

L'HISTOIRE COMPARÉE DES RELIGIONS : BUT ET MÉTHODES

[...] *numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiuigo totus ueneratur orbis.*
(Apul., *Met.*, 11, 5, 1.)

La terminologie française parle d'« histoire des religions », là où la science allemande parle plutôt de *Religionswissenschaft*, « science des religions ». L'expression française traduit mieux l'ancrage du phénomène religieux dans l'histoire générale de l'humanité, son évolution diachronique parallèle à celle des autres composantes de cette histoire. Mais on ajoute aussi souvent, en français, « comparée » : « histoire comparée des religions », ce qui souligne les interconnexions existant entre les diverses religions, même d'époques et de contrées très éloignées.

On peut rappeler à ce propos deux formules très significatives ; d'abord une déclaration de principe de Michel Meslin¹ : « Toute histoire des religions doit être comparative » ; ensuite cette définition, citée par ce même savant², mais provenant d'une communication de E. Goblet d'Alviella au Troisième Congrès international d'Histoire des Religions, à Oxford, en 1908³ : « la méthode essentielle », en histoire des religions, c'est « la méthode comparative, où l'on supplée à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution, dans

1. M. MESLIN, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, p. 155.

2. M. MESLIN, *ibid.*

3. Comte [E.] GOBLET D'ALVIELLA, « Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions », dans *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions (Oxford, 1908)*, Oxford, Clarendon Press, 1908, II, p. 365-383 [p. 365-366], repr. dans E. G. A., *Croyances, rites, institutions. II. Questions de méthode et d'origines*, Paris, Paul Geuthner, 1911, p. 192-210 [p. 192-193]. Voir, du même auteur, « De la Méthode comparative dans l'Histoire des Religions », *RUB* 15 (1909-1910), p. 321-337, où l'on retrouve à peu près la même phrase p. 328.

une race et une société, par des faits empruntés à d'autres milieux et à d'autres temps ⁴. »

Cette définition met bien l'accent sur la nature et sur la finalité du comparatisme ⁵ : il s'agit d'une méthode qui permet de mieux comprendre telle ou telle religion, en comblant les lacunes de la documentation sur cette religion par des éléments provenant d'autres religions. Elle institue implicitement des limites à l'histoire comparée des religions : ce n'est pas une discipline autonome. Sa finalité essentielle reste la compréhension de religions réelles, existant ou ayant existé, dans leur diversité, leur originalité, et non pas l'élaboration d'un système plus ou moins valable pour plusieurs de ces religions.

Comme le dit encore Michel Meslin ⁶, « ce n'est point tant à établir des identités que doit s'appliquer le comparatisme historique, qu'à découvrir des différences entre deux types de phénomènes apparemment identiques ».

*

Sur ces bases, on peut constater l'existence de deux grands types d'approches comparatistes. Le premier consiste à embrasser idéalement l'ensemble des religions, passées et présentes, pour établir un inventaire de leurs éléments constitutifs et situer chacune d'elles à l'intérieur de ces catégories : théologie – c'est-à-dire discours sur la divinité, unique ou plurielle –, mythologie – c'est-à-dire récits explicitant divers aspects de la réalité observable, à commencer, souvent, par la création du monde –, pratiques rituelles – sacrifice, prière ... C'est ce comparatisme en quelque sorte « encyclopédique » que représentent le *Traité d'histoire des religions* ⁷

4. Vers la même époque, G. WISSOWA (*Religion und Kultus der Römer* [Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen, 5, 4], 2. Aufl., Munich, 1912, p. 14) semblait prendre explicitement position contre cette conception de la comparaison : *Vergleiche mit den Bräuchen anderer Völker haben ihre volle Berechtigung, solange man sich gegenwärtig hält, daß es sich um Parallelen und Analogien handelt, die wohl erläutern und beleuchten, nicht aber als beweiskräftiges Material für die Ausfüllung der Lücken unserer Überlieferung dienen können.*

5. Voir aussi R. PETTAZZONI, « Il metodo comparativo », *Numen* 6 (1959), p. 1-14, repr. dans R. P., *Religione e Società*, a cura di M. GANDINI, Bologne, Ponte Nuovo, 1966, p. 99-113.

6. M. MESLIN, *op. cit* (n. 1), 1973, p. 155.

7. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949 ; nouvelle édition entièrement revue et corrigée, Paris, Payot, 1964 (réimpr. 1968, 1970, 1974, 1975, 1977, 1983, [Bibliothèque historique] 1994, 1995).

et l'*Histoire des croyances et des idées religieuses*⁸ de Mircea Eliade⁹, qui illustrent à la fois¹⁰ « l'unité fondamentale des phénomènes religieux et [...] l'inépuisable nouveauté de leurs expressions »¹¹.

Plus modestement, on peut utiliser le comparatisme pour étudier un ensemble de religions apparentées ; cette méthode s'est révélée particulièrement féconde dans le domaine des religions de l'Antiquité classique, pour lesquelles la documentation est globalement abondante, mais inégalement répartie.

Encore faut-il, pour reprendre les mises en garde rappelées plus haut, veiller à éviter deux tentations :

– celle de vouloir construire, à partir de quelques religions assez bien documentées, un cadre pour y faire entrer ensuite les données concernant telle ou telle religion : le structuralisme, développé notamment par Claude Lévi-Strauss¹² à partir de l'observation de sociétés « primitives » contemporaines¹³, a montré son inadéquation à s'appliquer par exemple aux religions de l'Antiquité¹⁴ ;

8. M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge de pierre aux mystères d'Éleusis* (Bibliothèque historique), Paris, Payot, 1976 (réimpr. 1978, 1979, 1989) ; *II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, ibid.*, 1978 (réimpr. 1980, 1986, 1989) ; *III. De Mahomet à l'âge des Réformes, ibid.*, 1983 [désormais cité *Histoire*].

9. On trouvera une bibliographie de M. ELIADE (arrêtée à la date de publication) dans *Myths and Symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, edited by J. M. KITAGAWA and Ch. H. LONG with the collaboration of J. C. BRAUER and M. G. S. HODGSON, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. 417-433.

10. M. ELIADE, *Histoire, op. cit.* (n. 8), I, p. 8.

11. Voir, p. ex., une présentation critique de l'œuvre de M. ELIADE dans D. DUBUISSON, *Mythologies du XX^e siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)* (Racines et modèles, [2]), Lille, Presses Universitaires, 1993 [désormais cité *Mythologies*], p. 215-303 (= « III. Eliade ou le Sacré »).

12. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 ; Id., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

13. Voir, p. ex., la présentation de D. SPERBER, « Le structuralisme en anthropologie », dans O. DUCROT, T. TODOROV, D. SPERBER, M. SAFOUAN, Fr. WAHL, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Seuil, 1968, p. 167-238 ; et la critique de D. DUBUISSON, *Mythologies, op. cit.* (n. 11), 1993, p. 129-214 (« II. Lévi-Strauss ou l'Esprit »).

14. Cf. la critique implicite de G. DUMÉZIL (*Mythe et épopée III. Histoires romaines* [Bibliothèque des Sciences Humaines], Paris, Gallimard, 1973 [4^e éd., *ibid.*, 1990]), qui, après avoir proclamé (p. 14 [éd. coll. « Quarto », p. 1086]) : « je ne suis pas, je n'ai pas à être, ou à n'être pas, structuraliste », récuse un peu plus loin les structures préexistantes (p. 15 [éd. coll. « Quarto », p. 1087]) : « Aucune structure 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. »

– même à une échelle plus réduite, celle de comparer, sur des points précis, telle société ancienne à telle société moderne considérée comme « peu développée » ; cette tentation est née, avant même l'autre, lorsque des descriptions ethnologiques ont fait connaître l'organisation religieuse des populations d'Afrique et d'Océanie.

Certains ouvrages, par ailleurs de grande valeur, contiennent ainsi des sortes de longues parenthèses, où défilent, dans un ordre aléatoire, divers peuples plus ou moins faciles à situer sur une carte, mais dont il est clair en tout cas que l'auteur n'a qu'une connaissance indirecte et livresque, encore moins critique que celle qu'il peut avoir des sociétés antiques, parce qu'elles lui sont bien moins familières et que sa source est chaque fois unique. On peut citer par exemple l'un des ouvrages fondateurs de l'histoire de la religion grecque, *Couroi et Courètes* d'Henri Jeanmaire¹⁵, consacré aux rituels d'initiation, où de longues pages résument, sans grand profit, des études ethnologiques¹⁶.

Ce genre d'exercice aboutit parfois à des démonstrations étonnantes. Il existe un petit livre tiré d'une *Inaugural-Dissertation* autrichienne consacrée aux *Lupercales*¹⁷, ce rituel archaïque qui voyait, à la mi-février, deux bandes de jeunes gens à peu près nus se répandre en courant dans les rues de Rome et frapper d'un fouet à lanières en peau de chèvre tout ce qui se présentait devant eux, monuments et passants, et en particulier les femmes en mal d'enfant¹⁸. L'auteur examine les sources anciennes¹⁹ et les interpré-

15. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique* (Travaux et mémoires de l'Université de Lille, 21), Lille, Bibliothèque Universitaire, 1939 ; réimpr. New York, Arno Press, 1975.

16. C'est le chapitre III, « Rites d'éphébie et classes d'âge dans l'Afrique contemporaine », qui couvre 79 pages (p. 145-223) sur 616 pages de texte.

17. Chr. ULF, *Das römische Lupercalienfest* (Inaug.-Diss., Innsbruck, 1978) → Id., *Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft* (Impulse der Forschung, 38), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

18. Sur cette fête, voir notre contribution dans « Jeux athlétiques et rituels de fondation », dans *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique. Actes de la table ronde organisée par l'Équipe de recherches étrusco-italiques de l'UMR 126 (CNRS, Paris) et l'École française de Rome. Rome, 3-4 mai 1991* (Collection de l'École française de Rome, 172), Rome, École française de Rome, 1993, p. 141-187 [désormais cité « Jeux athlétiques »], p. 170-176. La bibliographie, immense, reflète la perplexité des commentateurs, souvent entraînés dans des discussions mal fondées (v. *infra*, n. 24). L'un des meilleurs exposés, présentant l'essentiel de la documentation sans vaines polémiques, reste celui de G. BINDER, *Die Aussetzung des Königskindes, Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologie, 10), Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1964 [désormais cité *Aussetzung*], p. 96-115 (= « X. Der Romulusmythos und das Lupercalienfest »). Pour des travaux

tations des modernes, qui donnent de cette fête, dont l'origine remontait aux jumeaux fondateurs, des interprétations variées : ancien rituel d'initiation²⁰, ancien processus de sélection²¹ pour la qualification à la

plus récents, voir la bibliographie donnée par Chr. ULF (*op. cit.* [n. 17], 1982, p. 165-168), à laquelle on peut ajouter B. RIPOSATI, « I "Lupercali" in Varrone », dans *Varron, grammaire antique et stylistique latine. Recueil offert à Jean Collart* (Publications de la Sorbonne. Série « Études », 14), Paris, « Les Belles Lettres », 1978, p. 57-70 ; en dernier lieu, A. MASTROCINQUE, *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)* (Università di Trento. Pubblicazioni di Storia Antica, 4), Este [PD], Zielo, 1993, p. 137-195 (= « V. I Lupercali e la fondazione di Roma »).

19. Les principales sources sont : Varron, (*L. L.*, 6, 13 ; 34 ; cf. 5, 85, 2), Q. Aelius Tiberio (*Hist.*, 1, fr. 3 *HRR*², 1, p. 308-309), cité par Denys d'Halicarnasse (*Ant. rom.*, 1, 80, 1 ; cf. 1, 32, 3-5 ; 79, 8), Tite-Live (1, 5, 1-2), Valère-Maxime (2, 2, 9), Ovide (*F.*, 2, 31-32 ; 267-452 ; cf. 5, 102), Plutarque (*Rom.*, 21, 4-10 ; *Numa*, 19, 8 ; *Caes.*, 61, 1-3 ; *Ant.*, 12, 1-2 ; *Rom. Quaest.*, 68 / 280 bc ; 111 / 290 d), Servius et D. Servius (*Aen.*, 8, 343 ; 663 ; cf. *Buc.*, 8, 82), Ps. Aurelius Victor (*Orig.*, 22, 1), Paul (s.v. *Februarius*, 75, 23 [27] L ; cf. s.v. *crep[pl]os*, 49, 28 L ; s.v. *Fauiani*, 78, 2 L), Gelase (*Adu. Andr.* = *Ep.*, 100), Lydus (*Mens.*, 4, 25 / 83, 5-8 Wunsch, citant un certain Anusius) ; cf. Cicéron (*Cael.*, 11, 26), Properce (4, 1, 25-26), Juvénal (*Sat.*, 2, 142), Suétone (*Aug.*, 31, 5-6), Justin (*Ep.*, 43, 1-2), Censorinus (*D. N.*, 22, 15), Lactance (*Diu. Inst.*, 1, 21, 45), Prudence (*Perist.*, 10, 161-165), Polemius Silvius (*Fasti, ad m. Febr.* = *I. I.*, 13, 2, p. 265 Degrassi). Voir les listes données par G. BINDER, *Aussetzung, op. cit.* (n. 18), 1964, p. 97, n. 8 ; p. 153.

20. Plutarque (*Rom.*, 21, 6-7 ; 9) est le seul auteur à décrire un des épisodes du rituel, au cours duquel des officiants (non identifiés) touchent le front de deux adolescents avec un couteau maculé du sang d'une victime de sacrifice, puis essuient la marque avec un tampon de laine imbibé de lait. Cette scène est généralement considérée comme le résidu d'un processus symbolisant mort et résurrection, caractéristique des rites d'initiation. Voir, p. ex., A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Università di Roma. Pubblicazioni della Scuola di Studi Storico-religiosi, 2 / Nuovi Saggi, 14), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1955, p. 110 et n. 35 [désormais cité *Tre variazioni*] / 2a ed., *ibid.*, 1976, p. 120-121 et n. 35 ; *Id.*, « Quirinus : una divinità romana alla luce della comparazione storica », *SMSR* 31 (1960), p. 63-119 (p. 105-106), qui observe (p. 105) : *Le religioni politeistiche, in generale, non conoscono 'iniziazioni' nel senso preciso di quelle 'tribali' dei popoli c.d. primitivi* ; cf. *Id.*, « I figli di Medea », *SMSR* 30 (1959), p. 213-254 (p. 231-232).

21. Les descriptions des Anciens laissent entrevoir un aspect de compétition, qui s'exprime aussi bien dans la présentation comme *ludi* des épreuves (Varr., *Ant. r. diu.* [?], fr. 435 *GRF* Funaioli / 9, fr. 80* Cardauns = *ap. Tert.*, *Spect.*, 5, 3) – qui, au moins à l'origine, ne se limitent pas à la course, mais comportent aussi des concours athlétiques (Enn., *An.*, 1, 73-74 Vahlen³ / 69-70 Skutsch = *ap. Non.*, *Comp. doct.*, s.v. *licitari*, 134, 11 M ; Ov., *F.*, 2, 365-368) – que dans la mise en scène de la rivalité initiale entre Romulus et Rémus, notamment par Ovide (*F.*, 2, 359-380), qui implique un vainqueur. Le fait que, dans certaines versions, ce soit Rémus qui commence par l'emporter, au terme d'une course, n'est pas contradictoire, car il s'agit d'une compétition en plusieurs étapes – l'observation des oiseaux est elle-même un *certamen* (Liv., 1, 6, 4 ; *certabant* in Enn., *An.*, 1, 82 Vahlen³ / 77 Skutsch = *ap. Cic.*, *Diu.*, 1, 48, 107 ; par antiphrase chez Ov., *F.*, 4, 813) –, dont le résultat n'est

royauté²², rite de purification²³, rite de fécondité²⁴. Relevant que ce sont des jeunes gens qui sont au cœur du scénario, l'auteur choisit l'hypothèse

donné qu'à la fin. Voir : G. PICCALUGA, « L'aspetto agonistico dei Lupercalia », *SMSR* 33 (1962), p. 51-62 ; Id., *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani* (Quaderni di SMSR, 2), Rome, 1965, p. 47-48.

22. C'est en ce sens que peuvent orienter d'une part l'appartenance de l' $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$ au processus de la fondation de Rome et le lien des deux troupes avec les deux jumeaux, dont l'un deviendra roi, d'autre part l'utilisation de cette fête par Antoine, chef d'une troisième troupe créée par César (Suet., *Caes.*, 76, 2 ; D. Cass., 44, 6, 2 ; 45, 30, 2 ; cf. Dion. Hal., 1, 80, 2), pour tester la possibilité d'offrir à ce dernier un diadème royal (Cic., *Phil.*, 2, 33-34 ; 84-87 ; cf. 3, 5, 12 ; 5, 14, 38 ; 13, 8, 17 ; 13, 15, 31 ; 13, 19, 41 ; Liv., *Per.*, 116, 2 ; Nic. Damas, Περὶ τοῦ βίου Καίσαρος, 21, *FGH*, 90 F 130, 71-73 J = *ap. Excerpta de Insidiis*, 21 ; Plut., *Caes.*, 61, 1-7 ; *Ant.*, 12, 1-7 ; Suet., *Caes.*, 79, 3 ; D. Cass., 44, 11, 1-3 ; 45, 30, 1-2 ; cf. App., *B. Ciu.*, 2, 109), puis par Auguste – crédité par ailleurs de la restauration du rite et de sa « moralisation » (*Res Gestae*, 4, 2 ; Suet., *Aug.*, 31, 5-6) – pour rendre hommage à Drusus (*CIL*, 6, 912 [avec commentaire p. 163] = 31200 ; cf. l'interprétation de J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, 3, 426, 6 ; 445, 3). Voir W. BURKERT, « Caesar and Romulus-Quirinus », *Historia* [Wiesbaden] 11 (1962), p. 356-376 (p. 357 et n. 9) ; G. BINDER, *Aussetzung, op. cit.* (n. 18), 1964, p. 103-104 (= « f. Caesar und die Lupercalien ») ; G. DOBESCH, *Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel*, Baden bei Wien, 1966 ; *contra* – mais à notre avis sans argument décisif – K.-W. WELWEI, « Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem », *Historia* [Wiesbaden] 16 (1967), p. 44-69 ; de nouveau G. BINDER, *Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis* (Beiträge zur klassischen Philologie, 38), Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1971, p. 195-196 ; A. ALFÖLDI, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, C. Winter, 1974, p. 134-141 (*Königsmythos*). On notera que G. DUMÉZIL, qui défendait clairement ce point de vue dans l'un de ses premiers livres, *Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, 41), Paris, Paul Geuthner, 1929 [désormais cité *Centaures*], p. 219-222 (« VI. Les Lupercalia et le pouvoir »), est plus discret dans G. D., *RRA*, 1966, p. 343-344 / *RRA*², 1974, p. 355, où il se contente de renvoyer en passant à son ancien travail (note 1).

23. Plusieurs auteurs soulignent la valeur purificatrice de la fête, qui est mise en relation avec sa situation en février, le dernier mois de l'ancienne année, dont le nom même évoque la purification ; ainsi Varron (*L. L.*, 6, 34), Q. Aelius Tubero (*Hist.*, 1, fr. 3 *HRR*², 1, p. 308-309 Peter) cité par Denys d'Halicarnasse (1, 80, 1), Ovide (*F.*, 2, 19-34), Plutarque (*Rom.*, 21, 4 ; *Numa*, 19, 8 ; *Rom. Quaest.*, 68 / 280 bc ; 111 / 290 d), Censorinus (*D. N.*, 22, 13-15), Nonius (p. 114, 17), Paul. (*s.v. Februarius*, 75, 23 [27] L), Lydus (*Mens.*, 4, 25 / 83, 2-13 W), Polemius Silvius (*Fasti, ad mens. Feb. = I.I.*, 13, 2, p. 265 Degrassi).

24. Le fait que les femmes soient, selon certaines sources (Plut., *Rom.*, 21, 9 ; *Caes.*, 61, 2 ; Paul., *s.v. crep[po]s*, 49, 18 L ; *s.v. Februarius*, 75, 23 [27] L) la cible privilégiée des coups des Luperques, de même que l' $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$ de cette flagellation chez Ovide (*F.*, 2, 425-452), incite plusieurs commentateurs modernes à privilégier l'aspect « rite de fécondité » ; il s'ensuit parfois une discussion sur la primauté de la purification ou de la fécondité ; ainsi dans la polémique menée par D. PORTE, « Le devin, son bouc et Junon (Ovide, *Fastes*, II, 425-452) », *REL* 51 (1973 [1974]), p. 171-189 ; Y.-M. DUVAL, « Les Lupercalia, Junon et le printemps », *ABPO* 83 (1976), p. 253-

qu'il s'agit d'un rituel d'initiation et d'intégration à la société et pour la vérifier, il se lance alors, comme Henri Jeanmaire, dans d'heureuses comparaisons exotiques, notamment avec un peuple établi dans le sud de l'Afrique, les Thonga²⁵, dont il analyse les rites d'initiation ; observant une large coïncidence entre la fête romaine et la cérémonie africaine²⁶, il en conclut que les Lupercales sont bien un rituel d'initiation et exclut en conséquence les autres qualifications, qui ne sont pratiquement pas discutées²⁷. Mais cette réponse est bien simpliste : pourquoi la fête romaine ne devrait-elle pas avoir d'autre sens que la fête africaine – dont on n'est pas sûr, du reste, de percevoir toutes les implications ? En fait une analyse approfondie de l'ensemble du dossier laisse plutôt entrevoir une stratification des significations, associées deux à deux : apparues comme rite d'initiation et de qualification du chef²⁸ avec, entre autres, l'épreuve de la

272 ; L. FOUCHER, « Flagellation et rite de fécondité aux Lupercales », *ABPO* 83 (1976), p. 273-280 ; et de nouveau D. PORTE, « Le témoignage de Varron et de Verrius Flaccus sur les Lupercales », *REL* 54 (1976 [1977]), p. 55-60. — En fait les deux notions sont complémentaires, le principal signe de l'impureté d'un peuple étant la stérilité de ses femmes – et des femelles de ses troupeaux (cf., p. ex., Hes., *Op.*, 240-245 ; voir M. DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* [Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 83], Liège - Paris, 1938). G. DUMÉZIL (*Centaures, op. cit.* [n. 22], 1929, p. 204) écrivait déjà : « Ce qui du moins n'est pas douteux, c'est la destination et purificatrice et fécondatrice de la fête » ; cf. G. BINDER, *Aussetzung, op. cit.* (n. 18), 1964, p. 109.

25. Il s'agit d'une tribu bantoue, dont le territoire se trouve dans la zone frontalière entre le Mozambique et la République sud-africaine. Notre auteur cite comme source de sa documentation le livre du missionnaire suisse H. A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, London - Neuchâtel, David Nutt, 1912, 1, p. 71-92 ; il ignore donc la seconde édition, parue en français sous le titre *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine, I. Vie sociale ; II. Vie mentale* (Bibliothèque scientifique), Paris, Payot, 1936, 1, p. 71-92 (« C. L'âge de la Puberté. I. Rites de la Circoncision »).

26. Notre auteur ne semble pas être arrêté par le fait qu'il s'agit en Afrique de « rites de la circoncision » (cf. note précédente), alors que cet élément, capital dans son contexte, manque totalement à Rome. Voir A. E. JENSEN, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Studien zur Kulturkunde, 1), Stuttgart, Strecker u. Schröder, 1933 / réimpr. *ibid.*, 1968.

27. Particulièrement significative, sur le plan méthodologique, est la négation de la valeur purificatrice du rituel romain, au motif que la course circulaire qui, à Rome, pourrait s'interpréter comme une *lustratio* (p. 65-66), n'a pas d'équivalent chez les Thonga (p. 143, n. 144).

28. Les deux vont généralement ensemble, comme on le voit bien dans le cas des Lupercales elles-mêmes : chaque champion est accompagné d'un groupe de jeunes gens et la compétition désigne le chef du groupe vainqueur comme roi de la nouvelle cité. Bien entendu, lorsque ces rites sont célébrés dans une cité déjà fondée, le vainqueur n'obtient qu'une dignité symbolique (cf. en Crète, le « vainqueur de l'agela », *infra*, n. 105).

course²⁹, les Lupercales en ont conservé le souvenir, tout en cessant de fonctionner comme telles³⁰, pour devenir une fête de purification et de fécondité³¹.

*

* *

On peut faire remonter à l'Antiquité classique les origines du comparatisme en matière religieuse. Lorsque les Grecs et les Romains pratiquaient réciproquement l'*interpretatio Graeca* ou *Romana*³², lorsque ces mêmes peuples désignaient par le nom de leurs propres dieux des divinités égyptiennes³³ ou phéniciennes³⁴, gauloises³⁵ ou germaniques³⁶, lorsque les

29. La course est la plus simple des épreuves athlétiques, elle ne requiert aucun matériel particulier ; c'est pourquoi on la rencontre fréquemment dans les rituels d'initiation. En Crète, c'est par une course que se conclut l'initiation de jeunes gens, qui deviennent alors citoyens : course et citoyenneté sont si liés que la fréquentation du δρόμος, la piste de course de la cité, est réservée aux citoyens et surtout le citoyen lui-même est appelé δρομέύς, proprement « coureur ».

30. Les Lupercales ne concernent qu'un nombre réduit de jeunes gens, et le rituel du couteau sanglant que deux. De même en Crète, à l'époque hellénistique, ne participent plus aux rituels d'initiation qu'un petit nombre de jeunes gens, avec gauchissement pédérastique.

31. L'apparition de ces nouvelles valeurs peut être datée avec une relative certitude, grâce à une information ayant figuré dans la seconde décade – perdue – de Tite-Live (14, fr. 13 Jal) et citée par le pape Gélase (*Epist.*, 100, 12) : les Lupercales auraient été instituées à l'occasion d'une stérilité des femmes, ou plus probablement d'une mortalité des femmes enceintes dont parlent Augustin (*Ciu.*, 3, 17) et Orose (4, 2, 2), ce dernier donnant la date de 276 av. J.-C.

32. L'expression *interpretatio Romana* figure chez Tacite (*Germ.*, 43, 4) ; le mot *interpretatio* signifie ici simplement « traduction », comme – dans un autre contexte – chez Quintilien (2, 14, 2). Voir G. WISSOWA, « Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande », *ARW* 19 (1917-1919), p. 1-49.

33. Ainsi, p. ex., Hérodote (2, 3 ; 18 ; 41 ; 42 ; 43 ; 45 ; 46 ; 47 ; 50 ; 55) : voir G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors de l'Égypte, depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néoplatonicienne* (Thèse, Paris, 1883) / (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 33), Paris, Ernest Thorin, 1884, p. 6-13 ; et surtout l'étude systématique de C. SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Égypte. Comparaison des données d'Hérodote avec les données égyptiennes* (Thèse, Paris, 1909), Paris, Ernest Leroux, 1910. De même, Diodore de Sicile (1, 11-29) décrit le panthéon égyptien en employant la plupart du temps des théonymes grecs. Mais à l'occasion un auteur peut opposer théonyme égyptien et théonymes latins, pour marquer un affrontement entre Rome et l'Égypte, comme dans ces vers de Virgile (*Aen.*, 8, 698-700), qui se réfèrent à la bataille d'Actium : *Omnigenumque deum monstra et latrator Anubis / contra Neptunum et Venerem contraque Mineruam / tela tenent.* — Pour les sources littéraires anciennes : Th. HOPFNER, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, 4 vol.

graveurs de miroirs étrusques représentaient des mythes grecs – comme la naissance d'Athéna – en donnant à tous les personnages des noms étrusques³⁷, tous affirmaient plus plus moins consciemment qu'ils reconnaissaient des similitudes entre Zeus, Jupiter, Tinia, Amon, Baal, Thor ...

Mais, à l'occasion, ce sont les noms locaux qui pouvaient aussi apparaître. À cet égard, des textes particulièrement significatifs sont dus à Apulée, qui a très bien vu que la Grande Déesse originelle de la Méditerranée, aux pouvoirs universels, était représentée, à époque histori-

(Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos [...], II, 1-4), Bonn, A. Marcus & F. Weber, 1922-1924.

34. Ainsi Augustin (*Quaest. Hept.*, 7, 1 = in *Iu.*, 2, 13) : *Solet dici Baal nomen esse apud gentes illarum partium Iouis, Astarte autem Iunonis, quod et lingua Punica putatur ostendere. Nam Baal Punici uidentur dicere dominum : unde Baalsamen quasi dominum caeli intelleguntur dicere ; Samen quippe apud eos caeli appellantur. Iuno autem sine dubitatione ab illis Astarte uocatur.*

35. Ainsi César (*B. G.*, 6, 17, 1-2) : *Deum maxime Mercurium colunt [sc. Galli] : huius sunt plurima simulacra ; hunc omnium inuentorem artium ferunt, hunc uiarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere uim maximam arbitrantur. 2 Post hunc Apollinem et Martem et Iouem et Mineruam. De his eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem : Apollinem morbos depellere, Mineruam operum atque artificiorum initia tradere, Iouem imperium caelestium tenere, Martem bella regere.* On s'accorde à reconnaître sous Mercure : Teutates, sous Apollon : Belenos, sous Mars : Esus, sous Jupiter : Taranis ; mais on ne sait quelle est la déesse assimilée à Minerve. — Pour les sources littéraires anciennes : J. ZWICKER, *Fontes historiae religionis Celticae*, 2 vol. (Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos [...], V, 1-2), Berlin, W. de Gruyter, 1934, puis Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1935.

36. Encore César (*B. G.*, 6, 21, 2) : *Deorum numero eos solos ducunt [sc. Germani] quos cernunt et quorum aperte opibus iuuantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt.* Tacite (*Germ.*, 9, 1) cite Mercure, Hercule [cf. 3, 1] et Mars chez les Germains en général, et aussi (*Germ.*, 9, 2) Isis chez les Suèves, ainsi que (*Germ.*, 43, 4) Castor et Pollux chez les Naharvales, explicitement *interpretatione Romana*. Il mentionne toutefois sous leur nom local (*Germ.*, 2, 3) *Tuisto* et *Mannus*, qui ne devaient pas avoir d'équivalent en latin. — Pour les sources littéraires anciennes : C. CLEMEN, *Fontes historiae religionis Germaniae* (Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos [...], III), Berlin, W. de Gruyter, 1928.

37. Voir notamment : G. A. MANSUELLI, « Studi sugli specchi etruschi. IV. La mitologia figurata negli specchi etruschi », *SE* 20 (1948-1949 [1950]), p. 59-98 ; R. HAMPE, E. SIMON, *Griechische Sagen in der frühen etruskischen Kunst*, Mayence, Philipp von Zabern, 1964 ; K. SCHAUBURG, « Zu griechischen Mythen in der etruskischen Kunst », *JDAI* 85 (1970 [1971]), p. 28-81 ; H. RIX, « Das Eindringen griechischer Mythen in Etrurien nach Aussage der mythologischen Namen. Die Aufnahme fremder Kultureinflüsse in Etrurien und das Problem des Retardierens in der etruskischen Kunst », dans *Schriften des deutschen Archäologen-Verbandes*, 5, 1981, p. 96-106 ; et la synthèse de L. B. VAN DER MEER, *Interpretatio Etrusca. Greek Myths on Etruscan Mirrors*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1995.

que, par diverses divinités dans les différents pays de la région. Il s'agit d'abord d'une invocation du héros Lucius à la « reine du ciel », qu'il désigne sous des noms divers (*Met.*, 11, 2, 1-4) :

1 Regina caeli, – *sive tu Ceres alma, frugum parens originalis, quae, repertu laetata filiae, uetustae glandis ferino remoto pabulo, miti comonstrato cibo nunc Eleusiniam glebam percolis, seu tu caelestis Venus, quae primis rerum exordiis sexuum diuersitatem generato Amore sociasti et aeterna subole humano genere propagato nunc circumfluo Paphi sacrario coleris, 2 seu Phoebi soror, quae partu fetarum medelis lenientibus recreato populos tantos educasti praeclarisque nunc ueneraris delubris Ephesi, seu nocturnis ululatus horrenda Proserpina triformi facie laruales impetus comprimens terraeque claustra cohibens lucos diuersos inerrans uario cultu propitiaris, – 3 ista luce feminea conlustrans cuncta moenia et udis ignibus nutriens laeta semina et solis ambagibus dispensans incerta lumina, quoquo nomine, quoquo ritu, quaqua facie te fas est inuocare : 4 tu meis iam nunc extremis aerumnis subsiste, tu fortunam conlapsam adfirma, tu saeuis exanclatis casibus pausam pacemque tribue ; sit satis laborum, sit satis periculorum. [...]*

Reine du ciel – que tu sois Cérés nourricière, mère originelle des céréales qui, dans la joie d'avoir retrouvé ta fille, ayant mis à l'écart la pitance de bête sauvage qu'était l'antique gland et fait connaître une douce nourriture, cultives maintenant la glèbe d'Éleusis ; ou Vénus Céleste qui, au début du monde, as conjugué la variété des sexes en engendrant l'Amour et, ayant propagé le genre humain par une descendance sans fin, reçois maintenant un culte dans le sanctuaire entouré d'eau de Paphos, ou la sœur de Phébus qui, ayant soulagé par des remèdes apaisants l'accouchement des parturientes, as produit de si grands peuples et es vénérée maintenant dans le célèbre temple d'Éphèse, ou la terrible Proserpine, avec ses hurlements nocturnes et son triple visage qui, tout en contenant les assauts des Larves, en maintenant fermées les barrières de la terre et en errant en tous sens dans les bois sacrés, te laisses fléchir par des rites divers, toi qui, illumines tous les remparts de ta lumière féminine, qui nourris de tes feux humides les semences fécondes et qui, dans tes circonvolutions solitaires, dispenses d'incertaines clartés, sous quelque nom, avec quelque rite, sous quelque aspect qu'il soit licite de t'invoquer : fais face à mes malheurs maintenant extrêmes, raffermiss ma fortune défaillante, et à la fin de ces cruelles épreuves accorde-moi répit et paix ; assez de peines, assez de périls [...]

Il s'agit ensuite de la réponse de ladite déesse, qui reprend diverses appellations, avant de révéler son véritable nom, Isis (*Met.*, 11, 5, 1-3) :

1 *En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelium, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso : cuius numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiugo totus ueneratur orbis. 2* *Inde*

primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, *hinc autochtones* Attici Cecropeiam Mineruam, *illinc fluctuantes* Cyprii Paphiam Venerem, Cretes *sagittiferi* Dictynnam Dianam, Siculi *trilingues* Stygiam Proserpinam, Eleusini *uetusti* Actaeam Cererem, **3** Iunonem *alii*, Bellonam *alii*, Hecatam *isti*, Rhamnusiam³⁸ *illi*, *et qui nascentis dei Solis inchoantibus*³⁹ *inlustrantur radiis* Aethiopes *utrique priscaque doctrina pollentes* Aegyptii *caerimoniis me propriis percolentes appellant uero nomine* reginam Isidem. [...]

Me voici, Lucius, émue par tes prières, moi la mère de la nature, la maîtresse de tous les éléments, l'origine première des générations, la plus haute des divinités, la reine des Mânes, la première des habitants du ciel, la figure uniforme des dieux et des déesses, qui gouverne au gré de mes volontés les sommets lumineux du ciel, les souffles salutaires de la mer, les silences éplorés des enfers ; moi, dont le monde entier vénère la puissance unique sous des aspects multiformes, avec des rites divers, sous des noms multiples. Ainsi les Phrygiens, premiers-nés des hommes, m'appellent la mère des dieux Pessinontienne, ici les Athéniens autochtones Minerve Cécropienne, là les Chypriotes baignés par les flots Vénus Paphienne, les Crétois armés de flèches Diane Dictynne, les Siciliens trilingues Proserpine Stygienne, les vieux Éleusiens Cères Actéenne, les uns Junon, les autres Bellone, ceux-ci Hécate, ceux-là Rhamnusie – mais les habitants des deux Éthiopies, éclairés par les rayons naissants du soleil, et les Égyptiens puissants par leur antique savoir m'honorent de cérémonies qui me sont propres et m'appellent de mon vrai nom, la reine Isis.

On voit que la réflexion dépasse ici les correspondances univoques admises par tout le monde⁴⁰, en mettant simultanément en évidence les

38. Ce nom est en fait une épithète de Némésis, dont le principal sanctuaire s'élevait à Rhamnonte, près de Marathon, en Attique (*Rhamnus pagus* : Plin., *N. H.*, 4, 24) ; on le trouve déjà chez Virgile (*Ciris*, 228) et Ovide (*Tr.*, 5, 8, 9 ; *Met.*, 3, 406), qui présente aussi la variante *Rhamnysis* (*Ov.*, *Met.*, 14, 694). Voir D. MANTZILAS, *Les divinités dans l'œuvre poétique d'Ovide*, Thèse (Paris, 2000), Villeneuve d'Ascq [Nord], Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 57-58 (= « 3. Némésis »).

39. *Aethiopes utrique* renvoie à l'expression homérique (*Od.*, 1, 23) : Αἰθίοπας τοὶ διχθᾶ δεδαΐαται [...], qui devait désigner les habitants des deux rives du Haut-Nil ; mais d'audacieuses spéculations ont abouti à étendre le nom de l'Éthiopie à une bande de territoire traversant toute l'Afrique, de l'Éthiopie proprement dite à la Maurétanie (Plin., *N.H.*, 5, 43 ; 6, 196 ; 198 ; 199 ; Serv., *Aen.*, 4, 481 ; longue discussion chez Strab., 1, 2, 22 / 30 C ; 1, 2, 24-28 / 30-35 C ; 2, 3, 4 / 99-100 C). C'est ce qui a incité l'éditeur de la Collection des Universités de France (Paris, « Les Belles Lettres », 1945), D. S. ROBERTSON à rajouter <et occidentis inclinantibus>, accepté par le traducteur, P. VALLETTE. Compte tenu du contexte, avec la proximité de l'Égypte et le culte d'Isis, il vaut sans doute mieux accepter une simple référence à Homère et donc ne rien ajouter.

40. Il faut toutefois remarquer que les noms proprement grecs sont en quelque sorte automatiquement transposés en latin dans l'un et l'autre texte : on rencontre

similitudes entre ces déesses – qui permettent de les rattacher à un archétype unique – et les particularités qu’elles peuvent présenter en divers lieux du monde antique. Et les observations des modernes ne peuvent que confirmer la justesse du point de vue d’Apulée.

*

Il faudra cependant attendre le milieu du XIX^e siècle pour voir apparaître une démarche comparatiste réellement scientifique, et ce à partir des données de la linguistique. C’est l’époque où l’on découvre la parenté des langues indo-européennes, la commune origine du sanskrit, du grec, du latin et des langues germaniques. Pour l’application du comparatisme à l’histoire de religions, l’ouvrage fondateur est un essai de Max Müller⁴¹, *Comparative Mythology* (1856)⁴². Comme on le voit, il s’agit spécifiquement de mythologie et non de religion. Les mythes sont considérés comme une forme de langage et donc susceptibles des mêmes rapprochements que ceux que pratique la linguistique : *The mythology of the Veda is to comparative mythology what Sanskrit has been to comparative grammar*⁴³ ; et encore : *Mythology is only a dialect, an ancient form of language*⁴⁴.

On pensait en effet que des peuples parlant des langues dont l’origine était commune devaient avoir aussi des religions remontant à une même

Ceres, Venus, Minerua, Diana, là où l’on attendrait *Demeter, Aphrodite, Athena, Artemis*.

41. Sur ce savant allemand, devenu professeur à l’Université d’Oxford, voir les biographies de N. C. CHAUDHURI, *Scholar Extraordinary. The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller, P.C.*, Londres, Chatto & Windus, 1974 (avec bibliographie p. 385-386) et de L. P. VAN DEN BOSCH, *Friedrich Max Müller. A Life Devoted to the Humanities* (Numen Book Series. Studies in the History of Religions, 94), Leyde, Brill, 2002 (avec bibliographie, s.v. Müller, F. Max, p. 558-560).

42. [F.] M. MÜLLER, « Comparative Mythology (April 1856) », dans *Oxford Essays* (1857), adapté en français [par un traducteur anonyme, à l’initiative de E. RENAN], avec des coupes, sous le titre « Mythologie comparée », dans *Revue Germanique* (2 juin 1858), p. 562-591 ; (3 juillet 1858), p. 5-39 ; et, sous le titre *Essai de mythologie comparée*, en brochure séparée chez A. Durand, Paris - W. Norgates, Londres, 1859 (100 p.) ; republié ensuite dans le recueil *Chips from a German Workshop. II. Essays on Mythology, Traditions and Customs*, Londres, Longmans, Green and Co, 1868, p. 1-146 [désormais cité « Comparative Mythology² »], et présenté alors *in extenso* sous le titre « Mythologie comparée », dans M. M., *Essais sur la mythologie comparée. Les traditions et les coutumes*, traduit [...] par G. PERROT, Paris, Didier et C^{ie}, 1873, p. 1-183.

43. M. MÜLLER, « Comparative Mythology² », art. cité (n. 42 fin), 1868, p. 78.

44. M. MÜLLER, « Comparative Mythology² », art. cité (n. 42 fin), 1868, p. 146.

source. La ressemblance formelle de *Zeus (patēr)* avec *Jupiter* et *Dyaus-pitar*, indéniable sur le plan linguistique⁴⁵, suggérerait l'existence d'un dieu du ciel lumineux, père de toute la création, commun à tous les peuples indo-européens.

*

Cette origine du comparatisme a pour longtemps contribué à fixer ses caractéristiques : le comparatisme n'est légitime qu'à l'intérieur d'une famille linguistique donnée et donc, en ce qui concerne la plupart des religions européennes, à l'intérieur de la famille indo-européenne ; les chercheurs sont majoritairement des linguistes de formation et leurs rapprochements partent généralement de correspondances linguistiques.

Il ne faut pas considérer cet encadrement originel comme un carcan. Il constitue au contraire un important garde-fou contre les comparaisons aventureuses – même si cela n'a pas empêché beaucoup de constructions fantaisistes. En tout cas, cette méthode comparatiste a montré une remarquable fécondité, notamment en France à travers l'œuvre de Georges Dumézil⁴⁶.

Il s'agissait d'abord, indéniablement, d'un remarquable linguiste⁴⁷. Maîtrisant, paraît-il, plus de trente-cinq langues, il a publié plusieurs travaux spécifiquement linguistiques, notamment sur les langues du Caucase, mais aussi sur le dialecte de Cuzco (Pérou). En ce qui concerne les langues du Caucase – qui sont linguistiquement son domaine

45. Voir, p. ex., H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter, 1960-1970, s.v. Ζεύς, 1, 610-611 ; E. BENVENISTE, *Origines de la formation des noms en indo-européen* (Thèse), Paris, s. é., 1935, p. 59-60, 166 ; B. SERGENT, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes* (Bibliothèque historique Payot), Paris, Payot & Rivages, 1995, p. 323-324, § 276.

46. Cette œuvre est immense, en perpétuel enrichissement, en perpétuel approfondissement. On se référera à la dernière bibliographie parue, celle de H. COUTEAU-BÉGARIE, *L'œuvre de Georges Dumézil. Catalogue raisonné suivi de textes de Georges Dumézil*, Paris, Economica, 1998, qui comprend 540 numéros, dont notamment 73 livres (parmi lesquels 4 posthumes) et 246 articles.

47. En guise de biographie, on peut consulter le petit livre de M. V. GARCÍA QUINTELLA, *Georges Dumézil (1898-1986)* (Biblioteca de las Religiones. Religiones y textos, 2), Ediciones del Orto, Madrid, 1999 ; ou en version française dans M. V. G. Q., *Dumézil. Une introduction, suivie de l'Affaire Dumézil*, traduit par M.-P. BOUYSSOU, Crozon [Finistère], Armeline, 2001 (l'appendice correspond à la traduction d'un article antérieur de M. V. G. Q., « Historia de la historiografía o caza de brujas ? ; el Caso Dumézil », *Historia y crítica* 3 [1993], p. 139-161, avec de nouveaux développements).

principal –, je me souviens qu'il avait invité à Paris, pour enregistrer son langage, le dernier locuteur d'une langue quasiment disparue, l'oubykh⁴⁸, qu'il emmenait avec lui dans ses conférences.

Mais Georges Dumézil est bien entendu surtout connu pour ses études de religions comparées des peuples indo-européens⁴⁹. Par la comparaison entre les mythes expliquant la fondation de la société chez divers peuples indo-européens⁵⁰ – notamment en Inde, à Rome, dans le Caucase, en Scandinavie –, il a mis en évidence une structure commune à la pensée de tous ces peuples sur l'organisation sociale, à savoir la répartition des diverses fonctions en trois grandes catégories⁵¹ : fonction souveraine, fonction guerrière, fonction « économique », incluant aussi bien la reproduction (humaine et animale) que la production des biens de consommation (agriculture, artisanat).

Sur ce canevas de base, d'innombrables variations existent, aussi bien dans les mythes ou légendes de fondation que dans la traduction concrète de cette tripartition. C'est ainsi par exemple que la mythologie scandinave connaît un mythe expliquant la constitution de la société divine⁵², dans

48. Outre plusieurs articles, G. DUMÉZIL a publié sept livres sur cette langue, en commençant très tôt : G. D., *La langue des Oubykhs* (Collection de la Société de Linguistique de Paris, 35), Paris, Honoré Champion, 1931 (le n° 5 de la bibliographie) ; G. D., *Études oubykhs* (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 7), Paris, Adrien Maisonneuve, 1959 (n° 39). À sa mort, il préparait un *Dictionnaire oubykh*, en collaboration avec T. ESENC, G. CHARACHIDZÉ (n° 73), mais celui-ci n'est pas (encore ?) paru.

49. La bibliographie critique est à la mesure (ou à la démesure) de l'importance de l'œuvre. On peut citer D. DUBUISSON, *Mythologies, op. cit.* (n. 11), 1993, p. 21-128 (« I. Dumézil ou la Société ») ; M. POITEVIN, *Georges Dumézil, un naturel comparatiste* (Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan, 2002.

50. La mise au point la plus complète est *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (Bibliothèque des Sciences Humaines), Paris, Gallimard, 1968 [7^e éd., *ibid.*, 1993] ; *II. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi, ibid.*, 1971 [4^e éd., *ibid.*, 1986] *III. Histoires romaines, ibid.*, 1973 [4^e éd., *ibid.*, 1990]. Les trois volumes de cette série ont été réédités en un seul (collection « Quarto »), *ibid.*, 1995 [désormais cité *ME*].

51. La théorie des trois fonctions apparaît pour la première fois, à partir de l'analyse des flamines majeurs de Rome, dans G. D., « La préhistoire des flamines majeurs », *RHR* 118 (1938), p. 188-200 (Rome et Inde védique, mais aussi Celtes) [désormais cité « Préhistoire »] ; le premier exposé d'ensemble fournit la matière de G. D., *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception Indo-Européenne de la société et sur les origines de Rome* (La Montagne Sainte-Geneviève, 1), Paris, Gallimard, 1941 [désormais cité *JMQ I*] ; voir ensuite G. D., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Collection Latomus, 31), Bruxelles (Berchem), Latomus, 1958.

52. Sur la guerre des Ases et des Vanes : G. DUMÉZIL, *JMQ I, op. cit.* (n. 51), 1941, p. 155-161 ; développé dans G. D., *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne* (Les Mythes romains, 3), Paris, Gallimard, 1947, p. 247-291

lequel deux familles, les Ases et les Vanes, s'affrontent avant de s'unir pour former un seul ensemble. Or les Ases l'emportent spécialement par leurs capacités intellectuelles et leur force physique, ce qui correspond aux deux premières fonctions, tandis que les Vanes sont avant tout riches, ce qui correspond à la troisième : le mythe tend à démontrer qu'une société ne peut véritablement fonctionner que lorsque les trois fonctions collaborent pacifiquement.

La découverte de cette structure sous-jacente à la pensée des peuples indo-européens a eu pour conséquence de jeter un jour nouveau sur la religion romaine. On s'était bien aperçu depuis longtemps de l'extrême pauvreté mythologique des Romains, surtout par comparaison avec l'extraordinaire foisonnement de la mythologie grecque. Certes, cette mythologie grecque était en bonne partie l'œuvre de poètes, qui en avaient consciemment développé, avec leur imagination propre, toutes les potentialités, sans avoir nécessairement un but religieux. G. Dumézil lui-même, qui avait naturellement commencé ses recherches comparatistes par le pôle grec⁵³ en face du pôle indien – l'un des ses premiers ouvrages

(= ch. V. « Tarpeia », spéc. p. 249-274 ; résumé dans G. D., *L'héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries « Jupiter Mars Quirinus » et « Les mythes romains »* (La Montagne Sainte-Geneviève, 9), Paris, Gallimard, 1949, p. 138-142 ; reproduit dans G. D., *RRA*, 1966, p. 78-84 / *RRA*², 1974, p. 82-88 ; voir aussi G. D., *Loki* (Les dieux et les hommes, 1), Paris, G. P. Maisonneuve et C^{ie}, 1948, p. 97-106 / nouvelle édition refondue (Nouvelle Bibliothèque Scientifique), Paris, Flammarion, 1986, p. 74-82 ; G. D., *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la mythologie scandinave* (Mythes et religions, 38), Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 3-39 ; et pour le traitement par Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*, 1, 7, 1-3), G. D., *La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii). Du mythe au roman* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences religieuses, 66), Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 100-113 (= ch. VII. « La seconde digression mythologique : la guerre des Ases et des Vanes ») / 2^e éd. *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais* (« Collection Hier »), Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 95-105 (= ch. VII) ; G. D., *RRA*, 1966, p. 83, n. 1 / *RRA*², 1974, p. 87, n. 1. En dernier lieu, le texte de l'essai éponyme du recueil *Tarpeia* est reproduit dans G. D., *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Édition établie et préfacée par F.-X. DILLMANN (Bibliothèque des Sciences Humaines), Paris, Gallimard, 2000, p. 9-43 (p. 9-30 pour la guerre).

53. C'est le monde grec qui apparaît au premier plan dans ses premiers livres : G. DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne* (Thèse principale / Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, 34), Paris, Paul Geuthner, 1924 [1] ; G. D., *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen* (Thèse compl.), Paris, Paul Geuthner, 1924 [2] / [nouvelle] éd. présentée, mise à jour et augmentée par B. LECLERCQ-NEVEU (Collection Argô), Paris, Macula, 1998 ; G. D., *Centaures, op. cit.* (n. 22), 1929, [3].

importants est *Ouranos - Varuna* (1934)⁵⁴ – a assez rapidement abandonné ce domaine⁵⁵, infidèle à la tradition indo-européenne⁵⁶, pour des aires culturelles plus « conservatrices »⁵⁷.

Mais la pauvreté de la mythologie de Rome apparaît même lorsqu'on la compare à celle de ces peuples plus conservateurs. Or ce qu'a découvert G. Dumézil⁵⁸, c'est que les Romains avaient en quelque sorte « historicisé » les mythes dont ils avaient hérité : ce qui, dans le patrimoine commun des Indo-Européens, concernait les dieux, les Romains l'avaient utilisé pour créer le début de leur histoire.

Nous venons d'évoquer la guerre des Ases et des Vanes dans la mythologie scandinave : c'est le même schéma que l'on retrouve à Rome dans la guerre originelle entre les Romains et les Sabins⁵⁹. Les Romains ont un chef élu des dieux (première fonction) et une troupe de jeunes gens aguerris (deuxième fonction)⁶⁰, mais ils n'ont pas de femmes (troisième fonction), d'où la guerre pour conquérir celles-ci. Et la conclusion de cette guerre n'est pas la victoire d'un peuple sur l'autre, mais leur fusion, sanctionnée

54. G. DUMÉZIL, *Ouranos - Varuna, Étude de mythologie comparée indo-européenne* (Collection d'Études Mythologiques, 1), Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1934 [9].

55. On relève cependant dans sa bibliographie un petit article sur les trois fonctions en Grèce : G. DUMÉZIL, « Les trois fonctions dans quelques traditions grecques », dans *Hommage à Lucien Febvre. Éventail de l'Histoire Vivante offert par l'amitié d'Historiens, Linguistes, Géographes, Économistes, Sociologues, Ethnologues*, 2 vol., Paris, Armand Colin, 1953, 2, p. 25-32 (jugement de Pâris et apologue de Solon chez Crésus). — L'étude du domaine grec a été reprise par des disciples de G. DUMÉZIL, qui y ont retrouvé de nombreuses structures trifonctionnelles : voir notamment B. SERGENT, *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne. I. De Mycènes aux tragiques*, Paris, Economica, 1998.

56. C'est toutefois un autre argument que G. DUMÉZIL (« Préhistoire », art. cité [n. 51], 1938, p. 189) invoque pour écarter les Grecs du cœur de ses recherches ; après avoir évoqué le « dépôt » exploité par les pontifes romains et les mages iraniens, il continue : « Il en a été autrement en Grèce, où les conquérants indo-européens semblent, pour l'essentiel, avoir adopté les cultes et les mœurs égéens. »

57. G. DUMÉZIL, « Préhistoire », art. cité (n. 51), 1938, p. 189 : « C'est par une confrontation des faits indo-iraniens et des faits italo-celtiques que doivent commencer la plupart des enquêtes sur la religion indo-européenne. »

58. G. D., *RRA*, 1966, p. 60-92 / *RRA*², 1974, p. 63-97.

59. Pour la guerre romano-sabine : *JMQ I, op. cit.* (n. 51), 1941, p. 161-166 ; *ME I, op. cit.* (n. 50), 1968, p. 290-302 [éd. coll. « Quarto », p. 318-330].

60. Chez quelques auteurs, les Romains sont aidés par une troupe de soldats étrusques, commandés par un certain Lucumon : ce sont eux qui incarnent alors la seconde fonction. Mais les récits comparables montrent que, dans le schéma originel, le premier groupe représente à lui seul la première et la deuxième fonctions ; ce sont donc sans doute les Romains qui ont dû tenter de « rationaliser » le schéma, en essayant de faire correspondre un peuple à chaque fonction.

d'abord par une association dans la royauté de Romulus et Titus Tatius, puis par une alternance entre rois latins et rois sabin.

La reconnaissance de cette transposition a permis l'analyse de nombreux éléments de l'idéologie politique, sociale et religieuse des Romains. C'est ainsi que la succession des quatre premiers rois de Rome se révèle construite sur un schéma trifonctionnel⁶¹ : Romulus⁶² et Numa⁶³ incarnent deux formes de la souveraineté⁶⁴, l'une conquérante, éventuellement violente et surtout « civique » (fondation des institutions politiques de l'État romain), l'autre pacifique, appuyée sur la *fides* et surtout religieuse (fondation de la plupart des cultes et des sacerdoces). Tullus Hostilius⁶⁵, connu essentiellement pour ses guerres de conquête (dont notamment la destruction d'Albe), incarne nettement la seconde fonction⁶⁶.

61. La première esquisse d'analyse en ce sens figure dans *Tarpeia, op. cit.* (n. 52), 1947, p. 161-169, à partir du passage de Virgile (*Aen.*, 6, 777-817) où Anchise, aux Enfers, présente à son fils Énée les futurs rois de Rome ; elle est reprise et développée dans *ME I, op. cit.* (n. 50), 1968, p. 268-284 [éd. coll. « Quarto », p. 296-312]. Outre le texte de Virgile, les principales sources sont Cicéron (*De re p.*, 2, 4 - 18, 33), Tite-Live (1, 4, 1 - 35, 1), Denys d'Halicarnasse (2, 3-76 ; 3, 1-45), Florus (1, 1, 1-4).

62. Sur le règne de Romulus : Cicéron (*De re p.*, 2, 3, 5 - 11, 22), Denys d'Halicarnasse (2, 3-56), Tite-Live (1, 8-16), Virgile (*Aen.*, 6, 777-784), Plutarque (*Rom.*, passim), Florus (1, 1, 1).

63. Sur Numa : Cicéron (*De re p.*, 2, 13, 25 - 16, 30), Denys d'Halicarnasse (2, 58-76), Tite-Live (1, 17-21), Virgile (*Aen.*, 6, 808-812) ; Plutarque (*Numa*, passim), Florus (1, 1, 2).

64. Sur le double aspect de la fonction souveraine, le premier exposé se trouve dans *Mitra - Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 56), Paris, Presses Universitaires de France, 1940, p. 27-42 (= ch. III. « Romulus et Numa »), spéc. p. 29-34 / 2^e éd. (La Montagne Sainte-Geneviève, 7), Paris, Gallimard, 1948, p. 55-75 (= ch. III), spéc. p. 58-65 ; reproduit avec quelques coupures dans *Héritage, op. cit.* (n. 52), 1948, p. 147-150, puis dans *ME I, op. cit.* (n. 50), 1968, p. 274-278 [éd. coll. « Quarto », p. 302-306].

65. Sur Tullus Hostilius : Cicéron (*De re p.*, 2, 17, 31-32), Denys d'Halicarnasse (3, 1-44), Tite-Live (1, 22-31), Virgile (*Aen.*, 6, 812-815), Florus (1, 1, 3).

66. D'où le parallèle avec Indra : *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences religieuses, 68), Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 15-61 (= ch. I. « La geste de Tullus Hostilius et les mythes d'Indra ») ; reproduit dans G. D., *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Collection « Hier »), Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 21-50 (= 1^{ère} partie : « Services ») / deuxième édition remaniée (Nouvelle Bibliothèque Scientifique), Paris, Flammarion, 1985, p. 13-67 (= 1^{ère} partie) ; résumé dans *Idéologie tripartite, op. cit.* (n. 51), 1958, p. 83-86 ; reproduit dans G. D., *ME I, op. cit.* (n. 50), 1968, p. 278-280 [éd. coll. « Quarto », p. 306-308].

Ancus Martius ⁶⁷, enfin, met en valeur le territoire (exploitation des forêts, des marais salants), fonde le port d'Ostie et développe le commerce ; le seul culte dont on lui attribue la fondation est un culte de Vénus : autant d'éléments qui relèvent de la troisième fonction ⁶⁸.

Ce que les schémas anciens des Indo-Européens considéraient comme les éléments structurels nécessaires synchroniquement à une société organisée, les Romains les ont distribués diachroniquement entre leurs quatre premiers rois. Et il est remarquable que les annalistes et les historiens qui ont successivement composé leurs biographies aient respecté pour chacun son ancrage dans l'une des fonctions.

Cette mise en évidence de l'« humanisation » du mythe fondateur a permis de relever d'autres exemples de la même opération. Pour n'en citer qu'un ⁶⁹, le rapprochement, dans des légendes qui entourent la chute de la royauté à Rome, d'Horatius Coclès – dont le surnom signifie le « Cyclope », c'est-à-dire le borgne – et de Mucius Scaevola – dont le surnom signifie le « Gaucher », c'est-à-dire le manchot de la main droite – transpose une association qui, dans la mythologie germanique, est celle de deux divinités, Óðinn, le Borgne – qui terrifie par son œil unique et sa magie – et Tyr, le Manchot – qui s'appuie sur le droit, le serment ⁷⁰.

*

Lorsque l'on voit la mythologie comparée permettre d'analyser de cette manière ce qui à première vue passait pour des événements, réels ou légendaires – mais en tout cas humains – de l'histoire de Rome, on peut se

67. Sur Ancus Martius : Cicéron (*De re p.*, 2, 18, 33), Denys d'Halicarnasse (3, 36-45) ; Tite-Live (1, 32-35, 1), Virgile (*Aen.*, 6, 815-816), Florus (1, 1, 4).

68. L'analyse du règne d'Ancus est particulièrement développée dans G. D., *Tarpeia*, *op. cit.* (n. 52), 1947, p. 169-193 ; résumé dans *ME I*, *op. cit.* (n. 50), 1968, p. 280-281 [éd. coll. « Quarto », p. 308-309].

69. La première analyse de l'association du Borgne et du Manchot est dans G. D., *Mitra - Varuna*, *op. cit.* (n. 64), 1940, p. 111-128 (= ch. IX. « Le Borgne et le Manchot ») / 2^e éd., 1948, p. 163-188 (= ch. IX) ; mise au point dans G. D., « Mythes romains », *Revue de Paris* 58 (déc. 1951), p. 105-115, p. 111-115 ; reproduit dans G. D., *ME I*, *op. cit.* (n. 50), 1968, p. 424-428 [éd. coll. « Quarto », p. 452-456] ; développé à nouveau dans *ME III*, *op. cit.* (n. 50), 1973, p. 268-281 [éd. coll. « Quarto », p. 1340-1353] ; brève référence dans G. D., *RRA*, 1966, p. 86 / *RRA*², 1974, p. 90.

70. Il est remarquable que la conscience de cette association de deux héros à mutilation qualifiante soit restée suffisamment vivante pour susciter un motif de propagande césarienne, autour de deux soldats ayant subi ces mêmes mutilations ; voir notre article « Le centurion borgne et le soldat manchot », *MEFRA* 84 (1972), p. 601-621.

demander ce qu'il reste pour la religion romaine elle-même des traditions héritées.

En fait, en l'absence de toute mythologie véritable, il n'en reste guère que des vestiges, mais suffisamment clairs en eux-mêmes pour confirmer le principe fondamental d'explication. C'est ainsi qu'il y a une trace très nette du principe de tripartition dans l'organisation d'un des plus anciens groupes de prêtres romains, les flamines⁷¹. Rome, on le sait, compte douze flamines mineurs et trois flamines majeurs, ces derniers étant respectivement consacrés à Jupiter, Mars, Quirinus. Or, si la structure elle-même est tout à fait claire, et si les deux premiers dieux sont parfaitement identifiables, le dernier, comme on le sait, était devenu assez obscur aux yeux des Romains pour qu'ils aient imaginé d'en faire une sorte de « Mars pacifique »⁷², ou même de l'assimiler à Romulus divinisé⁷³. L'oubli de la valeur réelle de la triade signifie donc qu'il y a bien là quelque chose d'archaïque.

71. Comme on l'a vu (n. 51), c'est l'un des premiers thèmes étudiés par G. DUMÉZIL, « Préhistoire », art. cité (n. 51), 1938 ; reproduit sous le même titre, avec seulement quelques corrections de forme, dans G. D., *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, p. 155-166 (= 2^e partie, ch. 1).

72. Servius (*Aen.*, 1, 292) : *Mars enim cum saeuit Gradius dicitur, cum tranquillus est Quirinus* [reproduit dans *Myth. Vat.*, 3, 11, 10] ; (*Aen.*, 6, 859) : *Quirinus autem est Mars, qui praeest paci et intra ciuitatem colitur ; nam belli Mars extra ciuitatem templum habuit*. — Les auteurs grecs rendent *Quirinus* par Ἐνυάλιος, qui est originellement une simple épithète d'Arès (Hom., *Il.*, 17, 211 [en fait le nom d'un Thrace tué par le dieu parce qu'il lui avait refusé l'hospitalité, selon Arrien, *Bith.*, fr. 14 R = *ap.* Eust., in Hom., *Il.*, 7, 166 / 673, 45-51]), pouvant à l'occasion servir de substitut à son nom (Hom., *Il.*, 20, 69 ; Hes., *Sc.*, 371) ; le premier témoignage est chez Polybe (3, 25, 6), pour le serment prêté par les Romains à l'occasion de leurs traités avec les Carthaginois, sous l'invocation de la triade archaïque (cf. Dion. Hal., 2, 48, 2 ; et aussi 9, 60, 8 : ἐπὶ τοῦ Ἐνυαλίου λόφου pour désigner le mont Quirinal). Ce nom devient en quelque sorte la traduction officielle, attestée dans les *Res gestae* de l'empereur Auguste (§ 13), où *Ianum Quirinum* est rendu par Πόλην Ἐνυάλιον.

73. La première attestation de cette assimilation était peut-être chez Ennius, dont un passage semble associer l'ascension de Romulus (*An.*, 1, 115-116 Vahlen³ = *ap.* Serv., *Aen.*, 6, 764) et une prière à Quirinus (*An.*, 1, 117 Vahlen³ = *ap.* Non., *Comp. doct.*, s.v. *Hora*, p. 120, 2 M), sans que l'identité des deux personnages soit explicite dans les vers conservés (mais les éditeurs plus récents d'Ennius éloignent les deux fragments : 115-116 V³ = 110-111 Skutsch = 119-120 Flores ; 117 V³ = 100 Sk = 108 Fl – ce qui affaiblit cette interprétation). On a ensuite les récits de Cicéron (*De re p.*, 2, 10, 20 ; cf. *Leg.*, 1, 1, 3), Ovide (*Met.*, 14, 805-828), Plutarque (*Rom.*, 28, 4-5). L'assimilation permet l'emploi du théonyme pour désigner le héros (Ov., *F.*, 1, 37, 199 ; 3, 41 ; Verg., *Aen.*, 1, 292 : *Remo cum fratre Quirinus iura dabunt* [cf. Serv., *Aen.*, 1, 292 / 108, 21 Thilo]) et même du pluriel *Quirini* pour désigner les jumeaux chez Juvénal (11, 105 : *geminos sub rupe Quirinos*). Cf. C. KOCH, « Bemerkungen zum römischen Quirinskult », *ZRGG* 5 (1953), p. 1-25 (contre

Or le nom même de Quirinus semble bien le mettre en relation avec la « communauté des hommes », puisque l'étymologie la plus probable⁷⁴, comme l'ont montré Vittore Pisani⁷⁵ et Émile Benveniste⁷⁶, suivis par Georges Dumézil⁷⁷, le fait reposer sur **co-uīrī-no-*, forme d'adjectif signifiant quelque chose comme « celui des hommes ensemble », cette analyse étant confortée par celle du nom de son homologue ombrien⁷⁸, *Vofionus* < **leudh-yo-no-*, sur la base **leudh-*, d'où provient notamment l'allemand *Leute*⁷⁹.

Il y a là des éléments qui orientent nettement vers la troisième fonction ; et comme Jupiter, le roi des dieux, incarne la première fonction, et Mars, le dieu de la guerre, la seconde, on retrouve bien, en partie

G. DUMÉZIL et l'étymologie de P. KRETSCHMER [note suivante] ; C. K., s.v. *Quirinus I*, dans *RE* 24 (1963), c. 1306-1321.

74. Son établissement a été préparé par l'étymologie de *Quirites*, rattaché à *curia* < **co-uīria* par A. F. POTT, *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, unter Berücksichtigung ihrer Hauptformen, Sanskrit, Zend-Persisch, Griechisch-Lateinisch, Littauisch-Slawisch, Germanisch und Keltisch*, 2. Aufl., in völlig neuer Bearbeitung (6 t. en 10 vol.), Lemgo - Detmold, Meyer'sche Hofbuchhandlung, 1859-1876, 2 [1861], p. 378-379, suivi par P. KRETSCHMER, « Lat. *Quirites* und *quiritare* », *Glotta* 10 (1920), p. 147-157 (p. 149-151), qui y associe *Quirinus* au passage.

75. V. PISANI, « Mytho-etymologica », *REIE* 1 (1938), p. 220-256, (p. 230-233, « III. Umbro *Vufiune*, lat. *Liber. Quirinus* » ; p. 232).

76. E. BENVENISTE, « Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques », *RHR* 129 (1945), p. 5-16 (p. 6-9 = « I. Triades ombriennes »), spéc. p. 7.

77. Dans l'article de G. D., « Préhistoire » (art. cité [n. 51], 1938), on lisait encore (p. 194-195) : « Quant à Quirinus, dont on renoncera à chercher l'étymologie (tout ce que l'on tiendra pour probable, c'est que ce nom est apparenté à l'appellation des citoyens romains, *Quirites*) [...] » / reproduit dans G. D., *Idées romaines, op. cit.* (n. 71), 1969, p. 161, mais avec renvoi en note 9 à *RRA*², p. 257-260, début du chapitre sur Quirinus, avec la bonne étymologie. En fait celle-ci est acceptée dès l'article de G. D., « Remarques sur les dieux *Grabovio-* d'Iguvium », *RPH* 3^e s., 28 [= 80] (1954), p. 225-234 [désormais cité « Remarques »] (p. 225-226) ; reproduit sous le titre « Les trois grands dieux d'Iguvium », dans G. D., *Idées romaines, op. cit.* (n. 71), 1969, p. 167-178 (= 2^e partie, ch. II), p. 168-169.

78. La théologie ombrienne, reflétée dans les rituels que décrivent les *Tables Eugubines*, connaît une triade de dieux qui portent chacun l'épithète *Grabovius*, dont le sens reste incertain. Les deux premiers étant Jupiter et Mars, on est porté à penser que le troisième, *Vofionus*, est l'homologue de *Quirinus*.

79. Dans l'article de G. D., « Préhistoire » (art. cité [n. 51], 1938, p. 200), *Vofionus* est rattaché à *uou-eo*, *uo-tum* (d'après J. VENDRYES, « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *MSL* 20 [1918], p. 265-285 [p. 273-274]), peut-être en relation avec la *deuotio* / reproduit dans *Idées romaines, op. cit.* (n. 71), 1969, p. 166 (avec annulation de cette étymologie dans la note 2). La nouvelle étymologie est acceptée, comme la précédente, dès l'article de G. D., « Remarques », art. cité (n. 77), p. 226 [= *Idées romaines, op. cit.* (n. 71), 1969, p. 169].

fossilisée, une organisation divine fondée sur les trois fonctions indo-européennes. Et puisqu'elle n'est plus réellement vivante, supplantée par une autre triade, sans doute sous influence étrusque, Jupiter, Junon, Minerve, c'est la preuve que l'ancienne provient de « l'héritage indo-européen à Rome », pour reprendre le titre de l'un des livres fondamentaux de G. Dumézil⁸⁰.

*

* *

La fécondité de la recherche comparatiste à base linguistique et les dangers que nous avons signalés plus haut d'un comparatisme « sans frontière » ne doivent cependant pas dissuader d'explorer d'autres formes de comparatisme, en mettant notamment en jeu des populations unies non pas nécessairement par une origine commune (et éventuellement très éloignées les unes des autres dans le temps et dans l'espace), mais par une proximité géographique et chronologique.

Comparer un rituel romain aux pratiques d'un peuple contemporain du sud de l'Afrique n'apporte pas grand-chose ; en revanche, comparer des populations voisines dans le temps et dans l'espace peut s'avérer fécond. Lorsqu'existent des conditions comparables sur le plan de la géographie et du climat, de la faune et de la flore, on peut s'attendre à voir apparaître des modes de vie similaires, et donc aussi des éléments semblables dans la vie religieuse. On sait bien que la religion est très liée dans la structure de son calendrier liturgique au cycle des saisons, qui commande celui des semailles et des récoltes, des saillies et des mises bas du bétail, du début et de la fin des guerres, des possibilités d'échange, de commerce entre peuples voisins. Et ces contacts eux-mêmes, pacifiques ou guerriers, avec les transferts de population auxquels ils peuvent donner lieu – qu'il s'agisse de capture de prisonniers ou de mariages –, sont également des facteurs d'influence réciproque entre populations voisines.

De ce point de vue, Rome peut fournir un bon poste d'observation. En arrivant en Italie, les Indo-Européens qu'étaient les peuples italiques n'ont pas trouvé une terre vierge. Des populations « méditerranéennes » plus ou moins identifiables aujourd'hui habitaient ces contrées et se sont plus ou moins assimilées aux nouveaux arrivants. On en découvre la trace aussi bien dans la toponymie que dans certains éléments du vocabulaire classique de Rome, notamment les noms des espèces végétales propres au climat

80. Cité *supra*, note 52.

méditerranéen – à commencer par le fameux « nom de la rose », *rosa*, dont le caractère allogène se révèle immédiatement par l'absence de rhotacisme⁸¹.

Mais quelques-unes de ces populations originelles ont su préserver leur personnalité, la principale étant les Étrusques, voisins immédiats de Rome – leur territoire commençait sur la rive droite du Tibre, que les Romains eux-mêmes considéraient comme un « fleuve étrusque »⁸² –, Rome avec laquelle ils n'ont cessé d'être en contacts, pacifiques ou violents selon les époques, Rome qui fit même un moment partie intégrante de leur monde

81. On rapproche le grec (Ῥ)ρόδον (éol. βρόδον : Sapph., fr. 68 Bergk / 63 Reinach, CUF [= *ap.* Stob., 4, 12]), connu dès l'époque homérique, comme l'indiquent le composé ροδοδάκτυλος (Hom., *Il.*, 6, 175 ; *Od.*, 2, 1 ; etc.) et une forme iranienne **vṛda* non attestée, mais qui est à l'origine du pers. *gul*, de l'emprunt araméen *warda* [→ arabe *ward*] et de l'emprunt arménien *vard*, qui désignent tous le même végétal ; voir A. MEILLET, « De quelques emprunts probables en grec et en latin », *MSL* 15 (1908), p. 161-164 (p. 162) ; W. SCHULZE, « Etymologisches », *SPAW* (1910), p. 787-808, (p. 807-808) / réimpr. dans *Id.*, *Kleine Schriften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933 / 2., durchgesehene Auflage mit Nachträgen herausgegeben von W. WISSMANN, *ibid.*, 1966, p. 111-130 (p. 129-130) ; E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 2, 1), Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1, 1939 / 2. unveränderte Auflage, *ibid.*, 1, 1953, p. 344, n. 2, qui considère ρόδον comme un emprunt à l'iranien **vṛda*. Il s'agirait d'emprunts parallèles à une même source « méditerranéenne », qui, selon M. MAYRHOFER (« Zur Frage des Kulturwortes „Rose“ », *Archiv Orientalní* 18 [1950], fasc. 4 = *Symbolae ad studia Orientis pertinentes Frederico Hrozny dedicatae*, 5, Prague, 1950, p. 74-77), serait sémitique. La proposition de D. A. HESTER (« 'Pelagian' - A New Indo-European Language? », *Lingua* 13 [1964-1965], p. 335-384 [p. 363, § 59 ρόδον]) n'est pas convaincante. — Selon [A. ERNOUT], A. MEILLET (*Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*⁴, Paris, Klincksieck, 1959 [désormais cité *DELL*⁴], s.v. *rosa*, p. 577), la présence du *s* intervocalique pourrait s'expliquer par un passage par l'étrusque ; de fait, on y trouve le mot *ruze* (*Liber linteus*, IV, 5 ; IV, 5 ; [IV, 18] ; VIII, 13), mais son sens est inconnu (et *rusi*, cité également par A. MEILLET, ne se rencontre pas dans les répertoires habituels).

82. Varron (*L. L.*, 5, 29, 1) considère que le Tibre, dont la source est en dehors du Latium, ne saurait porter un nom latin ; de fait, on trouve *amnis Tusc[us]* chez Horace (*Sat.*, 2, 2, 33 ; *Tusco alueo* : *Od.*, 3, 7, 28). En l'absence d'une origine claire pour le nom, on lui a cherché des éponymes, des rois qui se seraient noyés dans ses eaux : *Thebris*, roi de Veies (Varr., *L. L.*, 5, 30 ; Serv., *Aen.*, 8, 330) ; *Thybris*, roi étrusque (Verg., 3, 500 ; 8, 330 ; Serv., *ad locc* ; Paul., s.v. *Tiberis*, 503, 3[4] L ; *Myth. Vat.*, 1, 193 Mai / 1, 2, 91, 1-2 Zorzetti) ; *Tiberinus*, roi d'Albe (Varr., *L. L.*, 5, [29-]30 ; Liv., 1, 3, 8 [cité par Serv., *Aen.*, 3, 500 ; contesté par Serv., *Aen.*, 8, 330] ; Ov., *F.*, 2, 389 ; Dion. Hal., 1, 71 ; Paul., s.v. *Albula*, 4, 16 L ; s.v. *Tiberis*, 503, 3 L ; *Hist. Rom.*, 1, 1C Droysen / 1, 1a, p. 8 Criv. ; Isid., *Or.*, 13, 21, 27 [*Tiberius* : Ps. Aur. Vict., *Orig.*, 18, 1]).

– sous le règne de ses trois derniers rois –, et qui, par la suite, s'empara cité par cité de toute la région pour l'intégrer à son tour dans son empire⁸³.

Or les Romains étaient tout à fait conscients de devoir beaucoup d'éléments de leur civilisation – et donc de leur religion – aux Étrusques, avec une certaine exagération du reste, car les ressemblances observables ne s'expliquent pas toutes par une influence à sens unique. Il n'en reste pas moins que, par l'intermédiaire des Étrusques et sans doute d'autres populations préexistantes, les Romains ont mêlé à leur « héritage indo-européen » des éléments d'un autre héritage, celui de cette civilisation commune aux peuples de la Méditerranée, dont on voit de-ci de-là affleurer des attestations plus ou moins nettes⁸⁴.

Revenons une fois encore à la guerre entre les Romains et les Sabins. Les analyses de G. Dumézil ont clairement montré, on l'a vu, qu'il y avait là une historicisation d'un mythe de fondation indo-européen. Mais il est au moins un détail du récit romain qui ne figure dans aucun des récits parallèles⁸⁵ : c'est au cours de jeux athlétiques⁸⁶ organisés en l'honneur du dieu Consus que se produit l'enlèvement des jeunes filles, à la fois but et cause de la guerre. Ces jeux apparaissent ainsi comme étrangers au scénario originel indo-européen⁸⁷ et ceci est confirmé indirectement par le fait que

83. La dernière cité conquise fut Volsinii, en 264 av. J.-C. ; tous les Étrusques reçurent le droit de cité en 88 av. J.-C. Voir, p. ex., W. V. HARRIS, *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 115-118, 212-218.

84. Il s'agit surtout de toponymes ; l'un des meilleurs exemples est la série des poléonymes *Curtun / Cortona* (Étrurie), *Κρότων / Croton, Crotona* (Grande Grèce), *Γόρτυν, Γόρτυνα / Gortyn(i)a, Cortynia* (Crète), *Γόρτυν* (Arcadie), *Γορτυνία / Gortynia* (Macédoine), *Γυρτών, Γυρτώνη / Gyrtion* (Thessalie), *Γυρτών / Gyrtion* (Magnésie [Liv., 36, 10, 2 ; Plin., *N.H.*, 4, 32]). Voir A. FICK, *Vorgriechische Ortsnamen als Quelle für die Vorgeschichte Griechenlands*, Göttingen, 1905, p. 165 (« pelasgische Ortsnamen »).

85. Voir notre communication « Jeux athlétiques et rituels de fondation », art. cité (n. 18), 1993, spécialement p. 143-167.

86. Nous avons essayé de montrer que le programme de ces jeux primitifs ne devait guère comporter que des « jeux de bergers », comme l'indique un vers archaïque d'auteur inconnu, relevé et paraphrasé par Varron (*Vita pop. Rom.*, 1, fr. 23 Riposati) dans un passage conservé par Nonius Marcellus (*Comp. doctr.*, 1, s.v. *cernuus*, 30 [p. 31] L) : *Etiam pellis bubulas oleo perfusas percurrebant ibique cernuabant. A quo ille uersus uetus est in carminibus* : « *ibi pastores ludos faciunt coriis Consualia.* » La présence d'équidés, qu'il s'agisse d'animaux de trait ou de chevaux de course, nous semble appartenir à des états postérieurs. Voir nos « Jeux athlétiques », art. cité (n. 18), 1993, p. 150-154.

87. Cf. la remarque de G. DUMÉZIL, *Tarpeia, op. cit.* (n. 52), 1947, p. 275 : « Le récit scandinave ne présente rien de tel : nous ignorons les origines de la guerre entre les Ases et les Vanes. »

le terme même de *ludus*, pl. *ludi*, n'a pas d'étymologie indo-européenne⁸⁸. S'agit-il donc d'une « invention » romaine ou d'un motif venu d'ailleurs ?

Un élément de réponse est fourni par la légende de fondation d'une cité voisine de Rome, Préneste⁸⁹ : comme Rome, c'est une cité de peuplement latin⁹⁰, comme Rome, elle a subi une très forte influence culturelle et probablement politique des Étrusques – elle se situe elle aussi sur la voie de passage de l'Étrurie propre vers les établissements étrusques de Campanie ; et c'est à Préneste qu'ont été découvertes quelques-unes des tombes étrusques contenant le plus riche mobilier⁹¹. Selon la légende locale⁹², la cité aurait été fondée par un certain Caeculus⁹³ qui, se trouvant comme

88. L'importance des Étrusques dans le développement des jeux à Rome (Liv., 1, 35, 8-9 [cité n. 98] ; 7, 2, 3-7), rend très plausible une origine étrusque du mot qui les désigne en latin. Cf. A. ERNOUT, A. MEILLET, *DELL*⁴, *op. cit.* (n. 81), 1959, s.v. *ludus*, p. 368-369 (ce n'est que dans cette quatrième édition du dictionnaire que l'hypothèse d'une origine étrusque est explicite).

89. Sur Préneste (longtemps appelée Palestrina) : E. FERNIQUE, *Études sur Préneste, ville du Latium* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 17), Paris, Ernest Thorin, 1880 [désormais cité *Préneste*] ; G. RADKE, s.v. *Préneste*, *RE* 22/2 (1954), c. 1549-155, complété par H. BESIG, s.v. *Préneste*, *RE* S 8 (1956), c. 1241-1260 ; F. CASTAGNOLI, s.v. *Palestrina*, *EAA* 5 (1963), p. 887-891 ; P. ROMANELLI, *Palestrina*, Naples, 1967 ; *Studi su Préneste*, a c. di F. COARELLI, Pérouse, EUCCOOP, 1978 ; réimpr. Pérouse, Editrice umbra cooperativa, 1981.

90. Sur la latinité de Préneste : E. FERNIQUE, *Préneste, op. cit.* (n. 89), 1880, p. 26-29 (p. 48-49) ; R. S. CONWAY, *The Italic Dialects, Edited with a Grammar and Glossary*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1897, I, p. 287-288 (inscr. p. 310-323) ; A. ERNOUT, « Le parler de Préneste d'après les inscriptions », *MSL* 13 (1905-1906), p. 293-349 (p. 295-296) [dialecte latin] ; E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, I., Heidelberg, C. Winter, 1953, p. 333-334 ; A. MEILLET, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, Hachette, 1928 / réimpr. (Tradition de l'Humanisme, 2), Paris, Klincksieck, 1966, p. 95-99.

91. Il s'agit des tombes dites Barberini (découvertes en 1855), Castellani (1861) et Bernardini (1876), datant du VII^e s. av. J.-C., aujourd'hui perdues, mais dont le matériel se trouve conservé dans divers musées, pour l'essentiel respectivement le Museo Nazionale di Villa Giulia (Rome), le British Museum (Londres) [avec quelques objets au Palazzo dei Conservatori (Rome) : voir R. HELBIG, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*⁴, 2, 1966, n° 1545, p. 355-357] et le Museo Preistorico ed Etnografico Luigi Pigorini (Rome) ; cf., p. ex., H. BESIG, s.v. *Préneste*, *RE* S 8 (1956), c. 1241-1260 (c. 1257).

92. La source principale est Servius (*Aen.*, 7, 678) ; voir aussi Virgile (*Aen.*, 7, 678-690), ainsi que Caton (*Orig.*, 2, fr. 59 Peter / 29, 1-2 Chassignet) et Varron (*Logistorici, Marius*, fr. 1 Riese) cités par les *Scholies de Vérone* (in Verg., *Aen.*, 7, 681) ; et encore Paul (s.v. *Caeculus*, 38, 23 L), Solin (2, 9), Martianus Capella (6, 642), *Mythographi Vaticani* (1, 83 Kulcsár ; 2, 211 K).

93. Sur Caeculus : F. MÜLLER, « De Caeculo Praenestis conditore », *Mnemosyne* NS 58 (1930), p. 89-93 ; A. BRELICH, *Tre variazioni, op. cit.* (n. 20), 1955 / 2a ed., 1976, p. 17-55 (= « I. Roma e Préneste ») ; G. RADKE, *Die Götter Altitaliens* (Fontes et Commentationes. Schriftenreihe des Instituts für Epigraphik an der Universität

Romulus à la tête d'une collectivité purement masculine, aurait lui aussi invité ses voisins à des jeux ; mais au lieu de capturer de force les jeunes filles comme à Rome, Caeculus aurait convaincu certaines de celles-ci de s'installer à Préneste en vantant son origine divine : il se prétendait fils de Vulcain et il obtint de son « père » l'apparition d'une flamme miraculeuse autour de l'assistance ⁹⁴.

À Préneste, il y a donc seulement les jeux, pas de guerre ; chez certains peuples indo-européens, il y a seulement une guerre, pas de jeux ; à Rome, il y a à la fois des jeux et une guerre. On peut sans doute conclure que Rome a associé des éléments de deux scénarios distincts, celui des Indo-Européens et celui des non Indo-Européens, des « Méditerranéens », représentés pour eux par les Étrusques. Il faut bien voir en effet que l'épisode est le dernier du processus de fondation de Rome : c'est à partir du moment où les Romains ont des femmes que la cité est viable, que l'on peut dire qu'elle est véritablement fondée ⁹⁵. Et faut-il rappeler que, selon la tradition, Rome avait été fondée *Etrusco ritu* ⁹⁶ ?

Münster, 3), Münster, Aschendorff, 1965, s.v. *Caeculus*, 76-77 ; J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César* (Collection de l'École française de Rome, 64). I *Fortuna dans la religion archaïque*, Rome, École française de Rome, 1982, p. 441-446 et *passim* ; L. DESCHAMPS, « Caeculus », dans *Hommages à Henri le Bonniec. Res Sacrae*, publiés par D. PORTE et J.-P. NÉRAUDAU (Coll. Latomus, 201), Latomus, Bruxelles, 1988, p. 144-157 ; et notre livre *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Rome, École Française de Rome, Palais Farnèse, 1995, p. 41-59 (= « II. Caeculus »).

94. Servius (*Aen.*, 7, 678), reproduit dans un *Mythographus Vaticanus* (2, 184 M / 211 K). Un autre *Mythographus Vaticanus* (1, 84 M / 83 K) transforme ce prodige en une mystification de Caeculus et de ses compagnons, qui provoquent eux-mêmes le feu avec des torches.

95. Selon Denys d'Halicarnasse, c'est Numitor qui (1, 85, 1-3), après avoir proposé (cf. Val. Max., 2, 2, 9 : *permiserat*) aux jumeaux de fonder une nouvelle ville sur les lieux de leur enfance et leur avoir adjoint une partie de la population d'Albe et les ressources nécessaires, puis (1, 86, 1) avoir suggéré aux jumeaux de consulter les dieux pour se départager, autorise (2, 30, 2) Romulus à organiser le stratagème qui doit permettre le rapt des jeunes filles et dont les jeux sont le premier acte : cela signifie que le processus de fondation de nouvelle cité est encore soumis au contrôle d'Albe, qui lui enverra encore des renforts (2, 37, 2). Mais celle-ci n'intervient plus dans la guerre qui suit l'enlèvement : après les mariages, Rome est complètement fondée et donc détachée définitivement de sa métropole ; cela signifie aussi que la guerre appartient à un autre schéma légendaire.

96. Varron (*L. L.*, 5, 143, 1) rappelle que de nombreuses villes du Latium ont été fondées ainsi : *Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi* [...]. Dans la suite de la notice (*L. L.*, 5, 143, 4-5), il cite comme exemples Aricie, Rome et l'ensemble des colonies de cette dernière. Plutarque (*Rom.*, 11, 1) précise que Romulus avait fait venir de Tyrhénie des spécialistes pour le guider dans les rites à observer.

Certes, les historiens, anciens et modernes, ont surtout retenu de ce rite l'épisode pittoresque du taureau et de la génisse creusant le sillon qui préfigure le tracé des remparts⁹⁷, mais il n'y a aucune raison de limiter à cela le processus de fondation : les *libri rituales* des Étrusques, dont Festus⁹⁸ a conservé un sommaire, parlaient également de l'organisation de l'espace urbain et ils devaient vraisemblablement associer aussi la célébration de jeux à cette fondation. N'est-ce pas au premier roi étrusque de Rome, Tarquin dit l'Ancien, que la tradition attribuait la fondation du *Circus maximus*⁹⁹ ?

Et sans doute s'agit-il là d'un trait « méditerranéen » plus général. Pour prendre un illustre exemple, Thésée¹⁰⁰, après avoir subi son initiation à la royauté dans la Crète minoenne – donc non indo-européenne – est revenu pour fédérer les divers villages de l'Attique et fonder ainsi ce que l'on appellera « les Athènes » (Ἀθῆναι est un mot pluriel) ; c'est à cette occasion qu'il crée les grands jeux des Panathénées, c'est-à-dire « de toutes les Athènes »¹⁰¹.

97. De très nombreuses sources nous ont conservé une description plus ou moins détaillée de ce rite : Caton (*Orig.*, 1, fr. 18 Peter / fr. 18 a Chassignet = *ap. Serv.*, *Aen.*, 5, 755 ; fr. 18 b Ch = *ap. Isid.*, *Or.*, 15, 2, 3), Varron (*L. L.*, 5, 143 ; *R. R.*, 2, 1, 9-10), Denys d'Halicarnasse (1, 88, 2), Ovide (*F.*, 4, 819-836), Plutarque (*Rom.*, 11, 1-5 ; *R. Quaest.*, 27 / 271ab), Tacite (*Ann.*, 12, 24, 1), Festus (*s.v. primi <genius sulcus>*, 270, 36 L ; cf. Paul., *s.v. primigenius sulcus*, 271, 3 L ; Fest., *s.v. sulci*, 392, 17 [19] L), Donat (*in Ter.*, *Ad.*, 583 = 4, 2, 44, 1, p. 120 Wessner), D. Servius (*Aen.*, 4, 212), Lydus (*Mens.*, 4, 73 / 125 Wuensch). Cf. Manilius (*Astr.*, 4, 553-556), Granius Licinianus (test. 5 A [incerta] Criniti [Teubner, 1981] = *ap. Macr.*, *Sat.*, 5, 19, 3).

98. Festus (*s.v. rituales*, 358, 21 L) : *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus perscriptum est, quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus, curiae, centuriae distribuuntur, exercitus constituuntur, ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia* (cf. Paul., *s.v. rituales*, 359, 12 L).

99. Tite-Live (1, 35, 8-9) : *Tum primum circo qui nunc Maximus dicitur designatus locus est. [...] 9 [...] Ludicrum fuit equi pugilesque ex Etruria maxime acciti. Sollemnes, deinde annui, mansere ludi, Romani Magnique uarie appellati*. Et aussi Denys d'Halicarnasse (3, 68, 1). Mais les deux auteurs attribuent également un rôle à Tarquin le Superbe (*Liv.*, 1, 56, 2 ; *Dion. Hal.*, 4, 44, 1).

100. Sur l'ensemble de l'épisode crétois de la légende de Thésée, voir notre livre *Volcanus, op. cit.* (n. 93), 1995, p. 217-252.

101. Voir nos travaux « Jeux athlétiques », art. cité (n. 18), 1993, p. 156-158 ; *Volcanus, op. cit.* (n. 93), 1995, p. 235-236. La source principale est Plutarque, qui décrit le syncrétisme (*Th.*, 24, 1-2) et associe dans la même phrase (*Th.*, 24, 3) sa conclusion et la fondation des Panathénées : [...] τὴν τε πόλιν Ἀθῆνας προσηγόρευσε καὶ Παναθηναία θυσίαν ἐποίησε κοινήν. La même association apparaît chez un scholiaste de Platon (*in Parm.*, 127 a [Greene, 1938]), ainsi que chez Pausanias (8 Ἀρκαδικά, 2, 1), Photius (*Lex.*, *s.v. Παναθηναία*, 2, 49 Naber), la *Souda* (*s.v. Παναθηναία*, Π, 151-152 Adler). La valeur « fédérative » du préfixe est

Un trait important à propos des jeux est leur liaison avec les mariages : qu'il y ait guerre ou non, le processus commencé par les jeux s'achève, à Rome comme à Préneste, par des mariages simultanés des jeunes compagnons des fondateurs avec des jeunes filles d'âge correspondant. Si les jeux légendaires coïncident avec la naissance d'une nouvelle cité, ils marquent aussi le début d'une nouvelle génération ; et si chaque cité n'est normalement fondée qu'une seule fois, le processus d'apparition d'une nouvelle classe d'âge qui accède au statut de citoyen se répète normalement chaque année. La fin de l'adolescence, de la période de formation, d'initiation, est marquée par des épreuves physiques et l'agrégation au corps des citoyens n'est complète que s'il y a mariage, car assurer la perennité de la cité par la procréation d'enfants fait partie intégrante des devoirs du citoyen.

Rome, au cours des siècles, a perdu ces rites d'initiation, ou plus exactement une lecture claire de ce qui pouvait en subsister. On n'en distingue plus que des éléments désorganisés, ne concernant qu'une petite partie de la population, comme les *Lupercales*. En revanche, des sociétés plus conservatrices, comme celles des cités crétoises – protégées notamment par leur caractère insulaire – ont maintenu jusqu'à l'époque hellénistique – et même, au moins à Lyttos, jusqu'au II^e ou au III^e siècle après J.-C.¹⁰² –, un processus d'accession à la citoyenneté, dont l'origine se situe à l'époque minoenne et qui comporte une période d'éloignement de la cité¹⁰³ (avec exercices physiques et chasse comme préparation à la

confirmée par le fait que, selon les trois dernières sources – auxquelles on peut ajouter Harpocraton (*s.v.* Παναθήναια, 234, 11 Dindorf), qui fournit le nom du probable garant originel, Istros (Ἰστρούς, 3, *FGH*, 334 F 4 J) – les Παναθήναια ont remplacé de simples Ἀθήναια, dont la création était attribuée à Érichthonios (Hellenicos, Ἀθητικός, 1, *FGH*, 4 F 39 ; Androtion, Ἀθητικός, 1, *FGH*, 324 F 2 [cités tous deux par Harpocraton, *l. c.*]. Cf. N. ROBERTSON, « The origin of the Panathenaea », *RhM* 128 (1986), p. 231-295 ; C. AMPOLO, M. MANFREDINI, *Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo*, Milan, Mondadori, 1988, p. 235-237.

102. Une inscription tardive (*IC*, 1, 18 Lyttos, 11, lin. 1-14), dont le début est mutilé, atteste la persistance de la célébration dans cette cité des Θεοδοίασια et des Βελχάνια, qui sont deux fêtes associées à l'accession à la citoyenneté ; voir notre livre *Volcanus, op. cit.* (n. 93), p. 211-214.

103. Celle-ci n'est explicitement mentionnée que dans la description du rituel qui, à l'époque hellénistique, ne concernait plus qu'un petit nombre d'adolescents, sélectionnés individuellement sur la base d'affinités homoérotiques : voir Éphore (Ἱστορία, 4 = Εὐρώπη, *FGH*, 70 F 149 Jacoby), cité par Strabon (10, 4, 21 / 483 C). Mais ce que l'on devine des rituels pratiqués dans certaines cavernes, tout autant que le parallèle avec la cryptie lacédémonienne, suggère qu'il s'agit là d'un trait provenant du rituel le plus ancien.

guerre)¹⁰⁴, des jeux solennels (dont l'épreuve principale, sinon unique, est la course à pied)¹⁰⁵, des mariages simultanés de tous les membres d'une classe d'âge avec des jeunes filles de la classe d'âge correspondante (sans doute un peu plus jeunes)¹⁰⁶.

*

* *

Le rapprochement entre des éléments inexplicables à Rome par l'héritage indo-européen et des rituels mieux conservés dans d'autres sociétés méditerranéennes permet ainsi de mieux comprendre ce qui s'est passé dans le Latium. Au comparatisme « linguistique » – et en quelque sorte « généalogique » – se superpose ainsi un comparatisme fondé sur des proximités géographiques et chronologiques. L'exemple de Rome montre que ces deux formes de comparatisme ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais au contraire qu'elles sont également légitimes et complémentaires productives.

Gérard CAPDEVILLE
Université de Paris IV - Sorbonne
1, rue Victor Cousin
F-75230 Paris Cedex 05

104. Cf. le programme éducatif des ἀγέλαι – ces « troupeaux » d'adolescents dans lesquels s'effectue leur formation –, tel que l'évoque Éphore (*ibid.*) : la course y figure à côté de la chasse et des combats avec des armes sans fer.

105. Le verbe exprimant la sortie de l'ἀγέλα est ἐγδραμεῖν (infinitif aoriste), connu par un traité entre Lato et Olonte (*IC*, 1, 16 Lato, 5, lin. 21 : ἐγδρ<ά>μωντι [deuxième moitié du II^e s. av. J.-C.]). Il doit s'agir d'une compétition, car le texte (mutilé) du serment des éphèbes de Dréros (*IC*, 1, 9 Dreros, 1, 153-160 [fin III^e s. – début II^e s. av. J.-C.]) évoque un νικατήρ / τᾶς ἀγέλας.

106. Éphore (Ἱστορίαί, 4 = Εὐρώπη, *FGH*, 70 F 149 Jacoby = *ap.* Strab., 10, 4, 20 / 482 C) indique que les jeunes gens se mariaient obligatoirement à leur sortie de l'ἀγέλα, mais que la cohabitation avec leurs épouses était reportée au moment où celles-ci étaient en mesure d'administrer leur maison. L'épithaphe de trois frères d'Itanos (*IC*, 3, 4 Itanos, 38, lin. 7 [I^{er} s. av. J.-C.]), qui énumère les diverses étapes de leur vie, évoque à la suite leurs « troupeaux » et leurs mariages : [...] εἶτ' ἀγέλας, μετέπειτα γάμους [...].