

**RECHERCHES SUR LA ROME ARCHAÏQUE**

**Frédéric BLAIVE**

**Deuxième édition  
revue et augmentée**



**Bruxelles  
2009**

## PREFACE

C'est bien sûr à notre amitié plus qu'à nos très faibles compétences face aux questions qu'il aborde ici, que Frédéric Blaive a demandé cette préface. Si nous la lui accordons de grand cœur, nous nous contenterons donc d'y exprimer toute notre admiration pour sa démarche et ses travaux.

Confiné par le destin dans une thébaïde certes très agréable - nous l'y retrouvons d'ailleurs souvent pour en partager les plaisirs - mais éloignée des grands centres de documentation académique, il a remarquablement fait de nécessité vertu et abordé les épineux problèmes du droit et de la religion romaine archaïques en s'appuyant avant tout sur les témoignages originaux. Il l'a fait avec finesse, lucidité et surtout une totale honnêteté intellectuelle, toutes qualités qui emportent largement l'adhésion du mythologue et historien des religions que nous sommes, ainsi que notre conviction que ses thèses constituent désormais des éléments incontournables dans les débats sur les questions difficiles qu'il traite.

Claude STERCKX  
Boondael, le 6 mai 2009

## **AVANT-PROPOS (deuxième édition)**

Les dossiers regroupés dans le présent volume doivent leur existence à une proposition que nous a fait notre collègue et ami Claude Sterckx.

Au cours d'une de ces discussions érudites que nous affectionnons tant, lui et moi, il nous a proposé de rassembler les principaux articles que nous avons publiés dans un mémoire remontant à 2004 et dans différentes revues par la suite. Cela aurait au moins le mérite de faciliter l'accès aux éventuels chercheurs intéressés par nos travaux et de leur faire gagner un temps précieux. Pour avoir apprécié nous-mêmes en diverses occasions ce genre d'avantage, nous avons immédiatement donné notre accord à cette proposition, non sans suggérer nous-même d'y adjoindre une demi-douzaines de travaux inédits, essentiellement centrés sur les dieux Janus et Jupiter dont les dossiers extrêmement complexes retiennent actuellement notre attention.

## INTRODUCTION (2004)

L'analyse historique de la société romaine archaïque constitue sans doute l'exercice intellectuel le plus complexe et le plus délicat pour le latiniste moderne.

La source d'une telle difficulté est assez aisée à identifier. Il s'agit tout simplement du récit annalistique classique sur les origines de Rome, récit transmis essentiellement par Cicéron, Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque et qui n'est pas sans poser un problème épistémologique fondamental : celui de sa crédibilité. Notre éminent collègue bruxellois, Jacques Poucet, résume très clairement les interrogations suscitées par l'exposé de la tradition historiographique gréco-romaine sur les origines de la Ville éternelle :

Mais cette tradition, que vaut-elle en tant que source historique ? Comment l'historien soucieux de retrouver l'histoire doit-il l'utiliser ?

Pour prendre quelques exemples relevant de ce qu'on appelle communément l'histoire événementielle, peut-il accepter comme des morceaux d'histoire authentique l'épisode d'un violent conflit entre Romains et Sabins aux origines de Rome, celui de la destruction d'Albe par Tullus Hostilius, de la fondation d'Ostie par Ancus Marcius, de l'arrivée à Rome du Tarquinien Lucumon, le futur Tarquin l'Ancien, accompagné de sa femme Tanaquil, des réformes de Servius Tullius, du meurtre de ce dernier par Tarquin le Superbe, du viol de Lucrece, des héros de la guerre contre Porsenna, etc. ? Ces récits doivent-ils être traités comme de la fiction ou comme de l'histoire authentique ou comme un mélange d'histoire et de fiction ? Comment répondre à ces questions d'une manière aussi rigoureuse que possible ? Et, s'il faut retenir la dernière solution, comment faire le tri ?

Les conditions de notre documentation sont telles qu'on ne peut aborder le premier livre de Tite-Live ou les quatre premiers livres de Denys d'Halicarnasse de la même manière que les commentaires de César ou les ouvrages de Tacite. Les méthodes utilisées pour en dégager de l'histoire authentique ne sont pas les mêmes.

Pourquoi ? Essentiellement et pour le dire en très bref, parce que les grands récits en notre possession sur les *primordia* sont récents. Datant de l'extrême fin de la république ou du début de l'empire, ils sont donc fort éloignés des faits qu'ils sont censés raconter<sup>1</sup>.

Une telle évidence, le caractère trop tardif par rapport aux événements des origines de Rome que les textes grecs et latins prétendent relater, est aveuglante et leur conséquence logique, à savoir une très sérieuse méfiance vis-à-vis de leur rigueur informative, s'impose également avec une particulière netteté. Pourtant force est de constater que cette perception dubitative de l'histoire de la société romaine archaïque n'a pris naissance qu'à une époque assez récente. En effet, pour les penseurs des seizième, dix-septième et dix-huitième siècles, la question ne se posait pas. De Machiavel à Montesquieu, en passant par Bodin et Grotius, la véracité de la tradition annalistique sur les premiers temps de Rome a été admise sans discussion et l'ensemble factuel qu'elle propose pris pour argent comptant.

L'exemple de Montesquieu est de loin le plus éclairant car il se piquait de rationalisme. Or, dans ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), il accepte sans broncher les contradictions les plus palpables des

---

1

Poucet 2000:10-11.

sources historiographiques gréco-romaines au sujet des sept rois de Rome. Bien mieux, il ne tient aucun compte des conclusions auxquelles avait abouti en 1722 Lesvesque de Puilly dans sa dissertation sur l'incertitude des premiers siècles de l'histoire romaine, œuvre qui représente le premier essai de critique systématique du récit annalistique classique.

Il ne faut sans doute pas jeter trop promptement la pierre à Montesquieu et à ses successeurs. Leur approche s'avérait radicalement différente de la nôtre. De la Renaissance au siècle des Lumières, l'histoire romaine a été considérée avant tout comme un réservoir d'exemples pratiques où venaient puiser les érudits humanistes soucieux d'illustrer par ce biais tel ou tel point de philosophie juridique, morale ou politique qui les intéressait. Dans cette optique, la question de l'authenticité de la tradition historiographique gréco-romaine leur importait peu.

De même, les considérations tant épistémologiques que méthodologiques qu'entraînait le débat sur les origines de Rome n'ont été abordées que très timidement par quelques savants isolés, tels Lesvesque de Pöuilly ou encore Louis de Beaufort dont les travaux ne reçurent pratiquement aucun écho.

En réalité, il faut attendre le milieu du dix-neuvième siècle et la publication de la *Römische Geschichte* de Theodor Mommsen (1854-1856) pour que le problème de la fiabilité du récit annalistique classique soit envisagé dans une perspective véritablement scientifique, c'est-à-dire que la critique globale de sa valeur informative soit faite d'une manière systématique.

Il faut reconnaître que les résultats de cette critiques n'ont guère été encourageants. Passant au crible les données de l'annalistique, T. Mommsen a acquis rapidement la conviction que les biographies des sept rois de Rome renfermaient trop de contradictions entre elles pour être historiquement exploitables. Aussi estima-t-il que l'historien de la Rome antique ne devait pas perdre son temps à essayer de reconstituer la période des origines de la société romaine : tout au plus peut-il espérer opérer la synthèse de l'histoire institutionnelle et religieuse de la Rome royale, et encore en utilisant la documentation annalistique avec la plus grande prudence. C'est ce qui explique qu'il ne consacre lui-même que quelques chapitres assez brefs aux débuts de la Ville éternelle.

L'approche mommsénienne des origines de Rome, vu le prestige intellectuel de son auteur, a régné assez longtemps sans partage chez les spécialiste de l'histoire romaine archaïque, jusqu'à ce qu'André Piganiol entreprît de réhabiliter la tradition historiographique gréco-romaine. Sans nier la part d'arrangement légendaire que contient cette tradition, il n'en soutient pas moins l'historicité de la trame annalistique sur les sept rois de Rome. Il ne met en doute ni leur existence ni la véracité des principaux épisodes de leurs

biographies respectives<sup>2</sup>. Par exemple, pour lui, la fameuse guerre romano-sabine entre Romulus et Titus Tatius, consécutive à l'enlèvement par les Romains de jeunes Sabines est une réalité, même si elle est habillée d'oripeaux mythologiques.

A son tour, cette brillante construction a connu un grand succès. Elle permettait, à quelques corrections et à quelques prudentes réserves près, de réhabiliter le récit annalistique classique sur les origines de Rome. Puis vint Georges Dumézil et ses remarquables recherches en mythologie indo-européenne. Appliquant sa grille de décryptement, l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne, à l'histoire romaine archaïque, il démontre que les biographies des quatre premiers rois de Rome, de Romulus à Ancus Martius, ne sont que des constructions pseudo-historiques : en réalité, ces biographies conservent sous une forme rationnelle, c'est-à-dire historicisée, la mythologie trifonctionnelle indo-européenne.

Ainsi, Romulus et Numa Pompilius représentent les deux aspects de la première fonction de souveraineté : Romulus l'aspect politique et violent, Numa l'aspect religieux et pacifique. Titus Hostilius, le roi belliqueux, symbolise la deuxième fonction de force et de protection guerrières. Ancus Martius, monarque soucieux avant tout d'augmenter la richesse des Romains, incarne la troisième fonction de prospérité matérielle.

Dès lors, tous les principaux épisodes des prétendus règnes de Romulus et de ses successeurs perdent toute valeur historique. Il devient impossible de croire, par exemple, à la fondation des institutions politiques romaines par Romulus ni à celle des institutions religieuses par Numa Pompilius. Si le récit annalistique attribue ces deux actions aux deux premiers rois de Rome, c'est pour illustrer les rôles fonctionnels qu'ils jouent dans le cadre de la réécriture mythologique de l'histoire originelle romaine. De même, la fameuse guerre romano-sabine suivie du synœcisme entre les deux peuples et de la co-royauté de Romulus et de Titus Tatius, guerre dont A. Piganiol ne mettait pas en doute l'historicité, reçoit elle aussi une explication trifonctionnelle.

Il s'agit là d'un thème bien connu de la mythologie des Indo-Européens : celui de la "guerre de fondation" qui voit les représentants de la troisième fonction de prospérité matérielle, ici les Sabins, se heurter au refus de fusionner avec eux que leur opposent les membres des deux fonctions supérieures de souveraineté et de force guerrière, en l'occurrence Romulus et son allié étrusque Lucumon, et imposer ladite fusion à l'issue d'un conflit sans vainqueur ni vaincu, d'un conflit se terminant par un compromis politique. Le parallèle le plus éclairant à cet affrontement romano-sabin est fourni par la mythologie nordique et sa guerre entre Ases et Vanes.

---

<sup>2</sup> Piganiol 1916.

La découverte de G. Dumézil ruine donc toute une partie de la construction historiciste entre prise par A. Piganiol et ses émules<sup>3</sup>.

Il semblait encore que la réalité historique des trois derniers rois des Romains, les souverains étrusque, devait échapper à la lecture dumézilienne de la tradition historiographique gréco-romaine car la présence étrusque sur le site de Rome apparaît comme certaine<sup>4</sup>. Malheureusement pour Tarquin l'Ancien, Servius Tullius et Tarquin le Superbe, notre collègue bruxellois Claude Sterckx a établi que chacun de ces trois souverains correspond à un archétype mythologique indo-européen précis, qu'il représente l'une des trois classes ne faisant pas partie de la société trifonctionnelle tout en appartenant à l'humanité et qu'il doit en conséquence être intégré dans le schéma idéologique élaboré par la pensée indo-européenne : Tarquin l'Ancien, métèque fils de métèque, symbolise l'étranger intégrable dans la société romaine, Servius Tullius l'esclave et Tarquin l'Ancien l'étranger irréductiblement ennemi avec lequel aucun accord n'est possible et qui doit être impérativement combattu et exclu<sup>5</sup>.

C'est donc la totalité du récit annalistique qui est conçue dans l'optique de l'idéologie indo-européenne des trois fonctions, si bien que les biographies des sept rois de Rome ne donnent aucune prise à l'historien des origines de Rome pour conduire ses recherches, aucun des éléments factuels les composant n'ayant échappé à la contagion mythologique.

Il se devine sans peine que la théorie indo-européenne de G. Dumézil, plongeant de nouveau le récit annalistique dans le néant de la non-historicité, a rencontré une hostilité farouche de la part des défenseurs de la valeur documentaire dudit récit. Cette hostilité se poursuit encore actuellement mais il s'agit selon nous d'un combat d'arrière-garde mené par certains, tel Alexandre Grandazzi dont la tentative d'évacuation de l'herméneutique dumézilienne s'est heurtée à l'implacable réfutation qu'en a donnée J. Poucet<sup>6</sup>.

Quelles conséquences tirer d'une pareille situation épistémologique ? Une situation on ne peut plus désagréable pour l'historien de la société romaine archaïque qui voit sa principale source d'information, le récit annalistique classique, se dérober à ses investigations ! Faut-il considérer que toute recherche s'avère désormais impossible dans ce domaine ? Que la lecture dumézilienne de la tradition historiographique antique sur les origines de Rome entraînant la non-historicité définitive de l'annalistique, il est devenu inutile de perdre son temps sur ce point ?

---

<sup>3</sup> Dumézil 1968-1973:I 261-284.

<sup>4</sup> Gjerstad 1963-1973.

<sup>5</sup> Sterckx 1992.

<sup>6</sup> Grandazzi 1991:51-68 ; Poucet 2000:424-433.

Les sept rois de Rome ont-ils réellement gouverné la Ville éternelle ou bien ne sont-ils que des inventions fonctionnelles des annalistes romains ? Si Rome a bien connu un gouvernement monarchique, ledit gouvernement s'est-il mis en place dès la fondation de la cité ou bien plus tard ? La chronologie traditionnelle qui place la fondation de Rome le 21 avril 754 avant notre ère est-elle assurée ? Autant de questions qu'il est légitime de se poser mais qui semblent justifier une conclusion totalement négative.

Une pareille conclusion paraît toutefois trop hâtive et trop radicale, et cela pour une raison très simple. Aucun récit mythologique, même le plus échevelé, ne peut reposer sur le vide intégral. Il doit impérativement contenir des éléments authentiques auxquels le public d'auditeurs ou de lecteurs à qui il est destiné peut se raccrocher. Faute de quoi, il perdrait rapidement toute crédibilité, surtout s'il prend, comme c'est le cas pour Rome, la forme d'une pseudo-histoire des origines.

Nos travaux conduits il y a quelques années sur le mytheme indo-européen du Guerrier Impie<sup>7</sup> nous ont amené à prendre cette position. Au cours de notre enquête visant à décrypter ce mytheme de deuxième fonction, il a pu être constaté que les Romains l'ont appliqué presque exclusivement à des figures de leur histoire militaire et politique, et des figures de premier ordre tels Crassus et César<sup>8</sup>, or l'utilisation de ce mytheme à leur rencontre, manifestement dans le cadre d'une propagande hostile de leurs adversaires politiques, entraîne la falsification presque complète de leurs biographies<sup>9</sup>. Pourtant, il ne viendrait à l'idée de personne de nier l'historicité d'un Crassus ou d'un César et d'en faire des personnages légendaires.

A l'époque de la rédaction de notre livre de synthèse sur le Guerrier Impie, nous opposions épistémologiquement les prétendues vies des rois des Romains conçues comme des séquences de mythologie maquillées en faits historiques, aux réécritures "indo-européennes" des biographies authentiques des Flaminius, Crassus et autres César :

De même qu'ils avaient conservé l'idéologie trifonctionnelle sous la forme de pseudo-biographies de leurs rois, les Romains nous proposent un autre traitement de la mythologie indo-européenne avec le personnage du Guerrier Impie, passant de la mythologie historicisée à l'histoire mythifiée<sup>10</sup>.

Aujourd'hui, nous ne sommes plus aussi convaincu de la justesse de cette distinction. En effet, rien ne prouve que les rois de Rome n'ont pas été objets de biographies authentiquement historiques mais qui, victimes au fil des siècles du même travail de réécriture mythologique "indo-européenne" que celles de Crassus et de César - dans une toute autre

---

<sup>7</sup> Blaive 1996.

<sup>8</sup> A la seule et marginale exception de Mézence dans l'*Enéide* de Virgile.

<sup>9</sup> Blaive 1996:138-139.

optique, bien entendu -, auraient perdu tout contact avec la réalité du fait de la très grande ancienneté des événements relatés, au point de devenir des biographies purement mythiques alors que, malgré toute la couche de peinture mythologique qu'ont leur a appliquée, les Crassus, César et autres Julien l'Apostat n'ont pas vu leurs portraits réels disparaître complètement.

C'est là la nouvelle approche que nous proposons de cet épineux problème et nous venons d'avoir le plaisir de constater que, dans son dernier ouvrage, J. Poucet aboutit à la même conclusion :

L'héritage indo-européen constitue-t-il une preuve de la non-historicité fondamentale du récit traditionnel ? Etudiant naguère la tradition des quatre premiers rois de Rome où l'héritage indo-européen est particulièrement net, nous l'avons cru et écrit. Nous nous trompions et nous avons aujourd'hui, sur ce point, à faire une palinodie.

Strictement interprétés, c'est-à-dire en restant au plan qui est le leur, celui de la comparaison, les résultats de l'enquête de G. Dumézil, qu'on en accepte peu ("version minimaliste") ou beaucoup ("version maximaliste"), n'excluent pas, ne peuvent pas exclure la présence de noyaux d'histoire authentique dans la tradition.

Ainsi, pour reprendre l'exemple de l'épisode sabin des origines de Rome ; G. Dumézil peut avoir raison - et nous le croyons - en montrant qu'il est construit sur un schéma d'origine indo-européenne racontant comment se forme une société complète et donc harmonieuse et viable. Mais ce résultat n'a pas qualité pour exclure l'éventualité historique d'un conflit violent qui, aux origines de Rome, aurait opposé les Romains à des Sabins et se serait terminé par une étroite fusion des anciens ennemis...

Au fond, il ne s'agit là que d'une application d'un processus plus large, par ailleurs bien connu et largement accepté : des personnages appartenant à l'Histoire peuvent attirer légendes et mythes. Que le mythe du Guerrier Impie ait été appliqué à des personnages comme Crassus et Julien l'Apostat n'entraîne évidemment pas la non-historicité de ces derniers<sup>11</sup>.

Nous ne pouvons que souscrire à ce raisonnement si pertinent. Reste maintenant à déterminer quels sont les éventuels noyaux d'histoire authentique susceptibles d'être isolés - et à quel niveau - dans le récit annalistique classique.

Il n'y a toujours rien à espérer au niveau de l'histoire événementielle. Même si les données militaires et politiques relatées dans les biographies des sept rois de Rome ont contenu au départ des faits réels, elles nous sont parvenues si parfaitement mythifiées qu'aucune information valable ne peut en être retirée. Par contre, la situation paraît moins sombre sur les plans de l'histoire institutionnelle et de l'histoire religieuse, ces deux se recoupant d'ailleurs très fréquemment. C'est en effet dans le domaine des institutions politiques et religieuses qu'il y a les plus grandes chances de découvrir des éléments historiquement authentiques. Cela du fait de l'extrême conservatisme des Romains, conservatisme qui leur interdisait de supprimer quoi qu'il fût dans ce qu'ils avaient fondé

---

<sup>10</sup> Blaive 1996:140.

<sup>11</sup> Poucet 2000:439-441.

leurs ancêtres, même si la signification des institutions ainsi préservées ou des rituels religieux ainsi maintenus était perdue depuis des siècles<sup>12</sup>.

Mais, nouveau problème, comment parvenir à identifier les faits vraisemblables ans le récit annalistique puisque la trame historique que tisse ce récit demeure inacceptable<sup>13</sup> ? Précisément en laissant de côté, sauf cas exceptionnels, tout l'habillage pseudo événementiel dont s'est servi la tradition historiographique pour s'en tenir à l'analyse des mécanismes institutionnels eux-mêmes. En d'autres termes, en s'attachant, dans les informations communiquées par les sources antiques, avant tout aux descriptions des institutions politiques ou sociales et à celles des rituels religieux liés au droit public romain, et en n'en conservant que le contexte historique immédiat. Encore que ce contexte immédiat censé donner l'origine et la justification historiques desdites institutions et desdits rituels evra toujours être objet de la plus grande méfiance.

Un autre élément positif vient aider la recherche. De nombreuses survivances institutionnelles, en particulier religieuses, de la Rome royale se retrouvent sous la république. Cet état factuel permet une approche plus rigoureuse de celles-ci et autorise même une tentative de reconstitution de leur état originel par le décalque à rebours de leur état républicain.

Bien entendu, nous sommes parfaitement conscient du danger épistémologique d'une telle démarche. L'évolution historique des institutions politiques romaines de la période royale à la période républicaine n'a pas été sans engendrer des modifications, parfois très importantes, de leur état primitif. J. Poucet a parfaitement raison de déclarer qu'une reconstitution absolument incontestable des structures de la société romaine archaïque par ce biais n'est qu'une pure illusion<sup>14</sup>. Néanmoins, une telle méthode analytique, aussi délicate à manier soit-elle, n'est pas sans produire certains résultats.

Il a été écrit plus haut que le récit annalistique classique, au regard de sa réécriture mythologique, ne fournit aucune preuve de la réalité institutionnelle de roi des Romains et nous maintenons ce point de vue. Par contre, si nous tournons nos regards vers la religion romaine archaïque, il apparaît que la république a institué le sacerdoce du *rex sacrorum*. Ce roi des sacrifices jouit tout au long de l'histoire romaine de la prééminence sur tous les autres prêtres, y compris sur le grand pontife pourtant devenu assez rapidement le chef réel

---

<sup>12</sup> Cf. Porte 1989:160.

<sup>13</sup> Pour ne prendre que cet exemple, les divergences inconciliables entre les auteurs de la fin de la république et du début de l'empire au sujet du roi romain fondateur du collège sacerdotal et du rituel de déclaration de guerre des féciaux prouvent à elles seules qu'on en peut pas se fier à la tradition annalistique (cf. infra).

<sup>14</sup> Poucet 1985:104-105.

de l'ordre sacerdotal romain. Comment expliquer dès lors ce statut, même purement honorifique, détenu par le roi des sacrifices sinon par le fait que ce prêtre est l'héritier républicain de la puissance religieuse du roi romain primitif<sup>15</sup> ?

Vouloir considérer la fondation de la charge de roi des sacrifices comme une invention de la république s'avère en effet indéfendable. Pourquoi les Romains, qui avaient bâti une idéologie anti-royaliste extrêmement forte et qui, en son nom, ont assassiné César auraient-ils donné le titre détesté de roi à un prêtre s'ils n'y avaient pas été obligés par la nécessité d'assurer la continuité du pouvoir religieux du roi romain initial, un pouvoir qui ne pouvait souffrir la moindre interruption sous peine de rompre la *pax deorum* ?

Le même raisonnement s'applique à la fonction d'interroi, dont la récit annalistique précise que la fonction consistait sous la république à présider les comices centuriates électoraux en cas de vacance brutale du consulat et sous la royauté à désigner auspicialement le nouveau souverain après la mort du précédent monarque. Là encore, il n'y a aucune raison de mettre en doute l'ancienneté de cette institution : les Romains de la république n'avaient pas plus de raisons de confier la présidence de leurs comices consulaires à un interroi que de nommer un roi des sacrifices, sauf si cet interroi était, lui aussi, un héritage politico-religieux de la royauté et si sa charge ne pouvait pas être abolie car issue du *mos maiorum* pour lequel les Romains ont toujours nourri le plus grand respect.

Dès lors, le rejet sans nuance de la totalité de la tradition historiographique gréco-romaine sur les origines de Rome apparaît bien comme une erreur funeste. C'est donc - le lecteur l'aura maintenant deviné - à une certaine réhabilitation de la valeur informative de cette tradition qu'est consacré le présent ouvrage. Nous disons bien une certaine réhabilitation car, même dans les domaines institutionnel, religieux et social, certains points intégrés par la tradition à l'histoire de la Rome royale n'ont manifestement rien à y faire et ne constituent que des antédats de pratiques républicaines.

---

<sup>15</sup> Cf. infra.

## **I. REX SACRORUM**

### **Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine<sup>1</sup>**

Le dossier de roi des sacrifices (*rex sacrorum*) constitue sans doute l'un des problèmes les plus complexes, les plus épineux, posés par la religion romaine archaïque. En effet, l'étude de l'institution royale à Rome, tant au niveau politique qu'au niveau religieux, entraîne dans les brumes opaques de l'histoire des origines de la Ville éternelle, histoire sur laquelle nous ne disposons comme source que du récit classique de l'annalistique gréco-romaine or nous savons, depuis la lumineuse analyse développée par Georges Dumézil, qu'il est précisément inutile d'essayer une lecture historique de ce récit car les biographies des quatre premiers rois de Rome ne sont que de pseudo-biographies rédigées en conformité avec l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne d'organisation sociale qui les gouverne<sup>2</sup>.

Nous ne pouvons guère espérer plus de succès avec les trois derniers rois de Rome.

Même si, dans leur cas, certains éléments d'historicité semblent indéniables, Claude Sterckx, dans un article fondamental, a démontré que Tarquin l'Ancien, Servius Tullius et Tarquin le Superbe s'intégraient, eux aussi, dans la même optique idéologique en incarnant respectivement les trois types d'hommes situés en dehors de la société indo-européenne fonctionnelle : l'étranger intégrable, l'esclave et enfin l'étranger irréductiblement hostile qu'il faut combattre et chasser<sup>3</sup>.

Dès lors, toute tentative pour appréhender la fonction religieuse de la royauté romaine paraît vouée à l'échec puisque l'érudit moderne ne trouve aucune prise documentaire solide à laquelle se raccrocher, le passage fameux dans lequel Tite-Live décrit l'organisation de la religion romaine par Numa Pompilius ayant perdu toute crédibilité historique<sup>4</sup>. Aussi, le premier réflexe du chercheur pourrait être d'abandonner purement et simplement la question de la royauté romaine au monde légendaire, voire de considérer l'institution royale comme une invention commode pour antidater les faits de la période républicaine et leur conférer ainsi le prestige d'une antiquité mythologique mais une évacuation aussi radicale du problème est interdite par la seule présence aux temps historiques du sacerdoce du roi des sacrifices.

---

<sup>1</sup> Originellement publié dans *Ollodagos* VIII, 1995, p.85-110.

<sup>2</sup> Dumézil 1968-1973:I 261-284 ; cf. Poucet 1985.

<sup>3</sup> Sterckx 1992.

<sup>4</sup> Tite-Live, *Histoire romaine* I 20.

## II. DE LA DESIGNATION A L'INAUGURATION<sup>1</sup>

Un célèbre passage de Tite-Live relate la cérémonie d'inauguration de Numa Pompilius comme roi des Romains. Ce rituel consiste en la prise d'auspices d'investiture par un augure demandant à Jupiter d'accorder sa ratification divine au choix de la société romaine.

La description livienne de cette liturgie contient certains détails "techniques" qui reflètent bien la mentalité romaine et qui confèrent à toute la scène un air d'authenticité assez net. En particulier, Tite-Live montre l'augure posant sa main droite sur la tête de Numa : par ce contact sacré, il entend communiquer à celui-ci un accroissement décisif de puissance religieuse afin de le rendre pleinement capable d'exercer sa fonction royale sur le plan sacré. L'étymologie confirme ce sens de l'*inauguratio*, vocable qui, comme *augur* et *augustus*, se rattache indiscutablement au verbe *augere* "accroître, augmenter"<sup>2</sup>.

Aussi la pratique de l'inauguration est-elle considérée comme un fait avéré de l'histoire romaine archaïque par la majeure partie des latinistes modernes, tant spécialistes de l'histoire institutionnelle que de la religion<sup>3</sup>. Un petit groupe de chercheurs a néanmoins contesté très tôt cette idée d'une assistance augurale au roi pour la prise de ses auspices maximes d'investiture : pour eux, le roi romain, du fait même de son statut dans la cité primitive, jouissait personnellement de l'*auspicium* et demandait à Jupiter sans l'aide d'aucun tiers l'approbation sacrée de son pouvoir et de son *imperium*.

Dès 1896, T. Mommsen a formulé l'hypothèse que le récit de Tite-Live ne constituait que le calque à rebours, aussi fictif que maladroit, de l'inauguration du roi des sacrifices de la Rome républicaine : celle-là, formellement attestée par Aulu-Gelle<sup>4</sup>, n'aurait rien eu à voir avec la royauté originelle qui, elle, aurait procédé au rituel de la prise d'auspices de son propre chef. Tite-Live aurait artificiellement attribué à Numa la paternité de la liturgie inauguratoire uniquement parce que ce dernier, représentant par excellence du roi pieux et archétype idéal du souverain soumis aux dieux, fournissait le personnage de loin le plus propice pour conférer à l'investiture religieuse du roi des sacrifices républicain le prestige

<sup>1</sup> Publié originellement dans *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, III 45, 1998, p.63-87.

<sup>2</sup> Ernout – Meillet 1951:100-103.

<sup>3</sup> de Francisci 1959:431n.8 ; Piganiol 1967:96 ; Bayet 1969:104 ; Heurgon 1969:202 ; Cizek 1990:100 ; Dumézil 1974:494.

<sup>4</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques* XV 27. Cf. Wissowa 1912:490.

### III. LE RITUEL DE L'*INAVGVATIO REGIS* ET LA SOCIÉTÉ ROMAINE ARCHAÏQUE<sup>1</sup>

Dans un passage célèbre de son *Histoire romaine*, Tite-Live relate l'inauguration de Numa Pompilius comme roi des Romains :

Ainsi, sous la conduite de l'augure - et depuis lors cette fonction honorifique est constamment restée une de ses attributions officielles -, Numa se rendit à la citadelle et s'assit sur une pierre face au midi. L'augure prit place à sa gauche, la tête voilée et tenant de la droite un bâton recourbé et sans nœud appelé *lituus*. De là, embrassant du regard la ville et la campagne, il invoqua les dieux, marqua dans le ciel les régions par une ligne tracée de l'est à l'ouest et spécifia que les régions de droite étaient celles du midi, les régions de gauche celles du nord. En face, aussi loin que ses yeux portaient leurs regards, il se fixa mentalement un point de repère. Puis, faisant passer le *lituus* dans sa main gauche et plaçant la droite sur la tête de Numa, il fit cette prière : "Grand Jupiter, si la religion permet que Numa Pompilius, ici présent et dont je touche la tête, soit roi de Rome, alors donne-nous des signes manifestes dans les limites que j'ai tracées". Puis il énonça les auspices qu'il voulait obtenir. Dès qu'ils furent obtenus ; Numa fut déclaré roi et descendit de la colline augurale<sup>2</sup>.

Le récit livien ne présente, à première vue, rien qui puisse éveiller la suspicion. Bien au contraire, il renferme certains éléments de la technique augurale, comme le fait pour l'augure de placer sa main droite sur la tête de Numa pour lui transmettre par ce geste un accroissement de puissance religieuse<sup>3</sup> qui lui confère un air d'authenticité d'assez bonne facture. Aussi, le rituel de l'*inauguratio regis* a-t-il été considéré comme une donnée assurée de l'histoire de la société romaine archaïque par la majorité des latinistes modernes, tant des spécialistes de l'histoire des institutions publiques que de ceux de la religion, tels, par exemple, Pietro de Francisci, André Piganiol, Jean Bayet, Jacques Heurgon, Georges Dumézil ou Eugen Cizek<sup>4</sup>.

Pourtant, le fait que le roi des Romains primitif ait eu besoin de l'assistance d'un augure pour prendre ses auspices maximes d'investiture a été contesté dès la fin du dix-neuvième siècle par T. Mommsen : pour ce dernier, le roi romain originel, au regard de son importance institutionnelle au sein de la société romaine archaïque, jouissait personnellement de l'*auspicium* et n'avait donc que faire de l'aide augurale pour prendre ses auspices d'investiture, il s'en chargeait lui-même. En conséquence, T. Mommsen excluait impitoyablement le texte de Tite-Live relatif au rituel de l'inauguration royale de Numa Pompilius : il n'y voyait qu'un placage aussi artificiel que mal présenté de la cérémonie

<sup>1</sup> Originellement publié dans *Ollodagos* XVII, 2003, p.221-251.

<sup>2</sup> Tite-Live, *Histoire romaine* I 18 (trad. Bayet – Baillet).

<sup>3</sup> Le vocable *inauguratio* se rattache, avec ceux d'*augur* et d'*augustus*, au verbe *augere* "accroître, augmenter" (Ernout – Meillet 1951 :100-103). En conséquence, en imposant sa main sur la tête de Numa Pompilius, l'augure entend par là rendre le futur roi des Romains pleinement capable d'exercer sa fonction régaliennne au niveau sacré.

<sup>4</sup> de Francisci 1959:431n.8 ; Piganiol 1967:96 ; Bayet 1969:104 ; Heurgon 1969:202 ; Dumézil 1974:494 ; Cizek 1990:100.

#### IV. PATRICIAT, *CONNVBIVM* ET CONFARREATION<sup>1</sup>

Le dossier des rapports entre le patriciat et la plèbe est, si ce n'est le plus complexe, du moins l'un des plus complexes à étudier pour l'historien de la société romaine archaïque. En effet, il soulève un certain nombre de questions particulièrement délicates à traiter, touchant l'origine respective des patriciens et des plébéiens, le statut de la clientèle durant les premiers siècles de Rome, la citoyenneté ou la non-citoyenneté originelle des plébéiens ou encore l'organisation des institutions publiques romaines primitives.

La très grande minceur du matériel documentaire concernant tous ces sujets, ainsi que le prisme déformant de l'idéologie indo-européenne gouvernant la majeure partie du récit annalistique classique sur la Rome royale et le début de la république expliquent sans peine les théories contradictoire que les latinistes modernes ont élaborées et l'énormité de la bibliographie qui leur est consacrée.

Aussi, précisons d'emblée que la présente étude n'entend pas rouvrir de tels débats : cela entraînerait beaucoup trop loin et ferait sortir de l'optique adoptée ici pour l'approche de la société romaine archaïque. L'analyse se concentrera sur un point particulier mais fondamental : la nature de la distinction originelle entre patriciat et plèbe. En d'autres termes, quel critère le patriciat romain primitif avait-il choisi pour marquer sa différence intrinsèque avec la plèbe ?

Cette question, déjà fort épineuse en elle-même, en entraîne une autre, tout aussi délicate : à quel moment les patriciens ont-ils décidé de se séparer des plébéiens et de former un groupe social homogène ?

A cette dernière interrogation, le récit annalistique classique répondait sans hésiter qu'une telle distinction datait des origines de Rome, qu'elle avait été instaurée par Romulus en personne<sup>2</sup>.

La position des spécialistes actuels de la Rome archaïque est radicalement différente :

Plus personne ne semble croire aujourd'hui que l'opposition patriciat-plèbe remonte, comme le voulait la tradition, aux origines de la Ville. L'émergence du patriciat apparaît comme relativement récente : elle daterait de la fin de la royauté ou du début de la république. Ainsi, sur une question précise, les résultats d'une recherche exceptionnellement unanime s'inscrivent en faux contre les positions de l'annalistique<sup>3</sup>.

Sur ce point, il faut renouveler la mise en garde sur le danger d'un rejet trop catégorique et trop hâtif de la tradition annalistique gréco-romaine par les latinistes modernes, ainsi que

<sup>1</sup> Refonte de la première édition, p. 47-63.

<sup>2</sup> Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* II 8 est tout à fait explicite sur ce point.

<sup>3</sup> Poucet 1985:105-106.

## V. TITIES, RAMNES, LVCERES<sup>1</sup>

L'un des problèmes les plus difficiles et les plus délicats à traiter parmi tous ceux que pose la société romaine archaïque est incontestablement celui de l'origine des trois tribus primitives, les fameux Tities, Ramnes et Luceres. Cela pour une raison très simple, déjà parfaitement résumée en 1864 par N.D. Fustel de Coulanges :

L'organisation politique et religieuse des trois tribus primitives de Rome a laissé peu de traces dans les documents<sup>2</sup>.

Cette réflexion quelque peu désabusée résume bien tout l'épineux problème de la question de la structure tribale de la Rome archaïque. En effet, non seulement les sources anciennes censées nous informer sur ce sujet s'avèrent très parcimonieuses au niveau des éléments scientifiquement exploitables mais encore elles proposent des explications le plus souvent contradictoires entre elles.

Ainsi pour Cicéron, les trois tribus des Tities, Ramnes et Luceres doivent leurs noms, et donc également leur origine, à la division ethnique initiale des Romains entre les Sabins de Titus Tatius, les Latins de Romulus et les Etrusques de Lucumon, l'allié de Romulus. Properce le suit sur ce terrain<sup>3</sup>.

Tite-Live adopte une démarche beaucoup plus prudente. Il est d'accord avec Cicéron en ce qui concerne les Tities et les Ramnes, qu'il rattache aux Sabins de Tatius et aux Latis de Romulus, mais il ignore absolument la signification du vocable Luceres qu'il juge très obscur<sup>4</sup>. De plus, il ne sait que penser de la nature véritable des Tities, Ramnes et Luceres : il commence par les définir comme n'étant que trois centuries de cavaliers, puis plus loin les qualifie de tribus<sup>5</sup>.

Denys d'Halicarnasse, s'il fournit une description détaillée de l'organisation politique de Rome - chacune des trois tribus étant divisée en dix curies-, omet complètement de communiquer les noms des dites trois tribus<sup>6</sup>.

De son côté, Florus montre Romulus divisant le peuple romain originel suivant une optique *iuniores-seniores*. Dans ce schéma, seuls les jeunes se trouvent répartis en tribus. Cette répartition tribale apparaît comme la conséquence annexe de la division principale

---

1 1<sup>ère</sup> édition, p.37-46.

2 Fustel de Coulanges 1865:135n.4.

3 Cicéron, *De re publica* II 8 14, 20 36 ; Properce, *Elégies* IV 1.

4 Tite-Live, *Histoire romaine* I 13.

5 Tite-Live, *Histoire romaine* X 6.

6 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* II 7.

## **VI. INDICTIO BELLI**

### **Recherches sur l'origine du droit fécial romain<sup>1</sup>**

Le dossier du droit fécial est l'un des plus complexes soumis à la sagacité des spécialistes de la Rome antique. Il présente en effet deux difficultés majeures.

En premier lieu, la double nature, à la fois juridique et sacrée, de son contenu impose à l'érudit moderne la conduite de deux enquêtes parallèles sur les terrains du droit public d'une part, de la religion d'autre part et l'analyse de données aussi différentes rend fort délicate l'élaboration d'une synthèse théorique du problème. Cet obstacle est pourtant loin d'être le plus important.

La question du droit fécial se révèle beaucoup plus épineuse car elle se perd dans les brumes du plus lointain passé de Rome. Si la tradition annalistique a conservé avec exactitude le descriptif du rituel des féciaux, par contre la chronologie qu'elle propose concernant la fondation du droit fécial est on ne peut plus incertaine. Il y aura d'ailleurs l'occasion d'examiner un peu plus loin les informations fournies par le récit classique et de constater leur caractère disparate.

L'ambiguïté originelle du droit fécial explique l'attitude très prudente, pour ne pas dire embarrassée, adoptée par les chercheurs modernes. L'aspect de "fossile" historico-religieux du rituel des féciaux, l'absence de renseignements vérifiables à son sujet, bref le manque d'une prise analytique solide sur la matière, ont motivé trois types de démarche de la part des érudits contemporains.

La première, la plus minoritaire, consiste à écarter le problème du droit fécial, à le passer sous silence en le considérant sans doute comme définitivement insoluble.

La deuxième, le plus fréquente, reconnaît la présence et le rôle des féciaux dans la mise en œuvre du droit de la guerre à Rome mais cette reconnaissance ne dépasse pas le stade de l'anecdote archaïsante.

La troisième, dans l'autre sens cette fois, ose s'attaquer à l'irritante question de l'origine du droit fécial romain en essayant de définir précisément sa nature, c'est-à-dire les parts respectives du juridique et du magico-religieux qu'il contient. Nous nous inscrivons, personnellement, dans ce dernier type de démarche et considérons que les deux problèmes de la nature et de l'origine du droit fécial sont étroitement liés et ne peuvent pas être traités séparément. Cette réflexion méthodologique gouvernera en conséquence notre hypothèse de recherche initiale et le plan de la présente étude.

## VII. NOTES SUR LA PERQUISITION *CVM LANCE ET LICIO*<sup>1</sup>

La perquisition *cum lance et licio* est incontestablement l'une des plus étranges procédures inventées par le droit romain privé. Elle autorise la victime d'un vol à s'introduire dans la demeure de son présumé voleur afin d'y reprendre son ou ses bien(s) dérobé(s). Jusque là, rien que de très banal. Ce qui l'est beaucoup moins, c'est la manière dont le volé doit s'y prendre pour effectuer la perquisition. Elle est décrite par deux brefs passages de Gaius et d'Aulu-Gelle :

L'action au quadruple d'empêchement à poursuite du vol a été introduite par l'édit du prêteur ; quant à la loi [des Douze Tables], elle n'établit aucune sanction à ce titre. Elle se borne à prescrire que celui qui veut rechercher le vol fasse sa quête tout nu, ceint d'un simple pagne, un plateau à la main. S'il trouve quelque chose, la loi déclare que c'est un vol flagrant<sup>2</sup>.

Les vols aussi qui auraient été constatés par le plat et le caleçon, ils les sanctionnèrent comme ceux des voleurs pris sur le fait<sup>3</sup>.

Il est évident qu'il y a là un rituel juridique et religieux très ancien. La meilleure preuve de ce fait réside dans la réaction de Gaius commentant la double exigence du plateau et, surtout, du pagne : comme il ne peut l'expliquer rationnellement, il qualifie sans ambages cette disposition de la loi des Douze Tables de totalement ridicule (*lex tota ridicula*)<sup>4</sup> !

Certes, une analyse rationnelle de cette pratique si singulière s'avère possible selon René Marache, le savant traducteur d'Aulu-Gelle : elle consiste à interpréter l'exigence de nudité de la part de la victime comme la preuve que celle-ci n'apporte pas le bien qu'elle affirme lui avoir été volé dissimulé dans ses vêtements afin de le déposer subrepticement au domicile du prétendu voleur pour que ce dernier se trouve faussement accusé du larcin, et celle du plat pour que la victime puisse emporter son bien dérobé au vu de tout le monde, établissant ainsi la réalité du délit et faisant passer celui-ci de la catégorie de *furtum nec manifestum* à celle, beaucoup plus grave, de *furtum manifestum*<sup>5</sup>.

Nous ne contestons pas la validité d'une telle explication mais est-elle suffisante ? Nous ne le pensons pas. Max Kaser est convaincu que le double port du pagne et du plateau<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> 1<sup>er</sup> éd., p.69-70.

<sup>2</sup> Gaius, *Institutes* III 192 (trad. Reinach).

<sup>3</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques* XI 18 9 (trad. Marache).

<sup>4</sup> Gaius, *Institutiones* III 193.

<sup>5</sup> Marache 1989:III 26n.10. Cf. Michel 1998:215 qui souligne à juste titre ce point.

<sup>6</sup> Nous disons "plateau" et non "plat" car *lanx* en latin signifie précisément "plateau de balance" (Ernout – Meillet 1951:606).

## VIII. TACITE, FLAVIUS JOSEPHE ET LE RITUEL DE L'ÉVOCATION<sup>1</sup>

Dans le cinquième, et malheureusement dernier, livre de ses *Histoires*, Tacite entreprend de relater les événements dramatiques de la guerre de Judée, tout spécialement les péripéties du siège de Jérusalem par Titus en 70 de notre ère.

Sur ce thème, Tacite, habituellement si précis, se révèle un bien piètre historien. Non seulement il commet de nombreuses erreurs factuelles<sup>2</sup> mais encore les informations qu'il prétend donner au sujet de la société et de la religion juives ne sont qu'un tissu d'absurdités et de contrevérités à fort relent antisémite, sans doute puisé chez Apion et ses tristes émules<sup>3</sup>.

Au milieu de tout ce fatras se trouve pourtant un épisode qui retient l'attention et éveille la curiosité :

Il était survenu des prodiges que cette nation considère comme un crime de conjurer par des sacrifices et des vœux : adonnée à la superstition, elle est ennemie des pratiques religieuses<sup>4</sup>. On vit dans le ciel des armées s'entrechoquer, des armes d'un rouge éclatant et, tout à coup, une lueur flamboyante qui, sortant des nuées, illuminait le temple. Les portes du sanctuaire s'entrouvrirent tout à coup et on entendit une voix surhumaine crier "Les dieux s'en vont !" et, en même temps, il y eut un grand mouvement comme celui d'un départ<sup>5</sup>.

A première vue, il n'y a rien dans ce passage qui soit susceptible d'intéresser particulièrement : énumérer une longue liste de prodiges annonciateurs de la chute d'une ville assiégée constitue une démarche historiographique très familière tant aux Grecs qu'aux Romains mais, à y regarder de plus près, le texte renferme un élément pour le moins singulier : une évocation spontanée du dieu d'Israël qui décide de quitter son temple et donc d'abandonner Jérusalem qu'il protégeait jusque là.

Le rituel de l'évocation, dont l'origine indo-européenne ne fait aucun doute<sup>6</sup>, est une pratique religieuse à finalité militaire fort courante chez les Romains. Elle consiste, pour le général, à prononcer une prière dans laquelle il demande à la divinité tutélaire de la ville

<sup>1</sup> Version revue originellement publiée dans *Ollodagos*, XXII, 2008, p.157-163..

<sup>2</sup> Il confond ainsi, parmi les chefs de la résistance, Jean de Gischala et Simon Bar Gioras (Tacite, *Histoires* V 12).

<sup>3</sup> Sur ce point, Isaac 1956:113 écrit : "Tacite est sans doute le plus beau fleuron de la couronne de l'antisémitisme, le plus beau de tous les temps". Il semble plus simplement qu'il n'a fait que recopier les pseudo-informations sur les Juifs débitées par les antisémites alexandrins, sans le moindre esprit critique ni effectuer la moindre vérification, ce qui, pour un historien de son envergure, s'avère proprement lamentable. Mais, s'il consterne par son acceptation des calomnies anti-juives les plus grossières, cela ne justifie pas d'en faire, comme Jules Isaac, l'archétype de l'auteur antisémite.

<sup>4</sup> Cette remarque de Tacite illustre parfaitement la totale incompréhension des Romains vis-à-vis du monothéisme juif.

<sup>5</sup> Tacite, *Histoires* V 13 (trad. Gœlzer).

<sup>6</sup> Basanoff 1947.

## IX. FEBRUUS ET DISPATER Des Jupiter chtoniens ?<sup>1</sup>

Dans le panthéon romain, Fébruus et Dispater sont deux divinités qui n'ont guère retenu l'attention des spécialistes de la religion romaine archaïque.

Pour Dispater, son assimilation à Hadès-Pluton allait de soi et réglait une fois pour toute la nature fonctionnelle de ce dieu : on a considéré qu'il n'avait pris quelque consistance qu'à partir du syncrétisme mythologique entre divinités grecques et romaines au troisième siècle avant notre ère, à l'époque des guerres puniques. C'est, entre autres, l'opinion de J. Bayet, de G. Dumézil, de J. Le Gall et de D. Porte qui, tous dans cette optique, associent à Dispater-Hadès son épouse Proserpine-Perséphone<sup>2</sup>.

Quant à Fébruus, ces mêmes auteurs, à la suite de Servius, en font un dieu infernal autonome, assez mal défini mais assez important pour avoir donné son nom au dernier mois du calendrier liturgique romain : *februarius*, notre février, le mois des purifications<sup>3</sup>.

Tout cela s'avère fort maigre mais malheureusement ne fait que refléter la pauvreté des sources antiques.

Ainsi Cicéron, dans sa *Nature des dieux*, ne dit mot de Fébruus et expédie Dispater en quelques lignes

Tout ce qui est de nature et de caractéristique terrestre a été attribué à Dispater, c'est-à-dire "le Riche" comme chez les Grecs Pluton ; parce que toutes choses retournent à la terre et naissent de la terre. On dit qu'il a pour femme Proserpine. Son nom est grec : c'est elle qu'on nomme Perséphone en grec<sup>4</sup>.

Ovide, en ses *Fastes*, adopte la même attitude : dans le long récit étiologique qu'il donne du rapt de Proserpine, il laisse de côté Fébruus et identifie Dispater à Hadès-Pluton<sup>5</sup>.

De son côté, Macrobe confirme le statut de divinité chtonienne spécifique de Fébruus mais n'ajoute pas d'information supplémentaire à son sujet, si ce n'est que sa place de dernier mois de l'année de l'ancien calendrier romain et son statut de dieu des purifications lui ont été donnés par le mythique Numa Pompilius, le roi pieux par excellence :

Quant au deuxième mois, [février], Numa le consacra au dieu Fébruus qui, croit-on, exerce son pouvoir sur les rites purificateurs. Or il fallait procéder à une purification de la cité au cours de ce mois, pendant lequel il décida qu'on accomplirait les rites funèbres en l'honneur des dieux Mânes<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Originellement publié dans *Ollodagos*, XIX, 2005, p.139-155.

<sup>2</sup> Bayet 1969:76 ; Dumézil 1974:444-445 ; Le Gall 1975:113 ; Porte 1989:146.

<sup>3</sup> Servius, *Sur les Géorgiques* I 43. Cf. Bayet 1969:93 ; Dumézil 1974:353 ; Le Gall 1975 (qui se demande si le nom du mois n'a pas donné celui du dieu). Porte 1989 ne mentionne pas Fébruus.

<sup>4</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II 66 (trad. Auvray-Assayas).

<sup>5</sup> Ovide, *Fastes* IV 507-560.

## X. DISPATER LE GUERISSEUR<sup>1</sup>

Il a pu être établi sur la base d'un très court texte de Tertullien que Dispater possédait un maillet donneur de mort, une arme que l'Hadès grec ne détenait absolument pas, ce qui va à l'encontre d'une identification originelle entre le dieu du Styx et son homologue romain et conforte l'idée que Dispater jouissait originellement d'une mythologie cosmogonique propre. Il a aussi été découvert, grâce au pseudo-Plutarque, que Jupiter a donné à une certaine Valéria Luperca un maillet magique pour conjurer la terrible épidémie qui ravageait la ville de Faléries. La même arme remplit donc deux fonctions différentes, pour ne pas dire totalement incompatibles : le don de la mort dans l'un des cas, celui de la vie dans l'autre<sup>2</sup>. Comment résoudre une telle contradiction ?

L'érudition celtologique de notre collègue C. Sterckx est heureusement venue à notre secours en démontrant que le maillet confié par Jupiter à Valéria Luperca correspond à la massue magique détenue par le dieu souverain de première fonction dans les différentes mythologies celtes : Sucellos dans la cosmogonie gauloise, le Daghdha dans la cosmogonie irlandaise. Une massue dont l'une des extrémités tue sur le coup celui qu'elle touche tandis que l'autre ramène à la vie exactement comme Mjollnir, le marteau de Thor dans la mythologie nordique<sup>3</sup> : la seule différence se situe là au niveau fonctionnel puisque Thor, dieu de la guerre, est le patron de la deuxième fonction chez les Scandinaves.

Cette divergence mineure n'enlève rien à l'élément décisif qui emporte la conviction : puisque Dispater donne symboliquement la mort aux gladiateurs avec son maillet et que Jupiter offre le sien à Valéria Luperca pour lui permettre de conjurer l'épidémie de Faléries, c'est que Jupiter et Dispater ne sont qu'une seule et même personne, que Dispater n'est pas un dieu autonome - l'Hadès romain - mais une simple épithète chtonienne de Jupiter.

En outre, selon Festus, Dispater était le bénéficiaire du rituel des Argées, liturgie où les vestales jetaient du haut du pont Sublicius des mannequins d'osier en substituts aux victimes humaines initialement immolées, or Aulu-Gelle apprend que la flaminique de Jupiter, qui desservait avec son mari le culte exclusif de Jupiter, participait à cette macabre cérémonie en tenue de deuil, notamment avec la chevelure non coiffée<sup>4</sup>. Si Dispater n'avait été que l'Hadès romain, la présence de la flaminique lors d'un rituel dont le dieu

---

<sup>1</sup> Etude inédite..

<sup>2</sup> Ps.-Plutarque, *Parallèles mineurs* XXXV ; Tertullien, *Apologétique* XV 5.

<sup>3</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 44.

<sup>4</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques* X 15 26-30 ; Festus, *Du sens des mots* p.334 Lindsay.

## XI. REMARQUES SUR SUMMANUS ET VEIOVIS<sup>1</sup>

S'il a contribué à donner aux divinités du panthéon romain les très riches légendes de leurs correspondants olympiens, le syncrétisme religieux gréco-romain du troisième siècle avant notre ère a également eu la fâcheuse conséquence de vampiriser presque complètement la mythologie cosmogonique romaine primitive. Le résultat de cet état factuel a été la transformation de maints dieux et déesses romaines en figures ectoplasmiques à la fonction très incertaine ou à l'identité très douteuse. Les personnages de Summanus et de Véiovis fournissent une illustration caractéristique de cette situation.

Le matériel documentaire sur eux s'avère extrêmement réduit : aucun mythe concernant ces deux divinités ne paraît avoir survécu au "grand nettoyage" opéré par la mythologie cosmogonique grecque sur sa consœur romaine, si bien qu'un auteur habituellement aussi bien informé sur la religion romaine archaïque que l'était Ovide ne sait trop quoi dire à propos de Summanus :

Summanus, quelle que soit son identité, a reçu, dit-on, un temple au temps où les Romains avaient lieu de te redouter, Pyrrhus<sup>2</sup>.

La brièveté de ce commentaire révèle significativement le désarroi du poète latin devant la personnalité complètement évanescence de ce dieu. Elle ne constitue nullement, comme l'affirme D. Porte, une formule commode témoignant d'une aimable désinvolture<sup>3</sup> : Ovide ne savait tout simplement que penser de Summanus.

Heureusement, Pline l'Ancien s'avère beaucoup plus catégorique et explicite sur cette question. Pour lui, le doute n'est pas permis : Summanus est le parèdre sombre de Jupiter et le dieu de la foudre nocturne :

Dans les livres des Etrusques, il est dit que neuf dieux lancent la foudre, dont il y a onze espèces : Jupiter en lançant trois. Les Romains n'ont conservé que deux espèces de foudres, attribuant celles du jour à Jupiter, celles de la nuit à Summanus<sup>4</sup>.

Nous ne savons comment interpréter ce passage. Faut-il comprendre que Summanus est un dieu autonome par rapport à Jupiter ? Voire même une sorte de rival ? Un rival obligeant le dieu de première fonction à partager avec lui son monopole fulgural ? Ou bien Summanus n'est-il que le double chthonien de Jupiter, une de ces nombreuses épithètes derrière lesquelles Jupiter dissimule les côtés inquiétants de sa personnalité ?

Pour Véiovis, les choses paraissent plus claires. Ovide semble plus assuré à son sujet :

---

<sup>1</sup> Originellement publié dans *Ollodagos*, XXI, 2007, p.93-105.

<sup>2</sup> Ovide, *Fastes* VI 731-732 (trad. Schilling).

<sup>3</sup> Porte 1985:50.

<sup>4</sup> Pline l'Ancien ; *Histoire naturelle* II 138 (trad. Littré-Zehnacker).

### XIII. A PROPOS DU CULTE DE LA BONNE DEESSE Mystères ou sacrifice ?<sup>1</sup>

L'emploi de l'expression "culte à mystères" ne se justifie sans doute avec autant de force pour nul autre que celui de la Bonne Déesse à Rome. On ne dispose en effet au sujet de ce rituel que de quelques informations fragmentaires ne donnant que fort peu de renseignements sur sa nature et sa finalité. En fait, il est surtout connu par le scandale sacrilège suscité par Publius Clodius lors de sa célébration en décembre 62 dans la demeure de César, alors prêtre urbain et grand pontife<sup>2</sup>.

Cette affaire, si elle constitue une anecdote tumultueuse de plus dans la déjà si riche biographie de César, ne précise nullement en quoi consistait la liturgie de la Bonne Déesse mais ce silence est en somme tout excusable car toutes les sources anciennes sont formelles : le culte de la Bonne Déesse était un rituel nocturne, secret et exclusivement réservé aux femmes. Aucun homme, même accidentellement, ne pouvait en prendre connaissance. De même, le nom de la Bonne Déesse ne pouvait être divulgué à aucun homme<sup>3</sup>. Cicéron précise que la liturgie nocturne de la Bonne Déesse était la seule autorisée aux femmes par la religion romaine archaïque. Sénèque ajoute que l'ostracisme de toute présence masculine se révélait si rigoureux que, lors de la cérémonie secrète, on voilait même les représentations d'animaux mâles<sup>4</sup>. Comme tous les informateurs grecs et romains sur la Bonne Déesse se trouvent être des hommes, il n'y a rien d'étonnant ni à la maigreur de leur documentation sur le culte d'une divinité n'acceptant que des adoratrices ni à la perplexité des érudits modernes sur ce dossier.

Deux questions sollicitent essentiellement la sagacité des spécialistes de l'histoire religieuse romaine.

1° Quelle était la nature exacte de la liturgie nocturne de la Bonne Déesse et constituait-elle d'authentiques mystères ou se résumait-elle à un simple sacrifice ?

2° Est-il possible d'identifier la divinité se dissimulant derrière le pseudonyme extrêmement évasif de Bonne Déesse ?

La réponse à la seconde question conditionne évidemment la mise au jour de la finalité du rituel occulte célébré par les matrones romaines.

---

<sup>1</sup> Originellement publiée dans *Ollodagos*, IX, 1996, p.293-305.

<sup>2</sup> Cf. Moreau 1982 ; Brouwer 1989 ; Tatum 1990.

<sup>3</sup> Cicéron, *De haruspicium responsio* XVII 37 ; Macrobe, *Saturnales* I 12 21 ; Plutarque, *Questions romaines* XX.

<sup>4</sup> Cicéron, *De legibus* II 9 21 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius* XCVII 2.

#### **XIV. NERIO VXOR MARTIS<sup>1</sup>** **Un fragment de mythe cosmogonique romain ?**

C'est devenu un lieu commun chez les spécialistes de la religion romaine archaïque que de déplorer l'absence quasi complète d'une mythologie spécifiquement romaine. Un lieu commun mais également une triste réalité : au niveau de la mythologie héroïque, il faut attendre Virgile et son *Enéide* pour voir les Romains se doter d'une épopée digne de ce nom.

Mais cette exception romaine au sein du monde indo-européen s'avère surtout patente dans le domaine de la mythologie cosmogonique. Toutes les divinités du panthéon romain se caractérisent par une absence totale de récits légendaires les concernant avant l'assimilation des mythes de leurs homologues grecs lors de l'identification synchrétique entre dieux grecs et romains sous la république.

Ainsi, sur les trois membres de la triade fonctionnelle indo-européenne à Rome, les deux premiers, Jupiter et Mars, disparaissent presque entièrement derrière la mythologie de leurs correspondants grecs, Zeus et Arès. Quant au troisième, Quirinus, faute d'avoir pu trouver un dieu grec quelque peu ressemblant, il fut en désespoir de cause assimilé à Romulus divinisé.

Pourtant, dans le cas de Mars tout du moins, il semble bien qu'un trait mythologique très ancien, purement romain, puisse être isolé. Ce trait réside dans la mention du couple qu'il forme avec la déesse Nério.

Cette dernière, d'origine sabine, s'avère très énigmatique. En effet, le matériel documentaire la concernant est extrêmement réduit. Il consiste essentiellement en deux textes d'Aulu-Gelle et d'Ovide, auxquels peuvent être ajoutés un vers de Plaute et un bref passage de Jean le Lydien<sup>2</sup>.

Le nom de la déesse fournit une précieuse indication quant à son antiquité car il possède des parallèles indo-européens indéniables, basés sur la racine \**ner-* "force, particulièrement force du mâle, du guerrier"<sup>3</sup>. Nério est donc la déesse de la force guerrière, la déesse forte. De même, le cognomen *Nero* porté par la *gens* Claudia signifie "le Fort"<sup>4</sup>.

Le port d'un tel théonyme par Nério s'avère parfaitement logique au regard de son statut d'épouse du dieu patron de la deuxième fonction :

---

<sup>1</sup> 1<sup>ère</sup> éd. p.65-68

<sup>2</sup> Jean le Lydien, *De mensibus* IV 42.

<sup>3</sup> Ernout – Meillet 1951:778.

## XV. JANUS QUIRINUS ET LE DROIT FECIAL<sup>1</sup>

Le dieu Janus est incontestablement l'un des plus anciens du panthéon romain, au moins aussi âgé que Jupiter, et cette origine très archaïque fait que, malheureusement, il est aussi l'un des plus énigmatiques, les moins connus de l'antique religion, à l'instar encore une fois de Jupiter dont l'aspect chthonien a été, à notre avis, trop négligé par les latinistes modernes alors qu'il révèle toute une facette obscure de ce dieu souverain.

En effet, n'en déplaise au regretté G. Dumézil pour qui le dossier de Janus était "l'un des plus clairs et des mieux équilibrés qui soient"<sup>2</sup>, nous persistons à croire que la nature fonctionnelle de Janus ne le limite pas à être ce "dieu introducteur", ce "dieu des passages" que l'on voit trop exclusivement en lui, même si ce rôle de dieu ouvreur du temps et des activités humaines n'en demeure pas moins fondamental<sup>3</sup>.

Certes, nous n'ignorons pas le fameux texte de Varron, cité par Augustin, qui fait de Janus le dieu des *prima*, des commencements, et de Jupiter le dieu des *summa*, des choses essentielles, texte qui constitue l'argument majeur pour limiter l'action de Janus à l'inauguration et à la propitiation de celles des autres dieux et des humains<sup>4</sup>, mais un très bref passage de Tite-Live, relatant la *testatio deorum* que le *pater patratus* romain prononçait pour prendre les dieux à témoins de la mauvaise foi internationale d'un peuple avec lequel les Romains étaient en litige, relance le débat avec une indéniable acuité :

Ecoute, Jupiter, et toi, Janus Quirinus ; vous tous, dieux du ciel, et vous, dieux de la Terre, et vous, dieux des enfers : je vous prends à témoins que tel ou tel peuple - il le nomme - est injuste et n'acquiesce pas ce qu'il doit. A ce sujet, nous délibérerons dans notre patrie avec les anciens sur les moyens d'obtenir notre dû<sup>5</sup>.

Cette appellation de Janus Quirinus n'est pas sans poser un épineux problème aux érudits modernes : comment faut-il l'interpréter ?

Récemment confrontée à ce passage, Bernadette Liou-Gille a proposé une solution radicale : supprimer purement et simplement le nom de Janus. En effet, il faut savoir que la mention *Iane Quirine* du texte résulte d'une correction d'éditeur et que c'est l'expression *Iuno Quirine* qui figure en réalité dans tous les manuscrits. Pour B. Liou-Gille, il faut maintenir la leçon initiale des manuscrits car elle estime déplacée à tous points de vue la mention *Iane Quirine* dans le texte de Tite-Live au regard de la fonction essentiellement

<sup>1</sup> Originellement publié dans *Ollodagos* XXI, 2007, p.279-290.

<sup>2</sup> Dumézil 1974:334.

<sup>3</sup> Schilling 1979:220-262.

<sup>4</sup> Augustin, *La cité de Dieu* VII 9.

<sup>5</sup> Tite-Live, *Histoire romaine* I 32 9-10 (trad. Bayet – Baillet).

## XVI. JANUS, JUPITER ET LE CALENDRIER ROMAIN<sup>1</sup>

Nous avons émis ci-dessus l'hypothèse que Janus et Jupiter, dans la mythologie cosmogonique romaine primitive, auraient formé un couple divin fonctionnel analogue à celui constitué par Mitra et Varuna dans l'Inde védique. Analogue mais toutefois pas complètement identique du fait de la nature particulière de Janus qui, à la différence de Mitra, n'aurait pas détenu la souveraineté juridique et religieuse à côté d'un Jupiter-Varuna maître de la souveraineté politique, mais aurait participé à ces trois types de souveraineté avec lui, en organisant leur propitiation. En d'autres termes, Janus, de par son rôle de dieu des commencements et des passages<sup>2</sup>, aurait permis à Jupiter d'exercer pleinement sa puissance de dieu souverain en lui ouvrant toutes les dimensions spatio-temporelles nécessaires, en gérant toutes les transitions pouvant exister dans les activités humaines susceptibles de mettre Jupiter en action. Sur ce dernier plan, nous espérons avoir démontré que Janus, sous son épithète de Quirinus, tenait le rôle de dieu de la paix armée et que, à ce titre, il patronnait avec Jupiter le droit fécial romain.

L'objectif visé cette fois est d'apporter un nouvel élément de preuve à l'appui de notre théorie en nous intéressant cette fois aux rôles respectifs joués par Janus et Jupiter dans le processus de gouvernance du temps sacré à Rome. Nous essaierons de démontrer que Jupiter remplissait à l'origine le rôle de dieu clôtueur du temps et que Janus a recueilli cette fonction lorsque son assimilation cosmogonique avec le Zeus grec a profondément modifié la personnalité du Jupiter romain<sup>3</sup>.

L'enquête sera conduite à un double niveau. D'abord, elle se penchera sur les places occupées par Janus et Jupiter dans les divisions internes des mois romains, des calendes aux ides. Puis, l'investigation se portera sur le terrain des rituels royaux, qui comptent parmi les plus archaïques et où se retrouvera l'énigmatique figure du roi des sacrifices et où nous proposerons une piste pour essayer d'identifier la divinité bénéficiaire du Régifugium et des jours QRCF, en cheminant des Agonalia à ces jours QRCF.

L'ancien calendrier lunaire<sup>4</sup> romain comprenait une division interne de ses mois logiquement axée sur l'astre nocturne qui se trouvait à la base de son élaboration. Ainsi, les calendes étaient la fête de la nouvelle lune, les nones celles du premier quartier et les ides

---

1 Etude inédite.

2 Schilling 1979:220-262.

3 Sauf erreur de notre part, la mythologie cosmogonique grecque ne présente jamais Zeus comme un maître du temps sacré.

4 Plus exactement luni-solaire car il était pourvu d'un treizième mois intercalaire censé rattraper le décalage entre le comput lunaire et l'année solaire réelle : le *mensis Merkedonius*.

## XVII. JANUS ET JUNON<sup>1</sup>

L'enquête que nous poursuivons sur Janus nous a convaincu que l'importance de ce dieu dans la religion romaine archaïque a été bien plus grande que celle que la plupart des latinistes modernes veulent lui accorder. Un détail en particulier attire l'attention : l'étroitesse des liens que Janus entretient avec Junon. Elle incite à formuler l'hypothèse suivante : se peut-il que Janus et Junon aient constitué le couple primordial des divinités romaines ? En d'autres termes, Junon a-t-elle été à l'origine la compagne non de Jupiter mais bien de Janus ? Cette double interrogation mérite d'être posée.

Sous l'influence du syncrétisme religieux gréco-romain, l'habitude d'établir l'équation mythologique Zeus≈Héra = Jupiter≈Junon fait trop souvent tenir pour exclu que cette correspondance n'ait pas existé dès l'origine. Rien n'est pourtant moins sûr : deux éléments s'avèrent troublants et semblent faire pencher la balance du côté de notre thèse.

D'abord, Janus et Junon détiennent, dans la mythologie cosmogonique entourant le calendrier romain, le co-parrainage des calendes. Macrobe est tout à fait explicite sur ce point : détaillant les divers surnoms de Janus, il aborde celui de Junonius et le justifie en ces termes :

... comme Junonius, en tant qu'il a sous sa tutelle le commencement non seulement du mois de janvier mais aussi de tous les mois ; d'ailleurs, toutes les calendes sont placées sous l'autorité de Junon, ce qui a conduit Varron à écrire au livre V des *Antiquités divines* qu'à Janus sont consacrés douze autels correspondant aux douze mois de l'année<sup>2</sup>.

Il revient une seconde fois avec insistance sur ce lien entre Janus, Junon et les calendes :

Que toutes les calendes aient été consacrées à Junon comme toutes les ides à Jupiter, l'autorité de Varron et des pontifes en apporte la confirmation. Ce que maintiennent en d'ancestrales prescriptions les Laurentins qui ont tiré de leurs rites un surnom pour la déesse, qu'ils appellent Junon Calendaire et qui, aux calendes de chaque mois, de mars à décembre, adressent des supplications à cette déesse<sup>3</sup>.

Macrobe est donc on ne peut plus clair : Junon partage le contrôle divin des calendes avec Janus, c'est-à-dire qu'elle tient comme lui le rôle d'une ouvreuse du temps, fonction que sa correspondante hellénique Héra ne détient absolument pas dans la mythologie cosmogonique grecque ; nous sommes là en présence d'un trait purement romain, donc d'un aspect de la mythologie de Junon antérieur à son assimilation avec son homologue de l'Olympe. S'ajoute à cela que Janus, le dieu ouvreur de l'espace et du temps, s'avère être une divinité spécifiquement romaine, à telle enseigne qu'aucun correspondant grec, même

---

<sup>1</sup> Etude inédite.

<sup>2</sup> Macrobe, *Saturnales* I 9 16 (trad. Guittard).

<sup>3</sup> Macrobe, *Saturnales* I 15 18 (trad. Guittard). Il est très vraisemblablement question ici de l'année romaine primitive de dix mois, dite romuléenne, qui allait de mars à décembre.

## XVIII. JANUS ET VESTA<sup>1</sup>

Les liens qui unissent Janus et Vesta sont aussi anciens que ces deux divinités du panthéon romain primitif. Ils sont également très énigmatiques. En effet, les auteurs antiques qui ont traité des rapports entre eux l'ont fait d'une manière extrêmement fragmentaire et laconique si bien que les informations qu'ils ont transmises s'avèrent très réduites et ne se montrent pas toujours aisées à interpréter.

Certaines sont même franchement contradictoires.

Ainsi Cicéron affirme-t-il que Janus ouvrait chaque prière et Vesta la clôturait :

Et comme en toute chose le commencement et la fin sont ce qui importe le plus, on a voulu que Janus soit le premier dans les rites d'offrande parce que son nom est tiré du verbe "aller"... Le nom de Vesta nous vient des Grecs : c'est elle qu'ils appellent Hestia. Son pouvoir s'étend sur les autels et les foyers et c'est pourquoi cette déesse est invoquée la dernière dans toutes les prières et les sacrifices : parce qu'elle veille sur ce qui est le plus intime<sup>2</sup>.

Il ne saurait se trouver un fait plus catégoriquement établi que celui mentionné par Cicéron : Janus ouvrait toutes les invocations, toutes les prières et Vesta les fermait. Malheureusement pour l'illustre orateur, deux textes infirment complètement ses propos. Le premier vient de Tite-Live : il s'agit du célèbre passage relatant le rituel de la dévotion du chef, en l'occurrence celle du consul Décius à la bataille de Véséris en 340 avant notre ère : dans ce document, si le consul romain ouvre effectivement sa prière par le nom de Janus, il ne la termine pas par celui de Vesta mais par celui des Mânes<sup>3</sup>. Le second est fourni par Macrobe et relate le rituel de la *deuotio hostium* : la prière que le général romain prononce à cette occasion commence par Dispatet et se termine par Tellus et Jupiter<sup>4</sup>.

Que penser de données aussi opposées ? La seule réponse logique est de conclure que l'affirmation de Cicéron s'avère erronée dans sa généralisation systématique, même si elle montre l'étroitesse de la relation entre Janus et Vesta.

Deux autres éléments attestent du lien entre eux. L'un a été rappelé par J. Bayet :

De signification nette, au contraire, est le groupement du temple rond de Vesta et de la Régia. Que la forme du petit sanctuaire où s'entretenait le feu perpétuel de la Ville reproduisît celle des anciennes huttes ou gardât le souvenir du premier des foyers nécessaires au sacrifice, le "foyer terrestre", sa jonction à la maison du roi, maître de la religion de la collectivité et prêtre de Janus, qui est "dieu des dieux", est délibérée : on en sentait la signification encore au temps d'Auguste<sup>5</sup>.

Le second,, de loin le plus étrange, est rapporté par Servius : tous les ans, les vestales rencontraient le roi des sacrifices et à cette occasion, la grande vestale lui posait la même

---

<sup>1</sup> Etude inédite..

<sup>2</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II 27 67 (trad. Auvray-Assayas).

<sup>3</sup> Tite-Live, *Histoire romaine* VIII 9.

<sup>4</sup> Macrobe, *Saturnales* III 10.

## XX. REMARQUES SUR LES EQUIRRIA<sup>1</sup>

Les 27 février et 14 mars se déroulaient au Champ de Mars des courses de chevaux en l'honneur du dieu patron de la deuxième fonction à Rome. Ovide certifie les dates de ce rituel nommé Equirria et il précise que les chevaux étaient attelés à des chars<sup>2</sup>.

L'analyse de cette cérémonie des Equirria semble ne pas poser de problème particulier. Il s'agissait de toute évidence d'une liturgie propitiatoire destinée à marquer le réveil de l'ardeur guerrière des Romains et à placer ce réveil sous les meilleurs auspices à l'aube de l'année nouvelle, parallèlement à un autre réveil, celui de la nature et de la vie.

En effet, il ne faut pas oublier que Mars, s'il est avant tout le dieu de la guerre, est également à Rome le dieu du printemps et que le mois qui porte son nom est le mois du Nouvel An jusqu'en 154 avant notre ère. Cela explique la présence, au milieu de toutes les liturgies martiales, de deux rituels on ne peut plus pacifiques : les Matronalia du 1<sup>er</sup> mars, fête de Junon Lucine, la divinité des naissances, et la fête d'Anna Pérenna le 15 mars, au cours de laquelle les Romains célèbrent la pérennité de l'an neuf en se livrant à de joyeuses agapes copieusement arrosées.

Ces deux rituels pourraient paraître complètement anachroniques en cette période du calendrier. Pourtant il n'en est rien. Le printemps donne le signal de la réactivation non seulement à la fureur belliqueuse mais aussi à la fécondation et à la joie de vivre en général.

Dans un tel contexte de retour de toutes les forces vitales, les cérémonies conçues pour exalter la puissance guerrière apparaissent parfaitement à leur place : que ce soient les danses des saliens ou les courses de char des Equirria. L'énigme suscitée par ce dernier rituel se situe sur un tout autre plan : celui de sa duplication.

Celle-ci demeure inexplicée. Si les seconds Equirria, ceux du 14 mars, se trouvent dans une position calendaire tout à fait logique et constituent l'exact correspondant, presque jour pour jour, du rituel du Cheval d'Octobre le 15 octobre, le sacrifice du cheval en moins bien entendu, les premiers Equirria du 27 février semblent, eux, complètement inutiles. On ne sait pourquoi la fête était ainsi célébrée deux fois<sup>3</sup>.

Cette double liturgie nous semble pourtant susceptible de recevoir une explication. Une constatation chronologique s'en trouve à la base : la date des premiers Equirria n'est pas une date ordinaire.

---

<sup>1</sup> Publié originellement dans *Ollodagos* XII, 1999, p.301-305.

<sup>2</sup> Ovide, *Fastes* II 857-860, III 517-522.

**Table**

Préface (C. Sterckx) .....	3
Avant-Propos .....	5
Introduction (1 <sup>ère</sup> édition) .....	7

**RELIGION ET SOCIÉTÉ ROMAINE ARCHAÏQUES**

1. Rex sacrorum .....	15
2. De la désignation à l'inauguration .....	31
3. Le rituel de <i>l'inauguratio regis</i> et la société romaine archaïque .....	43
4. Patriciat, <i>connubium</i> et confarréation .....	61
5. Titius, Ramnes, Luceres .....	79
6. <i>Indictio belli</i> .....	89
7. Notes sur la perquisition <i>cum lance et licio</i> .....	99
8. Tacite, Flavius Josèphe et le rituel de l'évocation .....	101

**DIVINITÉS ROMAINES ARCHAÏQUES**

9. Fébruus et Dispatèr .....	107
10. Dispatèr le guérisseur .....	117
11. Remarques sur Summanus et Véiovis .....	121
12. Les renards des Céréalia .....	129
13. A propos du culte de la Bonne Déesse .....	141
14. <i>Nerio uxor Martis</i> .....	149
15. Janus, Quirinus et le droit fécial .....	153
16. Janus, Jupiter et le calendrier romain .....	161
17. Janus et Junon .....	167
18. Janus et Vesta .....	171
19. Jupiter Terminus et le jeudi .....	175
20. Remarques sur les Equirria .....	183
21. Du Régifugium aux Equirria .....	187
22. Le poisson de Numa et les poissons de Vulcain .....	193
Ouvrages cités .....	199