouve ailleurs, même à Rome<sup>3</sup>, mais que je n'ai jamais ramené, que je ne vois pas le moyen de ramener au « dumézilianisme ». Ainsi, avec I Chron. 21 : 11-12, sortent du débat Jér. 21 : 9, Ez. 5 : 12 et les autres attestations de cette triade que Brough aurait pu aussi bien citer.

b) Brough met une élasticité excessive dans ce que j'ai appelé « le problème du roi<sup>4</sup> »; il exagère la variété des positions que le roi occupe

1. Une exception, discutée en dernier lieu dans *Mythe et épopée*, II, 1971, p. 282-289.

2. *Mythe et épopée*, I, p. 613-623, avec, pour point de départ, E. Benveniste, *Journal asiatique*, 230, 1938, p. 544.

3. Plutarque, *Coriolan*, 13, 1 (λιμός, λοιμός, πόλεμος; Tite Live, 2, 34, 5 place autrement la *pestilentia*; cf. 35, 8); Tite Live, 6, 21, 1, après l'exécution de Manlius : *pestilentiam inopia frugum, et uolgatam utriusque mali famam anno insequente multiplex bellum excepit*.

4. *Revue de l'histoire des religions*, 152, 1957, p. 13-16; *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958, p. 32-33.

chez les divers peuples indo-européens par rapport aux trois fonctions et à leurs répondants humains. En fait, partout, sauf dans l'Inde, l'incertitude se limite à ceci, que le roi peut soit être un représentant de la première fonction, solidairement ou non avec les prêtres et les ministres (Iran, Irlande, Scandinavie<sup>1</sup>), soit transcender les trois fonctions, avec, cependant, une affinité particulière pour la première (le *rex* romain et le *flamen dialis*<sup>2</sup>). Dans l'Inde, la situation a été initialement la même, mais l'étroite liaison du roi et de la classe guerrière dans le système durci des *varṇa* (où *rājanya* est un équivalent ou une variété de *kṣatriya*) fait que, ensuite, le roi a parfois pris la figure et la valeur d'un exemplaire éminent de cette classe: c'est après ceux des brahmanes et dans le livre consacré aux *kṣatriya* que les *Lois de Manu* énoncent les devoirs du roi<sup>3</sup>. Mais il s'agit là d'une particularité, d'une évolution indienne, à peine annoncée dans le RgVeda, et qu'il n'y a pas lieu de mettre au compte des Indo-Européens, pas même des Indo-Iraniens. Mon travail ne donne donc aucun droit de faire du roi en tant que tête de l'État, dans son palais, non combattant, le représentant de la fonction guerrière<sup>4</sup> dans des textes tels que Prov. 8: 15<sup>6</sup>; Jér. 13: 13 et 52: 13; Ez. 7: 26-27, 48: 10-15-21.

Ce qui reste des textes trifonctionnels de Brough ne se laisse pas ainsi enlever en série, par gros paquets. Tout au plus peut-on, d'après les artifices qui les soutiennent, former des familles d'erreur.

c) Certains de ces textes ne reçoivent une vague apparence trifonctionnelle que parce qu'ils sont hardiment mutilés, — ce que je pense n'avoir jamais fait. Ainsi, dans ce qu'il appelle « Lam. 2: 9-12 », Brough (p. 82, l. 13-17) saute les longs versets 10 et 11 pour pouvoir rapprocher des rois captifs (« deuxième fonction »!) et des prophètes privés de visions (première fonction) du verset 9 les enfants affamés du verset 12 (troisième fonction); mais ce qui est supprimé dans l'intervalle évoque les vieillards assis dans la poussière, les jeunes filles baissant la tête et le poète lui-même, avec ses yeux voilés de larmes, tous êtres qui ne se rangent dans aucune des trois fonctions; il n'y a donc pas l'intention classificatrice que prétend Brough. De

1. *Revue de l'histoire des religions*, 154, 1958, p. 1-9 (*Rīgṣhūla*).

2. « Le *rex* et les *flamines maiores* »: *The Royal Kingship* (*Supplement to Numen*, 4, 1959 = *Congrès de Rome*, 1955), p. 407-417.

3. L'épopée contient de nombreux cas où les devoirs du roi sont, portés au maximum, les devoirs mêmes des *kṣatriya*.

4. Les deux seuls cas où, dans le RgVeda, j'ai admis que *rājan* pouvait représenter le deuxième niveau sont: 1°) 4, 50, 8 (en dernier lieu, *Revue des études latines*, 24, 1956, p. 101, n. 1), où il m'a paru que la réunion en deux vers des trois mots (*viśaḥ*, *brāhmān*, *rājan*) sur lesquels seront faits les noms des trois *varṇa* *arya* (3 *vaiśya*, 1 *brāhmaṇa*, 2 *rājanya* = *kṣatriya*) engage à reconnaître une allusion aux trois fonctions (peut-être ai-je tort: le *rājan*, en tout cas, n'est pas ici un homme de guerre); 2°) 6, 15, 13, où les trois qualificatifs groupés d'Agni *kavi*, *grhāpati*, *rājan*, m'ont paru une variante équivalente de la formule plus fréquente *kavi*, *grhāpati* (ou *viśpāti*), *yuvan*. Dans les deux cas, on le voit, il y a des raisons spécifiquement indiennes à cette interprétation.

5. V. note suivante.

même, que le lecteur relise l'oracle de Balaam (Nomb. 24 : 5-9) sans les coupures qu'y a faites Brough (p. 81, l. 5-10), et le cadre des trois fonctions se disloquera<sup>1</sup>.

d) Dans d'autres textes, une des trois fonctions n'est présente que par un faux-sens. Job 5 : 20-21 — qu'il est d'ailleurs artificiel de couper à ce verset, puisqu'il est ici question solidairement de six et sept tribulations, non de trois ou quatre — est ainsi conçu : « Pendant une famine, il [= Dieu] te sauvera de la mort; à la guerre, de la main de l'épée. Du fouet de la langue, tu seras abrité et tu ne craindras pas la dévastation quand elle viendra... » Le « fouet de la langue » est réquisitionné par Brough pour figurer la première fonction et commenté en conséquence « magic spells » (p. 81, l. 28-29), alors qu'il s'agit clairement des méchants propos, des querelles, etc.<sup>2</sup>. De même, dans le Ps. 103 : 3-4, on lit : « Lui qui pardonne toutes tes offenses, qui guérit toutes tes maladies, qui rachète à la fosse ta vie, qui te couronne d'amour et de miséricorde, qui rassasie de biens ta vieillesse (?), etc... »; le membre de phrase « qui rachète ta vie à la fosse (c'est-à-dire : à la tombe) » reçoit de Brough (p. 81, l. 34) la lourde charge de représenter la fonction guerrière — par une interprétation large du faux-sens qui est déjà dans les Septante (« who redeemeth thy life from destruction », τὸν λυτρούμενον ἐκ φθορᾶς τὴν ζωὴν σου<sup>3</sup>).

1. Prov. 8 : 14-18, déjà cité (v. note précédente) à propos de l'interprétation abusive du roi comme guerrier, a bénéficié en outre, chez Brough (p. 81, l. 15 à 13 du bas) de coupures opportunes. Le texte dit : «<sup>14</sup> A moi sont le conseil et le succès; je suis l'intelligence, la force est à moi.<sup>15</sup> Par moi les rois règnent et les princes décrètent la justice.<sup>16</sup> Par moi les chefs commandent, et les grands, tous les juges de la terre.<sup>17</sup> J'aime ceux qui m'aiment et ceux qui me cherchent tôt me trouvent.<sup>18</sup> La richesse et l'honneur sont avec moi, les biens durables, et la justice ». Pour trouver ici le tableau des trois fonctions, Brough isole le début du v. 14 (première fonction), puis joint la fin du v. 14 au début du v. 15 (« les rois règnent »!) pour obtenir la fonction guerrière, puis escamote la seconde partie du v. 15 qui, avec ses décrets de justice, est déplacée dans cette « deuxième fonction »; pour la même raison évidemment, il omet tout le v. 16; enfin, après avoir sauté le v. 17, sans doute parce qu'il résiste à tout coup de pouce fonctionnel, il ne retient du v. 18 que le début, qui lui fournit la troisième fonction, avec les richesses et ... l'honneur (*kāḥḏā!*) et néglige la fin qui, par le rappel de la justice, gênerait encore la construction trifonctionnelle. Quel texte indien ou latin, celtique ou scandinave, ai-je ainsi censuré?

2. P. Dhorme, *Le Livre de Job*, 1926, 63-64 : « ... Le fléau de la langue après celui du glaive, comme *hrb wlsn* dans l'inscription dite de Hadad ... Nous disons qu'un coup de langue est pire qu'un coup d'épée. La mauvaise langue est un principe de discorde et de lutte, c'est pourquoi ce fléau est mentionné aussitôt après la guerre... ». Comparer Ps. 31 : 21 « Tu les caches dans une tente à l'abri de la querelle des langues ».

3. *šaḥaṭ* « fouet », et non un dérivé abstrait de la racine de *šaḥaṭ* « perditit ». *šaḥaṭ* désigne très fréquemment le tombeau (Ps. 16 : 10, 36 : 10; 49 : 10; 55 : 24...); il désigne parfois aussi la fosse-piège, mais ici, avec le verbe *ga'al* « redemit », ce sens est peu admissible. Le membre de phrase signifie « qui te protège de la mort », et non pas seulement ni spécialement de la mort violente par la main d'un ennemi.

e) Pour d'autres textes, sans commettre d'erreur aussi caractérisée, Brough donne à un ou plusieurs mots une orientation arbitraire afin d'y découvrir l'une des trois fonctions, — risque constant, je le sais, mais dont j'espère m'être assez généralement gardé.

Dans le Ps. 72, le v. 4 dit du roi promis : « Il jugera le petit peuple, il sauvera les fils des pauvres (c'est-à-dire les pauvres); il écrasera l'oppresseur ». Il s'agit ici clairement et uniformément de la défense des humbles et des faibles. Dans ces trois phrases, Brough (p. 81, l. 30-31) voit cependant des allusions à la première, à la troisième et à la deuxième fonctions, l'oppresseur, 'ōšēq, qui n'est évidemment que l'oppresseur du pauvre<sup>1</sup>, se transformant pour la circonstance en guerrier.

Dans Jér. 19 : 7-9 (amputé de 8!), qui décrit les horreurs d'une guerre et d'un siège, à côté des guerriers qui tombent sous l'épée des ennemis et que Brough veut bien laisser à la deuxième fonction, le cannibalisme auquel sont réduits les assiégés, étant alimentaire, suffit pour qu'il affecte ces malheureux à la troisième (p. 81, l. 4-1 du bas).

Dans Jér. 33 : 6-8, qui énumère les expressions de la miséricorde divine envers son peuple éprouvé, la fonction guerrière doit se tirer d'affaire avec le membre de phrase : « Je veux faire revenir [de captivité] Juda et Israël (ou : changer le sort de J. et d'I.) et les reconstruire comme à l'origine » (p. 82, l. 3-7).

Dans Jér. 50 : 35, début de la célèbre « malédiction du Glaive », on lit : « Glaive sur les Chaldéens, dit Yahvé, et sur les habitants de Babylone et sur ses nobles et sur ses sages!... ». Brough (p. 82, l. 8-10) fait des « nobles » (*el-šāreyhā*, ἐπὶ τοῖς μεγιστάνας) les porteurs de la fonction guerrière et remet la représentation de la troisième aux noms génériques « Chaldéens, habitants de Babylone », qui pourtant ne font qu'annoncer et résumer la longue énumération de « Babyloniens particuliers » qui suit<sup>2</sup>.

1. J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, 1936, I, p. 685, l. 3.

2. Je m'étonne que Brough n'ait pas pris la malédiction du Glaive dans son ensemble (v. 35-38) : après la mention générique « Chaldéens, habitants de Babylone », elle contient une analyse des principaux groupes sociaux qui ne recouvre pas la tripartition indo-européenne, mais qui est intéressante : 1° les nobles ou chefs, et les sages ; 2° une variété de fonctionnaires (religieux ?), les *badim*, mot discuté, mais qui reçoit, me dit G. Widengren, des textes de Ras Shamra (2 Aqhat VI, 31 et suiv., 'Anāt I, 18 et suiv. : *bd* en parallélisme avec *šr* « chanter ») et de Mari (J. Bottéro et A. Finet, *Répertoire analytique*, 1954, p. 192, *baddum* « sorte de fonctionnaire » ; cf. G. R. Driver, *Die Welt des Orients*, 1954, p. 19-20) confirmation de cette valeur (jusqu'à présent, depuis Haupt, 1900, on corrigeait en général *badim* en *barim*, d'après l'accadien *barū* « prêtre voyant » et la Vulgate, qui a *diuinos*) ; 3° diverses espèces militaires : les guerriers (*gibbōrim*), les chevaux et les chars, suivis des mots difficiles *hā-ereḥ aser b'tōkāh* « le ramassis d'étrangers qui est au milieu d'elle » ; le Gesenius-Buhl rapproche l'arabe *ḡarīb* « étranger » ; C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, 1905, p. 448 et 505, commente bien : « mercenaires étrangers » ; qu'il s'agisse en tout cas d'un type de soldats (« clans araméens » proposé par H. Lewy, est, en soi, bien improbable) ressort de la malédiction dévirilisante qui les frappe et qui est d'un type connu aussi en Assyrie :

Is. 45 : 1-6 est un oracle de Yahvé en faveur du Perse Cyrus, nommément désigné comme l'oint du Seigneur; bien qu'on pût attendre là quelque allusion aux trois fonctions des Arya, je dois refuser ce que Brough propose :

« Moi, dit Dieu, je marcherai devant toi et j'aplanirai les hauteurs. Je briserai les portes de bronze, je romprai les barres de fer. Je te livrerai les trésors des ténèbres et les richesses enfouies, cachées. »

La première phrase, « je marcherai devant toi et j'aplanirai les hauteurs », qui est aussi guerrière que la suivante, puisque la marche offensive n'a de sens que par l'assaut qui lui succède, représente pourtant, paraît-il, la première fonction (Brough, p. 81, l. 12-9 du bas).

Dans Deut. 33 : 26-28, Dieu est ainsi exalté :

Il chevauche les cieux pour te secourir et, dans sa majesté, les nuées. Asile est le Dieu d'autrefois, et, ici-bas, (c'est lui) le bras [= l'allié] antique; et il a chassé de devant toi l'ennemi; et il a dit : Détruis! Et Israël a habité en sûreté; la source de Jacob a été mise à part pour une terre de froment et de vin doux; le ciel même y distille la rosée. Béni es-tu, ô Israël! Qui est comme toi, peuple vainqueur? En Yahvé est le bouclier de ton secours et l'épée de ton triomphe...

Brough (p. 81, l. 13-17) supprime le début et la fin et confie la première fonction aux mots qui commencent le v. 27 : « Asile est le Dieu d'autrefois et, ici-bas, c'est lui le bras antique... », — lequel bras, pourtant, appartient, comme ce qui suit, à la guerre victorieuse<sup>1</sup>. Il est clair que l'auteur ne songe pas à distinguer, à classer le sacré, la force et l'abondance, et que son unique pensée est l'assistance de Yahvé, dans la défensive et dans la paix comme dans l'offensive.

### 8. Les huit peuples châtiés.

Un des traitements les plus remarquables a été réservé par Brough aux deux premiers chapitres d'Amos, où sont énoncés les châtiments qui attendent huit peuples, d'abord six peuples idolâtres, puis les deux royaumes des Hébreux. Voici ce qu'il en fait (p. 82, l. 16-7 du bas) dans le cadre qu'il m'emprunte (« I, II, III » désignent les trois fonctions) :

“For three transgressions of Damascus, and for four, I will not turn away the punishment thereof; because they have

« Qu'ils soient comme des femmes! »; 4<sup>o</sup> suivent deux malédictions portant non plus sur des éléments sociaux, mais sur des éléments matériels : les trésors de Babylone et les eaux qui l'animent.

1. Sur la valeur guerrière du « bras de Yahvé », v. H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger*, 1945, p. 104.



threshed Gilead with threshing instruments of iron (II)" (There follow similar transgressions of violence in respect of Gaza, Tyrus, Edom, Ammon, and Moab. There follows:) "For three transgressions of Judah, and for four, I will not turn away the punishment thereof; because they have despised the law of the Lord, and have not kept his commandment (I) ... For three transgressions of Israel, and for four, I will not turn away the punishment thereof; because they sold the righteous for silver and the poor for a pair of shoes (III)."

Qu'on se reporte au détail du texte, sans amputation. Damas sera puni pour les déprédations barbares commises en Galaad; Gaza et Tyr pour leur honteux trafic d'esclaves avec Edom; Edom pour sa rancune et son acharnement à la guerre; Ammon pour avoir éventré les femmes enceintes de Galaad; les Moabites pour avoir brûlé, calciné, les os du roi d'Edom, c'est-à-dire pour avoir privé son âme du repos; Juda pour son oubli de la loi de Dieu et son idolâtrie; Israël enfin, qui a la plus longue diatribe et la plus détaillée puisque c'est à lui spécialement que s'adresse le berger prophète, expiera toutes sortes de péchés, le débiteur d'une paire de souliers réduit en servitude, le vêtement pris en gage, et généralement les humbles écrasés, mais aussi le scandale du fils et du père allant à la même femme. L'intention d'Amos est claire: il condamne d'abord les six « nations », et il ne le fait pas pour leur ignorance du vrai Dieu, qui ne saurait être une faute de leur part, mais pour des violations, d'ailleurs bien diverses, de la loi naturelle; les royaumes juifs du Sud et du Nord, au contraire, sont jugés par rapport à leur élection divine: l'un est franchement révolté, l'autre ruse avec les commandements de justice et de charité qu'il prétend garder. Telles sont les catégories, les seules catégories de la pensée d'Amos, — et les trois fonctions s'évanouissent.

#### 9. *For the Snark was a Boojum, you see.*

J'ai pourtant dans mon dossier un texte de Jérémie, que Brough n'a pas vu, que je reconnais volontiers pour mien, et qui ne me gêne nullement, car, s'il prouve quelque chose, c'est qu'Israël, lui, ne reconnaissait pas pour siennes les trois fonctions. Il s'agit du petit ensemble que forment les versets 22-23 (Sept., 23-24) du chapitre 9:

<sup>22</sup> Ainsi parle Yahvé: « Que le sage (*hākām*) ne se glorifie pas de sa sagesse, que le vaillant (ou: le fort, *gibbōr*) ne se glorifie pas de sa vaillance, que le riche (*ʾāšīr*) ne se glorifie pas de sa richesse.

<sup>23</sup> « Mais, celui qui se glorifie, qu'il se glorifie en ceci: avoir l'intelligence et me connaître (*haskēl v'yādōʾ ʾōtī*), car je suis Yahvé, qui fait la miséricorde, le jugement et la justice sur la terre; car c'est en cela que je me complais. »

Est-ce là une simple réflexion morale, valable pour un esprit religieux en tous lieux et tous temps? Non. Pour comprendre la pointe de cet « oracle de Yahvé », il faut ne pas le séparer de l'exhor-

tation dont il n'est qu'un aspect et qui remplit tous les premiers chapitres du livre. Jérémie combat. Il est dans l'actualité. Ses cibles sont deux formes, l'une matérielle, l'autre intellectuelle, de la même erreur : les idoles, l'engouement pour les modes de penser étrangères. Devant la menace babylonienne, les Israélites en effet n'ont d'yeux que pour les grandes puissances dont ils espèrent l'appui, surtout pour l'Égypte, et ils renoncent facilement à ce qui est leur vraie force, leur propre tradition monothéiste :

Et maintenant, à quoi bon prendre le chemin de l'Égypte pour boire l'eau du Nil ? A quoi bon prendre le chemin de l'Assyrie pour boire l'eau du Fleuve ? Ta perversité te châtiara et tes infidélités te confondront : comprends et vois qu'il est mauvais et amer d'abandonner Yahvé ton Dieu et de n'avoir plus ma crainte auprès de toi ! (2: 18-19).

(Prends garde!...) Mais tu as dit « C'est vain ! Qu'importe ! Car je me suis attaché aux étrangers et veux courir après eux ! » (2: 25).

Que tu as vite fait de changer ta voie pour une autre ! Tu seras confondu pourtant par l'Égypte comme tu as été confondu par l'Assyrie ... car Yahvé a répudié ceux en qui tu mets ta confiance ; tu n'auras pas de succès avec eux ! (2: 36-37).

Ne vous mettez pas à l'école de la voie des nations... (10: 2).

Tout ce contexte prouve que c'est aussi une « voie étrangère », *derek haggōyīm*, que cette triade des orgueils, des morales séparées, qui n'a pas été mentionnée jusqu'alors dans la Bible et qu'ici le v. 22 ne mentionne que pour la condamner au même titre que, dans les pages voisines, les idoles. Quelle « voie », quels *gōyīm* ? En cette fin du septième siècle, les hypothèses plausibles ne manquent pas, depuis l'Asie Mineure où le Silène a déjà enseigné à Midas, où bientôt Solon et Cyrus enseigneront à Crésus<sup>1</sup> la vanité des « orgueils fonctionnels », jusqu'à l'Égypte, la grande nation castée qui, ayant adopté et durci les divisions sociales des Arya, ne doit pas ignorer le jeu des concepts correspondants, et qui d'ailleurs garnit maintenant ses armées de Lydiens et d'Ioniens d'Asie Mineure (Jérémie lui-même connaît les *Lūdīm* comme auxiliaires des troupes pharaoniques). Est-il téméraire de penser que c'est une conception venue d'Égypte ou par l'Égypte que dénonce le prophète antiégyptien et à laquelle il oppose la doctrine nationale : Yahvé, Yahvé seul, source de toute valeur et de toute puissance ?

Entre autres cartels, Brough a conclu sa collection biblique par celui-ci (p. 82-83) :

1. Sur la structure trifonctionnelle de ces deux traditions, v. mon article cité ci-dessus, p. 352, n. 5.

How are we to explain all this typically Indo-European ideology among the ancient Hebrews? We can, of course, dismiss the whole thing as a mere burlesque, a caricature of Professor Dumézil's methods: though I protest that I have tried not to caricature, and have done my best to deal with the material in the same manner as he dealt with the Indo-European material. The reader is free to judge whether or not my treatment is a burlesque.

Or we can seek to explain at each and every point why my interpretations are wrong; for they must all, without exception, be wrong: « Il n'y a pas d'exceptions »; « on ne les retrouve dans aucun texte [...] biblique »; « Dans la Bible, dans ces textes chargés d'une réflexion profonde et renouvelée sur la vie sociale et sur les rythmes des mondes, on chercherait vainement, semble-t-il, une expression dialectique ou imagée du système des trois fonctions, soit du point de vue de Dieu, soit du point de vue des hommes. » [*L'héritage indo-européen à Rome*, p. 240]. It will be interesting to see whether the Biblical position can be re-established without at the same time undermining the foundations of the Indo-European construction.

Cette légitime curiosité est, j'espère, satisfaite<sup>1</sup>: l'échec total de la tentative de Brough reste sans effet sur mes analyses, pour la simple raison que ses procédés ne sont pas les miens; les lecteurs étudieront facilement les différences qui séparent nos méthodes en confrontant chacune de ses analyses trifonctionnelles avec celle ou celles des miennes dont il a cru pouvoir s'autoriser, avec celles aussi qui ont été présentées dans la troisième partie du présent livre<sup>2</sup>.

1. Il y aurait encore beaucoup de détails à rectifier, par exemple le suivant. Outre que le dépôt légal et le don ne me semblent pas bien caractéristiques de la première fonction, la comparaison que fait Brough (p. 83, l. 25-27) entre certaines options triples du droit romain (L. Gerschel) et les seules trois manières — qui sont quatre, et même cinq: auto-publication, p. ex. du Catalogue! — dont un livre peut entrer au British Museum (dépôt légal, don, prise de guerre, achat) est sans fondement: quelle contrainte de la « nature des choses » forçait les Romains à prévoir par exemple, trois modes équivalents de testament, un devant les comices religieux, un second sur le front de bataille, un troisième en forme de vente fictive? — Pour les survivances ou reviviscences (Brough, p. 83, l. 10-6 du bas) trifonctionnelles dans l'Europe médiévale et moderne (sur tradition germanique ou celtique?), après E. Benveniste, « Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques », *Revue de l'histoire des religions*, 129, 1945, p. 16, n. 1, et, de moi-même, « Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens »: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1958, p. 724, n. 1, v. J. Batany, « Des trois fonctions aux trois états », *ibid.*, 1963, p. 933-938; J. Le Goff, « Note sur la société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », *L'Europe aux IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles*, 1968, p. 63-74; plusieurs savants font en ce moment d'importantes recherches sur cette question.

2. V. par exemple ci-dessus, p. 237, sous 2<sup>o</sup> et p. 257.



## NOTES DE 1978

Dans des publications postérieures à 1973, j'ai complété, parfois retouché, plusieurs des analyses de ce livre.

C'est le cas notamment pour la seconde partie, « La saison de l'Aurore ». La huitième des dix Questions Romaines jointes à *Fêtes romaines d'été et d'automne* (p. 255-270), écrite à la suite d'une importante correspondance avec M. Jacques Poucet, corrige certaines propositions (les corrections ont été ici reportées), en confirme d'autres, et traite des rapports singuliers de Camille avec Jupiter et de quelques actes civils du héros dont seule est examinée dans le présent livre la carrière militaire (ci-dessus, p. 163, n. 1).

La neuvième des mêmes Questions Romaines (p. 271-283) résume et commente un article démonstratif de M. Paul Drossart, « Nonae Caprotinae : la fausse capture des Aurores » (*Revue de l'histoire des religions*, 1974, p. 129-139), qui prolonge et renforce mon interprétation solaire des fêtes de juin : aux Nones de juillet, les premières après le solstice d'été, le rituel et la légende de fondation attestent l'existence d'une ancienne théologie lunaire.

Ces deux Questions ont été fondues avec la seconde partie du présent livre dans *Camillus*, paru aux Presses de l'Université de Californie (1980).

P. 50, l. 21. Sur le sens d'*extinguere* dans Tite-Live 5, 16, 9, v. Jaan Puhvel, « aquam extinguere », *Journal of Indo-European Studies* 1, 1973, p. 379-386, avec ma remarque, *Fêtes*, p. 27, n. 2 (à propos aussi de l'article de C. Scott Littleton, « Poseidon as a Reflex of the Indo-European "Source of Water" God », *ibid.*, p. 423-440).

P. 84-85. Des raisons convergentes, données dans *Fêtes*, p. 32-37 (après des compléments sur les Neptunalia, p. 25-31), engagent à comprendre Furrina comme divinité des eaux souterraines.

P. 85, n. 1. Sur les *Lucaria*, v. *Fêtes*, p. 43-55.

P. 117, l. 11-14. Les admirables fouilles qui se poursuivent à Rome ont découvert les vestiges des temples voisins de Fortuna et de Mater Matuta, mais on hésite encore sur leur répartition entre les deux déesses.

- P. 136, l. 12-14. M. André Sauvage, professeur à l'Université de Lyon, m'a rappelé avec raison Fabricius renvoyant à Pyrrhus un transfuge qui proposait d'empoisonner le roi, trait qui fait d'ailleurs partie d'un échange d'honnêtetés et de prévenances entre les Romains et le Grec. Ce qu'il y a de particulier dans la geste de Camille et qui fonde ma proposition, c'est que le transfuge est un pédagogue et que l'enjeu est constitué par les « enfants des autres ».
- P. 148, l. 8-10. L'étymologie de *Summanus* par *sub* et *mane* est déjà dans W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 161.
- P. 174-194 (« Les travestis des Ides de juin »). L'année où a paru ce livre, M. J.-L. Girard, assistant à l'Université de Strasbourg, a fait au groupe strasbourgeois de l'Association Guillaume Budé une communication (8 décembre 1973) intitulée « Minerve et les joueurs de flûte » et avancé une autre interprétation (compte rendu dans *Revue des études latines* 52, 1974, p. 36-37; l'interprétation est maintenue dans l'*Annuaire de l'École des Hautes Études, Ve section*, p. 303, après une « lecture critique » de mon chapitre). M. Girard estime avoir de sûrs indices de l'authenticité de l'événement, qu'il date de 311, mais il ne les produit pas; ce qu'on lit dans le compte rendu explique seulement pourquoi l'anecdote, *quelle qu'en soit l'origine*, se trouve attachée à la censure d'Appius Claudius. L'auteur insiste aussi, avec raison, sur la part qui revient à Minerve dans la fête (réunion des joueurs de flûte dans son temple; le nom même des « *Quinquatrus* » *Minusculae*); loin de moi l'idée de la déprécier (ci-dessus, p. 182, n. 2), mais le problème est ailleurs : pourquoi, seul de tous les corps de métier, celui des joueurs de flûte a-t-il des *Quinquatrus* particulières et pourquoi ces *Quinquatrus* sont-elles situées aux Ides de juin (ce qui les rattache constitutivement à Jupiter), c'est-à-dire le surlendemain de la fête de l'Aurore et quelques jours avant le solstice d'été? D'où viennent les singularités des rites et celles de la légende de fondation? M. Girard écrit : « Le moyen employé pour ramener les musiciens à Rome, tout pittoresque qu'il est, doit nous avoir été transmis fidèlement par nos sources. Il n'est pas impossible même qu'un affranchi ait joué un rôle dans l'opération, ainsi que l'affirme Ovide et Plutarque. En revanche, certaines précisions fantaisistes, apportées par ces deux auteurs, ont visiblement été inventées après coup pour expliquer des détails de la fête commémorative que les Romains de l'époque impériale ne comprenaient plus. » Il est toujours dangereux de trier ainsi, dans un récit unitaire et bien construit, ce qu'on écartera comme fantaisiste et ce qu'on gardera pour en faire de l'histoire acceptable : comment le plus habile éviterait-il l'arbitraire? Pour être probable, une interprétation doit justifier *solidairement* tous les traits importants d'un dossier, y compris les *plus originaux*.
- P. 177-180. Sur l'aspect sombre de l'Aurore védique, v. Ananda K. Coomaraswamy, « The Darker Side of Dawn », *Smithsonian Miscellaneous Collections* 94, 1, 1935, p. 4-6.
- P. 204, n. 1. Sur les origines de la plèbe, on attend la publication de la thèse récemment soutenue par M. Jean-Claude Richard.

Provisoirement, je m'en tiens aux vues du présent livre, p. 203-210, 263-264.

P. 208. Sur le vœu de Papirius, v. *Fêtes*, p. 106-107.

P. 239, n. 1. Ajouter L. F. Janssen, « Die livianische Darstellung der ira in der Geschichte von Coriolan », *Mnemosyne*, ser. 4, 25, 1972, p. 413-414.

P. 272, n. 1. Ajouter Régis Boyer, « La notion de *leidangr* (levée régulière de troupes dans l'ancien Nord) et son évolution », *Inter-Nord* 12, 1972, p. 271-282, notamment, p. 282, sur guerre et droit, sur le type « juriste » de tous les Scandinaves, et non pas seulement des Islandais.

P. 291. Le « rêve vertigineux » que suspendent les dernières lignes vient d'être repris et développé avec talent, mais par référence à un « schéma eschatologique » en dix points qui me paraît un peu élastique : Steven O'Brien, « Indo-European Eschatology : a Model », *The Journal of Indo-European Studies* 4, 1976 (paru à la fin de 1977), p. 295-320. Je ne puis que souhaiter bonne chance à cette jeune ardeur. Personnellement, j'ai traité de la bataille du lac Régille dans une autre perspective (conciliable ?) : *Fêtes*, 1975, p. 150-156.

P. 327, l. 19-21. *Nox* divinisée n'apparaît guère que dans des invocations magiques (Ovide, *Métam.* 7, 192; Horace, *Épodes* 5, 51, etc.); cf. l'article de Paul Drossart sur les Nones Caprotines (nuit et aurore) cité en tête de ces nouvelles notes.

P. 340, l. 10-9 du bas. Sur le Cheval d'Octobre, v. maintenant *Fêtes*, p. 145-156, 177-219.

P. 359-360. M. André Caquot ne pense pas que même *Jérémie* 9, 22-23 soit trifonctionnel : l'opposition fondamentale est celle de la sagesse (« savoir-faire ») et de la force, la richesse n'étant qu'un produit de l'une ou de l'autre. « Les deux vertus ou fonctions morales, m'écrit-il (avril 1977; à propos du passage comparable de I *Samuel* 2, 10, qui ne figure pas dans la Bible hébraïque ni dans les versions autres que les Septante), s'incarnent dans les deux principales divinités des Sémites de l'Ouest : El le vieux sage et Ba'al le jeune guerrier. Le monothéisme israélite réunissant en une seule personne divine les deux puissances a entraîné une impossibilité de donner à cette personne unique une figure humaine. Alors que les Indo-Européens ont élaboré une religion de *sociologues*, les Sémites de l'Ouest ont pensé leurs dieux comme des puissances *morales*, le bien d'une société résultant du bon équilibre des capacités du guerrier (force, bravoure, abnégation) et du sage (savoir-faire de l'artisan > dieu créateur, habileté du négociateur, etc.). » Ces vues, si importantes pour la comparaison des idéologies sémitique et indo-européenne, seront développées par M. Caquot dans un article, « Israelite Perception of Wisdom and Strength in the Light of the Ras Shamra Texts », *Mélanges Samuel Terrien* (sous presse).

Les possibilités de correction dans le corps du livre étant limitées, je n'ai pas changé les références à *La religion romaine archaïque* (p. ex. p. 205-210) : elles adressent toujours le lecteur à la première édition (1966), non à la deuxième, quelque peu remaniée (1974).

Paris, janvier 1978.





## PREMIÈRE PARTIE

## LA SAISON DES RIVIÈRES

CHAPITRE PREMIER. — Le puits de Nechtan.	21
1. <i>Apām Napāt, le Feu dans l'Eau, gardien des eaux.</i>	21
2. <i>Apām Napāt et la Gloire des Kavi.</i>	24
3. <i>Le puits de Nechtan.</i>	27
4. <i>Comparaisons.</i>	31
5. <i>*Nept-o-no-s ?</i>	34
CHAPITRE II. — Le lac des Monts Albains.	39
1. <i>Nechtān et Neptūnus.</i>	40
2. <i>En quête d'un mythe.</i>	43
3. <i>Le prodige du lac Albain.</i>	45
4. <i>Les causes du prodige.</i>	52
5. <i>Comparaisons.</i>	56
6. <i>Le domaine de Neptune.</i>	59
CHAPITRE III. — Neptune et les Neptunalia.	63
1. <i>La date du prodige du lac Albain.</i>	64
2. <i>Une autre éruption du lac Albain.</i>	67
3. <i>Légendes et realia.</i>	69
4. <i>Pourquoi ces patrons des eaux ?</i>	73
5. <i>Les entités féminines jointes à Neptune.</i>	77
6. <i>Neptunalia et Volcanalia.</i>	83
7. <i>Les Neptunalia et les fêtes de juillet.</i>	84
Conclusion.	87

## DEUXIÈME PARTIE

## LA SAISON DE L'AUREORE

CHAPITRE PREMIER. — Camille et l'Aurore.	93
1. <i>Camille et l'histoire.</i>	94
2. <i>Le vœu à Mater Matuta.</i>	95
3. <i>Solisque, 1.</i>	100
4. <i>Les batailles du dictateur Camille à l'aurore.</i>	101
5. <i>Solisque, 2.</i>	107
6. <i>Première bataille à l'aurore.</i>	110
7. <i>Batailles à l'aurore dans les dix premiers livres de Tite-Live.</i>	112
8. <i>La Vie de Camille.</i>	114
CHAPITRE II. — L'Aurore et Camille.	116
1. <i>Les déesses du 11 juin.</i>	116
2. <i>Fastes, 6, 473-624.</i>	118
3. <i>Mater Matuta et Fortuna.</i>	120
4. <i>La morale de Mater Matuta.</i>	124
5. <i>camillus?</i>	131
6. <i>Le pédagogue falisque.</i>	133
CHAPITRE III. — La nuit et le jour.	142
1. <i>Problèmes.</i>	142
2. <i>Plan de la Vie de Camille.</i>	144
3. <i>Le jour commence dans la nuit.</i>	145
4. <i>Summanus.</i>	147
5. <i>Victoires dans la nuit.</i>	150
6. <i>Sutrium perdu et repris en un jour.</i>	155
7. <i>La grâce des Tusculans.</i>	158
CHAPITRE IV. — Junon et l'Aurore.	164
1. <i>Les autres vœux de Camille.</i>	164
2. <i>Junon et Mater Matuta.</i>	166
3. <i>L'Aurore étrusque.</i>	169
4. <i>Apollon.</i>	172
CHAPITRE V. — Les travestis des Ides de juin.	174
1. <i>La saison de l'Aurore.</i>	175
2. <i>Le chariot de l'Aurore védique.</i>	176
3. <i>Les Quinquatrus Minusculæ.</i>	181
4. <i>Les plaustra à l'aurore.</i>	186
5. <i>Les joueurs de flûte et le culte.</i>	189
6. <i>Les deniers de L. Plautius Plancus.</i>	190
7. <i>Fabliau.</i>	193
Conclusion.	196.

## TROISIÈME PARTIE

## LE CADRE DES TROIS FONCTIONS

CHAPITRE PREMIER. — Les trois fonctions dans l'histoire romaine.	203
1. <i>D'une triade divine à l'autre.</i>	203
2. <i>Quirinus.</i>	206
3. <i>L'idéologie des trois fonctions dans l'histoire royale.</i>	211
4. <i>L'idéologie des trois fonctions dans l'histoire du cinquième et du quatrième siècle.</i>	214
CHAPITRE II. — La geste de Camille.	216
1. <i>Le siège du Capitole.</i>	216
2. <i>Rome divisée.</i>	222
3. <i>Les fautes des Romains.</i>	228
4. <i>Les griefs contre Camille.</i>	231
5. <i>Quatre utilisations du cadre des trois fonctions.</i>	235
CHAPITRE III. — La geste de Coriolan.	239
1. <i>Coriolan et Camille.</i>	239
2. <i>Les chefs d'accusation contre Coriolan.</i>	242
3. <i>Les ambassades.</i>	248
4. <i>Coriolan et la deuxième fonction.</i>	253
5. <i>Fortuna.</i>	258
6. <i>Coriolan, sa mère et la troisième fonction.</i>	261
CHAPITRE IV. — La geste de Publicola.	263
1. <i>Les services paradoxaux.</i>	264
2. <i>Coclès, Scaevola, Clélie.</i>	267
3. <i>Les sauveurs mutilés.</i>	268
4. <i>Le manchot.</i>	271
5. <i>Le borgne.</i>	274
6. <i>La main voilée et l'œil effacé.</i>	276
7. <i>La première et la deuxième fonction.</i>	281
8. <i>Les deux ravitailleurs de Rome.</i>	283
9. <i>Clélie.</i>	286
10. <i>De Vindicius à Porsenna.</i>	289
Conclusion.	293

## APPENDICES

APPENDICE I. — Mater Matuta.	305
1. <i>Les deux rites des Matralia, textes.</i>	306
2. <i>Les enfants des sœurs.</i>	308
3. <i>L'expulsion de l'esclave-intruse.</i>	312
4. <i>Mater Matuta, déesse de l'aurore.</i>	315
5. <i>Signification des Matralia.</i>	319
6. <i>L'Aurore védique.</i>	322
7. <i>L'Aurore maternelle.</i>	327

APPENDICE II. — Matralia, N ou NP.	331
1. <i>Qualités des jours.</i>	333
2. <i>Jours fasti et jours nefasti.</i>	333
3. <i>Jours festi et jours nefasti.</i>	334
4. <i>Jours N et jours NP.</i>	336
APPENDICE III. — L'idéologie trifonctionnelle des Indo-Européens et la Bible.	338
1. <i>Le problème.</i>	342
2. <i>Les qualifications de Dieu.</i>	344
3. <i>Les douze tribus d'Israël.</i>	345
4. <i>L'histoire des Juges.</i>	347
5. <i>Les derniers Juges, Eli et Samuel ; les premiers rois, Saul et David.</i>	348
6. <i>Salomon.</i>	349
7. <i>Formules trifonctionnelles.</i>	353
8. <i>Les huit peuples châtiés.</i>	358
9. <i>For the Snark was a Boojum, you see.</i>	359
NOTES DE 1978	363

## DU MÊME AUTEUR

*Aux Éditions Gallimard :*

JUPITER, MARS, QUIRINUS. ESSAI SUR LA CONCEPTION INDO-EUROPÉENNE DE LA SOCIÉTÉ ET SUR LES ORIGINES DE ROME. « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1941.

HORACE ET LES CURIACES. « *Les Mythes romains* », 1942.

SERVIUS ET LA FORTUNE. « *Les Mythes romains* », 1943.

NAISSANCE DE ROME (JUPITER, MARS, QUIRINUS, II), « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1944.

NAISSANCE D'ARCHANGES. ESSAI SUR LA FORMATION DE LA THÉOLOGIE ZOROASTRIENNE (JUPITER, MARS, QUIRINUS, III). « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1945.

TARPEIA, ESSAIS DE PHILOGIE COMPARATIVE INDO-EUROPÉENNE. « *Les Mythes romains* », 1947.

MITRA-VARUNA. ESSAI SUR DEUX REPRÉSENTATIONS INDO-EUROPÉENNES DE LA SOUVERAINETÉ. « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1948.

L'HÉRITAGE INDO-EUROPÉEN À ROME. INTRODUCTION AUX SÉRIES « JUPITER, MARS, QUIRINUS » ET « LES MYTHES ROMAINS ». « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1949.

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.

LA MAHABARAT ET LE BHAGAVAT DU COLONEL DE POLIER, *Collection Blanche*, 1986.

ENTRETIENS AVEC DIDIER ÉRIBON, *Folio essais*, n° 51, 1987.

*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.

## BIBLIOTHÈQUE DES SCIENCES HUMAINES

### *Volumes publiés*

- CLAUDE ADDAS : *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge.*  
RAYMOND ARON : *Les Étapes de la pensée sociologique.*  
RAYMOND ARON : *Études politiques.*  
RAYMOND ARON : *Penser la guerre, Clausewitz, I et II.*  
RAYMOND ARON : *Introduction à la philosophie de l'histoire.*  
MARC AUGÉ : *Génie du paganisme.*  
ÉTIENNE BALÁZS : *La Bureaucratie céleste.*  
JEAN BAUDRILLARD : *L'Échange symbolique et la mort.*  
ÉMILE BENVENISTE : *Problèmes de linguistique générale, I et II.*  
AUGUSTIN BERQUE : *Le Sauvage et l'artifice.*  
JACQUES BERQUE : *L'Égypte : impérialisme et révolution.*  
JACQUES BERQUE : *Langages arabes du présent.*  
ROGER CAILLOIS : *Approches de l'imaginaire.*  
ROGER CAILLOIS : *Approches de la poésie.*  
ROGER CAILLOIS ET G. E. VON GRUNEBaum : *Le Rêve et les sociétés humaines.*  
GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE : *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon.*  
ELIAS CANETTI : *Masse et puissance.*  
MICHEL CHODKIEWICZ : *Le Sceau des saints.*  
JACQUELINE DELANGE : *Arts et peuples de l'Afrique noire.*  
MARCEL DETIENNE : *L'Invention de la mythologie.*  
GEORGES DEVEREUX : *Essais d'ethnopsychiatrie générale.*  
HUBERT DREYFUS ET PAUL RABINOW : *Michel Foucault, un parcours philosophique.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Mythe et épopée, I, II et III.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Idées romaines.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix Questions romaines.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Les Dieux souverains des Indo-Européens.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Apollon sonore et autres essais.*  
GEORGES DUMÉZIL : *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais.*

- GEORGES DUMÉZIL : *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux.*
- LOUIS DUMONT : *Homo hierarchicus.*
- LOUIS DUMONT : *Homo æqualis.*
- LOUIS DUMONT : *La Tarasque.*
- A. P. ELKIN : *Les Aborigènes australiens.*
- E. E. EVANS-PRITCHARD : *Les Nuer.*
- E. E. EVANS-PRITCHARD : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé.*
- ANTOINE FAIVRE : *Accès de l'ésotérisme occidental.*
- JEANNE FAVRET-SAADA : *Les Mots, la mort, les sorts.*
- MICHEL FOUCAULT : *Les Mots et les choses.*
- MICHEL FOUCAULT : *L'Archéologie du savoir.*
- PIERRE FRANCASTEL : *La Figure et le lieu.*
- NORTHROP FRYE : *Anatomie de la critique.*
- J. K. GALBRAITH : *Le Nouvel État industriel* (nouvelle édition).
- J. K. GALBRAITH : *La Science économique et l'intérêt général.*
- MARCEL GAUCHET ET GLADYS SWAIN : *La Pratique de l'esprit humain.*  
*L'institution asilaire et la révolution démocratique.*
- MARCEL GAUCHET : *Le Désenchantement du monde.*
- CLIFFORD C. GEERTZ : *Bali. Interprétation d'une culture.*
- E. H. COMBRICH : *L'Art et l'illusion.*
- LUC DE HEUSCH : *Pourquoi l'épouser? et autres essais.*
- LUC DE HEUSCH : *Le Sacrifice dans les religions africaines.*
- GERALD HOLTON : *L'Imagination scientifique.*
- SIR JULIAN HUXLEY : *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal.*
- M. IZARD ET P. SMITH : *La Fonction symbolique, essais d'anthropologie.*
- FRANÇOIS JACOB : *La Logique du vivant.*
- PIERRE JACOB : *De Vienne à Cambridge.*
- ABRAM KARDINER : *L'Individu dans la société.*
- ROBERT KLEIN : *La Forme et l'intelligible.*
- PAUL LAZARSFELD : *Philosophie des sciences sociales.*
- EDMUND LEACH : *L'Unité de l'homme et autres essais.*
- CLAUDE LEFORT : *Les Formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique.*
- MICHEL LEIRIS : *L'Afrique fantôme.*
- BERNARD LEWIS : *Le Langage politique de l'Islam.*
- GILLES LIPOVETSKY : *L'Empire de l'éphémère.*
- IOURI LOTMAN : *La Structure du texte artistique.*
- ERNESTO DE MARTINO : *La Terre du remords.*
- HENRI MENDRAS ET ALII : *La Sagesse et le désordre : France 1980.*
- HENRI MENDRAS : *La Seconde Révolution française, 1965-1984.*



ALFRED MÉTRAUX : *Religion et magies indiennes d'Amérique du Sud.*  
ALFRED MÉTRAUX : *Le Vaudou haïtien.*

WILHELM E. MÜHLMANN : *Messianismes révolutionnaires du tiers monde.*

GUNNAR MYRDAL : *Le Défi du monde pauvre.*

MAX NICHOLSON : *La Révolution de l'environnement.*

ERWIN PANOFSKY : *Essais d'iconologie.*

ERWIN PANOFSKY : *L'Œuvre d'art et ses significations.*

KOSTAS PAPAIOANNOU : *De Marx et du marxisme.*

DENISE PAULME : *La Mère dévorante.*

KARL POLANYI : *La Grande Transformation.*

PHILIPPE PONS : *D'Edo à Tôkyô.*

ILYA PRIGOGINE ET ISABELLE STENGERS : *La Nouvelle Alliance : métamorphoses de la science.*

VLADIMIR JA. PROPP : *Morphologie du conte.*

VLADIMIR JA. PROPP : *Les Racines historiques du conte merveilleux.*

HENRI-CHARLES PUECH : *En quête de la gnose, I et II.*

GÉRARD REICHEL-DOLMATOFF : *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés.*

LLOYD G. REYNOLDS : *Les Trois Mondes de l'économie.*

PIERRE ROSANVALLON : *Le Moment Guizot.*

GILBERT ROUCET : *La Musique et la transe.*

MARSHALL SAHLINS : *Âge de pierre, âge d'abondance.*

MARSHALL SAHLINS : *Critique de la sociobiologie.*

MARSHALL SAHLINS : *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle.*

MEYER SCHAPIRO : *Style, artiste et société.*

CARL SCHMITT : *Théologie politique 1922-1969.*

JOSEPH A. SCHUMPETER : *Histoire de l'analyse économique. I. L'âge des fondateurs. II. L'âge classique. III. L'âge de la science.*

ANDREW SHONFIELD : *Le Capitalisme d'aujourd'hui.*

OTA ŠIK : *La Troisième Voie.*

GÉRARD SIMON : *Kepler astronome astrologue.*

VICTOR W. TURNER : *Les Tambours d'affliction.*

THORSTEIN VEBLEN : *Théorie de la classe de loisir.*

YVONNE VERDIER : *Façons de dire, façons de faire.*

EDGAR WIND : *Art et anarchie.*

PAUL YONNET : *Jeux, modes et masses. La société française et le moderne, 1945-1985.*

*Reproduit et achevé d'imprimer  
par l'Imprimerie Floch  
à Mayenne, le 13 mars 1990.  
Dépôt légal : mars 1990.  
1<sup>er</sup> dépôt légal : avril 1973.  
Numéro d'imprimeur : 29159.*

ISBN 2-07-028417-4 / Imprimé en France.

48866

GEORGES DUMÉZIL

## Mythe et épopée III

Histoires romaines

L'« histoire romaine » des premiers siècles — du milieu du VIII<sup>e</sup> au milieu du IV<sup>e</sup> — apparaît aujourd'hui comme une œuvre romanesque au sens le plus précis du mot, supposant des auteurs, des plans, des procédés. Cette œuvre, que les Annalistes n'ont eu qu'à orienter chacun selon ses préférences, a été constituée entre 350 et 275. Avec quels matériaux, avec quelle part de faits, quelle part d'imagination ? Laissant de côté l'histoire royale préétrusque, où il a décelé, dans de précédentes études, l'humanisation de très vieux mythes, en partie préromains, indo-européens, ce sont les récits relatifs au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle que l'auteur considère ici.

L'un des épisodes les plus spectaculaires de la fameuse guerre des Romains contre les Étrusques de Véies, le lac Albain débordant au lever de la Canicule et produisant une rivière dévastatrice, est un ancien mythe des Neptunalia (23 juillet), qui éclaire la fonction de Neptune : Neptune est la forme prise à Rome par le même dieu indo-européen dont les Irlandais ont fait Nechtan (Nept-o-no), possesseur d'un redoutable puits explosif qui, un jour de colère, produit la rivière des rivières, la Boyne.

Le vainqueur des Véiens, de Brennus et de bien d'autres ennemis, Camille, est, dit la tradition, un dévot de la princesse Aurore. Or une lecture attentive de Plutarque montre qu'en effet cette déesse, avec sa théologie, ses rituels, son caractère opposé à celui de Fortuna, a dominé la vie de ce héros, c'est-à-dire a fourni aux constructeurs de la « Vie de Camille » quantité de traits, d'épisodes même, au travers desquels il devient dès lors difficile de prétendre reconnaître des faits authentiques.

La troisième partie met en lumière un autre procédé qui a été largement utilisé pour construire la vie des trois principaux héros des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire, en remontant le cours du temps, d'abord Camille, puis Coriolan, puis Publicola : beaucoup d'épisodes des deux premières biographies et, avec des distorsions significatives, de la troisième, ont été coulés dans le cadre indo-européen des trois fonctions (sacré, force physique, abondance), celui qui, avec la triade Jupiter Mars Quirinus, avait soutenu la religion primitive de Rome.

Deux appendices exposent l'état actuel de la recherche sur Mater Matuta, la déesse Aurore. Un autre précise, par confrontation avec la Bible, dans quel sens on peut dire que l'idéologie des trois fonctions caractérise les Indo-Européens.

